N12<525709938 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
R. Schaifhauser

426 F Fre Neu 1

M 3691 EX

# HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1

33. Jahrgang
Januar 1979

Ethos und Institution

Vorgänge
Ökumenische Akzente auf evangelischen Synoden
Die Kirche und die neue Verfassung in Spanien

Zeitfragen
Polen – Deutschland – Rom. Zum historischen Hintergrund eines bischöflichen Dialogs

Interview
Jonestown und die Sekten. Ein Gespräch mit Professor Helm Stierlin

Kirche
Zum neuen Katechismus „Botschaft des Glaubens"

Theologie
Gott und das Böse

Länder
Konfliktherd Indochina

UB TÜB
09. JAN. 1979

Kb 190 4° 2 D

# Inhalt


1 Ethos und Institution (D. A. Seeber)

## Vorgänge

4 Ökumenische Akzente auf evangelischen Synoden

6 Hoffnung in der Krise. Versammlung der französischen Bischöfe 1978

9 Abschied vom katholischen Staat. Die Kirche und das Referendum in Spanien

## Politische Zeitfragen

11 Polen — Deutschland — Rom. Zum historischen Hintergrund eines bischöflichen Dialogs (Hansjakob Stehle)

## Interview

18 Jonestown und die Sekten. Ein Gespräch mit Professor Helm Stierlin

## Dokumentation

24 In der Kirche zuhause — offen für die Gesellschaft. Eine Stellungnahme des ZdK zum Profil der katholischen Verbände

## Themen und Meinungen im Blickpunkt

30 Glaubensbotschaft als „gesunde Lehre"? Zum „katholischen Katechismus" der Bistümer Augsburg und Essen

## Zeitbericht

36 Ein Grundgesetz der Restauration? Zum Entwurf einer „Lex fundamentalis" der Kirche (Alberto Abelli)

## Problembericht

43 Gott und das Böse. Aktuelle theologische Erwägungen zu einer zeitlosen religiösen Frage (Johannes B. Brantschen)

## Länderbericht

49 Konfliktherd Indochina (I). Das geschichtliche, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Profil der indochinesischen Staaten (Peter Drews)

## Tagungen

54 Religion, Kultur und Industrialisierung in Südostasien. Zu einer kultur- und entwicklungspolitischen Tagung in Berlin (Oskar Splett)

57 **Kurzinformationen**

Ansprache Papst Johannes Paul II. an die Mitglieder des Vatikanischen Einheitssekretariats — Erstmals theologischer Fernkurs für Laien in Ungarn — Erklärung der lutherisch-katholischen theologischen Arbeitsgruppe in den USA über Papst und Unfehlbarkeit — Gemeinsamer Hirtenbrief der großen Kirchen Namibias zu den von der Regierung angesetzten Wahlen — Zweite Vollversammlung der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen

59 **Bücher**

Albino Luciani: Ihr sehr ergebener... Albino Luciani. Briefe an Persönlichkeiten; Andrea Lazzarini: Johannes Paul I. Der Papst eines neuen Morgens; Daniel Olivier: La Foi de Luther. La cause de l'Évangile dans l'Église

60 **Personen und Ereignisse**



*Verlag:* Herder Freiburg i. Br.

*Schriftleitung:*

David A. Seeber (Chefredakteur)
Hans Georg Koch

*Ständige Mitarbeiter:*

Gabriele Baums-Burchardt (Bonn)
Fritz Csoklich (Graz)
Roland Hill (London)
J. P. Michael (Lindau)
Herbert Prauß (Bonn)
Rolf Weibel-Spirig (Luzern)

*Anschrift der Redaktion:*

Hermann-Herder-Straße 4
7800 Freiburg i. Br.
Tel. (07 61) 2 71 73 88

Die „Herder-Korrespondenz" erscheint in der Regel im Umfang von 52 Seiten. Einzelheft 10.— DM, im Abonnement 9.30 DM (für Studenten 8.40 DM) zuzüglich Versandspesen;

Österreich: Einzelheft 76.50 S, im Abonnement 71.70 S.

Bezugsmöglichkeiten durch den Buchhandel, durch die Post oder durch den Verlag Herder, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg i. Br.

Auslieferung für Österreich: Verlag Herder & Co., Wollzeile 33, 1011 Wien I; für die Schweiz: Herder AG, Malzgasse 18, 4002 Basel. 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

*33. Jahrgang 1979*

*Verlag Herder Freiburg im Breisgau*

# *Inhaltsverzeichnis des 33. Jahrgangs*

## *Leitartikel*


Ethos und Institution (D. A. Seeber) . . . . . 1– 3
Restauration der Restauration (Fritz Csoklich) . . . . 61– 63
Holocaust (D. A. Seeber) . . . . . 113–116
Rückkehr der Askese (Hans Georg Koch) . . . . . 165–167
Jugend und kirchlicher Glaube (Ernst Feil) . . . . . 225–228
Bundesrepublik 1979 (D. A. Seeber) . . . . . 277–280
Warum Resignation? (D. A. Seeber) . . . . . 328–331
Warum so befangen? (Ulrich Ruh) . . . . . 381–384
Unsere Schule (D. A. Seeber) . . . . . 433–436
Vakuum (D. A. Seeber) . . . . . 485–489
Johannes Paul II. (Ulrich Ruh) . . . . . 537–540
Kinderfeindlichkeit (Hans Georg Koch) . . . . . 589–592


## *Vorgänge*


Ökumenische Akzente auf evangelischen Synoden . . . 4– 6
Hoffnung in der Krise. Versammlung der französischen Bischöfe 1978 . . . . . 6– 9
Abschied vom katholischen Staat. Die Kirche und das Referendum in Spanien . . . . . 9– 11
Zwischenbescheid über die Voten der Gemeinsamen Synode . . . . . 64– 66
Das erste interdiözesane Pastoralforum der Schweiz . . 66– 68
Konservative Kirchenkritik in England . . . . . 68– 71
Die zweite Vollversammlung der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen . . . . . 71– 73
Kirchliche Spannungen in den Niederlanden . . . . . 116–118
Schatten- und Lichtseiten der englischen Krise . . . . . 118–120
Polen erwartet den Papst . . . . . 120–122
Die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz . . . . . 168–170
Kirchenmemorandum zu UNCTAD V . . . . . 170–172
DDR-Protestanten auf dem Weg zur Kirchen-Einheit . 172–174
Schweizer Ja und Nein zur Kernenergie . . . . . 174–176
Richtlinien zu Ehe und Familie für Laien im pastoralen Dienst . . . . . 228–230
Bekenntnis und Toleranz. Eine Bilanz zum Fall Schulz . 230–231
Die neue CELAM-Führung . . . . . 231–233
Die Konsequenzen der Papstreise nach Polen . . . . . 332–334
Die Democrazia Cristiana nach den Parlamentswahlen in Italien . . . . . 334–336
Manila – Kein Meilenstein für UNCTAD . . . . . 336–338
Jugend und Glaube. Europäisches Bischofssymposion in Rom . . . . . 384–386
Thema der nächsten Bischofssynode: Die christliche Familie . . . . . 386–387
Chile: „Geschützte Demokratie". Eine Verfassung zur Erhaltung des Regimes . . . . . 388–389
Die Letzten Dinge: Eine Erklärung der Glaubenskongregation . . . . . 436–438
Neue Auseinandersetzungen um § 218 . . . . . 438–440
Hoffnungen und Sorgen um die Christen Chinas . . . 440–442
Confessio-Augustana-Symposium in Augsburg . . . . 488–490
Religionspolitische Schwankungen in Jugoslawien . . . 490–492
Schwierige „Normalisierung" in Polen . . . . . 492–494
Die AMECEA-Konferenz in Zomba . . . . . 494–495
Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz . . . . . 540–542
Der Papstbesuch in den Vereinigten Staaten . . . . . 542–544
Die Bischöfe Brasiliens zur Wirtschafts- und Sozialpolitik der Regierung . . . . . 544–546
Herbstsitzung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken . . . . . 592–594
Vollversammlung der Kardinäle in Rom . . . . . 594–596
Tagung der Konferenz Europäischer Kirchen auf Kreta 596–598


## *Gesellschaftliche Entwicklungen*


Konsens in was und worüber? Zum Kongreß der Kirchen über Entwicklungspolitik (Martin Angermann) . . . 122–127
Änderung im Familienprofil. Zum Bericht über die Lage der Familien in der Schweiz (Rolf Weibel-Spirig) . . 128–130
Kirche und Kabelfernsehen. Rechtliche, medienpolitische und publizistische Perspektiven (Gottfried Burkard) . . . . . 176–180
Ärztliche Richtlinien zur Sterbehilfe (D. A. Seeber) . . 233–235
Konfession, Sozialstruktur und Wahlverhalten. Bundesweite Trends und regionale Unterschiede (Dieter Oberndörfer) . . . . . 289–294
Zur Integration der Spätaussiedler. Situation, Probleme, Hilfen (Norbert Schier) . . . . . 294–297
Das direkt gewählte Europäische Parlament. Eine neue Qualität im Integrationsprozeß (Adolf Kohler) . . . 338–343
Deutschland und die Europawahl. Breiter Konsens, aber wenig Engagement (Ludolf K. Eltermann) . . . . . 390–393
Agrarreform und ländliche Entwicklung. Neue entwicklungspolitische Forderungen (Theodor Dams) . . . . 442–446
Grundwertediskussion in den USA (Philipp Schmitz) . 496–501
Kritik an der rechtspolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland. Zu einer Erklärung aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (D. A. Seeber) . . . . . 546–549
Wieviel Fernsehen braucht der Mensch? Zum Verhältnis personaler und medialer Kommunikation (Georg Betz) 598–603


## *Interviews*


Jonestown und die Sekten. Ein Gespräch mit Helm Stierlin . . . . . 18– 24
Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten? Ein Gespräch mit Prof. Wolfgang Kluxen . . . . . 78– 83
Jugend braucht Weggenossenschaft. Ein Gespräch mit Bischof Klaus Hemmerle . . . . . 134–140
Weltwirtschaftsordnung – Quo vadis? Ein Gespräch mit Prof. Theodor Dams . . . . . 180–185
Was hat Puebla für die Kirche Lateinamerikas gebracht? Ein Gespräch mit Kardinal Evaristo Arns . . . . . 235–241
„Wir haben zu wenig nachgedacht!" Ein Interview mit dem Vizebürgermeister von Wien, Erhard Busek . . 302–305
Besinnung auf den „menschlichen Faktor". Ein Gespräch mit Prof. Aurelio Peccei . . . . . 343–348
Schuld und Schulderfahrung heute. Ein Gespräch mit dem Zürcher Psychotherapeuten Martin Odermatt 393–399
Ökumene in Deutschland. Realitäten, Hoffnungen, Widerstände. Ein Gespräch mit dem Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchentages Klaus von Bismark . . . . . 446–453
Die Union: was sie ist und was sie will. Ein Gespräch mit dem CDU-Generalsekretär Heiner Geißler . . . . . 501–507
Exegese: ihre Rolle in Theologie und Kirche. Ein Gespräch mit Prof. Rudolf Schnackenburg . . . . . 549–554
Sprache – Rhetorik – Verkündigung. Ein Gespräch mit Walter Jens . . . . . 603–608


## *Dokumentation*


In der Kirche zu Hause – offen für die Gesellschaft. Eine Stellungnahme des ZdK zum Profil der katholischen Verbände . . . . . 24– 30
Aus Weihnachtsansprachen Johannes Pauls II. . . . . 83
– Die Botschaft zum Weltfriedenstag . . . . . 83– 88




UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Kb 190.40

– Die Ansprache an die Kardinäle und die Mitglieder der Kurie . . . . . 88– 91
„Redemptor hominis". Die Antrittsenzyklika Johannes Pauls II. . . . . 186–209
Pflichtzölibat für Priester. Päpstliches Schreiben über das Priestertum zum Gründonnerstag 1979 . . . . . 241–249
Evangelium – Sakramente – Amt. Ein Dokument des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen . . . . . 306–309
Fragen der Bevölkerungspolitik. Ein Diskussionsbeitrag aus dem Kommissariat der deutschen Bischöfe . . . 309–314
Papst Johannes Paul II. in Polen . . . . . 348
– Das Recht, Kirche zu sein. Ansprache des Papstes an die Vertreter des polnischen Staates . . . . . 349–350
– Einheit, Nation, Katholizität. Ansprache des Papstes vor der Polnischen Bischofskonferenz . . . . . 350–355
– Die Würde des Menschen mit Füßen getreten. Ansprache von Papst Johannes Paul II. in Auschwitz . 356–357
Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs. Ein Papier aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken . . . . . 399–403
Zur gegenwärtigen Situation der ausländischen Arbeitnehmer. Eine Stellungnahme aus der „Gemeinsamen Konferenz" von ZdK und Deutscher Bischofskonferenz . . . . . 403–410
Dem Leben dienen. Die deutschen Bischöfe zur Situation nach der Änderung des § 218 . . . . . 507–513
Krieg, Spaltung und Zerstörung verhindern. Ansprache Johannes Pauls II. vor den Vereinten Nationen . . 554–561
Grundwerte und Gottes Gebot. Eine gemeinsame Erklärung der Bischofskonferenz und des Rates der EKD 561–571
Johannes Paul II. über Katechese. Das Apostolische Schreiben „Catechesi tradentae" . . . . . 609–628


## *Diskussion*


Grundwerte im Parteienstreit. Ein Beitrag aus der Sicht der CDU (Erwin Teufel) . . . . . 357–362


## *Themen und Meinungen im Blickpunkt*


Glaubensbotschaft als „gesunde Lehre"? Zum „katholischen Katechismus der Bistümer Augsburg und Essen (Günter Stachel / Jochen Hilberath) . . . . . 30– 36


## *Theologische, kirchliche und ökumenische Zeitfragen*


Polen – Deutschland – Polen. Zum historischen Hintergrund eines bischöflichen Dialogs (Hansjakob Stehle) 11– 18
Ein Grundgesetz der Restauration? Zum Entwurf der „Lex fundamentalis" der Kirche (Alberto Abelli) . . 36– 43
„Habt keine Angst!" Die ersten Monate Johannes Pauls II. (D. A. Seeber) . . . . . 73– 78
„Die Herzen umformen, die Strukturen vermenschlichen." Johannes Paul II. besucht den Kontinent der Hoffnung (Gabriele Burchardt) . . . . . 146–151
Zunehmende Spannungen im Weltkirchenrat. Zur Tagung des Zentralausschusses des ÖRK (Ulrich Ruh) 152–155
„Puebla ist erst ein Anfang!" Lateinamerikas Weg der „befreienden Evangelisierung" (Gabriele Burchardt) 214–220
Rückkehr zur Welt des Koran. Zur politischen Renaissance des Islam in Asien (Peter Drews) . . . . . 257–261
Was geschieht zwischen dem Vatikan und Moskau? Ostpolitik unter dem neuen Pontifikat (Herbert Prauß) 297–302
Neuer Aufbruch in Kontinuität. Eine Zwischenbilanz zum Pontifikat Johannes Pauls II. (Ulrich Ruh) . . 315–319
„Zur Hoffnung berufen." Zum 18. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Nürnberg (Ulrich Ruh) . . . . 362–366
Zur Krise in Ehe und Familie in Afrika. Ein Bericht über neuere Forschungen (Hermann Janssen) . . . . . 411–415
Die ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen. Versuch einer Zwischenbilanz (Karl R. Höller) 415–421
Karol Wojtyła auf dem Zweiten Vatikanum. Eine Dokumentation zur Konzilstätigkeit des gegenwärtigen Papstes (Jan Grootaers) . . . . . 453–458
Ehe und Familie in Afrika. Ansätze zu einer theologischen und pastoralen Neubesinnung (Hermann Janssen) . . . . . 466–470
Die Personalsituation in der Weltkirche. Kirchensoziologische Daten, Trends und Zukunftsperspektiven (Hans Czarkowski) . . . . . 518–525


## *Theologische Problemberichte*


Gott und das Böse. Aktuelle theologische Erwägungen zu einer zeitlosen religiösen Frage (Johannes B. Brantschen) . . . . . 43– 49
Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral I. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der Gegenwärtigen Moraltheologie (Ernst Feil) . . . . . 97–102
Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral II. Hermeneutische, analytische, narrative Modelle (Ernst Feil) 209–214
Perspektiven der Eschatologie. Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie (Ulrich Ruh) . . . . 249–253
Wiederkehr Marias? Beobachtungen zu einigen neueren Entwicklungen in Theologie und Kirche (Ulrich Ruh) . . . . . 514–518
Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen? Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen (Arno Schilson) . . . . . 571–576


## *Dossier*


Jugendfragen heute – religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Problematik . . . . . 131
– Sehnsucht nach einem „authentischen Leben"? Zur religiösen Situation Jugendlicher (Maria Koppernagel) . . . . . 131–134
– Jugend braucht Weggenossenschaft. Ein Gespräch mit Bischof Klaus Hemmerle . . . . . 134–140
– Flucht, Sucht, Privatisierung, Radikalisierung. Macht die junge Generation in unserer Gesellschaft nicht mehr mit? (Josef Stüttler) . . . . . 140–146


## *Länderberichte*


Konfliktherd Indochina (I). Das geschichtliche, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Profil der indochinesischen Staaten (Peter Drews) . . . . . 49– 54
Konfliktherd Indochina (II). Die Entwicklung seit 1975 (Peter Drews) . . . . . 102–107
Zwischen Druck und Widerstand. Zur Lage der Kirche und der Christen in der ČSSR (Josef Nechluwyl) . . 155–158
China nach Mao. Was hat sich geändert, was bleibt? (Horst F. Vetter) . . . . . 262–267
Trotz Wahlen keine Lösung. Zur Lage in Simbabwe-Rhodesien (Michael Traber) . . . . . 319–325
Zwischen sozialer Verfremdung und religiösem Auftrag. Zur Lage der Religionsgemeinschaften auf den Philippinen (Peter Drews) . . . . . 371–376
Mosambik: Eine bedrängte Kirche unter dem „afrikanischen" Marxismus (Peter Faber) . . . . . 421–427
Nach dem Sieg der Revolution. Nicaragua strebt einen nationalen Sozialismus an (Gabriele Burchardt) . . 470–475
Taiwan in politischer Isolation. Zur außen- und innenpolitischen Situation des ostasiatischen Inselstaates (Horst F. Vetter) . . . . . 325–530
30 Jahre DDR – Zur Situation der Kirchen (Herbert Prauß) . . . . . 580–583
Der Prozeß der Ent-Maoisierung: Eindrücke einer Chinareise (Fritz Csoklich) . . . . . 584–586
Irland und der Papst. Zu einer historischen Reise Johannes Pauls II. (Roland Hill) . . . . . 629–634
Eine schwache Junta gegen die Revolution. Zum Umsturz im mittelamerikanischen El Salvador (Gabriele Burchardt) . . . . . 634–637

## *Zeitbericht*


Flüchtlingsströme in alle Kontinenten. Zum gegenwärtigen Stand eines weltweiten Problems (Karl Wegen) 637–640


## *Gestalten im Zeitgeschehen*


Denkspiele gegen eindimensionales Leben. Zum Tod von Herbert Marcuse (Werner Post) . . . . . 475–479
Frieden als Preis der Entäußerung. Zur Verleihung des Friedensnobelpreises an Mutter Teresa (Michael Fuhs) 641–643


## *Tagungen*


Religion, Kultur und Industrialisierung in Südostasien. Zu einer kultur- und entwicklungspolitischen Tagung in Berlin (Oskar Splett) . . . . . 54– 56
Zwischen Sachzwang und Selbstbegrenzung. Zu einer Tagung „Theologie–Naturwissenschaft" in der Evangelischen Akademie Arnoldshain (Fritz H. Keienburg) 91– 94
Gegenwart des Geistes. Zur Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen (Ulrich Ruh) . . . . . 94– 96
Paulus – Garant des Glaubens. Zur jüngsten Tagung deutschsprachiger Neutestamentler (Gerbert Brunner) 254–255
Spannungsfeld zwischen Medizin und Ethik. Zu einer Tagung der Evangelischen Akademie in Baden in Bad Herrenalb (Klaus-Peter Grasse) . . . . . 256–257
Kirche, Kunst und Literatur. Rückblick auf zwei Tagungen (Ulrich Ruh) . . . . . 367–371
Glaube, Wissenschaft, Zukunft. Zur Weltkonferenz des ÖRK in Boston (Ulrich Ruh) . . . . . 458–461
Jesus Christus und die Religionen. Zu den Salzburger Hochschulwochen 1979 (Ansgar Paus) . . . . . 462–465
Recht – Sittlichkeit – Kirche. Zum Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker (Konrad Hilpert) . . . . . 577–580


## *Forum*


Pastoral der Befreiung und Basisgemeinschaften in Brasilien. Erfahrungsbericht eines Bischofs (Bischof Reinhard Pünder) . . . . . 267–271
Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten? (Josef Funk) . . . . . 427–429
Rhodesien: Die „interne Lösung" und die Guerilla (Luigi Clerici / Michael Traber) . . . . . 479–481


## *Kurzinformationen*


Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Mitglieder des Vatikanischen Einheitssekretariats . . . . . 57
Erstmals theologischer Fernkurs für Laien in Ungarn . 57
Erklärung der lutherisch-katholisch theologischen Arbeitsgruppe in den USA über Papst und Unfehlbarkeit . . . . . 57– 58
Gemeinsamer Hirtenbrief der großen Kirchen Namibias zu den von der Regierung angesetzten Wahlen . . . 58
Zweite Vollversammlung der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen . . . . . 58– 59
Die Lateinamerikareise Johannes Pauls II. . . . . 107
Neue Entwicklungen im Fall Lefebvre . . . . . 108
Papstschreiben an den ungarischen Episkopat . . . . . 108
Neue Kirchenverträge ersetzen Franco-Konkordat in Spanien . . . . . 108–109
Die Sitzung des Zentralausschusses in Kingston (Jamaika) zeigt den ÖRK in voller Krise . . . . . 109–110
Erste Erfolge vatikanischer Vermittlung zwischen Argentinien und Chile im Beagle-Konflikt . . . . . 110
Aufruf der argentinischen Bischöfe zur inneren Befriedung des Landes . . . . . 110
Erstes Symposium katholischer afrikanischer Bibelwissenschaftler in Zaire . . . . . 110–111
Papst Johannes Paul II. nimmt Stellung zur Einheit der Christen . . . . . 159
Johannes Paul II. vor dem Ständigen Rat der Italienischen Bischofskonferenz . . . . . 159
Besuch des sowjetischen Ministers Gromyko im Vatikan 159–160
Alkoholismus- und Drogenprobleme in der Schweiz . 160
Zunehmender Druck auf die Kirche in Mosambik . . 160–161
Wie wird die Zukunft von Juden und Christen im Iran? 161
Johannes Paul II. besucht in der Pfingstwoche Polen . 220
Vor den Richtern der „Rota" unterstreicht der Papst die Bedeutung des Kirchenrechts für den Schutz des einzelnen und der Gemeinschaft . . . . . 220–221
Johannes Paul II. erläutert dem römischen Klerus seine Rolle als Bischof von Rom . . . . . 221
Englische Kirchenführer stellen Fragen zur Europawahl 221
ÖRK-Vizesekretär Raiser verteidigt die Rolle des Weltkirchenrats . . . . . 221–222
Evangelische Gruppierungen fordern zum Austritt aus dem Weltkirchenrat auf . . . . . 222
Erste Anzeichen einer begrenzten Tolerierung der Religionen in China . . . . . 222
Irrtümer eines französischen Theologen verurteilt . . . 271
Frühjahrsvollversammlung der österreichischen Bischöfe 271–272
Das Zentralkomitee veranstaltet Tagung zum Thema „Kirche, Wirklichkeit und Kunst" . . . . . 272
Französische Protestanten äußern sich zu gesellschaftspolitischen Fragen . . . . . 272
Proteste gegen ein Antikonversionsgesetz in Indien . . 272–273
Uneinheitliche Haltung evangelischer Gruppierungen zum Kirchentag . . . . . 273
Diskussion über die Trennung von Stadt und Kirche in Griechenland . . . . . 273
Bischofserklärung zu den Europawahlen . . . . . 325
Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken . . . . . 325–326
Chirurgen verabschieden Resolution zur Sterbehilfe . 326
Situation der evangelischen Kirche im 30. Jahr der DDR 326–327
Französische Kritik am Priesterschreiben des Papstes . 327
Johannes Paul II. beruft Sondersynode für die Niederlande ein . . . . . 376
Die römische Kongregation für den Unterricht erläßt neue Bestimmungen für Universitäten und Fakultäten 376–377
Die Gemeinsame Konferenz von ZdK und Deutsche Bischofskonferenz hielt ihre 7. Sitzung ab. . . . . 377
Die deutschen Bischöfe veröffentlichen Hirtenwort über Maria . . . . . 377
Die letzten Statistiken der EKD zeigen nur geringe Veränderungen im kirchlichen Leben . . . . . 377–378
Das Deutsche Nationalkomitee des „Bureau International Catholique de l'Enfance" veranstaltet eine Fachkonferenz über „Eltern als Katecheten" . . . . . 378
Die einheimischen Bischöfe nehmen zur verschärften Lage in Nicaragua und El Salvador Stellung . . . . 378
Bundeskanzler Helmut Schmidt zu Besuch bei Johannes Paul II. . . . . 429
Johannes Paul II. über die Beziehung zu den orthodoxen Kirchen . . . . . 429–430
Erklärung der deutschen Bischöfe zur Krankenpastoral 430
Junitagung der Generalsynode der VELKD . . . . . 430
Vermittlungsversuch des Schweizer Kirchenbundes bei den reformierten Kirchen Südafrikas . . . . . 430–431
Wort der deutschen Bischöfe zur rechtzeitigen Taufe der Kinder . . . . . 481
Memorandum zum Verhältnis der EKD zum Weltkirchenrat . . . . . 481
Erzbischof Tschidimbo (Guinea) nach $8^1/_2$jähriger Haft freigelassen . . . . . 481–482
Sorge der Kirche Kolumbiens um die Menschenrechte 482
Kirchliche Erklärungen zum 40. Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkrieges . . . . . 530
Briefwechsel zwischen Bundesjustizminister Vogel und Kardinal Höffner . . . . . 531
Johannes Paul II. in der Heimat des Luciani-Papstes . 531
Tagung der Europäischen Konferenz für Menschenrechte über Menschenrechtsverletzungen in der Sowjetunion . . . . . 531–532
Neues Programm der christlichen Volkspartei der Schweiz . . . . . 532

Tagung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes in Brasilien . . . . . 532
Theologisches Seminar über die Konferenz von Puebla in Spanien . . . . . 533
Dritte Weltkonferenz der Religionen für den Frieden . 533
Vatikanum II und Würzburger Synode – nur Episoden? Zu einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern . . . . . 586
Energie und Umwelt. Thesen aus dem kirchlichen Bereich zur Kernenergie . . . . . 586–587
Generalversammlung des Evangelischen Bundes . . . 587
Katholische und protestantische Stellungnahmen in Frankreich zur Abtreibungsdebatte . . . . . 587–588
Umsturz in El Salvador . . . . . 588
Bischöfliche Kommission nimmt Stellung zum Thema Kirche und Kunst . . . . . 644
Offener Brief Karl Rahners an Hans Maier und Kardinal Ratzinger . . . . . 644
Herbstvollversammlung der österreichischen Bischöfe 644–645
Tagung über KSZE und Menschenrechte in Salzburg . 645
Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz in Lourdes . . . . . 645–646

## *Bücher*

Albino Luciani: Ihr sehr ergebener... Albino Luciani. Briefe an Persönlichkeiten . . . . . 59
Andrea Lazzarini: Johannes Paul I. Der Papst des neuen Morgens . . . . . 59
Daniel Olivier: La Foi de Luther. La cause de l'Évangile dans l'Église . . . . . 59
Theodor Dams: Weltwirtschaft im Umbruch. Konfrontation oder Kooperation mit der Dritten Welt? . . . 161
Bernhard Willms: Offensives Denken. Philosophie und Politik . . . . . 162
Karl Lehmann/Albert Raffelt (Hrsg.): Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch . . . . . 274
Karl-Ernst Apfelbacher: Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm . 274–275
Hermann Volk, Kardinal: Gesammelte Schriften 3 . . 378
Manfred Grathwohl: Energieversorgung, Ressourcen, Technologien, Perspektiven . . . . . 379
Robert Hotz: Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West . . . . . 482–483
Erwin Fahlbusch: Kirchenkunde der Gegenwart . . . 533–534
Gerhard Schmidtchen: Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland . . . . . 534
Franz-Xaver Kaufmann: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums . . . . . 646
Thomas Michael Loome: Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a new orientation in modernist research . . . . . 646–647

*Zeitschriftenschau* 111 162 223 275 327 379 431 483 534 647

*Personen und Ereignisse* 60 112 164 224 276 328 380 432 484 536 588 648

# *Sachregister*


*A*

Abendland, christliches 448
Abendmahl 363f. 490
Abendmahlspraxis 5 364
abergläubische Praktiken 565
Abhängigkeit, mentale 486
Ablaß 35
Ablösung, altersadäquate 23
Abraham, Vater der Glaubenden 400
Abrüstung, wirkliche 557
Absolute, das 82
–, Dimension des 148
Absolutheitsanspruch 465
Abtreibung 80 110 117 150 256 311 381 386 495 507ff.
–, Ablehnung durch den Papst 74
–, kein Recht auf 169 438
–, Akt der Tötung 285ff. 531
–, Verharmlosung der 285
–, Warnungen der katholischen Bischöfe 381f.
–, Warnungen protestantischer Kirchenführer 381
–, gegenwärtige Praxis der 439
–, Änderung der Strafgesetzvorschriften über die 507
–, Straffreiheit der 508
–, Rechtsanspruch auf 508
–, Finanzierung der 508
–, Sünde 511
–, Exkommunikation durch 511
– als Methode der Geburtenregelung 439
– als Massenmord 439 531 587
– in Frankreich 587
– ein „Akt des Todes" 587
Abtreibungskliniken 508
Abtreibungsziffern 513
–, Entwicklung der 507ff.
Ad Gentes 242
Adoption 512
Adventspredigten 1933 115
Afrikaner, radikaler geistiger Umbruch in der Mentalität der 463
–, existentiales Zeitverstehen des 463
Aggressivität 479
Agnostizismus 72
Akademie Arnoldshain 91
Alkohol 142
Alkoholmißbrauch 132
Allgemeines Katechetisches Direktorium 609 613 621
allgemeines Priestertum 243
Allgemeinwohl 241
Ältere, Erfahrungsvorsprung der 567
alternative Lebensformen, Suche nach 132
Altersaufbau, Verzerrungen im 312
Altersgruppenbildung 142
Altersversorgung der Eltern 311
Altes Testament 99f. 110f. 307 400 564
–, pädagogische Bedeutung des 111
–, die Zehn Gebote des 564
AMECEA-Konferenz 494f.
–, Gründung einer theologischen Hochschule 494
Amnesty international 301 363 482 528
– – und Religionsfreiheit in der Welt 301
– – und Religionsfreiheit in osteuropäischen Staaten 301
Amt 41 490
–, dreifaches 202 308
–, prophetisches 203
–, apostolisches 308
– der Einheit 33
– der Heiligung 41
– des Papstes 308
– – als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche 308
Ämter 39
–, Teilhabe an den 41
–, Einsatz und Rolle der 521
– in der Kirche 71
Amtskirche 133 148
Amtspriestertum, Wesen und Aufgabe 317
Anatomie der menschlichen Destruktivität 20
Anbiederungsprozeß, kirchlicher 603f.
Andersdenkende 569
–, Diffamierung 569
Anderslebende 569
–, Diskriminierung 569
Angst 94 140 196 398 486 488
Antagonismen, soziale 476
Anthropologie 148f.
–, theologische 250
–, afrikanische 419
Anthropozentrismus 148
anti-asketische Grundeinstellung unserer Zeit 165
Anti-Idologien 62
Anti-Intellektualismus 62
Antike 5
–, klassische 166
Antikommunismus 237
Antirassismus 19
Antirassismus-Programm 6 152
–, Sonderfonds
–, Kritik am 153
Apartheid 365
–, kirchliche Bekämpfung der 70
APO 61
Apokalyptik 253
Apollo-Raketen-Projekt 94
Apostel, Sendung der 611
Apostelamt 308
Apostelkollegium 188
Apostolat 188
–, Erneuerung im Bereich des 188
apostolisches Amt, Einheit durch Gemeinschaft mit dem 308
Arbeit, menschliche 566
–, Humanisierung der 566
Arbeitnehmer, ausländische 403
–, gegenwärtige Situation der 377 403
Arbeiter, katholische 293
– und Bundestagswahl 290f.
Arbeiterfrage 505
Arbeitnehmer und Arbeitgeber, Grundwiderspruch zwischen 144f.
Arbeitskreis, ökumenischer 306 448
Arbeitslose in China 584
Arbeitslosigkeit 197 506
Arbeitsmarkt 313 329 405f.
– und Ausländer 410
Arbeitssituationen 144
Archipel Gulag 44
Argumentation, naturrechtliche 210
–, teleologische 212
–, deontologische 212
Arme 241 559 641
–, pastorale Bevorzugung der 216
–, absolut 442ff.
Armut 182
–, absolute 185
–, Gesichter der äußersten 217
–, ländliche 443
–, Neue 505

Arzt, Pflichten des 233
–, menschlicher Beistand des 234
–, Garantenpflicht des 235
–, Verantwortung des 257
Ärzte, italienische 77
ärztliche Hilfe, Ende der 235
Askese
–, Rückbesinnung auf die christliche Kultur der 166
–, moralischer Aspekt der 166
–, mystischer Aspekt der 166
–, christliche 166
– als Verwirklichung der Ordnung der Vernunft 167
Atheismus 15 43 72 192 456 490 493
–, militanter 15
–, Phänomen des 200
–, marxistischer 456
–, Theorien des 585
Atheisierungsbestrebungen, Ziel aller 156
atheistische Propaganda, Verstärkung der 155
Atomforschung 91
Atomkraftwerke 174ff.
Atomenergie 174f.
Atomwaffen 190
audiovisuelle Dienste 177
Auferstehung 48 190 251 615
– im Tod 437
Aufrüstung, Spirale der 560
Augsburg, „neues" 451f.
Augsburger Bekenntnis 532
Augsburger ökumenisches Pfingsttreffen 122
Aula Paolo VI 90
Auseinandersetzung um § 218 592
Auschwitz 44 49 356f. 363 439 556
–, Appell des Papstes in 333
–, Ansprache Johannes Pauls II. in 356
–, Golgotha unserer Zeit 356
Ausländer 68
–, Geburtenfreudigkeit der 312
–, Integrationsprobleme der 312
–, generatives Verhalten der 405
–, Grundproblem der 406
– –, Folgerungen für die kirchliche Arbeit 406ff.
–, rechtliche Bestimmungen für die 410
Ausländergeneration, zweite 405
Ausländergruppen, katholische 407
Ausländerpolitik 406
Ausländerproblem 409
ausländische Arbeitskräfte 128
– –, Rückgang der 129
Auslandschinesen 106
Ausreißer-Phänomen 21
Außenwelt als Feind der Sekten 22
Auswendiglernen im Religionsunterricht 622
authentisches Leben, Sehnsucht nach 132
Autographe 90
Autonomie 510
–, frühe 23
–, Fiktion der 487
– der irdischen Wirklichkeiten 29
– des Sittlichen 100 102
Autonomieprinzip 487
Autonomiestreben 487
Autorität 16 39 61f. 139
–, moralische 16
–, apostolische 37
–, staatliche 200f.
– –, Widerstand der Bürger gegen die 200
–, elterliche 281
Autoritätsperson 23
Avalkredit 124
Ayatollahs 260

*B*

Babyjahr 4
„Barangay Sa Virgin"-Bewegung 372
Barmherzigkeit 191
Basisgemeinschaften 57 169 217f. 237 239f. 267 269f. 469 524f.
–, neue 469
–, Modell der 523
–, Ausbau der christlichen 523 620
Basisgruppen, kirchliche 385
Basiskonsens 358
Beagle-Konflikt 77
Beauftragung, soziale 19
Bedürfnisse, gesellschaftliche 21
–, religiöse 21
Beeinflussung, seelische 22
befreiende Pastoral 269 271
Befreiung 73 139 149 169 217 238f. 267
– des Menschen 73 147
– von der Sünde 218
– von Armut 238
Befreiungsbegriff 149
Befreiungsbewegungen 127–153
–, demokratische 127
–, militante 222
–, schwarze 424
Befreiungstheologie 71 147 218
–, südamerikanische 372
–, asiatische 420
–, lateinamerikanische 515
Begierde, böse 45
Beichte 34 36
–, Rückgang der 34
–, individuelle 205
Beichtpflicht 34
Beichtpraxis 395
Bekehrung, persönliche 205
–, ständige 595
Bekenntnis 490
Bekenntnisfreiheit, Recht auf 493
Bekenntnisschriften 307
Benedikt, 1500-Jahrfeier der Geburt des heiligen 385
Benediktiner, deutsche 468
Bergpredigt 568
Bergstämme 50f. 103f.
–, Freiheitsbestrebungen der 103
Berliner Katholikentag 594
Berufe, pastorale 228
Berufsstruktur 21
Berufung, Treue zur 206
–, priesterliche 244
Besitzstände 505
Betriebsverfassung 504
Bevölkerung, deutsche 311
–, afrikanische 414
Bevölkerungsbewegung 309ff.
–, humane Entwicklung der 310
– in der Welt 309
Bevölkerungsentwicklung 311ff.
– und Familienpolitik 313
Bevölkerungspolitik 309 314
–, Diskussionsbeitrag aus dem Kommissariat der deutschen Bischöfe zur 309
–, direkte 309
–, staatliche 310f.
–, nationale und europäische 311
Bevölkerungsrückgang 590f.
Bevölkerungswachstum 127f.
Bevölkerungszuwachs in China 584
Beziehungsbereich Familie–Schule–Medien 3
Bibel 464
– und Koran 464
Bibelkreise 620
Bibelübersetzung 605
Bildschirmzeitung 175
Bildung, ganzheitliche 5
–, religiöse 626
Bildungswesen 2
–, katholisches 376
Bildungswerbung 434
Bindung 23
–, kirchliche 291f.
– in der Familie 23
– an Parteien 291
– an Gewerkschaften 291

Biologen 92
Biologie 92
Biophysik 92
Bischöfe 76 94 117 206
–, französische 6 285
– –, Vollversammlung der 6
– –, Verurteilung des Schwangerschaftsabbruchs durch die 285
– – und Medien 286
–, deutsche 14 178
– – und Kabelfernseh-Pilotprojekte 178
–, polnische 14f. 17 454f. 457f. 492
– –, Pilgerreise in die Bundesrepublik 17
–, Hirtenamt der 40
–, Rolle gegenüber Rom 41
–, Konzilsdekret über die 42
–, argentinische 110
– –, Aufruf gegen Unruhen und Terror 110
–, niederländische 116f. 376
– –, Sondersynode der 376
–, Schweizer 130 175
– –, Hirtenbrief „Energie und Lebensstil"
–, lateinamerikanische 146 215f. 233 288
– –, Dritte Generalversammlung in Puebla 146
–, Alltagswelt der 383
–, Aufgaben der 385
–, afrikanische 467 523
–, kroatische 491
–, amerikanische 543
– –, Ansprache des Papstes an die 543
–, brasilianische 544
–, oberste Leiter der Katechese 624
–, irische 634
–, österreichische 644
– –, Herbstvollversammlung der 644
– Taiwans 441
– –, Appell an den Weltepiskopat 441
– von El Salvador 637
Bischofsamt 306 490
–, Rolle des 306
–, Sukzession des 308
Bischofsbriefwechsel deutsch-polnischer 11
Bischofskollegium 40 58 77 188
–, Haupt des 77
–, Rechte des 40
Bischofskonferenz 31 123
–, Brasilianische 288 544
– –, Reaktion auf das Geheimdossier 288
–, Französische 645
– –, Vollversammlung der 645
–, Italienische 159
–, Jugoslawische 492
–, Katholische auf Taiwan 529
–, Lateinamerikanische 146 533
– –, Grundsatzansprache des Papstes an die 146f.
– –, theologisches Seminar über ihre Bedeutung für Theologie und Kirche 533
– – von Medellín 268f.
– von Nicaragua 474
–, Niederländische 117
–, Ostafrikanische (AMECEA) 474 523
–, Österreichische 271
– –, Frühjahrsvollversammlung der 271
– –, Fristenregelung beim Abtreibungsstrafrecht 271
– –, Wahlkampfauseinandersetzungen 271
–, Polnische 121 300 350f.
– –, Hirtenbrief der 121
– – zum Papstbesuch 300
–, Schweizer 66 130 273
– –, Vollversammlung 1978 der 130
– –, Fachkommission „Ehe und Familie" 130
– –, Fachgruppe „Familie und Schwangerschaftshilfe" 130
– –, Mitsprache und Mitverantwortung in den Pastoralräten 273
–, Spanische 10 109
Bischofskonföderation, afrikanische 71
Bischofssymposion, Viertes Europäisches 384
Bischofssynode 40 75 188
–, 5. Ordentliche Vollversammlung der 386
–, römische 521f. 524
–, 4. Generalversammlung der 609f. 612 614 617 621f. 624
– 1971 242 245
– 1977 203
boat-people-Flüchtlinge 639
Böse, das 36 44f. 196 222
–, Existenz des 43
–, personifiziertes 45
–, ein Element der Schöpfung 45
–, dunkelstes Geheimnis des Glaubens 46
–, das nicht-gesollte Anti-Göttliche 48
–, das moralisch 48
–, Zerstörungsgewalt des 222
– als Schuld und Strafe 44
Bosheit 45
–, Ursprung der 45
Breitband-Kommunikation 178f.
Brüdergemeinschaft, kontemplative 642
Bruttosozialprodukt 126
Buddhismus 52 462 585
–, zentrale Ideen des 462
–, Heilsansprüche des modernen 465
Buddhisten 51f. 348
–, militante 52
Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 172 580
Bundestagsparteien 289
–, Konfessionsproporz in den 289
Bundestagswahlen 293
–, Verhalten der Wähler bei 291ff.
Bürgerrechte 199
Bürgerrechtsbewegung 476
Buße 33f. 203f. 511
–, nichtöffentliche 34
Bußfeier 36
–, Praxis der 205 395 398
Bußgottesdienst 34
Bußpastoral 646
Bußsakrament 34f. 204f. 543 645f.
–, jahrhundertealte, Praxis des 205
Buß- und Beichtpraxis, kirchliche 394 398

## C

Catechesi tradendae 609
Charisma 305
–, religiöses 19
– des Seelsorgers 244
charismatische Bewegungen 95
Charismen 40 95
–, paulinische 255
– der Laien 270
Chauvinismus 198
Chimären 92
Christen 4 167 192 196 376 399 401ff. 501 564 582
–, gemeinsame Verantwortung der 5
–, evangelische 29
–, katholische 29 512
–, russische 70
–, westliche 70
–, afrikanische 110 411
–, grundlegender Wandel im Verhalten der 158
–, Einheit der 189
–, Formung von 624
–, Gemeinschaft der 365
–, Weggemeinschaft von Juden und 400
–, Berufung durch Gott 401
–, Verantwortung der 198 501
– im Iran 160
– –, Zukunft der 160
– und Juden 363
Christentum 52 137 347 400 557 585 596
–, westliches 69
–, politische Dimension des 69
–, lateinamerikanisches 70
–, Inkulturation in Asien 73
–, Zukunft des 76
–, offensives 78
–, Absolutheit des 94
–, Geheimnis Christi Grundlage des 192
–, Merkmal des 215
–, Lebendigkeit des 317

–, traditionelles 347
–, außereuropäisches 415
–, theologische Entkolonialisierung des 415
–, „kopernikanische Wende" des 416
–, Herausforderung des 462
–, Absolutheitsanspruch des 465
–, Selbstverständnis des 465
–, Unterdrückung und Ungerechtigkeit im Namen des 480
–, Normen für die Politik der CDU 502
–, Wesen und Unwesen 565
–, Orthodoxie und Orthopraxis 614
– an sich 30
– und Liberalismus 70
– und nichtchristliche Religionen 72
– und nichtreligiöse Ideologien 72
– und Heidentum 463
Christlich-demokratische Union (CDU) 123 127 358 501 505
–, Grundwerteverständnis der 361
–, Grundsatzprogramm der 361f.
–, Politik aus christlicher Verantwortung 501
–, Normen für die Politik der 502
–, das „C" in der 502 504
–, Mannheimer Parteitag der 505
Christologie 147 316 515 553
–, Pneumatologische 96
–, integrale 96
– und Anthropologie 316
Christusnachfolge 168
Christsein 614
Club of Rome 166 329 343ff.
–, Bericht „The Human Gap" an den 343
–, Zukunftsprognosen des 344
–, Bericht über „Die Grenzen des Wachstums" 345
Communio-Ekklesiologie 8
Confessio Augustana 5 306 430 488 490 532
– –, Anerkennung der 309
– –, Confutatio der 488f.
– –, theologische Sachaussagen der 489
– –, Wirkungsgeschichte der 489
– –, Amtsverständnis der 490
Confessio-Augustana-Jubiläum 489
Confessio-Augustana-Symposium 488
Credo 615 623
– des Volkes Gottes 615

## D

Dasein, menschliches 573
Datenbänke 94
Datensysteme, Gefährdung durch 94
Datenverarbeitung, elektronische 94
DDR-Kirchenbund 172
Dekalog 564
Dekret über den Ökumenismus 189
Demokraten, christliche 505
Demokratie, aktive 116
–, Selbstverteidigung der 389
Denken, kritisches 23
Denkmoden, generationsbedingte 61
Denkmuster, ideologische 486
Denkschrift, evangelische 14
Denominationen 19
–, protestantische 23
Depression 398
Deprogrammer, Grausamkeit der 22
Dessauer Synode 581
Deus scientiarum dominus 376
Deuteropaulinen 254f.
Deutsche 13 116
–, Aussiedlung 13
Deutscher Evangelischer Kirchentag in Nürnberg 273
Deutsche Bischofskonferenz 12 64ff. 168f. 177f. 226 280 377
–, Frühjahrsvollversammlung der 168
–, Herbstvollversammlung 1978 der 169
–, Publizistische Kommission 177ff.
–, Beratung über das Kabelfernsehen 177
–, Herbstvollversammlung 1976 der 178
–, Zentralstelle Medien 180
–, Stellungnahme zu Ehe und Familie 280
–, Sitzung der gemeinsamen Konferenz des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der 377
–, Verwirklichung der Synodenbeschlüsse in den Diözesen 377
–, Hirtenwort des Ständigen Rates der 377
–, Erklärung zur gesellschaftspolitischen Entwicklung in der BRD 381
–, Stellungnahme zur gegenwärtigen Situation der ausländischen Arbeitnehmer 403
–, Vollversammlung der 489
– und Frage der Confessio Augustana 489
–, Ständiger Rat der 507
–, Stellungnahme zur „Situation seit der Änderung des § 218" 507
deutsch-polnisches Verhältnis 16
Diakone 239 624
–, Richtlinien über persönliche Anforderungen der 228
–, Ständige 521
– im pastoralen Dienst 228
Dialektik, christologische-anthropologische 186
Dialog 23
–, katholischer 159
–, Bereitschaft zum 189
–, islamisch-christlicher 464
– –, Hindernis für den 464
–, katholisch-lutherischer 489 532
–, protestantisch-katholischer 587
– zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen 159
„Dialog des Heiles" 622
Dienstamt 243
Dienstämter, kirchliche 524
Dienste, kirchliche 69 524
– –, Ziel der 207
–, pastorale 521f. 524
–, laikale 524
Diffamierung 569
Dignitatis humanae 200 560
Diktatur, sozialistische 480
Diözesansynoden 189
Disco-Kult 486
Diskriminierungen 199f.
Diskussion über den § 218 547
Diskriminierung 569
displaced persons 637 639
Dissens-Katholizismus 159
Disziplin 76
Dogmen 307
Drei-Generationen-Vertrag 594
Dritte Welt 6 93 107 124f. 152 167 185 258 313 416 442 457f. 617
– –, der Islam in der 257
– –, Bevölkerungsüberschuß der 313
– –, junge Kirchen der 468
– –, Anzahl der Katholiken in der 519
– –, Seminaristen und Ordination in der 520
– – und technischer Fortschritt 460
Dritte-Welt-Bewegung 472
Dritte Weltkonferenz der Religionen für den Frieden 533
Dritte-Welt-Länder 125 127 635
–, Lebensbedingungen in den 125
Dritte-Welt-Theologen 415ff. 421
–, ökumenische Vereinigung von 415
Dritte-Welt-Theologie 418
Drittes Reich 113ff. 277 381
Drogen 132 142 270
Drogenszene 61 331

## E

Ecclesiae Sanctae 242
Ecclesiam suam 353 453
Écône-Bewegung 78
Ehe 11 358 570
–, zivilrechtliche Anerkennung in Spanien 109
–, Sakrament der 133
–, religionsverschiedene 229 413
–, konfessionsverschiedene 229 413
–, Wert der 246
–, Trend zur kinderlosen 280

–, Gefährdung als Institution 280
–, Normen der 539
–, in private Beliebigkeit gestellt 547
– in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung 386
– als personale Gemeinschaft 386
– „ad experimentum 386
–, hauptsächliche Störungsfaktoren der 281
–, Unauflöslichkeit der 281 468
–, Sinngehalt der 309
–, Sakramentalität der 386
–, afrikanische 411f.
–, stammesverschiedene 413
–, natürliche-christliche 466
–, Harmonie und Fruchtbarkeit in der 467
–, ein „natürliches Sakrament" 466
–, Ideal der katholischen 468
eheähnliche Verbindung 129 280
eheähnliches Zusammenleben 229
Ehebruch 568
Ehebund 467
Eheforschungsprojekt in Afrika, kirchliches 411 415
Ehegesetzgebung 76 78
–, kirchliche
Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit 64
Ehe-Ideal, jüdisch-christliches 467
Ehe-Initiation, christliche 468
Ehe-Katechumenat 467f.
–, Diskussion über das 468
Ehekonsens in Afrika 412
Eheleute, Zusammenführung der zwangsweise getrennt lebenden in China 584
Ehelosigkeit 245 568
– „um des Himmelreiches willen" 245f.
Ehemoral 543
Ehepastoral, afrikanische 466f.
Ehesakrament 247
Ehescheidung 128f. 150 229 547 551
–, Entscheidung Jesu 551
– in Afrika 412f.
– in Irland 634
– in der Urkirche 551
Eheschließung, traditionelle afrikanische 467
Ehe und Familie 4 169 228 310 381 383 547 645
– –, katholische Stellungnahmen zu 280
– –, Grundentwicklungen heute für 280
– –, Grundformen menschlichen Zusammenlebens 282
– –, Leitbild von 283
– –, afrikanische 415
– – als Bund 386
Ehe- und Familienberatung 314
Ehe- und Familienpolitik, sozialliberale 359
Ehevorbereitung 314 469
Eigentum 463 568
–, persönliches 568
Eigentumsrecht, Entwicklung des 548
Einheit 159 194 448 451 543
–, konziliare 8
–, Wiederherstellung der 189
–, vollkommene 189
–, missionarische und apostolische 193
–, hierarchische 202
–, geistliche 242
–, kirchliche 306
–, Wachsen der 453
– der Kirchen 37 57f.
– in Vielfalt 306
– im Bekenntnis des einen Evangeliums 307
– in der gottesdienstlichen Feier 307
– durch Gemeinschaft mit dem apostolischen Amt 308
Einheitsübersetzung des Neuen Testaments 541
Einpersonenhaushaltungen 129
Eisenacher Empfehlung 173f.
– –, Elemente einer künftigen Kirchenverfassung 173
– –, Eigenständigkeit der Gliedkirchen 173
– –, künftige Gesamtkirche 174
– –, mögliche Folgen für die DDR-Kirchenpolitik 174
Ekklesiologie 8 37 96 148 250 454 495
–, zentrale Stellung der 255
–, Verständnis der 490
Elend, menschliches 45
Elitismus 45
Eltern 3
–, Altersversorgung der 311
–, Achtung der 567
– als Katecheten 378
–, Apostolat der 612
–, Glaubenserziehung durch die 625
–, katholische 626
Elternrecht 547
Elternschaft, Motivation zur 129
–, verantwortete 645
–, verantwortliche 311 467
Emanzipation 382 501
–, Fehlform von Freiheit 497
Embryo 510
Embryologie 510
Empfängnisverhütung 286 511
–, Ablehnung in Afrika 467
– in Irland 634
Energie 197
– und Lebensstil 175
– und Umwelt 586
Energiediskussion 94
Energiefrage 132 506
Energien, moralische 347
Energieversorgung 175 337 364f.
–, zukünftige 460
Entchristlichung, radikale Gefahr 156
„Entideologisierung" des Politischen 562
Entkolonialisierung 638f.
–, Begleitprobleme der 638
Ent-Maoisierung in China 584
Entpolitisierung, narkotisierende 142
Entscheidung, sittliche 510
Entschuldungsproblem 172
Entwicklung, menschliche 347
–, ländliche 443f.
–, integrierte: Industrie-Landwirtschaft 443f.
–, Dritte Entwicklungsdekade 445
– und Fortschritt 196
Entwicklungsbegriff, kirchlicher 150
Entwicklungsgerechtigkeit 185
Entwicklungshilfe 124 126 283f. 445f.
–, private 124
–, öffentliche 124f.
–, Zielgruppen der 126
–, gebundene 182
–, deutsche Schwierigkeiten mit der 283
–, kirchliche Werke der 443
Entwicklungskongreß der Kirchen 170
Entwicklungskonzept 126
Entwicklungsländer 124 170f. 180 284 337 443
–, Handelsbilanz 170
–, Förderung der Landwirtschaft in den 183
–, Kritik an der BRD 284
–, Technologietransfer in die 338
–, Massenarbeitslosigkeit in den 444
Entwicklungspolitik 122 125 183f.
–, Weltaufgabe der 125
–, glaubwürdige 183
Entwicklungspolitischer Kongreß 449ff.
Entwicklungsprogramme 446
Entwicklungsstrategie 126
Entwicklungen, wissenschaftliche und technische 154
Enuma-elisch-Epos 46
Episkopat 42
–, polnischer 13 15 332 351ff.
– –, Ansprache des Papstes an den 332
–, ungarischer 108
– –, Papstschreiben an den 108
– –, päpstlicher Sondernuntius 108
–, brasilianischer 125
Equality of Opportunity 181
Erbsünde 464 481
Erdöl, Preissteigerung bei 181
Erfahrung, geschichtliche 80
–, transzendentale 211
Erlösung 579

–, Geheimnis der 190f. 194 205
– –, menschliche Dimension im 191
Erneuerung des Menschen 344f.
Eros 478
Ersatz, pseudoreligiöser 156
Erstes Vatikanisches Konzil 202
Erwachsene 613
–, junge 23 613
–, autoritäre Haltung der 590
Erwachsenenkatechese 619
Erzieher, primäre 2
Erziehung 387 495
–, religiöse 4
–, Aufgabe der 84
–, liberale 141
–, schulische 387
–, Priorität der 493
–, zielgerechte 495
–, wertorientierte 541
– in der Familie 387
Eschatologie 249ff. 436
–, katholische 249
–, Diskussion um die 249 252f.
–, Geschichte der 251
–, futuristische 255
–, präsentische 255
–, hermeneutische Grundregel der 437
– und Geschichte, Verhältnis von 253
Ethik 118 196 256 402 487
–, theologische 79 98 211 213
–, Krise der 80
–, christliche 98 210
–, Autonomie der 100ff.
–, politische 154
–, Vorrang vor der Technik 197
–, analytische 212
–, Geschichtlichkeit der 214
–, konstruktivische 499
ethische Normen, absolute Verbindlichkeit 99
Ethos 1 3 101
–, politisches 2
–, Tabuierung des 3
–, tiefgreifende Wandlungen im 80
–, neo-eudämonistisches 101
–, Geschichtlichkeit des 214
Eucharistie 57 190 203f. 243 307 543
–, Zulassung nichtkatholischer Christen zur 65
–, Sakrament der Einheit 203
–, Sakrament der Liebe 204
–, Konsens über Rang und Verständnis grundlegend für volle Einheit der getrennten Kirchen 307
–, zentrale Stellung der 317
– und Buße 204
Eucharistieverständnis, Akzentverschiebung im 540
Europa 183
–, Merkantilismus in 183
–, klassischer Liberalismus 183
Europa-Engagement, katholisches 5
Europäische Gemeinschaft 310 313
Europäische Kirchen, Konferenz auf Kreta (KEK) 596
– –, Botschaft an die Christen Europas 597
– –, finanzielle Schwierigkeiten der KEK 597
– –, Menschenrechtsprogramm der KEK 597
– –, Diskussion über Beitritt der katholischen Kirche 597
Europäische Konferenz bekennender Gemeinschaften 222
Europäische Konferenz für Menschenrechte und Selbstbestimmung 531
Europäisches Parlament 338f.
–, Direktwahl des 221 338
–, Direktwahlkonzeption und ihre Verwirklichung 338
–, die Wahlbeteiligung 338
–, Ergebnis in den einzelnen Ländern 340
–, der politische Start 342
Europawahl 339ff. 390ff.
–, 9-Punkte-Erklärung der Bischofskonferenzen der EG-Länder zur 325
–, Wahlergebnisse der 340ff.
– und Christdemokraten 342
– und Kommunisten 342
– und Konservative 342
– und Liberale 342
– und Sozialisten 342
– und Wählerinteresse 390f.
– und Unionswähler 391 393
– und SPD-Wähler 391 393
– und FDP-Wähler 391 393
Euthanasie 256
Evangelii nuntiandi 148f. 188 217 523f. 609 613 615 620 627
evangelikale Gruppierungen 222 273 363f.
– –, Gegner des Weltkirchenrates 222
Evangelische Akademie Loccum 140
Evangelische Forschungsakademie Christophorus-Stift 91
Evangelische Kirche der Union (EKU-Bereich DDR) 172
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 172 377
–, Statistik der 377
–, Kirchenaustritte 377
–, Taufen 377
–, Spättaufen 377
–, Trauungen 377
–, Gottesdienstbesucher 377
–, Abendmahl 378
evangelische Räte 206
–, Ideal der 246
Evangelischer Bund, Generalversammlung des 587
Evangelischer Kirchentag in Nürnberg, 18. Deutscher 362
–, Programmschema 363
– und Jugendliche 363 366
–, Trauerarbeit und Mahlgemeinschaft 363
–, Politik auf einem frommen Kirchentag 365
–, Markt der Möglichkeiten 366
Evangelisierung 41 149 151 242 387 463 621
–, Vorrang der 150
–, Impuls zur 188
–, Träger der 228
–, befreiende 214 217f.
–, Chancen der 463
– in der Welt von heute 613
Evangelium 26 29 57f. 76 154 159 192 202 254f. 270 308 564
–, Neuinterpretation des 148
–, Verstümmelung des 219
–, Verkündigung des 307f.
–, Primat des 308
–, Übertragung des Textes ins Heute 605
–, erste Verkündigung des 613
Evolution 45 47 92f.
Evolutionsbegriff 92
Evolutionsprozeß 93
Evolutionstheorie 45
ewiges Leben, Glaube an das 438
Exegese 549 553 623
–, ihre Rolle in Theologie und Kirche 549
–, Zusammenwirken von katholischer und evangelischer 549
–, historisch-kritische Methode in der 550 552
–, neutestamentliche 533
Existenz, menschliche 82 196
Existenzängste 20
Existenzleere 398
Existenzminimum 185
Exportkartelle 182
Extremisten 503
–, Einstellung im öffentlichen Dienst 503

## *F*

Fall Lefebvre 78
– –, neue Entwicklungen 108
– –, Papstaudienz 108
Familie 1ff. 21 23 68 80 86 132 358 570
–, Bindung in der 23
–, gesellschaftsabhängige Struktur der 24
–, Schwächung der 24
–, Kernzelle christlicher Glaubenseinübung 76
–, Qualität 129
–, Gemeinschaft der 206
–, Berufung zur 246
– als primärer Ort der Sozialisation 24
– als Hauskirche 77 150 282

–, Trend zur kinderarmen 280
–, christlich gelebte 281 386
–, ideologische Einflüsse in der 281
–, gesellschaftliche Funktion der 387
–, nicht mehr als Einheit gesehen 457
–, Institution 563
–, Katechese in der 625f.
Familienforschung 129
Familiengetto 23
Familienkommunikation 599
Familienlastenausgleich 281 314 506
Familienpastoral 469
–, afrikanische 469
Familienplanung 310f. 511
–, individuelle 310
– in Afrika 414
Familienpolitik 281f. 285 591
–, schweizerische 129
–, Neuorientierung der 593
–, Vorschläge 593
Familienrecht 80
Familienschutz 130
Familienschutzartikel 130
Familienstrukturen, Verfall der 21
Fanatisierung, religiöse 141
Federation of Asian Bishops Conferences (FABC) 71
–, erste Vollversammlung 71
–, zweite Vollversammlung 71
Fédération protestante de France 272
–, sechzehnte Vollversammlung 272
– –, Frage des Schwangerschaftsabbruchs 272
– –, Krise auf dem Arbeitsmarkt 272
– –, ausländische Arbeitnehmer 272
– –, Todesstrafe 272
Fernsehen 175
–, Bedeutung des 598
–, Konkurrenz zum persönlichen Kontakt 599
–, Wurzel der Entfremdung zwischen den Generationen 599
–, Programmausweitungen 600ff.
–, Gottesdienst im 607
–, neue Formen der Verkündigung im 607
Fernsehkonsum 600f.
– der Kinder 601
Fernsehnutzung und Familienbeziehung 599f.
Fernsehprogramm, regionales 178
Firmspendung durch Priester 64
Flüchtlinge 103 106 637
–, Aufnahme der 106
–, Zahl der 637f.
–, potentielle 638
–, indochinesische 639
Flüchtlingshilfe 640
Flüchtlingsproblem, weltweites 637f.
–, Ursachen des 638
– in Rhodesien 323
Folterungen 237
Fortschritt 85 177 190 196f. 258
–, Preis des 92
–, technischer 166
–, medientechnischer 177 460 485
Fortschrittsgläubigkeit 62
Frau 312
–, Stellung in der Kirche 169
–, Emanzipation der 312
–, Selbstentscheidungsrecht der 439
–, Selbstbestimmung der 439
–, Ausschluß vom Priesteramt 543
Freiburger Katholikentag 64 121 131 134 137 225 362f. 448f. 641
Freie Demokratische Partei Deutschlands (F.D.P.) 358 361 502
Freiheit 3f. 13 27 81 94 193 331 359ff. 402 499 504 543 562ff. 570 591
–, christliche 38
–, menschliche 44 96 206
–, endliche 47
–, geschöpfliche 47
–, konkrete 96
–, befreite 97
–, Ermöglichung von 97
–, freimachende 99
–, scheinbare 193
–, wahre 193f.
–, Mißbrauch der 197 299 543
–, religiöse 200 626
–, evangelische 231
–, Pathos der 279
–, Unklarheiten beim Begriff der 361
–, staatsbürgerliche 361
–, sexuelle 477
–, Grundrecht der 497f.
–, Grundwert der 498 502
–, verantwortete 503
–, Schutz der 504
–, Bindung an objektive Normen 543
–, Recht auf 547 558
–, Verständnis der christlichen 595
– nicht Selbstzweck 206
– von Zwängen 331
– für alle 360
– im Verständnis der CDU 361
Freiheit und Ethik, Zusammenhang von 543
Freiheitsrechte 2
–, individuelle 496
Freiheitsverständnis 331
–, halbiertes 331
–, emanzipatorisches 331
Freizeit 329
Freizeitmöglichkeiten der Stadtkinder 590
Frelimo-Regierung in Mosambik 422f.
Freundeskreis für Spätaussiedler 297
Frieden 13 84 86 89 175
–, Aufgabe des 84
–, Geist des 84
–, Visionen des 84
–, Chancen für den 85
–, Erziehung zum 85 89
–, Sehnsucht nach 85
–, Sprache des 85f.
–, Erfahrungen des 86
–, geistliche Grundlagen des 89
– zwischen den Völkern 83
–, sozialer und internationaler 199
–, Dritte Weltkonferenz der Religionen für den 533
–, Botschaft des 557
–, Sicherung des 560
–, Verletzung des 632
Frieden und Gewalt 365
Friedensnobelpreis 1979 641
Friedenssicherung 128
–, internationale 543
Friedlandhilfe 297
Fristenlösungsgesetz in Österreich 63
Fristenregelung 303 305 507
Frohe Botschaft 149 192f. 203 614
–, Kerygma der 615
–, aus der Quelle geschöpft 61
–, Inhalt der 615
Frömmigkeit 87 151
–, christliche 515
– –, Leitbild der 515
Frömmigkeitsformen, traditionelle 518
– –, Befreiung von 518
Fruchtbarkeit 467
–, eheliche 310
–, traditioneller afrikanischer Wert der 467
Fruchtbarkeitsprinzip, afrikanisches 414
Fundamentalmoral 98f. 209 212
–, Diskussion um die 102
Fundamentalrecht 579
Fundamentals 496 499
– der Alt- und Neoliberalen in den USA 496
Fundamentaltheologie 465
Fürsorgestaat, moderner 397

## G

Gaudium et spes 151 283 310 386 455 458 511 595f.
Gebet 71f. 88 159 208 247f.
– der Kirche 208

– als Gespräch mit Gott 73
Gebetserfahrung
– im Zengebet 72
– im biblischen Gebet 72
– zwischen Christen und Moslems 72
Geborgenheit, familiäre 23
Gebote, göttliche 210 564
Geburtenkontrolle 495
– in Afrika 414
– in China 586
Geburtenrate in der BRD 590
Geburtenregelung 311
Geburtenziffern 386 568
–, sinkende 311
Gegenwartssprache und neutestamentliche Botschaft 604
Geheimnis 204
–, eucharistisches 204
–, göttliches 204
Gehirnwäsche 22
Gehorsam 39 76 117
–, absoluter 100
Geist 197
–, Gegenwart des 94
–, Universalität des 97
–, einzige Ausrichtung des 190
–, tiefstes Streben des 197
– und Freiheit 95
– und Geschichte 95
– und Heiliger Geist 95
– und Materie 252
Geisterfahrung 95 97
– und Glaubenszeugnis 96
Geist Gottes, biblisch-traditionelle Rede vom 95
Geistspekulation, idealistische 95
Gemeinden, priesterlose 520
Gemeineigentum, Zerstörung des 568
Gemeinsamkeit, gesamtchristliche 5
–, lutherisch-katholische 5
Gemeinschaft 67 94 134
–, kirchliche 27 38
–, lebendige 67
–, missionarische 67
–, christliche 41 175
–, eucharistische 205
–, jüdische 401
– der Christen 401
Gemeinschaften 3
–, christliche 37 189 495
– –, wichtigste pastorale Priorität in Ostafrika 495
–, geistliche 521
– –, Entwicklung in den 521
Gemeinschaftsbewußtsein, verändertes 67
Gemeinschaftsdörfer in Mosambik 424 426
Gemeinwohl 26 199f. 310ff. 498
–, nationales und europäisches 313
–, internationales 353
– der Gesellschaft 313
Gen-Bibliotheken 92
Generation, verlorene 141
Generationenvertrag 567
Generationskonflikt 136 138 140f.
generatives Verhalten von Mann und Frau 310f. 314
Genetik 459
Genforschung 459
Gerechtigkeit 85 89 154 191 199 245 359ff. 402 499 562ff. 633
–, verteilende 125
–, soziale 149 200 463
–, Medellín-Dokument über die 219
–, Grundwert der 496 502
–, Theorie der 497
–, ausgleichende 563
– im Verständnis der CDU 361
– Gottes 500
Gerechtigkeitsprinzip 497
Gesamtpastoral, Konzept einer 216
Geschichte 82 92 339
–, Katastrophen der 196
–, Definition der 212
–, jüdische 402
– der Völker 85
– der Menschheit 85
Geschiedene, Pastoral an den 67
geschlechtliche Hingabe vor der Ehe 511
geschlechtliche Kräfte 511
Geschlechtlichkeit, menschliche 541
Gesellschaft 3 26 62 83 92 94 135 139 459 509
–, Gemeinwohl der 3
–, polnische 16
–, christliches Zeugnis in der 25
–, Säkularisierung der 25 562 564
–, Liberalisierung der 25
–, Polarisierung in der 25
–, Weltkonsens in der 25
–, pluralistische 26 29 79
–, Dienst der Christen an der 30
–, moderne 47 485
–, technisch hochentwickelte 131 561
–, neue 154
–, Aufgaben der 177
–, spirituelle Aufbaukräfte der 177
–, Grundwerte der 258
–, Unterschied zwischen westlicher und islamischer 258
–, islamische 260f.
– – als egalitäre Laientheokratie 260
–, menschliche 310
–, kinderfeindliche 312 314 507
–, Situation der 381
–, partizipatorische und lebensfähige 459ff.
–, Konsens einer 475
–, eindimensionale 477
–, meinungsbildende Kräfte in der 488
–, sozialistische 490f.
–, Rolle der Gläubigen in der 490
–, Fehlentwicklungen der 496
–, Bindung an anerkannte Werte 563
Gesellschaften, reiche 197
–, politische 560
Gesellschaftsanalyse, marxistische 151
Gesellschaftsdiakonie 28
Gesellschaftskritik, konservative 382
Gesellschaftsstruktur, brasilianische 545
Gesetz, sittliches 354
–, göttliches 354
– –, Normen des 357
– des Christus 210
– und Gnade, Kontroverse um 403
Gesetze, Zwang der 2
Gesetzgebung 2
–, Objekt der 2
–, generelle Ausklammerung ethischer Gesichtspunkte aus der 547
Gespräch (Dialog), jüdisch-christliches 399f. 402f.
–, theologische Schwerpunkte des 399
–, fundamentale Bedingung 400
–, familiäres 600
Gespräche, lutherisch-katholische 5
Gesundheit, seelische 509
Gewalt 127 199 481 632f.
–, Opfer der 127
–, indirekte 127
–, sublime 476
–, ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit 632
Gewaltanwendung 632
Gewaltenteilung 221
Gewaltideologie 240
Gewaltlosigkeit, aktive 463
Gewaltverzicht 127
Gewerkschaften 291 513 541
–, Zugehörigkeit zu 292
–, christliche 293
Gewerkschaftsbund, christlicher 505
Gewissen 2 98 117 201 355 504 510 513 563
–, Überindividualisierung 3
– und Entscheidung 99
Gewissensbildung 2f. 395
Gewissensfreiheit 626
–, Grundrecht der 82
–, Recht auf 493
– der Schüler 504

Glaube 8 117 333 356 623
–, christlicher 27 101f. 225 563f.
– –, grundlegende Wahrheiten des 231
–, Identitätskrise des 94
–, Geschichte des 96
–, verantwortungsbewußter 189
–, übernatürliche Tugend des 202
–, Wissenschaft und Zukunft 459 461
–, Freude des 622
–, Suche und Gewißheit des 623
– der Kirche 29 225
– an Jesus Christus 30
– an Gott 43
– in der Familie 70
– und Welt 101
– und Vernunft 101
– und Ethos, Trennung von 101
– und Kirche 133
– an die absolute Zukunft 250
– und Werke 403
Glaubensaskese 166
Glaubensbegriff 623
Glaubensbekenntnis, feierliches Pauls VI. 624
Glaubensbekenntnisse 615
Glaubensbewußtsein 1
–, Veränderung des 1 67
Glaubenserfahrung 211
Glaubenserziehung, Verhinderung der 626
Glaubensgehorsam 190
Glaubensgestaltung und Kirche 134
Glaubensgewißheit 192
Glaubenspädagogik, originale 623
Glaubensüberzeugungen, christliche 25
Glaubensunterweisung 203
Glaubensverkündigung 6 8 148
–, befreiende 217
– für Erwachsene 31
Glaubensvermittlung, Wege der 225
Glaubensvollzug und Geisterfahrung 95
Gläubige, Verantwortung der 11
–, Rechte der 39f. 493
Gleichheit 69 499
–, Grundwert der 502
Gleichheitsprinzip 498
Gleichschaltung, internalisierte 475
Geschlechterverhältnis 81
Gnade, Wirklichkeit der 97
–, Theologie der 97
– als konkrete Freiheit 97
Gnadentheologie 96
–, gegenwärtige Tendenzen der 96
Godesberger Programm der SPD 360 562
Gott 43ff. 191 501
–, der absolut freie 47
–, menschenfreundlicher 47
–, Wirklichkeit 202
–, Verfehlungen gegen 396
–, Wille 396
–, befreiende Kraft der Bindung an 399
–, Menschwerdung 402
–, weibliche Dimension 514
–, Zuwendung zur Welt 565
–, Unvergleichlichkeit 565
– und das Böse 43
– rechtfertigen 49
– als Grund der Freiheit 99
– der Schöpfung 191
– der Erlösung 191
– Israels 399 401ff.
– im Programm 501
– und Götzen 565
– erkennen 615
Gottebenbildlichkeit des Menschen 502 566
Gottesdienste 135
Gottesdienst im Fernsehen 607
Gottesdienstgestaltung 540
Gotteserfahrung, soziale 95
–, heute 211
–, geschichtliche 211
Gottesferne, selbstverschuldete 46
Gotteskindschaft 201
Gotteslästerung 566
Gotteslehre 32
Gottesmutter 514
– als Urbild der Kirche 515
Gottes- und Nächstenliebe 570
Gottheiten, Tradition der weiblichen 514
Götzen 565
Grausamkeit 114
Grenzerfahrungen, menschliche 514
Große Weigerung 478
Großer Exorzismus, Revision des 540
Großfamilie(n) 469
–, afrikanische 414
Großkirchen 21
–, Establishment-Charakter der 21
Grundbedürfnisse 183
–, Deckung der 184f.
– der Menschen in den Entwicklungsländern 185
Grundbedürfnisbefriedigungsstrategie 126
Grunderfahrungen, menschliche 563
Grundfreiheiten 497
Grundgesetz 25 127 359f.
–, Chrakterisierung des 359
Grundhaltungen 136
Grundinstitutionen, gesellschaftliche 3
Grundkonsens 80 383
Grundlagendiskussion 496
Grundmaterien 197
Grundprinzipien, unantastbare 512
Grundqualifikation, berufliche 143f.
Grundrechte 200 358f. 496 500
–, Wahrung der 3
–, verbindliche 358
– der Verfassung 359
–, soziale 496
–, klassische 502
–, einzelne 547
Grundrechtstheorien 498
Grundregeln, ethische 3
Grundsatzdiskussion 92
Grundsätze, ethische 354
Grundsatzentscheidung, ethische 2
Grundstimmung, religiöse 132
Grundtrends, pädagogische 331
Grundüberzeugungen, ethische 2f.
Grundwerte 1 26 357ff. 498 500 561 577
–, menschliche 381ff.
– – und Grundrechte 358
– –, Verhältnis zwischen 359
– der konkurrierenden politischen Parteien 358f.
– der Französischen Revolution 502
– und Gottes Gebot 561
Grundwertediskussion 80 358 383 496 500 563f. 570
– in den USA 496
–, deutsche 499f.
–, gemeinsame Erklärung der Bischofskonferenz und des Rates der EKD 561
–, Entstehung und Bedeutung der 562
–, Normenfindung in der 570
Gruppe der 77 181 337
Gruppenbildung 305
Gruppendynamik 19 22
Gruppenerfahrungen 398
Gruppenkämpfe 85
Gruppeninteressen 84
Gruppenprozeß 18 20
Gruppenselbstmord 18
Gruppentherapie
Gruppenzusammenhalt 22
Guerillakrieg 319
Gurus 23
Guru-Sehnsucht 450
Gut 570
–, geistiges 569
Gute, das 46 190 196
Güter, materielle 559
– –, Verteilung der 559

*H*

Haltung, sittliche 89
Haltungsethik, Erneuerung der 213
Handbücher, katechetische 620
Handel und Hilfe 184
Handelsbeziehungen, internationale 180
–, Lenkungsmechanismen in den 181
Handlungsanweisungen, ethische 93
handlungsorientierte Weisung 132
Haß 85
Haupt des Bischofskollegiums 77
Hauskirche 150
Hedonismus 304
Heil, das 245
Heilige Schrift 615
– Seele der Theologie 31
Heiliger Geist 94ff. 201 207 596ff.
–, Lehre vom 97
–, innerer Lehrer 627
Heilsanspruch, christlicher universaler 465
Heilsarmee 6 119
Heilsbotschaften, mögliche 23
Heilsbringer der Sekten 21
Heilsethos 100f.
Heilslehre 23
–, politische 565
Heilsordnung, göttliche 193
Heimat, Recht auf 15
„Heirat in Stufen" 467f.
Heiratshäufigkeit, Abnahme der 128
Heiratsjahrgänge, jüngere 129
– –, Rückgang der Fruchtbarkeit der 129
Heiratssitten, afrikanische 411
Hermeneutik 211f. 623
–, transzendentale 211
Herrenmahl 307 364 430
Herrlichkeit Gottes 49
Heteronomie 100
Hierarchie 39 452
–, soziales Engagement der 373
–, kirchliche 502
–, irische 632
Hilfsprogramme für Flüchtlinge 640
Hilfswerke, kirchliche 184 446 639
– –, Projekte der 185
Hinduismus 462f.
–, Selbstverständnis des 463
–, Heilsansprüche des modernen 465
Hippie-Bewegung 61
Hirtenamt 41
historische Wirklichkeit 123
Hoffnung 9 48 87 89 135 201 239 251 305 333 362f. 366
–, gemeinsamer Grund der Juden und der Christen 399f.
– für die Kirche 366
Hofheimer Erklärung 16
Holländischer Katechismus 35f.
Holocaust 113f. 363
–, Zustimmung zum Film 114
–, Hauptreaktionen auf den Film 114
–, kirchliche Stellungnahmen 115
– –, evangelische 115
– –, katholische 115
–, nuklearer 345
Homosexualität 117
– und Kirche 366
Hörfunk, Bedeutung des 598
Hörfunkprogramm, regionales 178
Humanae vitae 310 386f. 645
Humanismus, atheistischer 148 458
–, wahrer 192
–, christozentrischer 316
–, neuer 347
Hypermoral 101

*I*

Ich 565
–, reifes 397
Ichbezogenheit 142
Ideale 487
Idealismus 21
–, frustrierter 21
idealistischer Geistbegriff, Wirkungsgeschichte des 95
Identifikation 136
Identifikationsmodelle 137
Identifizierung, emotionale 114
Identität 27 47
–, christliche 27
–, kirchliche 27 622f.
–, katholische 117
–, priesterliche 243 247
Ideologie 79 95 137 455
–, entartete 356
–, säkularisierende 457
Ideologien 61 218
–, politische 25
–, innerweltliche 149
–, Versuchbarkeit durch totalitäre 279
Ideologieverständnis der Bischöfe 382
ideologische Wellen 61
Idole 565
Imamismus 260
Immortale Dei 37
Imperialismus 198f.
–, totalitärer 389
in between-state 21
Indifferentismus 622
Indikation, soziale 169 439f.
– –, Ansatzpunkt der kirchlichen Kritik 440
Indikationenregelung 508
Individuum 487
Indochina-Flüchtlinge 639
Indochinakrieg 49 106
–, Gefahr eines vierten 106
Industrialisierung 190
Industrieländer 170f. 337
–, westliche 181 183 337
–, ökonomische und politische Macht der 181f.
–, sozialistische 337
– und Entwicklungsländer 124
Inflation 198
Information, Recht auf 39
–, „einschläfernde" 557
Initiationsriten, afrikanische 468
–, Ablehnung durch protestantische Kirchen 468
Inkulturation der Botschaft des Evangeliums 621
innerkirchliche Zusammenarbeit 76
Innerlichkeit 71
Institutionen 80 358
–, gesellschaftliche 1
–, wertbezogene 358
–, Mangel an Sinn für die Bedeutung der 548
– als sittenbildende Kraft 2
Integrierte ländliche Entwicklung 185
Integriertes Rohstoffprogramm 181
Interkommunion 8 57 77 447 543
Internationale Rundfunk-Satelliten-Konferenz 177
Internationales Jahr des Kindes 86
Islam 192 257ff. 261 408 464 491 557 585
–, Tradition des 258
–, westliche Methoden zur Reform des 258
–, die Kraft der Zukunft 258
–, Toleranz und friedliche Koexistenz mit dem Westen 259
–, Gesellschaftslehre des 259
–, die Frau im 259
–, öffentliche Moral 259
–, Nähe zum Christentum im 464
–, unüberbrückbare Gegensätze zwischen Christentum und 464
– –, Erbsünde 464
– –, Trinität 464
– auf den Philippinen 373
– in Mosambik 426
islamische Bewegung 258f.
– –, Eigenständigkeit der gegenwärtigen 258
– –, Fundamentalismus oder Islamismus der 259
islamische Republiken, Errichtung 261
Islamismus 259
–, Kampf gegen die Säkularisierung der Gesellschaft 259

–, Rückkehr zu traditionellen Normen 259f.
–, politisches Entscheidungsrecht 260
Ismailiten 260
Israel 399 401f.
–, Gott 399 401f.
–, Gründung des Staates 402
ius divinum 577

## J

Jahr des Kindes 1979 507 513 560 589
Jahrgänge, geburtenarme 312
Jahwe-Glauben 101
Jerusalem 399 557
Jesus, Sendung 149
–, historischer 533
Jesus Christus 26 87 89 96 99 101 117 133f. 147 186 190f. 193ff. 200f. 206 226 244 254 306f. 315ff. 348 357 377 384f. 402 452 462 464f. 511 516 537 564 605 608 610 617
–, Zugang zu 72
–, Botschaft 102
–, seine Sprache 605
–, Rede von 607
–, unser einziger Lehrer 610
–, sein ganzes Leben eine Lehre 611
–, Bindung an 613
–, „Geheimnis" 614
–, Zuwendung zu 542
– und die Religionen 462
– als Herausforderung der Religionen 465
– als Ur-Sakrament 572
Jesus People 61
Jonestown 18 142
Jonestown-Sekte 19f. 22
Juden 192 399 401ff. 557
–, Genozid an 114
–, Weggemeinschaft von Christen und 401
–, Berufung durch Gott 401
– und Deutsche, gegenwärtige Probleme zwischen 363
Judentum 400 464
–, rabbinisches 402
– und Christentum, Verhältnis zwischen 400
Judenverfolgung 115
Judenvernichtung 113
Jugend 61 329
–, ideologische Wellen unter der 62
–, Selbstausbürgerung der 134
–, Hoffnungslosigkeit der 138
–, religiöses Bedürfnis der 365
–, Konzil der 385
–, Erziehung der 493f.
–, der Papst an die amerikanische 542
– und Kirche 366
– und Glaube 384
Jugendarbeit, katholische 134
–, kirchliche 169 225
–, verantwortliche Amtsträger für 227
Jugendarbeitslosigkeit 131 506
Jugendbericht der Bundesregierung 143
Jugendbewegungen 140
Jugendgruppen 620
Jugendinitiation, traditionelle afrikanische 468
Jugendkriminalität 132
Jugendkult 135
Jugendkultur 136
Jugendliche 2 23 114 133 270 331 363 384f. 613 617f.
–, Massenausreißen von 21
–, ausgestoßene 23
–, religiöse Situation der 131
–, Ablehnung der Institutionen durch die 131
–, Sensibilität für Glaube und Leben 131
–, Verhältnis zur Kirche 133
–, Verhalten der 140
–, „Aussteigen" der 140
–, Grundtendenzen in der Haltung zu Kirche und Glaube 386
–, Probleme mit Glaube und Kirche 385
–, ausländische 405f. 410
–, Isolierung der 486
–, religiöse Praxis der 626
– heute 140
– und Umsiedlung in die BRD 295f.
Jugendpastoral 132 169
–, Probleme der 384
Jugendreligionen 32 61f. 132 134 137 462
–, Zulauf zu den 132
Jugendsekten 18 138 225 331
Jugendverbände, katholische 134
Jusos, gesellschaftskritische 2

## K

Kabelfernsehen 176ff. 602
–, Programminhalte des 178
–, Träger des 179
Kabelprojekt Ludwigshafen/Mannheim 602
Kampf und Kontemplation 449
Kanzlerkandidatur, Auseinandersetzung um die 503
Kapitalismus 218 288 460
–, liberaler 218 463
– –, Verurteilung des 219
kapitalistisches System 182
Kardinalskollegium, Vollversammlung des 594ff.
Kardinalsvollversammlung als Ausdruck der Kollegialität 595
Katechese 609ff. 645
–, ständige Erneuerung der 612
–, Konservatismus in der 613
–, eine Etappe der Evangelisierung 613
–, spezifisches Ziel der 613f.
–, Notwendigkeit einer systematischen 614
–, Merkmale der 614
–, echte 614
–, Notwendigkeit für die Reife und Kraft des Glaubens 615
–, ein Aspekt der Evangelisierung 615
–, Vollständigkeit des Inhalts der 616
–, geeignete pädagogische Methoden der 616
–, ökumenische Dimension der 616
–, ökumenische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der 617
–, Bedürfnis für alle 617
–, didaktische 618
–, Anpassung an die jungen Menschen 618
–, Adressaten der 619
–, verschiedene sich ergänzende Formen der 619
–, Wege und Mittel 619
–, verschiedene Methoden der 621
–, Problem der Sprache 623
–, Aufgabe der Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laienkatecheten 624ff.
–, Grundlagen der 645
– in der heutigen Welt 203
– in der Familie 203
– zur Zeit der Apostel 611
– bei den Kirchenvätern 611
– auf den Konzilen 611
– in den Missionen 612
– als Recht und Pflicht der Kirche 612
– in den Pastoralplänen der Kirche 612
– innerhalb der seelsorglichen und missionarischen Tätigkeit der Kirche 613
– und erste Verkündigung des Evangeliums 613
– und Erfahrung im Leben 614
– und Sakramente 614
– und kirchliche Gemeinschaft 614
– der Kleinkinder 618
– der Kinder 618
– der Jugendlichen 618f.
– der Heranwachsenden 618
– der Behinderten 619
– der Erwachsenen 619
– der Quasi-Katechumenen 619
– und Theologie 623
– in der Pfarrei, der Familie, der Schule, den Verbänden, den Ausbildungsstätten 625f.
Katecheten(innen), Richtlinien über die Verleihung der Missio canonica 228
–, Apostolat der 612
Katechismen 620

Katechismus 609
–, Augsburg-Essener 30
Katechismusunterricht 31
Katechisten 495
– in den Missionsländern 625
Katechumenat 614
Katechumenen, junge 623
Katholiken 16f. 25f. 62f. 348
–, kirchentreue 2
–, wiederverheiratete geschiedene 65
–, kroatische 491
–, slowenische 491
–, asiatische 519
–, Statistik der 519
–, gegenwärtige seelsorgliche Situation der 522
Katholikentag in Berlin 594
–, und Weltkirche 594
Katholikentag von Bamberg 16
Katholikenzahl in der Weltkirche 519
Katholische Aktion 77
Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands 30
Katholizismus 63 347 372 448 538
–, niederländischer 117f.
–, traditioneller 347
–, europäischer 448
–, deutscher 449
–, polnischer 450
Kernenergie 166 385 460 506 587
–, friedliche Nutzung der 461 506
Kerygma, missionarische Predigt des 613
Khmer, kommunistische 53
Kind, Internationales Jahr des 378
–, Umwelt des 397
–, Lebensrecht des 507
–, Ablehnung des 507
–, eheliches 511
–, nichteheliches 511f.
Kinder 312 589 617f.
–, uneheliche 150
–, Zukunft der 312
–, unerwünschte 312
–, ausländische 405f. 410
–, Selbstmorde in der BRD 589
–, bei Verkehrsunfällen getötet 589
–, getaufte 613
–, nichtgetaufte 613
– als Produktionsfaktor 589
Kinderfeindlichkeit 589ff.
–, Symptome der 589f.
Kinderfreundlichkeit 592
Kinderkatechese, neuer Grundtext für die 8
Kindertaufe, rechtzeitige 169
–, Sinn der 481
Kinderzahl 129 311 314
Kirche 1 4f. 16 25f. 43 47 62 95f. 115 131 133f. 147f. 186 198ff. 226 238 304 309 365 421 425 452f. 535
–, katholische 5 10 13 23 52 119 160 175 177f. 180 246 309 421 425f. 491 500
–, französische 9
–, spanische 10 109
–, neues Selbstverständnis der 10
–, polnische 15ff. 120
–, Mission der 16
–, evangelische 23
–, trendanfällig 288
–, Sendung der 25 41 192 199f. 353
–, Zeichen des Heils 25
–, apostolische 37
–, authentisches Bild der 37
–, konstitutive Struktur der 37
–, Geheimnis der 37
–, universale 37 352
–, Ämter der 41
–, vietnamesische 52
–, Irrtumslosigkeit der 58
–, neuer Konservativismus in der 62
–, Orthodoxe 70
–, Verhältnis zur Kultur Asiens 72
–, Glaubwürdigkeit der 76
–, Große Disziplin der 76 318
–, Schicksal der 90
–, Identitätskrise der 94
–, Reden und Handeln der 95
–, Sakrament des Geistes 96
–, theologische Wertigkeit als Institution 96
–, Verhältnis zu den Juden 115
–, niederländische 117
–, altkatholische 117
–, reformatorische 117
–, anglikanische 119 153
–, Kritik an der 133 188
–, etablierte 133
–, lateinamerikanische 148 151 169 220 240f.
– – Politisierung der 240
– – seit Medellín 217
–, Lage im sowjetischen Machtbereich 160
–, Mitwirkungsrechte und Mitverantwortung für das Kabelfernsehen 178
–, Öffentlichkeitsauftrag der 180
–, vor-gesellschaftliche und vor-geistliche Berufung der 180
–, klares Ja zum Kabelfernsehen 180
–, missionarische Dynamik der 187
–, Erneuerung der 188
–, universale Einheit der 188
–, universale Mission der 189
–, Bewußtsein der 190
–, das Sakrament 190
–, Grundprinzip ihres Lebens 190
–, Geheimnis Christi Grundlage der 192
–, Selbstverständnis der 192
–, Auftrag der 193 219
–, Wächterin und Lehrerin der Wahrheit 193
–, fundamentale Sorge der 194
–, Anklagen gegen die 198
–, Geheimnis in der 204
–, Lehramt der 204
–, Stellung des Rechts in der 220
–, sündige 226
–, Kritik an der 226
–, evangelische in der BRD 231
–, lutherische 231
–, Mystischer Leib Christi 241
–, parteilich 280
–, Stellenwert in kommunistischen Ländern erhöht 302
–, unersetzliche Funktion der 304
–, Einheit der 306ff.
– – Kriterien der 306
–, eine eschatologische Größe 306
–, Katholizität der Kirche 307
–, nachapostolische 308
–, Aufgabe in der Bevölkerungspolitik 311
–, Amt in der 317
–, Stellung in der rhodesischen Öffentlichkeit 324
–, Soziallehre der 349 354
–, Wirksamkeit der 350
–, hierarchische Ordnung der 351f.
–, Verfassung der 351
–, alternative 364
–, Rolle in bezug auf die Politik 365
–, Spaltung der 365
–, Profil der 366
–, Wirklichkeit und Kunst 367
–, Erfahrungen der Künstler mit der 367
–, Sozialdienste der 409
–, bedrängte 421
–, Verurteilung der 421
–, Interessenvertretung der 421
–, Verständnis von 462
–, christliche 463
– – in Europa 463
– – und außereuropäische Traditionen 463
–, nicaraguanische 474
–, hohe moralische Legitimation der 488
–, Wertvorstellungen der 500
–, Wirklichkeit der 501
–, presbyterianische 529f.
–, italienische 531
– – Engagement für die Missionen 531

–, Handeln der 539
–, traditionelle Normen der 539
–, religiöse, moralische Sendung der 535
–, keine Sinnvermittlungsinstanz 564
–, Realität der 581
–, Solidarität der 595
– und Jugend 7
– im Wandel 9
– und Staat, Trennung von 10 16
– und Gesellschaft, fundamentale Veränderungen in 25
– und Nichtkatholiken, Verhältnis zwischen 38
– und Franco-Staat 109
– und Jugendliche 133
– in Mosambik 160
– unserer Zeit 201
– der Eucharistie und Buße 205
– als Volk Gottes 205f. 239
– der Dritten Welt 220
– als Leib Christi 317
– und Kunst, Verhältnis von 367 370 644
– und das Marcos-Regime 372
– in China 440
– und Vertriebenenverbände 448
– und Naturwissenschaft 461
– auf Taiwan 529
– und Papst, Verhältnis von 539
– als Ursakrament 572
– als Kommunikationsgemeinschaft 576
– als Heilssakrament 579
– im Sozialismus 581f.
– und Kultur, Beziehungen zwischen 596
– und Massenmedien 644
– und Menschenrechte 645
Kirchen 127 153 346 563
–, protestantische 4
–, Einheit der 5 37
–, presbyterianische 6
–, polnische 13f.
–, große 21
–, Südafrika-Politik der 70
–, Dialogprogramm der 123
–, Spannung zwischen den 153
–, Entwicklungspolitischer Kongreß der 183
–, getrennte 307
–, nichtkatholische-christliche auf den Philippinen 373
–, christliche in Südafrika 431
–, seelsorglicher Spielraum in der DDR 581 583
–, christliche in China 586
– und die Zehn Gebote 570
Kirchenbau 368
Kirchenbund 173
Kirchenfremde, Pastoral der 540
Kirchengemeinschaft 554
Kirchenkampf 15
Kirchenmusik 368
Kirchenordnung 117
Kirchenpolitik, brasilianische 288
Kirchenrat, französischer 8
Kirchenspaltung 306
Kirchentag von Nürnberg 447 449 452
Kirchenunion auf Taiwan 529
Kirchenverständnis , afrikanisches 495
Kirche–Werden der EKD 172
Kirchgang, sonntäglicher 133
Kirchgangshäufigkeit 291f.
– bei Katholiken und Protestanten 291
– und Unionsparteien 292
kirchliche Dienste 68
kirchliche Gemeinschaft und Rechte der einzelnen Gläubigen, Verhältnis von 221
kirchliche Normen in Glaubens- und Sittenlehre, Unveränderlichkeit der 537
kirchliches Identitätsbewußtsein von Priestern und Laien, neues 76
Kirchlichkeit 28
–, Profilierung der 27
–, distanzierte 462
–, ein spannungsreicher Prozeß
Klassenkampf, Dialektik des 218f.
Klassenkämpfe 85
Kleinbauern 443
–, Sorgen um Einkommen und Sicherheit 444
Kleinfamilie 129 310 469
–, Überforderung der 24
–, soziologische Situation der 282
Klerikalisierung 491f.
Klerikalismus, neuer 151 318
–, Wiedererstarken des 491
Klerikerkirche 76
Klerus 159 287
–, brasilianischer 287
– und Laien 37
– der Diözese Rom 221
Kodexrevision 65
Koexistenz 557
Kollegialität 75 151 188 218 453f. 596
–, bischöfliche 40 159 315 539
–, Liquidierung der 40
–, Verhältnis zu Ordensleuten, Klerus, Laien 159
–, erlebte 385
Kollektivismus, marxistischer 218f.
– – Verurteilung des 219
Kolonialismus 425 427
–, portugiesischer 421 425f.
– – und katholische Kirche 425
Kommunen 61
Kommunikation 136ff.
–, offene 130
–, menschliche 603
Kommunikationsmittel 197
–, soziale 86 619f.
Kommunikationssysteme, moderne 562
Kommunikationstechniken 603
Kommunion 540
–, mangelnde Ehrfurcht vor der 540
Kommunismus 237 460 591
Kommunisten, polnische 13ff. 300
– und Dialog mit dem Vatikan 298
– in Italien 334ff.
Kommunistisches Manifest 360
Konfession, Augsburger 490
Konfessionen 450 452
–, Pluralismus der 386
–, religiöse 450
–, politische 450
–, historische Schwelle zwischen den 451
Konfessionszugehörigkeit 289
–, Bedeutung für das Wahlverhalten 291
Konfliktbewältigung 573
Konflikte 573
–, bewaffnete 190
Konkurrenzgesellschaft 23
Konkurrenzsituationen 478
Konservativismus, neuer 63
–, industrieller 120
Konsum, Höhe des 131
–, Maßstab für gesellschaftliche Anerkennung und persönliche Identität 131
Konsumaszese 311
Konsumgesellschaft 197 477
Kontemplation 71 166 643
– in der Welt 643
Kontrollsysteme 279
Kontroversfragen, theologische 5
Konversion, christliche 111
Konzentrationslager 199 556
Konzil, Korrekturen am 38
–, Bemühungen des Papstes um Kontinuität zum 316
– von Nicaea 38
– von Konstantinopel 38
– von Florenz 38
– der Jugend 225 385
Koordinationsgruppe, katholisch-orthodoxe 159
Koran 259ff.
–, Gesetze des 260
–, Monotheismus des 464
–, Staatslehren im 465
– und Sozialismus 259
– und Bibel 464

Krankensakramente 430
Krankenpastoral, Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur 430
Kreativität, persönliche 85
Krieg 84 199 357 557
Kriegsdienst 504
Kroatenwallfahrt nach Rom 491
Kultur 165
–, Zwiespältigkeit unserer 4
–, asketische 165
–, konsumtive 165
–, strukturell-kapitalistisch 166
–, technokratisch 166
–, Unbehagen an der 485
Kulturkampf 448
Kulturpessimismus 329
Kunst, christliche 367
– und Kirche 368 370
– und Theologie 369 608
– und Moral, Verhältnis von 369
Künstler 644
–, Selbstverständnis der 644
–, Welt- und Menschenliebe der 644
Kunstwerk, Autonomie des 369
–, Eigensinn des 369
Kuomintang-Regierung 529f.
–, Entwurf einer Verordnung für Pagoden, Tempel und Kirchen 530
Kurden 261
Kurienreform 595
KSZE-Vereinbarungen 298
– in kommunistischen Staaten 298

## *L*

Laien 29 39 41f. 121 139 151 159 188 203 205 239 521
–, Konsultation der 39
–, Anteil an den Aufgaben der Kirche 39
–, Eignung der 39
–, Recht der 39
–, Teilnahme an der Leitung der Kirche 41f.
–, theologischer Fernkurs für 57
–, Beteiligung an der Verkündigung 65
–, kirchlich aktive 76
–, Apostolat der 76
–, Charismen der 270
–, Mitverantwortung für die Sendung der Kirche 318
–, Dienstämter der 522
– und Hierarchie, Verhältnis zwischen 39
– im pastoralen Dienst 228
– – Richtlinien über persönliche Anforderungen 228
– in Jugoslawien 491f.
Laienapostolat 188 453f.
Laienarbeit 408
–, katholische und Ausländer 408
Laienbewegung 76 442
Laiendienste 524
Laiengruppen 76
Laienkatecheten 625f.
–, Ausbildungsstätten für 626
Laienkelch 490
Laientheologen 376 541
Laisierung 318 327
Laisierungsverfahren 76
Lamaismus 585
Landreform 444
Landwirte und Bundestagswahl 290f.
Landwirtschaft 185
Langeweile 330
–, Ursprung von 331
Lateinamerikanischer Bischofsrat 231
– – neues Präsidium 231
lateinamerikanischer Episkopat, 3. Generalversammlung des 90
Lateinamerikareise des Papstes 107
–, Programm 107
Laterankonzil, IV. 32 34 36
Leben 570
–, Erziehung zum 5
–, menschliches 82 186 566
–, ungeborenes 190 256 382
– – Schutz des 439 507f. 568
– – Recht des 439
–, sittliches 196 439 510
–, Beginn des 256
–, erfülltes 257
–, Einfachheit des 305
–, Weitergabe des 310
–, Unantastbarkeit 311
–, keimendes 355
– – Sünde gegen das 355
–, Achtung vor dem 402
–, biologische Manipulation des 461
–, Grundrecht des 497
–, Recht auf 558
–, christliches 610
– und Tod 256
– – Entscheidung des Arztes über 256
– – Einstellung zu 257
– nach dem Tod 438
Lebensbedrohung durch politische und technische Systeme 271
Lebensbeschädigung, indirekte 568
Lebenserhaltung 234
–, künstliche 235
Lebensführung, persönliche 228
Lebensgefühl, neues 156
Lebensqualität 311
Lebensraum, geophysischer 197
Lebensrecht 547
Lebenssinn 21
Lebensstil 1 167
–, einfacher 132
–, sozialistischer 156
–, neuer 175
Lebensverkürzung, gezielte 234f.
– – Tötung im Sinne des geltenden Rechts 235
Lebensverlängerung 256
Lebensvernichtung 568
Lebewesen, künstliche 92
Lehramt 41 202 317
–, kirchliches 29
–, Autorität 148
–, konziliares 191
Lehrer 3
–, Apostolat der 612
Lehrpluralismus 231
Leib, Bejahung des 201
–, manichäische Verachtung des menschlichen 246
Leib Christi 247 306
–, mystischer 200
Leib-Seele-Dualismus 251
Leid, Existenz des 43
Leiden 47f. 398
–, Schule des 48
–, Übermaß an 48
–, psychosomatische 398
Leidensfähigkeit 48
Leidensgeschichte, menschliche 47
Leistung 166
Leistungsgesellschaft 132 329f.
–, moderne 24
Leistungsstreß in der Schule 435
Leistungswille, fehlender 329
Leitungsamt 41f.
Lenkungsmechanismen 183
– im internationalen Handel 181f.
Lernen 342
–, neues 342
–, innovatorisches 345
– durch Schock 345
Letzte Dinge, Die 249f. 252 436
– – katholische Lehre über die 436
Leuenburger Konkordie 173
lex divina 577
Lex fundamentalis 36f.
– – Schlußbestimmungen 42
Liberalismus 69 304 448 497 503
–, klassischer amerikanischer 496
–, individueller 497 501

Liberalität, wirtschaftliche 503
Liebe 191 246f. 333 356 618
–, Preis der 47
–, brüderliche 87
–, soziale 85 197
– von Mann und Frau 246
– als Aufgabe 247
Liebesfähigkeit 48
Literatur, christliche 367f.
Liturgie, Verarmung der 368
–, erneuerte 540
– – Gefahren der 540
Liturgiereform 62
–, Bilanz der 540
Liturgische Bewegung 571
Lobby, entwicklungspolitische 167
Logos 573
Lomé-Konvention 186
„Lorenzer Ratschläge" 364
Lower Mekong Valley Schema 53
Lumen Gentium 38 40 148 201 205 207 242 248 315 317f. 351 453 458 514
Lutheraner 4
Lutherische Kirche von Elsaß-Lothringen 152
Lutherischer Weltbund, Vollversammlung des 489
—, Jahrestagung des Exekutivkomitees des 532
—, Solidarität mit den lateinamerikanischen Kirchen 532
Luthertum und Calvinismus, Lehrübereinkunft zwischen 173
Luxus 217f.

## *M*

Machbarkeit 135
– aller Dinge, Glaube an 131
Macht 167 199
Mächte, geistliche 486
Machtverhältnisse 85
Manichäismus 360
Manipulierbarkeit der Sachwelt 487
Mann und Frau, Gemeinschaft von 511
Maoismus 262
Marcos-Modell 373
Maria 514ff.
–, Mutter der Kirche 207
–, ökumenischer Dialog über 517
–, biblische Gestalt 515 517
–, Mutter und Vorbild des Jüngers 627
– auch „evangelisch" 517
– als Archetyp, als Symbol, als Mythos 517
Marialis cultus 516
Mariendogmen 517
Marienfrömmigkeit 515
–, polnische 317
–, neue Hinwendung zur 517
Mariensymbol 514f.
Marienverehrung 168 515 517f.
–, liturgische 516
–, Überprüfung der Formen der 516
–, evangelische Bedenken gegen Formen katholischer 517
Mariologie 168 377 514f.
Märkte, Öffnung der 126
Marktwirtschaft 171 184f.
–, spannungsreiche 171
–, sozialverpflichtete 171
–, Grundauffassung von 182
–, weltweite Praktizierung der 185
–, Soziale 503
–, ungebundene 503
marktwirtschaftliches System 182
Märtyrer unserer Zeit 237
Marxismus 62 69 137 348 448 458 475 490
–, „afrikanischer" 421
–, kollektiver 463
–, phänomenologischer 477
– in Mosambik 424
Marxismus-Leninismus 298
Massenarbeitslosigkeit 444
Massenarmut 444f.
– in Entwicklungsländern 445f.
Massenelend 185
Massenkommunikationsmittel 569
Massenmedien 346 493 645
–, Verantwortung der 346
–, Verhältnis der Kirche zu den 645
Massenmord an den Juden 115
Massenselbstmord 22
Massenvernichtung 363
Maßhalten 165
Maßstäbe, ethische 3
–, Verlust von 139
Mater et Magistra 310
Materialismen, Antwort auf alle 201
Materialismus 72 132
Maximen, ethische 99
Medien 2f. 5 197 488
–, stärkere aktive Beteiligung der Rezipienten an der Gestaltung der 179
–, verfassungsrechtliche Relevanz der neuen 178
Meditation 369
Medizin und Ethik, Spannungsfeld zwischen 256
Meeresbodenschätze 171
Meinungsfreiheit 389
Meinungstrends, Abhängigkeit von 486
Mensch 81f. 147f. 191 195 210 238
–, Freiheit und Würde des 25 82 193 361 632
–, von Gott geschaffen 45
–, eigentliche Bestimmung des 46
–, traurige Wirklichkeit 46
–, aufs Absolute hin geschaffen 47
–, Resultat eines Evolutionsprozesses 81
–, metaphysische Dimension des 81
–, Autonomie des 100
–, Geschichtlichkeit des 100 194f.
–, Befreiung des 147 169
–, Wahrheit über den 149 201
–, sozialistischer 156
–, neuer 156f. 201
–, Umkehr des 151
–, vollkommener 191
–, Gottebenbildlichkeit des 191 402
–, Sinn seiner Existenz 192
–, Macht des 196
–, Bedrohung durch den 196
–, Herr der Natur 196
–, Sorgen des Menschen für den 196
–, persönlicher Fortschritt 200
–, Gesamtsituation des 200
–, wahrer Fortschritt des 200
–, Schicksal des 200
–, Berufung des 201
–, höchste Bejahung des 201
–, normatives Wesen 210
–, alttestamentlicher 287
–, Personidentität des 251
–, Personwerdung des 310
–, Erneuerung des 344
–, neurotisch gehemmter 397
–, Selbstverständnis des 398
–, Überforderung des 399
–, das Ich des 437
–, ein Wesen in Beziehung 466
–, Geschichte des 510
–, Leben des 510 632
–, geistige Dimension des 560
–, persönliche Verantwortung des 560
–, Verletzung des 560
–, Sozialnatur des 560
– und Maschine, Verhältnis von 459
– als Bild und Gleichnis Gottes 566
Menschenbild 398
–, christliches 227 362
– im heutigen Recht 547
Menschenrechte 25 69f. 77 84 115 127 149 160 198f. 220f. 299ff. 332f. 402 463 493 529 543 559 612 645
–, Religionsfreiheit Grundlage aller 77
–, Zwischenbericht über die 154
–, „Buchstabe" oder „Geist" 198

–, Verletzung der 199 237 373
–, Prinzip der 200
–, Engagement des neuen Papstes für die 299
–, Erklärung der 353
–, grundlegende 354
–, allgemeine 428
–, Einsatz für die 542
–, allgemeine Erklärung der 556
–, unveräußerliche 557
–, Verletzung der 558
– in der Sowjetunion 531f.
– in Osteuropa 532
Menschenrechtsengagement der Kirchen 70
Menschenrechtserklärung 199
Menschenrechtskampagne 158
Menschenrechtspolitik 473 532
Menschenrechtsverletzungen in osteuropäischen Ländern 531
Menschenwürde 25 196 218 402 497 510 547 570 632
–, Geist der 4
–, Prinzipien der 84
Menschheitsgeschichte 538f.
Menschliche, das 570
menschliche Erkenntnis, dialektische Natur der 196
menschliche Existenz, geistige Dimension der 558
–, Sensibilität für die 558
menschliche Person, Bestimmung der 309
–– Würde der 354
menschliches Handeln, Wurzeln des 568
menschliches Leben 568
–– Heiligkeit des 543
–– Grundfragen des 592
menschliches Zusammenleben 561
Menschlichkeit 356
Menschsein und Person 148
Menschwerdung 191 194 212
–, Geheimnis der 195
– Gottes 186
– und Erlösung 316f.
Messias 23 401f.
–, selbsternannter 23
Methodistenkirche 119
Militarjunta, chilenische 388f.
Millennium, polnisches 15f.
Minderheiten, nationale 310
Mischehe 229
– in Irland 634
Mischehen in Afrika 413
– in Nordirland 630
Misereor, Hilfswerke 123 125
Missionar(e) 193 520 523
–, missionarische Tätigkeit 193
–, missionarische Verhaltensweise 193
–, islamische 375
– in Simbabwe-Rhodesien 325
– in Afrika 466f.
Mission(en) 52 193 415f. 465 625
– im Westen, buddhistische 462
Missionsorden 7
Missionsstationen 521
–, priesterlose 521
Mitbestimmung, paritätische 359
Mit brennender Sorge 115
Mitmenschlichkeit 331 569
–, Defizit an 331
–, sinnvermittelnde 331
Mittel-Zweck-Denken 130
Modernität 167
Mohammed 464
Mohammedaner 640
molekulare Genetik 92
Mönchsorden, Nachwuchssituation der großen 7
„Monitoring-System" 445
Moral 117
–, autonome 98
–, allgemeine 98
–, christliche 100
–, dynamische 100
–, neue 209
–, Sprache der 211
– und Politik, Differenz zwischen 117
–, Privatisierung der 547
– und Recht, Verhältnis von 578
Moralgesetz 354
moralische Anforderungen, persönliche 616
moralisches Verhalten der Bürger 548
Moralisten, positivistische 2
Moralität, subjektive 578
Moralkodex, kirchlicher 1
Morallehre, „traditionelle" katholische 513 629
Moralregeln 487
Moralsprache, gegenwärtige 99
Moraltheologie, Diskussion um die 98
–, katholische 210
Moraltradition 1
Moralvermittlung, kirchliche 1
Mord 633
–, Aufhebung der Verjährung von 114
–, Verjährung von 169
Moros 374f.
Moslem, Lebensauffassung des 258
Moslem-Banden auf den Philippinen 375
Motivation 2 436
–, Mangel an 330
Motivationskrisen 142
Mudschtahids 2 60
Mullahs 260
Mutter, berufstätige 4
–, nichteheliche junge 512
–, Not der werdenden 512
Mutter und Kind, Notsituation von 509
Mütter in Not 513
Mutter Teresa 641ff.
–– ihr Charisma 643
–– und die Armen 641f.
Mysterium 305
Mystik, islamische 259
Mystischer Leib Christi 189 205f. 208 241
Mythologie, akkadische 46

## *N*

Nachfolge Jesu 33 48
Nachholbedarf bei den theologischen Fakultäten 94
Nächster, Verantwortung für den 167
Nachwuchs, geistlicher 7
– für Ordenspriester 7
Nachwuchskrise 7
Nachwuchswerbung 7
Name Gottes 566
–, Offenbarung des 565
–, Verunehrung des 566
Narzißmus 478
–, neuer 591
Nationalismen 13
–, übertriebene 196
Nationalsozialismus 18 25 115f.
Nationalsozialistische Vergangenheit 115
Natur 81
–, menschliche 81
–, Verhältnis zur 81
Naturrecht 79 83 200 210 357 427ff.
–, Krise des 79
–, unter Ideologieverdacht geraten 79
–, heute 427
–, neuscholastisches 427
–, Transzendenzbezug des 429
–, Auseinandersetzung um das 498
– und Geschichte 82
– als Fortschrittsprinzip 83
– und positives Recht 428
– auf Widerstand 476
Naturrechtslehre, scholastische 78
– heute 83
Naturrechtsprinzipien 427
–, transzendentale 427
–, abstrakte 427
Naturrechtsproblematik 80
Naturwissenschaft(en) 45 92f.

–, dialogoffene 92
naturwissenschaftliche Erkenntnisse, Absolutheit der 91
Naturwissenschaft – Theologie 93
Naturübel, Sinn der 45
Neoklerikalismus 240
Neokolonialismus 198f.
Neokonservativismus 62
neue Innerlichkeit 62
Neue Linke 61ff. 141 277 475
Neuer Narziß 142
Neues Testament 47 91f. 110f. 255 307
–, Vielfalt der Traditionen innerhalb des 307
–, Einheitsübersetzung des 541
–, Rolle heute 553
Neuorientierung 4
neutestamentliche Botschaft, Vergegenwärtigung der 604
Neutralität, gegenseitige wohlwollende 16
„New english bible" 605
Nichtchristen 38 190
Nichtfamilienhaushaltungen 129
Nichtkatholiken 38
Nomaden 495
Nordirlandkonflikt 632
Nord-Süd-Beziehungen 170
Nord-Süd-Konflikt 132
Nord und Süd, wirtschaftlicher Abstand zwischen 180
Normbegründung, allgemeine 499
Normen 98f. 209f. 562
–, Ethik ohne 209
–, sittliche 3 209 428
–, absolut verbindliche 210
Normfindung 211
Nostalgie 135 382
Notlagenindikation 256 509 531 592

## O

Oberammergauer Passionsspiel 607
Oder-Neiße-Grenze 14ff.
Offenbarung 23
–, Problem der 463
–, jüdisch-christliche 464
–, kirchliche 565
–, Einführung in die 614
–, im Dienst der 621
– in der Thora 464
– im Islam 464
Offenbarungsbegriff 464
–, christlicher 464
–, christlicher und islamischer 464
– –, unüberbrückbare Gegensätze im 464
ökologische Probleme 166
Ökumene 4 6ff. 77 117 159 168 222 446 540 576
–, Schwierigkeiten der 8
– an der Basis 451
ökumenische Freiheit und Verantwortung 481
– –, evangelisches Memorandum zur 481
ökumenische Solidarität, Hindernis für 481
Ökumenischer Rat der Kirchen 6 458
–, Beratungen des Zentralausschusses in Jamaica 109
–, Finanzkrise 109
–, Personalkrise 109
–, Programmkrise 109
–, Antirassismusprogramm des 365
–, Weltkonferenz 1966 des 458f.
– –, Grundanliegen der 461
–, Vollversammlung in Nairobi 1975 515
Ökumenismus 222 353
–, wilder 7
–, theologischer 8
–, Banalisierung des 8
–, Prognosen für die Zukunft des 488
Ökumenismusdekret 38
Ölpreiserhöhungen 170
OPEC-Staaten 337
Opfer, Begriff des 125
Opposition, legale Formen der 475
–, radikale 476
Optatam Totius 244
Orden, männliche 158
Ordensfrauen 158 206
–, Apostolat der 612
Ordensgemeinschaften 157 189
Ordensleben 76 239
Ordensleute 148 159 203 205 218 624
Ordensmänner 206 624f.
–, Apostolat der 612
Ordenspriester 241 520f.
Ordensschwestern 521
Ordination 522
– von verheirateten Männern 522
Ordnung, rechtsstaatliche 26
–, normative 82
–, politische 82
–, moralische 121
–, sittliche 197 354 511
–, ethische 200
–, hierarchische 351f.
– –, konstitutiv für die Kirche 351
– der pastoralen Dienste 168
Ordnungsprinzipien, wertbezogene 358
Organspender 256
–, Zeitpunkt des Todes 256
Orientierung 26
–, christliche 30
–, ethische 498
–, überpositive sittliche 578
Orientierungskrise 362 563
–, ethische 568
– als Herausforderung 362
Orthodoxe, Verhältnis zu den 8
Orthodoxie, Beziehungen zur 159
–, Einheit mit der 429
Orthopraxie 147
Ortsgemeinde 308
Ortskirchen, Synoden der 188
–, lateinamerikanische 220
–, Katechese in den 624
Ostblock, Kirchen des 5
Osten, arabischer 258
Ostkirchen, Konzilserklärung über die 38
Ost-West-Gegensatz 170
Otto-Benecke-Stiftung 297

## P

Pacem in terris 87 357 557
Palästina-Flüchtlinge 637
Palästinenserproblem 557
Panama-Verträge 473
Papst 41 57f. 63 117 206 306 308 347 453
–, Primatsrechte des 39
–, Rechte des 40
–, politischer Auftrag des 74
–, Pressekonferenz des 74
–, Lateinamerikareise des 107
– –, Programm der Papstreise 107
–, Botschaft an die Krakauer 121
–, Umgang mit kommunistischen Funktionären 302
–, Primat des 306 308
–, Unfehlbarkeit des 308
–, Verhältnis zur Kirche 308
–, erster slawischer 355
–, marianischer 515
–, politischer 537
–, Auslandsreisen des 538
– und Kirche 538
– aus Polen 629f.
Papst Benedikt XIV. 629
Papst Johannes XXIII. 87 108 187 189 197 199 298 353 357 430 451 555 557
Papst Johannes Paul I. 74ff. 77f. 89 108 186ff. 238 531 609
Papst Johannes Paul II. 8 57 73ff. 76ff. 83 107f. 117 121 146ff. 150f. 159 186 214 217 220ff. 238f. 241 297ff. 315ff. 332ff. 338 348 376 378 385 429ff. 450 492f. 514 521ff. 531 537ff. 542 554 594ff. 609 629 631

–, Redestil 75
–, Mittwochsaudienzen 75
–, Gesetz des Handelns 75
–, Führungswille 75
–, Reiseprogramm in Lateinamerika 146
–, Pilger des Glaubens 146
–, neuer Sprachstil 186
–, Eröffnung der Konferenz in Puebla 214
–, öffentliche Meinung über 319
–, Persönlichkeit und Stil 319
–, Verbindung von Person und Amt 537f.
–, Charisma 538
–, Wirkungen 538
–, religiöse Führergestalt 538
–, Popularität 538
–, gläubiger Optimismus 539
–, Verhältnis zum Konzil 539
– und Ökumene 540
Papst Julius II. 371
Papst Leo XIII. 37 90
Papst Paul VI. 15 58 71f. 74f. 77f. 83f. 89ff. 108 110 146 148ff. 159 179 187ff. 192 194 197f. 205ff. 238 241f. 245 287f. 298f. 301 315 349 352f. 355 357 376 430 453 514 516 521 542 555 557 608ff. 614f. 623 627 629
Papst Pius X. 616
Papst Pius XI. 115 376 596
Papst Pius XII. 37 205 266 298 325 352
Papstamt 5f.
Papstaudienzen 139
päpstliche Amtsführung, neue Entschiedenheit in der 77
Päpstliche Kommission für die Massenmedien 179
päpstliche Selbstdarstellung 74f.
päpstliche Vollmacht 40
Papstreise nach Polen 332 491
–, Konsequenzen der 332
–, Atmosphäre der Veranstaltungen 332
–, Zeugnis für die Menschenrechte 332
–, geistlicher Gehalt der 333
Papsttum 58
–, Erscheinungsbild des 74
–, neues Profil durch Johannes Paul II. 319
Parteien in der Bundesrepublik 289ff.
–, Bindung an die 291
–, politische 562
Parteilichkeit 488
Partikularkirche 308
Partizipation 144
–, soziale 144
–, „vertikale“ 144
–, „horizontale“ 144
Partnerbeziehungen 478
Partnerschaftsprinzip 281f.
–, Verhältnis von Institution und 281
Paschamysterium 615
Pastoral 202
–, befreiende 238ff.
–, Gesamtentwurf für die 353
– für die Armen 240
Pastoralbriefe 254f.
Pastorale Anweisung zur rechtzeitigen Kindertaufe 481
pastorale Dienste 168 239
– –, Neuordnung der 541
pastoraler Dienst, Sonderbestimmungen für den 228
Pastoralforum 68
Pastoralreferenten 169
Pastoraltheologen 67
Pathos des Ganzen 136
Patient, Mitspracherecht des 234
–, urteilsunfähiger 234f.
–, Wille des 235
–, mutmaßlicher Wille des 235
–, „Geschäftsführung ohne Auftrag“ des 235
–, schriftliche Erklärung des 235
–, Angehörige des 235
Patriotische Front 6 322 324
– –, Befreiungsorganisationen der 324
Paulusbriefe 254
Paulusrezeption 254f.
Permissivismus, ethischer 189
Person 80 197
–, verantwortliche 80
–, Freiheit der 80
–, Würde der 80f.
personales Dasein, Sinn des 82
Personbegriff, klassischer 81
Personenkult 450
Persönlichkeiten, charismatische 258
Personwürde des Menschen, Bekenntnis des Papstes zur 317
Petrusamt 88
Petrusdienst 89
Pfarrei, Katechese in der 625
Pfingsttreffen von Augsburg 447
Pflicht 80
Pflichtzölibat 318 539 543
Phantasie, soziale 478
Philosophen-Theologie 421
Philosophie 93
–, politische 496 499ff.
– der praktischen Vernunft 499
Pilgerplebiszit, österliches 318
Pilotprojekte 177f.
–, Problemkatalog für die 177
Pluralismus, demokratischer 69
–, theologischer 317
–, liberaler 475
–, religiöser 542
–, gesellschaftlicher 570
– – und die zehn Gebote 570
– der Ethiken 101
– der Glaubensüberzeugungen 101
Pneumatologie 94f. 579
–, philosophische 95
Polenbesuch des Papstes 299f.
–, ostpolitische Bedeutung des 299
Politik, alternative 364
Politiker 19f.
–, katholische 16
politischer Bürger, Tugenden des 358
politisches Handeln, Sinn des 354
Politisierung, Prozeß der 69
polnische Kirche, Messianismus der 121
Polygamie in Afrika 412f.
Pontifikat, neues 297f.
– –, Ostpolitik unter dem 297
– –, Stellenwert der katholischen Kirche erhöht durch den 302
–, gegenwärtiger 450
Pontifikat Johannes Pauls II. 315
–, Zwischenbilanz zum 315
–, deutliche Gewichtungen im 315
–, Antrittsenzyklika „Redemptor hominis“ 316
–, Mut zum Glauben und Treue zur Kirche 318
–, Chance des 319
Populorum progressio 198 287f. 310 474 557
– – und brasilianischer Sicherheitsdienst 287f.
Positivismus 498f.
Potsdamer Beschluß 15
Pragmatismus, defensiver 184
Präsenz, Formen kirchlicher 16
Predigt 607f. 620
–, Sprache der 605
–, Wort Gottes 608
Presbyterorum Ordinis 242
Presse, Bedeutung der 598
Priester 139 188 203 205f. 239 317f. 519f. 624
–, Zahl der 7
–, mexikanische 148
–, Amt des 242
–, Leben des 244
–, Persönlichkeit des 244
–, tiefgläubiger 245
–, Identität des 243 247 317
–, Integrität des 318
–, Anpassung des 318
–, Gründonnerstags-Schreiben des Papstes an die 318
–, ausländische 407f.
– –, Kontakte zu deutschen 406f.
–, Rückgang der Zahl der 520
–, Apostolat der 612

–, Erzieher im Glauben 614
–, Erzieher zum Glauben 624f.
Priesteramt, Dienstcharakter des 318
–, Ausschluß der Frau vom 543
Priesterausbildung 7 117
Priesterbild 76 327
Priesterehe 490
priesterliche Existenz 243
– –, Grundzüge der 525
priesterliche Identität 243 247 317
priesterliche Lebensform 78
priesterliches Leben, „Laisierung" des 245
Priestermangel 67 318 541
– in Ostafrika 495
Priesternachwuchs 6f.
Priesterräte 188 242
Priesterschreiben 539
Priesterseminare, indische 525
Priesterstatistik 519f.
Priestertum 76 204
–, Zugang zum 78
–, päpstliches Schreiben über das 241
–, Auffassung des II. Vatikanischen Konzils vom 242
–, hierarchisches 243 246
–, sakramentales 243
–, allgemeines 243
– Christi 204 243f.
– –, Teilnahme am 243
Priesterweihen 7
Primat, päpstlicher 58
– des Geistigen 74 78
Prinzipienlehre 98
Privatisierung, radikale 142
Probe-Ehen 467f.
Privilegium Paulinum 551
Produktionsraten, Verlangsamung der 170
Produktionssystem 197
Pro Familia 593
Programm, sozialistisches 361
Programminhalte 600
Programm-Status-quo 602
Proletariat, Diktatur des 219
Proletarische Linie 472
Protestanten, deutsche 17
–, nordirische 630ff.
– in der DDR 173
Protestantismus, deutscher 172 231 363 448f.
– –, Verhältnis zum Ökumenischen Rat der Kirchen 365
Prozesse, technische und gesellschaftliche 485
Prozeßphilosophie 92
Prozeßtheologie 92f.
Psyche, menschliche 395
Psychologie 396 398f.
–, Jungsche 398
Publizistik, kirchliche 179
Puebla, Konferenz von 169
Puebla-Dokument 524
–, kirchliche Dienste in 524
Puebla-Schlußdokument
–, Bedeutung für Theologie und Kirche 533
–, Entwurf eines dynamischen Konzeptes der Evangelisierung 533

*R*

Radikalenfurcht 330
Radikalenproblem 277
Radikalisierung, kritische 142
Randgruppen 477 496 498
Rassenideologie, nationalsozialistische 115
Rassismus 153 222 481
Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 13
– Denkschrift über die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen Nachbarn 13f.
Rat europäischer Bischofskonferenzen 75ff.
Rationalität, Verlust an 486
Ratlosigkeit, ethische 30
Reaktionsmuster, emotionale 485
Realität 331
–, mitmenschliche 331
Realitätsorientierung 22
–, Abbau von 21
Realitätsverlust 142
Realitätsverständnis, Abbau von 22
Recht 80 357 577f.
–, Subjekt des 80
–, positives 80f. 428
–, staatliches 357
–, kanonisches 220 357
–, göttliches 357
–, menschliches 500
–, Ideologisierung des 548
–, Theologie des 579
– in der Kirche 220 579
– –, Ansprache des Papstes an die Mitglieder der Rota Romana 220
„Recht auf Abtreibung" 169
Rechte, legitime 196 498
–, subjektive 358
– der Nation, Verletzung der 199
Rechtfertigung 94 490
Rechtsanwendung 548
Rechtsbegründung, allgemeine 499
Rechtsgelehrte, islamische 258ff.
–, schiitische 260
Rechtsgüter 358
Rechtsnormen 80
Rechtsordnung 80
–, positive 80
–, grundlegender Zweck der 80
Rechtsprechung 256 547
Rechtsschöpfung 548
Rechtsstaat, freiheitlicher 179
–, moderner 503
–, freier 503
–, liberaler 504
–, sozialer 513
Rechtsverletzungen 561
Redemptor hominis 186 314 316f. 319 356 517 523 537
– –, eine programmatische Regierungserklärung des Papstes 316
Redlichkeit, intellektuelle 488
Reform des § 218 169
Reformation 5
–, Reformbestrebungen der 489
Regelkreis, gruppendynamischer 23
Reichskristallnacht 115
Reichstag zu Augsburg 1530 489
Reichtum 218
–, verabsolutierter 218
–, übertriebener 559
Reife, menschliche 206
religio 210
–, Selbstfindungsprinzip der menschlichen Gesellschaft 210
Religion 1 23 69f. 131 192 585
–, Angelegenheit von Sondergruppen 4
–, Versuch gelebter 4
–, Politisierung der 69
–, jüdische 92
–, Rolle der 347
–, Moralisierung der 394
–, hinduistische 463
–, marxistische Betrachtung der 491
–, bürgerlich-säkulare 500
–, Erziehung zur 585
– und Leben 72
– als universales Phänomen 192
– und Kirche 9
Religionen 192f. 347f.
–, afrikanische 110f.
–, nichtchristliche 192 465
–, große 347
–, außerchristliche 353
– –, Dialog mit den 353
–, Verständnis der 403
– Interesse an den 462
–, Religion in den 462
–, afrikanische 463
– –, Dialog mit den 463
–, Jesus Christus als Herausforderung der 465

–, Basis für die dialogische Begegnung mit den 465
–, Prinzip der Koexistenz der 465
–, Wahrheitsanspruch der 465
–, Dialog des Christentums und der Kirche mit allen 465
– und Altes Testament 110f.
– –, Heilsbedeutsamkeit der 111
– auf Taiwan 529
– –, taoistische 529
– –, buddhistische 529
– –, christliche 529
Religionsausübung auf Taiwan 529
Religionsbücher 31
Religionsfreiheit 77 87 101f. 160 300 454 465 500 560 612 645
–, Grundlage aller Menschenrechte 77
–, Erklärung über die 193
–, Beschränkung der 200
–, Recht auf 332
–, Erklärung über die 353
–, neue chinesische Politik der 440
–, Prinzip höchster politischer Relevanz 465
– als Teil der Menschenrechte 300
Religionsgemeinschaften in Jugoslawien 490
Religionsgemeinschaften auf Taiwan 529f.
–, Maßnahmen der Kuomintang-Regierung gegen 530
Religionskriege 402
Religionslehrer(innen), Richtlinien über die Verleihung der missio canonica 228
Religionslosigkeit, Phänomen der 200
Religionspädagogen 36
Religionspolitik, sowjetische 297 301
– –, Verhältnis gegenüber dem Vatikan und der katholischen Kirche 297
–, chinesische 440
Religions- und Gewissensfreiheit, Recht auf 200
Religionsunterricht 3 8 31 132 156 491 493 612 617
–, Zielfelderpläne für den 31
–, mohammedanischer 491
–, systematischer 614
–, Merkmale des 614
–, für Katholiken und Nichtkatholiken gemeinsamer 617
–, Freude am 624
– in Polen 493
– an den staatlichen 625
– in der Schule 626
Religionsverfall 62
Religionswissenschaft 465
Religiöse, das 157
–, Rückkehr zum 157
religiöse Unterweisung, Recht auf 8
religiöses Interesse, freischwebendes 539
Religiosität 1 4
–, kirchendistanzierte 25 28
–, rationale Begründung der 462
–, vorchristliche 463
Rentengewährleistung 567
Rerum Novarum 616
Resignation 3 135 329ff.
–, Heilung von 331
Ressourcen, unerschöpfliche 347
–, natürliche 348
– –, Eigentumsrecht an den 348
– –, Recht auf treuhänderische Nutzung der 348
Ressourcen-Verteilung 124
Rhetorik 603
–, christliche 606
Rhodesienkonferenz 321
Rhodesienkonflikt, Haltung des Westens im 424
Rigorismus, moralischer 462
Rohstoffabkommen, internationales 171
Rohstoffbasis 166
Rohstoffe, Preissteigerungen bei 181
Rohstofffragen 132
Rohstoffprogramm, integriertes 171 184
Rohstoffvorkommen 384
Römischer Katechismus 612
Rom-Konferenz 443ff.
Rückgang kirchlichen Lebens, Erstursache 76
Rundfunk 5
–, Umstrukturierung des 175
Rundfunkbegriff, verfassungsrechtlicher 179
Rüstungsausgaben 170
Rüstungswettlauf 84f. 560

## S

Sabbat 566
Sabbatgebot 566
Sacerdotis Caelibatus 242 245 521
Sachwelt, Manipulierbarkeit der 487
Sakrament, Figur des Lebens 575
Sakramente 41 307 490 572
–, Zulassung wiederverheirateter Katholiken zu den 65
–, Stiftung durch Jesus Christus 307
–, Spendung der 307f.
–, Heilswirksamkeit der 307
–, konstitutive Grundvollzüge der Kirche 572
–, Worthaftigkeit der 572
–, spezifisch christliches Verständnis der 573
– als kommunikative Handlungen 575
– als Geist-geschenkte Wirklichkeiten 576
Sakramententheologie 33
–, katholische 571f.
–, Grundgestalt einer Theologie 574
–, narrative 575
Sakramentsbegriff 308
Säkularinstitute 521 524
Säkularisierung 100 562
Säkularismus 72 626
SALT II 596f.
Sandinisten 471f.
Sandinistische Nationale Befreiungsfront (FSLN) 470
Sapientia christiana 376
Säuglingstaufe 133
Scheidungen 280
Scheidungsfamilien 23
Scheidungsrecht, Verdrängung des Schuldprinzips im neuen 547
„Schicksal" 201
–, göttliches 201
–, menschliches 201
Schiiten 260
Schöpfung 196
–, Todverfallenheit der 45
–, Bejahung der 166f.
–, Grundwahrheit über die 190
– und Offenbarung 45
Schöpfungsverständnis, biblisches 369
Schulbücher für verschiedene Religionen, Problem der 617
Schuld 34 46 393ff.
–, auf Gott bezogen 396
–, wirkliche 396
–, echte menschliche 398
–, existentielle 398
–, eigentliche Dimension menschlicher 398
Schuld-Anerkennung, personale 395
Schulderfahrung 393 395 398
–, Einsamkeit durch 398
–, Überbewertung der 399
–, Bagatellisierung der 399
Schuldgefühl(e) 394 397
–, falsche 398
Schuldprinzip 547
– im Strafvollzug 547
– im neuen Scheidungsrecht 547
Schuldproblematik 398
Schuld-Sühne-Prinzip 547
Schuldverdrängung 398
Schuldverständnis 394
–, Wandel des 394
–, kirchliches 395
–, vertieftes 399
–, persönliches 399
Schule 2f. 433
–, freie Wahl der 11
–, humane 433 435
–, Stoffülle in der 434
–, bürokratische Zwänge in der 434
–, Streß in der 434

–, Überforderungen der 434
–, Atheisierung der 493
–, Indoktrinierung durch kommunistische Lehrer 504
–, Katechese in der 626
–, katholische 626
–, staatliche 626
– von Chicago 92
Schulen 330
Schüler 436
–, Motivierung der 436
Schulstreß 434
Schulwesen, afrikanisches 323
Schwangerschaft 508
–, ungewollte 508 513
Schwangerschaftsabbruch 110 130 285 311 508f. 512f. 579 593 642
– in Frankreich 587
Schwangerschaftsabbrüche 430
–, offiziell gemeldete 440
Schwangerschaftsverhütung 256
Schweizerische Familienkonferenz 1978 130
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund 152 430
Schwellenländer 183
Schwesterkirchen 5
Schwesterngemeinschaft, kontemplative 642
Seele, Unsterblichkeit der 251
–, Existenz der 437
Seelenführung, Kunst aller Künste 244
Seelsorgepapst 537
Seelsorger 512
Seinswahrheit 99
Sekten 18f. 21 23 132 462
–, Zahl der Mitglieder 20
–, Inhalte der 20
–, Ziele der 21
–, Zusammensetzungen der 21
–, Hauptkandidaten für 21
–, Heilsbringer der 21
–, Rekrutierungstechniken der 21
–, Gruppendynamik der 22
–, Außenwelt als Feind der 22
–, große Familie der 23
Sektenanhänger, Durchschnittsalter der US-amerikanischen 21
Sektenführer 19f. 22
–, persönliche Bereicherung der 21
Sektenmitglieder, absprungswillige 22
Selbständige und Bundestagswahl 290
Selbstausbürgerung 142
Selbstbestimmung 81
Selbstfindung, menschliche 398
Selbsthilfe 126
Selbstmord 132
Selbstorganisation der Materie 92
Selbstverliebtheit 591
Selbstverständnis 398
–, christliches 403
–, jüdisches 403
Selbstverwirklichung 510
–, menschliche 398f.
Selbstzerstörung 18 190 196
Seminaristen, Statistik 520
Sendungsbewußtsein 20
–, elitäres 462
Sexualbeziehungen, voreheliche 568
– ohne Gemeinschaftsleben 280
Sexualerziehung 169 542
–, ganzheitliche 541
– in Afrika 200
– in Elternhaus und Schule 541
Sexualität 61 133 386 466 568
–, Einstellung junger Menschen zur 133
–, isolierte 281
–, Vergötzung der 281
–, menschliche 309 543
–, Normen der 539
–, Einbindung in die Humanität 568
–, erwachende 618
– und der dreifaltige Gott 466
Sexualmoral 80 543 645
Sexualtrieb 395
Sexuelle, das 568
–, Kommerzialisierung des 568
sexuelles Verhalten 133 477
–, Integration in die Personalität 568
Sinn 131f.
–, absoluter 131
–, Suche nach 132 137 225
– – und Verhältnis zur Kirche 132
– des Lebens 133 553
– des politischen Handelns 354
Sinnantwort(en) 25 30 132 564
–, christliche 25
Sinnerfahrung, Mangel an 330
Sinnerfahrungen 564
Sinn-Fein-Bewegung 633
Sinnfindung 23
Sinnfrage 131 564
–, Erfüllung der menschlichen 565
Sinnhorizont, christlicher 101
Sinnleere 132
Sinnlichkeit, neue 477f.
–, anthropologische 477
–, Emanzipation der 477
Sinnlosigkeit 132 398
Sittengesetz 99 381 632
–, natürliches 99 210
Sittliche, das 100 354
–, Norm des 354
sittliche Normen, Geschichtlichkeit der 102
– – als Wille Gottes 396
sittliches Bewußtsein 512
Sittlichkeit 1 577f.
–, alttestamentliche 100
–, natürliche 428
–, subjektive 578
–, einfache 578
Slawen 332
Slowenenwallfahrt nach Rom 491
Societas perfecta 37 41
Société des Missions Etrangères de Paris 52
Solidarität 4 21 23 29 198 270 348 359ff. 562ff.
–, übernationale 310
–, Grundwert der 502
– in der Kirche 76
– der europäischen Völker 313
– im Verständnis der CDU 361
Sondersynode der niederländischen Bischöfe 376
Sonntag 566
Sozialdemokraten 63
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 123 127 358 505
–, Grundwerteerklärung der 358
–, Grundwertverständnis der 360
– und Abtreibungsparagraph 531
Sozialdienste der Kirche 409
–, Hilfen für Ausländer 409
soziale Frage 497
–, Neue 505
soziale Partizipation 144
soziale Sicherung 311f.
soziales Bewußtsein 199
Sozialisation 24 29 296
–, menschliche 310
– der Spätaussiedler 296
Sozialisationsmechanismen 21
Sozialisationsobjekt 134
Sozialisationsprobleme 143
Sozialisationstypus 478
–, neuer 477
Sozialisationsziele 144
Sozialismus 3 104 258 448 460
–, demokratischer 360
–, islamischer 375
–, afrikanischer 425 480
–, freiheitlicher 439
–, nationaler 471
–, wissenschaftlicher 480
– und Koran 259
Sozialisten, Bemühungen der Kirche um 305

Sozialklauseln 126 184
Sozialkontrolle 486
Soziallehre 504
–, katholische 29 227 448 497
–, kirchliche 310
–, christliche 504
– der Kirche 149 349 354
– –, Fundament der 149
Sozialmoral 69
Sozialpartnerschaft 277
Sozialstaat 505 509
–, Bankrotterklärung des 256
Sozialstruktur 289ff.
– der Bundesrepublik 289
– der Wählerschaft 291
Soziologie, politische 447
Spaltungen, ideologische 353
Spätaussiedler 294ff. 311
–, Situation, Probleme, Hilfen 294
–, Gründe für die Aussiedlung 294
–, Integrationsprobleme in der Bundesrepublik 295
–, besondere Schwierigkeiten Jugendlicher 295
– und bestehende Hilfen 296
Spätfrankismus 10
Spielplatzfrage 590
Spiritualität, asiatische 72
–, menschliche 189
–, priesterliche 221
–, buddhistische 462
Spirituelle, das 201
–, Bedürfnis nach dem 201
Sprache 603
–, ursprüngliche biblische 605
–, Problem der 623
–, angemessene 623
Sprachgebung, neue 606
Sprachkrise, kirchliche 603
Sprachtradition, christliche 604
Sprachverfall 607
Staat 2f. 353 358 488 503
–, demokratischer 2 358
–, moderner 2
–, säkularer 2
–, sittliche Verantwortung des 3
–, Wesen des 199
–, Einfluß auf den 488
–, Schutz durch den 503
–, Schutz vor dem 503
–, Verhältnis zu den Kirchen 504
– und die Zehn Gebote 570
Staaten, islamische 258
staatliche Gewalt, Rechte der 200
Staatsauffassung, liberale 496
– – in den USA 496
Staatsbürgerschaftsgesetz, sowjetisches 301
– –, neue Bedrohung für die Christen in der Sowjetunion durch das 301
Staatskirche 10
Staatsraison, polnische 11
Staatssysteme 199
Stammeltern, Ungehorsam der 44
Stammesgesellschaften, afrikanische 414
Stände 40
Ständige Diakone, Rahmenordnung 168
Starthilfe für Aussiedler 297
Statistik, kirchliche 518ff.
Sterbehilfe 233f. 256 326
–, Richtlinien der Bundesärztekammer zur 233
–, Verhaltenskodex der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften 233
–, Ziel der 234
–, Definitionen und Eingrenzungen der 234
–, aktive/passive 234f.
–, Anwendungsbereich der 326
–, zum Tode führende Kriterien 326
– –, notwendige Leidensminderung 326
– –, ärztliche Behandlungspflicht 326
–, Wille des Kranken 326
–, Eingriffe zur Lebensbeendigung 326
Sterbender 234
–, Behandlung eines 234
–, aktive Lebensverkürzung des 234
Sterbeprozeß 234
Strafvollzug, Bagatellisierung des Schuldprinzips im 547
Streben nach Glück, Grundrecht des 497
Strukturen, Änderung der 151
Strukturwandel, aktive Politik des 171
Studentenrevolte 475f.
Subjekt, sittliches 2
–, Autonomie des 486
Subkultur 398 477
Sublimierung 477
Subsidiaritätsprinzip 38f. 354 548
Subventionen 505
– für die Familien 505
– für die Landwirtschaft 505
Suche nach Sinn 564
Südafrika-Warenboykott 365
Sufismus 259
Sukzession, apostolische 308
Summe des katholischen Glaubens 31
Sünde 36 44f. 47 190f. 195 569
–, Existenz der 43
–, Geheimnis der 44
–, „Zulassung" der 45
–, moralisches Übel 45
–, gesellschaftliche 217f.
–, persönliche 218
–, soziale 239
–, Wissen einer 569
–, Richten einer 569
– und Vergebung 35
– des ersten Menschen 44
– der Abtreibung 511
Sündenfallerzählung 45
Sündenstrafe 44
Sunniten 260
Symbole, archetypische 514
–, sakramentale 572f.
– –, Einheit von Wort und 573
–, christliche 574
Syndrom, narzißtisches 477f.
Synode, Wort an Lehrer, Auszubildende, Eltern und Erzieher 5
Synoden 4 40 42 65
System, kapitalistisches 182
–, marktwirtschaftliches 182
Systeme, ideologische 219 348
– –, Verurteilung 219
Systemveränderung 226

## *T*

Tabuierung des Ethischen 3
Taoismus 585
Taufaufschub 481
Taufe 132 203 307 481
–, Sakrament des Glaubens 307
–, grundlegend für die Zugehörigkeit zur Kirche 307
–, Heilsbedeutung der 481
Tauferneuerung 95
Taizé 139
tantram 464
Technik 91f. 486f.
–, Fortschritt der 196
–, unkontrollierte Entwicklung der 196
–, moderne 357
– –, Zerstörungskraft der Technik 357
–, naiver Glaube in die 398
Technikgläubigkeit 486
Technologietransfer 171
– in die Entwicklungsländer 338
Teilhabe der Gläubigen an der Sendung der Kirche 39
Teilzeitbeschäftigung 4
Telekommunikation 175
Teleskopiezahlen 600
Tendenzwende 61 141
Terror 18

–, Eskalation des 9
Terrorismus 61 85 140 199 381 383 448 475
Terroristen 18 22 142
– in Irland 632f.
– –, der Papst an die 632
Teufel 44
–, mythologische Gestalt des 45
Theologen 62
Theologenkonferenz, gesamtafrikanische 412f.
–, gesamtasiatische 417 420
–, lateinamerikanische 417
Theologie 79 93 202 317 500
–, Absolutheitsanspruch der 91
–, deutsche 93
–, christliche 93
–, afrikanische 111 419
–, orthodoxe 152
–, evangelisch-systematische 211
–, paulinische 254f.
–, deuteropaulinische 255
–, abendländische 415 421
–, „dritte Perspektive" christlicher 416
–, „teutonische Gefangenschaft" der 416
–, einheimische 421
–, islamische 465
–, kritische Rolle der 500
–, akademische 515
– –, Strömungen außerhalb der 515
–, biblische 553
–, dialektische 606 608
– als Denken der Kirche 93
– als Wissenschaft 93
– der Befreiung 151 216 218 227 232 238 269 416 419
– der Natur 461
– der Sexualität und Ehe 466
– und Naturwissenschaft 91f.
– des Neuen Testaments 533
Theologiestudenten 7
theologische Fakultäten, Nachholbedarf der 94
Tiefenpsychologie 395
Tod 133 251 253
–, Vorstellung vom 18
–, Leben nach dem 133 438
–, Grenze des 201
–, Auferstehung im 251
–, Vollendung im 252
–, Sein nach dem 252
–, Zeitpunkt des 256
– des einzelnen Menschen 253
Todkranker 234
–, lebensverlängernde Maßnahmen beim 234
Toleranz 82 102 116 465 475
–, repressive 475
Toleranzbreite 365f.
Toleranzraum, Abgrenzung des 27
Tora 401
Totalitarismus 199f.
Tötung 568
–, aktive Sterbehilfe 235
– ungeborenen Lebens 509 593
„Traditio Symboli" 615
Tradition 5f. 31 44ff. 62 200 202 250 255 258 260 345 490
–, Sicherung der normativen 255
–, biblische 257
–, Festhalten des Islams an der 258
–, benediktinische 385
–, kirchliche 398
–, amerikanische 499
– und Zukunft 72
Transzendenz der menschlichen Person 194
Trennung von Kirche und Staat 19
Treue, eheliche 247 568
Tridentinum 32
Triebbedürfnisse 397
Triebsublimierung 397
Triumphalismus 188
Tugend(en), kirchliche 167
–, evangelische 616
Tyrannen, afrikanische 639

## *U*

Übel 44
–, physisches 45 48
Überforderungen des Menschen 399
Überlebenskrisen 330
Überlieferung 135 615
–, apostolische 308
Übertragung von Techniken in asiatische Länder 93
Überzeugungen, normative Kraft faktisch gelebter 211
Ujaama-Ideologie 469
Umerziehung 104
Umkehr (metanoia) 33 35f. 511
–, individuelle 151
Umweltethik 175
Umweltpolitik 461
Umweltproblematik 132
Umweltschutz 61
Umweltstrategie 175
Umweltverschmutzung 190
Unbewußte, das 395
–, Wirksamkeit des 397
Unfehlbarkeit 57 202 317
– von Konzilien und Päpsten 57
Ungeborene, Tötung der 508 511
ungeborene Kinder, Bewußtsein vom Wert des Lebens 509
– –, Lebensrecht der 509
ungeborenes Leben, Schutz des 117 512
– –, Mord an 531
Ungerechtigkeit 89 130 200
– im geistigen Bereich 560
Ungläubigkeit, Phänomen der 300
Unionsparteien 292f. 502
Universalis Ecclesiae 371
Universalkirche 308
–, Leitung der 308
–, Unfehlbarkeit der 308
Universitäten, kirchliche 376
UNO, Papstbesuch bei der Weltorganisation der 542
Unordnung, moralische 198
UNO-Vollversammlung 554
–, Rede Papst Johannes Pauls II. vor der 554
Unrecht, nationalsozialistisches 116
Unsterblichkeit 251
Unternehmen, transnationale 170
Unterricht, curricularer 31
–, katechetischer 624
Unterscheidung der Geister 95
Unzuchtsklausel, matthäische 551
Urkirche 614
Ursakrament 573 575
Ursprung 554
– in Werk und Wort Jesu 554
– in Leben und Verkündigung der apostolischen Kirche 554
Ursünde 44 46 87
Ursymbol, anthropologisches 514
Urzustand 46
Utilitarismus 498
Utopie, historische 500

## *V*

Vater 47
Vaterschaft, geistliche 246
Vatikandiplomatie 110
–, Erfolg im argentinisch-chilenischen Grenzstreit 110
Vatikanisches Geheimarchiv 90
Veden 464
VELKD, 1. Tagung der 6. Generalsynode der 430
Verantwortung 80f.
–, moralische 198
–, persönliche 396
Verantwortungsbewußtsein, moralisches 196
Verarmung im Menschlichen 509
Verbände, katholische 24ff. 408 488
– –, kirchlich-gesellschaftliches Profil der 24
– –, Aktualität der 25 30
– –, Existenzberechtigung der 25

– –, Grundtyp in Deutschland im 19. Jh. 26
– –, charakteristische Besonderheiten der 26
– –, jüngste Entwicklungen 26
– –, Bedingungen für die Mitgliedschaft in den 27
– –, Grenzen der 27
– –, kirchliche Aufgabe der 28
– –, verstärkte Zusammenarbeit mit anderen Organisationen 29
– –, Öffnung für die Ausländer 408
Verbandskatholizismus 25
Verbandsseelsorger 28
Verbandswesen, katholisches 502
Verdrängungen 395
Verdrängungswettbewerb 132
Vereinigte Evangelische Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik 172f.
Vereinigte Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 230
–, Entscheidung im „Fall Schulz" 230
Vereinigte Evangelisch-lutherische Kirche (VELK) 172
Vereinsamung 486
Vereinte Nationen 199
Verfassung 359
Verfassungsprinzipien 358
Verfolgung 200
Vergangenheitsbewältigung 114 116
–, zukunftgerichtet 116
Vergebung 33f. 94
–, Bitte um 14
Vergesellschaftung 485f.
Verhalten, sittliches 2
–, religiöses 132
Verhaltensmotivation 22
Verhaltensmuster, Anfälligkeit für ideologische 486
Verhaltensweise, sittliche 80
–, politische 141
Verkündigung 41 193 202 603
–, Sprache der christlichen 604
–, kirchliche 606
–, neue Formen im Fernsehen 607
Verlängerter Volkskrieg 472
verlorene Generation 134
Vermittlungspolitik, kirchliche 13
Vernunft 81
–, kritische 62
–, sittliche 563
– und Wirklichkeit 95
Verpflichtungen, moralische 396
Verrechtlichung, Trend zur generellen 548
Verschuldungsprinzip, Vernachlässigung des 547
Versuchstiere 92
Verteilung der materiellen Güter, gerechte 559
Verteilungsgerechtigkeit 124
Verteilungsziele 171
Vertrauenskrise 496
Vertriebene 14
Verwandtschaftsbeziehungen, afrikanische 414
Viererbande, Herrschaft der 585
Vietkong 53
Vietkong-Veteranen, Ansiedlung am Ho-Chi-Minh-Pfad 103
Vietnamesen 50f.
Vietnamkrieg 105
Volk Gottes 37f. 43 186f.
Völkergemeinschaft 310
Völkerrecht 115
Volksfrömmigkeit, polnische 450
–, Bedeutung der 622
Volkskirche 148
Volksmissionen 620
Volkstempelsekte 17
Vollmacht und Nähe 139
– oder Autorität 139
Vollversammlung der Bischöfe, ökumenische Beobachter 7
voreheliche Enthaltsamkeitsforderung 133

## *W*

Wachstum, wirtschaftliches 198
–, Glaube an unbegrenztes 346
–, Grenzen des 346
–, Irrtum des exponetiellen 347
Wahlergebnisse 292
– und Konfessionszugehörigkeit 292f.
– und Parteizugehörigkeit 292
– und gewerkschaftliche Zugehörigkeit 292
Wahlverhalten 289
– der Konfessionen 289
– Grundmuster des 294
Wahnvorstellungen, megalomane 19
Wahrhaftigkeit 130
Wahrheit 11 23 99 147 189 193 202 245 560 569 610
–, geschichtliche 99
–, Gewißheit der eigenen 187
–, Verkündigung der 193
–, Suche nach 201
–, göttliche 202f.
–, geoffenbarte 202
–, Verantwortung der Kirche für die 202
–, Verständnis der 202
–, Hierarchie der 307
–, letzte 487
–, die Religion betreffende 560
– Gottes 210
Währung, Vereinheitlichung der 106
Währungsschwankungen, internationale 170
Wallfahrten 620
Wandlungsprozesse 92
Warschauer Vertrag 17
Wechselwähler 293
Weggenossenschaft 138f.
Weibliche Gottheiten, Tradition der 514
Weiblichkeit Gottes, Symbol der 515
Weihesakrament 243ff.
Welt, pluralistische 23
–, Eigengesetzlichkeit der 100
–, Beherrschung der 190
Weltanschauung, atheistische 560
Weltanschauungen, konkurrierende 132
Weltbild, ökologisches 461
Weltbünde, konfessionelle 222
Weltentwicklungsbericht, Zweiter 443f.
Welternährungskonferenz 442
Weltethos 100f.
Weltfrieden 313
Weltfriedenstag, Botschaft zum 83 89
Weltgebetswoche für die Einheit der Christen 159
Weltgeschichte als Geschichte Gottes 95
Weltgesellschaft 182 533
Welthandel 171 337
–, Liberalisierung des (Tokio-Runde) 183
Welthandelsbeziehung 124 170
Welthandelskonferenz 170
–, Erklärung der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen zur 170
–, UNCTAD IV 180f.
Weltkatholizismus 450
Weltkirche, katholische 297
–, Personalsituation in der 518 521
–, Katholikenzahl in der 519
–, Zahl der Priester in der 519f.
–, pessimistische Zukunftsperspektive 525
Weltkirchenrat 6 69 222
Weltökonomie 197
Weltpriester 241
Weltrat der Kirchen, Tagung des Zentralausschusses des 154
–, Krise des 221
–, Antirassismusprogramm des 324
Weltreligionen 192 533
–, Institut für 585
Weltwirtschaft 171 337
Weltwirtschaftsentwicklung 313
Weltwirtschaftsordnung 180f. 185
–, neue 152
–, Neue Internationale 180 182
–, Startgerechtigkeit in der 181
Wertbewußtsein, ethisches 2
–, Verfall des 381
–, neues 381
–, Verschiebungen im 382
Wertdeutungen, christliche 25
Werte, verschiedene 23 558

– –, Konkurrenz der 23
–, spirituelle 71
–, nationale 310
–, religiöse 347
–, sittliche 387 497
–, ethische und moralische 501
–, materielle und ökonomische 558
–, geistige 558
Wertekonkretion 499
Wertentscheidungen 26
Wertkonsens 563f.
Wertordnung 25
Wertprinzipien 358
–, Normierung bestimmter 358
Wertstrukturen 23
Wertsystem 21 30 347
Wertüberzeugungen 360
–, sittliche 509
Wertveränderungen 359
Wertvorstellungen 82
Wettbewerbswirtschaft 503
Widerstand, gewaltsamer 127
Widerstandsbewegungen 127
Wiedereingliederung, berufliche 4
Wiederverheiratete, geschiedene 67
Wille, freier 45
Wirtschaft, Strukturwandel der 170
–, Funktionieren der 568
Wirtschaftsordnung, internationale 170
–, gerechte 349
Wirtschaftspolitik, brasilianische 545
– –, Fehlentwicklungen der 545
– –, Folgen der 545
Wirtschaftspraxis, menschenwürdige 198
Wirtschaftswachstum 61
– und Primärenergie 587
Wirtschaftswunder, brasilianisches 545
Wissen, religiöses 132
Wissenschaft 346
–, Fortschritt der 202
–, Mythos der reinen 459
–, Gefährdungen heutiger 459
– und Glaube 461
Wissenschaften, moderne 45
Wissenschaftsgläubigkeit 486
Wohlfahrtsstaat 169 505
Wohlstandsgesellschaft 439
Wohnbevölkerung, ausländische 311 404 410
– –, Integration der 406 410
Wort Gottes 510 608 615 623
–, Auslegung des 202
Wort und Bild, Wechselbeziehung von 369
Wort und Sakrament 575
Würde, menschliche 356 558

## Z

Zehn Gebote 210 564
– und Gottesglaube 569
Zeit 94
Zellfusion 92
Zentralkomitee der deutschen Katholiken 25 30 178 272 280f. 367 377 399 546
–, Erklärung zur Rundfunkfreiheit 178
–, Tagung über Kirche, Wirklichkeit und Kunst 272
–, Stellungnahme zu Ehe und Familie 280
–, Forderungen an Staat und Gesellschaft 282
–, Frühjahrsvollversammlung 325
–, Gesprächskreis „Juden und Christen" beim 399
–, Stellungnahme zur gegenwärtigen Situation der ausländischen Arbeitnehmer 403
–, Diskussionsbeitrag zur rechtspolitischen Entwicklung in der BRD 546
–, Herbstsitzung des 592
Zivilisation, materialistische 197
–, westliche 346
–, eindimensionale 477
–, heutige 558
Zölibat 206 221 241 247 317 521ff.
–, priesterlicher 151 245f. 543
– –, Einwände gegen den 245
–, Bedeutung des 245
Zölibatsgesetz 76
Zukunft 135f. 330f.
–, Glaube an die absolute 250
–, Machbarkeit der 331
– des Menschen 345
Zukunftsangst 329f. 506 509
Zusammenleben, nichteheliches 129
Zwanzigstes Jahrhundert 638
–, Beginn des Atomzeitalters 638
–, Beginn der Weltraumreisen 638
– ein Jahrhundert der Flüchtlingsströme 638
Zweiter Weltkrieg 128 160 172 183 185 199 357 373 382 556 638
– –, öffentliche Stellungnahmen zum 40. Jahrestag der Wiederkehr des Ausbruchs des 530
– –, Erklärung der deutschen evangelischen Bischöfe 530
– –, Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz 530
– und Flüchtlinge 638
Zweites Vatikanisches Konzil 8f. 12 29 31 36f. 40f. 43 57 62f. 75 117 147 187ff. 191ff. 195 197 199f. 202 205ff. 221 226 242 244f. 269 282 288 298 305 315 327 350f. 353 372 387 415f. 453f. 457f. 492 495 511 515f. 525 549 555 559f. 572 609 612 614 624f. 629
–, Wirkungsgeschichte des 539
–, Weiterführung des 539
–, Verwirklichung des 595
–, der große Katechismus der neuen Zeit 609
– und Würzburger Synode 586

# *Länder*


*A*

Afghanistan 259 640
– Flüchtlinge aus 640
Afrika 184 258 346 411 418f. 460 466 494 520ff. 525 532 638f.
– Förderung der Agrarwirtschaft 184
– Kirche in 365 469
– Ehe und Familie 411 466f.
– – Krise von 411
– Eheforschungsprojekt 411 466
– niedrige kirchliche Heiratsziffern 412
– Ehescheidung und Polygamie 412
– religions- und konfessionsverschiedene Ehen 413
– Fruchtbarkeitsprinzip und Elternschaft 413 467
– Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 415
– Mission 416
– gesamtafrikanische Konferenz 410
– Kulturwandel 466
– Ablehnung der modernen Empfängnisverhütung 467
– deutsche Benediktiner 468
– AMECEA-Konferenz 494
– – wichtige Entscheidungen 494
– Seminaristen 520
– Vitalisierung der Pastoral 522
– Lage des Christentums 523
– Entkolonialisierung 638f.
Algerien 259
– antikommunistische Haltung 259
Angola 638
– Flüchtlinge aus 638
Äquatorial-Guinea 639
Arabien 259
– Wahabiten 259
Argentinien 77 89 111 237
– vermißte Personen 110
– Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs 110
Asien 71f. 105 107 257 346 371 519ff. 525 639
– Kirche in 72
– Inkulturation des Christentums 73
– chinesischer Einfluß 105
– politische Renaissance des Islam 257 261 375
– Religionsgemeinschaften 371
– Mission 416
– Verhältnis von sozialer Wirklichkeit und Religiosität 420
– asiatisches Kolloquium in Hongkong 522
– Dienstämter in der Kirche 522
– Entkolonialisierung 639
Äthiopien 467
– „Heirat in Stufen" 467f.
– Flüchtlinge aus 638
Australien, ASEAN-Staat 104 106f.

*B*

Belgien 175
– Wahlbeteiligung zur Europawahl 340
Botswana 323 638
Brasilien 123 237 267 287 524 544
– Kleinbauern 124f.
– Landvertreibung 268
– Spätfolge der Kolonialisierung 269
– Priesternot 269
– Förderung von kirchlichen Basisgemeinschaften 269
– wichtigste Hilfe des Auslands: Bewußtseinsbildung 270
– Geheimdossier der Sicherheitsdienste 287
– – Methoden 287
– – Klerus der katholischen Kirche 287
– – Reaktion der Regierung und des Episkopats 288
– die Bischöfe zur Wirtschafts- und Sozialpolitik der Regierung 544
– Demokratisierung 544
– und Europa 271
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 6f. 11f. 31 49ff. 56 63f. 93 124f. 127 141 143 145 169f. 172f. 175 270 277 289ff. 311 313 322 339 342 346 362 367 381 384 405f. 410 479 489 509 546 639
– Protestantismus 4
– Synode der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) 4f.
– Generalsynode der Vereinigten Evangelischen Landeskirchen Deutschlands (VELKD) 4
– – Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche 5
– Priesterweihen 7
– Jonestown-Sekte 20
– Ausreißerphänomen 21
– katholische Verbände 25
– parteipolitische Situation 63
– gemeinsame Synode der Bistümer 64
– Kirche in der 66 271
– katholisch-charismatische Gemeindeernerneuerung 95
– Sozialisierungsprobleme der arbeitenden Jugend 143
– Kirchen in der 167 280
– Verhältnis der evangelischen Kirchen zu den Kirchen der DDR 172
– evangelische Kirchen und Christen 173
– Pilotprojekte des Kabelfernsehens 179
– Memorandum der Kirchen zur Welthandelskonferenz 180
– Bruttosozialprodukt als öffentliche Entwicklungshilfe 182
– Wirtschaft 277
– Verhältnis von Bürger und Staat 277f.
– Staatsverdrossenheit 278
– Polarisierung zwischen den Parteien 278
– Grundkonsens in den politischen und moralischen Grundlagen 278
– Entwicklungshilfe 283
– Diskussion der Bevölkerungspolitik 309
– Geburtenrückgang 309 313
– Sozialstruktur 290
– Parteien 289ff.
– Grundmuster des Wahlverhaltens 294
– Aufnahme von Aussiedlern 294
– Arbeitsmarktlage 295
– Programm für die Eingliederung der Aussiedler 296
– evangelische Kirche 366
– Situation der Gesellschaft 381 383
– und die Europawahl 390
– Situation ausländischer Arbeitsnehmer und ihrer Familien 403
– ausländische Wohnbevölkerung 404
– Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmer 404
– Aufenthaltsdauer der Ausländer 404
– Veränderungen in der Zusammensetzung der Ausländergruppen 404
– Veränderungen bei den Kindern und Jugendlichen 405
– Konsequenzen 405
– – für den Arbeitsmarkt 405
– – für die Bildungspolitik 405
– – für die Sozialpolitik
– neue Auseinandersetzungen um § 218 438
– Schwangerschaftsabbrüche 440
– ökumenische Zusammenarbeit zwischen evangelischer und katholischer Kirche 446
– Abtreibungen 509
– rechtspolitische Entwicklung 546
– Kindsmißhandlungen 589
– Geburtenrate 590
– Fernsehkonsum 600

– Übernahme von Flüchtlingen 640
Burma 71
Burundi 639
– Flüchtlinge aus 639

*C*

Chile 77 89 388 640
– „geschützte Demokratie" 388
– Entwurf für eine neue Verfassung 388
– Zuständigkeiten der Streitkräfte 388
– Stellungnahme der Kirche 388
– Stellungnahme der „Gruppe der 24" 388
– Wahlrecht 389
– Parteien 389
– „Gruppe der 24" 389
– Entpolitisierung gesellschaftlicher Gruppen 389
– Finanz- und Wirtschaftspolitik 389
– Herrschaftsform der „geschützten und autoritären Demokratie" 389
– Flüchtlinge aus 640
China (Volksrepublik) 71 103ff. 222 262ff. 424 440f. 526ff. 584 639
– Kulturrevolution 105 222 263ff.
– Auslandschinesen 106
– militärische Konfrontation mit Vietnam 106
– Öffnung nach Westen 106 222 267
– Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit den USA 107
– Anzeichen für eine tolerantere Haltung der Regierung gegenüber den verschiedenen Religionen 222
– heutige Lage der Katholiken 222
– „Institut für Weltreligion" 222 585
– Protestanten 222
– buddhistische Tempelanlagen 222
– Moslems 222
– gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Prozeß der Veränderung 262
– Religion 262 266
– „Vier Modernisierungen" 262 267 585
– Neuordnung der Partei 262
– „Viererbande" 262f. 266f.
– Neubewertung der Parteigeschichte 263
– „Vier Säuberungen" 263
– Veränderungen in Industrie und Landwirtschaft 263
– Veränderungen in Gesellschaft und Erziehung 264
– nach Mao 265
– begrenzte Liberalisierung in Recht, Kultur und Religion 265
– katholische Nationalkirche 266
– Missionstätigkeit 266
– Bestätigung der Diktatur des Proletariats 267
– neue Politik gegenüber den Religionsgemeinschaften 440
– katholische Kirche 440
– „Vereinigung Patriotischer Katholiken" 441
– Erklärung der Bischöfe Taiwans zur Entwicklung in der VR China 441
– Verhältnis Taiwans zur VR China 526f.
– Offerten an Taiwan zur Aufnahme des bilateralen Handels 527
– Ent-Maoisierung 584
– personelle Säuberung und Rehabilitierungen 584
– mehr Toleranz für nationale und religiöse Minderheiten 585
– die christlichen Religionen 586
– Beziehungen zum Vatikan 586
– Flüchtlinge aus 639

*D*

Dänemark 93 340
– Wahlbeteiligung zur Europawahl 340
Deutsche Demokratische Republik (DDR) 49 173ff. 301 424 489
– Kirchenpolitik 173 301
– Vereinigte Evangelische Kirche 172f.
– Protestanten 173
– Eisenacher Empfehlung 173
– – Reaktion der offiziellen DDR auf die 174
– Stellungnahme der Synode der Ostregion der berlin-brandenburgischen Kirche zur Situation der evangelischen Kirche nach 30 Jahren des Bestehens der DDR 326
– evangelische Kirche 452
– 30 Jahre 580
– Situation der Kirchen 580 583
– Kirchenbundausschuß „Kirche und Gesellschaft" 582
– Umweltschutz 582
– kirchliche Organisation der Kirchen 582
– Situation der Kirchen 580 583
– Kirchenbundausschuß „Kirche und Gesellschaft" 582
– Umweltschutz 582
– kirchliche Organisation der Kirchen 582
– Religionsgemeinschaften 582
– katholische Kirche 583
– kirchliche Jugendarbeit 583
– finanzielle Mittel der Kirchen 583
– selektierte Auslandskontakte der Kirchen 583
– relative Freiheit der Kirchen 583
Deutschland 115f.
– nationalsozialistisches 115
Dominikanische Republik Santo Domingo 146

*E*

El Salvador 478 588 634f.
– Verschärfung der politischen Lage 378
– – Ursachen für die 378
– Mulitärrevolte gegen das Romero-Regime 588
– Kirchenverfolgung 588
– Junta 634ff.
– katholische Kirche 635f.
– politische Opposition 635
– Guerilla-Bewegungen 636
– bürgerliche Oppositionsparteien 636
– Christdemokraten 636
Europa 5 77 82 115 127 355 519ff.
– Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 5
– Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 5
– Konfessionskriege 82
– Gemeinwohl 313
– der Vaterländer 313
– Christentum am Beginn der Geschichte 355
– Renaissance der Idee des christlichen 383
– Evangelisierung 385
– hl. Benedikt, Patron 385
– Katholikenzahl 519
– Erwachsenentaufen 519

*F*

Frankreich 6f. 16 49ff. 106 113 285 322 438 442
– katholische Pfadfinderschaft 6
– Überalterung des Klerus 7
– Priesterweihen 7
– Zahl der Priester 7
– Nachwuchs für Ordenspriester 7
– Verhältnis von Kirche und Jugend 7
– Neue Studienordnung für die französischen Priestertheologen 7
– Gründung eines französischen Kirchenrates 8
– katholische Kirche 8
– Glaubensvorlage der Bischöfe für die Katholiken Frankreichs 8
– Wahlbeteiligung zur Europawahl 340
– Abtreibungsdebatte 587
– – Stellungnahmen der katholischen und der protestantischen Kirche zur 587
Formosa 442 489
– staatlicher Druck auf die Religionsgemeinschaften 442
– einschneidende Änderungen in der Religionsgesetzgebung 442

*G*

Griechenland 274
– Diskussion über die Trennung von Kirche und Staat 274
Großbritannien 68 110 118ff. 260 339 438 480 489 633f. 639
– konservative Kirchenkritik 68
– Church of England 68
– Lambeth-Konferenz 69
– Streikwelle 118

– Beamte und Angestellte des öffentlichen Dienstes 118
– Macht der kleinen Berufsgruppen 118
– Verwundbarkeit der britischen Wirtschaft 119
– Gewerkschaften 119f.
– Trade Union Congress (TUC) 119
– Aufstand der Basis 119
– freiwillige Beschränkung von Lohnerhöhungen 119
– innovationsfeindliche Regierung und Gewerkschaften 120
– Wahlbeteiligung zur Europawahl 341
Guinea 481
– Freilassung des Erzbischofs von Conakry 481f.
– Kirche 482

*H*

Holland (s. Niederlande)

*I*

Indien 58 71 106 154 272 642
– zweite Vollversammlung der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen in Kalkutta 58
– Gebet – das Leben der Kirche in Asien 58
– Wiege heutiger asiatischer Spiritualitäten 71
– Proteste gegen den Entwurf für Antikonversionsgesetz 272
– christliche Kirchen 272f.
– Konversionen 272
– Religionsfreiheit 273
– Kastenlose 273
– Wirken Mutter Teresas 641ff.
Indochina 49ff. 52 102 105f. 107 640
– Kommunistische Partei 53
– Union von 105
– Gefahr eines vierten Indochinakrieges 106
–, Konfliktherd erster Ordnung 107
Indonesien 106f. 258 638ff.
– katholische Kirche 259
– Moslemparteien 259
– Missionsverbot 259
Italien 77 346 438 479 531
– Parlamentswahlen 334
– – die Democrazia Cristiana nach den 334f.
– „Historischer Kompromiß" 334 336
– Wahlbeteiligung zur Europawahl 342
– christliche Tradition 531
Iran 160 257ff. 465
– Zukunft der Christen 160
– Übergriffe gegen Juden 160
– römisch-katholische Kirche 160
– Islam 257f.
– Schiitenstaat 257
– Baa'hai-Sekte 259
– Tendenzen im Wirtschaftssektor 259
– Säkularisierungsprozeß 260
– Auseinandersetzung zwischen dem Staat und den Religionsführern 260
– die Ulamas 260f.
– politische Vorgänge 465
Irak 259
– antikommunistische Haltung 259
Irland 341 629ff.
– Wahlbeteiligung zur Europawahl 341
– das katholische 629
– Papstbesuch 538 542 629
– protestantisch-katholische Beziehungen 631
– katholische Kirche 631
– Erziehungswesen 631
– Orden 631
– Mischehen 631
– Terroristen 632
– die Botschaft von Drogheda 632f.
– Gewalt 633
– protestantische Extremisten 633
– Sinn-Fein-Bewegung 633
– Staat-Kirche-Verhältnis 634
– Ehescheidung 634

*J*

Jamaica 109 152
Japan 49 106f. 175 520
Jugoslawien 301 490
– Kirchenpolitik 301
– religionspolitische Schwankungen 490
– Lage der Religionsgemeinschaften 490
– Beziehungen zwischen Staat und Kirche 490

*K*

Kambodscha (Kampuchea) 49ff. 53 71 102ff. 640
– Khmer 50
– Islam-Khmer 50
– Wirtschaft 50
– als Agrarstaat 50
– Khmer erstes indonesisches Kulturvolk 51
– Katholiken 52
– im Vietnamkrieg 52
– Flüchtlinge aus 103
– Einheitsfront zur nationalen Errettung 103
– Ursachen des Krieges zwischen Vietnam und 104
– – wirtschaftliche Gründe 104
– – ideologischer Konflikt 104
– Umerziehung der Bevölkerung 104
– Konflikt der Verbündeten 104
– Machtergreifung der Roten Khmer 105
Kanada 175 489 639
Kolumbien 482
– zunehmende Mißachtung der Menschenrechte 482
– – Sorge der Kirche um die 482
Korea 123 183
Kreta 596
– Konferenz Europäischer Kirchen 596
Kuba 337

*L*

Laos 49ff. 53 71 103ff.
– Aufstände der Meo 104
Lateinamerika 69 90 146 149ff. 214 232 235ff. 460 463 472 519 521f. 524 538 640
– Kirche 90 151 236 463 519 524
– Zukunft der Kirche 90
– Dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla 146
– kirchliche Entwicklung 147 233
– Bedeutung der Volksfrömmigkeit 148
– Medellín als Bezugspunkt 149
– Wertung der Konferenz von Medellín 150
– Auswirkungen der Papstreise 150
– Interview zur Papstreise 151
– Evangelisierung in Gegenwart und Zukunft 214 216
– Botschaft an die Völker 214
– Eröffnung der Konferenz in Puebla durch Johannes Paul II. 214
– Vertrauen und Hoffnung auf die Kirche 215
– Bitte um Vergebung 215
– Schlußdokument der Konferenz von Puebla 215f.
– Konferenz von Medellín 216
– pastorale Bevorzugung der Armen 216
– Lebensstil der Bischöfe 217
– Ideologie der Nationalen Sicherheit 219
– politische Realitäten 219
– Vitalität der Kirche 219
– wachsender Stellenwert innerhalb der Weltkirche 219
– Erstarken der Bischofskonferenzen und der Ortskirchen 233
– neue CELAM-Leitung 233 237
– Puebla 235f. 238
– Engagement der Kirche für die Armen 236
– Medellín 236 238
– Haltung des Schlußdokuments zu den Ideologien und zum politischen Leben 236f.
– Papstrede in Puebla 238
– Laien 239
– Volkskirche 240
– Volksreligiosität 240 515

– Arme 241
– Katholikenzahl 519
– Papstbesuch 538
– Flüchtlinge aus 640
Libanon 77 557 639
– Palästinenser 639
Libyen 259
– Senussi 259
Litauen 160 299 301
– Situation der Kirche 299 301
Luxemburg 175
– Ergebnis der Europawahl 342

*M*

Malaysia 106f. 258ff. 639f.
– neue Geltung der Schariya 259
– dakwah-Bewegung 261
Mexiko 90 107 123 146 238f. 337
– Programm der Papstreise 107
– Verhältnis zum Vatikan 107
– Kirche und Staat 107
– Papstaufenthalt 146
– Auswirkungen der Papstreise 150
– Zeichen der Hoffnung 150
– Papstbesuch 542
Mosambik 160 323 421ff. 638
– katholische Kirche 160
– Hirtenbrief der Bischöfe 160
– Gesellschaftsordnung von marxistisch-leninistischer Partei bestimmt 160
– bedrängte Kirche unter dem „afrikanischen Marxismus" 421 425
– Aufbauarbeit in den Städten 422
– Selbstversorgung in der Landwirtschaft 423
– „afrikanischer Marxismus" in wirtschaftlicher Abhängigkeit 424
– Marxismus-Leninismus Staatsideologie 425
– wissenschaftlicher Sozialismus 425
– Abzug von Missionaren 425
– Auflösung der Seminarien und kirchlichen Laienorganisationen 426
– repressive Maßnahmen gegen den Islam und die afrikanischen Religionen 426
– Zukunft des Christentums 426

*N*

Namibia 58 153 638
– gemeinsamer Hirtenbrief der großen Kirchen 58
– Flüchtlinge aus 638
Neuseeland, ASEAN-Staat 104 106f.
Nicaragua 237 378 470ff. 635f. 640
– Verschärfung der politischen Lage 378
– Bürgerkrieg 378
– nach dem Sieg der Revolution 470
– fehlende Regierung – fehlende Strukturen 470
– Verstaatlichungen – aber „kein neues Kuba" 471
– Radikale und Gemäßigte 472
– Somoza: Besitzhunger und Antikommunismus 473
– USA: Politik ohne Überzeugungen 473
– Kirche gegen jede Form von Tyrannei 474
– Aufruf der Bischöfe 474
– Flüchtlinge aus 640
Niederlande 93f. 116f. 175 489
– Interview mit dem Bischof von Roermond 116
– – Reaktion der politischen Öffentlichkeit 117
– – scharfe Reaktionen von seiten der Bischöfe 117
– Spannungen im Katholizismus 117
– Wahlbeteiligung zur Europawahl 342
Nordafrika 259
Nordamerika 519f. 522
Nordirland 632f.
Nordvietnam 50 52f.

*O*

Ostafrika 495
– Kirche 495
– – Ekklesiologie der 495
– Priestermangel 495
Österreich 63 175 302 489
– parteipolitische Situation 63
– Fristenlösungsgesetz 63
– Nationalratswahl 302f.
– geistige Lage 303
– Sozialistische Partei 303
– Verhältnis der Kirchen zu den politischen Parteien 304
– Weg der Kirche 304f.
– Volksbegehren „Aktion Leben" 304
Ost-Timor 638
– Flüchtlinge aus 638
Ozeanien 520f.

*P*

Pakistan 258ff. 640
– Ahmadiya-Sekte 259
– Rat für Islamische Ideologie 259
– Tendenzen im Strafrecht 259
– Tendenzen im Wirtschaftssektor 259 261
– Orthodoxe 259
– öffentliche Moral 259 261
– die Ulamas 261
– Widerstand nationaler Minderheiten 261
– Kommunisten 261
Papua-Neuguinea 468
– pastorales Ehe-Experiment 468
Peru 524
Philippinen 336 371ff 519 640
– 5. Welthandels- und Entwicklungskonferenz in Manila (UNCTAD V) 336 338
– – Sofortprogramm 338
– – Botschaft des Papstes 338
– zur Lage der Religionsgemeinschaften 371
– Katholizismus 371f.
– Sozialengagement der Kirche 372
– Haltung des Episkopats 373
– Nachwirkungen der Kolonialzeit 640
Polen 12f. 15f. 77 120f. 298ff. 348 384 450 452 458 489 492 630
– Oder-Neiße-Gebiete 12f.
– deutsch-polnischer Vertrag 12
– Tausendjahrfeiern der Christianisierung 13
– polnische Westgrenze 13
– 20. Jahrestag polnischer Kirchenverwaltung in den Oder-Neiße-Gebieten 13
– Dialog mit Deutschland 13
– Tausendjahrfeiern der Taufe 14
– christliche Kirche 15
– Versöhnung mit 17
– Normalisierung der deutsch-polnischen Beziehungen 17
– Warschauer Vertrag 17
– Stanislaus-Jubiläum 77 120
– Besuch des Papstes 120 160 538 542
– Botschaft des Papstes an die Krakauer 121
– katholische Kirche und Vatikan 121
– Lebendigkeit der Kirche 121
– Andrang zu den Priesterseminaren 121
– schwierige wirtschaftliche Lage 122
– gleichrangige Partnerschaft der Kirche und des Staates 122
– Entscheidung über den Papstbesuch 220
– und Wahl des neuen Papstes 298
– und Reise des Papstes 299
– Kirchenpolitik 301
– Konsequenzen der Papstreise nach 332
– Ansprachen des Papstes während seiner Reise 348
– – an die Vertreter des polnischen Staates 349
– – vor der Polnischen Bischofskonferenz 350
– – in Auschwitz 356
– Geschichte 349 352
– Kirche 350ff.
– – Verwurzelung in der Katholizität 352
– Beziehungen zwischen Kirche und Staat 353
– 1000jährige Taufe 355
– und Europa 355
– schwierige „Normalisierung" 492

– Postulate der Kirche 493
– Einfluß der Kirche in der Bevölkerung 493
Portugal 426 638

*R*

Rhodesien 153 322 421f. 479f.
– Haltung der südafrikanischen Regierungen gegenüber 322
– drohendes Chaos 323
– „interne Lösung" und die Guerillas 479
– Fairneß der Wahlen 480
– ZANLA-Guerillas 480
– Flüchtlinge aus 638
Rumänien 302
– Kirchenpolitik 302

*S*

Sambia 323
Schweden 489
Schweiz 66 93 128 160 174 177 489 532
– Interdiözesanes Pastoralforum 66
– Vorbereitungskommission 66
– Churer Bericht 66
– Bericht aus dem Bistum Lausanne, Genf und Freiburg 67
– Stand der Bearbeitung der Einzelempfehlungen 67
– Pastoralforum 68
– Lage der Familie 128
– Bevölkerungsrückgang 128
– Alterungsprozeß der Bevölkerung 128
– Abnahme der Heiratshäufigkeit 128
– Familienpolitik 129f.
– – Mängel der 130
– – Aktivierung der 130
– Schwangerschaftsabbruch 130
– Volksbegehren 130
– Caritas 130
– Alkohol- und Tabakkonsum der Schüler 160
– Volksabstimmung des Volkes und der Stände am 18. Februar 174
– Atomgesetz 174
– Nutzung der Kernenergie 174
– Revision des Atomgesetzes 174
– Kernkraftwerk Kaiseraugst 174f.
– Referendum am 1. Februar 1979 175
– Abstimmungskampf 175f.
– Energiekonzept 175
– Stellungnahmen der christlichen Kirchen 175
– Abstimmungsanalyse des Fernsehens DRS 175
– Erklärung der drei betroffenen Gemeinden 175
– gesellschaftspolitisches Leitbild der Konservativ-christlichsozialen Volkspartei 532
Simbabwe-Rhodesien 319 322
– erste allgemeine Wahlen 39
– – Ergebnis der 320
– – Begleitumstände der 320
– keine Abstimmung über die Verfassung 321
– kaum Friedenschancen – der Einfluß Südafrikas 321
– drohendes Chaos 323
– Kirchenführer als Parteipolitiker 323
– vom Krieg gezeichnete Kirche 324
– Lage der Zivilbevölkerung 324f.
Slowenien 490
– Kirche 490 492
Somalia 638
Sowjetunion 15 50 70 105f. 160 260 322f. 348 424
– Lage der katholischen Kirche im sowjetischen Machtbereich 160
– und katholische Weltkirche 297
– und Verhältnis zum Vatikan 298
– Lage der Kirche 301
Spanien 9 11 109 489
– Abschied vom katholischen Staat 9
– Referendum für die neue Verfassung am 6. Dezember 9
– Volksabstimmung über die Verfassung 9
– Basken 9
– Terror baskischer Separatisten 9
– Autonomie der Volksgruppen 9
– Religion und Kirche 9
– Staatskirche 10
– Sieben-Punkte-Erklärung der Ständigen Kommission der Bischofskonferenz 10
– Trennung von Kirche und Staat 10
– agnostische Verfassung? 10
– Hirtenbrief über die neue Verfassung 10
– vier Verträge zwischen dem Heiligen Stuhl und 108
– Revision des Konkordats mit 109
– neue Verfassung 109
– neues Verhältnis zwischen Kirche und Staat 109
– zivilrechtliche Anerkennung der Ehe 109
– Kirchensteuersystem 109
– Kirche und Erziehungswesen 109
– freie Wahl der Erziehung 109
– Religionsunterricht 109
– Kirche und Armee 109
Spanisch-Marokko 638
Sri Lanka 420
– gesamtasiatische Konferenz in Colombo 420
Südafrika 6 69f. 153 322f. 412f. 421f.
– Genfer Hintergrundpapier zur Lage 6
– Haltung gegenüber Simbabwe-Rhodesien 322
– Befreiungsbewegungen 365
– rassenverschiedene Ehen 413
– kirchliche Vermittlung 430f.
Südchina 50
Südkorea 183
– wirtschaftlicher Aufschwung 183
Südostasien 54 69 107 123
– Religionen 54 56
– Einbruch der Tourismus-Industrie 53
– Probleme der Gegenwart 56
– Schulerziehung und Lebenserziehung 56
– andersartige Philosophie der Erziehung 56
– gemeinsame Zukunftsvorstellungen von der werdenden Weltkultur 56
– europäische Konfliktphilosophie – asiatische Harmonielehre 56
– asiatische Vorstellung von Entwicklungspolitik 56
– Kulturaustausch 56
Südvietnam 50 53
Sudan 638f.

*T*

Taiwan 71 525 528
– außen- und innenpolitische Situation 525
– Religionspolitik 526 529f.
– Fortführung der inoffiziellen Beziehungen zu Washington 526
– ungewisse politische Zukunft 536 530
– Ablehnung jeglicher Kontakte zu Peking 527
– Spannungen zwischen einheimischen und zugewanderten Chinesen 527
– Alleinvertretungsanspruch auf Gesamtchina 527f.
– verschärfte Kontrolle der Opposition 538f.
Tansania 322
– Parteinahme für die Patriotische Front in Simbabwe-Rhodesien 322f.
– Masasi-Experiment der deutschen Benediktiner 468
– Ujaama-Ideologie 469
Thailand 51 53 104f. 107 639f.
Tibet 584f.
Tschechoslowakei 155 157f. 175 302
– Verstärkung des atheistischen Propaganda 155
– Gefahr radikaler Entchristlichung 156
– Ziel der Atheisierungsbestrebungen 156
– Religionsunterricht 156
– Jugend 157
– Schicksal der Ordensgemeinschaften 157
– Widerstand gegen antikirchliche Maßnahmen 158
– neue persönliche Gläubigkeit 158
– grundlegender Wandel im Verhalten der Christen 158
– Kirchenpolitik 302
Türkei 313

*U*

Uganda 639
– Ende der Schreckensherrschaft Idi Amins 639
Ungarn 57 108 302

– päpstlicher Sondernuntius 108
– katholische Kirche 108
– Kirchenpolitik 302

*V*

Vatikan 11 16 66 77 108 110 121 159f. 287 297f. 373 441 482 489 595
– direkte politische Aktivitäten 77
– Verhältnis zu Mexiko 107
– und katholische Kirche in Polen 121
– Lateinamerika-Politik 150
– Audienz des sowjetischen Außenministers 159 299
– Ostpolitik unter dem neuen Pontifikat 297f. 302
– Reaktion auf Bischofswahl in Peking 441
– Appell des Papstes an China 441
– und Taiwan-Frage 441
– Beziehungen Chinas zum 586
– Finanzlage 595
Venezuela 237
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 16 18ff. 21 49f. 57 61ff. 106f. 113 153 175f. 183 264 269 275 322 416f. 419 450 472ff. 489 497 515 526f. 530 584 634 636 639
– kirchliche Situation 19
– Ausreißer-Phänomen 21
– Erklärung der US-Bischofskonferenz zu der Studie „Human Sexuality, New Directions in America Catholic Thought" 50
– gemeinsame Erklärung der lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe über Papst und Unfehlbarkeit 57
– Nationaler Frauenkongreß 61f.
– –, Gegenveranstaltung mit harten Resolutionen 63
– Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit China 107
– fundamentale Glaubenseinheit zwischen Episkopalen und Katholiken 153
– Bedeutung der katholischen Schulen 264
– die Katholiken der USA und die katholische Presse 416
– Bistumspresse 417
– Magazinpresse 417
– Richtlinien für die Weiterentwicklung der katholischen Presse 419
– und Flüchtlinge aus Vietnam 450
– Grundwertediskussion in den 496 497
– und Nicaragua 497
– Verhältnis von Staat und Kirche 500
– feministische Bewegung und Maria 515
– Neuorientierung der China-Politik 526
– „Taiwan Relation Act" 526
– Papstbesuch 538 542
– Auswirkungen der Reise Johannes Pauls II. 543
Vietnam 49f. 53 71 88ff. 102ff. 106 451ff. 519f. 638ff.
– volkreichstes Land 49
– Kriegsschäden 50
– Katholiken 52
– Einfluß der katholischen Kirche 52
– Verhältnis von Kambodscha und 53f.
– absolute Priorität für die Ideologie 88
– Bilanz der Entwicklung 88
– christliche Bergstämme 89 93 103
– militante Opposition 89
– neue wirtschaftliche Zonen 89
– Ernährungssituation 90
– außenpolitische Bemühungen 91
– Kirche und Sozialismus 92
– Religionspolitik 92f.
– Maßnahmen gegen Priester und Ordensleute 93
– Vinh-Son-Affäre 93
– Evangelische Kirche und Buddhisten 94
– Kirche zwischen Anpassung und Widerstand 94
– Plan eines Freundschaftsvertrags mit Laos und Kambodscha 103
– Ursachen des Krieges zwischen Kambodscha und 104
– Hegemonie- oder Eroberungsstreben 104
– Konflikt der Verbündeten 104
– Schaukelpolitik zwischen Moskau und Peking 105
– neuer Krieg China – Vietnam 105
– Konflikt mit China 451
– Chinesen in Vietnam 451
– innere Schwierigkeiten 452
– Grenzkämpfe mit Kambodscha 452
– Beitritt zum COMECON 453
– Flüchtlinge aus 638f.

*W*

Westafrika 467 524
– „Heirat in Stufen" im Tschad 467
West-Timor 638

*Z*

Zaire 110 638f.
– erstes Symposium katholisch-afrikanischer Exegeten 110
Zambia 638f.
Zentralafrika 639

# *Personen*


*A*

**Abesamis**, Carlos 420
**Abosch**, Heinz 380
**Achútegui**, Pedro de 522
**Adames Rodríguez**, Roque, Bischof von Santiago de los Cabarellos (Dominikanische Republik) 232
**Adenauer**, Konrad 339
**Adorno**, Theodor W. 213
**Affemann**, Rudolf 602
**Aglipayan**, Gregorio 374
**Albertz**, Heinrich 329
**Albrecht**, Barbara 515
**Alexy von Tallin**, russisch-orthodoxer Metropolit 597
**Algayer**, Urbano, Weihbischof von Porto Alegre 288
**Allmen**, Daniel von 431
**Amalorpavadass**, D. S. 72 416
**Amerongen**, Otto Wolff von 123
**Amin Dada**, Idi 484 639
**Anawati**, Georges 464
**Andino**, Mario Antonio 636
**Andreotti**, Giulio 334
**Andresen**, Göttingen 463
**Aparicio**, Arnoldo, Bischof von San Vicente (El Salvador) 637
**Apfelbacher**, Karl-Ernst 274
**Apoian-Kubi**, Kufi 420
**Aponte Martínez**, Luis Kardinal, Bischof von San Juan (Puerto Rico) 232
**Arango**, Gerardo 482
**Arango**, Jorge 482
**Argan**, Giulio 75
**Ariarajah**, S. Wesley 154
**Ariztía Ruiz**, Fernando, Bischof von Copiapó 328
**Arndt**, Claus 531
**Arns**, Paul Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 151 217 235ff. 287
**Arrieta Villalobos**, Román, Bischof von Tilarán (Costa Rica) 232
**Arrupe**, Pedro, Generaloberer der Jesuiten 222 266
**Assmann, Hugo 417**
**Auala**, L., Bischof 58
**Audollent**, Philippe 286
**Auer**, Alfons 100 580
**Augustijn**, C. 489

*B*

**Baake**, Dieter 140ff.
**Backis**, Audrys, Erzbischof 328
**Baggio**, Sebastiano Kardinal 232
**Bagi**, Istvan, Weihbischof von Esztergom 276
**Bahr**, Egon 123
**Balasuriya**, Tissa 417 419f.
**Ballestrero**, Alberto Anastasio Kardinal, Erzbischof von Turin 380
**Balthasar**, Hans Urs von 101 168 516f. 576
**Bambarén**, Luis, Bischof von Chimbote (Peru) 217 232
**Bantantu**, Barthelemy, Bischof von Brazzaville (Kongo) 60
**Barrajón**, Angel 472
**Barrett**, David 413
**Bartholomäus**, Wolfgang 162
**Batista Cosme**, Juan 424
**Bäumer**, Remigius 489
**Bayerlein**, Walter 377 439 593
**Bebaur**, George 418
**Bechert**, Heinz 55
**Beck**, Josef 535
**Becker**, W. 489
**Beemer**, Theo 212
**Beinert**, Wolfgang 465 484 490 515f.
**Benesch**, H. 599
**Bengsch**, Alfred Kardinal, Bischof von Berlin 583
**Benitez Avalos**, Felipe Santiago, Bischof von Villarrica (Paraguay) 232
**Benjamin**, Walter 253
**Berg**, Karl, Erzbischof von Salzburg 644
**Berger**, Rupert 540
**Berlinguer**, Enrico 342
**Bertoli**, Paolo Kardinal, Camerlengo 328
**Bertram**, Christoph 328
**Beuys**, Josef 368
**Beyerhaus**, Peter 222
**Biayenda**, Emile, früherer Bischof von Brazzaville (Kongo) 60
**Birch**, Charles 461
**Bismarck**, Klaus von 364
**Blank**, Josef 327
**Bleacklay**, David 536
**Bleistein**, Roman 132
**Blomjous**, Joseph, Bischof von Cabarsussi 494
**Blücher**, Viggo Graf 141
**Bluyssen**, Johannes W. M., Bischof von s'Hertogenbosch 117
**Boccieri, B. 529**
**Böckenförde**, E. W. 498
**Böckle**, Franz 98f. 577 593 647
**Boesak**, Allan 418
**Boff**, Leonardo 533 575
**Bogart**, L. 599
**Boillon**, Pierre, Bischof von Verdun 587
**Bokassa 639**
**Böll**, Heinrich 272 368
**Bölling**, Klaus 429 603
**Bommer**, Josef 66f.
**Borge**, Tomás 471
**Bo Yibo 263**
**Bragt**, Jan van 462
**Brandt**, Willy 339 342 439
**Bressan**, Luigi 648
**Breuning**, Wilhelm 251
**Brickwedde**, Fritz 141
**Brodkin**, Herbert 113
**Buelvas**, Pardos 482
**Bühlmann**, Walbert 415
**Bujard**, Hermann 92
**Bürkle**, Horst 463
**Busek**, Erhard 302ff.
**Buthelezi**, M. 163

*C*

**Cabral Duarte**, Luciano José, Erzbischof von Aracaju (Brasilien) 232
**Calciu**, Gheorgiu 164
**Callaghan**, James 119
**Câmara**, Dom Hélder Pessoa, Erzbischof von Olinda und Recife 216 288
**Camps**, Arnulf 465
**Caprio**, Giuseppe Kardinal 146 328 594
**Cardenal**, Ernesto 470
**Carr**, Burgess 432
**Carrillo**, Santiago 9
**Carter**, Gerald Emmett Kardinal, Erzbischof von Toronto 380
**Carter**, Jimmy 542
**Casaldáliga**, Pedro, Bischof in Brasilien 214
**Casaroli**, Agostino Kardinal, Pro-Staatssekretär 146 160 224 300 328 380 429 594
**Cascante**, Ramón Torella, Erzbischof 7 384
**Casel**, Odo 571
**Castrillón Hoyos**, Darío, Bischof von Pereira (Kolumbien) 482
**Ce**, Marco Kardinal, Patriarch von Venedig 60 112 380
**Cesbron**, Gilbert 484
**Chamorro**, Violeta 470
**Chandram**, J. Russel 416 418f.
**Cheng Ming Shan 584**
**Cheuiche**, Antonio, Weihbischof von Porto Alegre (Brasilien) 232
**Choan-seng-Song 416**
**Chomsky**, Marvin 113
**Chrysostomos**, Athener Metropolit 598
**Cissano**, Joachim 422 425
**Civardi**, Ernesto Kardinal 380
**Claß**, Helmut, Landesbischof 115 325 328 381
**Clauss**, Armin 438
**Cobb**, John B. 92
**Coggan**, Donald, früherer Erzbischof von Canterbury 119 221 224
**Colombo**, Emilio 342
**Comblin**, Joseph 288
**Confalonieri**, Carlo Kardinal 164
**Corripio Ahumada**, Ernesto Kardinal, Erzbischof von Mexiko-City 380
**Cox**, Harvey 517
**Cubillos**, Hernán 110
**Currie**, John 438

*D*

**Daheim**, Hansjürgen 143
**Dahinden**, Justus 272 368
**Dalai Lama 588**
**Daly**, Herman E. 460
**Dams**, Theodor 161
**Darmojuwono**, Justinus Kardinal, Bischof von Semarang (Indonesien) 420
**David**, Jakob 47
**De Gasperi**, Alcide 339
**Degrijse**, O. 524
**Dejaifve**, Gaston 484
**Delargey**, Reginald Kardinal, Erzbischof von Wellington 164
**De Marchi**, Franco 441
**Demetrios I.**, Patriarch von Konstantinopel 159 430
**Demmer**, Klaus 99 212
**Deng Xiaoping 105 262**
**Desai**, Moraij 272
**D'Escoto**, Miguel 470
**Devin**, Franklin 60
**De Vries**, L. 58
**Dickson**, Kwasi 418
**Di Jorio**, Alberto Kardinal 536
**Dijoundrine**, Samuel, Bischof von Nikopolis 328
**Dirks**, Walter 14
**Dobranoff**, Bogdan, Bischof von Sofia und Plovdiv 328
**Döpfner**, Julius, früherer Kardinal und Erzbischof von München und Freising 12ff.
**Döring**, Heinrich 484
**Drewermann**, E. 46
**Dschamal ad-Din al-Afghani 258**
**Duarte**, Napoléon 636
**Duchêne**, Gilbert, Bischof von Saint-Claude 286
**Dupont**, René, Bischof von Andong (Südkorea) 536
**Dupré**, Wilhelm 462
**Duprey**, Pierre 7 597
**Duquoc**, Christian 111
**Dussel**, Enrique 416f. 420
**Duss-von Werdt**, Josef 128
**Dworkin**, Ronald 498
**Dwyer**, George Patrick, Erzbischof von Birmingham 221

*E*

**Egenter**, Richard 211
**Ehrlich**, Morales 636
**Eicher**, Peter 534
**Eissing**, Dieter 432
**Elchinger**, Leon Arthur, Bischof von Straßburg 163 587
**El Kholy**, O. A. 460
**Elleinstein**, Jean 164
**Ellis**, Justin 58
**Ellis**, Willem Michel, Bischof von Willemstad (Antillen) 232
**Eltis**, Walter 120
**Emeis**, Dieter 378
**Enrique y Tarancón**, Vicente Kardinal, Bischof von Madrid 10 224 432
**Eppler**, Erhard 123 365 439
**Ermacora**, Felix 645
**Espinoza**, Manuel 471
**Estor**, Marita 586
**Etchegaray**, Roger Kardinal, Erzbischof von Marseille 7 380 384 645
**Exeler**, Adolf 421

*F*

**Fagerberg**, H. 489
**Fahlbusch**, Erwin 533
**Falcão**, Armando 287
**Falcke**, Heino 460
**Fasholé-Luke**, E. 523
**Felici**, Angelo, Apostolischer Nuntius in Frankreich 536
**Fernandez**, Angel, Erzbischof von Neu Delhi 533
**Fernández**, Antonio Guzmán 107
**Ferreira da Silva**, Louis Gonzaga, Bischof von Lichinga (Mosambik) 112
**Fesquet**, Henri 596
**Fest**, Joachim 15
**Feuer**, Lewis S. 61
**Fiordelli**, Pietro, Bischof von Prato 328
**Fischer**, Henry 586
**Forbes**, Dalston 420
**Forde**, D. 411
**Formanek**, Oskar 224
**Fraling**, Bernhard 577
**Fränkel**, Hans-Joachim 276

Fraenkel, P. 489
Frei, Eduardo 388
Frieling, Reinhard 517
Fries, Heinrich 465 489 644
Frings, Josef Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 112
Fromm, Erich 165
Fuchs, E. 48
Fuchs, Josef 100
Fürer, Ivo 597
Fu Tie-shan 441

*G*

Gábriš, Julius, Erzbischof von Trnava 157
Gaetano, Marcelo 421
Galot, Jean 275
Ganoczy, Alexandre 576
Gantert, Josef 60
Garrone, Gabriel M. Kardinal 594
Geisel, Ernesto 287
Geissler, Heiner 591
Genewein, Curt M. 439
Gerbner, George 602
Gienke, Horst, Landesbischof 327
Gierek, Edward 493
Gijsen, Joannes Baptist, Bischof von Roermond 116 376
Giscard d'Estaing, Valéry 60 339
Gläßer, Alfred 579
Gnädinger, Karl, Weihbischof in Freiburg 60
Gomulka, Wladyslaw 15
Gonzalez, Felipe 9
Gonzáles, Martín Marcelo Kardinal, Erzbischof von Toledo 10
Goppel, Alfons 178
Gottardi Cristelli, José, Weihbischof von Montevideo (Uruguay) 232
Gowing, P. G. 375
Graber, Josef, Bischof von Regensburg 164
Grande, Rutilio 637
Grathwol, Manfred 379
Gray, Gordon Joseph Kardinal, Erzbischof von St. Andrews und Edinburgh 221
Greeley, Andrew 514
Green, André 483
Green, Gerald 113
Greinacher, Norbert 224
Greiner, Friedmann 222
Greshake, Gisbert 47 251 437
Grohs, Gerhard 127
Grom, Bernhard 462
Gropp, Herta 438
Gründel, Johannes 99 210 577
Grunebaum, G. E. von 258
Guardado, Facundo 635
Gutierrez, Alberto 471
Gutierrez, Gustavo 417 419
Gutierrez, Jaime Abdul 636
Guzmán 146
Gysi, Klaus 648

*H*

Haag, Herbert 45
Habermas, Jürgen 101 475 497
Hajek, Otto Herbert 60
Hamer, Jérôme 454
Hamm-Brücher, Hildegard 123 283
Hanf, Theodor 126
Hanselmann, Johannes, bayerischer Landesbischof 60 273 328 430
Hanssler, Bernhard 272
Häring, Bernhard 97f. 468
Hartl, Friedrich 535
Hassan, Moisés 470
Hastings, Adrian 411f. 466
Hauff, Volker 164
Heeremann, Constantin Freiherr von 123
Heigert, Hans 602
Heimbucher, Kurt 273
Heintze, Gerhard, Bischof in Braunschweig 5 382 430 536
Heinz, Hanspeter 594
Hellmann, Stephan 163
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 331 365 384
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 14 587
Herrera, Carlos Antonio 378
Hessler, Klaus 142
Hessler, Wolfgang 109
Heßler, Hans-Wolfgang 597
Heyl, Cornelius A. von 112
Hiersche, Hans-Dieter 256
Hild, Helmut 328
Hillmann, Eugene 411 413 466
Ho Chi Minh 53
Höffe, Otfried 578
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 11 64 168 178 280 325 438 536 540
Holzgartner, Hartmut 439 593
Holzgartner, Hartwig 531
Homeyer, Joseph 280
Hommes, Ulrich 432
Honneé, E. 489
Hörmann, Karl 577
Höß, Rudolf 114
Hossiau, Albert 431
Hotchkin, John 58
Hotz, Robert 482 576
Houtard, François 416
Hsü Hsiang-chien 527
Hua Kuo-feng 527
Huang, Hua 267
Huber, Antje 145
Huber, W. 500
Hübner, Jürgen 92 257
Huet, Edward van 468
Hufnagel, Georg 429
Huizing, Peter 579
Hulsen, C. 412
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 224 385 438 480
Hummel, Berthold 272 368
Hünermann, Peter 575
Hurza, Karel 224
Huyn, Hans Graf von 531

*I J*

Illia, Patriarch der Gregorianischen Orthodoxen Kirche 154
Immenkötter, H. 488f.
Immer, Karl 586
Iserloh, Erwin 465 488 490
Isnard, Clemente José Carlos, Bischof von Nova Friburgo (Brasilien) 232 328
Jablonski, Henryk 220
Jäger, Otto 532
Jaide, Walter 140ff. 143f.
Jakunin, Gleb 60 648
Jatho, Karl 230
Johannes Paul II. 8 57 60 73ff. 107 109 146ff. 159 164 220f. 224 276 348ff. 376 380 385 429f. 493 514 531 538ff. 542ff. 554ff. 595 631ff. 648
Joly, E. de 641
Jorissen, H. 489
Jouffe, Daniel Constant 287
Juan Carlos, König von Spanien 109
Juguet, Eugene 483
Jung, C. G. 514
Jung, Gernot 598
Jun Wan, Petrus 586
Jürgens, Hans W. 648

*K*

Kägi, Erich A. 330
Kakol, Kazimierz 220
Kalilombe, Patrick, Bischof aus Malawi 417f.
Kalinikos, Metropolit von Piräus 274
Kappen, Sebastien 420
Kardelj, Edvard 490
Karuaera, B. J. 58
Karwatzki, Irmgard 145
Käsemann, Ernst 364
Kasper, Walter 97 489 573
Kaufmann, Arthur 578 593
Kaufmann, Franz-Xaver 383 646
Kehl, Medard 96
Keller, Albert 111
Kellner, Hella 599
Kerber, Walter 212 577
Kerkhofs, Jan 522
Kern, Walter 223
Kettmann, Theodor 60
Khomeini 260f.
Kibira, Josiah Mutanuuzi, Bischof (Tansania) 365 532
King, Jonathan 459
Kirchschläger, Rudolf 224 328 648
Klein-Hitpas, Hermann 58
Kloppenburg, Bonaventura 463
Knauer, Peter 47
Knoll, Joachim H. 163
Kock, Erich 370
Kogon, Eugen 115
Kohl, Helmut 123
Kolakowski, Leszek 48
Kominek, Boleslaw, früherer Titularbischof von Breslau 12
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 299 644 648
Koppmann, Rudolf, Bischof 58
Kotulla, Frank 114
Kramer, Hans 577
Krasicki, Ignacy 14
Krasnow, Anatoly Levitin 648
Krätzl, Helmut, Weihbischof in Wien 63 645
Kretschmar, Georg 96 490
Kroll-Schlüter, Hermann 145
Kronenberg, Friedrich 593
Kuharić, Franjo, Erzbischof von Zagreb 164
Kühl, Eduardo 472
Kuhn, Dietmar 275
Kuhn, Thomas S. 98
Küng, Hans 645
Kung Pin-mei, Ignatius, Bischof von Schanghai 440 584
Künneth, W. 48
Kurien, C. T. 460f.
Kurtovic, Todo 491
Kurz, Paul-Konrad 370

*L*

Labayen, Julio X., Bischof von Sinnuara (Philippinen) 71 420
Lamartine, José, Weihbischof in Olinda und Recife 288
Lamont, Daniel, Bischof 432
Landázuri Ricketts, Juan Kardinal, Erzbischof von Lima 232
Langendörfer, Rolf 256
Längsfeld, Wolfgang 648
Lanné, Emmanuel 535
Lash, Christopher 496
Laurentin, René 515
Lazzarini, Andrea 59
Leber, Georg 16 429
Le Bourgeois, Armand François, Bischof von Autun 7
Lefebvre, Marcel, Erzbischof 108 164 319
Legaspi, M. L. de 371
Lehmann, Karl 96 274 383 647
Lell, Joachim 587
Lemay, John 494
Leu, Franz Xaver 531
Leuenberger, Theodor 460
Ley, Hermann 60
Lichten, Joseph 60
Lindbeck, George 276 489
Linnenbrink, Günter 123
Liu Liang-mo 440
Liu Shaoqi 263
Li Xiannian 263
Lohfink, Gerhard 254
Lohse, Eduard, Landesbischof 230 328 365 530 536
Loome, Thomas Michael 646
López Trujillo, Alfonso, Bischof von Bogotá (Kolumbien) 215 232
Lorenz, Konrad 165
Lorscheider, Aloisio Kardinal, Erzbischof von Fortaleza (Brasilien) 151 169 216 328
Lorscheiter, Ivo, Bischof von Santa Maria (Brasilien) 288 328
Lourdusamy, D. Simon, Erzbischof von Bangalore (Indien) 59 72
Luciani, Albino 59
Luhmann, Niklas 279
Lüscher, Kurt 602
Lüst, Reiner 223
Lutz, H. Wien

*M*

Macharski, Franciszek Kardinal, Erzbischof von Krakau 78 112 121
Machel, Samora Moises 160 421
Macias, Napoléon 588
MacManus, J. 424
Mahub ul Haq 181
Maier, Hans 278 326 368 432 439 592 644 645
Mair, L. 411
Majano, Arnoldo 636
Maletzke, G. 599
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 524
Mammey, Ulrich 648
Manalo, Felix 374
Manaranche, André 379
Manglapus, Raul 372
Manley, Michael 152
Mann, Thomas 46 592
Mao Zedong 262
Marboe, Ernst W. 328
Marcos, Imelda Romualdez 336 375
Marcuse, Émile, Weihbischof in Paris 7
Marcuse, Herbert 101 475ff.
Marosi, Istvan, Weihbischof in Vac Izidor 276
Marquardt, Friedrich Wilhelm 363
Marschall, Wolfgang 145
Martínez Somalo, Eduardo, Erzbischof 328
Marty, François Kardinal, Erzbischof von Paris 7 224 286
Maser, Hugo 366
Matthöfer, Hans 365
Matulaitis-Labukas, Yozes, früherer Apost. Administrator von Kaunas 380
Mau, Carl 532
Maury, Jacques 7
Mazombwe, Médard Joseph, Bischof von Chipata (Zambia) 494
Mbiti, John 418
McAmis, R. 375
McDonagh, Edna 631
McGrath, Marcos Gregorio, Erzbischof von Panama City 232
McLauley, Vincent, Bischof von Fort Portal (Uganda) 494
McNamara, Kristin 60
Mehnert, Klaus 61
Meinhold, Peter 465
Meistermann, Georg 272 367
Meletios 7
Meliton von Chalkedon, Metropolit 430
Mendeni, Benevenuto 535
Mendes de Almeida, Luciano Pedro, Weihbischof in São Paulo 328
Meng, Werner 179
Menze, Claus 276
Merker, Aleksander 15
Merklein, Helmut 254
Mertens, Fr. 411f.
Metz, Johann Baptist 47 252 364 484 645
Metzinger, Luciano, Bischof, Sekretär der Peruanischen Bischofskonferenz 232
Meyendorff, John 380

Meyer, H. 489
Mieth, Dietmar 213 369
Miguez, Bonino, Jose 154
Mikat, Paul 592
Miller, Gabriele 60
Mitscherlich, Alexander 279
Mohammed Abdu 258
Möhler, J. A. 431
Molina, Arturo 635
Molinski, Waldemar 577
Moltmann, Jürgen 163 363
Mondlane, Eduardo 424
Montalvo, Gabriele, Erzbischof und Apostolischer Nuntius in Managua 60
Monte, Nivaldo, Erzbischof von Natal 288
Morris, H. 411
Moser, Georg, Bischof von Rottenburg und Stuttgart 177 439 441 603
Moser, Rita 60
Mountbatten Lord 632
Mugabe, Robert 320 323
Muggeridge, M. 641
Mühlen, Heribert 95
Mukti Ali, H. A. 55f.
Mukwaya, J. 494
Müller, Albrecht 603
Müller, Gebhard 60 489
Müller, Johannes 55
Müller, Klaus A. M. 94
Müller-Reissmann, Karl-Friedrich 328
Munive y Escobar, Luis, Weihbischof von Mexiko City 232
Mushete, Ngindu 417f. 420
Muzenda, Simon 323
Muzurewa, Abel T., Bischof in Rhodesien 6 319 324 432
Mveng, Engelbert 419
Mwasaru, Dominic 468

## N

Napoleón, Alivio 484
Neehall, Roy G. N. 123
Nell-Breuning, Oswald von 63
Nemec, Jan 432
Nervi, Pier Luigi 112
Neusner, Jacob 60
Nguema, Francisco Macias 484 639
Nikodim, früherer Metropolit von Leningrad 154
Niwano, Nikkyo 164
Nkamo, Joshua 323
Nketia, Kwabena 468
Nobre, Freitas 288
Nordhues, Paul, Weihbischof in Paderborn 516
Norman, Edward 68
Nossiter, Bernard D. 120
Nossol, Alfons, Bischof von Oppeln 96
Novak, Mirko 492
Nozick, Robert 496
Nsubuga, Emanuel Kardinal, Erzbischof von Kampala 484
Nwosu, B. C. E. 460
Nyamiti, Charles 417 468
Nyerere, Julius 322 417 443
Nzie, Jacques Ngally 418

## O

Obando y Bravo, Miguel, Erzbischof von Managua 474 648
Oberhammer, Gerhard 463
Obermaier, Gustav 365
Odhiambo, Thomas R. 460
Oehler, Edgar 531
Oelmüller, Willi 462
Offergeld, Rainer 122
O'Fiaich, Tomas Kardinal, Erzbischof von Armagh 380 631
Ogorodnikov, Alexander 60
Olivier, Daniel 59
Onclin, G. 37
Oraison, Marc 432
Oreja, Marcelino 108
Oršdič, Marko 491
Ortega, Daniel 470
Ortúzar, Enrique 388
Osner, Karl 123
Ottaviani, Alfredo Kardinal 484

## P

Pachmann, Ludek 276
Paisley, Ian 630
Pakai, Laszlo, Bischof von Veszprem 276
Palley, Claire 320 480
Panciroli, Romeo 110
Pannenberg, Wolfhart 328 489
Pao, Vang 105
Parodi, Juan Vergare 328
Pastor, Carlos 110
Paul VI. 179 224 315 376 514 516
Pavan, Picho 454
Peccei, Aurelio 343
Peng Dehuai 263
Peng Zehn 263
Perdía, Maceo 533
Pertini, Sandro 74f. 648
Pesch, O. H. 45
Petric, Ernst 460
Petuchowski, Jakob J. 60
Peukert, Helmut 213
Pezzullo, Lawrence 474
Phillips, A. 411
Piasecki, Boleslaw 112 164
Pieris, Aloysius 420
Pignedoli, Sergio Kardinal 465
Piñera Carvallo, Bernardino, Bischof von Temuco (Chile) 218
Pinochet, Augusto 388
Pires, Manuel Antonio, Bischof von Silva Porta (Angola) 536
Pironio, Eduardo Kardinal 216
Pi Shushi, Erzbischof von Shenyang 266 440
Pius XI. 164
Pius XII. 224
Plattner, Bernhard 483
Poethen, Johannes 369
Pogačnik, Joseph, Erzbischof von Ljublana 492
Poggi, Luigi, Erzbischof 108 155
Pohier, Jacques 271 436f.
Pompey, Heinrich 223
Pompidou, Georges 339
Ponchaud, F. 50
Portillo, José López 107
Potter, Philip 60 109 152 460 484 588
Pottmeyer, Hermann 431
Povilonis, Liudas, Apost. Administrator von Kaunas 380
Proäno, Leonidas, Bischof in Ecuador 214
Pünder, Reinhard, Bischof von Coroatá (Brasilien) 285
Quarracino, Antonio, Bischof von Avellaneda (Argentinien) 232 533
Quiroz, Roman Mayorga 636

## R

Rabe, H. 489
Radcliffe-Brown, A. R. 411
Rads, G. von 163
Raffelt, Albert 274
Rahner, Karl 10 222 250ff. 518 571 586 647
Raiser, Konrad 221 365
Rakowski, Mieczyslaw 494
Ramirez, Sergio 470
Rapp, Heinz 592
Rathke, Heinrich, Landesbischof 327
Ratzinger, Joseph Kardinal, Erzbischof von München und Freising 101 111 112 169 250 484 488 516 540 572 644
Rau, Johannes 438
Rauscher, Anton 280
Rawls, John 497
Reckter, Helmut 324
Reiff, Ryszard 164
Rein, Detlev B. 648
Reinhard, W. 489
Reino, Mario 535
Reith, Lord 68
Remmers, Werner 276
Renard, Alexandre Kardinal, Erzbischof von Lyon 327
Restrepo, Luis Alberto 482
Revollo Bravo, Mario, Erzbischof von Pamplona (Kolumbien) 232
Reyes, Isabelo de los 374
Reyes, Ismael 470
Reza Pahlevi Mohammed 260
Ribičič, Mitja 490
Richard-Molard, Georges 223
Ricœur, Paul 48
Riedlinger, Helmut 327
Riedmatten, Henri de 276
Rief, Josef 577
Righi-Lambertini, Egano, Erzbischof und Apost. Nuntius in Frankreich 380
Ritschl, Dietrich 92
Robelo, Alfonso 470
Robinson, John M. 411
Rombach, Heinrich 213
Romero, Carlos Humberto 588 634
Romero, Oscar Arnulfo, Erzbischof von San Salvador 378 636
Rommel, Manfred 278
Roos, Lothar 227
Rosendorfer, Herbert 272 368
Rossel, Jacques 460
Rossi, Agnelo, Kurienkardinal 287
Rotter, Hans 211
Rubin, Władysław Kardinal 376 386
Rudolf, Walter 179
Ruether, Rosemary 515
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 536
Ryzhof, Nikida 160

## S

Sabev, Theodor 154
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 588
Saihoo, Patya 56
Sakrausky, Oskar, österreichischer evangelischer Bischof 222
Salazar Espinosa Manuel, Bischof von León (Nicaragua) 378
Sales, Eugenio Kardinal, Erzbischof von Rio de Janeiro 288
Samorè, Antonio Kardinal 110
Samphan, Khieu 54
Samrin, Heng 103
Sand, Alexander 254
Sandino, Cesar 473
Sanhueza, Manuel 388
Sarah, Robert, Erzbischof von Conakry (Guinea) 481
Sarpong, Peter, Bischof in Ghana 419
Sary, Ieng 54
Satowaki, Joseph Asajiro Kardinal, Erzbischof von Nagasaki 380
Saventhem, Eric de 164
Scott, Edward, anglikanischer Erzbischof 588
Seckler, Max 369
Seibel, Wolfgang 317 383
Seigewasser, Hans 581 648
Semmelroth, Otto 571 588
Seper, Franjo 484
Seraphim, Erzbischof von Athen 274
Servatius, Bernhard 432
Sesboué, Bernard 222
Setiloane, Gabriel 418
Šetinc, France 491
Shorter, Aylward 411
Sihanouk, Norodom 53 104
Silva Henriquez, Raúl Kardinal, Erzbischof von Santiago de Chile 648
Silvestrini, Achille, Erzbischof 328
Sim, Chea 103
Simonis, Adrianus J., Bischof von Rotterdam 117
Sin, Jaime L. Kardinal, Bischof von Manila 373
Sithole, Ndabaningi 6 320 323
Skvorc, Mijo, Weihbischof in Zagreb 385
Slipyj, Josef Kardinal 276
Soermardjan, Selo 55
Söhngen, Gottlieb 644
Sölle, Dorothee 48
Somms, George O., protestantischer Primas von Irland 632
Somoza Debayle, Anastasio 470 473
Sontheimer, Kurt 141
Spaemann, Robert 379
Späth, Lothar 441
Spitzmüller, Kurt 145
Splett, Jörg 462
Spülbeck, Otto, Bischof von Meißen 583
Suarez, Adolfo 9
Sudbrack, Josef 535
Suenens, Leon Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Brüssel und Mecheln 588
Svareinkas, Alfonsanas 60
Szakos, Gyula, Weihbischof in Szekesfehervar 276

## Sch

Schade, Heribert 370
Schaeffler, Richard 573
Schariyat Madari 260f.
Schätzler, Wilhelm 645
Schauff, Johannes 16
Scheel, Walter 16 123 591
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 430 465 536 588
Scheffczyk, Leo 162 515 517
Schelsky, Helmut 141
Schenke, Hans Martin 254
Scheuch, Erwin K. 330
Schick, Eduard, Weihbischof in Fulda 517
Schillebeeckx, Edward 48 118 571
Schlier, Heinrich 112
Schmidt, Helmut 339 429 484
Schmidtchen, Gerhard 534f.
Schmidt-Vockenhausen, Hermann 484 592
Schnackenburg, Rudolf 549ff.
Schneider, Grete 224
Schneider, Jan-Heiner 535
Schneider, Theodor 575
Schöffler, Herbert 213
Scholder, Klaus 363
Scholz, Franz 577
Schöne, Albrecht 213
Schönherr, Albrecht, Ost-Berliner Bischof 173 326 530 580
Schooyans, Michel 648
Schraner, A. 31
Schröffer, Joseph Kardinal 14
Schubert, Kurt 464
Schubnell, Hermann 484 591
Schüller, Bruno 100 162 211f.
Schultes, Raphael 576
Schulz, Hans-Joachim 648
Schulz, Paul 230ff.
Schumann, Robert 338
Schupp, Franz 573
Schürmann, Heinz 101
Schütte, Heinz 489
Schutz, Roger 385
Schwan, Alexander 383 594
Schwarz, Leo 59
Schweitzer, Wolfgang 163

## St

Stangl, Josef, früherer Bischof von Würzburg 112 276
Starčevič, Hrvoje 492
Stehle, Emil L. 216 463

**Steinbuch**, Karl 165
**Steinkamp**, Hermann 227
**Stewart**, Bill 474
**Stockhausen**, Hans Gottfried von 369
**Stockmeier**, Peter 275
**Stolte**, Dieter 600
**Strauß**, Franz-Joseph 588 602
**Stroba Jerzy**, Erzbischof von Posen 14
**Stroscio**, Rosario 164
**Stückelberger**, Christoph 175

*T*

**Teichtweier**, Georg 577
**Teixeira Gurgel**, Mario, Bischof von Itabira (Brasilien) 288
**Teng Hsiao-ping** 527
**Tenhumberg**, Heinrich, früherer Bischof von Münster 122 224 226 536 588
**Tewes**, Ernst, Regionalbischof in München 60
**Thatcher**, Margaret 119
**Thurian**, Max 7
**Tillard**, Jean 154 224
**Tilliette**, Xavier 223
**Timiades**, Emilianos 164
**Tödt**, H. E. 500
**Togni**, Ernesto, Bischof von Lugano 68
**Tolbert**, William R. 482
**Tomášek**, František Kardinal, Erzbischof von Prag 224 328 536
**Tomka**, Miklos 536
**Tomko**, Jozef, Generalsekretär der Bischofssynode 432
**Topitsch**, Ernst 62
**Torres**, Sergio 417f. 420
**Touré**, Sékou 639
**Trin Nhu Khuê**, Joseph-Marie Kardinal, früherer Erzbischof von Hanoi 60
**Trinh-Van-Can**, Joseph-Marie Kardinal, Erzbischof von Hanoi 380
**Trobisch**, Walter 414
**Tröger**, Walter 60
**Troeltsch**, Ernst 274
**Tschidimbo**, Raymond Marie, früherer Erzbischof von Conakry (Guinea) 481
**Tshibangu**, T., Bischof (Zaire) 418
**Tschu-en-lai** 585
**Turowicz**, Jerzy 15

*U*

**Ungo**, Guillermo Manuel 636
**Urcuyo**, Francisco 474
**Urdaneta**, Ade 371

*V*

**Vagnozzi**, Egidio Kardinal 594
**Vajta**, V. 489
**Vaky**, Viron P. 636
**Vale**, Alvaro 288
**Valenzuela Ríos**, Francisco de Borja, Bischof von San Felipe (Chile) 232
**Vance**, Cyrus 474
**Van Steendam**, Guido 275
**Vetter**, Heinz Oskar 123
**Vieira Pinto**, Manuel, Bischof von Nampula (Mosambik)
**Viera**, Sergio 424
**Villot**, Jean, früherer Kardinalstaatssekretär 108 224 316
**Vilnet**, Jean, Bischof von Saint-Dié 286
**Vischer**, Lukas 6 109 152f. 365 431
**Vogel**, Hans Jochen 380 439
**Volk**, Hermann Kardinal, Bischof von Mainz 108 164 378
**Vrana**, Josef, Administrator von Olmütz 157

*W*

**Waardenburg**, Jacques 111
**Wachter**, Emil 272 367 592
**Wagner**, Alois, Weihbischof in Linz 271
**Wagner**, Siegfried 163
**Waldheim**, Kurt 542
**Walker-Mayer** 429
**Walsh**, Brendan 630
**Wang Dongxing** 262
**Wang Guangmei** 263
**Ware**, Kallistos 596
**Waugh**, Auberon 69
**Weber**, Bernd 223
**Weber**, Helmut 577
**Weber**, Johann, Bischof von Graz 271
**Weber**, Maria 592
**Wechner**, Bruno, Bischof in Feldkirch 645
**Wegenast**, Klaus 257
**Wehner**, Herbert 16 439
**Weigel**, Theo 123
**Weizenbaum**, Joseph 459
**Weizsäcker**, Carl-Friedrich von 112 165 535
**Weizsäcker**, Ernst von 92
**Welikanowa**, Tatjana 648
**Wetter**, Friedrich, Bischof von Speyer 64
**Whyte**, J. H. 634
**Wicks**, J. 489
**Wiedenhofer**, S. 489
**Wiederkehr**, Dietrich 250 465
**Wilckens**, Erwin 380
**Wilkens**, Ulrich 163
**Willebrands**, Johannes Kardinal, Erzbischof von Utrecht 117 301 376
**Williams**, Glen Garfield 597
**Willms**, Bernhard 162
**Wills**, G. 497
**Wins**, Georgij 536
**Wissing**, Wilhelm 59 525
**Wojtyła**, Karol, früherer Erzbischof von Krakau 14f. 537
**Wölber**, Hans-Otto, Bischof 4 380
**Wollstadt**, Hans Joachim 276
**Wolters**, Hans Georg 536
**Wonneberger**, R. 94
**Wright**, John J. Kardinal 484
**Wulf**, Friedrich 166
**Wyszyński**, Stefan Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 11ff. 121 220

*Y*

**Yannaras**, Christos 596
**Yu Teng-fa** 529

*Z*

**Zaccagnini**, Benigno 342
**Zander**, Fred 145
**Zeh**, Erich 257
**Zeller**, Eva 364
**Zhao Pu-chu** 533
**Zhou Kang** 584
**Zia ul-Haq** 259 261
**Ziegler**, Josef G. 577
**Zinke**, Ludger 227
**Zinn**, Karl Georg 432
**Zisels**, Josif 112
**Zulehner**, Paul M. 62 462
**Zumach**, Hildegard 365
**Zur**, Georg, Apostolischer Pro-Nuntius in Sambia und Malawi 164

Herder Korrespondenz

Heft 1
33. Jahrgang
Januar 1979

*Gott, der früher weniger lebendig war, als man meinte, ist heute weniger tot, als gesagt wird.*

*Jean Delumeau*

# Ethos und Institution

Im Zusammenhang mit der Grundwerteauseinandersetzung gab es einen großen, bis heute nicht vollends ausgestandenen Streit, wer die Grundwerte, verstanden als Gesamt der sittlichen Grundüberzeugungen, aus denen eine Gesellschaft lebt, zu verkörpern, zu vermitteln und gleichsam zu garantieren habe: der Staat durch seine Gesetzgebung, die Familie durch ihre Traditionsbildung, die Erziehungsinstitutionen durch die Weitergabe von Bildung, gesellschaftlichem Verhalten und Wissen, die Kirche durch ihre Moralverkündigung oder die Gesellschaft schlechthin, was immer der einzelne unter Gesellschaft verstehen mochte. Dieser Zuständigkeitsstreit wäre kaum entstanden, würde sich dahinter nicht ein Grunddilemma unserer Zeit verbergen: die größer und größer gewordene Schwierigkeit, normatives Bewußtsein, sittliche Werthaltungen, Grundregeln ethosbezogenen Verhaltens überhaupt institutionell zu vermitteln.

## Ethisch funktionsschwach

Es geht dabei um nichts anderes als die Tatsache, daß die gesellschaftlichen Institutionen insgesamt, ob sie nun mehr dem staatlichen, dem gesellschaftlichen oder dem religiös-kirchlichen Bereich zugehören, ethisch funktionsschwach geworden sind.

Die *Kirche* ist in ihrer Vermittlungs- und Garantiefunktion, soweit man von einer solchen in einem nicht rechtlichen Sinne überhaupt sprechen kann, auf vielfache Weise geschwächt: Sie erreicht weniger Menschen, weil die Zahl derer, die an ihrem religiösen Leben teilnehmen, fast in abrupter Weise zurückgegangen ist. Aber selbst diejenigen, die die Kirche durch ihre Verkündigung und ihr Gemeindeleben, durch ihre Gruppen und Verbände erreicht, haben durchaus unterschiedliche Einstellungen zum kirchlichen Moralkodex, Ja dieser ist selbst wie in Ehe und Sexualfragen, aber auch in einem für das öffentliche sittliche Bewußtsein so grundlegenden Bereich wie dem Schutz des menschlichen Lebens von der Zeugung bis zum Tod vielen fragwürdig geworden. Er prägt in einem nur noch geringen Maß den persönlichen und gesellschaftlichen Lebensstil. Es kann hier offengelassen werden, wieweit es der Kirche, auf eine eigene verengte Moraltradition festgelegt, dabei nicht gelingt, ihre Gläubigen von der Richtigkeit ihrer Moralmaximen zu überzeugen, oder ob die Fähigkeit, sich unvoreingenommen damit auseinanderzusetzen und sie bei rationaler Begründbarkeit als Maßstab eigenen Tuns anzunehmen, geringer geworden ist. Entscheidend ist allein die Tatsache, daß die Gesellschaft in ihrer Mehrheit sich der kirchlichen Moralverkündigung entfremdet hat, und zwar nicht nur, weil in säkularen Gesellschaften das religiöse Element im öffentlichen und privaten Leben zurückgedrängt wird, sondern weil damit zugleich eine Tendenz verbunden ist, *Religiosität und Sittlichkeit auseinanderzunehmen:* Religion hat als ethosformende Kraft überhaupt verloren.

Der *Familie* als der für Traditionsbildung und Einübung in Lebensformen grundlegendsten Institution ergeht es nicht anders. Sie partizipiert hinsichtlich ihrer Ethosfunktion an der Schwäche der kirchlichen Moralvermittlung. Seit je war der religiöse Glaube, das Christentum zumal, nicht nur der Begründungsraum, in dem sittliches Verhalten eingeübt und von Generation zu Generation weitergegeben wurde. Er war auch die treibende Kraft in der Bildung der familialen Moralkodizes. Mit dem Rückgang des religiösen Faktors in der Familie ist auch deren Fähigkeit zur sittlichen Formung der jeweils nachfolgenden Generation geschwächt; nicht zuletzt auch deshalb, weil der mehr oder weniger graduelle oder totale Wegfall der religiösen Verankerung von Ehe und Familie die Familie *von innen her in Erosionsgefahr* bringt. Niemand wird leugnen wollen, daß die Zunahme der fragmentierten Familien durch Scheidung, aber auch die vielfachen Fluchterscheinungen vor der Ehe und vor der Bindung an Nachkommenschaft ganz primär mit der Veränderung des Glaubensbewußtseins zu tun haben. Aber selbst wo das Glaubensbewußtsein und der Wille zur erzieherischen Einübung des Sittlichen intakt sind, ist die Familie zu vielen Konkurrenzen ausgesetzt, um im Wettbewerb mit den vielen sittliche Werte verändernden und verdrängenden

Einflüssen aus den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen bestehen zu können. Es ist übertrieben zu behaupten, die *Medien* seien heute der primäre Erzieher, aber sie können sehr wohl die Kanäle verstopfen, auf denen ethische Grundüberzeugungen weitertradiert werden, können Ethos auch gegen den erzieherischen Willen der Eltern umprägen oder unwirksam machen.
Der *moderne Staat,* hier vor allem verstanden als Gesetzgeber, ist als *säkularer Staat* als ethosgarantierende und -tradierende Instanz minder legitimiert. Er ist bei allen überhöhten Erwartungen, die in bezug auf gesellschaftliche Funktionstüchtigkeit und menschliches Glück an sein Wirken gestellt werden, weitgehend auf die Regelung der Freiheitsrechte des einzelnen und auf den Ausgleich zwischen konkurrierenden gesellschaftlichen Interessen zurückgeschraubt. Und er hat gerade als *demokratischer Staat* mit einer gleichsam konstitutionellen Schwäche zu kämpfen: Er ist, wenn nicht in seinen Organen, so doch in seinen Repräsentanten weitgehend abhängig nicht nur von langfristig sich wandelnden gesellschaftlichen Grundströmungen, die das öffentliche Klima und die Politik der Parteien bestimmen, sondern auch von den Stimmungen und Moden, die den politischen Alltag bestimmen. Minister und Parlamentarier sind abhängig von den Interessen und Stimmungen in der Wählerschaft. Sie können sich eine spürbare Entfernung vom jeweiligen Stand des öffentlichen Bewußtseins ohne den Verlust der politischen Macht nicht leisten – oder meinen es nicht zu können. Entsprechend tendiert die Gesetzgebung in die Richtung des geringsten Widerstandes. Das führt nicht nur dazu, daß im politischen Ernstfall einer ethischen Grundsatzentscheidung nicht nach den Auswirkungen auf das öffentliche sittliche Bewußtsein gefragt, sondern nach dem Opportunitätsprinzip entschieden wird. Es wächst damit auch die Gefahr der Korrumpierung des politischen Ethos selbst.

## Ein Ersatz ist nicht auszumachen

Aber was nun? Man könnte ja fragen: Gibt es nicht andere Instanzen, die diesen Mangel auffangen? Hat beispielsweise nicht das *Bildungswesen* viele Funktionen, die traditionellerweise durch die Familie wahrgenommen worden sind, von dieser übernommen? Die Schule leistet im Verhältnis zur Familie doch einen unvergleichlich höheren Beitrag zur Einführung des Jugendlichen in die Gesellschaft. Übernimmt sie diese Funktion nicht auch in der Vermittlung des Ethos? Und bilden sich nicht aus der anonymen Gesellschaft heraus auch spontane *Kräfte und Gegenbewegungen,* die wenigstens in den Grenzen ihrer Mitglieder und Sympathisanten ein ethisches Wertbewußtsein schaffen, das von den Groß- und Grundinstitutionen nicht mehr weitergegeben werden kann? Und schließlich: Wird die Funktion von Institutionen in der Übermittlung und Stabilisierung von Ethos nicht überhaupt überschätzt? Gedeiht der sittlich mündige Bürger nicht am ehesten und besten in der ständigen persönlichen Auseinandersetzung um das sittlich jeweils Vertretbare? Dadurch daß er sich ein Gewissen bildet und lernt, ihm zu gehorchen? Ist der Einfluß der Familie, auch das sittlich prägende Vorbild der Eltern überhaupt so entscheidend? Erziehen sich Kinder und Jugendliche nicht auch unter Gleichaltrigen so viel sittliches Bewußtsein und Urteilsvermögen an, daß sie als Erwachsene um das sittlich Richtige wissen? Und reicht dieses instinkthaft und durch anonyme Tradition, also ohne institutionellen Aufhänger erworbene sittliche Urteilsvermögen nicht hinein bis in die Alltagsmoral und in die Gesetzgebung? Ist das eingangs genannte Grunddilemma also möglicherweise nur ein Scheinproblem?

Wer den Menschen als sittliches Subjekt und nicht nur als Objekt der Gesetzgebung und der Moralverkündigung ernst nimmt, wird die meisten dieser Fragen nicht einfach abweisen können. Gerade Christen, Katholiken zumal, tendieren traditionell dahin, *die Rolle von Institutionen als sittenbildender Kraft zu überschätzen.* Man neigt, hierin auf fast skurrile Weise seit jeher einem „modernen" Trend folgend, zur Delegierung des sittlichen Bewußtseins und Entscheidungsvermögens auf die Institution: die Familie, den Staat, den Gesetzgeber usw. Man produziert dabei eine Überbetonung der Zwangsmittel bei gleichzeitiger Vernachlässigung des Gewissens, oder man verengt die Gewissensbildung speziell im kirchlichen Raum auf die Übereinstimmung der sittlichen Überzeugungen mit den kirchlich vorgegebenen Handlungsmaximen ohne genügende Berücksichtigung der konkreten Situation, des jeweils Entscheidbaren. Ist es eigentlich nicht seltsam, in welchem Unisono kirchentreue Katholiken und „positivistische" Moralisten von links und rechts darin wetteifern, den Staat als sittliche Veranstaltung zu überfordern? Gesellschaftskritische Jusos verlangen vom Staat die Herstellung totaler Gerechtigkeit, die, sofern das überhaupt möglich ist, niemand von uns von Mensch zu Mensch zu geben bereit ist. Konservative Professoren fordern nicht weniger selbstbewußt und nachdrücklich die staatliche Sicherung (wenn nicht Verordnung) von demokratischer Gesinnung und Verfassungstreue. Bischöfe und katholische Verbandsführer fordern vom Staat die Sicherung ethischer Prinzipien und Handlungsweisen, die sie selbst im eigenen Kirchenvolk und in der eigenen Anhängerschaft nicht durchzusetzen oder zu beleben vermögen. Wie oft wurde in den letzten Jahren während der Auseinandersetzung um die rechts- und familienpolitischen Reformen dagegen Front gemacht, daß es nicht hilfreich sei, einseitig durch das Strafrecht zu sichern, wofür in der Öffentlichkeit und bei den eigenen Gläubigen eine ausreichende Bereitschaft fehle, ohne daß sich an solcher Einstellung etwas Grundlegendes geändert hätte. Nur die *Motivation* und der *Gegenstand* war da immer verschieden, die *Tendenz* in bezug auf die Durchsetzbarkeit sittlichen Verhaltens ist bei religiösen und weltlichen Moralisten fast stets die gleiche: mehr Vertrauen in den Zwang der Gesetze als in die ethische Gestaltbarkeit der Gesellschaft von innen heraus.
Aber das kann noch lange nicht heißen, daß eine funktio-

nale und moralische Schwächung der traditionell das Ethos prägenden Institutionen für das sittliche Bewußtsein und für die moralische Qualität einer Gesellschaft gleichgültig ist. Ebensowenig ist damit gesagt, daß die sittliche Verantwortung des Staates als des politisch und gesetzgeberisch Handelnden sich auf die Wahrung der Grundrechte, so enorm ethisch diese Aufgabe in sich schon ist, beschränken könnte. Und noch abwegiger wäre es, aus *Resignation* über den geringer gewordenen Einfluß der Familie auf die Bildung und Tradierung sittlicher Normen und auf parallele Veränderung im öffentlichen Raum infolge der geringeren religiösen Verankerung von Handlungsmaximen das Feld den teils nennbaren, teils anonymen Mächten und Kräften in der Gesellschaft zu überlassen. Die *Schule* beispielsweise tendiert wie alle vergleichbaren gesellschaftlichen Einrichtungen zu einer vorwiegend funktionalistischen Interpretation ihres Auftrags. Die Forderung nach Formung der Persönlichkeit des Schülers steht mehr oder weniger wortgleich in allen Landesverfassungen der Bundesrepublik, in der schulischen Praxis bleibt es dann doch bei der Wissensvermittlung. In Fragen der Normtradierung und der Gewissensbildung sind Lehrer zudem vermutlich noch mehr überfordert als Eltern. Und die Medien? Sie folgen anderen Gesetzlichkeiten, als sie vor allem erzieherischen Instanzen abverlangt werden: denen der Information gewiß, aber auch denen der Überredung, der Propaganda. Zur Begründung und Tradierung eines rationalen Ethos tragen sie nur in geringem Maße bei. Das gesellschaftliche Klima insgesamt ist eher ethosneutral, auch im Blick auf die sittlichen Grundüberzeugungen, die ein Gemeinwesen von innen her zusammenhalten. Ein gesellschaftlicher Ersatzträger bietet sich nicht an.

## Was tut not?

Also käme es zunächst wohl darauf an, daß sich die gesellschaftlichen Groß- und Grundinstitutionen nicht selbst weiter aus dem Ringen um die Tradierung und Festigung von Ethos ausmanövrieren. Gibt es dafür eine Strategie? Ich glaube ja. Sie könnte sich vorrangig auf folgende Punkte konzentrieren:

1. Die genannten Institutionen müßten aufhören, sich gegenseitig den Schwarzen Peter zuzuspielen. Natürlich gilt *aus der Sicht des Staates:* Kirche, das ist deine Sache. Denn wie sollen besonders in einem demokratischen Staat, wo alle Politik durch Mehrheitsbildung entschieden werden muß, ethische Grundüberzeugungen geschützt und ethische Grundregeln garantiert werden können, wenn die beherrschenden meinungsbildenden gesellschaftlichen Kräfte und Trends in die Gegenrichtung tendieren und wenn die Kirchen als die institutionellen Verkörperungen christlicher Moral kaum oder nur in sehr schmalen Schichten Gehör finden? Ebenso gilt umgekehrt: Staat, es geht auch um deine Sache. Das ergibt sich schon aus der einfachen Tatsache, daß *alles zu verantwortende menschliche Handeln sittlich bestimmt und auch sittlich bedeutsam ist,* folglich auch das Handeln in den von Menschen geschaffenen, organisierten getragenen staatlichen Institutionen. Wie immer der Gesetzgeber in einer Frage von ethischem Belang entscheidet, er nimmt Einfluß auf die sittlichen Überzeugungen der Staatsbürger, und er muß sie gegenüber objektiv geltenden ethischen Maßstäben verantworten. Das gilt nicht nur für den Umgang mit den Grundrechten, das gilt für jeden ethischen Gehalt eines Gesetzes oder einer politischen Entscheidung. Damit wird Ethos auf- oder abgebaut.
Ähnliches ist zum *Beziehungsbereich Familie-Schule-Medien* zu sagen. Die Familie kann sich nicht damit herausreden, daß sie den Einflüssen der Schule und der Medien nicht gewachsen ist. Sie kann auch von einem kirchlich erteilten Religionsunterricht nicht erwarten, was sie selber nicht leisten will, von dem sie aber möchte, daß es geschehe. Ein Aufeinanderzugehen in der Sache tut hier not.

2. Alle genannten Institutionen haben schon der Stärkung und Sicherung ihres eigenen Aufgabenbereichs und ihres eigenen Wirkens wegen ein gemeinsames Interesse, der *Tabuierung des Ethischen* im öffentlichen wie im privaten Raum entgegenzuwirken. Es gibt bei aller Neigung der Übermoralisierung des Gesellschaftlichen auch die nicht minder wirksame Tendenz, das Ethische in den mitmenschlichen wie in den gesellschaftlichen Beziehungen zu verdrängen. Vermutlich handelt es sich dabei nur um verschiedene Momente ein und desselben Prozesses: um die grandiose Exkulpierung des einzelnen zugunsten ebenso grandioser Schuldübertragung auf die Gesellschaft, oder wenigstens auf die „Anderen". Die vielfache Überindividualisierung des Gewissens ist eine Variante dazu. Beides führt zu einer Entsolidarisierung auch mit den Institutionen und schließlich zu deren innerer Erosion. Staat, Familie, Erziehungsinstitutionen müßten so schon der eigenen Funktionstüchtigkeit wegen in Fragen von sittlichem Belang es sehr genau zu nehmen und der Kategorie des Sittlichen in der geistigen Auseinandersetzung der Zeit wieder Respekt und Interesse zu verschaffen suchen.

3. Allen ist ein sehr *kritischer Umgang mit der Vokabel Freiheit* empfohlen. Freiheit ist nicht nur ein Gut, an dem das Gemeinwohl einer Gesellschaft hängt, sie ist auch eine verführerische Vokabel, die unempfindsam macht gegen Verantwortung. Es emanzipiert sich so mancherlei in dieser Gesellschaft unter so mancherlei Freiheitsbegriff.
Hans Maier hat erst jüngst über die Hilflosigkeit des Gesetzgebers geklagt, Gemeinschaften gegenüber den Ansprüchen des Individuums rechtlich zu umschreiben und *als Gemeinschaften* zu regeln. Recht hat der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Nur, dagegen hilft keine Freiheit, die „Glück für die Menschen" oder „Glück für Europa" verspricht, aber natürlich auch keine „Freiheit gegen Sozialismus", sondern eben nur das Bemühen, Gemeinschaften als institutionelle Verkörperungen von Bindung pädagogisch und gesetzgeberisch überzeugend darzustellen.

*D. A. Seeber*

# Ökumenische Akzente auf evangelischen Synoden

Wenn gegen Ende jedes Jahres die protestantischen Kirchen ihre Synoden abhalten, sind das Ereignisse, die nicht nur die betreffenden Kirchen selbst angehen. Verlauf und Ergebnisse der Synoden werfen zugleich ein Schlaglicht auf die jeweilige Situation des gesamten Protestantismus in der Bundesrepublik und seinen Stand in der Ökumene sowie darüber hinaus auf die Lage von Kirche und Christentum in unserer Gesellschaft. Besonders gilt das für die Synoden der großen Kirchenbünde, der EKD und der VELKD. Angesichts dieser Tatsache ist es erstaunlich, daß die Teilnahme offizieller katholischer Beobachter oder Gäste an den Synoden immer noch die Ausnahme ist. Im Blick auf den erreichten Stand der ökumenischen Beziehungen und auf die Gemeinsamkeit der im gesellschaftlichen Umfeld anstehenden Aufgaben sollte eine solche Teilnahme eigentlich selbstverständlich sein. Besonders deutlich kam die – bei aller konfessionellen Prägung – „überkonfessionelle" Perspektive bei den letzten Tagungen der VELKD-Generalsynode und der EKD-Synode (vgl. HK, Dezember 1978, 645) zum Tragen.

## Gemeinsame Herausforderungen

Das betrifft zunächst die Problemanzeigen zum gesellschaftlichen Stand der Dinge, die Herausforderungen sichtbar machten, die *alle* Konfessionen in gleicher Weise betreffen. Das beginnt bereits mit einem scheinbar so äußerlichen Datum wie den *Finanzen*, wo allgemein ein Mißverhältnis zu konstatieren war zwischen steigenden Aufwendungen der Kirchen (insbesondere im Personalbereich) und schwach bis gar nicht wachsenden bzw. sogar zurückgehenden Kirchensteuereinnahmen, wodurch in den kommenden Jahren vielleicht einiges an Umdenken und Umdisponieren verlangt werden könnte. Es gilt aber vor allem für die *sachlichen Probleme:* die EKD-Synode hatte als Hauptthema „*Leben und erziehen – wozu?*", die VELKD-Generalsynode befaßte sich schwerpunktmäßig u. a. mit *Ehe und Familie.*

Den Hintergrund, vor dem sich die Synodalen mit diesen Themen zu befassen hatten, skizzierte der Hamburger Bischof *Hans-Otto Wölber* bei der VELKD in einem sehr grundsätzlich formulierten Vortrag, der sich im Blick auf die Chancen der Kirche in unserer Gesellschaft zwischen fast pessimistisch getönter Nüchternheit und Zuversicht bewegte. Seine kritischen Anmerkungen zur geistig-gesellschaftlichen Situation gingen aus von der *Zwiespältigkeit* unserer Kultur: einerseits lasse sich eine „neue Stufe des sittlichen Bewußtseins" vermuten, andererseits erscheine im Ruf nach Solidarität zugleich mehr „Selbstinteresse, als Selbstverwirklichung bezeichnet", einerseits stoße man überall auf Grenzen, andererseits werde jeder Verweis auf die Begrenztheit unserer Freiheit sofort als „repressiv" verdächtigt, und unter der Devise „Im Zweifel für die Freiheit" würden *Interessen über Bindungen herrschen.* Denselben Zwiespalt machte Wölber auch in bezug auf die *Religion* namhaft: zum einen gelte Religion als etwas Exotisches, wissenschaftlicher Argumentation nicht Zugängliches, im öffentlichen Bewußtsein sei sie mehr und mehr eine Angelegenheit von Sondergruppen, es gebe „wohl jetzt die erste Elterngeneration, die religiöse Erziehung weitgehend verweigert oder hilflos ist"; zum anderen werde immer deutlicher, daß Religiosität „so etwas wie eine allgemeine psychische und soziale Hygiene" schaffe, daß sie dem „Geist der Menschenwürde" Grund geben könne; dies werde aber trotz zunehmender tiefen- und sozialpsychologischer und sogar erkenntnistheoretischer Evidenzen viel zuwenig beachtet. In dieser Lage müsse der Beitrag der Kirche vor allem darin bestehen, „daß sie bei ihrer Sache bleibt", indem sie den „*Versuch gelebter Religion*" macht.

Dazu forderten die Synoden im Bereich von Ehe, Familie und Erziehung auf. Sie setzten dabei zunächst grundsätzlich an, kamen aber auch zu Vorschlägen für praktische Maßnahmen. In Sachen Ehe forderten die Lutheraner (in einer an die Parlamente und Regierungen des Bundes und der Länder gerichteten Entschließung ebenso wie in einer Erklärung ihrer Bischofskonferenz) dazu auf, sich um eine *Neuorientierung im Sinn der Stärkung von Ehe und Familie* zu bemühen. Nachdem in den letzten Jahren die Erweiterung des Freiraums für den einzelnen im Mittelpunkt gestanden habe, müsse es jetzt darum gehen, „daß die für verantwortliches Handeln gewonnenen Freiräume sinnvoll genutzt werden und daß Politiker wie Bürger sich darum bemühen, grundgesetzlich geschützte Ordnungen wie Ehe und Familie wieder stärker von christlichen Werten her zu gestalten und auszufüllen".

Damit wandte man sich zunächst an die eigene Adresse, an die Christen, die in einer „als Gottes gute Gabe verstandenen und gelebten Ehe" dazu beitragen könnten, „daß die Stärkung der Freiheitsrechte des einzelnen nicht zur Abwertung von Treue, Vertrauen, Verzicht und Verantwortung führt". An die politisch Verantwortlichen wurden einige *konkrete Forderungen* gerichtet: u. a. wurde die Einführung eines Babyjahres für berufstätige Mütter vorgeschlagen sowie eine arbeitsrechtliche Absicherung der Mütter – „ggf. der Väter" – und Maßnahmen für berufliche Wiedereingliederung, eine vermehrte Schaffung von Arbeitsplätzen für Teilzeitbeschäftigung und

die „Aufwertung von Familie und Mutterschaft überall dort, wo Vertreter der Parteien Verantwortung tragen, etwa im Rundfunk und bei Medien". Auch die EKD-Synode forderte in einer eigenen Erklärung zum Mut zur Ehe und zum Kind auf. Zu ihrem Schwerpunktthema lieferte sie neben einem Grundsatzreferat und anderen Plenumsbeiträgen ein Dokument über „Erziehung zum Leben" und ein „Wort der Synode an Lehrer, Ausbilder, Eltern und Erzieher". Die Tendenzen gingen dabei in zwei Richtungen: kritische Einschätzung der Reformpolitik auf dem Bildungssektor einerseits, Kursänderung im Sinn einer *„ganzheitlichen" Bildung* andererseits. Die Schul- und Bildungsreformen hätten „kaum Hilfen für ein sinnerfülltes Leben" gebracht; heute müßten die musischen, kulturellen und sportlichen Angebote verstärkt werden, und es sei zu vermeiden, daß der Prüfungs- und Leistungsdruck zur Bevorzugung „einseitig kognitiver Inhalte und Lernziele" führe. Auch in Bildung und Erziehung gerate man vor die Grundfrage nach der Bestimmung des Lebens, der man sich stellen müsse.

## Neue konfessionelle Profilierungen?

Hatten die Synoden mit diesen Themen Fragen aufgegriffen, vor denen alle Kirchen und Christen gemeinsam stehen, so machten sie auch diese Gemeinsamkeit selbst – in ihrer kirchlichen Dimension – zum Gegenstand der Beratungen. Die VELKD-Generalsynode beschäftigte sich auf diesem im engeren Sinn *ökumenischen Sektor* insbesondere mit den Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche, die EKD-Synode hatte mit der Bindung an den Ökumenischen Rat und – damit zusammenhängend – mit dem inneren Zusammenhalt ihrer Mitgliedskirchen zu tun.
Die lutherische Synode begrüßte in einem förmlichen Beschluß die intensive Weiterführung der lutherisch-katholischen Gespräche und forderte dazu auf, „daß die jeweiligen Ergebnisse dieser Gespräche in die verschiedenen kirchlichen Arbeitskreise bis hin zu den Kirchengemeinden vermittelt werden, damit so *ein Prozeß geistlicher Aneignung* in Gang kommt". Dieser ebenso notwendige wie anerkennenswerte Beschluß wurde noch durch die Bitte erweitert, das gottesdienstliche Handeln entsprechend dem Bekenntnis zu gestalten. Andernfalls bestehe die Gefahr, daß theologische Erklärungen und Konsenstexte „durch entgegenstehende gottesdienstliche Praxis ökumenisch unglaubwürdig werden" (damit dürfte in erster Linie eine Änderung der Abendmahlspraxis angezielt sein). Im selben Beschluß bat die Generalsynode darum, „daß auf allen Ebenen – besonders im kirchlichen Unterricht, der kirchlichen Erwachsenenbildung und auch im Religionsunterricht – das bleibende Zeugnis der Reformation auch im ökumenischen Miteinander deutlich wird".

Die Spannung zwischen gewachsener lutherisch-katholischer Gemeinsamkeit – die es keineswegs als bloßen Euphemismus erscheinen läßt, wenn von „Schwesterkirchen" die Rede ist – und Betonung des eigenen konfessionellen Profils kennzeichnete den Vortrag, den der Catholica-Beauftragte der VELKD und neugewählte Leitende Bischof, *Gerhard Heintze*, hielt. Das wurde besonders deutlich bei seinen Ausführungen zum Thema *Europa*. Heintze ging dabei von der selbstkritischen Aussage aus, der evangelische Beitrag sei „bislang zu zaghaft und zu zurückhaltend gewesen", während sich die katholische Kirche schon lange und intensiv auf diesem Gebiet engagiere. Evangelischerseits dürfe man dieses Engagement weder unterschätzen noch voreilig kritisieren. Gegenüber einem mitunter „allzu einseitigen Betonen der katholischen abendländischen Tradition" könne es aber notwendig sein, „daß auch die evangelische Seite sich von sich aus kräftiger zu Wort meldet".
Es genüge dabei nicht, daß ein *profilierter evangelischer Beitrag* einfach wiederhole, was von katholischer Seite schon geäußert wurde. Heintze nannte einige Gesichtspunkte, die hervorgehoben werden müßten: daß in der Entwicklung Europas nicht allein christliche, sondern auch außerchristliche Einflüsse (Antike!) eine wichtige Rolle gespielt haben, daß der Beitrag der Reformation nicht umgangen und die Folgen der jahrhundertelangen Unversöhnlichkeit zwischen den Konfessionen nicht verschwiegen werden dürfen; daß im Gegenüber zum Marxismus nicht nur der christliche Gegensatz betont werden dürfe, sondern daß auch der Zusammenhang zwischen seinem Entstehen und seinem Siegeszug mit dem Versagen der Kirche in ihrer sozialen Verantwortung zu sehen sei; schließlich, daß Europa bis zum Ural reiche und deshalb die Bemühung um Frieden und Entspannung sowie die Gemeinschaft mit den Kirchen des Ostblocks Bestandteil europäischer Verantwortung der Christen sei.
Es war für die ökumenische Gesamtlage ebenso kennzeichnend wie erfreulich, daß Bischof Heintze diese konfessionelle Profilierung zurückband an die gesamtchristliche Gemeinsamkeit, nämlich mit dem Verweis auf die Verstärkung der Beziehungen zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), mit der bei der Konferenz in Chantilly im April dieses Jahres ein Anfang gemacht wurde (vgl. HK, Mai 1978, 214ff.). Zweifellos war das, was Heintze als spezifisch reformatorisch formulierte, eine auch für das katholische Europa-Engagement bedenkenswerte Ergänzung. Mit anderen Worten: wo die Bemühung um das eigene Profil nicht in Selbstabschließung ausartet, sondern sich auf den gemeinsamen Horizont offenhält, werden sich die Spannungsmomente, die eine Profilierung mit sich bringen mag, auf weite Sicht sowohl für den Weg zur Einheit der Kirchen wie für die gemeinsame Verantwortung der Christen als fruchtbar erweisen.

Das gilt sicherlich auch für die *theologischen Kontroversfragen*. Auf diesem Gebiet äußerte sich Heintze sehr ausgewogen zu den lutherisch-katholischen Gesprächen über das Papstamt (vgl. ds. Heft S. 57) und zum Stand der Diskussion um eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana (vgl. HK, April 1978, 197f.). Die Absicht war unverkennbar, sowohl der

eigenen Tradition wie der der katholischen „Schwesterkirche" gerecht zu werden und weder ökumenische Retardierungsmomente noch einen zu flinken Optimismus zu stärken. Es könnte allerdings sein, daß der ökumenische Gedanke allmählich wieder mehr nach Anstößen als nach „Temperiertheit" verlangt.

## Schwierigkeiten mit Genf

Gerade im Kontext des gesamten synodalen Geschehens der letzten Monate war ein Hinweis von Heintze bei seinen Äußerungen zum Papstamt von Interesse: die Sehnsucht nach sichtbaren Zeichen der Einheit sei gegenwärtig auch in der nicht römisch-katholischen Christenheit groß, „nicht zuletzt wegen der negativen Auswirkungen der in und mit dem Weltrat der Kirchen herrschenden Spannungen und Gegensätze". Diese Spannungen prägten nicht nur die EKD-Synode entscheidend, sondern machten sich auch auf der Synode der bayerischen und noch mehr der württembergischen Landeskirche stark bemerkbar.

Nachdem das nie ganz ungestörte Verhältnis zwischen der EKD und Genf in diesem Jahr bereits einmal durch die Versendung eines Genfer Hintergrundpapiers zur Lage im südlichen Afrika empfindlich beeinträchtigt worden war (vgl. HK, Juni 1978, 315), spitzten sich die Schwierigkeiten dadurch erneut zu, daß seitens des Weltkirchenrates beschlossen wurde, im Rahmen des Antirassismus-Programms durch gezielte Vergabe von Mitteln im innerrhodesischen Konflikt Position zu beziehen: den Bewegungen von Bischof *Muzorewa* und Pfarrer *Sithole*, die sich auf den Weg der „internen Lösung" in Übereinkunft mit der weißen Regierung begeben haben, wurden die Zuwendungen entzogen; statt dessen wird die radikale „Patriotische Front" unterstützt. Diese Parteinahme führte nicht nur in der Bundesrepublik zu heftiger Kritik (u. a. beschlossen die irische Presbyterianische Kirche und die Heilsarmee, ihre Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat vorerst ruhen zu lassen). Um den Sonderfonds wurde und wird dabei nicht wegen seines bedeutenden Gewichts gestritten (seit 1970 floß von den insgesamt rund 3 Millionen Dollar weitergeleiteter Gelder nur etwas mehr als eine Million ins südliche Afrika!), sondern wegen der mit ihm verbundenen *Prinzipienfragen*. Dabei geht es zur Zeit darum, daß – wie es im Memorandum des Rates der EKD vom 6. November 1978 über das Verhältnis zum Ökumenischen Rat heißt – in Genf eine Entwicklung in Gang zu sein scheint, „die darauf hinausläuft, die zugestandene Ausnahme der Anwendung bewaffneter Gewalt zum ethisch gebilligten Prinzip zu machen" (vgl. epd-Dokumentation 50–51/1978, S. 76).

Darüber hinaus erhöhten sich die Spannungen mit Genf noch durch das Bekanntwerden der Absicht, den Vertrag mit *Lukas Vischer*, dem Direktor von Faith-and-Order und einem der verdientesten und für die Gesamtökumene wichtigsten Mitarbeiter im Genfer Stab, nicht zu verlängern. Dies wird nicht nur kritisiert, weil man es für eine falsche Personalentscheidung hält, sondern weil man den begründeten Verdacht hegt, daß damit auch eine Entscheidung gegen die in den letzten Jahren wieder verstärkt betonte theologisch-ökumenische Arbeit getroffen wird zugunsten einer noch stärkeren Entwicklung des Ökumenischen Rates im Sinn einer Interessenvertretung der Dritten Welt.

In der EKD gab es heftige Kontroversen über das weitere Verhalten gegenüber Genf, die auf der Sitzung der Synode voll durchschlugen, was zu scharfen Konfrontationen führte. Den Plädoyers für kritische Brüderlichkeit und ökumenische Solidarität standen Forderungen nach finanziellen Sanktionen oder gar nach Austritt gegenüber (die württembergische Synode hat an ihren Rechtsausschuß einen Antrag überwiesen, der das Ruhen der Mitgliedschaft zum Ziel hat). Fast unerwartet fand die EKD-Synode dann doch noch zu einer einmütig verabschiedeten Entschließung, in der das erwähnte Memorandum des Rates akzeptiert wurde (darin sprach sich der Rat für die Gemeinschaft mit dem ÖRK aus; nicht die Trennung, sondern das gemeinsame Ringen um Lösungen sei der gebotene Weg), die aber zugleich die Überprüfung des Antirassismus-Programms forderte, „um zu verhindern, daß die Mitarbeit der EKD im ÖRK durch die Diskussion um den Sonderfonds weiter belastet wird"; die anstehenden grundsätzlichen Fragen müßten sowohl innerhalb der einzelnen Kirchen wie im ökumenischen Gespräch geklärt werden.

Recht massive evangelikale Stellungnahmen zu diesem Beschluß der Synode ebenso wie gegenläufige Stimmen zugunsten des Genfer Vorgehens sprechen dafür, daß der Streit noch nicht ausgestanden ist. Wenn es in seinem Verlauf zu Klärungen bezüglich des Verhältnisses zwischen Kirche und Politik kommen sollte, hätte er sogar sein Gutes. Schlimm wäre nur, wenn durch die ständigen Turbulenzen um den Ökumenischen Rat der ökumenische Gedanke selbst unter den protestantischen Christen in Mißkredit geriete. *H. G. K.*

# Hoffnung in der Krise. Versammlung der französischen Bischöfe 1978

Priesternachwuchs, Ökumene und Glaubensverkündigung waren (in umgekehrter Reihenfolge) die großen Themen der letzten Vollversammlung der französischen Bischöfe. Es war eine dicht gesetzte Tagesordnung, die die Bischöfe wie jedes Jahr im Herbst vom 25. bis 30. Oktober in Lourdes zusammenführte. Neben den genannten Themen standen viele andere Fragen auf dem Programm, z. B. das Verhältnis der Hierarchie zu den kirchlichen Jugendverbänden, insbesondere zu der in Frankreich sehr gewichtigen katholischen Pfadfinderschaft, die wie alle Jugendverbände in letzter Zeit durch innere Spannungen und durch Kritik von außen gekennzeichnet ist.

Die Bischöfe beschäftigten sich auch mit der gegenwärtigen wirtschaftlichen Lage, vor allem mit der hohen Arbeitslosenzahl (ca. 1300000 im Oktober 1978), hielten sich aber mit Stellungnahmen zu politisch-wirtschaftlichen Fragen zurück. Ökonomisches wurde auch in bezug auf den innerkirchlichen Bereich angesprochen, so der interdiözesane Lastenausgleich, der zugunsten der ärmeren Diözesen verbessert werden soll, und nicht zuletzt die Altersversorgung der Priester.

## Katastrophale Überalterung des Klerus

Das wichtigste, dringlichste und zugleich konkreteste Thema war jedoch die Frage des Priesternachwuchses und die Priesterausbildung. Die *Nachwuchssituation* ist seit Jahren mehr als besorgniserregend. Die Überalterung des Klerus nähert sich einer mittleren Katastrophe. Die Zahl der Priesterweihen ist in den letzten Jahren weiter gesunken. Den vorläufigen Tiefstand bildet das Jahr 1977 mit nur 99 Neupriestern, 1976 waren es immerhin noch 136, was aber selbst im Vergleich zur Bundesrepublik (dort wurden im gleichen Jahr 227 Priester geweiht), die trotz eines leichten Aufwärtstrends in den letzten zwei bis drei Jahren ebenfalls keineswegs mit einem Überschuß an geistlichem Nachwuchs gesegnet ist, wenn man die unterschiedlichen Katholikenzahlen bedenkt, weniger als wenig ist. Ein innerfranzösischer Vergleich spricht noch eine deutlichere Sprache. Im Jahre 1900 gab es noch 1740 *Priesterweihen*, im Kriegsjahr 1915 immerhin noch 180. Von 1919 bis 1939 nahmen dann die Priesterweihen wieder zu (von 184 bis 1240), 1947 waren es 1649 (also beträchtlich mehr als heute Seminaristen in allen Ausbildungsjahrgängen zusammen). Zwischen 1965 und 1970 ging die Zahl der Weihen von 646 auf 190 zurück. Im Jahre 1977/78 bereiteten sich in ganz Frankreich nicht mehr als 1151 Theologiestudenten auf den Priesterberuf vor.

Im Jahre 1965 betrug die *Zahl der Priester unter 65 Jahren* noch 34065, im Jahre 1975 nur noch 27131, im Jahre 1985 sollen es nach einer „Hochrechnung" nur noch 18000 und im Jahre 1995 gar nur noch 8600 bis 9500 sein. Nach der gleichen Hochrechnung, die vom Pariser Weihbischof *Émile Marcuse* vorgelegt wurde, werden 1985 nur 2 bis 4% den Altersjahrgängen von 30 bis 34 angehören, hingegen 20% den Altersjahrgängen zwischen 70 bis 74 und 8% den Altersjahrgängen zwischen 80 und 84.

Der *Nachwuchs für Ordenspriester* ist zwar differenzierter zu sehen, aber die Tendenz ist auch dort insgesamt rückläufig. Die Entwicklung der Weihen von Ordenspriestern in den Jahren 1975, 1976, 1977: 70, 65, 52. Eine einigermaßen stabile Nachwuchssituation haben nur die großen Mönchsorden neben einigen Ordensgemeinschaften neuester Gründung aufzuweisen, während der Aderlaß besonders bei den Missionsorden noch größer als bei den Weltpriestern ist.

Kardinal *François Marty* richtete bereits in seiner öffentlichen Predigt zu Beginn der Bischofsversammlung einen Appell an die französischen Katholiken, alle in der Kirche möchten mehr besorgt um den geistlichen Nachwuchs sein. Aber über *allgemeine Diskussionen* und den Slogan: „Gott wirbt an, es lohnt sich" kamen in der Frage der Nachwuchswerbung die Überlegungen offenbar nicht hinaus. Die seit längerer Zeit in der Öffentlichkeit geführte Diskussion zeigt aber, daß die Nachwuchskrise größtenteils eine *Widerspiegelung des Verhältnisses von Kirche und Jugend* ist. Die Jugendlichen suchen nach Aufgaben ihrer Wahl, tun sich aber schwer, sich mit der Kirche als Institution und als ganzer zu identifizieren. Im übrigen scheint in Frankreich auch die *Krise des Selbstverständnisses des Geistlichen* noch lange nicht überwunden zu sein. *P. Muchery*, der Leiter des nationalen Zentrums für geistliche Berufe, formulierte es so: Die einschlägige Frage laute seit einigen Jahren nicht mehr „Wie Priester sein?", sondern „Warum Priester sein?"

Ein konkretes Zeichen setzten die Bischöfe für die Priesterausbildung. Sie verabschiedeten fast einmütig eine neue Studienordnung für die französischen Priestertheologen, die veröffentlicht werden soll, wenn sie von Rom genehmigt ist.

## Ökumenische Zwischenbilanz

Eine besondere Note erhielt die diesjährige Vollversammlung durch das Thema *Ökumene*. Ihm wurde ein voller Beratungstag gewidmet. Die Bedeutung des Themas wurde aber nicht nur durch diese Sonderbehandlung unterstrichen. Sie kam auch in der Anwesenheit hoher ökumenischer Gäste zum Ausdruck. Zum erstenmal nahmen nicht nur untergeordnete nichtkatholische ökumenische Beobachter an der Vollversammlung der Bischöfe teil, sondern die Spitzen der nichtkatholischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften, so Pastor *Jacques Maury*, der Präsident des französischen Protestantenbundes, und Erzbischof *Meletios*, der Vorsitzende des interorthodoxen Komitees Frankreichs, und *Max Thurian* von der Gemeinschaft von Taizé. Vom römischen Einheitssekretariat nahmen dessen Vizepräsident, Erzbischof *Ramón Torrella Cascante*, und der stellvertretende Sekretär, Pater *Pierre Duprey*, teil.

Angesichts der Anwesenheit so hoher Beobachter aus dem Bereich der Ökumene sprach der wiedergewählte Vorsitzende der Konferenz, Erzbischof *Roger Etchegaray*, von einem „historischen Ereignis". Was aber in Lourdes wirklich vor sich ging, war nicht mehr und nicht weniger als eine recht nüchterne Bestandsaufnahme. Der Bischof von Autun und Vorsitzende der Ökumene-Kommission der Bischofskonferenz, *Armand François Le Bourgeois*, ortete *Widersprüche* in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Den Jugendlichen erscheine Ökumene heute vielfach als „ein Rückzugsgefecht zwischen Strukturen und Systemen, die sie nicht mehr interessieren". Viele praktizierten einen *wilden Ökumenismus* jenseits kirchlicher Strukturen. Der Ökumenismus, so Bischof Le Bourgeois, scheine in Frankreich zu stagnieren. Die Verantwortlichen würden massives Desinteresse, Unbe-

weglichkeit und Enttäuschung konstatieren. Andererseits dürfe nicht übersehen werden, daß es eine voranschreitende Ökumene sowohl an der Basis wie an der Spitze gebe. Vor Ort habe sie sich diversifiziert, sei vielfältiger geworden, während der theologische Ökumenismus mit „Riesenschritten" vorangehe. Zum Beweis dafür führte der Bischof an, daß gegenwärtig nicht weniger als zwanzig grundlegende theologische Themen in den diversen Gremien des nationalen und internationalen ökumenischen Dialogs verhandelt würden. Intensiv werde nach einem übereinstimmenden Verständnis der anzustrebenden Einheit gesucht. Die These der Kommission von Glaube und Kirchenverfassung über die „konziliare Einheit" und die „Communio-Ekklesiologie" des Zweiten Vatikanums würden in dieselbe Richtung weisen.
Aber Bischof Le Bourgeois macht auch das *Gefälle zwischen der von vielen nicht verstandenen theologischen Ökumene und ihrer Umsetzung in das kirchliche Handeln* bewußt. Er sprach bedauernd von einer „Banalisierung des Ökumenismus" in der öffentlichen Meinung. Die gegenwärtige ökumenische Situation sei mit einem Verhältnis „ewiger Verlobter" verglichen worden. In einem solchen Verhältnis herrschten üblicherweise die „Gewohnheiten einer alten Ehe". Er selbst aber meinte, man sollte besser von „Konkubinat" sprechen, denn von einem sakramentalen Vollzug der Ehe sei man noch weit entfernt.

Konkret diskutiert wurden in Lourdes unter anderem die Frage der Interkommunion, die Möglichkeit der Gründung eines französischen Kirchenrats, die Situation in den Mischehen. In Fragen der *Interkommunion* wurde eine klare Grenze gezogen: Das Band zwischen Glaube und Eucharistie sei dergestalt, „daß nur jene zusammen kommunizieren können, die vollständig den Glauben miteinander teilen". Fast wörtlich hat sich übrigens jüngst auch *Johannes Paul II.* bei seiner ersten Audienz für das römische Einheitssekretariat geäußert (vgl. dazu ds. Heft, S. 57). Die Gründung eines *Kirchenrats* steckt noch in den Anfängen. Es gibt offenbar Zweifel, ob ein solcher Rat überhaupt sinnvoll und praktikabel sei. Es handle sich, so hieß es, angesichts der zahlenmäßigen Größe der katholischen Kirche in Frankreich um zu ungleiche Partner. Erreicht werden müsse „mit einem Minimum an Strukturen ein Maximum an Wirksamkeit".
Die Schwierigkeiten, in denen die Ökumene gegenwärtig insgesamt steckt, wurden nicht verschwiegen. Bischof Le Bourgeois faßte sie in dem nachdenklichen Satz zusammen: „Je weiter wir in unserem Dialog fortgeschritten sind, um so mehr Punkte entdecken wir, an denen wir feststellen müssen, daß es Sackgassen gibt." Für einen neuen Schritt plädierte Erzbischof Torrella Cascante: Es gelte nun eine *gemeinchristliche Ekklesiologie* (ecclésiologie de communion) zu entwickeln und von wirklicher, wenn auch unvollständiger Gemeinschaft zwischen heute noch getrennten christlichen Kirchen zu sprechen. P. Duprey gab entsprechend einer seit längerem erkennbaren römischen Grundtendenz dem *Verhältnis zu den Orthodoxen* den Vorrang. Er wollte das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie als „ökumenischen Test" verstanden wissen. Da das Verständnis beider Kirchen so nahe beieinander liege, müßten durch ein Scheitern der Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Orthodoxen auch die Gespräche mit den weiter entfernten Kirchen kompromittieren.

## Eine neue Glaubensvorlage

Nicht weniger intensiv beschäftigten sich die Bischöfe mit Fragen der *Glaubensverkündigung*, die hier nur kurz angedeutet werden können. Es ging dabei vor allem um drei Bereiche bzw. um drei Projekte. Das wohl wichtigste war eine „Glaubensvorlage der Bischöfe für die Katholiken Frankreichs". Der Beschluß, einen solchen Text zu erarbeiten, liegt schon eine längere Zeit zurück. Er wurde unter der Verantwortung von vier Bischöfen in inhaltlicher Anlehnung an das Vierte Eucharistische Hochgebet ausgearbeitet und wurde in Lourdes mit 111 von 114 Stimmen angenommen. Nach einer letzten redaktionellen Überarbeitung soll er demnächst veröffentlicht werden. Der Text stellt kein neues Glaubensbekenntnis dar, er will im eigentlichen Sinn auch keine Kurzformel des Glaubens sein, sondern als „Bezugstext" zum Glaubensbekenntnis für die Erwachsenen verstanden werden, der das Wesentliche des Glaubens in einer für die heutigen Lebensverhältnisse aktualisierten Form in einer Mischung von Gebet und Bekenntnis wiedergeben soll.
Diskutiert wurde auch ein *neuer Grundtext für die Kinderkatechese*. Der Beschluß, einen solchen herauszugeben, fiel bereits auf der Vollversammlung im Herbst 1977. Verabschiedet werden soll der Text zusammen mit einem Buch, das die wesentlichen Glaubenstexte in für die Katechese aufbereiteter Form enthalten wird, erst auf der nächsten Vollversammlung.

Eine eigene Erklärung veröffentlichten die Bischöfe zum *Religionsunterricht in den Schulen* (vgl. Wortlaut „La Croix", 1./2. 11. 1978). Sie äußern darin ihre Sorge in Zusammenhang mit der Veränderung des Wochenrhythmus in den Schulen. Durch den Wegfall des bisher freien Donnerstags zugunsten des verlängerten Wochenendes und durch die einzuhaltenden Zeiten für die Schulbusse werde die Erteilung von Religionsunterricht (auf freiwilliger Basis) grundsätzlich gefährdet. Mit Nachdruck wenden sie sich gegen die für den Religionsunterricht nachteiligen Begleiterscheinungen der „fortlaufenden" Schulwoche (semaine continue). Durch sie werde das von der Verfassung garantierte Recht auf religiöse Unterweisung kompromittiert und schließlich möglicherweise gar zum Verschwinden gebracht. Dies könnten die Bischöfe nicht zulassen. „Sie verlangen, daß die religiöse Unterweisung für alle Jugendlichen möglich bleibt. Es muß ihr ausdrücklich eine Zeit im Rahmen der Schulstundenpläne reserviert werden." Es gelte dabei, „das Recht der Jugendlichen auf eine ausgewogene Existenz und auf die Freiheit der Gewissen" zu gewährleisten.

Trotz großer Besorgnis über Mangel- und Stagnationserscheinungen in der französischen Kirche fehlte es nicht an Zeichen der Hoffnung. Die Vollversammlung zeigte sich vom Unerwarteten der beiden Konklave beeindruckt. Kardinal Marty hatte „als alter Mann, der ich bin", dem schon in der Eröffnungspredigt Ausdruck gegeben: „Überraschende Kirche! Sie begeistert mich wie in den Jahren meiner Jugend." Die Kirche sei im Wandel. Niemand könne das leugnen. Und sie wandle sich, weil sie treu sein will. Treue aber sei kein Immobilismus. Er sagte aber auch: Die Kirche würde untreu, wenn sie sich damit zufriedengebe, sich zu wiederholen. Nüchtern faßte der Vorsitzende, Erzbischof Etchegaray, angesichts der vielen angeschnittenen Fragen und der noch unkenntlichen Entwicklung in seiner Schlußrede zusammen: Er habe den Eindruck, die Bischöfe stünden „vor einem großen weißen Blatt". *D. S.*

# Abschied vom katholischen Staat. Die Kirche und das Referendum in Spanien

Die große Mehrheit der rund 25 Millionen wahlberechtigten Spanier hat in dem Referendum vom 6. Dezember für eine neue Verfassung, die siebte in der Geschichte des Landes, gestimmt, die die „Leyes Fundamentales" des Franco-Regimes endgültig ablöst. Eine dem Verfassungstext angehängte Übergangsbestimmung sieht vor, daß der Ministerpräsident nach Annahme der Verfassung durch das Volk die Möglichkeit hat, innerhalb von 30 Tagen seinen Rücktritt einzureichen und das bis zu Neuwahlen im Jahre 1981 amtierende Parlament um das Vertrauensvotum zu bitten. Andernfalls werden die Parlamentskammern aufgelöst und Neuwahlen angesetzt.

## Zustimmung aller großen Parteien

Die Volksabstimmung über die von den beiden Parlamentskammern am 31. Oktober angenommene Verfassung war für das demokratische Spanien das herausragendste politische Ereignis nach den Wahlen vom 15. Juni 1977. Die großen politischen Parteien des Landes wie auch die Regierung hatten in den Wochen vor dem Referendum eine breite Kampagne zugunsten der neuen Verfassung durchgeführt. Lediglich Gruppen der äußersten Rechten, darunter der rechte Flügel der im Parlament vertretenen „Volksallianz" des ehemaligen Franco-Ministers Fraga, die Trotzkisten und die linksseparatistischen Parteien im Baskenland empfahlen, gegen die Verfassung zu stimmen. Die Baskische Nationale Partei PNV warb unter ihrer breiten Anhängerschaft ebenso wie linksextremistische Splittergruppen um Stimmenthaltungen. Die Führer der sozialistischen und der kommunistischen Partei, *Felipe Gonzalez* und *Santiago Carrillo,* reisten zu Kundgebungen in die baskischen Provinzen, um auch dort eine Mehrheit der Bevölkerung für die Verfassung zu gewinnen.

Der *Terror baskischer Separatisten,* aber auch rechtsextremistischer Gruppen überschattete in den Monaten vor dem Referendum die Zuversicht der demokratischen Kräfte, mit dieser „Verfassung der Versöhnung" werde der Graben zwischen den beiden Spanien des Bürgerkriegs überwunden werden. Die Radikalisierung im Baskenland, von Ministerpräsident *Adolfo Suarez* als „größtes politisches Problem Spaniens" tituliert, hinderte die sozialistische Partei PSOE daran, noch vor dem Referendum den „consenso politico" mit der regierenden Zentrumsunion aufzukündigen. PSOE-Generalsekretär Gonzalez hofft auf eine Parlamentsmehrheit der Sozialisten nach den nächsten Wahlen; er machte mehrmals deutlich, daß die Schonzeit zugunsten einer politischen Stabilisierung der jungen Demokratie das Referendum nicht lange überdauern werde, es sei denn, die Demokratie gerate durch eine Eskalation des Terrors oder einen drohenden Staatsstreich in Gefahr.

Der Vorbehalt vieler Basken (das Baskenland war auch die einzige Provinz, wo die Befürworter der Verfassung in Minderheit blieben) gegen die von Vertretern beider Parlamentskammern ausgearbeitete Verfassung gilt dem Passus (Artikel 148) über die zukünftigen „autonomen Gemeinschaften", der die historischen Rechte der Basken nicht in vollem Umfang berücksichtige. Den Ultrarechten hingegen geht die in der Verfassung garantierte Autonomie der Volksgruppen entschieden zu weit; außerdem, so hieß es in ihren Kundgebungen, habe die neue Verfassung einen „atheistischen" Charakter.

Dieser Vorwurf trifft ins Zentrum der Diskussionen und Auseinandersetzungen der vergangenen 18 Monate um den Verfassungstext. Die erste nicht von einer Minderheit diktierte Verfassung Spaniens entstand in Anlehnung an die Grundgesetze älterer Demokratien, aber auch aus schwer errungenen Kompromissen der ideologisch auseinanderstrebenden politischen Kräfte in Spanien. Zugunsten einer breiten gemeinsamen Basis verzichteten die Linksparteien und das Zentrum in mancher strittigen Frage auf Kampfabstimmungen, so daß solche Streitfragen ausgeklammert blieben. Das Ergebnis war nach Aussage der Verfasser ein für beide Seiten akzeptabler Text, auf dessen Grundlage alle im Parlament vertretenen Parteien regieren könnten.

## Jeder entscheide nach seiner politischen Neigung

Die *Bereiche Religion und Kirche* bedurften in der neuen Verfassung aufgrund der historisch gewachsenen spezifischen Beziehung von Kirche und Staat in Spanien einer besonderen Beachtung. In der Folge des Zweiten

Vatikanischen Konzils hatte die spanische Kirche zu einem neuen Selbstverständnis gefunden und war zunächst auf die öffnungsfeindliche politische Stimmung des Spätfrankismus getroffen. Zwischen 1970 und 1975 hatte die katholische Kirche die Öffnung des Regimes offen gefordert; das Verhältnis der einstigen Verbündeten wurde auf die Formel „Zusammenarbeit bei gegenseitiger Unabhängigkeit" gebracht.

Dieser Entwicklung wurde in der neuen Verfassung Rechnung getragen: Spanien hat *keine Staatskirche* mehr. Die katholische Kirche ist lediglich einmal (in Artikel 15) erwähnt: Der Staat „unterhält Beziehungen auf der Basis der Kooperation mit der katholischen Kirche und den anderen Konfessionen". Selbst diese einmalige Erwähnung wurde von Vertretern der Linksparteien wie auch von liberalen Katholiken als überflüssig empfunden. Die *Spanische Bischofskonferenz* verhielt sich in der Frage des Referendums neutral. Bereits vor Fertigstellung des endgültigen Verfassungstextes hatte die Ständige Kommission der Bischofskonferenz am 28. September eine Sieben-Punkte-Erklärung veröffentlicht, in der es hieß: „Zunächst ist festzuhalten, daß das Referendum sich hauptsächlich auf zeitliche und politische Fragen erstreckt, in denen auch die Katholiken verschiedener Meinung sein dürfen. Wer für oder gegen die Verfassung stimmt, tut dies aus Gründen, die außerhalb unserer seelsorglichen Zuständigkeit liegen... Wir sind der Meinung, daß es keine Gründe gibt, die uns veranlassen könnten, den Gläubigen eine Wahlentscheidung zu empfehlen oder zu verbieten. Jeder entscheide nach seinem Gewissen und seiner politischen Neigung... wohlwissend, daß die Kirche seine Wahl respektiert" (Zit. nach Ecclesia, 7. 10. 78).

Zur Verfassung selbst schrieb die *Ständige Kommission:* „Wir erkennen an, daß der (Verfassungs-)Entwurf nicht zu leugnende wesentliche Werte hat. Auch halten wir es für ein hoffnungsvolles Zeichen, daß der Entwurf die Frucht beträchtlicher Bemühungen im Geist der Zusammenarbeit und des Zusammenlebens ist. Andererseits können wir uns den Bedenken nicht verschließen, die sich aus der christlichen Sicht des Lebens ergeben, konkret im Bereich der Erziehungs- und Ehegesetzgebung" (id).

Die Erklärung der Ständigen Kommission fand ein überwiegend positives Echo. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Enrique y Tarancón,* nahm im November ausführlich und positiv zu dem bevorstehenden Referendum Stellung. Tarancón betonte immer wieder, es handele sich um eine vorwiegend politische Entscheidung; die „politische Ideologie des Einzelnen" (ABC, 25. 11. 78) bestimme das Ja oder Nein zur Verfassung, nicht die Religion. Mit der wiederholten Warnung vor einer „Vermischung von politischen und religiösen Motiven" versuchte der Kardinal diesem geistigen Relikt der Franco-Zeit in Kirche und Gesellschaft entgegenzuwirken. Die mit der neuen Verfassung vollzogene Trennung von Kirche und Staat trifft zweifellos auf einen breiten Konsens im Volk wie auch in der spanischen Kirchenführung. In der Praxis, d.h. im Vorfeld konkreter Entscheidungen, hinterließ jedoch der Verzicht der Bischofskonferenz auf eine bindende Orientierung ein Vakuum, das von der Kirche auch bald als solches erkannt wurde. Kardinal Tarancón und mehrere seiner Bischofskollegen wiesen wiederholt daraufhin, daß dieser Leerraum mit der eigenverantwortlichen Entscheidung des gläubigen Bürgers gefüllt werden müsse. In einem Leitartikel der kirchenoffiziösen „Ecclesia" hieß es zu der Wahlentscheidung: „Weder darf sich der Stimmberechtigte... der Verantwortung entziehen, noch ist es erlaubt, mit einem politischen oder kirchlichen Amt im Rücken den Bürger vor der Wahlurne auf eine bestimmte Entscheidung zu verpflichten. Die Stellungnahmen von Bischöfen... sind nur mehr oder weniger brauchbare Zutaten für eine reifende persönliche Entscheidung... Das ist die Größe und das Wagnis der verantworteten Wahl" (Ecclesia, 25. 11. 78). Wohl in Verkennung dieser staatsbürgerlichen Lektion erklärte z.B. Prof. *Karl Rahner* im November vor der Presse in Madrid, es wäre sicher gut gewesen, wenn sich die spanischen Bischöfe zu einem deutlichen Ja zur Verfassung hätten durchringen können.

## „Agnostische" Verfassung?

Der politischen extremen Rechten wie auch einigen Bischöfen hingegen waren die Erklärungen der Ständigen Kommission und des Vorsitzenden der Bischofskonferenz zu positiv, ließ sich doch mühelos das Urteil aus ihnen herauslesen, daß die Mängel dieser Verfassung den Wert des ganzen Werkes nicht in Frage stellen. Der Primas von Spanien und Erzbischof von Toledo, Kardinal *Gonzalez Martín,* ließ die Erklärung des Ständigen Rates in seinem Bistum nicht bekanntmachen. (Obwohl Mitglied des Rates, war er bei der entscheidenden Sitzung nicht anwesend.) Statt dessen ließ er am 3. Dezember einen *eigenen Hirtenbrief* über die neue Verfassung verlesen, nachdem die Vollversammlung der Bischofskonferenz (20. bis 25. November) mit einer Mehrheit von 60 Stimmen (bei zehn Gegenstimmen und fünf Enthaltungen) die Erklärung der Ständigen Kommission bestätigt und somit auf eine eigene Stellungnahme verzichtet hatte. Weitere acht Bischöfe schlossen sich der scharfen Kritik des Erzbischofs von Toledo an, die im übrigen sich inhaltlich weitgehend mit den Bedenken der Bischofskonferenz deckte. Der Alleingang der neun Bischöfe und die daraus resultierenden Spannungen im Episkopat dürften vielmehr eine Folge der unterschiedlichen Auffassungen über die spanische Gesellschaft von heute gewesen sein. Nach Kardinal Gonzalez bedarf die „getaufte Nation" einer katholischen und nicht einer „agnostischen" (nach KNA 30. 11. 78) Verfassung, wobei er die Tatsache außer acht läßt, daß sich ein Teil dieser Nation, wie es während der Arbeit an den Verfassungstexten deutlich wurde, auf demokratischem Wege anders artikulierte. Demgegenüber trug die Bischofskonferenz dem (zutreffenderen) Erscheinungsbild einer pluralistischen spanischen Gesellschaft Rechnung. Der Erzbischof von Huelva schrieb dazu: „Die Anschuldigung, diese Ver-

fassung sei atheistisch, entbehrt jeder Grundlage. Den Namen Gottes nicht erwähnen (so beklagenswert das für viele von uns, die wir an ihn glauben, sein mag) heißt nicht ihn leugnen oder gar ihn beleidigen" (Ecclesia, 25. 11. 78).

Die einzelne Themen berührende inhaltliche Kritik der Kirche an der neuen Verfassung betrifft die Bereiche Erziehung, Ehe und Familie. So garantiert die Verfassung zwar das Recht auf *freie Wahl der Schule*, so daß der Fortbestand und die Neugründung privater Schulen gesichert ist. Jedoch könnte eine restriktive Auslegung, wie sie die Linksparteien unter Berufung auf das Recht auf Gleichheit der Bildungschancen befürworten, das katholische Schulwesen erheblich benachteiligen. Zudem beklagt die Kirche den ihrer Meinung nach zu *geringen Stellenwert der Familie* in der Verfassung. Wie die Mehrheit des Zentrums und die Rechte hätte sie gerne eine Formulierung entsprechend der der Erklärung der Menschenrechte gesehen: „Die Familie ist das natürliche und grundlegende Element der Gesellschaft" (Art. 15,3).

Ebenso vermissen die Bischöfe ein Votum für die Stabilität der Ehe; der entsprechende Artikel sieht die „Auflösung" der Ehe vor und öffnet damit den Weg zur gesetzlichen Ehescheidung. Gleichzeitig verwiesen die Bischöfe aber auf die zukünftige Verantwortung der Gläubigen, vor allem der katholischen Politiker, ihre christlichen Prinzipien in die Arbeiten für die erst beginnende umfangreiche Gesetzgebung im Gefolge der Verfassung einzubringen. Ein der Vollversammlung der Bischöfe vorliegendes Dokument zu Familienfragen wurde offenbar mit Rücksicht auf das Referendum zunächst zurückgestellt. Außerdem billigte die Vollversammlung mit Mehrheit den Inhalt von *vier Einzelverträgen zwischen Spanien und dem Vatikan*, die vor der Unterzeichnung stehen und das Konkordat von 1953 ablösen werden. *G. B.*

## Politische Zeitfragen

# Polen – Deutschland – Rom

### Zum historischen Hintergrund eines bischöflichen Dialogs

*Der Besuch des polnischen Primas in der Bundesrepublik im September 1978 – zweifellos der* kirchliche Höhepunkt *der deutsch-polnischen Versöhnungsbemühungen – und die Wahl Kardinal Wojtyłas zum Papst knappe vier Wochen später veranlassen uns zu einer historischen Rückblende auf die schwierigen Anfangszeiten einer neuen deutsch-polnischen Nachbarschaft. Hansjakob Stehle, als langjähriger Polen-Korrespondent der „FAZ", als Osteuropa-Korrespondent in Wien und als gegenwärtiger WDR-Korrespondent in Rom sowohl mit Polen wie mit römisch-vatikanischen Vorgängen engstens vertraut – sein Buch „Die vatikanische Ostpolitik" (vgl. HK, März 1976, 127ff.) ist international bekannt –, zieht im historischen Rückblick eine Bilanz der Jahre zwischen dem Briefwechsel der polnischen und der deutschen Bischöfe im Herbst 1965 und dem Abschluß des Warschauer Vertrages im Juni 1972. Dabei wird zum Teil auf bisher unveröffentlichtes Quellenmaterial zurückgegriffen.*

Dreizehn Jahre sind eine lange Zeit, wenn das historische Gedächtnis etwas kurz geraten ist: So lange hat es vom deutsch-polnischen Bischofsbriefwechsel des Jahres 1965 bis zur Reise polnischer Kardinäle und Bischöfe in die Bundesrepublik im Herbst 1978 gedauert. Sie sollte – laut Kardinal *Höffner* – die Vergebung und Versöhnung zwischen Deutschen und Polen *„vollenden und besiegeln"*, ja „das Buch des Unrechts nicht bloß zuschlagen", sondern sogar „verbrennen". Polens Kardinal-Primas *Wyszyński* ging nicht annähernd so weit: „Man kann nicht immer zurück in die Vergangenheit blicken, *doch man muß sich ihrer erinnern*, um Fehler nicht zu wiederholen... Freundliches Zusammenleben unserer Völker ist nur dann möglich, wenn es sich auf die *Wahrheit* stützt. Man muß die *ganze Wahrheit* aussprechen, auch wenn sie peinlich ist, und die kommende Generation in ihrem Geist bilden..." Die Begegnung mit den deutschen Bischöfen wollte Wyszyński als „signum temporis" einer neuen Sprache, doch eben nur als *„Vorankündigung* (zapowiedz) voller Verständigung" verstanden wissen. (Vgl. die Schlußerklärungen in Köln am 25. September 1978.)

Warum diese „spürbare Zurückhaltung" (Weltbild am 9. 10. 78), warum vermieden der Kardinal und seine Amtsbrüder – unter ihnen der künftige Papst Wojtyła – Worte wie Versöhnung, Vergebung, Schuld und Sühne, ja erwähnten „nicht *ein*mal" (FAZ am 25. 9. 78) jenen Briefwechsel von 1965, den die deutschen Bischöfe immer wieder rühmend zitierten? Gewiß befleißigten sich die Gäste solcher Reserve nicht nur, weil sie die „polnische Staatsraison" berücksichtigten, wie man in Warschau dem Pri-

mas schulterklopfend bescheinigte („Polityka" vom 7. 10. 78). Zu Hause pflegt er, wie man weiß, kein Blatt vor den Mund zu nehmen; auch wenn es gilt, jener kommunistischen Obrigkeit die Meinung zu sagen, die ihm 1965/66 geradezu Staatsverrat vorwarf, während er unbeirrt, ja um so energischer dabei blieb, den Deutschen zuzurufen: „Wir vergeben, und wir bitten um Vergebung..." Damals sollte dieses religiös gemeinte Wort auch verhärteten politischen Boden auflockern helfen, nämlich Verständnis schaffen für Polens Existenzinteressen in den Oder-Neiße-Gebieten (die in der Bundesrepublik, nicht zuletzt im deutschen Katholizismus, lange fast nur als „kommunistische Interessen" betrachtet wurden).
Entsprach damals die Antwort der deutschen Bischöfe dem Zuruf aus Polen? Ein Rückblick auf einige – heute schon historische – Hintergründe läßt den Beitrag der polnischen Bischöfe zu jener Wende erkennen, die zum *Warschauer deutsch-polnischen Vertrag* von 1970 und darüber hinaus führte. Ohne diesen politisch-völkerrechtlichen Akt (und seine kirchlichen Konsequenzen) hätte keine deutsch-polnische Versöhnung in Gang kommen, keine Pilgerreise polnischer Bischöfe an Rhein und Isar möglich werden können. Aus einem Polen, dessen Westgrenze noch immer ein mittel-europäischer Zankapfel wäre, hätten die Konklavekardinäle schwerlich einen Papst gewählt...

## Die ersten Vorboten

Schon 1960 hatte Bischof *Julius Döpfner* (Berlin), deutlicher als er – oder ein anderer Bischof – später je sprechen würde, die tabuisierte Grenzfrage angepackt:

> „... Besonders in den Jahren von 1933 an geschah dem polnischen Volk himmelschreiendes Unrecht, dessen wir uns nur mit Schmerz und Beschämung erinnern können... Das deutsche Volk kann nach allem, was in seinem Namen geschehen ist, den Frieden nur unter sehr großen Opfern erlangen. Es wäre eine folgenschwere Selbsttäuschung anzunehmen, daß ein Volk eine Politik, wie sie jenes (Hitlers) Regime gegenüber anderen Völkern betrieben hat, nicht *hoch begleichen* muß... Für die Zukunft ist die Gemeinschaft der Völker und Staaten wichtiger als Grenzfragen... Dem Unrecht, das im Namen deutschen Volkes geschehen ist, antworte das im Geiste Christi bejahte *Opfer* unserer Heimatvertriebenen und Flüchtlinge..." (Predigt in der Hedwigskirche in Ostberlin am 20. Oktober 1960.)

Mehr als ein Jahrzehnt später hat mir jedoch Kardinal Döpfner im Gespräch bestätigt, wie tief ihn die scharfe Kritik, die ihm damals aus den Vertriebenenorganisationen, auch von katholischen Politikern, entgegenhallte, getroffen und künftig „zu bedächtigerem Vorgehen" veranlaßt hat. Ohne es zu wollen, war er 1960 in Gegensatz zum katholischen Bundeskanzler Konrad Adenauer geraten, der den frommen Ostpreußen eine Heimkehr in Aussicht gestellt hatte, wenn die Bundesrepublik stark und treu zur NATO stehe (vgl. Bulletin der Bundesregierung vom 12. Juli 1960, S. 1257/58). Kardinal Wyszyński hatte deshalb den Kanzler „als feindseligen Menschen im fernen Westen" apostrophiert.

Als das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) deutschen und polnischen Bischöfen zum erstenmal ermöglichte, sich persönlich kennenzulernen, begegnete Julius Döpfner (seit 1961 Erzbischof von München) in dem (damaligen) Breslauer Titularbischof *Boleslaw Kominek* einem auf manche Weise geistesverwandten Amtsbruder: bestrebt, Brücken zu schlagen, nationale Ressentiments abzubauen, auch ideologisch-tagespolitische Barrieren zu durchbrechen, zugleich aber sorgsam, ja oft ängstlich darauf bedacht, sich und der eigenen Kirche das patriotische Image zu bewahren. Von Emotionen, auch heftigen, zuweilen hin- und hergerissen, näherten und entfernten sich Kominek und Döpfner im Laufe der Jahre immer wieder; ihr Dialog blieb freilich dadurch erschwert, daß Kardinal Döpfner stets Rücksicht auf das Gesamtkollegium der Deutschen Bischofskonferenz zu nehmen hatte, deren Vorsitzender er seit Ende 1965 war. Kominek anderseits hatte stets, auch als er 1973 als Erzbischof von Breslau mit dem von den Polen lange ersehnten Kardinalshut ausgezeichnet wurde, auf Solidarität mit dem eher konservativ-nationalkirchlich gesinnten Primas Wyszyński zu achten (aber auch auf Distanz vom Regime, das ihn zuweilen gegen den streitbareren Primas auszuspielen versuchte). Manche polnischen Bischöfe, nicht zuletzt Kardinal Wyszyński, beobachteten lange nur mit skeptischer Distanz die Kontakte Komineks mit deutschen Amtsbrüdern. In Memoirenfragmenten, die sein Sekretär *Jan Crucina* mit erzbischöflichem Imprimatur herausgegeben hat (Boleslaw Kardynal Kominek, „W Slusbie ‚Ziem Zachodnich'" [Im Dienste der Westgebiete], Wrocław, 1977), notierte der Breslauer Oberhirte, daß mit den Bischöfen aus der DDR

> „... sofort Einmütigkeit entstand, da sie sich unter ähnlichen gesellschaftlich-politischen Bedingungen befanden wie wir. Es verbanden uns gemeinsame Sorgen und Nöte, gemeinsame Perspektiven und Hoffnungen. Bei ihnen gab es keine organisierten Aussiedlerkreise, keine revisionistische Propaganda, die ihnen das Leben erschweren konnte. Aus diesem Grund fanden wir sofort eine gemeinsame Sprache mit den Bischöfen aus Meißen, Görlitz, Berlin und Magdeburg. Sehr schwierig waren die Gespräche mit den Bischöfen aus der Bundesrepublik. Sie bildeten keine gemeinsame geistige Front, jeder von ihnen hatte eher seine eigene Denkrichtung; die Bischofskonferenz vereinte sie, aber das war – wie sie es ausdrückten – eine differenzierte Einheit. Im Grunde waren sie Polen wohlgesonnen, einige sogar sehr wohlgesonnen..."

## Die Initiative Kardinal Komineks

Nicht von ungefähr hat die staatliche (*und* kirchliche?) Zensur in dieser Veröffentlichung aus dem Nachlaß Komineks die Jahre 1965 und 1966 nahezu ganz ausgeklammert und nur eine kurze Erwähnung dessen erlaubt, was die historische Tat Komineks war: Von ihm stammte die Idee und zum größten Teil auch die schriftliche Ausar-

beitung jenes Briefes, mit dem der polnische Episkopat am 18. November 1965 die deutschen Bischöfe – wie 55 andere Episkopate der Welt – zum „Millenium", den Tausendjahrfeiern der Christianisierung Polens, nach Tschenstochau einlud und zugleich für die religiöse, moralische und politische Hinnahme der „polnischen Westgrenze an Oder und Neiße" gewinnen wollte.

Schon im April 1965, als ich Kominek in Rom besuchte, bewegte ihn der Gedanke einer solchen Initiative, die – darüber war er sich im klaren – nur Erfolgschancen haben konnte, wenn sie sich deutlich von der Propagandasprache der polnischen Kommunisten abhob (die damals in der Bundesrepublik fast nur militanten „Revanchismus" am Werk sahen). Kominek zögerte noch. „Schließlich sind das alles sehr politische, heiß-politische Sachen", schrieb er mir am 15. Mai aus Rom. „Ich habe in den letzten zwei Jahren viel draufzahlen müssen..." Ihm, dem Schlesier (geb. 1903), war von Kindheit an das Verheerende der Nationalismen buchstäblich eingebleut worden – auf der deutschen Schulbank, wenn er polnisch, im polnischen Elternhaus, wenn er deutsch sprach. Im März 1963 hatte er mit fünf Vorträgen über Radio Vatikan die polnisch-kirchliche Wirklichkeit in den Oder-Neiße-Gebieten geschildert und sich dadurch Attacken der Vertriebenenpresse, ja eine Intervention der deutschen Vatikanbotschaft zugezogen. 1964, bei der Eröffnung des Studienjahres an der Katholischen Universität Lublin, sprach Kominek von einem „Mandat" Gottes, der nicht zufällig neun Millionen Polen in die Oder-Neiße-Gebiete gesandt habe; er rief aber auch im Sinne des Konzils zum Dialog – über ideologische und nationale Grenzen hinweg.

Als Test für den nächsten, riskantesten Schritt betrachtete Kominek einen Aufsatz, den er am 30. Mai 1965 im Krakauer „Tygodnik Powszechny" publizieren konnte – nach wochenlangen Querelen mit der staatlichen Zensur. Hier benutzte er schon viele jener Argumente, die auch der spätere Brief an die deutschen Bischöfe enthalten sollte:

Die Aussiedlung der Deutschen, die „schmerzlich auch viele Nicht-Nazis traf", war keine polnische, sondern eine alliierte Entscheidung; nicht nationaler Größenwahn, sondern Existenznotwendigkeit läßt Polen an den Oder-Neiße-Gebieten festhalten; es gibt gewisse Anzeichen von „politischem Realismus" in der Bundesrepublik; die Kirche, „die einzige wirkliche übernationale Gemeinschaft", kann durch den Dialog dazu beitragen, die Gegensätze zu überwinden. Mehr noch: „Frieden und Freiheit bedingen einander. Bedingung garantierten Friedens ist die Sicherung der Freiheit, im gegebenen Fall u. a. der Freiheit für beide Nachbarvölker."

Kominek wußte, was er riskierte – auch im eigenen Lande, wo nicht nur die regierenden Kommunisten, sondern auch die Mehrheit der Bevölkerung mit tiefem Mißtrauen auf eine Bundesrepublik blickten, in der zu jener Zeit kein maßgebender Politiker – auch kein katholischer Bischof – bereit war, den Polen oder gar dem eigenen Volk die bittere Wahrheit über die verlorenen Gebiete zu sagen. „Reaktionären Manichäismus, und pharisäische Dialektik", ja eine „Vorstellung von Gott als Räuberhauptmann" warf das offizielle Organ des „Bundes der Vertriebenen" dem Bischof vor („*dod*" vom 26. 6. 65).

> „Ich habe das in extenso gelesen", schrieb mir dazu Kominek am 29. Juli. „Na ja, radikaler und (pardon!) dümmer geht's nicht mehr. Man möchte beinahe sagen: Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun! Werde natürlich auf dieser psychologischen und sprachlichen Ebene keine Polemik mit ihnen aufnehmen..."

Statt dessen bezeugte Kominek bei einer öffentlichen Festsitzung des polnischen Episkopats zum 20. Jahrestag polnischer Kirchenverwaltung in den Oder-Neiße-Gebieten (am 31. August 1965 im Breslauer Dom), daß er sich – bei aller Eintracht in der Sache – doch in Stil und Geisteshaltung von der historisierenden, nationalreligiösen Argumentation des Kardinal-Primas unterschied. Während für Wyszyński alle Steine Breslaus nur polnisch redeten und „niemals deutsches Gut waren", sagte Kominek:

> „Wir bemühen uns, alles, was sich an Gutem und Schönem aus der Vorkriegszeit erhalten hat, zu ehren... Wir wenden nicht den Grundsatz an: Nur für Polen... Wir wünschen ehrlich, daß die polnische Wirklichkeit der Westgebiete nicht nur alle Glieder unseres Volkes eint, sondern den Weg zu Verständigung und Frieden mit unseren Nachbarn bahnt – vor allem mit jenen, denen der nicht von uns heraufbeschworene Lauf der Kriegsereignisse diese Gebiete weggenommen hat."

## Zwischen Scylla und Charybdis

Als ich Kominek am 1. September in seiner Breslauer Residenz besuchte, war er dabei, in „diesem Sinne einen weiteren Grundsatzartikel über den Dialog Polen – Deutschland" für den Krakauer „Tygodnik Powszechny" zu schreiben. „Hoffentlich wird der Artikel nicht zwischen der Scylla und Charybdis der Zensur erdrückt bzw. zerquetscht...", schrieb er aus Rom am 9. November. Seine Befürchtung bewahrheitete sich; es war eine Warnung des Gomulka-Regimes, das die Wirksamkeit kirchlicher Vermittlungspolitik sowohl bezweifelte wie – befürchtete. Inzwischen aber benutzte Kominek die letzte Konzilssession in Rom, um sein großes Projekt voranzutreiben – wobei er heiligen Eifer mit diplomatischer Vorsicht, aber auch mit einer gewissen politischen Arglosigkeit verband.

Am 1. Oktober 1965 veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) die *Denkschrift über die „Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen Nachbarn"*; sie enthielt genau das, was sich die polnischen Bischöfe von der deutschen *katholischen* Kirche so lange vergebens erhofft hatten: eine selbstkritische, realistische Auseinandersetzung mit der moralischen und rechtlichen Problematik der Grenze – mit der nahegelegten Konsequenz, auf deren Revision zu verzichten. Kominek sondierte kurz die Möglichkeit, diesen Ball durch eine *direkte* Antwort der polnischen Kirche

aufzugreifen; seine deutschen bischöflichen Gesprächspartner rieten davon ab, sogar von einer ausdrücklichen Erwähnung der evangelischen Denkschrift – „nicht aus konfessionellen Gründen", wie sie sagten. Schließlich wurde in den polnischen Bischofsbrief nur eine lakonische Bitte an die deutschen Oberhirten eingefügt, „Grüße und Dank den deutschen evangelischen Brüdern" zu überbringen. Kardinal Döpfner erfüllte diese Bitte erst zwei Monate später (in einem Brief an Präses Kurt Scharf vom 20. Januar 1966) – nicht ohne beiläufig zu beteuern, daß es zum deutsch-polnischen Briefwechsel auch ohne die evangelische Denkschrift gekommen wäre...

Das stimmte zwar, doch nicht weil die deutschen, sondern weil die meisten polnischen Bischöfe, voran Kominek, zu einem „mutigen Vorstoß" (so Döpfner über die evangelische Denkschrift) entschlossen waren. Unermüdlich feilte Kominek, unterstützt von dem schlesischen Weihbischof *Jerzy Stroba* (seit September 1978 Erzbischof von Posen), an seinem in deutscher Sprache geschriebenen Textentwurf. Der Krakauer Erzbischof *Karol Wojtyła*, der politischem Engagement von jeher abhold war, steuerte moraltheologische Formulierungshilfen bei. Er, der heutige Papst, hatte – ganz im Konzilsgeist – die Tausendjahrfeier der „Taufe Polens" vorwiegend als sakramental-geistliches und nicht so sehr als kirchlich-nationales Ereignis gewürdigt (vgl. seinen Aufsatz „Millenium i Sobór" in „Tygodnik Powszechny" vom 2. Mai 1965). Am 4. Oktober luden Kominek und einige andere polnische Bischöfe drei deutsche Amtsbrüder (*Hengsbach* aus Essen, *Spülbeck* aus Meißen und *Schröffer* aus Eichstätt) zu einem Abendessen ins polnische Kolleg in Rom; in diesem „consilium caritatis", wie es einer der Teilnehmer nannte, wurden nicht nur manche Passagen von Komineks Text „getestet", Kominek nahm auch die Hoffnung mit, daß dem Mut seines Vorstoßes eine ebenso kühne deutsche Antwort entsprechen würde. War das Wunschdenken? Oder versprach die Stimmung des Abends mehr, als dann gehalten wurde?

Kominek fühlte sich jedenfalls bestärkt. Er scheute sich jetzt nicht mehr, auch Laien zu konsultieren wie z. B. *Walter Dirks*, den Kominek um ein Gespräch bat. (Dirks hatte als einer der ersten katholischen Publizisten in Deutschland vorsichtig angeregt, über „Kompromißlösungen" der Grenzfrage nachzudenken, „die Verzichte einschließen würden" – vgl. „Neue Rheinzeitung" vom 6. 4. 57.) Einblick in den Textentwurf erhielt sogar ein kommunistischer Korrespondent in Rom, *Ignacy Krasicki* (Nachfahre des gleichnamigen polnischen Dichters und Fürstbischofs von Ermland 1735–1801). Kominek, der nicht wußte, daß Krasicki den Warschauer Behörden seine Kenntnisse als „eigene" Information weiterreichte, wähnte sich formell abgesichert, weil Krasicki keine Einwände gegen das Projekt erhob. So ahnte Kominek nicht, daß die Gomulkaführung bereits einen Schlag gegen die kirchliche „Einmischung" in ihre Deutschlandpolitik vorbereitete und nur noch abwartete, ob sie von der Antwort der *deutschen* Bischöfe nicht doch – wider Erwarten – entwaffnet würde...

## Deutsche Zurückhaltung mit bitteren Folgen

Das schwierigste Problem meinte Kominek jedoch bei seinen polnischen Amtsbrüdern bewältigen zu müssen. Denn nur zögernd setzte Kardinal Wyszyński nach Wochen, kurz vor Konzilsschluß in Rom, seine Unterschrift vor die der 34 anderen polnischen Bischöfe und besiegelte damit ein Dokument, „für das wir werden zahlen müssen", wie einer der Bischöfe befürchtete. „Dann werden wir um der Liebe willen dulden...", sagte ein anderer. Eben diese Perspektive überzeugte den Primas; seinem ausgeprägten politischen Instinkt entging es nicht, daß das, was Kominek für eine psychologische Voraussetzung hielt („eine für Deutsche verständliche Sprache und Argumentation zu benutzen" – vgl. Rede im Breslauer Dom am 27. 2. 66), zur politischen Fußangel würde – falls die deutschen Bischöfe auswichen. Daß dies geschehen würde, dessen war sich Wyszyński fast so gewiß wie Gomulka. Nur war der Primas zugleich sicher, daß Polens Kirche aus dem Streit mit der Staatspartei, der dann entstehen würde, nur noch stärker als Bannerträger der Nation hervorgehen konnte. Und damit hat er in den folgenden 13 Jahren, in denen er zweimal schon Edward Gierek (den Nachfolger Gomulkas) vor Katastrophen retten half, recht behalten...
Kominek wollte allem Streit ein Ende machen: „Versuchen wir zu vergessen! Keine Polemik, kein weiterer kalter Krieg, aber Anfang des Dialogs!" schrieb er in den Text für die deutschen Bischöfe und warb um Verständnis „für unser Vaterland, das aus dem Massenmorden nicht als Siegerstaat (!), sondern bis zum äußersten geschwächt hervorging"; es habe ein „elementares Sicherheitsbedürfnis", nämlich nicht wieder zum „Generalgouvernement" zu werden: „ohne Westgebiete, aber auch ohne Ostgebiete". Der Brief bezeugte jedoch auch Verständnis „für das Leid der Millionen von Flüchtlingen und vertriebenen Deutschen", überhaupt für dieses – damals noch – äußerst „heiße Eisen" deutscher Innen- und Außenpolitik.

Und die deutschen Bischöfe? Nach zwölf Tagen, am 30. November, übergaben sie den polnischen Brief der Öffentlichkeit. Er müsse „unter vielen Aspekten betrachtet werden... Wir haben das zweigeteilte Deutschland. Hier leben so viele Vertriebene. Sicherlich käme es uns nicht zu, wenn wir uns in staatsrechtlichen Kategorien bewegen, und die Oder-Neiße-Grenze ist höchstes Politikum. Das muß sehr gut bedacht werden", so sagte Bischof *Hengsbach* am 1. Dezember (dem Korrespondenten der Wiener „Presse").
Die Antwort fiel daher so behutsam und diplomatisch aus, daß sie den polnischen Kommunisten sogar dazu dienen konnte, sie den polnischen Bischöfen ironisch als Vorbild vorzuhalten (vgl. „Gazeta Robotnicza" vom 17. 2. 66). Da gab es zwar auch die Bitte um Vergebung für „Furchtbares", das Polen von Deutschen angetan wurde; es war davon die Rede, „daß wir Folgen des Krieges tragen müssen" und daß in den Oder-Neiße-Gebieten eine Generation heranwächst, die dieses Land „als ihre Heimat betrachtet".

Das „Recht auf Heimat" der Vertriebenen wurde in dem Antwortbrief ausdrücklich reklamiert, doch darauf reduziert, „daß sie dieser Heimat *verbunden* bleiben". Was dies bedeuten sollte, ließ der Brief nur ahnen, in dem er christliche Liebe beanspruchte, „um alle unseligen Folgen des Krieges in einer nach allen Seiten befriedigenden und gerechten Lösung" zu überwinden.

„Hier ist alles das vermieden worden, was die EKD-Denkschrift trotz redlicher Absicht so belastet... Die katholische Welterfahrung hebt sich wohltuend vom reformatorischen Eifer ab", lobte „Christ und Welt" (10. 12. 65). Polens Episkopat aber beeilte sich, am 7. Dezember, dem Tag, an dem er das (vom 5. datierte) deutsche Schreiben in Rom der Öffentlichkeit übergab, diese Antwort als „positiv" zu bezeichnen und ihre Deutung des Heimatrechts als „analog zum kürzlichen Memorandum der deutschen Protestanten". (Was die polnischen Bischöfe wirklich dachten, äußerten sie erst viel später.) Noch am Tage vorher (6. Dezember) hatte mir der Warschauer Kirchenamtsfunktionär *Aleksander Merker* auf telefonische Anfrage (aus Berlin) zögernd erklärt, „inoffiziell" betrachte man die Initiative des polnischen Episkopats als „Fortsetzung der Linie, die von den Bischöfen bei den Zwanzigjahrfeiern in Breslau am 30. August bezogen wurde". Also doch positiv? Jetzt lag außer dem *deutschen* Antwortbrief auch eine Interpretation des *polnischen* Briefes durch Kardinal Döpfner vor: „In verschiedenen Formulierungen widerspreche dieser Brief der öffentlichen Meinung in Polen" (dpa am 10. 12.). „Das Interessanteste ist die unüberhörbare Distanzierung von Potsdam" (Rheinischer Merkur am 10. 12.). „Der polnische Parteichef muß den Schritt der Oberhirten als einen Affront gegen sich und sein Regime ansehen" (Christ und Welt am 11. 12.). Diese und viele ähnliche Stimmen aus Deutschland boten nun der Warschauer Parteiführung ausreichenden Vorwand, um die wildeste Diskreditierungs-Kampagne gegen den Episkopat in Gang zu setzen, die es in Polen je gegeben hat: Den Bischöfen wurde die nationale Zuverlässigkeit abgesprochen, ja zeitweilig sogar die Absicht unterstellt, die Oder-Neiße-Grenze als Verhandlungsobjekt anbieten zu wollen.

## Eine Kehrtwendung Gomulkas

Kominek war tief erschrocken. Im oberösterreichischen Grenzort Schärding, wo er sich zu einer Kur aufhielt, hatte ich Anfang Januar 1966 über Tage Gelegenheit, mit ihm über die entstandene Lage zu sprechen. In seinem Auftrag wandte ich mich mehrmals telefonisch an Kardinal Döpfner in München mit der Anregung, er möge mit Kominek *zusammen* (oder wenigstens *nach* Kominek) im Deutschen Fernsehen auftreten, um die böswillige Interpretation des Briefwechsels durch die Warschauer Kommunisten zurechtzurücken und so den bedrängten polnischen Bischöfen beizustehen. Kardinal Döpfner lehnte dies ohne Angabe von Gründen ab. Enttäuscht, aber nicht resigniert entschloß sich Kominek zu einem sorgsam vorbereiteten Fernsehinterview (das er mir am 5. Januar in Schärding gab und das am 10. Januar 1966 von *Joachim Fest* in „Panorama" präsentiert wurde):

> „... Es gab Mißverständnisse... Die Oder-Neiße-Grenze kann nicht geändert werden, der Potsdamer Beschluß (von 1945) ist für Polen ein ganz positiver Friedensschluß gewesen... Vergebung und Verzeihung betreffen nur die Bußfertigen... Die christliche Kirche in Polen will eine Friedenskirche sein, sie ist aus ihrem Burgbegriff herausgegangen, sie ist wieder Diaspora geworden, und wir wollen heute nicht mehr Vormauer – gegen niemanden – sein. Die Kirche will Frieden ausstrahlen nach Ost und West... Wir fürchten aber Deutschland immer noch, weil wir nicht wissen, was in der deutschen Volksseele brodelt. Wir bitten das deutsche Volk, die polnische Politik in dieser Hinsicht verstehen zu wollen..."

„Wenn das im Brief der polnischen Bischöfe geschrieben gewesen wäre, hätte es die polnische Nation, nehme ich an, mit Beifall aufgenommen", antwortete Parteichef *Gomulka* in einer Rede am 14. Januar vor dem „Komitee der Nationalen Einheitsfront" in Warschau. Vor Gomulka hatte von der gleichen Tribüne *Jerzy Turowicz,* Chefredakteur der Krakauer katholischen „Tygodnik Powszechny" (und engster Freund von Erzbischof Wojtyła), dramatisch an die Partei appelliert, „die Polemik einzustellen", denn in nationalen Fragen gebe es doch keinerlei Unterschiede unter den Polen. Der allen gemeinsame Standpunkt sei im Brief der polnischen Bischöfe nur „so formuliert worden, daß ein Teil der westdeutschen Öffentlichkeit ihn – gegen die Absicht der Autoren – als Bereitschaft zu politischen Konzessionen auslegen konnte", sagte Turowicz. Nein, so gab Gomulka zu, Grenzkonzessionen hätten die Bischöfe in der Tat nicht machen wollen, wohl aber sei es ihre Absicht, Polen nach Westen zu orientieren, als Bollwerk gegen die Sowjetunion...
Die Polemik ging so noch monatelang weiter, sie vergiftete das – von Staat und Kirche nun konkurrierend gefeierte – „Millennium" und verhinderte im Mai eine Reise Papst Pauls VI. nach Tschenstochau. Kominek aber hatte mir am 20. Januar, kurz vor seiner Abreise aus Schärding geschrieben:

> „Es darf auf keinen Fall zum Kirchenkampf kommen. Papst, Kirche und Bischöfe wollen ihn nicht, der Staat kann sich ihn auch nicht leisten. Also Geduld (und Spucke!) und beruhigen, nicht aufhetzen! Er wird ja immer unmoderner – nämlich der militante Atheismus. In vier Tagen fahre ich über Wien nach Hause – in die Höhle des Löwen wie seinerzeit der Prophet Daniel. Aber der wurde ja Gott sei Dank auch nicht von den Löwen gefressen. Auch dies wird immer unmoderner..."

Immer unmoderner erschien vor allem der Streit, ob Polens Kirche allein die wahre Staatsraison des Landes verkörpert oder ob sie umgekehrt die Auslegung der Nationalinteressen allein der Staatspartei zu überlassen hat. *Karol Wojtyła,* der „unpolitische" Erzbischof von Krakau (und heutige Papst), ließ sich – anders als der Kardinal von Warschau – auf diese Fragestellung nicht ein. Er selbst schwieg in jenen dramatischen Wochen und ließ durch Jerzy Turowicz diese Distanz begründen:

„Die Mission der Kirche ist nicht an die Nationen, sondern an die Menschen, an jeden Menschen adressiert... Die Kirche schlägt der Welt keine fertigen Lösungen ihrer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme vor, die Welt muß diese Probleme selbst lösen... Die Kirche ist bereit, zu dienen mit Rat und Hilfe, sie erinnert an die Prinzipien, die respektiert werden müssen... Auch in Polen müssen die Formen kirchlicher Präsenz verändert werden, nicht nur weil es in Polen ein sozialistisches System gibt, sondern vor allem, weil die polnische Gesellschaft schon heute eine pluralistische ist und immer mehr sein wird... In einer pluralistischen Situation wird es immer selbstverständlicher, daß die geeignetste Form gegenseitiger Beziehungen die *Trennung der Kirche vom Staat* ist... Die Lage in Frankreich und den USA zeugt davon, daß die Trennung der Kirche vom Staat, gegründet auf *gegenseitige wohlwollende Neutralität,* respektiert von beiden Seiten, die Lösung der Zukunft ist. Das gilt auch für Polen. Und wenn das in unserem Land bestehende Modell der Trennung schlecht funktioniert, so heißt das noch keineswegs, daß der Grundsatz nicht richtig wäre..." („Tygodnik Powszechny" 10. bis 17. 4. 66).

Auch Kominek pochte auf „Trennung von Kirche und Staat", als ich ihm am 22. März 1966 in Warschau wieder begegnete: „Nach diesem Grundsatz kann es aber auch der Staat respektieren, wenn die Kirche ihre moralische Autorität in die Waagschale wirft, um den Dialog mit den feindlichen Nachbarn von gestern zu beginnen", sagte er und versuchte noch einmal durch ein Interview (vgl. „Stern", Nr. 17/1966), die Wogen zu glätten:

> „Sogar christgläubige Brüder, die leider wissen, was sie tun, haben uns einen Bärendienst erwiesen und unsere Absichten entstellt... Vielleicht wäre es gut gewesen, wenn unsere deutschen Amtsbrüder noch ein zweites klärendes Wort gesprochen hätten, wenn sie ihr Verständnis für unser Existenzrecht an Oder und Neiße unmißverständlicher ausgedrückt hätten – aber wir sind ja alle nicht unfehlbar... Als Hirten der Kirche wollen wir nicht den Diplomaten, die sich auf subtile Formulierungen verstehen, Konkurrenz machen."

Eben darauf berief sich Kardinal *Döpfner,* als er am 3. Mai in München sehr diplomatisch predigte: Durch politische Fragen wie die nach der Oder-Neiße-Grenze werde „das Friedenswerk des Briefwechsels gefährdet", die Briefe müßten „im vorpolitischen Raum" bleiben. Waren sie aber dort wirklich geblieben? Die deutschen Bischöfe schienen es zu meinen, als sie am 4. März 1966 ihre *„Hofheimer Erklärung"* zum polnischen Millennium mit einer Wiederholung des vieldeutigsten (und in Polen umstrittensten) Satzes aus ihrem Antwortbrief vom Dezember hatten ausklingen lassen: Gebet und Sühne der Kriegsgeschädigten werde dazu beitragen, *„alle* unseligen Folgen des Krieges in einer nach *allen* Seiten befriedigenden Lösung zu überwinden". Auch der *Katholikentag von Bamberg* (Juli 1966) rang sich nur zu der unkonkreten Versicherung durch, die deutschen Katholiken würden sich dafür einsetzen, „daß das deutsche Volk die nationalen Existenzrechte des polnischen Volkes respektiert".

Wenn es aber Sache der *Bischöfe* war, im „vorpolitischen" Raum zu bleiben, „warum haben die katholischen *Politiker* der CDU/CSU keine eigene Initiative entwickelt"? So hieß es Jahre später in einem 10-Punkte-Dokument (vom 28. 10. 70), das Erzbischof Kominek christdemokratischen Parteien aller Welt (auch den Bonner Unionsparteien) vorlegen ließ:

> „...Warum hat der katholische CDU-Kanzler der Großen Koalition (Kiesinger) die Möglichkeiten einer historisch-moralischen Bereinigung nicht wahrgenommen oder versucht? Warum gibt es keine ähnlich mutigen Äußerungen wie die von Richard von Weizsäcker von katholischen Politikern der CSU/CDU? Warum vermochte der deutsche Episkopat nur den Militärbischof und den Flüchtlingsbischof für einen Besuch in Polen anzubieten?... Jetzt hat die deutsche Linke unter Brandt die längst fällige Frage in die Hand genommen. Soll deshalb das historisch, ethisch Notwendige und Zukunftsträchtige unterlassen werden?..."

## Ein später Briefwechsel Wyszyński–Döpfner

Ein Jahr vor diesen vorwurfsvollen Fragen war in Bonn die sozialliberale Koalitionsregierung gebildet worden, und Kominek hatte – mit ausdrücklicher Billigung des polnischen Primas – vertraulichen Kontakt mit deutschen Sozialdemokraten gesucht. Der frühere Zentrums-Reichstagsabgeordnete *Johannes Schauff* vermittelte Ende November 1969 zwei Begegnungen Komineks (in Schauffs römischer Wohnung und im Hotel „Bernini") mit *Herbert Wehner* und *Georg Leber.* Die Frage war: Wie könnte man die kommenden Verhandlungen zwischen Bonn und Warschau mit einer (vom Vatikan zu vollziehenden) endgültigen Errichtung der Oder-Neiße-Diözesen verbinden und wie könnte eine kirchliche „Vorleistung" die politischen Verhandlungen zumindest psychologisch erleichtern? Konnte andererseits Polens Kirche im Geiste des Bischofsbriefwechsels von 1965 auf die deutschen Bischöfe einwirken, deren Scheu überwinden – und so der neuen Bonner Ostpolitik innenpolitische Erleichterung schaffen? Nicht Kominek, der bei vielen deutschen Katholiken (zumal in den Unionsparteien) als „kommunistenfreundlich" verschrien war, sondern der Kardinalprimas Wyszyński selbst engagierte sich nun. Anfang November 1970 diskutierte er in Rom – zum erstenmal nach Jahren – mit Kardinal Döpfner über das deutsch-polnische Verhältnis. Wie unbefriedigend diese Unterredung verlief, ergibt sich aus einem Brief, den Wyszyński unmittelbar darauf am 5. November 1970 (drei Tage nach dem Beginn der Warschauer Verhandlungen durch den Bundesaußenminister *Walter Scheel*) an Kardinal Döpfner schrieb. Auszüge aus diesem historischen Dokument, das zugleich die Bilanz des Briefwechsels von 1965 darstellt, können hier erstmals vorgelegt werden:

> „Lieber Herr Kardinal, gewiß haben Sie bemerkt, wie die Weltpresse über unsere römische Zusammenkunft fantasiert. Ich kann aber Ihnen versichern, daß ich bisher mit niemandem darüber gesprochen habe. Doch habe ich den Eindruck, daß wir unsere Unterredung nicht zu Ende gebracht haben

und daß es uns übrigbleibt, die Schlußfolgerungen klar zu formulieren:

1. In dieser historischen Stunde erscheint zum erstenmal seit den furchtbaren Vorgängen vor 25 Jahren und der Entfremdung unserer Völker die Möglichkeit einer Regelung der Lebensfragen des polnischen Volkes und Staates. Darf da die bischöfliche Führung in der Bundesrepublik beiseite stehen? In unserem Briefwechsel von 1965 haben wir, im Geiste des Evangeliums und des Konzils, um gegenseitige Versöhnung gebeten. Heutzutage wird um die konkrete politische Konsequenz dieser Gesinnung zwischen unseren Völkern gerungen. Mir scheint es die Aufgabe der Kirche zu sein, die staatliche Leitung auf die Wichtigkeit der kommenden Entscheidung aufmerksam zu machen, so daß wir an diesem historischen Ereignis nicht vorbeilaufen oder zurückbleiben. Ich glaube, Herr Kardinal, daß dies mit „POLITIK" gar nichts zu tun hat. Es handelt sich einfach um die seelsorgliche Pflicht unserer Episkopate. Nun muß ich Ihnen ganz ehrlich gestehen, daß die Antwort des deutschen Episkopats auf unseren Versöhnungsbrief nicht nur die Polen, sondern die Weltmeinung enttäuscht hat. Unsere so herzlich ausgestreckte Hand wurde nicht ohne Vorbehalt angenommen [...]

2. Dies ist um so trauriger, da die deutschen Protestanten dem katholischen Polen in einer viel mehr evangelischen Gesinnung entgegenkommen [...] Für unser katholisches Volk ist es ein öffentliches Ärgernis [...]

3. ‚Verzeihen' heißt leider nicht ‚vergessen' [...] Desto mehr erwartet das polnische Gottesvolk Verständnis und evangelisches Entgegenkommen von der Seite des deutschen Episkopats durch ein klares und öffentliches ‚Engagement' auf Grund unseres gemeinsamen Glaubens. Es leben noch viele in Polen, die Augenzeugen der furchtbaren Ereignisse gewesen sind. Ich selbst habe Massenexekutionen von Geiseln gesehen, die man gefesselt, den Mund mit Gips geknebelt, durch Warschaus Straßen zum Mordplatz schleppte. Als Lubliner Bischof habe ich große Haufen von Kindergerippen gesehen...

4. [...] Jeder territoriale Verlust im Osten hat seit Jahrhunderten Tausende und Millionen Gläubige von der katholischen Kirche getrennt [...] Darum ist auch unsere Grenzfrage eine Kirchenfrage! [...] Die Grenzfrage ist für sie [die Menschen aus dem früheren Ostpolen] eine Lebensfrage geworden.

5. [...]

6. [...] Gerade heute hat man mir gesagt, daß der Heilige Stuhl durch den Widerstand des deutschen Episkopats so gelähmt ist, daß er die dringendsten Probleme der westlichen Diözesen (Polens) nicht lösen kann [...]

Herr Kardinal und lieber Amtsbruder! Seien Sie mir nicht böse, daß ich Ihnen unsere kritische Situation nochmals vorgestellt habe. Nur ‚WAHRHEIT BEFREIT', und es scheint mir, daß man in Deutschland aus verschiedenen Gründen unsere Wahrheit nicht sieht oder nicht sehen will [...] Sehen Sie bitte in diesem meinem Brief eine Fortsetzung dessen, den wir vor fünf Jahren geschrieben haben..."

Kardinal Döpfner, der Adressat dieses Briefes, antwortete ein halbes Jahr später, am 15. Mai 1971, in einem Brief, den er einer nach Polen reisenden „Pax-Christi"-Delegation mitgab. Hier ein Auszug:

„[...] Seien Sie überzeugt, die deutschen Katholiken bekennen sich entschieden zur Verständigung und Versöhnung mit Polen. Insgesamt ist in allen Schichten und Gruppen unseres Volkes die Bereitschaft zu dieser Verständigung gewachsen und infolgedessen auch zu einer Normalisierung der Beziehungen zwischen der Volksrepublik Polen und der Bundesrepublik Deutschland. *Der Vertrag*, der dieser Normalisierung dienen soll und der am 7.12.1970 in Warschau unterzeichnet wurde, ist innerhalb der Bundesrepublik *umstritten, auch unter den Katholiken. Es steht mir weder zu, hier Partei zu ergreifen, noch würde eine Parteinahme jenem Ziel der Verständigung und inneren Aussöhnung nützen.* Aber ich möchte Ihnen gegenüber, Herr Kardinal, noch einmal betonen, was ich als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz am 21.12. zum Vertrag erklärt habe: ‚Bei aller Unterschiedlichkeit in der Bewertung des Vertrages wird in der gegenwärtigen Situation eines sichtbar – und das stellen wir mit Genugtuung fest: die Bevölkerung in der Bundesrepublik wünscht in ihrer Gesamtheit die Aussöhnung mit dem polnischen Volk und ist bereit, dafür Opfer zu bringen...' ...Das freie Ja zum *Anrecht* des polnischen Volkes, in gesicherten Grenzen zu leben, ist in dieser Hinsicht ein wesentlicher Anfang. Ebenso ist, was die Kirche in Polen betrifft, zu hoffen und wünschen, daß Schritt für Schritt jene Ordnung der kirchlichen Verhältnisse erreicht werde, die Ihnen und Ihren bischöflichen Mitbrüdern so am Herzen liegt. Aber zugleich ist – *unabhängig* von den mit dem Vertrag zusammenhängenden Problemen – *Geduld nötig, um nicht durch Voreiligkeit das Erreichte wieder aufs Spiel zu setzen.* Hier wie dort braucht es längere Zeit, bis die Völker *in Geist und Herz* sich ganz zu eigen machen, was der gute Wille erstrebt..."

## Vertrauen gewonnen, ohne Vertrauen zu verlieren

„Längere Zeit" verstrich. Mehr als ein Jahr später, am 3. Juni 1972, wurde der Warschauer Vertrag völkerrechtlich ratifiziert. Hatte sich die polnische Kirche in der Vorhut der Politik bewegt, so bewegte sich nun die deutsche bis zuletzt in deren Nachhut: Zehn Tage später, am 13. Juni, sagte Kardinal Döpfner in der Katholischen Akademie in Bayern (vor einer Delegation der katholischen „Znak"-Gruppe aus Polen): durch die Ratifizierung seien die kirchlichen Bemühungen um Verständigung „auf eine neue Grundlage gestellt, von der wir in Zukunft auszugehen haben". Es sei Sache des Vatikans, für eine „kirchliche Neuregelung in den polnischen Westgebieten" die notwendigen Schritte zu tun. Doch, so fügte Döpfner hinzu, „eine dauerhafte Entscheidung *sollte nicht verzögert werden*".

„Das war für den Papst das lange erhoffte Zeichen", schrieb ich in einem Aufsatz für das „Europa-Archiv" (Nr. 16/1972). Denn zwei Wochen später, am 28. Juni 1972, errichtete der Vatikan die neuen Bistümer in den Oder-Neiße-Diözesen. Es war der letzte Akt einer 27 Jahre währenden Prozedur. – „Wie konnten Sie schreiben, daß *ich* dem Vatikan dafür ein Zeichen geben wollte!?" empörte sich Kardinal Döpfner, als ich ihm bald darauf in Rom begegnete. So vermerkte ich 1975 in meinem Buch über die „Ostpolitik des Vatikans", daß Döpfner die römische Kurie zur Normalisierung der Kirchenverwaltung in den Oder-Neiße-Gebieten „ungewollt" ermutigte...

Beide Kardinäle, Julius Döpfner († 1976) und Boleslaw Kominek († 1974), haben die Pilgerreise der polnischen Bi-

schöfe in die Bundesrepublik Deutschland nicht mehr erlebt. Sie hätten ein empfindliches Gehör für manchen Unterton gehabt... Ins Spannungsfeld zwischen Seelsorge und Politik, zwischen Ost und West geraten, hatte jeder auf seine Weise versucht, Vertrauen beim Nachbarn zu gewinnen, ohne Vertrauen im eigenen Lande zu verlieren. – Wen könnte es wundern, wenn heute gerade ein Papst aus Polen solchen Spannungsfeldern zu entkommen sucht?

*Hansjakob Stehle*

*Literaturhinweise:* „Versöhnung oder Haß? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen". Eine Dokumentation mit einer Einführung von *O. B. Roegele*, Osnabrück 1966; „Oredzie Biskupów Polskich do Biskupów Niemieckich". Materialiy i Dokumenty, Warszawa 1966; *Helmut Holzapfel*, „Tausend Jahre Kirche Polens", Würzburg 1966; *Hansjakob Stehle*, „Nachbar Polen" (Erweiterte Neuausgabe), Frankfurt/Main 1968.

## Interview

# Jonestown und die Sekten

### Ein Gespräch mit Professor Helm Stierlin

*Die Katastrophe von Jonestown, der teils freiwillige, teils erzwungene Selbstmord von über 900 amerikanischen Sektenmitgliedern der sog. Volkstempelsekte, hat in den Vereinigten Staaten und weltweit Betroffenheit ausgelöst. Sie war zugleich Anlaß, weltweit die Diskussion über die sog. Jugendsekten, ihre Anhängerschaft, ihre Rekrutierungsfelder und die in den Sekten wirksamen Gruppenprozesse wieder aufzunehmen. Wir sprachen darüber mit dem bekannten und durch langjähriges ärztliches und therapeutisches Wirken in den USA mit der amerikanischen Szene vertrauten Heidelberger Psychoanalytiker und Familientherapeuten Professor Helm Stierlin. Die Fragen stellten D. A. Seeber und Hans Georg Koch.*

*HK:* Herr Professor Stierlin, im Zusammenhang mit der Katastrophe von Jonestown sind von diversen Kommentatoren aktuelle und historische Parallelen verschiedenster Art gezogen worden. Sie reichen von Terroristenschicksalen unserer Tage über Vorgänge aus dem 17. und 18. Jahrhundert, wonach verbreitet Einzelne Mordtaten begingen in der Absicht, durch die so provozierte eigene Hinrichtung, also durch indirekten Selbstmord, ihrem Leben ein Ende zu setzen, bis zurück zur Todesbereitschaft der Märtyrer des frühen Christentums. Handelt es sich aber, ganz abgesehen davon, daß hier Unvergleichbares verglichen wurde, bei dem Gruppenselbstmord der Volkstempelsekte in Guyana, in seiner Mischung von Selbstzerstörung und Terror, nicht um einen Vorgang von ganz neuer Qualität?

*Stierlin:* Das ist für mich schwer zu beurteilen, weil in vielen solcher Gruppenprozesse beide Elemente, Terror und Selbstzerstörung, mitschwingen. Das gilt sowohl für Prozesse in sehr kleinen Gruppen, die nur wenige Menschen betreffen, wie für große Massenbewegungen von der Art des Nationalsozialismus. Jedesmal finden sich hier, bei allen Unterschieden, ähnliche Elemente. Dazu gehören Terror nach innen und eine immer radikalere Feindseligkeit nach außen, aber auch ein Hinsteuern auf Selbstzerstörung. Dabei ist es im letzten dann nicht so wichtig, wie diese Selbstzerstörung zustande kommt: ob durch die Selbstaufgabe der Gruppenmitglieder oder die Befehle durch eine Führer-Persönlichkeit vom Schlage eines Jim Jones oder durch die fortgesetzten Provokationen anderer, die diese schließlich zwingen, die Zerstörung zu vollziehen. Letzteres finden wir auch bei heutigen Terroristen. Denn wir sehen hier eine ausgeprägte Neigung zur Selbstzerstörung, aber gleichzeitig auch ein Element der Provokation, durch das andere dazu gebracht werden sollen, als die Hinrichter aufzutreten.

### „Die religiöse Szene in den USA mit ihrer Fragmentierung begünstigte einen Mann wie Jones"

*HK:* Spielt hier nicht auch eine im Gruppenprozeß entstandene und verfestigte andere Einstellung zum Tod herein? Obwohl es sich um eine Sekte mit religiöser Zielsetzung, wenigstens in ihrem Ursprung, handelte, scheint es für die Volkstempler um Jones kein Jenseits des Todes gegeben zu haben, das über die Existenz der Gruppe hinausreichte.

*Stierlin:* Ganz läßt sich das, glaube ich, so nicht sagen. Bei den verschiedenen Sekten und Sektenmitgliedern gibt es offenbar doch sehr verschiedene Vorstellungen vom Tode. Für viele Mitglieder der Jones-Sekte bedeutete der Tod wahrscheinlich Friede, Erlösung, ein schöneres Leben, Gruppenzusammengehörigkeit. Was sie vom Tod erwarteten, war also sicher ein besserer Zustand als der hier auf Erden. Für Terroristen unserer Tage ist der Tod wohl einerseits ebenfalls Erlösung, anderseits aber auch eine

Möglichkeit, das Zerstörungswerk durch Märtyrerrollen, Legendenbildung und ähnliches noch fortzusetzen.

*HK:* Was an der Volkstempelsekte – neben vielem – auffällt, ist der Umstand, daß ihre führenden Persönlichkeiten keineswegs gesellschaftliche Außenseiter waren, sondern als religiöse „Fachleute" mit sozialem Impetus Sympathie und Einfluß bis in hohe und höchste Kreise hinein hatten. Wie kam es dann doch zur Katastrophe in der fast totalen Isolierung?

*Stierlin:* Sicher handelt es sich hier um einen sehr komplexen Prozeß. Dabei spielten von Anfang an die Persönlichkeit des Sektenführers mit, weiter die soziale Realität der USA und schließlich die Gruppendynamik, die Jones zum Teil selbst hervorgebracht hat und deren Opfer er dann auch wurde.

*HK:* Sie würden also die pathologischen Wurzeln primär in der Persönlichkeit von Jones suchen? Lassen sich in seinem Persönlichkeitsbild dafür genügend Merkmale ausmachen?

*Stierlin:* Ich habe den Eindruck, daß Jim Jones von Anfang an eine charismatische und zugleich narzißtische Persönlichkeit war. Er hatte offenbar von seiner Mutter das Gefühl mitbekommen, er könne im Grunde nichts falsch machen, alles werde ihm zufliegen. Dies scheint ein ähnliches Gefühl zu sein, wie es offenbar auch Hitler – ich habe das in meinem Buch „Adolf Hitler, Familienperspektiven" ausgeführt – und Nixon von ihren Müttern mitbekommen haben. Gleichzeitig spürte Jones eine starke soziale Beauftragung. Wir stellen eine sehr starke Besetzung bestimmter sozialer Werte, vor allem des Antirassismus, fest. Zu bedenken ist auch, daß die religiöse oder besser: die kirchliche Situation in den USA mit ihrer Fragmentierung in Denominationen und Sekten und der völligen Trennung von Staat und Kirche einem Mann wie Jones einen viel größeren Entfaltungsraum für das Ausspielen seiner Hybris bot als etwa die deutsche Szene. Mir ist in den USA immer wieder aufgefallen, wie stark hier ein normaler „Minister", etwa ein Geistlicher in einer protestantischen Sekte, darauf angewiesen ist, charismatisch auf seine Gemeindemitglieder zu wirken.

*HK:* Würde das auf eine einzige These verkürzt heißen: je stärker die Fragmentierung der Denominationen, je kleiner oder schwächer der institutionelle Rahmen, um so höher werden für das Funktionieren der Gruppe die Anforderungen an den religiösen Führer?

*Stierlin:* Ja, insofern, als er sich nur dadurch beweisen und durchsetzen kann, daß er erfolgreich ist, daß er eine starke Gemeinde anzieht, die auch bereit ist, Geld zu zahlen. Es gibt ja keine Kirchensteuer, und die Gemeinde ist nur bereit, Geld zu zahlen, wenn der Pfarrer, der „Minister", nach ihrem Empfinden ihr etwas gibt. Es müssen emotionale Werte vermittelt, es müssen soziale und religiöse Bedürfnisse befriedigt werden. Solche Bedürfnisse bei einer immer größer werdenden Gruppe von Gemeindemitgliedern zu befriedigen, hat Jim Jones offenbar verstanden. Es handelt sich dabei zum großen Teil um Angehörige unterprivilegierter Schichten. Die Jones-Sekte bestand aus über 80 Prozent Schwarzen, aus überwiegend sozial entwurzelten Menschen, die zum Teil schon im fortgeschrittenen Lebensalter standen. Zumeist aber waren es junge Erwachsene zwischen zwanzig und dreißig, die wahrscheinlich bereits ein enormes Maß an Frustration und Haß auf das umgebende Ausbeutesystem angesammelt hatten. Was denn Jim Jones seinerseits ansprach.

*HK:* Würden Sie den Schwerpunkt in der Biographie von Jones wie auch bei der Gruppe mehr in diesem sozialen Engagement sehen oder eher in einem religiösen Charisma, das sich dann im sozialen Engagement irgendwie zu realisieren versucht hat?

*Stierlin:* Ich würde beides zusammen sehen: Er war eine charismatische, grandios narzißtische Persönlichkeit, die gegen Ende immer mehr paranoide Züge zeigte. In dem Maße, in dem er merkte, daß diese Persönlichkeit Widerhall fand, wuchs die Grandiosität noch mehr. Er entwikkelte dann offenbar auch die Vorstellung, er könnte magisch heilen, er könnte den Krebs austreiben, und ähnliches. Er sah sich selbst als eine Art Jesus und wurde von anderen so gesehen. Diese Überzeugung hat sich bei ihm ständig verfestigt. Je stärker diese Überzeugung wurde, um so selbstsicherer trat Jones auf. Damit zog er wieder neue Anhänger an, und so ging die Entwicklung in einem Zirkelprozeß bis hin zur Katastrophe weiter.

*HK:* Aber solche religiös megalomane Wahnvorstellungen haben offenbar erst relativ spät eingesetzt...

*Stierlin:* Die haben allmählich eingesetzt. Aber wenn ich seine Lebensgeschichte lese, finde ich eigentlich, daß hier eine folgerichtige kontinuierliche Entwicklung stattfand. Er hat immer sehr empfindlich reagiert, wenn er nicht anerkannt wurde, hat sich dann umgesiedelt und jeweils eine neue Gemeinde mit neuen Gläubigen aufgebaut. Wenn dann wieder Konflikte auftraten, die nicht zu bewältigen waren, hat er sich von neuem absentiert. Das muß ja wohl doch schon im Spiel gewesen sein, als er sich von einer Zeitungsmeldung dazu bestimmen ließ, an einen bestimmten Ort Brasiliens zu gehen, weil behauptet wurde, das sei der von Atombomben sicherste Ort.

## „Sektenführer und Politiker haben oft sehr ähnliche Werdegänge"

*HK:* Waren da nicht Urängste am Werk, die mit der sozialen Herkunft des Führers und seiner Anhänger nicht ohne weiteres erklärbar sind?

*Stierlin:* Es handelte sich zweifellos um ganz starke paranoide Ängste, die sich ausdrücken als Angst vor Zerstörung, vor dem Weltuntergang. Soweit ich es beurteilen kann, versuchte er diese Ängste durch eine Flucht nach vorne zu bewältigen, also durch Rekrutierung einer Gemeinde, durch sehr aggressive, aber auch sozialbetonte

Tätigkeiten, die dann dazu beitrugen, sein Selbstwertgefühl innerhalb dieser Grenzen immer wieder aufzubauen.

*HK:* Und wie erklären Sie sich, die Frage klang bereits an, das relativ hohe Ansehen von Jones bei hochgestellten politischen Persönlichkeiten der USA bis in die letzte Zeit hinein? Ihnen verdankte Jonestown schließlich ja auch seine Gründung.

*Stierlin:* Ein erfolgreicher „Minister", ein Führer in einer Denomination, muß auch ein erfolgreicher Politiker in dem Sinne sein, daß er gute public relations machen, daß er Gelder beschaffen kann, daß er sich in das Licht der Öffentlichkeit bringt, daß er Kontakte mit hochgestellten Persönlichkeiten herstellt usw. Das gehört einfach zum Grundwerkzeug, das er braucht, um in der amerikanischen Gesellschaft als Pfarrer, als „Minister" voranzukommen. Sektenführer und Politiker haben hier oft sehr ähnliche Werdegänge.

*HK:* Sie sehen also hier einen engen Parallelismus der Rollen und der Rollenerwartungen bei lokalen politischen und religiösen Führern?

*Stierlin:* Ja, denn es besteht hier ein großer Unterschied zur Situation etwa eines deutschen katholischen oder protestantischen Pfarrers, der, wenn er einmal eine Stelle hat, damit rechnen kann, daß er sie sein ganzes Leben behalten wird. Er wird getragen von seiner großen Organisation. Er kann zwar Glaubensängste haben, er kann sich ärgern, daß er nicht befördert wird, oder dies und das auszusetzen haben. Aber die realen Existenzängste eines amerikanischen „Ministers", z. B. die Angst, er könne von der Gemeinde sitzengelassen werden und müsse völlig neu anfangen, kennt er in der Regel nicht. Ich habe sie aber sehr wohl kennengelernt bei Pfarrern in den USA, die auch Patienten bei mir waren.

*HK:* Nach allen Systemregeln also eine starke Überforderung der Persönlichkeit...

*Stierlin:* Ja, so gesehen bewegt er sich völlig im Strom der ungeheuer harten amerikanischen individualistischen Leistungs- und Konkurrenzgesellschaft. Er ist davon in keiner Weise ausgenommen.

## „Die Sektenanfälligkeit ist hauptsächlich ein Problem der ‚in-between-state'-Generation"

*HK:* Im Sendungsbewußtsein des Sektenführers Jones wurde das offensichtlich in der Weise kompensiert, daß nicht die Gemeinden ihn entlassen haben, sondern er die Gemeinden entlassen hat, d. h., wenn ihm die Gemeinde nicht gepaßt hat, suchte er sich eben eine neue.

*Stierlin:* Ja, darin sehe ich auch einen Teil seiner paranoiden Verletzbarkeit: Ich habe euch viel gegeben, jetzt gebt ihr mir zurück. Ich verlange absolute Loyalität, absolute Gefolgschaft. Wenn ich sie nicht bekomme, beweist das, daß ihr meiner nicht würdig seid. Das war eine ähnliche Argumentation, wie sie Hitler gegenüber dem deutschen Volk angewendet hat: Wenn das deutsche Volk nicht in der Lage ist, das zu bringen, was ich ihm abverlange und was ich aufgrund meines Opfers ihm vorgezeigt habe, dann soll es zugrunde gehen. Das hat Hitler bereits 1942 gesagt.

*HK:* Es wurden auch andere Parallelen zu Hitler ausfindig gemacht: z. B. nekrophile Neigungen bei Jones seit seiner frühen Jugend, wie sie Erich Fromm in seinem Buch „Anatomie der menschlichen Destruktivität" in bezug auf Hitler beschreibt, die, wie Sie es eben geschildert haben, bei Hitler in der Opferung des deutschen Volkes, bei Jones in der Opferung seiner Sektengemeinschaft gipfeln. Was ist davon zu halten?

*Stierlin:* Daß sich Jones mit Särgen beschäftigt und als Junge Tierleichenbegräbnisse zelebriert hat, ist für mich kein Argument, auf das ich besonderen Wert legen würde. Und von der ganzen Nekrophiliethese Fromms – ich habe das in meinem eigenen Hitler-Buch dargelegt – halte ich nichts.

*HK:* Warum nicht? Ist diese These biographisch nicht doch recht plausibel?

*Stierlin:* Ich halte wenig davon, weil ich überzeugt bin, daß die Hitlerische Zerstörungsdynamik sich viel besser aus Gruppenprozessen und aus den Familieneinflüssen erklären läßt. Zudem meine ich, daß in dieser Nekrophiliethese eine nicht ungefährliche Art von Entlastung für viele an den Naziverbrechen Mitbeteiligte steckt: Hitler ist ein verrückter Spinner, er war von dieser Perversion umgetrieben, da war eine Dämonie am Werk. Das ist für mich nicht nachvollziehbar.

*HK:* Gerade wenn das so ist, kann nicht alles am Führer hängen. Die Leute, die in den Umkreis solcher Gruppenprozesse geraten, wie sie sich in Jonestown abgespielt haben, müssen auch ihrerseits dafür disponiert sein. Sie sagten vorhin, die Volkstempler setzten sich vorwiegend aus sozial Benachteiligten und Frustrierten zusammen. Aber erklärt das alles? Wie sieht das soziale und seelische Profil eines potentiellen Anhängers einer solchen Sekte aus?

*Stierlin:* Ich glaube, man muß hier die Jonestown-Sekte im Kontext der ganzen Sektenszene sehen, wie sie sich im letzten Jahrzehnt in den USA entwickelt hat und wie sie auch immer mehr auf die Bundesrepublik Deutschland übergreift. Wir dürfen davon ausgehen, daß in den USA zur Zeit zwei bis drei Millionen junge Erwachsene solchen Sekten angehören. Die Zahl der Mitglieder schwankt von Sekte zu Sekte zwischen einer Handvoll Personen und vielen tausend. Viel hängt auch davon ab, nach welchen Kriterien man eine Sekte definieren will. Unumstritten ist aber, daß die Bewegung, die in diesem Umfange etwa Mitte der sechziger Jahre einsetzte, erst jetzt ihren vollen Höhepunkt erreicht hat. Wir finden bei den vielen Sekten zwar große Unterschiede im Hinblick auf ihre Inhalte,

Ziele und Zusammensetzung, aber es ist doch erstaunlich, wie viele gruppendynamische Prozesse immer wieder die gleichen sind. Fast alle diese Sekten wenden sich vorwiegend an ältere Jugendliche und junge Erwachsene. Das Durchschnittsalter des typischen US-amerikanischen Sektenanhängers ist, so hat man festgestellt, 23 Jahre.

*HK:* Aber es befinden sich offenbar gerade unter den führenden Leuten eine ganze Anzahl Ältere, auch Ehepaare, ganze Familien.

*Stierlin:* Selbstverständlich, ich habe nur eine Durchschnittsgröße genannt. Die meisten Sektenmitglieder sind jedoch nichtverheiratete, junge Erwachsene, die in irgendeiner Lebenskrise stehen und sich in einem, wie man es nennt, „in between-state" befinden. Entweder stehen sie zwischen Gymnasium und Universität, zwischen Studium und Berufsbeginn oder zwischen zwei Liebesaffären oder einfach mitten im Ablösungsprozeß vom Elternhaus. Sie haben meist mit einer temporären Depression und Wurzellosigkeit zu kämpfen. Die Hauptkandidaten für Sekten sind somit nicht besonders gestörte Menschen. Sie sind eher „situativ" als von Kindheit an gestört. Sie unterscheiden sich demgemäß auch kaum von der normalen Durchschnittsbevölkerung. Die Herkunft aus der Unterschicht ist keineswegs für alle Sektenmitglieder die Regel. Im Gegenteil, meistens kommen sie aus der Mittelschicht und sogar aus der gehobenen Mittelschicht, sowohl in den USA als offenbar auch bei uns in Deutschland.

*HK.* Sie sagen, es seien vorwiegend situativ gestörte. Heißt das nicht, daß hier die Sozialisationsmechanismen familiärer wie außerfamiliärer Art versagen, jedenfalls nicht greifen?

*Stierlin:* Sicher kommen hier zwei Auflockerungsprozesse zusammen: der Prozeß der Ablösung im Jugendalter und die Aufweichung der Familienstruktur. Dies zeigt sich auch an anderen Phänomenen. Ich habe mich selbst in den USA sehr mit dem Ausreißer-Phänomen beschäftigt. In Amerika reißen jedes Jahr etwa 600000 bis 1 Million Jugendliche aus. In Deutschland sind es aus verschiedenen Gründen bedeutend weniger, aber das Phänomen nimmt auch hier zu. Das ist historisch gesehen in Friedenszeiten ein einzigartiger Vorgang. Dieses Massenausreißen von Jugendlichen hat verschiedenste psychologische und soziale Gründe. Aber ein Grund ist sicher der Verfall der Familienstrukturen, der es nun vielen jungen Menschen leichter macht, in die Peer-group, in die Gruppe von Gleichaltrigen, überzuwechseln. Sie sind dann aber gezwungen, dort Struktur, Erfüllung, Halt zu finden, also die Bedürfnisse zu befriedigen, die sie in der Familie nicht befriedigt bekommen.

## „Die Großkirchen können verschiedene Trends nicht mitmachen"

*HK:* Aber die Familie kann es nicht allein sein?

*Stierlin:* Sicher nicht. Es löst sich auch die Berufsstruktur immer mehr auf und wird immer komplizierter. Von jungen Leuten wird immer mehr verlangt. Zugleich aber wird das Moratorium, die Ausbildungs- und Schonzeit für immer mehr Jugendliche länger, in der sie wenig oder keine Verantwortung haben. Das Berufsangebot wird immer verwirrender, die Wahl immer schwieriger. Die Konfrontation mit einer ungeheuer komplexen und vielschichtigen Welt, auf die sie oft wenig vorbereitet sind, trifft sie dann wie ein Keulenschlag. Und genau das ist die Situation, in der die Heilsbringer der Sekten auf den Plan treten. Denn sie geben oder versprechen alles, was diese jungen Menschen im Augenblick brauchen: vor allem eine klare Weltsicht, worin es keine Zweifel mehr über das zu geben braucht, was gut und was schlecht ist. Weiter liefern die Sekten Freunde an, ohne daß man etwas dafür tun müßte. Kurzum: Sie liefern ein eingängiges Wertsystem, einen Lebenssinn und menschliche Wärme und Solidarität.

*HK:* Sie geben also Antworten auf gesellschaftliche und religiöse Bedürfnisse...

*Stierlin:* Ja, sie geben vor allem auch die Möglichkeit, etwas Gutes zu tun. Denn junge Leute sind idealistisch, möchten etwas Gutes tun, möchten der Gesellschaft und der Menschheit helfen. Sekten zapfen solchen Idealismus an und erfüllen somit wirklich für viele dieser jungen Menschen zentrale Bedürfnisse. Daß es sich dabei um eine zynische Ausbeutung solcher Bedürfnisse handelt, zeigt sich schon daran, daß die gesammelten bzw. geopferten Gelder fast nie altruistischen Zwecken zugeführt werden und sie vielmehr in erster Linie der persönlichen Bereicherung der Sektenführer – viele von ihnen, auch Jim Jones, wurden zu Millionären – dienen.

*HK:* Das wäre dann auch eine Frage an die großen Kirchen, die in den beschriebenen Zwischensituationen mit geringer sozialer Bindung nicht präsent zu sein scheinen und den frustrierten Idealismus nicht in produktive Bahnen zu lenken vermögen...

*Stierlin:* Die Großkirchen stehen aufgrund ihrer Struktur, aufgrund ihres Establishment-Charakters dieser Generation meist zu fern. Und vor allem können sie auch verschiedene Trends nicht mitmachen, die Sektenbewegungen kennzeichnen, z. B. den überakzentuierten Trend zur exklusiven Innenschau, der vielen Sekten eigen ist.

## „Je mehr sich die Gruppe zusammenschließt, um so mehr kommt es zum Abbau von Realitätsorientierung"

*HK:* All die Leute, die sich solchen Sekten anschließen, scheinen mehr oder weniger mit Aussteigen zu tun zu haben. Aber das Aussteigen führt auf der anderen Seite zu einer ungeheuer festen Bindung. Muß dieses Phänomen nach der Generation der Blumenkinder und der Hippie-Bewegung nicht eigentlich überraschen?

*Stierlin:* Es ist einer der interessanten Aspekte dieser Sekten, daß sie ungeheuer gekonnte Rekrutierungstechniken haben. Man kann fast sagen, daß alle Weisheit der see-

lischen Beeinflussung und der Verhaltensmotivation, der Gehirnwäsche in Jahrhunderten bis heute angesammelt worden ist, von diesen Leuten mit einer enormen Raffinesse beherrscht wird. Auf der anderen Seite haben sie ebenso wirksame Techniken entwickelt, mit denen sie die Mitglieder bei der Stange halten, mit denen sie also verhindern, daß sie abspringen. Sie verstehen es, sie enorm zu verängstigen in bezug auf das, was ihnen angeblich draußen, vor allem auch von ihrer Familie droht. Gerade die Jonestown-Sekte ist ein Beispiel dafür, wie die Außenwelt als gemein, als zerstörerisch, als großer unheimlicher Feind gezeichnet werden kann, gegen den nur der totale Zusammenschluß in der Sekte selbst schützen kann.

*HK:* Je mehr sozusagen die gesamte Außenwelt zum Feindbild wird, um so mehr schließen sie sich zusammen...

*Stierlin:* Genau, das gehört alles zur Gruppendynamik der Sekten dazu. Der Aufbau des Außenfeindes, der immer unheimlicher, fürchterlicher wird, je länger man in der Sekte ist. Das heißt auch: je länger man in der Sekte ist, um so mehr baut sich Realitätsverständnis ab. Die Aufmerksamkeit wird aufgehoben durch die Erzeugung von Trance-Zuständen. Man singt stundenlang, oder man bekommt ständig dieselben Sprüche oder Redewendungen vorerzählt. Das sind alles Prozesse, die einerseits den Gruppenzusammenhalt und die Abhängigkeit vom Führer stärken und die andererseits die Mitglieder immer unfähiger machen, in die Außenwelt zurückzukehren und sich dort zurechtzufinden, weil sie die Außenwelt immer bedrohlicher erscheinen lassen. Es sind hier wiederum zum Teil dieselben Phänomene, die wir auch bei den Terroristen beobachten. Je mehr sie sich in konspirative Gruppen zusammenschließen, um so mehr kommt es zu einem Abbau von Realitätsorientierung, und um so mehr muß auch die Außenwelt immer mehr in einer paranoiden Weise als monströs, faschistisch, zerstörerisch, unmenschlich etc. aufgebaut werden.

*HK:* Das ist als gruppendynamischer Prozeß sehr plausibel, aber erklärt das, wenn es überhaupt erklärbar ist, was in Jonestown plötzlich geschehen ist, den teils gewollten, teils erzwungenen Massenselbstmord? Dort war ja der Auszug aus aller Zivilisation und die Selbstisolierung quasi perfekt, und es bestand die Möglichkeit, in relativer Ruhe allein sich und den eigenen Idealen zu leben...

*Stierlin:* Ich sehe hier eine logische Entwicklung, bei der, wenn man sich diese Gruppendynamik, diese Dialektik zwischen dem Gruppenzusammenhalt und dem Aufbau der Außenwelt als Feind anschaut, das Ende fast abzusehen war. Wenn man sich dazu eine Führerpersönlichkeit wie Jim Jones vorstellt, der so leicht kränkbar war, der schon vorher auf Enttäuschung und Frustration so reagiert hatte, daß er in eine andere Umgebung zog, der andererseits sehr charismatisch war, auch deswegen eine absolut loyale Gefolgschaft versammeln konnte, dann läßt sich meines Erachtens durchaus verstehen, daß er schließlich sein romantisches Ideal mit seiner Gemeinde irgendwo im Dschungel von Guyana verwirklichen mußte. Viele Sektengründer haben ja schon in der Vergangenheit solche romantischen Inseln einer besseren Menschheit zu bauen gesucht.

*HK:* Der Besuch des Kongreßabgeordneten Ryan war dann nur der letzte Auslöser, weil er als Störenfried in dieser Isolierung den existenzbedrohenden Außenfeind repräsentierte?

*Stierlin:* Ich sehe das so: Ryan bedeutete den Einbruch der abgewehrten Realität, was Jones und die Mitglieder der Sekte mit der Notwendigkeit konfrontierte, mit dieser Realität irgendwie fertig zu werden. Entweder mußten sie nun ihr gesamtes Kartenhaus zusammenbrechen lassen und zugeben, daß sie einem Götzen gefolgt waren, mußten also Verzicht- und Trauerarbeit leisten; oder sie mußten den Feind bekämpfen. Das aber war fehlgeschlagen. Sie hatten zwar Ryan ermordet, aber sie hatten die ganze Gruppe um ihn nicht umbringen können und mußten jetzt damit rechnen, daß die amerikanische Regierung nachstoßen würde. So blieb eigentlich als der einzige Weg aus diesem Dilemma der Massenselbstmord.

*HK:* Dieser Weg, die fast bedingungslose Umformung der Persönlichkeit nach den Bedürfnissen der Gruppe und ihrer Führung bis hinein in den Selbstmord macht wohl auch in einmaliger Weise deutlich, wie schwer die Rückkehr von Mitgliedern solcher Sekten unter normale gesellschaftliche Lebensbedingungen ist. Wo sehen Sie da Hilfsmöglichkeiten?

*Stierlin:* Zweifellos machen es die Sekten den Jugendlichen enorm schwer abzuspringen, weil die Außenwelt, die Familie, alles was sie wegzieht oder was sie früher gehalten hat, verteufelt wird. Die Sektenführer sprechen hier von der Grausamkeit der Deprogrammer. Darüber hinaus haben die absprungwilligen Sektenmitglieder ihre eigenen Probleme, weil sie in der Sekte vieles verlernt haben, was sie zum Überleben in der Gesellschaft brauchen. Vor allem haben sie verlernt, Entscheidungen zu fällen. Und es ist sehr schwierig, herauszukommen aus einem Zustand der ständigen Trance, quasi-hypnotischen Bewußtseinsveränderung, der in der Sekte ständig gefördert wurde und der jetzt plötzlich fehl am Platze ist. Es bedarf also eines langen Eingewöhnungs- und Umerziehungsprogramms, wenn nicht Heilungsprozesses, wobei am ehesten ehemalige Sektenmitglieder helfen können, die selber die Sekten-Erfahrung gemacht haben und daher wissen, wo der Schuh drückt.

## „Der Elitismus ist ein ganz wichtiger Aspekt"

*HK:* Sie haben vorhin verschiedene gesellschaftliche Gründe genannt, die erklären, warum in Zeitphasen schwieriger Orientierung Jugendliche in der fortgeschrittenen Adoleszenz solchen Sekten zugetrieben werden. Liegen die eigentlichen Ursachen nicht noch eine Stufe tie-

fer? Die in jeder Hinsicht – kulturell, ethisch, weltanschaulich – plurale Gesellschaft ist doch gerade für junge Menschen besonders orientierungsschwierig?

*Stierlin:* Wir haben eine pluralistische Gesellschaft, und das bedeutet, daß viele verschiedene Werte, berufliche Möglichkeiten, Möglichkeiten der Sinnfindung, auch verschiedene religiöse Werte miteinander konkurrieren. Das bedeutet auch, daß es sehr viele Kriterien des Erfolges gibt, aber auch sehr viele Möglichkeiten zu scheitern, was dann letzten Endes wieder bedeutet, daß gerade ein junger Mensch in unserer Gesellschaft es immer schwerer hat, seinen Weg zu finden, Prioritäten zu setzen, herauszufinden, was für *ihn* gilt. Er wird hineinkatapultiert in eine Welt, wo auch im religiösen Bereich alle möglichen Heilsbotschaften miteinander konkurrieren. Er findet heute – zumindest in den großen Ballungsräumen – ja nicht nur die etablierten, katholischen und evangelischen Kirchen vor und die vielen vor allem protestantischen Denominationen, sondern auch all die Gurus, die aus dem Osten kommend oder aus östlichen Religionen schöpfend, mit ihnen konkurrieren. Was in dieser Situation schließlich durchschlägt, ist dann meist ein komplexes Konglomerat von Faktoren, in dem dann oft die in der eigenen Familie erworbene Einstellung den Ausschlag gibt oder umgekehrt möglicherweise die Rebellion gegen die dort vertretenen Werte, von denen sich der junge Mensch während dieser Lebensphase abgrenzen will. Um so leichter wird er dann aber für irgendeinen selbsternannten Messias oder Guru verfügbar oder gerät er in die Abhängigkeit einer ihn von der Realität zunehmend isolierenden Gruppe.

*HK:* Spielen auf diesem gesellschaftlichen Hintergrund psychologisch nicht zwei Faktoren zusammen? Auf der einen Seite ein Mangel an Bindungsfähigkeit, auf der anderen Seite eben wegen der Orientierungsschwierigkeiten ein verabsolutiertes Bedürfnis nach Bindung, die den von Ihnen beschriebenen gruppendynamischen Regelkreis erst in Bewegung setzen?

*Stierlin:* Ich glaube, man muß hier vorsichtig sein. Ich habe selbst in meinen Schriften viel mit dem Begriff der Bindung gearbeitet und zu zeigen versucht, wie komplex die diesbezüglichen Verhältnisse sind. Mit dem Blick auf die Familie finden wir häufig eine Bindung in dem Sinne, daß der Jugendliche im „Familiengetto" gehalten wird lange über die Zeit hinaus, in der eigentlich die altersadäquate Ablösung einsetzen müßte. Aber oft finden wir auch eine Ablösung, ein Wegstoßen, das zu früh kommt. Der Jugendliche wird hier den Stürmen einer Konkurrenzgesellschaft ausgesetzt (oder er selbst setzt sich ihnen aus), für die er im Grunde nicht vorbereitet ist. Es wird eine starke, frühe Autonomie forciert, die er noch nicht verkraften kann, weil noch ein enormer Nachholbedarf an Geborgenheit besteht. Bei den Jugendlichen oder jungen Erwachsenen, die in Sekten gehen, finden wir nun beides: auf der einen Seite den sehr stark an seine Familie gebundenen Jugendlichen, der aus dieser Bindung nur ausbrechen kann, indem er sich völlig einer anderen Bindung bzw. Familie verschreibt. Sekten sprechen ja nicht zufällig so häufig von sich als einer großen Familie; sie bieten sich vielfach auch als Konkurrenzfamilie zur Ursprungsfamilie an. Umgekehrt haben ausgestoßene Jugendliche, die sehr wenig Geborgenheit in der Familie erlebt haben – vor allem Jugendliche, die aus fragmentierten Familien kommen, aus Scheidungsfamilien, Jugendliche, die zur Überschußware werden –, einen besonders großen Nachholbedarf an familiärer Geborgenheit, wie sie die Sekten zu bieten scheinen.

*HK:* Sie würden also in der Sektenwelle weniger eine religiöse Bewegung sehen, sondern eher eine Welle, die mehr auf Identifikationsmöglichkeiten in einer Gruppe zielt, die in sonstigen bürgerlichen Sozialisationsformen nicht vorzufinden sind, wobei die Inhalte dann mehr oder weniger sekundär werden?

*Stierlin:* Dem könnte ich nicht ohne weiteres zustimmen. Es kommt darauf an, wie wir Religion definieren. Zu einer Religion gehören ja auch Elemente von Geborgenheit, von Zusammenhalt, von Solidarität, gehört Sinnfindung durch Gute-Werke-Tun usw. Es gehört dazu aber auch ein Messias, eine Autoritätsperson, eine Offenbarung, eine Heilslehre, die diesen Sinn außerhalb unserer partikulären Existenz verankert. Wenn man sie an diesen letztgenannten Kriterien mißt, sind die meisten Gruppen, von denen hier die Rede ist, auch religiös: Sie verkünden einen Sinn in etwas, sie haben meist einen selbsternannten Messias, Guru oder Heilslehrer. Sie haben eine Wahrheit, selbst wenn es sich um die Wahrheit über fliegende Untertassen oder ähnliches handelt. Schließlich gehört dazu auch das Bewußtsein, auserwählt zu sein. Der Elitismus ist hier ein ganz wichtiger Aspekt: In dieser Welt voller anonymer, vereinzelter Wesen sind wir auserwählt, etwas Besonderes: So denken alle Sektenmitglieder. So denken auch viele andere.

## „Die vielen Alternativen, die versucht wurden, können die Familie nicht ersetzen"

*HK:* Wo würden Sie primär Heilungskräfte angesichts der Verbreitungstendenz solcher Sekten sehen? In der Stärkung vermittelnder Insitutionen? In erster Linie in der Familie?

*Stierlin:* Die Familie ist enorm wichtig, um einem jungen Menschen das Rüstzeug zu geben, damit er in einer komplexen pluralistischen Welt überleben kann. Er braucht einerseits das Erlebnis von Geborgenheit, von Sinn, von Caring, er muß das sichere Gefühl haben, daß man aneinander interessiert ist, daß man einander wichtig nimmt. Die Familie muß ihm andererseits den Dialog, muß ihm kritisches Denken ermöglichen, das ihm erlaubt, die vielen Gurus und Verkünder von Heilslehren kritisch in Frage zu stellen, und das ihn befähigt, sich mit der enormen Komplexität der zerfallenden Wertstrukturen kritisch auseinanderzusetzen.

*HK:* Aber diese Dialogfähigkeit ist häufig wohl von beiden Seiten, nicht zuletzt auch durch konkurrierende Einflüsse von außen gestört...

*Stierlin:* Es gibt genug Jugendliche, die engagiert sind, die sich ethisch verantwortlich verhalten, die einen Sinn finden in ihrer Arbeit und die trotzdem im Gegensatz zu Terroristen und anderen sog. Idealisten mit einer relativ unvollkommenen Welt leben können. Nur ist gleich hinzuzufügen, daß die Struktur der Familie gesellschaftsabhängig ist. Ein extremes Beispiel sind dafür die fragmentierten amerikanischen Familien der Gettos, die, durch gesellschaftliche, historische Umstände bedingt, die Funktion, Geborgenheit und Sinn zu vermitteln und die Jugendlichen im Dialog zu schulen, nicht mehr erfüllen können.

*HK:* Beißt sich hier die Katze aber nicht gleich mehrmals in den Schwanz? Die Familie soll Geborgenheit und Orientierung geben. Aber Orientierungsunsicherheiten haben auch Erwachsene, und gerade deshalb werden sie vielfach nicht bewältigt, sondern tabuiert. Die Familie ist zudem institutionell gegenüber den Großinstitutionen wie kulturell gegenüber den öffentlichen Meinungsmächten geschwächt, und sie ist durch die moderne Überindividualisierung des Lebens auch nach innen nicht unbedingt stärker geworden. Überfordern Sie da nicht besonders die heute den Regelfall bildende Kleinfamilie?

*Stierlin:* Wenn von Schwächung der Familie gesprochen wird, sollten wir genau hinsehen, was gemeint ist. Wenn wir den Psycho-Historikern glauben können, dann hat die Familie trotz ihrer angesprochenen anscheinenden Schwächung im ganzen an Stärke gewonnen, vor allem weil Fähigkeiten und Qualitäten wie Zuneigung, Empathie, Wärme, Verständnis für Kinder in unseren Tagen bei den meisten Eltern der westlichen Welt stärker entwickelt sind als das noch vor 150 Jahren der Fall war. Ein amerikanischer Psychohistoriker, ein guter Freund von mir, hat einen Gute-Mutter-Preis ausgesetzt für jeden, der ihm eine Mutter zeigt, die vor 200 Jahren gelebt hat und die jenes Maß von Einfühlung, Verständnis, Wärme, Stetigkeit für ihre Kinder aufgebracht hat, das wir heute bei den meisten Müttern ohne weiteres voraussetzen. Dieser Preis ist immer noch zu vergeben.

*HK:* Aber die emotionelle Schwächung und kulturelle Überforderung der Kleinfamilie ist dennoch nicht zu leugnen...

*Stierlin:* Sicher. Ich stelle in meinem Beruf ja oft fest, wie sehr die heutige Kleinfamilie überfordert ist, wie sehr dabei die häufige Ausbootung der Großeltern, die wiederum ihrerseits vereinsamen, mehreren Generationen zum Schaden gerät, und wie überhaupt unsere moderne Leistungsgesellschaft die Familienstruktur bedroht. Mich haben aber sowohl das Phänomen der Sekten wie meine Erfahrungen mit Kommunen, die ich in Amerika gemacht habe, davon überzeugt, daß es keine Patentlösungen und vor allem keinen wirklichen Ersatz für die Familie als primären Ort der Sozialisation gibt.

## Dokumentation

# In der Kirche zu Hause – offen für die Gesellschaft

## Eine Stellungnahme des ZdK zum Profil der katholischen Verbände

*Auf seiner Herbstvollversammlung 1978 (am 17./18.11. in Bad Godesberg) hat das Zentralkomitee unter dem Titel „In der Kirche zu Hause – offen für die Gesellschaft" eine Stellungnahme zum kirchlich-gesellschaftlichen Profil der katholischen Verbände verabschiedet. Der Text war von der Kommission 8 (Kommission für pastorale Grundfragen, Vorsitz: Professor Karl Forster) erarbeitet worden. Er wurde, obwohl in Teilen umstritten, nach nur wenigen substantiellen Änderungen von der Vollversammlung gegen nur drei Gegenstimmen bei fünf Enthaltungen von der Vollversammlung angenommen. Das Papier, das die Perspektiven und Grundsätze eines früheren Papiers der Kommission 8 („Religiös ohne Kirche" vgl. HK, September 1977, 444ff.) auf den Bereich der Verbände anwendet bzw. für diesen Bereich fortschreibt, ist zu sehen als Teil einer seit langer Zeit angelaufenen und weit verzweigten Diskussion über Eigenständigkeit und Kirchlichkeit katholischer Verbände, die zwischen den Verbänden und dem ZdK, aber auch zwischen Bischofskonferenz und Verbandsseelsorgern und zwischen Vertretern der katholischen Soziallehre und Verbandsvertretern abläuft und die vor allem durch Entwicklungen in den kirchlichen Jugendverbänden ausgelöst worden ist. Wir dokumentieren den Text im Wortlaut. Auf die Verbandsproblematik insgesamt, speziell auch soweit sie die Jugendverbände betrifft, werden wir zurückkommen.*

Werden die katholischen Verbände entscheidendes Gewicht für die Zukunft von Kirche und Gesellschaft behalten; wie kann ihre Wirksamkeit noch an Bedeutung gewinnen? Der ausschlaggebende Grund dafür, heute eine so fundamentale Frage zu stellen, liegt nicht in diesen oder jenen aktuellen Spannungen, auch nicht in Angriffen oder Gefährdungen von außen, in Problemen der Mitgliederstatistik oder der Finanzen. Tiefgreifende Veränderungen in der Gesellschaft und in der Kirche, die sich im letzten Jahrzehnt vollzogen haben und bis heute andauern, zwingen vielmehr zu einem ernsten Nachdenken darüber, wo der spezifische Ort katholischer Verbände heute und in Zukunft sein muß, von welchen Grundansätzen her sie einen wesentlichen Beitrag dazu leisten können, die Herausforderungen der Zeit zu bestehen. Die folgende Stellungnahme will den Verbänden selbst und den Verantwortlichen in der Kirche eine Hilfe zu diesem Nachdenken anbieten.

## 1. Aktualität katholischer Verbände

### *1.1 Verbände in der Kontroverse*

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts tragen die katholischen Verbände in Deutschland entscheidend dazu bei, die Katholiken für die Sendung der Kirche zu aktivieren und freie Gestaltungsmöglichkeiten für das christliche Zeugnis in der Gesellschaft zu entwickeln. Das Wirken der katholischen Verbände war freilich nie unumstritten. Mußten sie sich im 19. Jahrhundert vor allem gegen einen Staat zur Wehr setzen, der Kirche und Katholizismus in einem Getto halten wollte, so sahen sie sich im 20. Jahrhundert zur Abwehr gegen Angriffe aus verschiedenen Richtungen gezwungen. Befürworter einer totalen Säkularisierung oder Liberalisierung der Gesellschaft, ideologische und totalitäre Bewegungen suchten katholische Verbände aus der Gesellschaft zu verdrängen. Die Worte „Verbandskatholizismus" und „politischer Katholizismus" wurden oft wie Schimpfworte gebraucht. Die Auflösung von Verbänden unter der Herrschaft des Nationalsozialismus zwang dazu, manche der früher von katholischen Verbänden wahrgenommenen Aufgaben auf Pfarrgemeinden zu verlagern und an die Stelle von Verbandszentralen bischöfliche Arbeits- und Hauptarbeitsstellen zu setzen.

Auch innerhalb der Kirche selbst stellten sich den katholischen Verbänden verschiedene Widerstände entgegen. Des öfteren betrachteten Bischöfe und andere Träger des kirchlichen Amtes Verbände und zumal ihre Organisationszentralen als Konkurrenz zu den kirchlichen Leitungsstrukturen; des öfteren sahen Pfarrer in örtlichen Verbandsgruppen eine Beeinträchtigung der Gemeindepastoral. Nach dem Zweiten Weltkrieg war von anderer Seite der Einwand zu hören, verbandliche Organisationen behinderten die Entfaltungsmöglichkeiten für das Zeugnis der einzelnen Christen in den verschiedenen Lebensbereichen, katholische Verbände störten die Zusammenarbeit der Katholiken mit anderen gesellschaftlichen Kräften in weltanschaulich und kirchlich nicht gebundenen Großorganisationen. Jahre hindurch meinten viele, die Gesellschaft sei so offen für die von Christen bezeugten Werte, daß eine Geschlossenheit des Verbandskatholizismus sinnlos geworden sei.

Verglichen mit den Höhepunkten der Auseinandersetzung um katholische Verbände, ist die Diskussion seit einigen Jahren in der Gesellschaft und in der Kirche sachlicher geworden. Die Existenzberechtigung katholischer Verbände wird heute kaum grundsätzlich bestritten, wenn auch manchen noch unklar ist, welchen Stellenwert sie in der Gemeinde und auf allen übergeordneten kirchlichen Ebenen neben anderen Einrichtungen und Aktivitäten haben sollen (z.B. Räte, Erwachsenenbildung, außerschulische Kinder- und Jugendkatechese). Außerdem sind manche Verbände durch die zurückliegenden Diskussionen und noch mehr durch die in Gang befindlichen Veränderungen in Kirche und Gesellschaft innerlich verunsichert worden. Es ist weithin nicht mehr selbstverständlich, was katholisch ist. Auch unter den Mitgliedern katholischer Verbände wird gelegentlich kritische Distanz zur Kirche artikuliert. Zugleich zeichnen sich in der Gesellschaft harte und grundsätzliche Polarisierungen ab. Das öffentliche Wirken der Kirche selbst und fundamentale Wertorientierungen der christlichen Überlieferung werden in neuen ideologischen Auseinandersetzungen in Frage gestellt. Ist nicht die Kirchlichkeit der Verbände ein Hemmschuh für ihren zeitgemäßen Dienst in und an der Gesellschaft? Diese Frage macht es notwendig, Überlegungen zum gegenwärtigen Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft wie zum spezifischen Auftrag der katholischen Verbände anzustellen.

### *1.2 Zum gegenwärtigen Spannungsfeld Kirche – Gesellschaft*

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat im Mai 1977 in einem Kommissionspapier „Religiös ohne Kirche?" (Topos-Taschenbücher, Bd. 66) auf fundamentale Veränderungen hingewiesen, die nach Ausweis neuerer religionssoziologischer Untersuchungen zwischen Kirche und Gesellschaft im Gange sind. Ursprünglich christliche Wertdeutungen, Sinnantworten, Glaubensüberzeugungen leben in der Gesellschaft weiter, vielfach freilich losgelöst vom Ganzen einer christlichen Sicht der Welt und des Menschen. Die Säkularisierung der Gesellschaft hat nicht zu einer totalen Rationalisierung des Lebens geführt. Teilelemente der christlichen Überlieferung werden – nicht selten in ihrem Inhalt umgedeutet – beibehalten. In den letzten Jahren ist eine verstärkte Suche nach umgreifenden Sinnantworten und Zielorientierungen festzustellen. Religiöse oder religionsähnliche Erfahrungen außerhalb der Kirche, auch eine neue unkritische Anhänglichkeit an politische Ideologien, verschmelzen sich mit Teilelementen aus einer ursprünglich christlichen Tradition.

Die vielfältige kirchendistanzierte Religiosität, die auf solchen Wegen in der Gesellschaft entsteht, wirkt sich auch für die Kirche selbst aus. Aus einem schrittweisen Abrücken von Normen des kirchlichen Glaubens und Lebens und einer stufenweisen Auswanderung aus der gemeindlichen Praxis ergeben sich neue Motive und Formen religiösen Verhaltens. Teilidentifikationen mit der Kirche sind nicht mehr bloß unvollständige Übereinstimmungen mit ihr, sondern häufig auch Mischformen zwischen christlichen, außerchristlich religiösen und nur scheinbar religiösen Orientierungen, deren endgültige Profilierung zunächst offenbleibt.

Für die Kirche kann es keine Frage sein, daß sie einer Auseinanderentwicklung von Kirche und einer nach Sinnantworten und religiösen Erfahrungen suchenden Gesellschaft nicht tatenlos zusehen darf, auch nicht einer Auseinanderentwicklung von Religion und Ethos. Aus ihrer Bestimmung zum Zeichen des Heils für alle Menschen (vgl. II. Vaticanum, Kirchenkonstitution 1) und aus ihrer Verpflichtung zu hilfsbereiter Solidarität mit allen Menschen (vgl. Pastoralkonstitution 1) ist ihr der Dienst am zeitlichen und ewigen Geschick aller Menschen und der ganzen Welt zur Aufgabe gestellt.

Für die Gesellschaft ist es nicht gleichgültig, ob in ihr ein Wertkonsens besteht, wie breit dessen Grundlage ist und wer sie trägt. Wird der Wertkonsens entscheidend von religiösen Institutionen mitgetragen, die den aus der Schöpfung und aus der Bibel erkennbaren Willen Gottes zu deuten suchen, oder werden die Wertentscheidungen ausschlaggebend bestimmt von schwer durchschaubaren Impulsen aus kurzlebigen geistigen Strömungen, von einer unkritischen Übertragung religiöser Legitimation auf politische Ideologien? An dieser Frage hängt nicht nur die Richtung, sondern auch die Verläßlichkeit des Konsenses und nicht zuletzt die Chance für Freiheit und Würde des Menschen.

Das deutsche Volk „bekennt sich" im Grundgesetz zu „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt" (Art. 1 GG). Trotz der rechtlichen Verbindlichkeit und Unabänderlichkeit (Art. 79 Abs. 3 GG) der in diesem Bekenntnis zur Menschenwürde ausgedrückten grundlegenden Wertorientierung unseres Staatswesens bedarf es aber des ständigen Bemühens um Aktualisierung und tiefere Begründung dieser Wertentscheidung im Leben des einzelnen – vor allem in der nachwachsenden Generation – und der Gesellschaft.

Der freiheitliche und demokratische Staat hat sich mit all seinen Organen aktiv für diese Wertordnung einzusetzen; er darf sich

nicht als bloßes Vollzugsorgan für wechselnde ethische Meinungen verstehen. Aber der Staat kann – allein auf sich gestellt – Grundwerte nicht auf Dauer durchsetzen, wenn ihre Bedeutung von der Mehrheit nicht mehr erkannt wird. Zudem sind manche wichtige Wertentscheidungen, etwa in Ehe und Familie, im Interesse der Freiheit dem Zugriff des Staates weithin entzogen. Von daher ist die rechtsstaatliche Ordnung in hohem Maße davon abhängig, welche Kräfte in der Gesellschaft bei der Begründung und Artikulierung von Wertentscheidungen wirksam werden.
In unserer pluralistischen Gesellschaft bedürfen Wertentscheidungen und ihre praktischen Konsequenzen der Diskussion, der politischen Meinungsbildung und der weitgehenden inneren Zustimmung der Bürger. Die Bemühungen um Übereinstimmung im Wertbewußtsein setzen voraus, daß sich der einzelne und die verschiedenen Gruppen an verbindlichen Maßstäben orientieren, zumal wenn es um fundamentale Entscheidungen geht. Sonst ist das Vielerlei und Gegeneinander der Verpflichtungen und Ansprüche in den verschiedenen Lebensbereichen nicht in eine sinnvolle und menschenwürdige Ordnung zu bringen.
Für den Katholiken ist diese Orientierung grundsätzlich in Person und Werk Jesu Christi, in der von der Kirche vermittelten und in der Kirche gelebten Botschaft des Evangeliums zugänglich. Wollen Katholiken als Katholiken ihren Beitrag zur Sinnorientierung und zur Wertentscheidung der pluralistischen Gesellschaft leisten, dann müssen sie gerade heute aus dieser Identität ihres Christseins handeln; zugleich müssen sie aber auch glaubwürdig um die Nähe zu möglichst vielen bemüht sein, um das möglichst breite Miteinander im Bemühen um konkrete Wertentscheidungen. Diese Aufgabe ist der Kirche, jeder Gemeinde, jedem einzelnen Katholiken gestellt, in spezifischer Weise auch den katholischen Verbänden.

## 2. Katholische Verbände im Wandel

### *2.1 Das Besondere der Verbände*

Bevor die spezifischen Anforderungen an die katholischen Verbände im gegenwärtigen Spannungsfeld Kirche – Gesellschaft näherhin bedacht werden, ist zumindest durch einige Eckdaten zu klären, was im folgenden unter „katholischer Verband" verstanden wird. Trotz aller Unterschiede in Entstehung, Aufgabenstellung, Mitgliederstruktur hat sich im 19. Jahrhundert in Deutschland ein „Grundtyp" von katholischen Verbänden herausgebildet. Charakteristische Besonderheiten dieser Verbände und der zu Verbänden zusammengeschlossenen Vereine sind:

- Verbände sind freie Initiativen. Sie werden nicht durch Mandat oder Auftrag des kirchlichen Amtes, sondern aus eigenständiger christlicher Verantwortung von Katholiken in Ausübung des Versammlungs- und Koalitionsrechts konstituiert (vgl. II. Vaticanum, Laiendekret 18). Daß Priester bei der Gründung und Entwicklung katholischer Verbände häufig einen erheblichen Anteil hatten, ändert nichts an dieser Grundbestimmung. Der relativen Autonomie der verschiedenen weltlichen Kulturbereiche entspricht die relative Autonomie der Verbände innerhalb der einen Sendung der Kirche.
- Katholische Verbände wirken in jeweils von ihnen selbst bestimmten Sach-, Berufs- oder Lebensbereich. Hierin unterscheiden sie sich vom Dienst des kirchlichen Amtes und von der Gemeinde; Amt und Gemeinde sind immer dem Ganzen von Kirche verpflichtet. Verbände dürfen, sie müssen auswählen. Als sog. Personalverbände wenden sie sich an bestimmte Gruppierungen, z. B. Alters- oder Berufsgruppen, bauen Gemeinschaft auf und tragen zur Gestaltung des jeweiligen Lebensbereiches bei. Als sog. Sachverbände wenden sie sich einem bestimmten Aufgabenfeld in Kirche und Gesellschaft zu.
- Katholische Verbände haben teil an der einen Sendung der Kirche. Das Wirken der Verbände hat nicht bloß privaten Charakter. Gleichwohl handeln Verbände nicht für alle Katholiken verbindlich, nicht „im Namen der Kirche". Handeln und Sprechen „im Namen der Kirche" ist nur zusammen mit den Hirten der Kirche möglich (vgl. II. Vaticanum, Pastoralkonstitution 76), und es ist nur in den Fällen sinnvoll, in denen ein gemeinsames Sprechen und Handeln aller Katholiken gefordert ist.
- Über die ihnen eigenen Aufgaben hinaus können katholische Verbände mit ihrem Einverständnis auch mit einzelnen Aufgaben des kirchlichen Amtes betraut werden. Falls freilich die Beauftragung durch die Bischöfe für die gesamte Tätigkeit einer katholischen Organisation gilt, handelt es sich nicht mehr um einen katholischen Verband im eigentlichen Sinn, sondern eher um ein kirchliches Werk oder um eine pastorale Arbeitsstelle. Zumal infolge der vom Nationalsozialismus erzwungenen Entwicklung, die nach dem Zweiten Weltkrieg nur teilweise wieder rückgängig gemacht wurde, gibt es heute Mischformen, die den Namen Verband oder Verein führen, zugleich aber in einem beachtlichen Umfang in einem Auftragsverhältnis zum kirchlichen Amt stehen.

Die Aussagen dieser Stellungnahme betreffen katholische Verbände im eigentlichen Sinn. Auf Mischformen zwischen katholischen Verbänden und kirchenamtlichen Einrichtungen sind die Aussagen nur insoweit anwendbar, als der Verbandscharakter gegeben ist. Insoweit ein Auftragsverhältnis zum kirchlichen Amt besteht, gelten selbstverständlich andere Verhaltens- und Zuordnungsregeln. Auf sie hier einzugehen würde Übersichtlichkeit und Umfang dieser Stellungnahme sprengen.

### *2.2 Einige kritische Anfragen zur jüngsten Entwicklung*

Die Kirche braucht auch in Zukunft katholische Verbände. Darum ist möglichen Gefährdungen und bedenklichen Entwicklungen im Bereich des Verbandswesens mit Klarheit und Entschiedenheit entgegenzuwirken. Ohne den Ursachen nachzugehen, die keineswegs ausschließlich bei den Verbänden selbst liegen, seien im folgenden einige kritische Punkte genannt.
Gelegentlich ist festzustellen, daß auch in katholischen Verbänden die christliche und kirchliche Identität verblaßt, daß auch katholische Verbände in eine teilweise bedrohliche Spannung zur kirchlichen Lehre und Lebensordnung geraten.
Einige Verbände gefährden ihre spezifischen Möglichkeiten dadurch, daß sie sich mehr und mehr im Sinne von gemeindlichen bzw. kirchenamtlichen Strukturen verstehen. Entwicklungen in solche Richtung werden gelegentlich von recht unterschiedlichen Positionen her und durch entgegengesetzte Motive ausgelöst. Verbände können sich von sich aus auf ein gemeindliches Selbstverständnis zubewegen, wenn sie für gewisse Personengruppen ein pastorales oder gesellschafts-diakonisches Monopol innerhalb der Kirche anstreben. Bischöfe und kirchenamtliche Stellen können dieselbe Entwicklung dadurch fördern, daß sie Verbände in einem zu weiten Umfang in kirchenamtliche Auftragsverhältnisse nehmen.
Katholische Verbände leisten durch ihre Initiativen einen wesentlichen Beitrag zum Gemeinwohl. Sie haben einen Anspruch darauf, daß der Staat ihre im öffentlichen Interesse liegenden Aktivitäten anerkennt und fördert, auch finanziell fördert. Staatliche Bezuschussung darf aber nicht zu einer einseitigen Vereinnahmung der Programme und Handlungsfelder katholischer Verbände für politische Ziele, indirekt auch für parteipolitische In-

teressen oder ideologisch beeinflußte Konzepte führen. Gerade in diesem Zusammenhang müssen Verbände in besonderer Weise ihre Eigenständigkeit wahren. Staatliche Stellen haben die Freiheit der katholischen Verbände im Rahmen der Kirchenautonomie zu achten.
Katholische Verbände müssen sich angesichts des gegenwärtigen Spannungsfeldes Kirche–Gesellschaft fragen: Nutzen sie in bestmöglicher Weise die in ihrer Eigenart liegenden Möglichkeiten, um den Glauben mit den vielschichtigen Welterfahrungen zu vermitteln und um wertorientierte Gemeinsamkeiten und Dienste in der Gesellschaft zu fördern? Öffnen sie sich genügend über den Kreis ihrer Mitglieder hinaus? Ist ihr Beitrag sachgerecht, situationsgerecht und überzeugend begründet? Werden die Erfordernisse der Zukunft mit der notwendigen Entschiedenheit und Originalität aufgegriffen? Bleibt dabei die christliche und kirchliche Identität unzweideutig? Auf eine knappe Formel gebracht, lautet die entscheidende Doppelfrage für die Zukunft der katholischen Verbände: Wie können Verbände ihr katholisches, ihr kirchliches Profil stärker ausprägen und sich zugleich entschiedener in den solidarischen Dienst für die Gesellschaft stellen?

## 3. Profilierung der Kirchlichkeit

### *3.1 Christliche Identität nicht ohne kirchliche Identität*

Zwischen der Ausprägung des persönlichen Glaubens und der Teilnahme am kirchlichen Leben besteht ein enger Zusammenhang; dies wird auch durch die bereits erwähnten religionssoziologischen Untersuchungen bestätigt. Der christliche Glaube ist auf Dauer nur in kirchlicher Gemeinschaft zu leben. Die Gabe des Glaubens verlangt die Entscheidung des ganzen Menschen. Und der ganze Mensch ist mehr als ein Intellekt, mehr auch als seine Individualität.
Die Lockerung der Einheit von Glaube und Kirche bleibt nicht ohne Konsequenzen: Ein katholischer Verband, der seine kirchliche Identität vernachlässigt, riskiert auch seine christliche Identität. In einem solchen Verband werden andere Vollzüge als die des christlichen Glaubens zu den entscheidenden Faktoren der Gemeinsamkeit. Der Sinn des Zusammenschlusses beginnt für Außenstehende fragwürdig zu werden. Die einen sagen: „Wie kann sich eine Organisation katholisch nennen, wenn sie in wichtigen Fragen gegen die Kirche steht?“ Andere suchen vergeblich nach dem Zeugnis des Christlichen und finden, diese oder jene gesellschaftliche Aktivität werde von weltanschaulich neutralen Gruppen besser geleistet.

### *3.2 Kirchlichkeit – ein spannungsreicher Prozeß*

Bei einem katholischen Verband entscheidet auch die Profilierung seiner Kirchlichkeit über seine Legitimation und Wirksamkeit in der Gesellschaft. Auch für Verbände gilt die Regel: Keine menschliche Gemeinschaft kann durchgängig und in jeder Situation mit einer Totalidentifikation aller ihrer Mitglieder rechnen. Keine menschliche Gemeinschaft hat aber auf Dauer Bestand, wenn die wesentlichen Ziele, Normen und Motive ihres Zusammenlebens und ihrer Wirksamkeit unklar werden oder wenn ihr Gesamtmilieu in Widerspruch zu den spezifischen Zielen und Normen der Gemeinschaft gerät. In jeder lebendigen Gemeinschaft vollzieht sich ein spannungsreicher Prozeß, der von den Mitgliedern die stets neue Aneignung der Ziele und Normen verlangt. Indem dies aus unterschiedlichen individuellen Situationen und sozialen Bindungen heraus geschieht, wird die grundlegende Orientierung der Gemeinschaft immer neu ausgeprägt. Zugleich führt dieser Prozeß dazu, daß die Mitglieder sich für die Ziele ihrer Gemeinschaft entscheiden oder ausscheiden.

### *3.3 Besondere Anforderungen an die leitend Verantwortlichen*

Eine unverzichtbare Rolle kommt jenen zu, die in einer leitenden Verantwortung für die Gemeinschaft stehen. Sie sind unentbehrliche Vermittler zwischen den Zielen und Normen der Gemeinschaft und dem konkreten Leben. Sie sind zudem Bezugsperson für die Beziehung der Mitglieder untereinander. Schließlich sind sie auch Träger der Außenbeziehungen der Gemeinschaft. An ihrem Wort und Verhalten müssen Ziele und Lebensregeln der Gemeinschaft ablesbar sein. Um der Wirksamkeit und des Zusammenhalts willen muß an ihre Identifikation mit den Zielen und Normen der Gemeinschaft ein besonderer Anspruch gestellt werden.

### *3.4 Bedingungen für die Mitgliedschaft*

Kirchlichkeit, das heißt grundsätzliche Orientierung an Glauben und Leben der Kirche ohne bewußte Ausklammerung eines wesentlichen Elementes, ist ein unentbehrliches, aber nicht das einzige Kriterium für einen katholischen Verband. Die Ausrichtung auf spezifische Lebenssituationen, Sachgebiete und Aufgabenfelder in Welt und Gesellschaft ist für ihn ebenfalls konstitutiv. Katholische Verbände, die aus der freien Initiative von Katholiken kommen, sind wertvolle Ausdrucksformen tätigen Glaubens; die Zugehörigkeit zu ihnen ist aber keine notwendige Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Glaubens- und Heilsgemeinschaft Kirche.
Aus dieser Besonderheit katholischer Verbände müssen für die Mitgliedschaft die folgenden Voraussetzungen und Unterscheidungen bedacht werden: Die Mitgliedschaft in der Kirche wird durch das Sakrament des Glaubens, die Taufe, kontituiert. Sie findet ihre Ausprägung und Aktivierung im christlichen Bekenntnis und Zeugnis. Die Mitgliedschaft in einem Verband wird durch Beitritt konstituiert. Er setzt die grundsätzliche Bejahung der verbandsspezifischen Ziele voraus und verpflichtet zu deren Förderung.
Die Grenzen der Mitgliedschaft sind daher bei Verbänden in mancher Hinsicht enger gezogen als bei Gemeinde oder Kirche. Der Verband muß an die Mitglieder Bedingungen stellen, die für die Verwirklichung seiner Ziele unerläßlich sind. Gemeinde und Kirche können nur Bedingungen stellen, die sich unabdingbar aus der Sendung und aus dem Anspruch Jesu Christi herleiten. Die Grenzen eines katholischen Verbandes können aber auch weiter sein als die Grenzen von Kirche und Gemeinde, solange dadurch nicht der kirchliche Charakter seiner Wirksamkeit oder des für den gemeinsamen Glaubensvollzug der Mitglieder unentbehrlichen Verbandsmilieus gefährdet wird. Ein Verband kann die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Alters- oder Berufsgruppe, auch die Erfüllung bestimmter gesellschaftlicher Mindestaktivitäten zur Bedingung der Mitgliedschaft erklären; Kirche und Gemeinde können dies nicht. Ein katholischer Verband kann sich aus besonderen Gründen entschließen, Nichtkatholiken oder auch Ungetaufte aufzunehmen. Voraussetzung dabei ist, daß sie seine Ziele bejahen, für die kirchliche Atmosphäre und für die christlichen Aktivitäten des Verbandes grundsätzlich offen sind. Für Kirche und Gemeinde ist eine solche Erweiterung nicht möglich.

### *3.5 Abgrenzung des Toleranzraumes*

Es gibt mannigfache Arten von Teilidentifikationen katholischer Verbandsmitglieder mit dem kirchlichen Leben; in manchen Verbänden werden auch Nichtkatholiken in begrenzter Zahl aufgenommen. Durch solche Entwicklungen stellt sich die Frage nach einer Abgrenzung des Toleranzraumes, der von der gesellschaftlichen Wirksamkeit und vom kirchlichen Profil her möglich ist.

Diese Frage kann nicht allein quantitativ-statistisch beantwortet werden. Sicher setzt das katholische Profil eines Verbandes voraus, daß die weit überwiegende Mehrzahl seiner Mitglieder Katholiken sind, die in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Kirche leben. Über quantitative Faustregeln hinaus muß aber beachtet werden, daß es Möglichkeiten und Notwendigkeiten eines innerverbandlichen Ausgleichs für die Ausprägung seiner Kirchlichkeit gibt. Öffnet sich ein Verband aus Gründen seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit oder aus Motiven des Apostolats relativ weit für kirchendistanzierte Katholiken oder für Nichtkatholiken, so muß gerade dieser Verband Zellen einer spirituellen Vertiefung des Glaubens, Aktivkreise eines bewußt kirchlichen Apostolats noch mehr pflegen als ein anderer Verband, der im wesentlichen kirchenverbundene Katholiken zu einer bestimmten gesellschaftlichen Aktion sammelt. Um der Klarheit des Profils als katholischer Verband willen muß in jedem Fall von kirchendistanzierten Katholiken wie von nichtkatholischen Mitgliedern anerkannt werden, daß die leitenden Positionen von Katholiken wahrgenommen werden, die in Übereinstimmung mit dem Glauben und den Lebensregeln der Kirche stehen.

### *3.6 Kirchlichkeit – zunächst Aufgabe der Verbände selbst*

Katholische Verbände werden nicht durch einen kirchenamtlichen Auftrag konstituiert, sondern grundlegend durch die allgemeine Sendung aller Christen zu Glaubenszeugnis, Apostolat und kirchlicher Gesellschaftsdiakonie und aktuell durch den freien Zusammenschluß bzw. den Beitritt der Mitglieder. Von daher ist die Sorge um die Kirchlichkeit wie die Sorge um die gesellschaftliche Effektivität zuerst den Verbänden selbst aufgegeben. Diese Sorge muß wahrgenommen werden durch entsprechende Bestimmungen in der Satzung, durch die Wahl der leitenden Personen, durch das Aktionsprogramm und die Bildungsbemühungen, durch Kerngruppen der spirituellen Vertiefung und des kirchlichen Apostolats, durch Gottesdienst und Gebet im Kreis der Verbandsmitglieder und durch Hilfen zur persönlichen Lebensgestaltung aus dem Glauben.

Die Träger des kirchlichen Amtes und die Institutionen der Kirche müssen die Initiativen der katholischen Verbände und ihre Bemühungen um Kirchlichkeit unterstützen und fördern. Dazu gehört – als Ergänzung zur Mitarbeit der örtlichen Seelsorger in den Verbänden – die Freistellung von fähigen Priestern für den Dienst in Verbänden, insbesondere bei der Entfaltung des Glaubens, bei der Grundlegung der christlichen Weltgestaltung und bei der Förderung der kirchlichen Einheit.

Die kirchliche Förderung der katholischen Verbände verlangt auf allen Ebenen eine Zurückhaltung kirchlicher Institutionen bei der Errichtung oder beim Ausbau kirchenamtlicher Einrichtungen oder Werke, wo die Aufgaben gleich gut oder besser durch katholische Verbände wahrgenommen werden können, sowie die finanzielle Förderung der Verbände aus Mitteln des kirchlichen Haushalts.

### *3.7 Recht auf Eigenständigkeit und Pflicht zur kirchlichen Bindung*

Den Verpflichtungen der Kirche und des kirchlichen Amtes entsprechen Verpflichtungen der Verbände: Sie müssen bereit sein zu angemessenen Eigenleistungen der Verbandsmitglieder für beschlossene Programme, sie müssen offen sein für die Koordinierung katholischer Initiativen, und sie müssen mit den Priestern, die in der Verbandsarbeit stehen, eine loyale und deren kirchlichen Auftrag unterstützende Zusammenarbeit pflegen. Die wesentliche Verantwortung für den Verband als Verband, auch für die Kirchlichkeit des Verbandes, liegt bei diesem selbst und damit bei seinen Mitgliedern. Ebenso selbstverständlich muß es aber sein, daß ein katholischer Verband nicht von sich aus die unabdingbaren Voraussetzungen seiner Kirchlichkeit bestimmen kann, sondern hier in strittigen Punkten auf das kirchliche Leitungsamt verwiesen ist (vgl. II. Vaticanum, Laiendekret 24). In der Anerkennung katholischer Verbände durch das kirchliche Amt, gegebenenfalls auch in der Zurücknahme einer solchen Anerkennung, müssen zugleich Eigenständigkeit und kirchliche Bindung katholischer Verbände zur Geltung kommen.

Die grundsätzliche Zuordnung von Eigenständigkeit und Kirchlichkeit ist zu beachten für das Zueinander der Satzungshoheit der Verbände und der bischöflichen Anerkennung derjenigen Bestimmungen der Satzung, die das katholische Profil eines Verbandes sichern. Sie bedingt die besondere in der Satzung zu verankernde Stellung der Verbandsseelsorger; sie muß bei ihrer Ernennung wie bei der Aufgaben- und Kompetenzverteilung innerhalb des Vorstands zum Ausdruck kommen. Dieser grundsätzlichen Zuordnung sollen auch die Proportionen zwischen Eigenfinanzierung und kirchlichen Zuschüssen entsprechen. Eigenständigkeit und Kirchlichkeit müssen nicht nur auf der überdiözesanen oder diözesanen Ebene, sondern gerade auch im örtlichen Bereich der Pfarrgemeinden zum Tragen kommen. Die Anwendung dieser Grundsätze auf konkrete Fragen wie Zuständigkeitsbeschreibung für Verbandsseelsorger, Möglichkeiten eines Einspruchs des Verbandsseelsorgers, Kriterien der kirchlichen Bezuschussung müssen den jeweiligen Voraussetzungen und der jeweiligen Aufgabenstellung des Verbandes angepaßt sein. Generelle Lösungen dieser und ähnlicher Probleme für die Gesamtheit der Verbände können hier wegen der Unterschiedlichkeit der Verbände nicht angeboten werden.

## 4. Offenheit für den solidarischen Dienst in der Gesellschaft

### *4.1 Pastoral der konzentrischen Kreise*

Die gestufte Bindung von Katholiken an ihre Kirche und die vielen Gestalten kirchendistanzierter Religiosität in der Gesellschaft müssen für Kirche und Katholiken eine Herausforderung bedeuten. Ein doppelter Einsatz ist heute für die Pastoral und für die Gesellschaftsdiakonie gefordert: eine Pastoral der konzentrischen Kreise und der Aufbau von Zellen einer wertgebundenen Sozialisation und Solidarität (vgl. das zitierte Kommissionspapier „Religiös ohne Kirche?“, Teil IV).

Die Sorge um die Profilierung der Kirchlichkeit, die Ausrichtung auf gesellschaftliche Aufgaben und der gegenüber Gemeinde und Kirche weitere Toleranzraum für die Mitgliedschaft sind Eckdaten für eine den Verbänden angemessene Pastoral der konzentrischen Kreise. Ausweitung der Peripherie gemeinsamen Handelns und Verstärkung der Zentren für die Vertiefung im Glauben und Leben der Kirche müssen sich gegenseitig ergänzen, wenn eine für die gesellschaftliche und kirchliche Effizienz fruchtbare Spannung nicht in sich selbst zusammenfallen soll. Dies verpflichtet heute Gemeinden und Verbände in gleicher Weise zur Pflege von Intensivkreisen für Glaubenserfahrung und Frömmigkeit wie zur ständig neuen Bemühung um die Kenntnis gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten, aktueller Situationsbedingungen und Sachgegebenheiten des jeweiligen Handlungsfeldes.

### *4.2 Chancen einer Erweiterung der Peripherie*

Den katholischen Verbänden sind durch ihre Eigenständigkeit und durch ihre gesellschaftliche Zielorientierung besondere Chancen zur Erweiterung der Peripherie des Handelns gegeben, die in der allgemeinen Gemeindepastoral nicht in derselben

Weise vorhanden sind. Ein Verband kann Impulse des Glaubens mit sehr speziellen Lebenssituationen und Handlungsfeldern vermitteln. Er kann durch seine gesellschaftliche Aktivität auch Menschen erreichen, die für die Gemeindepastoral nur schwer erreichbar sind. Wer heute eine möglichst weite Offenheit kirchlichen Handelns, Bezeugens und Dienens fordert, kann von der Sache her nicht für eine „Vergemeindlichung" der Verbände oder für eine totale „Synodalisierung" aller kirchlichen Lebensäußerungen plädieren. Er muß vielmehr in katholischen Verbänden eine durch nichts zu ersetzende Möglichkeit sehen, kirchliches Leben für unterschiedlichste Sachbereiche und Aufgabenfelder sowie für unterschiedlichste Gruppierungen und Interessen in der heutigen Gesellschaft zu öffnen. Gleichzeitig haben Verbände die Aufgabe, Fragen der von ihnen vertretenen Gruppen in der Kirche zu artikulieren und so zur Aktualisierung des kirchlichen Zeugnisses beizutragen.
Verbände können nicht an die Stelle der Räte kirchlicher Mitverantwortung treten. Ebensowenig können diese Räte den spezifischen Beitrag der Verbände in Gesellschaft und Kirche ersetzen. Räte und Verbände sind vielmehr zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit verpflichtet. Auf der Ebene der Pfarrgemeinde dient der Pfarrgemeinderat der Koordinierung der verbandlichen Initiativen, auch soll er zusammen mit den Seelsorgern um die Ansiedlung von Verbandsgruppen bemüht sein. Die Pfarrgemeinde soll ihnen Räume zur Verfügung stellen und ihre Veranstaltungen unterstützen. Umgekehrt sollen die Verbandsgruppen, etwa durch offene Gruppenarbeit und sozialen Einsatz, die Aufgaben der Pfarrgemeinde mittragen.

### *4.3 Zellen wertgebundener Solidarität*

Das Bild der konzentrischen Kreise ist zwar entworfen im Blick auf die heutige Gesellschaft und die vielfältigen Erwartungen an die Kirche und an die Katholiken, seine Kontur aber bestimmt sich entscheidend vom Selbstverständnis der Kirche und ihrer Pastoral her. Das ergänzende Bild der Zellen wertgebundener Sozialisation und Solidarität setzt hingegen bei der gegenwärtigen pluralistischen Gesellschaft an. Da in dieser dynamisch bewegten Gesellschaft jeder Mensch für viele Bereiche seines Lebens in oft recht unterschiedlicher Weise angesprochen und in Anspruch genommen wird, wächst ein Verlangen nach umgreifenden Orientierungen, die dem einzelnen eine Wertung der verschiedenen Ansprüche ermöglichen. Diese Beobachtung betrifft keineswegs nur die am kirchlichen Leben teilnehmenden Christen.
Wenn nun das Handlungsfeld der katholischen Verbände entscheidend durch die Gestaltung von Welt und Gesellschaft bestimmt wird, dann begegnen Verbände immer wieder einzelnen Menschen oder Gruppen, die ohne Verbindung mit der Kirche menschlich und gesellschaftlich vor ähnlichen Fragen stehen, ähnliche Teilziele verfolgen. Das ist nicht verwunderlich; denn im Dienst an Welt und Gesellschaft geht es weithin um Ziele, die sich in ihrem Inhalt nicht spezifisch aus dem christlichen Glauben herleiten, sondern für die ethisch engagierte Vernunft aus den geschaffenen Wirklichkeiten selbst zu erkennen sind. Daß katholische und evangelische Christen darüber hinaus oft in ganz ähnlicher Weise den Zuspruch und Anspruch des Evangeliums Jesu Christi vernehmen, gehört zu den besonders ermutigenden Erfahrungen ökumenischer Begegnung.

### *4.4 Konsequenzen aus der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten*

Das II. Vatikanische Konzil hat die Laien aufgerufen, in ihrem Dienst an weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten „bereitwilligst mit denen, die die gleichen Aufgaben haben wie sie", zusammenzuarbeiten (Pastoralkonstitution 43). Dasselbe Konzil hat freilich auch mit Nachdruck auf die Gefahren einer falsch verstandenen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten hingewiesen. Es betont die Bedeutung des Glaubens und des kirchlichen Lehramts für die rechte, nicht durch Schuld und Sünde verdunkelte Erkenntnis irdischer Gesetzmäßigkeiten.
Für die katholischen Verbände stellt sich von daher eine doppelte Aufgabe: Sie sind in ganz besonderer Weise zur Zusammenarbeit mit Menschen außerhalb der Kirche aufgerufen, soweit sich nur eine Gemeinsamkeit der Aufgabenstellung und Zielsetzung finden läßt. Zugleich müssen sie diese Zusammenarbeit so gestalten, daß durch sie nicht der spezifische Dienst gefährdet wird, den der Glaube und die kirchliche Gemeinschaft leisten können: die leitenden Ziele und die tragenden Werte engagierter und deutlicher ins Licht zu heben.
Katholische Verbände sind – aus einer anderen Perspektive gesehen – in ihrem Weltdienst so eigenständig, daß der eine Verband eine bestimmte Lösung weltlicher Aufgaben als besonderen Auftrag der christlichen Schau der Dinge empfinden kann, der andere vielleicht auch eine entgegengesetzte Lösung (vgl. Pastoralkonstitution 43). Katholische Verbände müssen sich aber in dieser ihrer Eigenständigkeit nicht nur am Glauben der Kirche orientieren, sondern auch an den Äußerungen des kirchlichen Lehramts zum sozialen und individuellen menschlichen Verhalten. Sie sollen selbst zur je neuen Aktualisierung der katholischen Soziallehre und einer christlich verantworteten Alltagsmoral beitragen. Sie müssen darum bemüht sein, daß in der Kirche vorhandene Gegensätzlichkeiten nicht den Dienst von Glaube und Kirche an der Klärung der weltlichen Aufgaben ins Zwielicht geraten lassen.

### *4.5 Aufgabe verstärkter Zusammenarbeit*

Die Dringlichkeit der Zusammenarbeit in gesellschaftlichen Fragen auch über die Grenzen der Kirche hinaus hat im letzten Jahrzehnt noch erheblich zugenommen. Wichtige Gründe sind die wachsende Polarisierung der Gesellschaft in den Fragen politischer Zielbestimmungen, das Schwinden des Grundwertekonsenses und das wachsende Bedürfnis der Menschen nach Sinnantworten. Wenn beide Entwicklungen nicht die kirchendistanzierten Christen und die Nichtchristen in die Arme politischer Ideologien treiben sollen, ist es notwendig, verstärkt Möglichkeiten zu finden für eine Gemeinschaftsbildung und für das solidarische Handeln von Menschen, die sich gemeinsam Werten von ethischer Evidenz verpflichtet wissen. Selbstverständlich kann es sich bei dieser Aufgabe für katholische Verbände nur um Werte handeln, die auch im Licht der christlichen Sicht der Welt und des Menschen Bestand haben und dem ethischen Urteil der kirchlichen Gemeinschaft nicht widersprechen.
Durch welche konkreten Schritte kann nun ein katholischer Verband mit einer gewissen Beständigkeit dazu beitragen, daß sich Zellen wertorientierter Sozialisation und Solidarität in der Gesellschaft bilden? Hierfür reichen vereinzelte Appelle an die Öffentlichkeit und vereinzelte gesellschaftliche Aktionen nicht aus. Eine gewisse Möglichkeit ist sicher die Offenheit eines katholischen Verbandes für kirchendistanzierte Katholiken und Nichtkatholiken. Da diese Möglichkeit quantitativ begrenzt und zudem an verbandsspezifische Bedingungen geknüpft ist, kann sie freilich nicht die eigentliche Lösung der Aufgabe bringen. Eine sehr viel breitere Möglichkeit besteht in der kontinuierlichen sachbezogenen Zusammenarbeit mit anderen christlichen Organisationen oder Gruppen, die sich gleichen Aufgaben stellen. Darüber hinaus müssen die Verbände die Bedingungen einer Zusammenarbeit mit anderen Organisationen oder Verbänden nüchtern prüfen. Sie haben hierbei die Chance, ihr Gedankengut auch in Parteien und anderen gesellschaftlichen Organisationen

(z. B. Gewerkschaften) sowie kirchlichen Gruppen einzubringen. Unerläßlich für das eigene Engagement wie für die Zusammenarbeit mit anderen Gruppen oder Organisationen ist die Sachkompetenz für den Gestaltungsbereich, zu dem Stellungnahmen abgegeben oder Modelle erarbeitet werden sollen. Für den einen oder anderen katholischen Verband kann auch die Frage dringlich werden, ob er nicht über schon vorhandene Formen hinaus Initiativen zu Arbeitsgemeinschaften für gesellschaftlich gleich oder ähnlich orientierte Verbände ergreifen sollte. Vielleicht sollte mancher Verband auch zum Entstehen kleiner, vom Verband getragener, aber nicht auf seine Mitglieder beschränkter Diskussions- und Aktionsgruppen auf lokaler Ebene beitragen. Die dem christlichen Glauben eigene Verpflichtung zur Diakonie legt dabei die Hilfe für Minderheiten und für sozial benachteiligte Gruppen besonders nahe.

*4.6 Katholische Verbände auch morgen notwendig*

Wenn angesichts der fundamentalen und alle Lebensbereiche bestimmenden Polarisierungen in der Gesellschaft die Offenheit für den solidarischen Dienst in der Gesellschaft so sehr betont wird, sollten dann katholische Verbände nicht besser durch gemeinsame christliche oder durch noch breiter angelegte Organisationen abgelöst werden? Zielt diese Frage im Ernst auf grundsätzliche Alternativen zu den katholischen Verbänden, so geht sie an zwei entscheidenden Tatsachen vorbei. Zum einen: Die neue Suche nach Sinnantworten und die ethische Ratlosigkeit in unserer Gesellschaft kommen nicht aus einer zu starken, sondern aus einer zu schwachen kirchlich oder weltanschaulich eindeutigen Orientierung. Heute sind zwar breite gesellschaftliche Konsensbildungen von unterschiedlichen Wertbegründungen her notwendig. Diese Wertbegründungen können aber weder aus sich selbst noch von begrenzten Aktionsgemeinschaften her tragfähig werden, sie müssen vielmehr in einem umfassenden Wertsystem begründet sein. Zum andern: Christliche Orientierung gesellschaftlichen Handelns und Gestaltens läßt sich dauerhaft nicht aus irgendeinem „Christentum an sich" gewinnen, sondern nur aus dem in kirchlicher Gemeinschaft gelebten Glauben an Jesus Christus. Der Dienst der Christen verschiedener Kirchen und Bekenntnisse an der Gesellschaft und am Menschen ermöglicht und fordert heute nachdrücklich einfallsreiche und mutige Formen der Zusammenarbeit. Er kann aber weder das Ziel der kirchlichen Einheit der Christen vorwegnehmen noch die je eigene Entscheidung des Glaubens ersetzen.

Katholische Verbände haben sich also keineswegs überlebt, sie haben an Aktualität eher gewonnen. Sie werden den Anforderungen der Zukunft aber nur gewachsen sein, wenn sie in gleicher Weise auf ihre kirchliche Profilierung und auf ihre Offenheit für den solidarischen Dienst an der Gesellschaft bedacht sind. Diese sind keine Gegensätze, zwischen denen ein Kompromiß zu suchen wäre, sondern die zwei Seiten der einen Aufgabe und Sendung von Jesus Christus her.

In der Kirche zu Hause – offen für die Gesellschaft: dieses Profil katholischer Verbände ist nicht unanfechtbarer Besitz, es formuliert einen Auftrag, der mit Mut und Entschiedenheit je neu aufzugreifen ist. Darum appelliert das Zentralkomitee der deutschen Katholiken an jeden katholischen Verband, sich auf seinen spezifischen Anteil an der Sendung der Kirche in unserem Land kritisch zu besinnen und Konsequenzen für seine Organisation und für seine Aktivitäten zu ziehen. Das Zentralkomitee appelliert sodann an die Verantwortlichen in der Kirche, die unersetzbare Funktion der Verbände für den Dienst und das Leben der Kirche wie der Gesellschaft anzunehmen und die katholischen Verbände in ihrem Bemühen um Kirchlichkeit und um Offenheit tatkräftig zu unterstützen.

## Themen und Meinungen im Blickpunkt

# Glaubensbotschaft als „gesunde Lehre"?

### Zum „katholischen Katechismus" der Bistümer Augsburg und Essen

*Das im Auftrag der Bischöfe von Essen und Augsburg von Andreas Baur und Wilhelm Plöger herausgegebene Religionsbuch „Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus" (Ludgerus/Ludwig Auer, Donauwörth/Essen 1978) hat bereits wenige Wochen nach seinem Erscheinen zu beträchtlichen Diskussionen in katechetischen Fachkreisen und in der kirchlichen Öffentlichkeit geführt. Es handelt sich bei dem Religionsbuch zweifellos um ein markantes und vom Herausgeber und Auftraggeber bewußt gesetztes katechetisches Datum. Jochen Hilberath und Günter Stachel (verantwortlich für den Gesamttext) unterziehen den neuen Augsburg-Essener Katechismus einer kritischen Wertung aus der Sicht des Dogmatikers und des Religionsdidaktikers. Letzterer würdigt – entsprechend dem Grundsatz, ein Buch könne nicht divergierenden Verwendungssituationen genügen – nur die schulische Brauchbarkeit.*

## 1. Kontext und Anspruch

Der Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands (Grüner Katechismus) erschien 1955 nach zwei Jahrzehnten weiter und einem Jahrzehnt intensiver Vorbereitung – Höhepunkt der kerygmatischen Katechese, Ergebnis der durch Verkündigungstheologie und biblische Theologie

humaner und weiser gewordenen Dogmatik, begeistert eingeführt und begrüßt, in viele Sprachen übersetzt, aber nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bereits revisionsbedürftig. – Die „kleine Revision" wurde 1969 unter dem Titel „glauben – leben – handeln. Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung. Hrsg. v. den deutschen Bischöfen" vorgelegt. Dieses Buch ist locker und jugendgemäß geschrieben. Es doziert fast nicht; es fragt und sucht; es weist Wege zu Antworten. In dieser behutsameren Art des Redens ist es „De nieuwe katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen" von 1966 verpflichtet (deutsche Ausgabe, 1968: „Glaubensverkündigung für Erwachsene"). Theologie und Didaktik des holländischen Katechismus sind noch zwölf Jahre danach vorbildlich.
Im RU an der deutschen Schule starb der Katechismusunterricht aus. Das Interesse der Schüler und die Fähigkeit der Lehrer, ihn zu erteilen, waren nicht mehr gegeben. „glauben – leben – handeln" konnte sich erst gar nicht voll auswirken, denn Problemorientierung (Unterricht im „Kontext des Lebens") und curricularer Unterricht (Ausrichtung auf Lebenssituationen; zielorientierte Themenwahl) traten so sehr in den Vordergrund, daß weder die Vermittlung eines Glaubenssystems noch systematischer Bibelunterricht möglich waren (und sind!). Die „Zielfelderpläne für den RU" (vgl. HK, April 1976, 163–167) suchen das Material im Lebenskontext zu ordnen und zu verknüpfen.
Seit 1972 gibt es in Deutschland die von den Fachdozenten (AKK) erbetene freie Entstehung von Religionsbüchern, die nach Richtlinien der Bischofskonferenz begleitet und genehmigt werden. Für dieses Verfahren und für die Entwicklung von Lehrplänen liegen Beschlüsse der Bischofskonferenz vor. Die Generalvikare haben sich darauf geeinigt, kein Religionsbuch mehr zu genehmigen, das nicht das angeordnete Genehmigungsverfahren durchlaufen hat. Zur Zeit sind mehrere Reihen von Religionsbüchern für die Grundschule (vgl. HK, Februar 1977, 87–94) und die Sekundarstufe I im Gebrauch. Einigen Publikationen, die stark im Trend emanzipatorischer, Autoritäten hinterfragender Pädagogik entstanden (z. B. Exodus 3, hrsg. v. Deutschen Katecheten-Verein, München 1974), folgten Bücher, die mit ruhigerer Verantwortung verfaßt und kontrolliert wie auch von ihren Verlegern hervorragend ausgestattet wurden (z. B. Zielfelder ru 7/8, hrsg. v. DKV, München 1977). Die Frage, ob es nicht neben den Jahrgangsbüchern eine knappe „Summe des katholischen Glaubens" als Leitfaden geben solle, wurde diskutiert. Der DKV dachte zunächst an einen Katechismus für junge Erwachsene und leistete hierzu Vorarbeiten, z. B. die Befragung von Experten verschiedener theologischer Fächer (G. Bitter/G. Miller, Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, München 1976).

In diesem Umfeld nahmen der Bischof von Augsburg und der Bischof von Essen ihr Recht als Ortsordinarien wahr, selber einen Katechismus in „Auftrag" zu geben und ihn, außerhalb des beschlossenen Verfahrens und ausschließlich durch ihr Vorwort „imprimiert", vorzulegen. Für die Augsburger Arbeitsgruppe zeichnet Andreas Baur, für die Essener Wilhelm Plöger, beide je in der Funktion eines Diözesan-Schulrats im Schulreferat ihrer Diözese tätig. Das Vorwort der Bischöfe (mit Faksimile und Wappen unterfertigt) beruft sich auf die Sorge um die „gesunde Lehre". In diesem Punkt treten die beiden Bischöfe den Verfassern des „Katholischen Kurzkatechismus" (Königstein 1975) und *A. Schraner*, dem Verfasser von „Katholischer Katechismus" (Stein am Rhein 1975), an die Seite. Die Bischöfe stellen fest, daß dieses Buch „dem vielfältig geäußerten Wunsch nach einer klaren Orientierung des heutigen Menschen an der Botschaft des Glaubens" entgegenkommt. Sie sind sich „gewiß", daß dieses Buch sowohl „in den Schulen" (ohne die „jahrgangsbezogenen Arbeitsbücher" zu verdrängen) wie „in den Familien" („Glaubensgespräch"; „Anregungen zum geistlichen Leben") und „in den Gemeinden" („Katechese"; „Glaubenskurse") „gute Dienste leisten wird". Es „möge" auch „zum Handeln aus dem Glauben ermutigen".

Einem solchen Anspruch kann kein Buch genügen. Die Ausrichtung auf eine Adressatengruppe und der didaktische Blick auf die Besonderheiten der Verwendungssituation bestimmen nämlich Themenwahl und Zielsetzung und verändern die Sprache von der Wortwahl bis zur literarischen Gattung. Auch ist zu beachten, daß Erwachsene bei der Darstellung von Glaubensfragen unerläßlich in die „Mitverantwortung der Glaubensgemeinschaft für Theologie und Kirche" aufgrund ihrer „Erfahrungskompetenz" hereinzunehmen sind (E. Feifel), während Jugendliche und Kinder zur Wahrnehmung solcher kritisch mitdenkender Verantwortung schrittweise anzuleiten sind. Dies verpflichtet zu einer je völlig anderen Argumentation und Problementfaltung. Immerhin überschreitet diese „Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus" seine Vorgänger nach Umfang und herstellerischem Aufwand. Das Buch ist durchgehend zweifarbig, mit mehreren Schriftgraden und halbfetter Auszeichnung auf holzfreies Offset-Papier gedruckt und farbig wie schwarzweiß reich illustriert worden.

## 2. Die Darstellung des Glaubens

Die Lektüre bringt zunächst die Gewißheit, daß (im Unterschied zu den oben erwähnten Kurzkatechismen) ein Rückfall hinter den theologischen Stand von 1955 nicht erfolgt ist. In der Berücksichtigung der neueren theologischen Diskussion gibt es im Detail allerdings erhebliche Unterschiede zwischen den einzelnen Kapiteln. Im ganzen ist mit Bedauern festzustellen, daß sich die Autoren eher am Stand von 1955 als am II. Vaticanum orientieren. Das Konzil hatte den Dogmatikern empfohlen, von der Heiligen Schrift als „Seele der Theologie" und den „Zeichen der Zeit" auszugehen. Sie sollten sich zuerst mit den biblischen Themen beschäftigen, dann die Erfahrung der Tradition einbringen und schließlich die Aktualität ihrer Aus-

sagen im Verständnishorizont des heutigen Menschen anstreben.
Dieser Katechismus weist zwar die christologische Konzentration auf, um die sich schon der Katechismus von 1955 mühte. Es ist ihm aber leider nicht gelungen, den anthropologischen Ansatz im weitesten Sinn des Wortes, nämlich ein „hermeneutisches" dogmatisches Vorgehen, durchzuhalten. Dies zeigt sich vor allem in der „Sakramentenlehre". Das Bemühen, die Lehre der Kirche „von oben" her darzustellen und den Adressaten nahezubringen, bewirkt eine Reorientierung an älterer Systematik. Häufig wird von Merksätzen her deduziert; die vielen Erklärungen und Überleitungen bleiben knapp; bisweilen handelt es sich um eine Aufreihung autoritativer Aussagen. Nach Anlage und Sprache ist dieser Katechismus eher für Insider geeignet: er spricht eine binnenkirchliche Sprache.
Die theologische Fachdiskussion wird nur insoweit einbezogen, als sie dem „amtlichen" Konzept der beiden Auftraggeber gelegen kommt. Hier wird wieder ausgesprochen, was andere verschweigen (nach Meinung der Auftraggeber und Herausgeber: offenbar zum Schaden von Kirche und Welt verschweigen). Hier wird nicht damit gerechnet, daß man den Glauben prinzipiell neu aussagen und die Auswahl der Aussagen neu zu verantworten habe. Für diesen Katechismus handelt es sich im wesentlichen darum, Aussagen zu wiederholen, die schon immer gegolten haben. Es wird nicht durchgängig damit gerechnet, daß Glaubensbewußtsein und Glaubenspraxis sich in einem lebendigen Wandel befinden. Doch liegt dieser Wandel vor aller Augen: Die erste Eucharistiefeier zweier neugewählter Päpste auf dem Petersplatz hat ihn sinnenhaft dokumentiert. Der Papst läßt sich nicht mehr als „Pontifex" (ursprünglich Bezeichnung für den heidnischen Oberpriester in Rom) und als „Stellvertreter Christi" anreden, obwohl seine Vorgänger diese Titel beansprucht haben. Sollte da nicht mancher Wandel in der Terminologie wie auch in den Dekreten sich durchsetzen dürfen? Gilt da in jeder Weise weiter, was das Tridentinum formuliert oder das IV. Laterankonzil angeordnet hat?

## Übergewicht herkömmlicher Formeln

Die Fragen, die vielen Zeitgenossen auf den Nägeln brennen, treten in diesem Katechismus zurück und werden durch herkömmliche Formeln überspielt. Es ist nicht zu erkennen, daß sich die Verfasser mit theologischen Texten und mit dem Bemühen der theologischen Experten ausreichend auseinandergesetzt hätten, sonst hätten sie differenzierter reden und abwägender urteilen müssen.
Dieser Gesamteindruck, der sich den lesenden Theologen erst im Laufe der Lektüre eingeprägt hat und der ihre anfänglichen Hoffnungen mehr und mehr dämpfte, soll an einigen Beispielen belegt werden.

Bei der Behandlung der *Gotteslehre* sind einige positive Feststellungen zu treffen: Der Ansatz von unten („was gläubige Menschen Gott nennen", 35), die Betonung des „Unterwegs zu Gott" (39), der Verweis auf die Jugendreligionen (47) sind erfreulich. Aber schon bei letzterem bricht Moralismus durch: Leider führen diese Religionen „bei manchen" zum „Bruch mit der eigenen Familie, ... Abbruch der Berufsausbildung und ... völlige(r) Vereinnahmung des Menschen". Das ist doch wohl nicht als formale Entscheidung zu beanstanden, sondern muß an Wahrheit und Wert gemessen werden, die der Entscheidung zugrunde liegen. Wie sollte man sonst den Eintritt in einen Orden oder die Übernahme der Zölibatsverpflichtung legitimieren? Dubios ist auch die Formulierung „Gott spricht oft durch Menschen; aber er spricht nicht wie ein Mensch" (49).
Daß dieser Katechismus zuviel redet, geht übrigens auf Kosten seiner Geschlossenheit und Prägnanz. Es wäre für die Arbeit mit diesem Buch besser, wenn die Autoren sich knapp, verantwortet und präzis geäußert und die Redundanz völlig zurückgenommen hätten. Dabei wären sie auch jener Ungenauigkeit entgangen, die eintritt, wenn ein Lehrer über alles und jedes Bescheid wissen will: „Wir sollten uns bemühen, den Sinn der fremden religiösen ... Handlungen zu verstehen. ... Das stille Sitzen vor einer Buddha-Statue: Leerwerden von Eigensucht und Gier" (46). Wer so etwas schreibt, hat wenig Ahnung vom Zen-Buddhismus! – Das Entgegenkommen gegenüber den Nichtchristen hat einen unangenehmen Beigeschmack: „Respekt vor allen ... die Gott nicht gefunden haben ... es ... nicht christlich begreifen ... ohne ihre Schuld der Kirche fernbleiben" (46). Nur das letzte Drittel des Abschnitts ist vollkommen offen: Gott liebt alle Menschen. Die bildhafte Rede, „daß Christus am Kreuz seine Arme für alle ausgebreitet hat", ist in diesem Kontext allerdings zu gefühlvoll: hier wird im Kreis der Eingeweihten gepredigt, aber nicht nüchtern dargestellt.

## Überwiegen eines „amtlichen" Glaubens

Im *christologischen Teil* überwiegen die gelungenen oder wenigstens passablen Teile, trotz der Unschärfe in der Trennung zwischen historischer und theologischer Argumentation. Man sollte aber nicht „Vom Sinn des Leidens Jesu" (130–136) sprechen. Auch durch Kreuz *und* Auferweckung Jesu wird das Leid nicht eigentlich sinnvoll, sondern – aber in einer großen Perspektive, die man nicht mißbrauchen sollte – vorläufig! Der halbfette Text über die Brüder und Schwestern Jesu (159) läßt jede Andeutung theologischer Fragen vermissen. Der wiederholt auftretende Genitiv „Mariens" ist Getto-Sprache. Die Formulierung „Josef hat keine ehelichen Rechte ihr (Maria) gegenüber beansprucht" (159) weiß entschieden zuviel. Es gibt Dinge, über die nachzudenken und die auszusprechen offensichtlich weniger gut ist. Auch auf der Ebene des Katechismus muß sich die von der heutigen Theologie vertretene Auffassung Raum schaffen, daß Jungfräulichkeit nicht zunächst eine physiologische oder anatomische, sondern eine theologische Kategorie ist, und das wäre nicht nur in den Beitexten, son-

dern gerade im halbfetten Text zu formulieren. – Die Aussage über „die Gruppen um den Theologen Arius" (160) ist schlichtweg falsch. Die Abschnitte über die „Anfänge" und die „Entfaltung des Christusglaubens in der Kirche" sind generell schwach (150–163): Es wird zuwenig erklärt, dafür zuviel in Formeln zitiert. Die Versuche um eine Kurzformel des Glaubens werden falsch eingestuft, wenn ihnen als Merksatz entgegengestellt wird: „Das kürzeste Glaubensbekenntnis ist das Kreuzzeichen." Positiv zu werten sind freilich die den Teil abschließenden Ausführungen über die „Nachfolge Jesu" (162), denn durch sie wird das lehrhafte Bekenntnis an die Person dessen angebunden, der geglaubt wird.
Im Kirchenkapitel dominiert die „amtliche" Sicht. S. 197 erscheinen Geist, Wort und Sakrament im Kleindruck, aber das „*Amt der Einheit*" kommt groß und kursiv. Unzureichend sind die Bemerkungen zur Reformation („evangelische ... Gruppen bildeten eigene Landeskirchen außerhalb der katholischen Kirche", 192) und zur Mischehe (201; 248).

Als ausgesprochen korrekturbedürftig ist die gesamte *Sakramententheologie* anzusehen. (Hier soll es zwischen den Arbeitsgruppen auch zu Kontroversen gekommen sein, und die eine Gruppe sei von der andern überspielt worden.) Die Aussagen über die Eucharistie fallen hinter den Stand von 1955 zurück. Zur „Buße" wird im folgenden eine Inhaltsanalyse geboten. Der Merksatz S. 218 läßt ein quantitatives Gnadenverständnis vermuten; der Sakramentsbegriff (221) müßte dringend erläutert werden. Im ganzen obwaltet ein klerikales Sakramentsverständnis. Die alte Formel von Bernhard Welte: „Der Tod des Herrn wird im Sakrament gegenwärtig als Mahl" weist sowohl theologisch wie katechetisch einen fruchtbareren Weg zum Verständnis als die Aussagen auf S. 232, wo im Zusammenhang mit der Wandlung von „Darbringung des Meßopfers und (gleichzeitiger) Bereitung der heiligen Opferspeise" die Rede ist, wo Opfer und Mahl getrennt betrachtet werden und ersteres eindeutig akzentuiert wird. Auch beim Reden über die „Gegenwart des Herrn" dürfte man verlangen, daß die neuere dogmatische Forschung berücksichtigt wird.

### Kontroversen nicht erwünscht?

Über das Priestertum der Frau bräuchte man in einem Katechismus für die Schule vermutlich nicht zu reden. Tut man es, so ist die Sache nicht mit dem Hinweis auf das Wirken großer Frauen in der Kirche ausdiskutiert (246).
Bei den Ausführungen über die „Kirche in der Welt" von heute vermißt man Fingerspitzengefühl und differenziertes Urteilsvermögen; der Stil der Argumentation mutet bisweilen unredlich an. Warum endet die „Gewissenserforschung" über das Verhältnis der Kirche zur Arbeiterschaft (285) mit dem halbfetten Hinweis auf Ketteler, Kolping und Cardijn? Die Gewissenserforschung führt also nicht zur Entdeckung einer ‚Schuld', sondern legitimiert ein ‚gutes Gewissen'! Ließe sich der einzelne Gläubige von diesem Stil der Gewissenserforschung anstecken, so ist nicht einzusehen, weshalb er der Aufforderung zum regelmäßigen Empfang des Bußsakraments Folge leisten sollte (238). Oder meinen die Autoren, wir als Kirche könnten nicht schuldig werden? Oder ist es inopportun, kirchliche Schuld ohne eine abschließende triumphale Gebärde zuzugestehen? Die Auseinandersetzung mit dem Marxismus (284 f.) und dem Liberalismus (281 f.) ist derart undifferenziert, daß man eine Nichtbehandlung des Themas vorzöge.

Die Autoren erheben ihr theologisches Bewußtsein zur Norm. Kontroversen sind nicht erwünscht; historisches Bewußtsein tritt in den Hintergrund. Auf der Basis ihres schlichten Verständnisses, versuchen die Autoren ihren Adressaten Glauben ‚liebevoll' ‚beizubringen'. Dem Gegenstand wäre im ganzen eine ‚härtere Behandlung' bei gleichzeitigem Einräumen eines angemessenen Diskussionsspielraums angemessener gewesen. Die Autoren kennen nicht das Modell einer Kirche, in der Christen mit gewissen Verschiedenheiten ihres Glaubensbewußtseins das ‚belebende Gespräch' suchen. Das ist konsequenzenreich, denn Glaubenserfahrung darf nicht esoterisch bleiben. Zu fruchtbarem Wirken in der Welt ist es unbedingt erforderlich, daß sich der Glaube mit der Lebenserfahrung konfrontiert. Es scheint, als hätten die Autoren sich die Frage nicht vorgelegt, wer ihre Hauptadressaten sind. Ihre Sprache ist beschreibend und problemlos; die gewählten Illustrationen sind unverbindlich; sie veranstalten eher ein unruhiges Flimmern, als daß sie bestimmte Aussagen entschieden und klar ‚ins Bild setzen'. Die Aufgabe, sich in einem engen Sinn lehramtlich zu äußern, haben die Autoren durch den Sprachstil und Bildstil der ‚Besänftigung' zu kompensieren gesucht. Beispiel: der Priestermangel, in dem wir uns befinden, ist nicht ausreichend bedacht, wenn als Lösungsmodell für ihn nur das „Gebet" benannt wird. Vielleicht wären die Adressaten durchaus in der Lage, konsequent und klar ‚nachzudenken'. Wahrscheinlich glauben sie auch nicht eine Phrase wie S. 246: „denn der Priesterberuf ist mit vielfältigen Opfern verbunden"; das sind andere Berufe auch.

## 3. Theologie und Didaktik von Umkehr, Vergebung und Buße

Als Ergänzung und Exemplifizierung der bisher skizzierten Gesamtwürdigung wird im folgenden die zu den Seiten 236–241 und 351–357 erstellte Inhaltsanalyse zusammenfassend referiert und durch einige Details belegt. „Botschaft des Glaubens" trennt das Thema und weist es zwei verschiedenen Hauptteilen zu:

1. Buße – Empfang des Bußsakraments – Ablaß werden dem Teil *Kirche* und dem Abschnitt „*Mit Christus leben in der Kirche*" eingeordnet.
2. 102 Kapitel später begegnet „*Sünde*"; „*Frohe Botschaft von der Vergebung*" und „*Vergebung*". Die betreffen-

den Kapitel tragen die eigene Überschrift „*Sünde und Vergebung*“ und finden sich in dem Teil LEBEN im Abschnitt „*Hoffnung als Kraft zum Leben*“. Diese Zuordnung läßt den Grund für die Teilung ein und derselben Sache erkennen:

1. Die Buße gehört zu den Sakramenten; diese sind ihrerseits ein wesentlicher Bestandteil des Christuslebens oder Lebens in der Kirche.
2. Werden die Fragen des „Lebens“ als ethische oder moraltheologische Fragen angegangen (Liebesgebot; Zehn Gebote; Glaube, Hoffnung und Liebe u. a.), so sind „Sünde und Vergebung“ unter der „Hoffnung“ zu behandeln, geraten also in Nachbarschaft zu den eschatologischen Schlußkapiteln.

Diese von den Autoren getroffene Entscheidung ist einigermaßen schwerwiegend, zumal sie das rückgängig macht, was an Vereinheitlichung der Lehre von Umkehr und Buße im Holländischen Katechismus und in „glauben – leben – handeln“ bereits realisiert wurde. Die Autoren verschließen sich dem *einen* Zugang zur Sache, der sich sowohl von ihr selbst wie auch von den didaktischen Voraussetzungen und Zielsetzungen der katechetischen Behandlung her empfehlen könnte: Dem unbefangenen Nachsinnen des Glaubens begegnet *Schuld* und *Verfehlung;* Schuld ruft nach *Wiedergutmachung – der schuldige Mensch bedarf zum Neubeginn der Verzeihung/Vergebung; wir erfahren und gewähren Vergebung, weil Gott uns dazu ermächtigt,* ja seine Vergebung an unsere Vergebung bindet. Schuld als *Schuld vor Gott* und *Schuld in der Kirche findet im Auftrag des Evangeliums ihre sakramentale Wiedergutmachung und Vergebung in den* (im Lauf der Geschichte wechselnden) *Formen des Bußsakraments.* Außerhalb dieses Sakraments kennt die Kirche *die ständige Umkehr,* den *Neubeginn,* die *Werke der Buße,* denn Buße ist nicht etwas Gelegentliches, sondern *ein dauerhaftes Merkmal christlicher Lebensführung.*
Bevor wir die Inhalte des Katechismus diesen Kategorien konfrontieren, ist zunächst zu fragen, wie die Autoren über ihre nunmehr zweigeteilte Lehre von Umkehr, Buße und Vergebung referieren.

## Zweigeteilte Lehre

Das *Bußsakrament* (236–241) hat zum Anlaß die „schmerzliche Erfahrung“, daß wir „auch nach der Taufe“ „schuldig werden“. (Gleicher Beginn der erneuten Behandlung von Sünde 351!) Im Kapitel 428 a wird „Biblisches Zeugnis“ geboten. Neben der bekannten Stelle Joh 20 und dem Wort von der Binde- und Lösegewalt finden sich Bibelstellen, die zum Thema keinen umittelbaren Bezug haben. Ein Merksatz prägt ein, daß die apostolische Vollmacht der Sündenvergebung auf „Bischöfe und Priester übergegangen“ ist. (Im Holländischen Katechismus hieß es „Kirche ist Vergebung“.) Das „Biblische Zeugnis“ verweist also offensichtlich zunächst nicht auf andere Arten der Vergebung, sondern nur auf Vergebung kraft übergegangener „Vollmacht“. – In 428 b leitet ein Lehrtext zu den „Zeichen des Bußsakraments“ weiter zum Merksatz, der „Bekenntnis“ und „Lossprechung durch den Priester“ hervorhebt. Daß „Buße“ auch „*Gesinnung* der Umkehr“ und „*Werke,* in denen eine solche Gesinnung sich zeigt“ bedeuten kann, wird im Kleindruck erwähnt. Aber nur der dritte Sinn des Worts „*Sakrament* der Buße“ bleibt im folgenden Text wirksam. Der folgende Merksatz prägt ein, daß schwere Schuld „zum Empfang des Bußsakramentes verpflichtet“. Jedoch sind auch diejenigen Christen „zum regelmäßigen Empfang dieses Sakraments“ eingeladen, die sich keiner schweren Schuld bewußt sind.
Die Informationen über die in der Geschichte „sehr verschieden(e)“ „praktische Gestaltung des Bußsakraments“ gehen von den zwei heute möglichen Formen („Beichtgespräch“ in einem Zimmer; „mehr anonyme Beichte in einem Beichtstuhl“) aus. Die geschichtlichen Informationen sind vergröbernd und ungenau. Daß es erst nach 600 zur Entfaltung der nichtöffentlichen Buße kam, daß eine Beichtpflicht erst seit 1215 besteht, bleibt unerwähnt. Wenn man zu wenig Raum zur Verfügung hat, ist es besser, nichts zu sagen, als das wegzulassen, was der eigenen Lehrtendenz weniger entspricht. Vom Rückgang der Beichte, doch wohl eines der auffälligsten Ereignisse in der Pastoral des letzten Jahrzehnts, ist nicht die Rede. Bußgottesdienste werden weniger positiv gewürdigt als in ihrer Bedeutung begrenzt: „Der Bußgottesdienst ist kein Ersatz für den Empfang des Bußsakraments.“ (Nicht erwähnt wird, daß die Kirche Möglichkeit und Recht hat, über die Spendung des Bußsakraments zu entscheiden, und nach ihrer Einsicht einen Bußgottesdienst mit einer sakramentalen Lossprechung schließen und so zu einem gültigen Vollzug des Bußsakraments erheben könnte.)

Der folgende Merksatz (Querverweis auf Kirchengebote!) schärft eine uneingeschränkte Beichtpflicht „wenigstens einmal im Jahr“ ein (von dem sehr eigenartigen Kontext dieses Dekrets des IV. Laterankonzils [1215] ist nicht die Rede: dort wird die Beichtpflicht an den für den Beichtenden zuständigen Seelsorger gebunden; nur mit seiner Erlaubnis darf man zu einem andern Beichtvater gehen; die Kommunion soll wenigstens an Ostern empfangen werden; wer nicht beichtet, wird am Betreten der Kirche gehindert und erhält im Todesfall kein kirchliches Begräbnis). Diese, wie der folgende, den Merksatz erklärende Absatz sagt, „christliche Lebensregel“ duldet keine Ausnahmen; von ihnen ist jedenfalls nicht die Rede. Kapitel 428 c erläutert die „Spendung des Bußsakraments“, auf das Bekenntnis wird „ein Bußwerk (meist ein Gebet)“ auferlegt; die Lossprechungsformel wird im Wortlaut geboten. Kapitel 429 „Der Empfang des Bußsakraments“ (238–240) motiviert zunächst zur Einzelbeichte. Man begnüge sich nicht mit dem notwendigen und nützlichen Reuegebet und mit Bußgottesdiensten, sondern beichte dem zum „Beichtgeheimnis“ verpflichteten Priester. Das „versöhnt mit Gott, hilft zur Versöhnung unter den Menschen“ und bringt die freudige „Gewißheit: mir ist vergeben“.

Der folgende Merksatz trägt die fünf zur Beichte gehörigen Stücke (die tridentinischen Bestandteile) ein: Für die „*Gewissenserforschung*" „kann" „ein Beichtspiegel... nützlich sein". „Furchtreue" und „Liebesreue" werden differenziert. („glauben – leben – handeln" hatte sich darauf beschränkt, die „Liebesreue" darzustellen.) „Der Vorsatz" sollte „nicht so allgemein bleiben". „*Das Sündenbekenntnis*... soll deutlich und genau sein"; „die Buße" ist „Zeichen... der ‚Wiedergutmachung'" und „kann ein Gebet oder ein gutes Werk sein".
Dem „Ablaß" wird unter 430 ein eigenes Kapitel zugewiesen. Auf aktuelle Schwierigkeiten der Ablaßpraxis und mangelndes Verständnis des modernen Menschen für den Ablaß wird nicht eingegangen. Historischem Mißbrauch und Mißverständnis wird durch Erklärungen begegnet. Zur Reformationszeit griffen „Menschen mit Angst... nach dem Ablaß, anstatt daß sie wirklich Buße getan hätten".
Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch die Abschnitte über *Sünde und Vergebung* (351–357): „Keiner ist ohne Sünde" (K. 532a), Sünde tritt als „Unheilsmacht" an uns heran, „ist aber auch unsere eigene Tat"; „am häufigsten tritt sie auf als Unterlassung des Guten". Der Merksatz präzisiert: „Wer Gottes Gebot mit Wissen und Willen übertritt, sündigt" (K. 523b). K. 523c unterscheidet „schwere und leichte (!) Sünden". K. 533 führt die „Vergebung" als biblische Botschaft ein. Dabei wird wiederum die von Gott zu erlangende Vergebung über das Bekenntnis der Verfehlungen betont, woraus die Bereitschaft erwächst, „auch andern zu vergeben". – K. 534–536 belegen Vergebung im AT, im NT und in der Kirche. Zahlreiche Schriftzitate bringen die „gute Nachricht" von der Versöhnung (Rückverweis auf die Bußsakraments-Kapitel 428, 429!). Kapitel 537 läßt die eschatologische Botschaft einer „Vergebung über den Tod hinaus" zur Hoffnung werden (Verweis: K. 550 „Fegfeuer").
Endlich und zuletzt ist in K. 538 von „Vergebung unter Menschen" die Rede, aber eingeengt auf die ‚Verpflichtung' zu vergeben, um selber Vergebung zu erlangen, und nicht zu richten, um nicht selbst gerichtet zu werden (drei Merksätze!). In diesem Zusammenhang werden auch das „Strafrecht des Staates" und die Aufgabe der „Resozialisierung" behandelt. Diese Behandlung nimmt etwa die Hälfte des Kapitels ein.

## Die Intention der Autoren

Der Zuschnitt der Inhalte, die getroffene Auswahl aus der gesamten ‚guten Nachricht' über Umkehr, Versöhnung, Vergebung und Buße belegt einschlußweise Zielsetzungen, beziehungsweise eine Intention der Autoren: *Es kommt darauf an, alles einzuschärfen, was zu einem regelmäßigen Empfang des Bußsakraments motivieren könnte, und alles nicht zu erwähnen, was die gegenwärtige Abstinenz gegenüber dem Empfang dieses Sakraments unterstützen könnte.* Auf diesem Weg wird die ‚gute Nachricht' zum ‚Gesetz'; die Theologie entartet zur Pharisäerlehre: „Wehe uns Erbärmlichen, auf die der Pharisäer Laster übergegangen sind", heißt es bei Hieronymus. Es wird nicht deutlich, daß der Empfang des Bußsakraments seinen Sinn daraus hat, daß einer unablässig auf dem Weg der ‚Umkehr' *(metanoia)* sich auf die Ankunft des Gottesreiches vorzubereiten sucht. Die Schwierigkeiten des modernen Menschen, über die in regelmäßigen Abständen sich wiederholende Privatbeichte in seinem Glaubensleben und in seinem Ethos gefördert zu werden, sind den Autoren anscheinend unbekannt. Das positive Element der in der Frequenz der Bußfeiern sich zeigenden Bereitschaft, neue Formen der Buße anzugehen, scheinen sie nicht zu erkennen. Es ist für sie offenbar auch nicht von Belang, daß die synoptischen Evangelien dazu auffordern, die Gabe vor dem Altar niederzulegen und sich erst mit dem Bruder zu versöhnen, dem man Böses getan hat. Ihre Theorie geht den umgekehrten Weg: Suche die im Bußsakrament vorgeschriebene Versöhnung mit Gott durch die Bevollmächtigten der Kirche, „und alles andere wird dir hinzugegeben werden". Diese Bußlehre sollte sich allerdings die Frage stellen, ob sie der zum Prinzip des Buches, in dem sie auftritt, postulierten „gesunden Lehre" gemäß ist. Didaktisch ist sie unfruchtbar, weil sie den Schüler nicht dort abholt, wo er sich befindet.
Zweifellos wäre es ein Leichtes gewesen, bei dem wiederholt vorkommenden Stichwort der „Wiedergutmachung" zu entfalten, daß Umkehr und Buße vor allem darin bestehen, angerichteten Schaden wiedergutzumachen, zur Liebe zurückzufinden, die uns mit dem Nächsten verbindet, seinen sozialen Verpflichtungen gerecht zu werden. Im Grunde läßt sich jede Schuld als ein Verstoß gegen die gebotene Liebe ausweisen, und die Klassifikation von Verfehlungen gegen sich selbst und Verfehlungen gegen Gott ist eher geeignet, die neutestamentliche Lehre von Sünde und Liebe zu verunklaren.

## Buße im Holländischen Katechismus und in „glauben – leben – handeln"

Die Autoren des Katechismus können sich bei solcher Engführung und Irreführung auch nicht darauf berufen, daß sie es nicht besser gewußt hätten. Sowohl der Holländische Katechismus (deutsche Ausgabe: Kapitel „Vergebung" 504–514) wie auch das Arbeitsbuch „glauben – leben – handeln" in dem Teil „Das Versagen des Christen und seine Umkehr" (167–182) und in dem Kapitel „Entschuldigen – Verzeihen – Wiedergutmachen" (255–257) hätten theologisch und didaktisch Vorbilder sein können. Letzteres Kapitel spricht eindrucksvoll und eindringlich davon, wie wichtig und wie schwierig es ist, dem andern die Schuld einzugestehen, seine Verzeihung zu erlangen und selber vergeben zu können; wie schwer es ist, wiedergutzumachen, ja daß dies manchmal unmöglich ist und deshalb der Hilfe Gottes durch die Gemeinschaft der Kirche bedarf. (Auf Mat 5,23, die vor dem Altar liegengelassenen Gaben, wird eigens verwiesen.)
In „glauben – leben – handeln" steht die Behandlung des Bußsakraments in dem Teil „Wir leben im Volk Gottes" im Abschnitt „*Das Versagen des Christen und*

*seine Umkehr*". Dort hat es seinen legitimen Ort, und in diesem Kontext gewinnt es seine „begrenzte" Bedeutung. Der Akzent liegt dort, wo er hingehört, bei der *Umkehr*. Auf die Darstellung des Sakraments der Buße folgt ein Kapitel über Gutmachen und Neu-Anfangen. Als „Möglichkeiten, von Gott Vergebung zu erlangen", werden genannt (175f.): die tägliche Bitte um Vergebung (und das Versprechen, selber zu vergeben), die Reue, die Bußfeiern, die Feier der Eucharistie, die brüderliche Liebe (von deren verzeihender Kraft der Katechismus „Botschaft des Glaubens" nichts weiß!). Daran anschließend hat der Satz seine Bedeutung: „Wer sich durch schwere Schuld von Gott getrennt... hat, muß das Bußsakrament empfangen." Der Hinweis auf das „mindestens einmal jährlich" des IV. Laterankonzils unterbleibt. Hingegen heißt es (180): „Man kann jedoch nicht vorschreiben, wie oft ein Christ zur Beichte gehen soll." Die Darstellung der Bestandteile des Sakraments, die in „Botschaft des Glaubens" wichtig genommen wird, ist hier äußerst knapp. Dagegen findet es breitere Beachtung, daß wir nicht bei einem Beichten „wie die kleinen Kinder" stehenbleiben sollen, daß wir unsere Gewissenserforschung nicht „nach einem Schema" betreiben; daß unsere „Reue aus Liebe zu Gott" erfolgt und daß „aufrichtiges Bekenntnis und Wiedergutmachung des angerichteten Unheils" zusammengehören. „Der Versuch, das Böse wiedergutzumachen, ist das erste, was zu Reue und Vergebung gehört." (All das scheint „Botschaft des Glaubens" vergessen zu haben).
Im Holländischen Katechismus findet man zunächst eine ausführliche Darstellung dessen, was man sich unter einer „ernsten Sünde" zu denken hat (502ff.). „Wenn man aus einer Kleinigkeit eine ernste Sünde macht, macht man auch aus einer ernsten Sünde eine Kleinigkeit" (503). Die Lehre von der Vergebung hebt stark ab auf den angerichteten Schaden. Eine Überschrift der holländischen Ausgabe lautet: „Zur Vergebung gehört, daß wir gegen den Schaden kämpfen, den unsre Sünden anrichten." Der Kampf gegen solchen Schaden „eint und ist dadurch vergebend". „Kirche ist Vergebung" (holl. Ausgabe: 534; 536). Zur Beichthäufigkeit wird ausgeführt (510), man solle niemanden zu häufiger Beichte zwingen: es gibt „noch andere Weisen der Vergebung in der Kirche". Hier werden auch Vorteile der gemeinsamen Bußfeier ins Auge gefaßt: sie befreit von Enge und ermöglicht auch jene Schuld anzusprechen „die im Beichtstuhl nicht so gut auszudrücken ist", unser Versagen gegenüber „dem Elend der Welt" (511). Die „Beichte soll keine Routine werden" (513).

### Ein überflüssiges Buch?

Am Ende einer Forschungstagung von Religionspädagogen sprach einer davon, daß er im 9. Schuljahr einer Realschule, die zumeist von Schülern aus Dörfern besucht wird, die die Bischofsstadt umgeben, „kein Bein mehr auf die Erde bekomme". Von Gott wollten die Schüler nichts hören, und ein Hineinreden in ihre Ethik, zum Beispiel in ihre geschlechtlichen Relationen, verbäten sie sich mit Formulierungen wie: „Was geht denn Sie das an? Das machen wir, wie wir es für richtig halten." – Ein anderer Religionslehrer, einer der besten für die praktische Ausbildung von Studenten an unserer Universität, weist bei der Diskussion religionspädagogischer Probleme darauf hin, das Problem seiner Kollegen im Religionsunterricht sei zumeist nur, wie sie in der nächsten Stunde über die Runden kommen.
Angesichts einer solchen Lage ist der Katechismus „Botschaft des Glaubens" nach Anlage und Durchführung für schulischen RU ein überflüssiges Buch. Zustimmung hat er schon gefunden und wird er weiter finden, wo Meinungsvielfalt, kritische Anfrage an die Glaubensformel und Problemoffenheit als Verunsicherung empfunden werden. Hier wird „Botschaft des Glaubens" bestätigen und bekräftigen, allerdings mit der Nebenwirkung mangelnder Dialogfähigkeit mit den Distanzierten, vor allem mit der Jugend. Wer die achtzig Prozent nicht mehr regelmäßig oder gar nicht mehr „Praktizierender" nicht abschreibt, wer RU und Katechese für solche Menschen ins Auge faßt, wird das zum Teil zu starre, zum Teil zu problemlos-schlichte Denken und Sprechen dieses Buchs nicht mitvollziehen und nachsprechen wollen.

*Günter Stachel/Jochen Hilberath*

## Zeitbericht

# Ein Grundgesetz der Restauration ?

### Zum Entwurf einer „Lex fundamentalis" der Kirche

*Bei der Revision des kanonischen Rechts kommt dem Projekt einer „Lex fundamentalis", eines kirchlichen Grundgesetzes, eine Schlüsselstellung zu. Dieses Projekt hat bereits eine lange Geschichte, deren Anfänge in die Schlußphase des Zweiten Vatikanums zurückreichen. Das Projekt ist auf starken Widerstand von Theologen und Kanonisten gestoßen, und es hat – im Grundsätzlichen ebenso wie in der Konkretisierung in den bisherigen Entwürfen –*

*bei der Mehrheit des Weltepiskopats eine teils kritische, teils direkt negative Aufnahme gefunden. Zeichen für die Schwierigkeiten ist allein schon die Zahl der Entwürfe: derjenige, der Ende 1977 den Kardinälen der Kommission für die Kodexreform vorgelegt wurde (vgl. den Wortlaut in HK, Dezember 1978, 623ff.), ist bereits der sechste, und es ist keineswegs sicher, daß es der letzte ist (obwohl nicht geplant war, den Text den Bischöfen nochmals zur Begutachtung zuzuleiten).*

Die Lex fundamentalis (LEF) hat einen langen und beschwerlichen Weg hinter sich. Die Stationen dieses Weges in Gestalt der bisherigen Entwürfe nachzuzeichnen oder die theologischen und kirchenrechtlichen Debatten wiederzugeben, die sie ausgelöst haben, ist weder meine Absicht, noch wäre es nützlich. Ich konzentriere mich auf den letzten Entwurf, um ihn auf dem Hintergrund der Beobachtungen und Fragen zu prüfen, die ich in einem früheren Artikel bezüglich der Ziele der Kodexreform formuliert habe (vgl. HK, Dezember 1978, 617ff.).

## Beschreibung der Rechtsstruktur statt theologischer Synthese

Zunächst muß man freilich ein grundsätzliches Ergebnis des Vergleiches der verschiedenen Fassungen festhalten. Im Lauf der Arbeit der Kommission hat sich ein *grundlegender Wandel* vollzogen. Am Anfang hatte der Papst die LEF als Ergebnis einer „mystisch-ethischen Innenschau" der Kirche und als Antwort auf das Erfordernis der Kirche in Aussicht genommen, sich eine „Definition" in einer Lex fundamentalis zu geben, „die ihre tiefere Begründung noch mehr in der Theologie als im Recht findet" (Communicationes II, 1970, S. 26). In diesem Sinn nahm sich die Kommission vor, ein „authentisches Bild der Kirche zu geben", „ein Bild, wie es von der Lehre der Kirche festgelegt ist". Jetzt dagegen scheint das Vorhaben aufgegeben zu sein, ein Bild der Kirche oder auch nur eine „theologische Synthese" über sie zu geben, und zwar mit der Begründung, das Bild der Kirche sei vor allem „eine theologische Angelegenheit, die das Lehramt angeht" (Communicationes VIII, 1976, S. 82). Statt dessen ist der Zweck der LEF jetzt, die „grundlegende rechtliche Struktur der universalen Kirche" zu beschreiben, die „normative, grundlegende oder konstitutive Struktur der Kirche" festzulegen (ebd. S. 84).
Der Arbeit liegt das Modell der weltlichen Verfassungen zugrunde, auch wenn Prälat *G. Onclin* (der Vizesekretär der Kommission) behauptet, zwischen dem weltlichen und dem kirchlichen Recht bestehe lediglich eine Analogie (vgl. Communicationes III, 1971, S. 181). Das galt für die ersten Entwürfe, die versuchten, eine theologisch-kirchenrechtliche Synthese des „Geheimnisses der Kirche" zu geben, es gilt jetzt erst recht, wo sich die LEF darstellt als ein „Gesetz rechtlich-verfassungsmäßiger Natur, in dem die grundlegenden bzw. konstitutiven rechtlichen Normen der universalen katholischen Kirche unter ihrem technischen Aspekt angemessen formuliert sind" (Communicationes IX, 1977, S. 77).

Die Änderung der Aufgabenstellung für die LEF kann denen recht geben, die den Anspruch, das Geheimnis der Kirche in ein Gesetz zu übersetzen, für undurchführbar oder sogar für illegitim erklärten; aber sie stellt vor ein anderes Problem: wenn man den Gedanken einer großen theologisch-kirchenrechtlichen Synthese, die ihre ekklesiologische Verankerung in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums gefunden hätte, aufgegeben hat, ist man dann nicht gezwungen – auch wegen der Faszination durch weltliche Verfassungen – zu einer Ekklesiologie der „societas perfecta" zurückzukehren? Diese Frage beruht nicht auf einer Voreingenommenheit. Kan. 53 § 2 bringt die Idee von der Kirche als einer nicht nur vom Staat „unabhängigen und autonomen" Größe, sondern auch als dem Staat gleichgestellte „oberste Gesellschaft" wieder mit allen Ehren in Umlauf. Die Begründung dafür liefert die Enzyklika „Immortale Dei" von Leo XIII. und die Ansprache Pius' XII. vom 6. Dezember 1953, während bekanntlich das Zweite Vatikanum in allen seinen Dokumenten diese Perspektive der Ekklesiologie gemieden hat. Die Prüfung der verschiedenen Teile des Entwurfs wird vielleicht eine Klärung des Problems ermöglichen.

## Nicht Volk Gottes, sondern „Societas perfecta"

Den Kan. 1 und 2 über die strukturelle Einheit und Vielfalt der Kirche kommt wegen ihrer Rolle als Einleitungsbestimmungen eine grundlegende Funktion für die gesamte „Ökonomie" der LEF zu. Sie bilden den allgemeinen Rahmen und stellen das Kriterium dar, nach dem die Gewichtung aller Normen bestimmt ist.
Kan. 1 stellt gegenüber den bisherigen Fassungen eine Neuheit von einigem Belang dar: es sind *alle „theologischen" Aussagen über die Kirche als „Volk Gottes" vollständig eliminiert* worden. Es ist nur die Rede von der *Einzigkeit der Kirche* (§ 1) und von der *Unterscheidung zwischen Klerus und Laien* (§ 2). Das einzige Element der Einigung, das § 1 erwähnt, ist die apostolische Autorität; völlig außerhalb des Gesichtskreises ist die Existenz anderer christlicher Gemeinschaften. Der Ausschluß der nichtkatholischen Gemeinschaften aus dem Horizont der LEF war in der Kommission diskutiert worden. Die Frage lautete: „Muß man nicht die Beziehungen zu den getrennten christlichen Gemeinschaften festlegen?" In der Diskussion antwortete Kardinal *Pericle Felici* einem Konsultor, der die LEF im Blick auf eine künftige Einheit der Kirchen für schädlich hielt: „Wir glauben an die eine Kirche Christi, die als einzige wahre Religion in der einen katholischen und apostolischen Kirche verwirklicht ist (subsistit); für sie ist die LEF zu erstellen" (Communicationes V, 1973, S. 206–8). Das wirft ein klärendes Licht auf die Intention des § 1.
In § 2 wird die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien

– ausgedrückt in der Terminologie der „potestas" und unter Ausklammerung des Reichtums und der traditionellen Bedeutung der Ämterstruktur der Kirche – mit dem Anschein ausgestattet, die Unterscheidung zu sein, mit der die Struktur der Kirche adäquat definiert werden kann. Die in der Kommission bestehende Überzeugung, daß der Gedanke des Volkes Gottes kirchenrechtlich nicht relevant ist, die grundsätzliche Ausklammerung der anderen christlichen Gemeinschaften und das Fehlen einer Artikulation der Beziehungen innerhalb der Kirche über Begriffe der Über- und Unterordnung zwischen Klerus und Laien hinaus, das alles sind Voraussetzungen, die den folgenden normativen Gehalt der LEF entscheidend konditionieren.

Eine zweite Neuheit ist in Kan. 2 § 3 enthalten: es geht um die Bedeutung, die den *Ritus-Kirchen*, wie sie vor allem im Osten existieren, zuerkannt wird. Für sie wird die Konstituierung in Kirchenprovinzen oder Patriarchaten vorgesehen. Dies ist die Folge der Aufnahme von Experten des orientalischen Kirchenrechts in die Kommission. Sie haben aber den gesamten Kanon kritisiert (vgl. Communicationes VIII, 1976, 81 ff.), allerdings ohne Ergebnis. Diese Konsultoren bezogen ihre Kritik auch auf die Kan. 29, 31 und 32 (Vollmacht des Papstes und seine Beziehung zu den Bischöfen), wobei sie sich auf „Lumen Gentium" (Nr. 23), auf die Konzilserklärung über die Ostkirchen (Nr. 2–4, 7–11) und auf das Ökumenismusdekret (Nr. 14, 16) sowie auf Kanon 6 des Konzils von Nicaea, Kanon 3 des 1. Konzils von Konstantinopel, Kanon 5 des 4. Laterankonzils sowie auf den Paragraphen 9 des „Decretum pro graecis" des Konzils von Florenz beriefen. Darauf wird zurückzukommen sein, wenn es um die Struktur von Kapitel II, Art. 1 (über den Papst und das Bischofskollegium) geht.

Von den Kan. 3–8, die sich mit den Beziehungen zwischen der Kirche und den Menschen befassen, sind die Kan. 6 und 7 die aufschlußreichsten. In Kan. 6 gibt es gegenüber dem Text von „Lumen Gentium" (Nr. 14) eine aufsehenerregende Auslassung, es wird nämlich der Einschub „spiritum Christi habentes" (in bezug auf die Gläubigen) ausgelassen. Der Kanon nimmt darüber hinaus sogar den Ansatz des auf dem Konzil abgelehnten Vorbereitungsschemas „De ecclesia" wieder auf, insofern in Sachen der vollen Zugehörigkeit zur Kirche außer dem Besitz des Heiligen Geistes auch der Gedanke von der „integra ordinatio" und der Totalität der Heilsmittel ausgelassen werden. Durch sie war eine gewisse „Elastizität" in der Zugehörigkeit zur Kirche ermöglicht worden, indem man über die bloß „gesellschaftliche" Bestimmung der Mitgliedschaft hinauskam.
Im Kan. 7 wird das Verhältnis zwischen der Kirche und den Nichtkatholiken gegenüber „Lumen Gentium" (Nr. 13) und vor allem im Vergleich zum Ökumenismusdekret abgeschwächt: es kehrt das „sie gehören *in bestimmtem Sinne* zum Volke Gottes" wieder, das zusammengehört mit dem „aliqua saltem communio" aus dem Vorbereitungsschema „De ecclesia". Insbesondere aber ist es bezeichnend, daß in Kan. 7 die Nichtkatholiken, wie auch immer ihre geistliche und theologische Stellung bestimmt sein mag, auf eine Ebene mit den Nichtchristen gestellt werden. Naturgemäß werden auch die Katechumenen ans Ende gestellt. Sie können alle geistlichen Bindungen haben, weil sie aber die „gesellschaftlichen" nicht haben, werden sie im gleichen Zusammenhang wie die Nichtchristen behandelt (vgl. dagegen „Lumen Gentium" (Nr. 14–16). Das bedeutet, daß die „communio spiritualis" für die Rechtsordnung irrelevant ist.

Diese *„Korrekturen" am Konzil* lassen sich durch die Absicht erklären, die Zugehörigkeit zur Kirche rein juristisch zu formulieren (wobei das nichtjuristische Element Heiliger Geist entfällt), sowie durch die Intention, die nichtkatholischen Gemeinschaften unberücksichtigt zu lassen. Es läßt sich die Frage nicht vermeiden: entspricht die LEF, so wie sie formuliert ist, ihrem Auftrag, die Lehre des Konzils in Rechtsnormen zu übersetzen, wenn sie die Erklärungen des Konzils aus ihrem Bezugssystem herausnimmt und sie in einen anderen Rahmen, nämlich den „gesellschaftlichen", zwingt? Die Kan. 6 und 7 kodifizieren, daß kirchliche Gemeinschaft und kirchenrechtliche Struktur zwei voneinander unabhängige und miteinander nicht kommunizierende Ebenen darstellen; die „communio spiritualis" ist eines, die „societas iuridica" ein anderes. Dies ist das Fundamentalprinzip einer kanonischen Verfassung nach dem Muster der „societas perfecta", in dem die kirchenrechtliche Bedeutungslosigkeit der „geistlichen Gemeinschaft" ihren Ausdruck findet in einer Beschreibung der Strukturen der Kirche lediglich in einer Terminologie von Gesellschaft und Autorität.

## Grundrechte der Gläubigen?

Auf diesem Gebiet könnte die juristische Orientierung des neuen Entwurfs positive Resultate haben. Man würde sich beispielsweise die Proklamation von zwei Prinzipien erwarten – die beide verschwiegen werden. Das *erste* ist die *christliche Freiheit*, in deren Dienst auch die Gesetze stehen müssen. Man könnte an einen etwa folgendermaßen lautenden Kanon denken: „Die Freiheit der Christgläubigen, zu der Christus sie befreit hat, wird von der Kirche in höchstem Maße gefördert und geschützt. Da der Heilige Geist als das neue Gesetz in ihnen wohnt, ist es Zweck der kirchlichen Rechtsvorschriften, diesem Gesetz zu dienen, indem sie festlegen und bekräftigen, was es erfordert." Ein solches Prinzip an der Spitze der Aufzählung der Rechte der Gläubigen würde dieser ein Fundament und ein Kriterium liefern und sie vom Anschein des bloß Empirischen und der Angleichung an die staatlichen Gesetze befreien.

An *zweiter* Stelle könnte etwa in folgender Formel das *Subsidiaritätsprinzip* festgehalten werden: „Die in der Kirche bestehenden Ämter sind gehalten, bei ihrer Zusammenarbeit zum Wohl der Kirche so vorzugehen, daß

die höhere Instanz für die niedrigere nur dann handelt, wenn diese das in Betracht kommende Ziel nicht verfolgen kann." Eine solche Erklärung, die die richtig verstandenen Primatsrechte des Papstes in keiner Weise schmälern würde, könnte das Gleichgewicht in den Beziehungen der Kirchen verbessern; darüber hinaus wäre es Zeichen einer Wende des Kirchenrechts, weil es ein objektives Kriterium für die Regelung des Verhältnisses der Ämter zueinander angeben und damit ermöglichen würde, daß jedes *seine* Aufgabe in der ihm eigenen Weise erfüllt. Die Bekräftigung des Subsidiaritätsprinzips erweist sich als um so notwendiger, wenn man sich den Inhalt von Kan. 24 vergegenwärtigt, der die Aufzählung der Rechte der Gläubigen beschließt. Als Kriterium für die Ausübung dieser Rechte wird dort zwar festgehalten, die Gläubigen müßten den „Grundsatz der persönlichen und sozialen Verantwortlichkeit beachten", also das Gemeinwohl und die Rechte anderer berücksichtigen (was außer jeder Diskussion ist); bezüglich der Autorität wird aber nur gesagt, es komme ihr zu, die Ausübung dieser Rechte zu begrenzen, von der Pflicht, sie zu respektieren und zu begünstigen, ist nicht die Rede. Der Kanon ist mehr auf ein „Zur-Ordnung-Rufen" als auf Vertrauen gestimmt.

Der eigentlich heikle Punkt ist die *Teilhabe der Gläubigen an der Sendung der Kirche* bzw. ihre Beziehung zu den Amtsträgern. Das Problem wird in den Kan. 9–12, 15–16, aber auch in anderen Partien der LEF (Kan. 28; 56,2; 80) behandelt, die man deshalb im Zusammenhang sehen muß.
Die Kan. 9–11 und 15–16 sprechen dem Handeln der Gläubigen einen Freiraum zu; die Beziehung zur Hierarchie wird in der Form beschrieben, daß „Vorbehalte" zugestanden werden, ohne daß etwas über die wechselseitige Zusammenarbeit gesagt wird. Das Verhältnis zwischen Laien und Hierarchie ist statt dessen im Kanon 12 § 1 ausdrücklich unter dem Stichwort Gehorsam gesehen: die Tatsache, daß ein bestimmter Raum des Handelns ausschließlich der Hierarchie vorbehalten bleibt, wirkt sich hier so aus, daß die Beziehung der Laien zur Hierarchie als Untertanenverhältnis definiert wird. Ihnen werden lediglich Möglichkeiten des Handelns *in bezug* auf das selbständige Handeln der Hierarchen zugestanden: jene, im Prozeß der Willensbildung der Hierarchen zu intervenieren, indem sie die eigenen Bedürfnisse kundtun (Kan. 12,2), und jene, ihre Ansichten privat oder – unter bestimmten Bedingungen – auch öffentlich zu äußern (12,3).

Die Veränderungen, die diese Kanones im Vergleich zu früheren Fassungen gefunden haben, bestätigen den Eindruck, der sich bei der Lektüre der jetzigen ergibt. Alle Abänderungen tendieren in eine Richtung: die Formulierungen herauszunehmen, die eine Wechselbeziehung zwischen Gläubigen und Hierarchen ausdrücken, und statt dessen die Trennung zwischen dem Handeln der Gläubigen und demjenigen der Amtsträger sowie „Vorbehalte" zugunsten der letzteren zu statuieren.

## Trennung zwischen Hierarchen und Laien

Der Vergleich der Kanones (und ihrer Varianten) scheint ganz eindeutig eine *dichotomische Anlage* zu ergeben: auf der einen Seite steht das Handeln der Laien, das in Kan. 15–16 geregelt wird, ohne daß es mit dem Handeln der Hierarchie koordiniert würde (die „geziemende Verbindung mit den Hirten" wurde gestrichen!), statt Einvernehmen und Zusammenarbeit wird der Aspekt des „Vorbehalts" seitens der Hierarchie betont; auf der anderen Seite steht das Handeln der Hierarchie, das in vielen anderen Kanones beschrieben und geregelt wird und gegenüber dem die Stellung der Laien lediglich der Gehorsam ist (Kan. 12,1); darüber hinaus ist nur die Möglichkeit gegeben, Informationen und Ansichten zu äußern (Kan. 12,2–3) bzw. auf der Basis der Delegation durch die Hierarchie zu einigen kirchlichen Aufgaben berufen zu werden.
Von einer *Konsultation der Laien*, die institutionelle Formen hätte finden und eine ständige Beteiligung an den Entscheidungsprozessen der Hierarchie hätte anbahnen können, wird nicht mehr gesprochen (in Kan. 30,3 des zweiten Entwurfes war das noch geschehen). Der Anteil der Laien an den Aufgaben der Kirche (wie er in den Kan. 28 und 56,2–3 festgehalten ist) wird reduziert entweder auf ein Handeln ohne Verbindung mit der Hierarchie – außer derjenigen der Gehorsamspflicht (oder des in Kan. 24,2 formulierten Vorbehalts) – oder auf die Eignung, zu Funktionen herangezogen zu werden, die eigentlich der Hierarchie zukommen (vgl. Kan. 56,2 und 80). Mit anderen Worten: kraft der Taufe und der Firmung, d.h. kraft des Christseins, wird nur eine schlichte *„Eignung"* der Laien, nicht aber ihr *Recht*, in der Kirche Verantwortung mitzutragen, anerkannt. Die Trennung der jeweiligen Handlungsräume zielt nicht so sehr auf die Garantie eines Freiraums für die Laien in den ihnen eigenen Angelegenheiten (im Gegenteil: dem bauen Kan. 12,1 und 24,2 hinreichend vor), sondern vielmehr darauf, den Gedanken einer institutionalisierten Teilhabe der Laien an der Leitung der Kirche (wie er manchen Synoden zugrunde lag) auszuschließen.

Meines Erachtens ist dies eines der schwerwiegendsten Probleme im gegenwärtigen Entwurf, ein Problem, das sich auch in der Regelung der Ausübung der Ämter niederschlägt (Kan. 53–82). Wäre es nicht ganz dem Geist des Konzils gemäß, wenn dort in einer Grundsatzbestimmung etwa folgendes gesagt würde: „Alle Christgläubigen haben, da sie auf ihre Weise zur Auferbauung des Leibes Christi berufen sind, das Recht und die Pflicht, in der Entscheidung und Regelung der Angelegenheiten der Kirche gemäß der Rechtsnorm teilzunehmen, unbeschadet der heiligen Vollmacht der Hirten"?
Ein mit der Teilhabe der Gläubigen an der Leitung der Kirche zusammenhängendes Problem ist das *Recht auf Information*. Die LEF ignoriert es logischerweise, obwohl „Communio et progressio" erklärt (Nr. 119), wenn man die öffentliche Meinung in der Kirche als wesentlich er-

achte, müsse man den einzelnen Gläubigen das Recht zugestehen, „alle Informationen zu erhalten, die für die Wahrnehmung ihrer Verantwortung innerhalb des kirchlichen Lebens unerläßlich sind". Wäre es nicht eine heilsame und dem Geist des Konzils entsprechende Erneuerung, wenn man unter den Kanones über die Rechte der Gläubigen einen etwa folgenden Inhalts finden würde: „Zur Erfüllung ihrer Aufgaben in der Kirche ist es für die Gläubigen notwendig und demgemäß auch Rechtens, daß sie richtig und rechtzeitig über die kirchlichen Angelegenheiten unterrichtet werden"?

Die Verschiedenheit der Gläubigen wird in den Kan. 25–28 mit der Verschiedenheit der *Stände* begründet. Es gibt aber auch eine Verschiedenheit, die in unterschiedlichen *Charismen* gründet. Die in Frage kommenden Kanones reduzieren die Struktur der Kirche auf die juristische Dimension – auch das religiöse Leben wird unter seinem Aspekt als durch Gelübde oder ähnliche Bindungen qualifizierter „Stand" gesehen – ohne jegliche Berücksichtigung der charismatischen Struktur. Es ist gewiß nicht leicht, in einem Gesetz die Realität charismatischer Lebendigkeit in der Kirche auszudrücken, daß sie aber ganz ausfällt, fördert unausweichlich den Eindruck einer einseitigen Vorherrschaft der institutionellen über die geistliche Dimension bei der Regelung des Rechtslebens der Kirche. Man hätte zumindest das Verhältnis zwischen Charisma und Autorität in Betracht ziehen können, indem man beispielsweise in die Form eines Kanons gebracht hätte, was in „Lumen Gentium" über die Unterscheidung und Regelung der Charismen als Aufgabe der Hirten gesagt ist, sowie über ihre Pflicht, den Geist nicht auszulöschen (Nr. 12), oder – in derselben Konstitution – über die Pflicht der Hirten, die Ämter und Charismen der Laien anzuerkennen.

## Liquidierung der bischöflichen Kollegialität

An einem springenden Punkt der LEF befinden wir uns bei den Kan. 29–39. Sie behandeln die Rechte des Papstes und des Bischofskollegiums in ihrem wechselseitigen Verhältnis.
Während es in Kan. 29 § 1 heißt, Christus habe gewollt, „daß die Apostel Hirten seiner Kirche seien, ihnen stellte er Petrus voran", drehen die beiden folgenden Paragraphen die Reihenfolge bezeichnenderweise um: sie sprechen zuerst vom Papst und dann von den übrigen Bischöfen. Das geschieht nicht zufällig. Als die Umkehrung der Reihenfolge verlangt wurde, erklärte man, es sei notwendig, den Papst den Bischöfen voranzustellen „wegen der Würde und der persönlichen Vollmacht des Papstes, die er immer frei ausüben kann" (Communicationes VIII, 1976, S. 88).
In Konsequenz dieser *Vorordnung der persönlichen Vollmacht des Papstes* regelt die LEF die Ausübung dieser Vollmacht in der Art der „nota explicativa praevia" (der „erläuternden Vorbemerkung" zum theologischen Verbindlichkeitsgrad der Lehre von der Kollegialität im dritten Kapitel der Kirchenkonstitution des Konzils). Es geht um nichts anderes als um die Frage der *persönlichen* oder der *kollegialen* Ausübung der päpstlichen Vollmacht. Man vergleiche Kan. 31 § 2 mit N. 3 der „nota praevia": in letzterer heißt es, der Papst bestimme, ob er die ihm anvertraute „Sorge für die ganze Herde Christi" kollegial oder persönlich ausüben wolle, nichts anderes ist in Kan. 31 § 2 gesagt. Nach der LEF gibt es kein „Recht der Bischöfe mit und unter dem Papst" bei der Regierung der Gesamtkirche, das vom Papst gewürdigt werden muß; es gibt gegenüber dem Recht des Papstes nur ein „Recht der Bischöfe als einzelner" zur Regierung ihrer Kirche und nur dieses muß in der Ausübung der päpstlichen Autorität respektiert und geschützt werden.

Im Fall der persönlichen Ausübung der päpstlichen Vollmacht schließt die LEF eine gewisse Mitwirkung der Bischöfe nicht aus (Kan. 32 § 1). Aber in welchen Formen? Die neue Fassung des Kan. 32 zeigt im Vergleich mit Kan. 36 § 2 des zweiten Entwurfs eine *Reduktion des Gewichts der Bischofssynode*. Entgegen den Ansichten mancher Konsultoren blieb sie im Text, aber ohne daß ihre theologische Bedeutung oder ihre Funktion im Sinn der bischöflichen Kollegialität zum Tragen käme. Es findet sich weder ein Hinweis auf die Vertretung des Weltepiskopats durch die Synode (den es in der vorherigen Fassung noch gab) noch ein Hinweis auf die Sorge aller Bischöfe für die Gesamtkirche (als deren Ausdruck die Synode bisher galt), und schließlich gibt es keinerlei Beschreibung der Aufgaben der Bischofssynode, abgesehen von der ganz allgemeinen als einer „Hilfeleistung" für den Papst.
Auch bei der kollegialen Ausübung der höchsten Vollmacht in der Kirche (beschrieben in Kan. 35–39) tritt der Einfluß der „nota praevia" in den Vordergrund. Die Bischöfe haben nur teil an der Sorge für alle Kirchen (vgl. Kan. 34 § 2). Es ist bemerkenswert, daß dieser Ausdruck im Konzilsdekret über das Hirtenamt der Bischöfe (N. 5) benutzt wurde, um die Mithilfe der Bischofssynode bei der Leitungsaufgabe des Papstes zu qualifizieren. In Kan. 32 § 1 der LEF, in dem es um die Bischofssynode geht, wurde der Ausdruck weggelassen.
Aber noch bezeichnender für die Grundlinie der LEF ist die *Ausklammerung jedes Gedankens an eine „Rezeption" von gemeinschaftlichen Initiativen des Episkopates seitens des Papstes*. In den Spuren des Zweiten Vatikanums sah die Fassung von 1971 in Kan. 41,1 und 42,1–2 vor, daß das Bischofskollegium, sei es versammelt oder nicht, seine Autorität auch ohne Initiative und Mitwirkung des Papstes ausüben könne, wenn dieser auch dann die bischöflichen Entscheidungen erst zu bestätigen oder frei anzunehmen hätte. In der Neufassung der Kan. 35, 36 und 39 ist über die „libera receptio" hinaus die „indictio" seitens des Papstes gefordert.
Das Ziel dieses Teils der LEF scheint klar zu sein. Es ist die *praktische Liquidierung der bischöflichen Kollegiali-*

*tät*, diese verstanden als Möglichkeit einer wie auch immer gearteten Initiative des Episkopats, für die zwar die nachträgliche, nicht aber die vorgängige Ergänzung durch den Papst notwendig ist. Die Gesamtheit der Bischöfe hat keinerlei Recht zur Initiative, alles geht von Rom aus in den Formen und auf die Art und Weise, die Rom unanfechtbar festlegt. So theoretisch der Gedanke einer kollegialen Handlung, bei der der Papst die rezeptive und nicht die auslösende Funktion hätte, auch sein mag, daß sogar diese theoretische Möglichkeit ausgeschlossen und das kollegiale Handeln als eine der Formen der Ausübung der Hirtensorge des *Papstes* dargestellt wird, das zeigt unmißverständlich, welches Ziel die LEF verfolgt.

## Untergeordnete Rolle der Gemeinschaft

Zwei Kanones (55–56) leiten den Teil über die *Ämter der Kirche* ein. Der erste von ihnen handelt von den Ämtern in sich; während in seinem ersten Paragraphen die Ordnung in drei Ämter festgelegt wird, bestimmt der zweite die Einheit dieser drei Ämter, indem er zunächst auf die Einheit ihres Zieles verweist. Darüber hinaus wird aber erklärt, daß bei der Ausübung der drei Ämter nicht nur ihre innere Zuordnung, sondern auch ihre Richtigkeit und Rechtmäßigkeit vom Leitungsamt garantiert werden, das somit zum beherrschenden Amt im Leben der Kirche wird. Damit erfolgt die konsequente Anwendung des in Kan. 1 formulierten Prinzips.
Kan. 56 spricht von der *Stufung der Teilhabe an den Ämtern:* zuoberst die geweihten Amtsträger, zuunterst die Laien, die von der Hierarchie mit der Ausübung kirchlicher Aufgaben beauftragt werden können. Es ist aufschlußreich, daß die Ausstattung mit Vollmacht über das Volk Gottes, die die Stellung der geweihten Amtsträger charakterisiert, in § 1 als „wirklicher Dienst" bezeichnet wird. Der Sinn dieses Ausdrucks wurde von der Kommission offengelegt: „wirklicher Dienst ist nur die rechte Ausübung der Vollmacht" (Communicationes V, 1973, 209). Es kann nicht verwundern, daß das hierarchische Amt – wenn erst einmal der Gedanke des in einer Vielfalt von Dienstämtern (unter ihnen auch das der Hierarchie) gegliederten Volkes Gottes aufgegeben ist – schließlich mit der Vollmacht (potestas) zusammenfällt. Es ist nicht mehr ein Amt unter Ämtern, sondern *das* Amt.

Im Anschluß daran folgen drei Gruppen von Kanones über das Lehramt (57–65), über das Amt der Heiligung (66–70) und über das Hirtenamt (71–82). Die Kan. 58–61 wenden das in Kan. 56 § 1 Gesagte auf das *Lehramt* an, indem sie die Weisen seiner Ausübung zunächst in ihrer höchsten und universalen Form und dann in ihren untergeordneten und partikularen Formen beschreiben. Man darf sich nicht wundern, kein Wort über den „sensus fidelium" und auch keines über Formen der Rezeption und Konsultation zu finden: die Hierarchie siedelt isoliert. Die Kan. 62–64 betreffen – in Ausführung der Prinzipien von Kan. 56 § 2–3 – die Verkündigung des Evangeliums, die zur Sendung der Kirche gehört, aber nicht notwendigerweise mit der Leitungsvollmacht verknüpft ist. Deshalb zieht Kan. 64 die Laien in Betracht; ihnen wird ein Anteil an der Evangelisierung zuerkannt, aber unter Trennung zwischen „privater" und „öffentlicher" (im Namen der Kirche erfolgender) Verkündigung. Die Privatisierung einer auf der Gabe des Glaubens und des Heiligen Geistes basierenden Verkündigung, die dergestalt Platz greift, ist die Konsequenz, die sich aus der Trennung der Handlungsfelder von Gläubigen und Hirten sowie aus der Hegemonie des Leitungsamtes über die anderen Ämter (vgl. Kan. 55,2) ergibt.

Der Ausfall einer wie immer gearteten Rolle der Gemeinschaft, der schon in den Bestimmungen über das Lehramt auffällt, wirkt in den Kanones über das *Heiligungsamt* geradezu pervers. Natürlich darf man sich keinen wörtlichen Hinweis auf das Priestertum der Gläubigen erhoffen, obwohl man ihn logischerweise z.B. in Kan. 67 erwarten müßte. Noch mehr aber macht die Reduktion der Sakramente zu „Mitteln" (Kan. 66; 68,1; 69,1) betroffen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Gedanken gebracht, daß das „Zweitsubjekt" der Liturgie – das erste ist Christus – die christliche Gemeinschaft ist und daß die Sakramente Handlungen dieser Gemeinschaft sind, in denen Aszendenz (der Kult) und Deszendenz (die Gnade) zusammenwirken. Die LEF dagegen fällt in die Vorstellung des Codex iuris canonici (vgl. Kan. 731) zurück, für die die Sakramente die der Autorität zur Verfügung stehenden Mittel zur Verfolgung des Zweckes der Gemeinschaft sind. Es liegt auf der Hand, daß man sich damit genau in der Perspektive der „societas perfecta" befindet, innerhalb deren nur die die „Mittel" verwaltenden Amtsinhaber in Betracht kommen können, während die Laien – oder allgemeiner diejenigen, die nicht Inhaber von Amtsvollmacht sind – Objekte des Handelns der Hierarchen sind. Das ist völlig eindeutig in Kan. 66, wo es heißt, die Kirche spende den Menschen die ihr anvertrauten Mittel. Die Sakramente sind objekthafte Wirklichkeiten und – abgelöst von der Gemeinschaft (man beachte die Definition in Kan. 68) – Vermittlungsgestalten zwischen Kirche und Gläubigen.

## Mißtrauen gegen Bischöfe, Mißtrauen gegen Laien

Die Kanones über das *Leitungsamt* sind besonders aufschlußreich für die Absichten der LEF in zwei Richtungen: 1. die Rolle der Bischöfe Rom gegenüber, 2. die Teilnahme der Laien an der Leitung der Kirche. Kan. 71 nimmt zunächst in § 1 den Gedanken aus Kan. 55 auf, daß das Leitungsamt eine doppelte Funktion hat: in bezug auf die Gläubigen *und* in bezug auf die rechtmäßige Ausübung der anderen Ämter. In § 4 wird die Zuteilung des Amtes an die Glieder der Kirche geregelt; die einen sind von Gott damit ausgestattet und haben die entsprechende Vollmacht, die anderen nicht; sie können nur Anteil an der Ausübung dieser Vollmacht auf dem Weg über ein auf

kirchlichem Recht beruhendes Zugeständnis erhalten. Diese Unterscheidung prägt die folgenden Kanones, die nach dem gewohnten Schema vom universalen und höheren (Kan. 72–75) zum partikularen und untergeordneten (Kan. 76–80) kommen.

In der ersten Gruppe verdient Kan. 73 § 3 Aufmerksamkeit. In der zweiten Fassung der LEF sah der dem jetzigen Kan. 73 entsprechende Kan. 77 in positiver Form die Möglichkeit einer Entwicklung in der faktischen Gesetzgebung vor (man denke an eine Entwicklung der Bischofssynode oder der Bischofskonferenzen). In der Kommission formulierte man statt dessen den Paragraphen negativ, mit dem Ziel, die Autonomie des Papstes vor möglichen bischöflichen Ansprüchen auf Partizipation auf Grund eigenen Rechts zu schützen (vgl. Communicationes IX, 1977, S. 282). Es liegt nahe, diese Umkehrung mit der Schwächung des Gewichts der Bischofssynode (vgl. Kan. 32) in Verbindung zu sehen.
In der zweiten Gruppe (Kan. 76–80) ist zunächst Kan. 76 eine Anmerkung wert. Dort wird zwar aus dem Konzilsdekret über die Bischöfe (Nr. 8) die Vollmacht des Bischofs über seine Teilkirche übernommen, dem Papst aber wird nicht nur – wie im Dekret – das Recht des *Vorbehalts*, sondern auch das der *„Regelung"* (moderatio) bezüglich der Leitung der Diözesen zuerkannt. Dieses Recht steht heute praktisch nicht in Frage, um so bezeichnender ist, daß es ausdrücklich angesprochen wird.
Kan. 77 dagegen ist in seinem § 1 von einer einzigen Sorge bestimmt: die Laien von der Teilnahme an der gesetzgebenden Vollmacht auszuschließen. Die Frage wurde in der Kommission diskutiert. Dabei standen alle Interventionen im Zeichen der Besorgnis, das ausschließliche Recht des Bischofs zur Gesetzgebung könne begrenzt werden durch die in mehreren Ländern aufgekommene neue Form von *Synoden*, in denen Laien sowohl beratendes wie beschließendes Stimmrecht hatten, während den Bischöfen nur die „Letztentscheidung" vorbehalten war. Der Text von Kan. 77 § 1 ist deshalb eindeutig von der Absicht geleitet, ausdrücklich jede weitere Entwicklung im Sinn der Erfahrungen mit „gemischten" – d. h. aus Bischöfen, Priestern und Laien zusammengesetzten – Synoden zu blokkieren (vgl. Communicationes IX, 1977, S. 285–287). Konsequenterweise beschränkt deshalb Kan. 80, der die Teilnahme der Laien am Leitungsamt regelt, diese Teilnahme auf Aufgaben, mit denen die Laien von der Hierarchie betraut werden; und es wird nur ganz allgemein gesagt, daß Laien berufen werden können, „die Bischöfe bei der Leitung des Volkes zu unterstützen". Anders als bei den anderen beiden Ämtern ist also beim Leitungsamt keine den Laien ursprünglich zukommende Form der Teilnahme an der Sendung der Kirche vorgesehen.
Hinter dem Kan. 78 steht das Mißtrauen gegenüber den Bischofskonferenzen, daß sie eine über die ihnen jetzt gesetzten Möglichkeiten hinausgehende Rolle beanspruchen könnten. Das zeigte die Diskussion in der Kommission, in der sich die Verteidigung der Autorität der Einzelbischöfe gegen die Autorität der Bischofskonferenzen verband mit dem Gedanken, die letzteren hätten ihre Autorität einzig und allein vom Papst (vgl. Communicationes IX, 1977, S. 290–92).

Zusammenfassend läßt sich sagen: diese Kanones sind geprägt von *Mißtrauen gegenüber der Einmischung der Laien* und darüber hinaus vom Willen, ihnen jedes ursprüngliche Recht auf Teilnahme an der Leitung der Kirche abzusprechen, sowie vom *Mißtrauen gegenüber gemeinsamen Initiativen des Episkopats* und – vielleicht – auch vom Willen, die Einrichtungen niederzuhalten, die den Episkopaten eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber Rom sichern könnten.

## Auf Distanz zum Konzil

Neu gegenüber den bisherigen Fassungen der LEF sind die *Schlußbestimmungen*. Indem sie den absoluten Vorrang der LEF erklären, werfen sie grundsätzliche Fragen auf, die den Bischöfen nie zur Prüfung vorgelegt wurden. Der LEF wird in aller Form die Funktion der „norma normans" zugesprochen, der jede Entscheidung, auch der alten und neueren ökumenischen Konzilien, und jede Tradition und Gewohnheit unterzuordnen ist. Noch nie war eine Setzung der Kirche mit einem solchen Anspruch verbunden. Auch die Lehramtsentscheidungen haben sich eingefügt in die vorausgehende Tradition, in deren Rahmen sie interpretiert sein wollen. Die LEF dagegen soll die höchste Instanz für die Interpretation dessen werden, was vor ihr in der Kirche festgelegt worden ist und was nach ihr festgelegt werden wird. Ein solcher Anspruch muß zumindest Ratlosigkeit hervorrufen. Ist die offensichtliche Imitation von weltlichen Verfassungsmodellen hier nicht viel zu weit getrieben und der Sinn für Tradition, der die Gesetzgebung der römischen Kanonistik immer geleitet hat, auf den Kopf gestellt?

Ebenso wie es nicht Absicht dieses Artikels war, die Geschichte der LEF oder die Frage nach der Legitimität eines solchen kirchlichen Grundgesetzes neu aufzurollen, kann es nicht seine Absicht sein, eine umfassende Wertung des letzten Entwurfs zu geben. Eine solche Beurteilung würde die Berücksichtigung einer ganzen Reihe von anderen Elementen des Entwurfs – sicherlich auch positiverer als die hier untersuchten – verlangen und sie würde die Untersuchung eines viel breiteren Spektrums von Motivationen und Reflexionen voraussetzen.
Möglich ist jetzt aber eine positive Antwort auf die eingangs gestellte Frage, ob man in der LEF nicht in die Vorstellung der Kirche als einer „societas inaequalis et perfecta" zurückfällt. Das Entschwinden der dem Zweiten Vatikanum eigenen Perspektive der „communio" zugunsten der „societas" wurde auch in der Kommission registriert. „Das Verständnis der Kirche als ‚communio' läßt sich schwer juristisch fassen", bemerkte ein Konsultor (vgl. Communicationes V, 1973, 207). Die Schwierigkeit

ist nicht dadurch behoben, daß man die Absicht äußert, man wolle lehrhafte Erklärungen unterlassen und nur die rechtliche Grundstruktur der Kirche darstellen (vgl. Communicationes VI, 1974, S. 62). Von welcher Instanz aus kann man die Ekklesiologie vom Recht trennen? Von welchem Kriterium her kann man beispielsweise festlegen, daß „Volk Gottes" eine rein theologische Kategorie ohne kirchenrechtliche Relevanz ist, wogegen „Kirche" eine juristische Kategorie sein soll? Wird nicht in Wirklichkeit eine Ekklesiologie durch eine andere ersetzt, wie man sie in einer früheren Phase der LEF ausdrücklich als Basis voranstellen wollte? Wird nicht an die Stelle der „Communio"-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums die „Societas"-Ekklesiologie gesetzt, die der Tradition der Kanistik und des öffentlichen Rechts im 19. und 20. Jahrhundert teuer war (und ist)?

Die Gefahr ist dann noch entscheidend vergrößert, wenn die Redaktoren der LEF sich weder vom *Buchstaben* der Konzilstexte gebunden fühlen (in dem Sinn, daß sie die Text nicht nur in die Sprache des Rechts übersetzen, sondern daß sie auch eine Auswahl daraus treffen) noch von den Orientierungen, die das Konzil in bestimmten Fragen gegeben hat. Der jetzige Entwurf liefert den Beweis für eine solche „Freiheit" der Redaktoren dem Konzil gegenüber an vielen Stellen, und nicht an den unbedeutendsten. Kardinal Felici hat unumwunden das Kriterium für eine solche Distanz zum Konzil angesprochen. Als er einen Wandel in der Terminologie gegenüber einem Konzilstext rechtfertigte (und man weiß ja gut, daß terminologische Änderungen nicht bloß terminologisch sind; jeder einzelne Begriff hat eine Gesamtkonzeption hinter sich), erklärte er, die in der betreffenden Sache vom Konzil verwendete Ausdrucksweise sei – besonders angesichts des Stils der Kurie – nicht klar genug. „Solche Qualifikationen wurden auf Grund besonderer Gegebenheiten verwendet, sie müssen aber nicht unbedingt in die LEF übernommen werden" (Communicationes IX, 1977, S. 87). Der Schritt von der Terminologie zur Ideologie ist klein und nicht zu vermeiden. Der Leser mag beurteilen, ob im neuesten Entwurf der Lex fundamentalis dieser Schritt getan ist oder nicht.

*Alberto Abelli*

# Problembericht

## Gott und das Böse

### Aktuelle theologische Erwägungen zu einer zeitlosen religiösen Frage

*Für den Glauben an Gott gibt es – über alle philosophischen Einwände und existentiellen Zweifel hinaus – keine größere Herausforderung als die Existenz des Bösen, des Leids, der Sünde. Theologisch diskutiert wurde dieses in der ganzen jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte anwesende Thema in den letzten Jahren (vor dem Hintergrund aktueller Vorgänge) in erster Linie unter dem verengten Blickwinkel der Fragestellung, ob die Annahme einer personifizierten Macht des Bösen für das christliche Bekenntnis konstitutiv ist (vgl. HK, Juli 1978, 364ff.). Einer der Protagonisten dieser Diskussion, der Tübinger Alttestamentler Prof. Herbert Haag, hat in erweiterter Perspektive zum theologischen Verständnis des Bösen in diesem Herbst ein umfangreiches Werk vorgelegt (Vor dem Bösen ratlos? Piper Verlag, München 1978). Aus diesem Anlaß greifen wir mit dem folgenden Beitrag das Thema in seiner grundlegenden Bedeutung für Glaube und Theologie auf. – Prof. Johannes B. Brantschen lehrt systematische Theologie an der Universität Fribourg.*

Gott und das Böse gleichzeitig zu denken ist von jeher die crux aller Theologie. Trotz aller Antworten, die im Laufe der Geschichte von Philosophen und Theologen gegeben wurden, springt diese unheimliche Frage jeden Gläubigen immer wieder mit ungebrochener Wucht an und bringt jede Theologengeneration neu vor die Aporie, die der Philosoph Epikur schon 300 Jahre vor Christus so formuliert hat: „Entweder *will* Gott das Böse nicht verhindern, dann ist er nicht allgütig. Oder er *kann* es nicht verhindern, dann ist er nicht allmächtig. Oder er kann und will nicht, dann ist er schwach und neidisch zugleich. Oder er kann und will – und dies allein ist Gott angemessen –, woher kommt dann aber das Böse, und warum hebt er es nicht auf?"

Kein Zweifel: der Skandal des Bösen ist zum „Felsen" des Atheismus geworden (Georg Büchner); weniger bewußt ist man sich aber der Tatsache, daß auch die skandalösen Antworten mancher Theologen in Tradition und Gegenwart das ihrige zum heutigen Unglauben beigetragen haben. Wer in dieser beklemmenden Frage zu laut wird, dem ist das Wort Jahwes entgegenzuhalten: „Mein Zorn ist entbrannt gegen dich (Eliphas) und deine zwei Freunde; denn ihr habt nichts Rechtes über mich geredet wie mein Knecht Ijob" (Ijob 42,7).

## Das Böse als Schuld und Strafe

Thomas von Aquin eröffnet die Frage, ob es einen Gott gebe mit folgendem Einwand: „Wenn von zwei Gegensätzen der eine unendlich wäre, so würde er den anderen vollständig aufheben. Nun verstehen wir aber unter ‚Gott' ein unendlich Gutes. Würde es also einen Gott geben, dann könnte es in der Welt kein Übel geben. Und doch ist das Übel eine Tatsache. Also gibt es keinen Gott" (Summa Theologiae I, q.2, a.3, obj.1). In nicht metaphysischer Sprache: Auschwitz und der Archipel Gulag, ebenso wie die nicht endenwollenden Erdbeben- und Flutkatastrophen, die Hunderttausende dahinraffen oder verstümmelt zurücklassen, aber auch nur ein einziges Kind, das an unheilbarem Knochenkrebs stirbt, läßt die Rede vom allgütigen und allmächtigen Vater wie blanken Hohn erscheinen. Thomas' Antwort auf diesen einzig wichtigen Einwand gegen Gott wirkt zunächst sehr ernüchternd: „Wie Augustinus mit Recht bemerkt, ‚würde Gott, da er unendlich gut ist, in seinen Werken nichts Böses dulden, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um selbst noch das Böse ins Gute zu wenden'..." (STh I, q.2, a.3, ad 1). Thomas versteckt sich hinter Augustinus und gibt damit zu verstehen, daß er keine bessere Antwort kennt (vgl. auch STh I, q. 22, a. 2, ad 2; q. 48, a. 2, ad 3).

Diese augustinisch-thomanische Antwort wollen wir zum Verständnis etwas ausleuchten. Welt und Mensch wurden also von Gott gut erschaffen, und zwar von Gott allein – allein aus Güte. Das Böse hat weder in Gott seinen Ursprung noch in einem widergöttlichen Urprinzip, noch ist es eine ursprüngliche Bestimmung des Geschöpflichen. Das Böse ist folglich etwas Sekundäres, ein „Hinzugekommenes", ein Mangel am Guten, der nicht sein sollte, oder in der technischen Sprache der Tradition: privatio boni debiti. Woher kommt diese Privation? Sie ist durch die Sünde des ersten Menschen in die Welt eingebrochen. Wohl hatte der Teufel – als Versucher – seine Hand mit im Spiel; letztlich aber ist die menschliche Freiheit und nicht der Teufel für die aus der Sünde entstandene menschliche Misere verantwortlich (nach Thomas existiert kein *innerer* Zusammenhang zwischen der Engelsünde und der Sünde des ersten Menschen, sondern nur ein zeitlicher; daß die Engel früher als der Mensch gesündigt haben, ist zufällig; es hätte auch umgekehrt sein können; vgl. De malo, q.3, a.4, ad 4) Das erste Menschenpaar genoß ursprünglich die besondere Freundschaft Gottes. Er stattete seinen Liebling – den ersten Menschen – mit übernatürlichen Gaben aus, durch die der Körper so sehr der Seele untertan war, daß der Mensch nicht einmal sterben mußte. Dieses paradiesische Idyll wurde durch den Ungehorsam der Stammeltern zerstört: der Mensch verlor seine Gottunmittelbarkeit; die Libido bzw. die Konkupiszenz fing an gegen den Geist zu rebellieren; der Mensch mußte sterben (Thomas: De malo, q.5, a.1; q.4, a.6, ad 16; q.5, a.4). Durch dieses moralische Übel – die (Ur)sünde – kommen erst die physischen Übel (Mühsal und Krankheit, Leiden und Tod) in die Menschenwelt: als Strafe. So kann Augustinus pointiert formulieren: „In doppelter Weise wird der Name ‚Übel' verwendet: für das, was der Mensch tut, und für das, was er erleidet; das eine ist die Sünde, das andere die Sündenstrafe" (Contra Adimantum 26; PL 42,169). Und Thomas doppelt nach: „Im menschlichen Bereich wird das Böse eingeteilt in Schuld und Strafe" (De malo, q.1, a.4).

Diese Grundsatzantwort – das Leiden der Menschen ist Strafe für die Ursünde – läßt aber noch Fragen offen. Wenn alle Menschen in gleicher Weise von der Ursünde affiziert sind, warum müssen dann nicht alle gleich viel leiden? Ja, warum müssen oft gerade Gerechte, deren einzige Schuld darin liegt, daß sie Kinder Evas sind, mehr leiden als Ungerechte? Antwort: Gott will sie durch Leid vor künftiger Sünde bewahren oder ihren Glauben und ihre Geduld läutern und mehren. Daß der Mensch aber so ist, daß ihm nur mit Leiden geholfen werden kann, ist wiederum Folge der Ursünde (De malo q. 1, a. 4). Das physische Übel mit seinen vielen Gesichtern ist somit für die Tradition kein *theologisches* Problem, denn es ist Folge der Sünde. Der Mensch ist an seinem Unglück selber schuld. Gott ist entlastet. Er will das physische Übel nur deshalb, weil er die Gerechtigkeit liebt, die durch die Sünde des Menschen zerstört wurde.

Ganz anders steht es um das moralische Übel, die Sünde. Hier sah die Tradition die theologische Hauptschwierigkeit. Wie ist Gott, die alles bestimmende Wirklichkeit, in die Sünde, die das eigentlich Böse ist, impliziert? Die Antwort der Tradition ist mehrschichtig. Der Mensch erhielt vom Schöpfer die herrliche Gabe der Freiheit, um sich selbsttätig und selbstverantwortlich für oder gegen Gott zu entscheiden. Gott will die freie Antwort seines freien Geschöpfs; er will den Menschen nicht zu seinem Glück zwingen. Gott ist kein Marxist. In der menschlichen Freiheit liegt also zugleich die furchtbare Möglichkeit, Gottes Angebot zurückzuweisen.

Doch damit ist das Geheimnis der Sünde – wenigstens für Augustinus und Thomas – noch nicht geklärt. Was nämlich, wenn der Mensch sich „wirklich" *gegen* Gott entscheidet? Wie ist dann Gott noch die alles bestimmende „Wirklichkeit"? Sicher ist: Gott kann die Sünde nicht wollen, denn damit gäbe sich Gott als letztes Ziel aller Dinge auf, oder, biblisch geredet: das wäre gegen Gottes Heiligkeit. Sicher ist auch: Gott kann die Sünde nicht nicht-wollen, sonst würde sie ja gar nicht geschehen. Also bleibt nur dies: Gott verhindert nicht, was er verhindern könnte, und das besagt: Gott will die Sünde *zulassen*. In Thomas' berühmt gewordener Kurzformel: „Deus neque vult mala fieri; neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri; et hoc est bonum" (STh I, q. 19, a.9, ad 3).

Wer über den Begriff „Zulassung" spottet, sollte wenigstens das *Anliegen* anerkennen, das er verfolgt: er will die absolute Souveränität Gottes respektieren, ohne Gott für die Sünde verantwortlich zu machen, und *gleichzeitig* die geschöpfliche Freiheit ernst nehmen. Faktisch aber gesteht die Tradition damit zu, daß es ihr nicht gelingt, das Mit- und Gegeneinander von absoluter und endlicher Freiheit

begrifflich zu lösen[1]. Thomas läßt mit diesem Verlegenheitsbegriff das Geheimnis stehen und setzt jenseits des Geheimnisses wieder ein: die „Zulassung" der Sünde muß ein Gut sein, und dies wiederum ist sie nur dadurch, daß sie sich mittelbar oder unmittelbar auf Gottes Güte beziehen läßt (vgl. *O. H. Pesch*, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas v. Aquin, Mainz 1967, 846–849). Gott läßt die Sünde zu, weil er durch sie hindurch uns ein größeres Gut schenken kann und will: Jesus Christus und seine Gnade. Aus der „ruina", die Adam uns zurückgelassen hat, wird nun die „felix ruina" (Ambrosius), und aus der „culpa" des ersten Menschen wird nun die „felix culpa", wie es im Exsultet der Osternacht heißt.

Und was ist es um das Übel und Leiden im außermenschlichen Bereich? Das „Fressen und Gefressenwerden" – eine Erfahrung, die Reinhold Schneider am Ende seines Lebens am Vater-Gott verzweifeln ließ (vgl. Winter in Wien, Freiburg i. Br. 1958) – ist für die Tradition wiederum kein theologisches Problem. Auf die Frage nach dem Sinn der Naturübel antwortet Thomas mit einer seltsam anmutenden Gelassenheit: die Naturübel sind zur Vollendung des Universums nötig. Ließe Gott keine Übel in der Natur zu, würde viel Schönes fehlen. Der Löwe, ein Schmuck der Natur, kann nicht leben, ohne die Antilope zu fressen; und die Eintagsfliege bereichert die Natur eben gerade um einen Tag (vgl. STh I, q. 22, a. 2, ad 2). Das war auch im Paradies nicht anders (STh I, q. 96, a. 1 ad 2). In einem hierarchisch geordneten materiellen Universum, in dem die verschiedenen Stufen von Schönheit und Gutsein realisiert werden sollen, ist es unvermeidlich, daß das Einzelne dem Ganzen, das Niedere dem Höheren dienen muß, auch wenn dabei das Einzelne beiläufig unter die Räder kommt. Das ist der Preis für eine höhere Lebensstufe und für die Schönheit des Ganzen.
Fazit: Gott, da er unendlich gut ist, würde in seinen Werken nichts Böses dulden, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um selbst das Böse noch ins Gute zu wenden.

## Das Böse – ein Element der Schöpfung

Diese klassische Antwort hat heute ihre Überzeugungskraft für viele Christen eingebüßt. Diese souveräne Entwichtigung des physischen Übels wird als unerträglich empfunden, und das entsetzliche Ausmaß menschlichen Elends allein als Sündenstrafe oder als Läuterung und Prüfung zu deuten erregt Widerspruch. Und dieser Widerspruch stützt sich auf viele gute und auch weniger gute Gründe, die uns Exegese, Hermeneutik und die modernen Wissenschaften (Evolutionstheorie!) an die Hand geben. Nicht zuletzt ist – vor allem in deutschen Landen – das personifizierte Böse, die Figur des Teufels selbst, zu einer theologischen Streitfigur geworden[2], worüber der Teufel, falls es ihn gibt, nicht unglücklich sein dürfte. Aus dieser aktuellen theologischen Auseinandersetzung wollen wir hier – nicht unbedingt stellvertretend, aber doch paradigmatisch für unsere Zeit – die Interpretation *Herbert Haags* herausgreifen, der soeben mit einer Monographie zu unserem Thema an die Öffentlichkeit getreten ist. Das Werk ist eine breit angelegte theologische wie geistesgeschichtliche Studie. Was den Teufel betrifft, wiederholt Haag seine bereits bekannten Thesen (s. Anm. 2). Im folgenden müssen wir uns notgedrungen mit einer äußerst dürftigen Zusammenfassung einiger Haagscher Ergebnisse begnügen. Erst auf dem Hintergrund seiner sorgfältigen Analysen erhalten diese Ergebnisse ihr theologisches Gewicht. (Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen von Haags Buch.) Immerhin scheint Haag – zumindest darin der Tradition nicht unähnlich – vor dem Bösen nicht ratlos.
Die Antwort der Tradition – so Haag – beruht auf einer exegetisch wie naturwissenschaftlich unhaltbaren Voraussetzung: der „Vorstellung von einer ursprünglich vollkommenen Schöpfung, deren Ordnung durch die Sünde Adams gestört wurde" (S. 248). Vielmehr sind sich die Exegeten einig, „daß es in der Sündenfallerzählung der Genesis nicht um die historisch erste Sünde des historisch ersten Menschen geht, sondern um den Menschen schlechthin, so wie er von Gott konzipiert ist: mit einer erheblichen Anfälligkeit für das Böse" (S. 52). Die Lehre von einem Urzustand, in dem der Mensch unter anderen Bedingungen lebte als heute, ist ein Mythos (S. 239 ff.). Der Mensch, der aus Gottes Schöpferhand hervorging, ist kein anderer als der, der uns heute auf Schritt und Tritt begegnet (S. 241). Das Böse „ist mit der menschlichen Existenz ... gegeben" (S. 58). Das moralische Übel, die Sünde, gehört zur „Verfaßtheit des Menschen" (S. 240); sie „entspricht seinem Wesen" (S. 52). Die böse Begierde ist nicht Folge der Sünde, sondern Voraussetzung. „Schon vor der ersten Sünde regt sich im Menschen die ‚böse' Begierde" (S. 240).
Dieser biblische Befund stimmt mit der Erkenntnis der heutigen Naturwissenschaften überein. Zwischen Schöpfung und Offenbarung kann kein Widerspruch bestehen (S. 248), und das Gesetz der Schöpfung heißt Evolution. Schon Teilhard de Chardin hat gesehen, daß das Übel ein unvermeidliches „Nebenprodukt" der Evolution ist. „Der Tod mit all seinen Begleiterscheinungen ist aus einer evolutiven Welt nicht wegzudenken ... Diese konstitutive Todesverfallenheit der Schöpfung bezieht sich nicht nur auf den physischen Bereich" (S. 249).

Wenn Gott nun aber dem Menschen die Freiheit geschenkt hat, „setzt das voraus, daß das Böse sozusagen in Gottes Rechnung mit einkalkuliert ist. Hier von ‚Zulassung' zu sprechen heißt, die Verantwortlichkeit Gottes zu mindern" (S. 244). Für die Bibel steht fest: Gott hat die Sünde „von jeher miteingeplant" (S. 239). Nicht minder steht aber auch fest: „Der Mensch, nicht eine Macht außerhalb von ihm, schafft das Böse" (S. 61). Die Möglichkeit zur Sünde liegt im freien Willen; die Bosheit hat ihren Ursprung allein im menschlichen Herzen (S. 64 ff.). Die „mythologische Gestalt" des Teufels (S. 76) erklärt nichts, sie führt höchstens in den Widerspruch, „daß sich das Böse im schwachen Menschen ohne geistigen Versucher offen-

bar nicht erklären läßt, der viel stärkere Engel jedoch das Böseste vom Bösen tat – ohne Versucher" (S. 247).
Der Mensch muß sich hier auf Erden damit abfinden, mit dem Bösen zu leben (S. 251 ff.), und ist doch stets aufgerufen, es aktiv zu überwinden, indem er das Gute tut (S. 261 ff.). Der Glaube, daß nicht das Böse, sondern das Gute das letzte Wort behält, „nimmt uns die lähmende Angst und das bittere Gefühl, dem Bösen hoffnungslos preisgegeben zu sein" (S. 274).

## Was meint „Ursünde"?

Es kann nun nicht darum gehen, die Antwort der Tradition als These und Haags Versuch als Gegenthese zu werten, um abschließend eine Synthese vorzustellen. Wir meinen: in dieser Frage ist uns jede Synthese verwehrt. Hier sind wir zum Fragment verdammt, und uns bleibt nichts zu tun, als einige Antwortelemente zu liefern, mit denen es möglich wird, mit und trotz dem Bösen zu hoffen: das heißt unter Tränen zu lachen und als Wachende zu träumen – ohne der Resignation oder Illusion zu verfallen.
Wir stellen unserem Versuch folgenden Grund-satz voraus:
1. Wir können dieses dunkelste Geheimnis unseres Glaubens nicht durchschauen, noch steht uns das Recht zu, über Gott zu Gericht zu sitzen.
Dieser Satz will keinem irrationalen Fideismus das Wort reden. Er will nur das, was zu unserer Frage gesagt werden kann und muß, davor bewahren, in eine unerträglich-platte Theodizee abzugleiten. Diese stellt sich immer dann ein, wenn der Theologe einerseits das Geheimnis Gottes zu durchschauen meint und andererseits die Erfahrung des menschlichen Elends verniedlicht[3].
Vielleicht kann uns der agnostische Schriftsteller *Thomas Mann* mit einer Episode aus seinem Roman „Josef und seine Brüder" einen Wink geben. In jener Nacht, als Jakobs Lieblingsfrau Rahel an der Geburt Benjamins stirbt, ruft Jakob: „Herr, was tust du?", und der Erzähler fährt fort: „In solchen Fällen erfolgt keine Antwort. Aber der Ruhm der Menschenseele ist es, daß sie durch dieses Schweigen nicht an Gott irre wird, sondern die Majestät des Unbegreiflichen zu erfassen und daran zu wachsen vermag... Sein (Jakobs) Aufblick ins Ungeheure war entsetzungsvoll, aber nicht ohne Kraft des Schauens, und seine Arbeit am Göttlichen... erfuhr in dieser furchtbaren Nacht eine Förderung, die eine gewisse Verwandtschaft mit Rahels Qualen hatte" (Josef und seine Brüder. 1. Bd. Taschenbuch-Ausgabe, S. 289). Jakob hat im Anblick der Qual und unter Tränen jene Wahrheit begriffen, an der auch wir Heutigen unser allzu naives Bild vom „lieben Gott" zu messen haben: Gott Gott sein lassen, das heißt ihn als *unbegreiflich* Guten und Heiligen anerkennen. Es ist dies nicht die „Unbegreiflichkeit", die Kant meint, wenn er uns „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" (Kant's Werke [Akademie-Ausgabe], Bd. VIII, S. 253–271) belehrt; vielmehr ist es die, die sich ausdrückt etwa in Röm 11,33, in Jes 55,9, in Ijob 38,2 oder – in der kürzesten Formel – in Röm 9,20: „O Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechten willst?"

2. Die Lehre von Urzustand und Ursünde – für die Tradition *der* Passepartout zum Bösen – ist ein Mythos, sagt Haag. Gut. Aber ein Mythos will theologisch gedeutet werden. – Das Böse ist mit der Existenz des Menschen gegeben, schreibt Haag. Als konstatierende Aussage über die pure *Faktizität* mag das richtig sein. Aber ist damit nicht Entscheidendes übersehen? Wenn nämlich der Jahwist – um uns auf ihn zu beschränken – Genesis 2 (Schöpfung und Paradies) *vor* Genesis 3 (Sündenfall) setzt und beides zu einer theologischen Einheit verknüpft, so will er uns damit (trotz und durch alle allzu durchsichtigen Einzel-Ätiologien hindurch) dies eine zu verstehen geben: Das menschliche Leben, wie es nun mal ist und *faktisch* von Anfang an gewesen ist, *müßte nicht* so sein, wie es ist (vgl. *E. Drewermann*, Strukturen des Bösen. Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1977, S. 108).
Genesis 2 will nicht dem Dogmatiker eine biblische Grundlage für seine Spekulationen liefern: der Urzustand ist kein „zeitlicher" Zustand, wohl aber eine eminent theologische „Kategorie". Genesis 2 vor und in Verbindung mit Genesis 3 behauptet, daß an der leidvollen Verfaßtheit des Menschen nicht etwa die Gottheit schuld ist, wie im Enuma-elisch-Epos der akkadischen Mythologie (ebd., S. 25), sondern der Mensch selbst. Und dem Jahwisten geht es in Genesis 2–3 um den Kontrast zwischen dem, was eigentliche Bestimmung und Berufung des Menschen war, und dem, was nun infolge der Sünde traurige Wirklichkeit des Menschen ist. Wenn Haag schreibt: „Die Paradiessünde ist... die erste... Tat, die die Bibel vom Menschen zu berichten weiß" (S. 240), so präzisiert Genesis 2: das müßte nicht so sein! Und wenn Haag sagt, der Mensch war immer so, wie er heute ist, so fügt Genesis 2 hinzu: selber schuld!

Was besagt das? Wäre eine Welt ohne Ursünde eine andere Welt? Gälten etwa andere astro- oder geophysische, biologische oder physikalische Gesetze? Mitnichten. Die Sinnspitze der jahwistischen Aussage zielt auf den Menschen ab. Die Schöpfungswirklichkeiten bleiben die gleichen, aber was der Mensch in der Nähe Gottes als Heil empfunden hätte, wird jetzt ohne Gott als Unheil erfahren. Der Auftrag des Menschen bleibt der gleiche, aber er steht infolge selbstverschuldeter Gottesferne unter einem negativen Vorzeichen. Die Arbeit müßte nicht „verfluchte" Arbeit sein, sondern könnte spielerisch-phantasievolles Gestalten sein. Das Zusammenleben der Geschlechter müßte nicht durch Angst und Macht geprägt sein, sondern könnte sich in offener, freier Partnerschaft vollziehen. Und so weiter. Daß dem nicht so ist, *faktisch* nie so war, das ist nicht Schicksal, sondern Schuld; und deshalb ist – wenigstens in dieser Hinsicht – Haags Satz: „Gott hat die Sünde von jeher miteingeplant" problematisch. – Inwiefern diese Interpretation der Evolutionsthese widersprechen sollte, ist nicht einzusehen.

Da der konkrete Mensch aber nur in Raum und Zeit existiert, muß – sofern die jahwistische Betonung der menschlichen Schuld und Verantwortung einen theologisch verbindlichen Sinn behalten soll[4] – gesagt werden: die konkrete endliche Freiheit hat sich von Anfang an Gott verweigert. Ist also die Freiheit ein vergiftetes Geschenk gewesen?

## Der „Preis der Liebe"

3. Sie ist es nicht. Die Freiheit ist der Preis der Liebe (vgl. *G. Greshake*, Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid, Freiburg i. Br. 1978). Der absolut souveräne Gott – das ist das Unerhörte – *will* sich von uns abhängig machen. Der absolut freie Gott – das ist das Wunder – will sich von uns fangen lassen, wie ein irdischer Vater sich von seinem Kind fangen läßt. Weil Liebe aber ohne Freiheit nicht möglich ist, deshalb hat Gott uns die Freiheit geschenkt. Die Freiheit aber birgt in sich die Möglichkeit, sie zu pervertieren, sie gegen Gott, uns selbst und die anderen zu wenden.

Die Freiheit, die Gott uns geschenkt hat, ist *wirkliche* Freiheit, gleichzeitig aber bleibt sie in ihrer Wirklichkeit radikal auf Gott bezogen. Denn *geschöpfliche* Freiheit besagt, um einmal ins Sprachspiel von *Peter Knauer* hinüberzuwechseln: „restloses Bezogensein auf ... in restloser Verschiedenheit von ..." (Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz 1978, S. 19 bis 51).

Daraus folgt, daß der Mensch sich und seine Freiheit nicht gegen Gott verwirklichen kann. Verweigert sich der Mensch kraft seiner Freiheit dem Liebesangebot Gottes, so verscherzt er sich damit nicht nur seine eigene Freiheit und Identität, sondern er wird fast zwangsläufig zur Quelle des Leidens für andere. Der Mensch ist aufs Absolute hin geschaffen (Augustinus). Findet er dieses Absolute nicht in Gott, so fängt er an, sich selbst in einer der unzähligen Varianten zu verabsolutieren, das heißt, er sucht seinen „Gott" im Besitz oder in der Macht, im Ruhm oder im Vergnügen – auf Kosten seiner Mitmenschen, denn der Mensch lebt wesentlich mit andern in einer Welt. Diese Jagd nach Glück und Identität am falschen Ort schafft sich, da der Mensch ein leibliches Wesen ist, ihre Strukturen und Apparate, die eine eigene Gesetzlichkeit entwikkeln, und so erhält das Böse oft ein anonymes Gesicht und wirkt unabhängig vom Willen des einzelnen. Wir alle treten in eine schon von andern verdunkelte Welt.

Die Erfahrung lehrt, daß das Böse, das Menschen einander zufügen, schmerzlicher zu tragen ist als das Leid, das die Natur uns antut. Nicht umsonst nannten die Alten die Sünde das eigentlich Böse. Auch in den Psalmen wird „weit mehr über die Verfolgung und Unterdrückung durch Menschen als über die Katastrophen aus der Natur geklagt" *(Jakob David)*. Bevor wir Menschen also Gott anklagen, wäre es redlicher, über uns selber zu Gericht zu sitzen. Aber: nachdem der Mensch in der Moderne Gott abgesetzt hat – gerade auch wegen des Bösen in der Welt –, weigert sich nun der gleiche Mensch, die Verantwortung für die menschliche Leidensgeschichte zu übernehmen. Wie *Johann Baptist Metz* erhellend aufgezeigt hat, ist die moderne Gesellschaft von einem heimlichen Unschuldswahn befallen: jeder fühlt sich als Opfer, kaum einer ist bereit, für die menschliche Leidensgeschichte Verantwortung zu übernehmen. Schuld am Bösen sind vielmehr: der Klassenfeind, die Vergangenheit, die Natur, das Milieu usw. Nur das Gute – das tut man selber. Die Kirche spricht hier insofern mit, als sie bisweilen zu schnell den Teufel als Alibi für menschliches Versagen einführt[5]. Auch hier könnten wir von den Alten lernen. Während für uns das Böse zum Synonym für Leiden geworden ist (physisches Übel), handelt Thomas' Werk „De malo" zu vier Fünfteln von der Sünde (moralisches Übel), das heißt dem Bösen, das wir tun.

4. Gott will – unerklärlich für uns –, daß zwischen ihm und dem Geschöpf Liebe sei. Wenn nun aber der Mensch die Freiheit (als Bedingung der Liebe) so fürchterlich pervertiert hat, drängt sich die Frage auf: Ist Gott gescheitert? Nun, der Allmächtige hat sich für die Liebe entschieden und sich damit *freiwillig* in die Ohnmacht der Liebe begeben. Da Liebe nur durch Liebe geweckt werden kann, hat Gott auf unsere Bosheit mit noch größerer Liebe geantwortet. Das sagt uns das Neue Testament. Wie der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn, wartet Gott mit einem Herzen voll brennender Liebe, bis seine rebellierenden Söhne und Töchter freiwillig heimkommen; wie der Vater im Gleichnis schafft Gott sie nicht mit Gewalt heim – dann hätte er sie für immer verloren –, sondern er wartet, bis sie auf seine zuvorkommende Liebe antworten. Liebe kann warten. Liebe ist diskret. Deshalb respektiert Gott unsere Freiheit, aber er leidet. Woran? An der noch nicht beantworteten Liebe.

Jesus ist nicht gekommen, um – im semantischen Feld des Ödipus –, wie Freud meint, den beleidigten Vater durch seinen Sühnetod zu besänftigen, sondern, sehr pointiert formuliert: Gott hat seinen Sohn in die Welt geschickt, um uns zu sagen, daß er ein menschenfreundlicher Gott, ein Gott voll Erbarmen und Liebe ist. Aber die Menschen (damals wie heute) wollten dem Sohn diese Botschaft nicht glauben und haben ihn als Gotteslästerer gekreuzigt. Der Sohn hat keinen Widerstand geleistet, sondern ist freiwillig den Weg zum Kreuz gegangen, um uns durch diesen letzten Liebesdienst zu verstehen zu geben: wenn ihr meinen Worten nicht glaubt, so glaubt doch diesem meinem Opfer[6].

5. Wie steht es aber mit all jenem Elend, das nicht dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit entspringt, sondern seinen Grund in der Schöpfungswirklichkeit selbst hat? Teilhard de Chardin hat hier das Losungswort ausgegeben, und Herbert Haag und viele andere haben es dankbar aufgenommen: Diese Leiden sind unvermeidliche „Nebenprodukte" der Evolution. Greshake hat versucht, diese „Nebenprodukte" mit der Freiheit (die Bedingung der Liebe ist) zusammenzubringen: „Daß es so etwas wie Krebs gibt, Virenerkrankungen, Mißgeburten, Unglücks-

fälle, Flutkatastrophen und dergleichen, ist eine notwendige Folge dessen, daß Evolution sich als Vorentwurf von Freiheit vollzieht ..." (a. a. O. S. 44). Diese Sicht mag dem Zuschauer wohl etwas Licht geben, aber leuchtet es auch dem Betroffenen? Ist es bloß gekränkte kindliche Megalomanie (Freud), wenn ich trotz der *Evidenzen* der Bio- und Psychogenese ratlos bleibe und mit Reinhold Schneider zu fragen wage: „Und das Antlitz des Vaters? Das ist ganz unfaßbar" (Winter in Wien, S. 131). Vielleicht hat *Paul Ricœur* recht, wenn er schreibt: „Der Glaube blickt in eine andere Richtung; der Ursprung des Bösen ist nicht sein Problem; sein Problem ist das Ende des Bösen" (Schuld, Ethik und Religion, in: Concilium, Juni 1970, 392). Folgen wir also abschließend diesem Wink.

## Der Traum des wachen Christen

6. Der Gott Jesu ist – um eine Formulierung von *Edward Schillebeeckx* aufzunehmen – die „Zukunft eröffnende Macht des nur Gutes wollenden Antibösen", ein Gott, der nein sagt „zu allem, was böse ist, und Menschen Schmerzen bereitet" (Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1974, S. 237). Weil Gott sich in Jesu Auferweckung als schöpferische Macht der Liebe und als Herr über alle „Mächte und Gewalten" erwiesen hat, haben wir die Gewißheit, daß dieser Gott am Ende der Tage „alles in allem sein" wird (1 Kor 15,28). Das ist unsere Hoffnung: der Traum des *wachen* Christen, und nicht, wie *Leszek Kolakowski* einmal vermutete, nur „der Traum ... der Verzweiflung im Mantel der Hoffnung" (Kann der Teufel erlöst werden? Eine marxistische Antwort, in: Merkur 1974, 1112).

Aus dieser Hoffnung erwächst dem Christen die Verpflichtung, in der Nachfolge Jesu als Mitarbeiter Gottes sich – frei von allen (auch „christlichen") Ideologien – leidenschaftlich und nüchtern zugleich dafür einzusetzen, daß die erträumte, künftige, von Gott heraufgeführte Welt schon hier und jetzt umrißhaft Gestalt annimmt. Das besagt: Der Christ hat das Böse in allen seinen Formen – als Bosheit und Verzweiflung, als Hunger und Armut, als strukturelle Gewalt und offenen Terror, als Krankheit und Naturkatastrophe – nicht in erster Linie zu „erklären" und zu systematisieren, sondern zu mindern, zu lindern und zu überwinden. Weil der Christ das Böse, gerade das moralisch Böse, nicht als unabänderliches Schicksal, sondern als das nicht-gesollte Anti-Göttliche versteht, leistet der Christ gegen dieses Böse Widerstand, auch wenn ihm daraus neue Leiden erwachsen (vgl. hierzu *R. Schutz*, Die Gewalt der Friedfertigen, Freiburg i. Br. 1972). Allerdings weiß der wache Christ um sein eigenes Versagen, um sein Verstricktsein in überindividuelle Unheilszusammenhänge, um seine eigenen schmutzigen Hände. Gerade wir Christen sind besonders auf Gottes Erbarmen angewiesen; erlöse uns von dem Bösen, das bedeutet: nicht nur von dem der anderen, sondern vor allem von unserem eigenen.

7. Was aber ist nun speziell mit all dem Leiden und Unglück, das uns widerfährt? Mit dem sogenannten physischen Übel? Erstens: Leiden hat mehr als ein Gesicht. Unter Schreien und Schmerzen kommt der Mensch zur Welt, und *trotzdem* besteht bei einer Geburt normalerweise Grund zur Freude. Die herrlichsten Menschen sind oft gerade jene, die durch große Leiden hindurchgegangen sind. Nicht zu Unrecht spricht deshalb die Menschheit in fast allen ihren Sprachen von der „Schule des Leidens": durch Leiden reif werden, durch Leiden Mensch werden, aus Leiden lernen. *Dorothee Sölle* hat in ihrem Buch „Leiden" (Stuttgart 1973) diesen Aspekt des Leidens gebührend gewürdigt. Der Mensch ist nach aller Erfahrung so gebaut, daß der ohne Leiden leicht zum Roboter wird. Weil unsere heutige Gesellschaft jedes Leiden grundsätzlich flieht, weil Schmerzfreiheit zum selbstverständlichen Ideal geworden ist, wird der einzelne auch zunehmend a-pathisch gegenüber dem Leiden anderer, gegenüber der Wirklichkeit des Lebens. Wer nicht leiden kann, kann auch nicht lieben. Leidensfähigkeit und Liebesfähigkeit gehen zusammen.

Aber – und das ist das zweite – es gibt ein Übermaß an Leiden. Es gibt ein barbarisches „Zuviel", aus dem nichts mehr gelernt werden kann, das uns und andere nur noch verstummen macht vor der quälenden Frage: warum? Warum trifft es gerade mich, warum gerade uns? Wo sich Gott angesichts solch unsäglichen Leidens ins Dunkel entzieht, da bleibt uns Christen nichts anderes übrig, als einander in jenen klagenden Schrei hinüberzuhelfen: Dein Wille geschehe. Wo das Einschwingen in diesen Schrei gelingt, da ist auch dem fürchterlichsten Leiden sein Stachel gezogen. Gelingen aber – ohne Bitternis und Resignation – kann dieser Ruf wohl nur dort, wo der Mensch getragen wird von jener Hoffnung, die weiß, daß Gott noch „andere Hände hat als die unseren".

Dem Menschen diese letzte Hoffnung bestreiten heißt ihn überfordern. So dankbar wir Dorothee Sölle für ihr wunderbar sensibles Buch „Leiden" sind, so froh und dankbar sind wir doch, daß ihr Satz „... Gott hat keine anderen Ohren als unsere, er hat keine anderen Hände als unsere" (Das Recht, ein anderer zu werden, Berlin ²1972, S. 66 f.), die Botschaft des Evangeliums verkürzt. Nach dem Zeugnis der Bibel wissen wir, daß Gottes Möglichkeiten nicht unsere Möglichkeiten sind: Gottes Hände können uns noch dort auffangen, wo wir „Macher" am Ende sind, und Gottes Ohren hören noch jene Schreie, die wir nicht mehr hören, weil sie hinter den schalldichten Türen von Folterzellen und Spezialkliniken geschrien werden.

Es gibt Ungeheuerlichkeiten im Leben, die uns *definitiv* in die Revolte oder in die Verzweiflung trieben, würden wir nicht immer wieder „zurückgeworfen auf diese Matte in der Halle, die da heißt ‚Auferstehung Jesu Christi'" (*E. Fuchs/W. Künneth*, Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, Neukirchen 1973, S. 116.). Diese Hoffnung ist keine Antwort auf unser „Warum", aber sie gibt uns so viel Licht, um praktisch leben zu können, ohne verzweifeln zu müssen. Paulus hat diese Hoffnung einmal so formuliert: „Ich halte dafür, daß die Leiden der jetzigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll" (Röm 8,18). Dieser Satz läßt

sich schon in unserer Erfahrungswelt ein klein wenig verifizieren. Wer hat es nicht schon erlebt, daß nach einer Geburt, nach einer *geglückten* heiklen chirurgischen Operation, *wie mit einem Schlag* alle vorausgegangenen Ängste und Schmerzen weggewischt waren? Nicht daß diese Ängste und Schmerzen nicht existiert hätten, aber sie werden nun in einem neuen Licht gesehen. Wie muß Gottes *Herrlichkeit* dereinst sein, daß – man wagt es kaum zu sagen – selbst Auschwitz und alle Erdbebenwüsten dieser Welt und alle Ungeheuerlichkeiten der Geschichte in einem anderen Licht erscheinen können? Denn ungeschehen machen kann auch Gott nicht, was geschehen ist. Bis Gott selbst unser Dunkel auflösen wird, sollen wir einander die Hand reichen: die minder Unglücklichen den ganz Unglücklichen – und wohl auch umgekehrt. Wir können und brauchen Gott nicht zu rechtfertigen. Gott wird sich selber rechtfertigen. „An jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen" (Joh 16,23).

[1] Vielleicht kann uns in diesem Geheimnis Kierkegaard einen Weg ins Freie zeigen. Vgl. *S. Kierkegaard:* Tagebücher (übersetzt v. Th. Haecker), Bd. 1, Innsbruck 1923, S. 291–293. [2] Vgl. z. B. *H. Haag,* Abschied vom Teufel, Einsiedeln 1969; *ders.:* Teufelsglaube. Mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang u. M. Limbeck, Tübingen 1974; ferner: *W. Kasper/K. Lehmann* (Hrsg.), Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978. [3] Leibniz' berühmter „Essai de Theodicée" ist – trotz aller genialen Gedankenführung – aus diesen zwei Gründen gescheitert. Man kann Leibniz' großem Gegenspieler, dem Hugenotten *Pierre Bayle,* Irrationalismus und Fideismus vorwerfen; eines hatte er Leibniz voraus: P. Bayle hat das Furchtbare der menschlichen Leidensgeschichte in ihrer Tiefe erfahren. Vgl. *J. P. Jossua:* Pierre Bayle ou l'obsession du mal, Paris 1977. [4] Daß der Jahwist mit seiner Betonung der Sünde in der menschlichen Urgeschichte ein theologisches Interesse verfolgt: einen „Anknüpfungspunkt" für Gottes Neuanfang mit Abraham (Gen 12) bereitzustellen, ist klar, widerspricht aber keineswegs unserer Konklusion. [5] Besonders grotesk in der Altöttinger Predigt von Bischof Rudolf Graber (zitiert bei Haag, S. 246). Im Rahmen dieses Kurzaufsatzes wollen wir in den gegenwärtigen „Teufelsstreit" nicht eintreten. Vgl. neben der in Anm. 2 angegebenen Lit. auch *H. Häring,* Satan, das Böse und die Theologen. Ein Literaturbericht. In: Bibel u. Kirche 1975, 27–31, 66–68; besonders aber *J. P. Jossua,* „Die alte Schlange wurde gestürzt" (Offb 12,9). In: Concilium November 1975, 207–214. [6] Selbstverständlich ist damit der Tod Christi theologisch nicht hinreichend gedeutet. Das ist auch gar nicht beabsichtigt.

*Johannes B. Brantschen*

# Länderbericht

# Konfliktherd Indochina (I)

## Das geschichtliche, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Profil der indochinesischen Staaten

*Als im April 1975 Phnom Penh und Saigon von kommunistischen Truppen eingenommen worden waren, glaubte die Weltöffentlichkeit aufatmen zu können. Indochina fand nach 35 Jahren fast ununterbrochenem Krieg endlich zum Frieden zurück, nachdem Japan, Frankreich und schließlich die USA versucht hatten, ihre Ziele und die ihrer Verbündeten mit militärischer Macht durchzusetzen. Sicher – es war ein Friede unter kommunistischem Vorzeichen. Doch dieses Ende mit Schrecken schien immer noch besser als ein Schrecken ohne Ende, schlimmer konnte es eigentlich kaum noch kommen. Aber auch hierin hatte man sich getäuscht. Wir werden über den unter veränderten Vorzeichen fortschwelenden Konflikt in zwei Folgen berichten. Der hier folgende erste Beitrag gibt Einblick in die geschichtlichen und kulturell-wirtschaftlichen Faktoren, die für das Verständnis der indochinesischen Staaten wichtig sind, und in deren Entwicklung bis 1975. Ein zweiter Beitrag wird die jüngste Zuspitzung des Konflikts und dessen Verflechtung mit der Interessenlage der Großmächte (vor allem Chinas und der Sowjetunion) schildern.*

Nach mehr als drei Jahren sieht die Bilanz düster aus (vgl. auch HK, Mai 1976 und Februar 1978). Indochina ist immer noch nicht zur Ruhe gekommen, im Gegenteil – manche Beobachter sehen in den derzeit schwelenden Konflikten bereits das Vorspiel zu einem neuen, dem vierten Indochinakrieg. Die Flüchtlingsströme sind längst nicht versiegt, immer noch fliehen Menschen aus Vietnam, Laos, Kambodscha in die Nachbarstaaten, um dort, in Lagern zusammengepfercht, einer ungewissen Zukunft entgegenzusehen (vgl. HK, September 1978, 449ff.). Ja, zu den alten Flüchtlingsströmen haben sich neue gesellt, und gekämpft wird in Indochina wie eh und je, nur die Fronten haben sich etwas verschoben. Und wieder einmal stellt sich die Frage nach den Ursachen, den Folgen, der Kontinuität der Indochinakriege. Sehen wir uns deshalb zunächst die unmittelbar beteiligten Staaten an.

### Vietnam: das volkreichste und entwickeltste Land

Mit seinen 330000 km² und nicht ganz 50 Millionen Einwohnern ist Vietnam fast so groß wie die Bundesrepublik Deutschland und die DDR zusammen (bei etwa $^2/_3$ von deren Bevölkerung). Damit ist es gleichzeitig der *volkreichste und am dichtesten besiedelte Staat* auf dem südostasiatischen Festland. Die Bevölkerung besteht zu annä-

hernd 90% aus kulturell ziemlich einheitlichen Vietnamesen (Annamiten). Dazu kommen verschiedene Minderheiten: ca. 1 Million Angehörige verschiedener *Bergstämme* (frz. Montagnards, vietn. Moi = Wilde), eine ebenso große Anzahl von Angehörigen von *Thai-Völkern* sowie etwa 400000 den Khmer ursprünglich verwandten *Miao* (Meo), deren Siedlungsgebiet sich über Laos bis hin nach Thailand erstreckt. Und neben kleineren und kleinsten Gruppen nicht zuletzt eine *Khmer-Minderheit* im Mekong-Delta und – hauptsächlich in den Städten – über 1 Million Chinesen, meist im Süden des Landes (900000 in und um Saigon, Stand 1970, Änderungen s.u.). (Vgl. H. Uhlig, Fischer Länderkunde Südostasien – Australien, Frankfurt 1975, 241ff.)
Während die Khmer wie auch die Meo oder Teile der Bergstämme den *Erstbesiedlern* zuzurechnen sind, wanderten die *Vietnamesen* erst verhältnismäßig spät in weite Teile ihres heutigen Staatsgebietes ein. Aus der Vermischung von damals noch in Südchina lebenden Thai-Völkern mit den Malaien nahestehenden Gruppen entstanden, mußten die nach dem heutigen Nordvietnam eingewanderten Annamiten noch über ein Jahrtausend die Oberhoheit der Chinesen über weite Teile des heutigen Nord- und Mittelvietnam anerkennen (111 v. Chr. – 939 n. Chr. sowie noch einmal um 1400). Erst im 15. Jahrhundert begann die Kolonisierung des heutigen Südvietnam, wobei die eigentliche wirtschaftliche Erschließung und Besiedlung des Mekong-Deltas zum großen Teil erst während der französischen Kolonialherrschaft erfolgte. Die Eroberung dieses sogenannten Cochinchina drängte dessen frühere Herren, die *Khmer*, in eine Minderheitenrolle, soweit sie sich nicht auf das langsam, aber sicher schrumpfende Staatsgebilde Kambodscha zurückzogen. Saigon geht z. B. noch auf eine Khmer-Siedlung aus dem 17. Jahrhundert zurück. Während der französischen Kolonialherrschaft (endgültig ab 1884) behielt Vietnam seine führende Rolle in Indochina, dessen Hauptstadt es auch stellte (Saigon, später Hanoi).

Nach dem Rückzug der Japaner im Jahre 1945 wurde aus einer zunächst *provisorischen Teilung* des Landes (britische Truppen im Süden, nationalchinesische im Norden) nach Beendigung des Krieges mit Frankreich eine definitive Teilung durch die Genfer Konferenz von 1954. Diese Teilung, die eigentlich nicht endgültig hatte sein sollen (immerhin waren gemeinsame Wahlen vorgesehen) und mit der sich beide Seiten niemals ganz abfanden, wurde erst unter den bekannten Vorzeichen aufgehoben.
Wirtschaftlich gehört Vietnam zu denjenigen Ländern Asiens, die zwar mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben, deren Potential sie aber dennoch nicht ganz ohne Hoffnung in die Zukunft blicken läßt. Schließlich hat Indochina weit weniger mit dem Problem der Überbevölkerung zu kämpfen als andere Gebiete Asiens. Vietnam ist, wie auch die Nachbarländer, noch weitgehend ein Agrarstaat, dessen Bevölkerung hauptsächlich vom *Reisanbau* lebt. In „normalen" Zeiten könnte sich Vietnam durchaus selbst ernähren und wäre nicht auf Getreideimporte angewiesen (1978 z. B. 200000 t aus der Sowjetunion; vgl. FAZ vom 24. 5. 78), da die Regionen am Roten Fluß und am Mekong durchaus Überschüsse produzieren können, trotz ihrer hohen Bevölkerungsdichte. Außerdem besitzt das Land Bodenschätze, wenn auch nicht in überreichen Mengen (vor allem im Norden; geschätzte Vorräte an Kohle und Eisenerz 20 Milliarden t bzw. 20 Millionen t, dazu Zinn, Zink, Chrom, Mangan u. a. – vgl. Uhlig, a. a. O., S. 258). Der Abbau stößt allerdings aus Kapitalmangel noch auf erhebliche Schwierigkeiten.
Außerdem trägt Vietnam noch schwer an den *Kriegsschäden*, die sich nur langsam beheben lassen. Die Industrie hat stark unter der Zerstörung von Fabriken gelitten, mehr noch aber unter Schäden an der Infrastruktur (Verkehrswege, Stromversorgung). Weite Gebiete an landwirtschaftlich nutzbarer Fläche sind auf Jahrzehnte hinaus durch chemische Einwirkungen unbrauchbar, viele Felder, die kriegsbedingt jahrelang brachlagen, müssen erst mühsam wieder unter den Pflug gebracht werden. Insofern bleibt Vietnam wohl noch lange Zeit auf ausländische Hilfe angewiesen.

## Die Khmer: das älteste Kulturvolk

Der zweite unmittelbar Betroffene ist Kambodscha, seit der Ende April 1975 verabschiedeten Verfassung offiziell „Demokratische Republik Kampuchea". Auf seinen 180000 km², etwa $^2/_3$ der Bundesrepublik, leben rund sieben bis acht Millionen Menschen (die Schätzungen gehen weit auseinander, da keine genauen Angaben über Flüchtlinge und Opfer von „Säuberungen" zu erhalten sind, Außenminister *Ieng Sary* gab 1977 die Zahl mit 7,76 Millionen an („Spiegel" 20/77).

Die *Bevölkerungsstruktur* sah 1970 so aus, daß die *Khmer*, das älteste Kulturvolk Indochinas, den größten Teil der Bevölkerung stellten. Daneben gab es die sogenannten *Islam-Khmers*, Reste einer Urbevölkerung, die sich zum Islam bekennen und einschließlich etwa 10000 Malaien etwas über 100000 Menschen zählen (nach anderen Schätzungen 250000 – *F. Ponchaud*, Cambodge année zéro, Paris 1977, 163). Ungleich wichtiger aber – neben 500000 Chinesen hauptsächlich in den Städten – eine gleich große Gruppe von Vietnamesen, deren Vorfahren meist während der Kolonialherrschaft zugewandert waren. Ein Teil von ihnen war auf den noch von den Franzosen angelegten Kautschuk-Plantagen im Bereich des Mekong an der vietnamesisch-kambodschanischen Grenze beschäftigt, andere als Handwerker, Angestellte oder im Handel in den Städten (manche von ihnen ehemalige Kolonialbeamte).
*Wirtschaftlich* ist Kambodscha, wenn es auch nur begrenzte Möglichkeiten hat, zumindest in der Lage, seine Bevölkerung ausreichend zu ernähren – bis 1970 war es sogar Exportland für Reis. Als *Agrarstaat* ist es allerdings gegenwärtig bemüht, den Anbau zu diversifizieren und so die alleinige Abhängigkeit vom Reis abzubauen. Mehr

noch als in Vietnam erweist sich der geringe Mechanisierungsgrad der Landwirtschaft als Hindernis – 1974 gab es in ganz Kambodscha nur 25 Mähdrescher (vgl. Statistical Yearbook for Asia and the Pacific 1976, hrsg. Vereinte Nationen, S. 97). Außerdem ist die *Infrastruktur* erheblich zerstört, was in großem Maße zu Versorgungsmängeln beiträgt. Infolge des Krieges war z. B. das Schienennetz der Eisenbahn bis 1972 auf 272 km geschrumpft. Bis heute dürfte sich an den unzulänglichen Verkehrsbedingungen (es gibt auch kaum asphaltierte Straßen) wenig geändert haben (vgl. Statistical Yearbook ..., S. 99). So lief 1975/76 der größte Teil des allerdings nicht sehr umfangreichen Außenhandels über Thailand, da die Eisenbahnverbindung zwischen der Hauptstadt und dem Haupthafen Kompong Som häufig unterbrochen war – trotz der nicht gerade glänzenden Beziehungen zwischen beiden Ländern. Es wäre aber noch verwunderlicher gewesen, hätte man den Mekong als Schiffahrtsstraße eingeschaltet – der mündet schließlich in Vietnam. Bodenschätze besitzt das Land im übrigen kaum, und auch die Aussichten auf Erdöl vor der Küste sind bis jetzt nur vage.

Dafür zehrt das Bewußtsein des Landes in nicht geringem Maße von seiner ruhmreichen Vergangenheit. Die *Khmer* errichteten als *erstes Kulturvolk auf indochinesischem Boden* ein Großreich ab dem 6. Jahrhundert n. Chr., das in Angkor Vat trotz Zerstörungen auch heute noch Zeugnis von seiner Größe ablegt (Blütezeit 10. bis 13. Jahrhundert). In der Folgezeit gerieten die Khmer dann zusehends in kriegerische Auseinandersetzungen mit den aus dem Norden und Nordosten vorrückenden Thai und Vietnamesen, und ihr Reich wäre wohl zwischen diesen beiden aufgeteilt worden, hätte man sich nicht gerade noch rechtzeitig unter französischen Schutz gestellt (1863). So war zumindest der Lebensraum gesichert, wenn auch Kambodscha zu einer zweitrangigen Provinz herabsank und vor allem gegenüber Vietnam benachteiligt wurde (z. B. Phnom Penh verwaltungsmäßig Saigon unterstellt). Aber auch an *Thailand* knüpfen sich nicht die besten Erinnerungen, wurde das Protektorat Frankreichs doch nur durch die Abtretung der Nordprovinzen einschließlich Angkors an Thailand erkauft (Rückgabe 1907). Mit welcher Nonchalance man die Khmer behandelte, zeigt sich auch darin, daß in großer Zahl Vietnamesen als Gastarbeiter nach Kambodscha geholt wurden und daß die Vietnamesen bedeutenden Einfluß in der Verwaltung erlangten. Allerdings hatte man auch einen gewissen Respekt vor den Khmer – sie galten als die besseren Soldaten und wurden in der Armee den Vietnamesen vorgezogen.

## Laos: weitgehend von Vietnam abhängig

Der am wenigsten bevölkerte Staat im Konfliktgebiet ist *Laos*, auf dessen Territorium von der Größe der Bundesrepublik 1976 3,4 Millionen Einwohner lebten. Laos besitzt das *größte Bevölkerungsgemisch*, was seine zeitweilige Aufteilung in Interessengebiete der Nachbarstaaten begünstigte. Nur 60% der Einwohner gehören zum Staatsvolk der *Laoten*, die mit den Thai verwandt sind. Hinzu kommt in den Gebirgsregionen eine Reihe von *Bergstämmen*, die zum Teil den Khmer verwandt sind und als *Kha* = Sklaven bezeichnet werden. Zu erwähnen auch wieder die *Meo*, deren Gebiet besonders stark im Vietnamkrieg litt und die auch einen Großteil der Flüchtlinge stellen (mindestens 100 000 von 300 000). Die Meo stellten nicht zuletzt das Rückgrat der laotischen Armee dar. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben eine kleine Gruppe *Vietnamesen*, ganz vorwiegend in Handel und Verwaltung. Auch sie sind größtenteils erst seit der Kolonialzeit dort.

Als einziges Land in Indochina ohne Zugang zum Meer ist Laos noch schlechter gestellt als seine Nachbarn. Es ist fast ausschließlich auf *Reisanbau* in den Flußtälern angewiesen, Industrie gibt es kaum. Laos besitzt auch nur *wenig Bodenschätze* (Zinn im Süden), und die Infrastruktur ist noch katastrophaler als in Kambodscha. Eisenbahn und Asphaltstraßen sind fast unbekannt, und der Mekong als einziger großer Fluß ist nur innerhalb von Laos schiffbar, da Stromschnellen auf kambodschanischem Gebiet die Schiffahrt von der Mündung her nur bis Phnom Penh erlauben. Der Ausbau ist zwar seit Jahrzehnten geplant, wurde aber nie richtig in Angriff genommen. Somit bleibt der Anbau von Mohn auch weiterhin einer der wichtigsten Erwerbszweige vor allem der Bergbevölkerung – zur Freude des internationalen Rauschgifthandels.

*Politisch* und *militärisch* hat sich Laos schon immer seinen mächtigeren Nachbarn beugen müssen – bis heute blieb es weitgehend von Vietnam und Thailand abhängig. Der Nordteil des Landes mußte schon seit langem zur vietnamesischen Einflußsphäre gerechnet werden, und in der Kolonialzeit wurden die wirtschaftlichen Bindungen an Vietnam noch verstärkt. Der Süden lehnte sich dagegen vor und nach der Kolonialzeit mehr an Thailand an. Das „freie", neutrale Laos, wie es der Genfer Konferenz 1954 vorgeschwebt haben mag, existierte nur auf dem Papier. Erst seit Laos praktisch *unter vietnamesischer Oberhoheit* steht, ist es wenigstens vereint, nur bleibt die Frage, ob der Preis angemessen war.

## Gespaltene Buddhisten, bedrängte christliche Minderheiten

Die Gegensätze zwischen den Staaten Indochinas beschränken sich jedoch nicht allein auf Bevölkerung, Wirtschaft, Politik – es bestehen auch erhebliche kulturelle Gegensätze. Indochina als ganzes leitet seinen Namen von der Tatsache her, daß hier der indische und der chinesische Kulturkreis aufeinandertreffen. Während die Erstbevölkerung, unter ihr die Khmer, dem ersten zuneigt, sind die Annamiten dem zweiten Bereich zuzurechnen. Und bei der engen Verbindung von Kultur und Religion wie auch der tiefen religiösen Verwurzelung der Völker Indochinas findet dies auch seinen Niederschlag in der Religion.

Die *Khmer* (wie auch die Laoten oder Thai) sind fast ausschließlich *Anhänger des Buddhismus* in seiner ursprünglichen Ausprägung, des *Hinayana* („Kleines Fahrzeug", = Theravadins). Dieser ist mehr kontemplativ und betont den individuellen Heilsweg. Die Vietnamesen sind dagegen zu 80% Anhänger des *Mahayana*, des „Großen Fahrzeuges" – einer jüngeren, militanteren Richtung des Buddhismus, die den kollektiven Heilsweg vertritt. Das Mahayana, das als jüngere Richtung auch weniger in sich gefestigt ist, begünstigte zudem durch die Übernahme von Elementen früherer Religionen auf seinem Boden die Aufspaltung in Untergruppierungen wie auch die Sektenbildung. Insofern kann es nicht verwundern, daß das Christentum gerade im Bereich des Mahayana Fuß fassen konnte, während es unter der Bevölkerung des Hinayana-Buddhismus weit weniger Erfolg hatte (allerdings spielen auch andere Gründe eine Rolle). Damit geriet es aber gleichzeitig ungewollt in die Konfrontation zwischen beiden Kulturkreisen, was seiner Missionsarbeit nicht in jedem Fall förderlich war.

Das *Christentum* (d.h. im wesentlichen die *katholische Kirche*, protestantische Richtungen sind hier aufgrund ihrer geringen Zahl von Anhängern eine quantité négligeable) hat in Indochina eine recht lange Tradition (vgl. im folgenden P. *Gheddo*, Katholiken und Buddhisten in Vietnam, München 1970). Der Mitte des 16. Jahrhunderts einsetzenden Missionsarbeit verschiedener Orden waren so große Erfolge beschieden, daß die Kirche bereits 100 Jahre später 200000 Gläubige zählte. Ab der Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die Mission der eigens dafür gegründeten Société des Missions Etrangères de Paris übertragen (MEP), die vor allem die unteren sozialen Schichten sowie Teile der Bergbevölkerung für das Christentum gewann. Die Konzentration der Missionsarbeit auf die MEP brachte zwar bei häufigeren Verfolgungen durch militante Buddhisten politische Schützenhilfe Frankreichs, diese erwies sich aber für die Mission letztlich als Hindernis. Zum einen wurde die Kirche durch die von ihr nicht einmal so sehr gewollte Bindung an die Kolonialmacht diskreditiert, was ihr die Oberschicht verschloß (nach 1945 steuerte die vietnamesische Kirche dann einen vehement nationalen, antikolonialen Kurs). So beschränkte sie ihre Arbeit auf das Gesundheits- und Bildungswesen sowie die Landbevölkerung und spielte hier eine eminent wichtige Rolle. Zum anderen wirkte sich die Konzentration auf Vietnam negativ aus – in den Nachbarländern konnte die Kirche fast nur unter Vietnamesen und Chinesen Erfolge erzielen.

So war die Zahl der *Katholiken in Kambodscha* bereits vor den Ereignissen von 1975 durch Pogrome gegen Vietnamesen usw. von über 100000 (1950) auf 17000 geschrumpft. 1976 sollen es – ohne jede priesterliche Betreuung – nur 5000 gewesen sein (Ponchaud, S. 165). Dabei blieb es für die Christen ein schlechter Trost, daß es den anderen Religionsgemeinschaften nicht besser geht. Selbst die Buddhisten mußten die Vertreibung von 60000 Mönchen aus den Klöstern, Hinrichtungen führender Mönche, Profanierung religiöser Bezirke erleben – trotz in der Verfassung verankerter Religionsfreiheit. (Auch in Vietnam wird der Buddhismus weiter verfolgt – eine Reihe führender Bonzen befindet sich seit längerer Zeit in Haft.)

In Vietnam dagegen bilden die Katholiken bekanntlich seit langem eine starke, geistig und kulturell führende Minderheit. Und wenn auch 1954 60% der Gläubigen und der Priester *Nordvietnam*, die Hochburg der katholischen Kirche in Indochina, verließen, so schätzt man die Zahl der dort lebenden Katholiken heute immer noch auf etwa eine Million. Sie werden in 10 Diözesen von etwa 300 bis 400 Priestern betreut – eine von der Außenwelt abgeschnittene, stumme, aber doch lebende Kirche.

Erst durch den Zustrom aus dem Norden wurde Südvietnam zu einer blühenden Kirchenprovinz, die zuletzt (Atlas Hierarchicus, Mödling 1976 – Stand 31. 12. 73) 1,9 Millionen Gläubige zählte (mit über 2000 Priestern, davon $^4/_5$ Einheimische). Darüber hinaus hatte die katholische Kirche weit größeren Einfluß auch auf das politische Leben, als es die Zahl ihrer Mitglieder ausdrückt. Unter der Regierung des Katholiken *Diem* wurde die Kirche zur mitbestimmenden antikommunistischen Kraft, gerade aufgrund der Erfahrungen mit den Kommunisten Nordvietnams. Der Vorwurf, die Kirche sei mit Diem verschwägert gewesen, ist allerdings nicht ganz begründet, zumindest Teile der Kirche hielten immer auf Distanz, und zwar nicht zuletzt auch in dem Bewußtsein, daß die Regierung Diem alles mehr als frei von Fehlern war. Vor allem aber bemühte man sich, den „Triumphalismus" einzudämmen, das Sich-in-den-Vordergrund-Spielen vieler Katholiken, der die Kirche leicht in die Isolation führen konnte und was zumindest nach dem Sturz Diems etwas der Verständigung mit anderen Glaubensgemeinschaften im Wege stand. Aber auch nach Diem spielten Katholiken weiterhin eine führende Rolle in der Politik Südvietnams. So erhielten katholische Kandidaten verschiedener Parteien noch im September 1967, zu Beginn der Regierung des Katholiken Thieu, bei den Senatswahlen 27 von 60 Sitzen (Gheddo, S. 256).

Mittlerweile geht die Kirche auch in Südvietnam schweren Zeiten entgegen, aber bei einem Bevölkerungsanteil von fast 10% ist ihre Stellung bei weitem nicht hoffnungslos. Sie bleibt zwar bei sehr starken staatlichen Restriktionen auf die Glaubensarbeit beschränkt, leidet aber bei weitem nicht so wie die Nachbarländer unter der Ausweisung des ausländischen Klerus. So bestand z.B. der Klerus in *Laos* (mit 1973 fast 40000 Gläubigen vor allem unter den Vietnamesen) zu 90% aus Ausländern (bei 111 Priestern) – hier ist das Schicksal der Katholiken genauso ungewiß wie in Kambodscha, da zuletzt nur noch eine einzige Kirche geöffnet war (vgl. HK, Februar 1978, 87ff.).

## Kambodscha im Vietnamkrieg

Sowohl historische und kulturelle Entwicklung wie die Größenverhältnisse und wirtschaftliche Lage der Staaten in Indochina ergeben bereits genügend Konfliktstoff im

Innern der einzelnen Länder wie zwischen den Staaten. Von Bedeutung ist dabei vor allem das *Verhältnis von Kambodscha und Vietnam*. Kambodscha war als einstige Großmacht Indochinas bis zum Beginn der französischen Kolonialherrschaft weitgehend zurückgedrängt worden. Und auch von den Franzosen wurde es gegenüber Vietnam weiter benachteiligt, nicht zuletzt durch die Förderung der *Migration von Vietnamesen nach Kambodscha*. So hatten die Vietnamesen noch 1970 einen Anteil von 30% an der Bevölkerung Phnom Penhs, was zusammen mit einem Chinesenanteil von 30% bedeutete, daß die Khmer in ihrer eigenen Hauptstadt nur eine Minderheit stellten (Uhlig, S. 227).
Nach Beendigung des französischen Indochinakrieges 1954 waren die beiden Vietnam mehr mit sich selbst beschäftigt, so daß Kambodscha zunächst keine größere Rolle in ihren Überlegungen spielte, wenn auch Nordvietnam schon damals versuchte, sich kambodschanisches Territorium einzuverleiben. Es räumte die Nordostprovinz Stung Teng z.B. nur nach massiven Protesten der Großmächte. Kambodscha selbst war viel zu schwach, um von sich aus Streit vom Zaun zu brechen, ihm konnte eher an wirtschaftlicher Kooperation mit den Nachbarstaaten sowie politischer Neutralität gelegen sein. Der größte Versuch einer wirtschaftlichen Zusammenarbeit von Thailand, Laos, Kambodscha und Südvietnam war dabei das Lower Mekong Valley Schema, an dem bereits seit 1951 geplant wurde. Es war der Versuch, das Einzugsgebiet des Mekong für die Bewässerung des Landes wie für die Stromversorgung nutzbarer zu machen und auch eine durchgehende Schiffahrt bis nach Laos zu ermöglichen. Durch das lange Planungsstadium (eingehende Studien wurden erst 1968 veröffentlicht) konnte aber nur ein Torso verwirklicht werden. Es wurden nur einige Staudämme in Ostthailand und Laos gebaut, der Rest fiel dem Krieg zum Opfer.

Mit der Ausweitung des Konfliktes zwischen Nord- und Südvietnam wurde Kambodscha dann immer mehr in das Kriegsgeschehen einbezogen, vor allem durch den *Ausbau der Nachschubwege des Vietkong* auf laotischem und kambodschanischem Gebiet (Ho-Chi-Minh-Pfad). Hatte Kambodscha diese Übergriffe auf sein Territorium anfänglich noch stillschweigend geduldet, wo wuchs sich das kommunistische Vordringen schließlich zu einer so großen Gefahr aus, daß man zu einer *eindeutigen Frontstellung* gezwungen war. 1969 gab es erste größere Gefechte mit den Kommunisten im sogenannten Papageienschnabel, und im März 1970 war der Kriegseintritt Kambodschas unvermeidbar, nachdem Staatschef Sihanouk auf einer Auslandsreise gestürzt worden war. Er hatte noch in letzter Minute versucht, Moskau und Peking zu einem Einwirken auf Hanoi zu veranlassen, um Kambodscha den offenen Konflikt zu ersparen. Sihanouk, der zwar kein Kommunist war, aber mit kommunistischen Ideen liebäugelte und des öfteren „Linke" in seine Regierungskabinette berief (was ihn nicht hinderte, ihre Anhänger gleichzeitig durch die Polizei verfolgen zu lassen), ging ins Exil nach Peking. Und das nicht zufällig – Peking erschien bei weitem als besserer Garant für die Unabhängigkeit Kambodschas als Vietnam.

Nordvietnamesen und Vietkong besetzten nun weite Teile Kambodschas, wobei sie gegenüber der Bevölkerung *im Namen Sihanouks* auftraten. Dieser war notgedrungen dem von China geförderten Bündnis zwischen Laos, Nordvietnam und der FLN beigetreten (Konferenz von Kanton 24./25. 4. 70). Die neue Regierung in Phnom Penh war dagegen auf die Hilfe Südvietnams und der Amerikaner angewiesen, wobei sich letztere auf materielle Hilfe und Luftunterstützung bei militärischen Operationen beschränkten.
Eine der Reaktionen auf die nordvietnamesische Aggression war eine Verfolgung der in Kambodscha lebenden Vietnamesen, wobei kurzerhand Vietnamese = Kommunist gesetzt wurde. Nun stammte zwar die Mehrzahl dieser Vietnamesen aus Nordvietnam, aber das war auch so ziemlich ihr einziges Verbrechen. Wer konnte, floh meist unter südvietnamesischem Schutz nach Vietnam, viele Tausende aber ließen bei diesem Pogrom ihr Leben. So sollen von den 100000 Vietnamesen in Phnom Penh 20000 getötet worden, der Rest bis auf wenige Tausende nach Vietnam geflohen sein. Auf dem Lande schlossen sich dagegen viele Vietnamesen den kommunistischen Truppen an. Und im Gegenzug verließen viele in Südvietnam lebende Khmer aus Angst vor Repressalien ihre Heimat in Richtung Kambodscha (vgl. im einzelnen W. Baron von Marschall, The War in Cambodia etc., Seaford House Papers 1975, London 1976, S. 91–127).
*Nordvietnam* war sich der Tatsache wohl bewußt, daß es nicht lange in einem Land als Besatzungsmacht auftreten konnte, dessen Bevölkerung ihm feindselig gegenüberstand – auch wenn man die Legitimation Sihanouks vorweisen konnte. So übernehmen mit der Zeit kommunistische Khmer die Verwaltung der besetzten Gebiete und schließlich auch die militärischen Operationen gegen die kambodschanische Armee. Nordvietnam zog sich damit aus Kambodscha zurück, behielt aber die Lage unter Kontrolle. Nur war nicht auszuschließen, daß die „Roten Khmer" eines Tages nicht doch Nordvietnam ankreiden würden, daß sie die Last des Krieges in Kambodscha allein zu tragen hatten – oder sich im Bewußtsein sonnen, den Krieg ohne Hilfe Nordvietnams gewonnen zu haben.

## Die Rolle der kommunistischen Khmer

Die Geschichte der *kommunistischen Khmer* ist im übrigen ebenfalls eng mit Vietnam verbunden, auch wenn man das in Phnom Penh heute nicht mehr wahrhaben will. Als *Ho Chi Minh* und andere 1930 die Kommunistische Partei Indochinas gründeten, bildete sich auch eine fast ausschließlich aus in Kambodscha lebenden Chinesen und Vietnamesen zusammengesetzte kambodschanische Sektion. Erst während der japanischen Besetzung schlossen sich Khmer aus dem Mekong-Delta an.

Daneben formiert sich ab 1945 in Phnom Penh eine Gruppe von Studenten, die zwar aus den verschiedensten Regionen Indochinas stammen, gleichwohl aber alle sehr nationalkambodschanisch denken, unter ihnen eine Reihe heute führender Politiker. Sie kommen auch mit *kommunistischem Gedankengut* in Berührung, wahren aber trotzdem Distanz zur kommunistischen Partei, die ihnen zu sehr vietnamesisch infiltriert scheint, auch wenn sie deren antikoloniale Haltung befürworten.
Die meisten dieser jungen Leute gehen zum weiteren Studium nach Paris (bis Ende des Zweiten Weltkrieges hatte die Elite Indochinas noch einschließlich einiger weniger Kambodschaner ihren geistigen Schliff in Hanoi erhalten). Dies macht sie heute wiederum in den Augen Hanois suspekt, da sie wie die chinesische Führungsspitze ihre ersten politischen Schritte unter den Fittichen der KP Frankreichs taten und nicht etwa Moskaus.
Nach Absolvierung des Studiums kehren sie nach Phnom Penh zurück, wo sie sich neben ihrer Arbeit im Schuldienst auch politisch (auf der Linken) betätigen, ohne aber der kommunistischen Partei beizutreten. Diese löst sich Ende der 50er Jahre de facto auf, entmutigt durch politische Verfolgungen wie einen starken Schwund an Wählerstimmen. Viele Kommunisten treten der Partei Sihanouks bei, die das Parlament beherrscht. Sihanouk weiß auch die aus Frankreich zurückgekehrten jungen Intellektuellen für sich zu gewinnen, von denen einige (unter ihnen *Khieu Samphan* und *Ieng Sary*) verschiedentlich Ministerposten bekleiden. Der Druck gegen linksgerichtete Bewegungen veranlaßt sie jedoch, im Laufe der nächsten Jahre in den Untergrund zu gehen, sich nach Hanoi oder vor allem Peking abzusetzen. Als Sihanouk ins Pekinger Exil geht, findet er so eine Reihe früherer Mitarbeiter wieder, die mit ihm zusammen im Mai 1970 eine Exilregierung bilden. Bei Regierungsumbildungen in den folgenden Jahren werden jedoch die echten Anhänger Sihanouks mehr und mehr durch radikale Linke ersetzt, so daß Sihanouk schließlich isoliert wird.

Halten wir zusammenfassend zunächst fest: es besteht eine *jahrhundertealte Erbfeindschaft* zwischen Kambodscha und Vietnam, die sich in der Kolonialzeit nicht nur hielt, sondern durch Maßnahmen der Franzosen noch verstärkt wurde. Diese Feindschaft gegenüber Vietnam, die Angst vor seiner Hegemonie, sei sie politisch, militärisch oder wirtschaftlich, überträgt sich auch auf die kommunistische Bewegung. (Die Verhältnisse sind, wollte man sie auf Europa übertragen, fast denen ähnlich auf dem Balkan, wo selbst in den kommunistisch regierten Staaten die nationalen Gegensätze weiter überdauern.) *Peter Drews*

## Tagungen

# Religion, Kultur und Industrialisierung in Südostasien

### Zu einer kultur- und entwicklungspolitischen Tagung in Berlin

„Da sich Religion im wesentlichen mit den letzten Fragen über die Bedeutung und den Sinn des Lebens beschäftigt, kann sie fraglos nicht bei der üblichen Klugheit der Ökonomen, der Soziologen und der Vertreter der Politischen Wissenschaft und bei deren Zielansprachen für den Entwicklungsprozeß stehenbleiben. Angesichts des notwendigen wirtschaftlichen Fortschritts muß Religion, müssen alle Religionen die Frage nach den Endzielen und nach den Wegen aufwerfen. Soll nun die Entwicklung Südostasiens auf ein Klischee, bestenfalls auf eine eingeschränkte Nachahmung des amerikanischen, russischen oder japanischen Entwicklungsmodells hinauslaufen und die darin versteckten Ziele ansteuern? Stellt nicht vielmehr die Kulturkrise, in welcher sich die industriell und technologisch weiter entwickelten Nationen ohne Unterschied ihrer ideologischen Grundlagen befinden, deren Anfälligkeit für spirituelle Erkrankungen und deren hohe ökologische Unkosten, die Frage, ob für die Entwicklung Südostasiens vielleicht eine andere Bahn einzuschlagen ist, die ihrerseits auf einem unterschiedlichen Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur, Mensch und Gesellschaft, Mensch und Technologie, schließlich auch des Menschen und des Übernatürlichen beruht. Sollten nicht gerade die Religionen Südostasiens die Fragen aufwerfen, ob andersartige soziale Systeme und eine andere Zivilisation wünschbar und möglich sind, die einerseits ebenfalls die Probleme des 20. und 21. Jahrhunderts bewältigen, andererseits aber einen geringeren menschlichen und ökologischen Preis zahlen? Die Religionen Südostasiens können sich nicht der Verantwortung entziehen, im Entwicklungsprozeß unmittelbar eine konstruktive Rolle zu spielen; sie müssen die grundlegenden Streitfragen aufwerfen,

indem sie Alternativen für Menschen eröffnen, die sich weigern, die von den industriell fortgeschritteneren Nationen absolvierten Entwicklungsschritte in ihrer wirtschaftlichen Entwicklung blindlings nachzuvollziehen. Um diese schöpferische Rolle spielen zu können, werden die Leiter dieser Religionsgemeinschaften nicht nur über die Entwicklungsprobleme in Form allgemeiner Vorschriften und in den Begriffen der religiösen Moralvorstellungen, sondern in solcher Weise sprechen müssen, daß ihren Gemeinden ein vernünftiges Verständnis für die Bemühungen um materielle, intellektuelle und spirituelle Verbesserungen vermittelt wird. Da Religion auf eine transzendentale Wirklichkeit hinweist und diese in gewissem Maße auch widerspiegelt, muß sie sich auch fähig zeigen, zum Wirtschaftler, zum politischen Wissenschaftler und zu der Menge der Laien über Entwicklung in einer dieser angemessenen und zugleich in einer über Wirtschaft und Politik hinausgehenden Weise zu sprechen."

## Störende und befruchtende Wechselwirkungen

Dieses Zitat ist einem Vortrag entnommen, den der Professor für vergleichende Religionswissenschaft an einer indonesischen Hochschule, *H. A. Mukti Ali*, auf der im November in Berlin abgehaltenen Internationalen Konferenz über „Kultur und Industrialisierung in Südostasien" (7. bis 10. 11. 78) gehalten hat. Veranstalter dieser Zusammenkunft waren das Hamburger Asien-Institut und die Deutsche Stiftung für Internationale Entwicklung (DSE), die gemeinsam deutsche Entwicklungsforscher und Regionalspezialisten mit südostasiatischen Hochschullehrern und Unternehmensberatern zusammengeführt hatten. Auf deutscher Seite waren als Religionswissenschaftler Professor *Heinz Bechert* vom Seminar für Indologie und Buddhismus der Universität Göttingen sowie der in Indonesien arbeitende Münchner Jesuit *Johannes Müller*, jedoch kein Islamist anwesend.

Die in Referaten vorbereiteten und in Diskussionen erweiterten Themen gruppierten sich um die einander *störenden* (loss of culture) oder *befruchtenden* (cultural synthesis) *Wechselbeziehungen von Kultur und Industrialisierung* sowie um die Teilwirkungen in diesem Prozeß von Klein- und Großbetrieben, durch die Verwaltungsbürokratie, das Militär, dem eine Sonderform der Kultur zugeschrieben wurde, und die Unternehmer, von Erziehungsplänen und religiösen Institutionen. Im einzelnen wurden immer wieder materielle, intellektuelle und spirituelle Wandlungen unterschieden. Im ganzen sprachen die Wissenschaftsvertreter aus der europäischen Zivilisation und aus den mannigfaltigen Kulturen Südostasiens unter ihren einander widersprechenden Voraussetzungen miteinander. Hierzu zählen bereits die teilweise *unbewußten Vorstellungen von Entwicklung*, die persönliche Beziehung zur Religion und deren Einstufung im sozialen Lebensvorgang. Zum Verständnis der fremden Gedankengänge bleibt deshalb anzumerken, daß der *asiatische Kulturbegriff* immer die von den Völkern gelebte Zivilisation betrifft und Religion integriert. Bemerkenswert ist außerdem, daß „Westen" grundsätzlich in asiatischer Sicht den Staatenverbund des europäischen Ostens ausschließt.

Der wertvolle Ertrag dieser Konferenz auf deutschem Boden bestand offensichtlich in der Erfahrung asiatischer Perspektiven und Lebenseinstellungen, die sich annähernd als ein *Gegenmodell* zu den Zielvorstellungen der europäischen Entwicklungspolitiken dargestellt haben. Die asiatischen Thesen artikulierten sich sehr häufig durch den Widerspruch zu den europäischen Konzeptionen und entwicklungspolitischen Praktiken. Die neue Behauptung lautet, daß das Modell des Industriestaates keineswegs als ein unveränderbares System anerkannt werden dürfe. Auch treffe dieses „Vorbild" nicht auf erstarrte traditionelle Kulturen und müsse sich durch deren Abbau oder gar Zerstörung durchsetzen. „Es ist längst erkannt, daß zum Beispiel die indonesischen Gruppen in ihrer Kulturentwicklung unbeweglich sind, weil sie, wirtschaftlich betrachtet, arm sind; es ist dagegen unrichtig, daß sie ökonomisch arm seien, weil sie sich kulturell starr verhalten" *(Selo Soemardjan)*. Vielmehr wurde auf der Wandlungsfähigkeit der autochthonen Zivilisationen bestanden, die durchaus einen eigenständigen Weg zur Modernisierung freigeben, wenn von den einheimischen überlieferten Technologien ausgegangen wird. Modernisierung dürfe nicht gleichbedeutend mit Verwestlichung werden, sondern erfordere die Anpassung der nach Art von Dogmen starr gehaltenen Industriemodelle an die eigenen europafernen Kulturen. „Es ist ein großer Irrtum, anzunehmen, daß die weniger entwickelten Länder keine Möglichkeit zum Fortschritt auf höhere Stufen ihrer Wirtschaft hin hätten, weil ihre Kulturen nicht zur Grundlage eines solchen Prozesses dienen können" *(Selo Soemardjan)*.

## Entwicklung hat nur Sinn, wenn Leiden gemildert werden

Die Fehler der asiatischen Regierungen liegen nach dieser Ansicht in der Unfähigkeit, den wirtschaftlichen Fortschritt mit dem kulturellen Wandel zu synchronisieren und sich über die Theorie von den beiden miteinander nicht zu vereinbarenden Wirtschaftssystemen hinwegzusetzen. Der Gedanke der Harmonisierung von westlich geprägter materieller Zivilisation und asiatischer geistiger Kultur soll als Brücke dienen. Dabei wird der barbarische Einbruch der Tourismus-Industrie in die gewachsenen Ordnungen besonders deutlich gesehen. Mit diesen Einwänden wird die europäische Ungeduld ebenso kritisiert wie deren mangelnde Beachtung der Landkultur, der mit Ausnahme des Stadtstaates Singapore zwar nahezu neunzig Prozent der Bevölkerungen, aber auch nur wenige einheimische Entwicklungsplaner angehören. In der Bevorzugung der großstädtischen Ballungszentren und der dortigen individualisierten Lebensweisen gegenüber den Landgebieten und den dort fortgesetzten sozialen Ord-

nungen scheint im asiatischen Blickwinkel die koloniale Theorie von dem Vorrang der europäischen Metropolen vor den abhängigen außereuropäischen Peripherien vor Ort eine Neuauflage zu finden.
Die asiatischen Probleme der Gegenwart fanden ihren Ausdruck in sehr klaren Fragestellungen: Wie können ökonomische Entwicklung und kulturelle Selbstbehauptung, die Entfaltung der städtischen und der dörflichen Kulturen harmonisert werden? Wie können die Lebenshaltungen der Höflichkeit, der Zufriedenheit, der persönlichen und der historischen Geduld gegenüber der Wirksamkeit von Fremden (Westlern) bewahrt werden, die ohne Ehrfurcht und ohne Ruhe sind und eine kurzfristige materielle Besserung für langfristige Seelenschäden in Kauf nehmen? Hier tritt die südostasiatische Vorstellung von Entwicklung ins Licht: alle Maßnahmen hätten nur einen Sinn, wenn die Leiden der Menschen gemildert würden. Hierbei wird aber nicht nur an die materiellen Nöte, also an Hunger und Armut, gedacht, wie bei der westlichen Feststellung von menschlichen Grundbedürfnissen, sondern eine mindestens ebenso starke Betonung auf die seelischen und spirituellen Leiden gelegt. Gerade über diese gehen europäische Reformer und Revolutionäre nach asiatischer Meinung rücksichtslos im Zuge der Säkularisierung und Rationalisierung des Daseins hinweg. Diese anderen Lebensvorstellungen und Entwicklungstendenzen konkretisierten sich in den Überlegungen über die zeitgemäßen Inhalte und Formen asiatischer Erziehung. Auch hier förderte die Antithese die Klärung. In dem westlichen System liege das Schwergewicht auf der Vermittlung von Wissen über Dinge – in der asiatischen dagegen habe die Erfahrung der Werte, „der sozialen, moralischen und spirituellen Ideale", eine gleichberechtigte Bedeutung. Diese aber könnten nicht wie Daten gelernt, sondern müßten in praktischer Übung von Haltungen und Verhaltensweise verwirklicht werden *(Patya Saihoo)*. Im übrigen sei die *Wissenschaftlichkeit* durchaus kein europäisches Patent, das jetzt an Asien „verkauft" werde und im Ursprungsland das Schulsystem und das Dasein präge. Ein Bauer Javas könne durchaus einen erfolgreichen wissenschaftlichen Verstand haben, ohne jemals eine Agrarwissenschaft gelernt zu haben. In Südostasien haben die formale Schulerziehung und die praktische Lebenserziehung dieselbe Bedeutung, weil nicht nur intellektuelle Fähigkeiten, sondern auch die irrationalen Lebenskräfte ausgebildet werden sollen, und deshalb muß jeder neuen Planung eine im Vergleich zu Europa *andersartige Philosophie der Erziehung* vorangestellt werden, die sich aus einer umfassenden Lebensphilosophie ergibt. Als Erklärung dazu wurde angemerkt, daß in Asien Philosophie und Religion niemals auseinandergerissen wurden, so daß sich nun ganz selbstverständlich der Begriff des philosophischen Glaubens (philosophical belief) einstellte. Infolgedessen werde auch – entgegen der europäischen Gleichsetzung von Modernisierung und Übernahme der westlichen Zivilisation – von Asien aus im Blick auf den Westen von „Desacrilisation" gesprochen und das eigene Bild dagegengestellt: „Das System der sozialen Organisation in den meisten unserer traditionellen südostasiatischen Gesellschaften wird durch Religion gestaltet. Die größte Bedeutung unter den Sprachen der Verständigung großer Teile der Bevölkerungen ist noch immer die Sprache der Religion" *(H. A. Mukti Ali)*. Deshalb wird dann auch noch die Besorgnis geäußert, daß die Verdrängung der Glaubenskräfte durch die materielle Entwicklungshast den Erstickungstod der schöpferischen Fähigkeit der Bevölkerungen und die Unmöglichkeit der Selbstverwirklichung der Massen herbeiführen werde. Dies ist immerhin die Beurteilung der Lage durch asiatische Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler.

## Übereinstimmende Zukunftsvorstellungen

Ohne ausdrückliche Formulierungen zeichnet sich aber in diesem europäisch-asiatischen Dialog schließlich eine *übereinstimmende Zukunftsvorstellung von der werdenden Weltkultur* ab. Diese ergibt einen irdischen Kosmos von selbständigen, im Austausch stehenden Regional- oder Nationalkulturen mit eigenartigen Ausdrucksformen und besonderen inneren Ordnungen. Diese sollen im Interesse der kulturellen „Genenvielfalt" der Menschheit bewahrt bleiben, so daß die Erhaltung der traditionellen Kernsubstanzen im Zuge der zivilisatorischen Entwicklung zur Selbstverständlichkeit wird. In dem Berliner Dialog schienen schon die Schluchten zwischen der *europäischen Konfliktphilosophie* und der *asiatischen Harmonielehre* ein wenig zugeschüttet worden zu sein. Auch die asiatische dreidimensionale Vorstellung von Entwicklungspolitik, der zufolge nicht nur materielle, sondern nicht minder seelische und spirituelle Leiden gemindert werden sollen, schien die von der Glücksidee der industriell-wissenschaftlichen Zivilisation vorgeprägten europäischen Partner allmählich zu erleuchten. Insofern wurde die Zusammenkunft, die vollkommen nach dem europäischen Kongreßritual angelegt und durchgeführt wurde, zu einem *Ereignis des Kulturaustausches*. Über diese nützlichen und zur Änderung entwicklungspolitischer Konzeptionen herausfordernden Erkenntnisse hinaus bedeutet das Seminar schon insofern einen Wendepunkt, weil erstmalig in der Bundesrepublik kulturpolitische und entwicklungspolitische Gedankengänge miteinander verknüpft und eine Universalität der Probleme anerkannt wurde. So zeigte sich, daß das von außen an die Industriestaaten herangetragene Ringen um die Gestaltung einer neuen Weltwirtschaftsordnung aus bisher nicht durchschauten Beweggründen ebenso hervorgeht, wie der Nord-Süd-Konflikt im Grunde in kulturellen Kontroversen seine Wurzeln hat. Blitzlichtartig wurde die Lage erhellt, als ein Asiate im Hinblick auf die einseitig materiell orientierten Entwicklungsgedanken des Westens das Bild von „economic animals" (Selo Soemardjan) prägte. Offen ist wiederum nur die Frage geblieben, ob jener Kritiker recht hat, der gerade in diesen Tagen meinte: „Die wirklichen Werte Asiens bleiben im verborgenen und für den Menschen im Westen unzugänglich." *Oskar Splett*

# Kurzinformationen

**Papst Johannes Paul II. hat sich in einer Ansprache an die Mitglieder des vatikanischen Einheitssekretariats zur Ökumene geäußert.** Bei einer Audienz für die Vollversammlung des Einheitssekretariats bezeichnete der Papst die Spaltung der Christen als „unerträglich" (vgl. Osservatore Romano, 19. 11. 78). Er berief sich mehrfach auf das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums und erklärte, die Wiederherstellung der Einheit der Christen sei eines der Hauptziele des Konzils gewesen. Die katholische Kirche wolle nicht nur auf dem Weg zur Einheit fortschreiten, sondern „nach dem Maß ihrer Möglichkeiten und in voller Empfänglichkeit für die Anregungen des Heiligen Geistes" auf allen Ebenen ihren Beitrag zu dieser großen Bewegung aller Christen *verstärken*. Eine Bewegung dürfe nicht stehenbleiben, ehe sie ihr Ziel erreicht hat. Die Dringlichkeit, dem Ärgernis der Spaltung ein Ende zu setzen, verpflichte aber dazu, „Leichtfertigkeit" und „unklugen Eifer" zu vermeiden. Man heile ein Übel nicht durch Anwendung schmerzstillender Mittel, sondern indem man an die Ursachen herangeht, sagte der Papst. Er kam in diesem Zusammenhang relativ ausführlich auf die Eucharistie zu sprechen und lehnte dabei indirekt Bestrebungen ab, die *Interkommunion* zu erleichtern. In der eucharistischen Feier sei die kirchliche Gemeinschaft in allen ihren Dimensionen dargestellt und verwirklicht. Dabei könne man nicht willkürlich trennen, was zusammengehört. Denn das hieße, daß man „den engen Zusammenhang zwischen der Eucharistie und der Einheit der Kirche nicht sieht". Der Schmerz, nicht gemeinsam am eucharistischen Mysterium teilnehmen zu können, werde um so spürbarer, „je mehr wir uns in der Liebe Christi als Brüder wiederfinden". Dieser Schmerz müsse zur Überwindung der Hindernisse antreiben. „Wir können uns nicht davon dispensieren, gemeinsam die Fragen zu lösen, die die Christen voneinander getrennt haben." Dies müsse nach dem Grundsatz „Die Wahrheit in der Liebe suchen" geschehen, mit dem Kardinal Bea – an dessen 10. Todestag Johannes Paul II. erinnerte – die Arbeit des Einheitssekretariats begonnen habe. Mit besonderem Nachdruck betonte der Papst schließlich die Bedeutung der Aufgabe, die künftigen Priester in Gesinnungsbildung und theologischer Unterweisung auf die ökumenische Dimension ihres Dienstes vorzubereiten. Abschließend sprach der Papst die Hoffnung aus, daß die Mitglieder des Sekretariats „in ihren Diözesen und Bischofskonferenzen zielbewußte und glühende Förderer des ökumenischen Engagements auf örtlicher und regionaler Ebene sein werden".

**In Ungarn konnte mit Beginn des Unterrichtsjahres 1978/79 zum erstenmal ein theologischer Fernkurs für Laien gestartet werden.** Die Bemühungen, solche Kurse einzurichten und dafür die staatliche Genehmigung zu erhalten, reichen Jahre zurück. Mit diesem Fernkurs eröffnet sich in Ungarn überhaupt erst zum erstenmal für katholische Laien (Männer und Frauen) eine Möglichkeit zu theologischer Weiterbildung. Der Fernkurs wird von den Dozenten der Theologischen Akademie in Budapest gehalten. Auf Anhieb hatten sich nach der offiziellen Ausschreibung ca. 600 Teilnehmer gemeldet, darunter viele, die nicht nur aus persönlichem Interesse ihr religiöses Wissen erweitern wollten, sondern vielfach *Katholiken, die bereit wären, wo Priestermangel herrscht, katechetisch und seelsorglich auszuhelfen.* Die staatlichen Kirchenbehörden hatten nach längerem Zögern vor gut einem Jahr dem Plan endlich zugestimmt, offenbar in der Meinung und mit der Absicht, Diskussionszirkel, die innerhalb der sog. *Basisgemeinschaften* um religiöse Selbstbildung in Zusammenarbeit mit Priestern bemüht sind, auszuschalten und damit auch diesen Bereich kirchlicher Bildungsarbeit voll unter staatliche Kontrolle zu bringen. Die *staatlichen Auflagen* waren entsprechend: es darf nur ein Kurs veranstaltet werden; die anderen theologischen Ausbildungsstätten durften sich neben der Theologischen Akademie nicht beteiligen. Die ohnehin staatlich genehmigungspflichtige Mitwirkung von Absolventen des Kurses im seelsorglich-katechetischen Bereich scheint einstweilen so gut wie ausgeschlossen zu sein. Das vorläufige Statut enthält den Passus: „Das Abschlußzeugnis, das die Absolvierung des Kurses bescheinigt, berechtigt nicht zur Ausübung irgendwelcher kirchlicher oder anderweitiger Tätigkeiten." Das schließt zwar nicht aus, daß, wo der Staat meint, es konzedieren zu können, dennoch einmal Absolventen des Kurses zur Gemeindearbeit und zum Unterricht herangezogen werden können. Nur ist auch hier wiederum wie bei der Regelung des Religionsunterrichts in kirchlichen Gebäuden (vgl. HK, Januar 1976, 6ff.) die Tendenz zu umfassender Kontrolle der Personen und Tätigkeiten erkennbar. Schwerwiegender aber sind andere Auflagen: die Teilnehmer müssen außer einem *Gesundheitszeugnis* des staatlichen Gesundheitsamtes und einem *polizeilichen Führungszeugnis* eine *Bestätigung des Arbeitgebers* vorweisen, daß dieser die Teilnahme befürwortet. Nicht zuletzt aus Sorge, *Schwierigkeiten am Arbeitsplatz* zu bekommen, haben über die Hälfte der Bewerber ihre Teilnahme wieder abgesagt. 100 weitere wurden mit der Begründung „Überlastung der Dozenten" abgelehnt, so daß nur noch 145 Teilnehmer verblieben, womit die staatlichen Behörden wohl erreicht hatten, was sie anstrebten: die Zahl der Teilnehmer so klein wie möglich zu halten. Trotz der Teilnahmebeschränkungen und der sonstigen Auflagen und Restriktionen kann der Kurs als ein wichtiger Schritt nach vorne im kirchlichen Leben Ungarns angesehen werden.

**Die offizielle lutherisch-katholische theologische Arbeitsgruppe in den USA hat eine gemeinsame Erklärung über Papst und Unfehlbarkeit vorgelegt** (vgl. LWB-information, 11.11.78). Die Dialoggruppe, die vom US-Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes und der US-Bischofskonferenz eingesetzt ist, stellt in ihrem Dokument mit dem Titel *„Lehrautorität und Unfehlbarkeit der Kirche"* fest, daß die Unterschiede, die bezüglich der Unfehlbarkeit noch bestehen, „als solche einer engeren Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen nicht mehr unbedingt im Wege stehen". Die Katholiken würden die Bedeutung des lutherischen Glaubens an die „Irrtumslosigkeit" der Kirche würdigen können, d. h. den Glauben, „daß Gott die Kirche bis ans Ende in der Wahrheit des Evangeliums halten wird"; die Lutheraner begrüßen, daß Katholiken „die oberste Autorität des Evangeliums anerkennen und die Unfehlbarkeit von Konzilien und Päpsten als dieser Autorität untergeordnet betrachten". Die Theologen stellen fest, daß man sich der Stärken und Schwächen des Lehramtes der Kirche stärker bewußt geworden sei, was praktische Fragen für beide Kirchen aufwerfe. Es sei die Zeit gekommen, die Möglichkeit der „gemeinsamen Verantwortung für das Magisterium" ernst zu nehmen. Dazu heißt es: „Sollten wir nicht einander zuhören, wenn wir die Lehre formulieren, unsere Anliegen miteinander teilen und schließlich beim christlichen

Zeugnis in der Welt mit einer Stimme sprechen?" Unerläßliche Voraussetzung dafür sei, daß die Lutheraner zugeben, daß die von ihnen „traditionell zur Beschreibung des päpstlichen Amtes benutzte polemische Sprache ... unangemessen und beleidigend wirkt", und daß die Katholiken ihre Einstellung zu Luther und seiner Lehre revidieren.
In zwei *Zusatzerklärungen* richten die jeweiligen Vertreter beider Seiten Empfehlungen an ihre eigene Konfession. Für die Lutheraner wird dabei u.a. erklärt: „Wenn wir die Frage der Einheit der Kirche im Zusammenhang mit ihrer Sendung sehen, dann können wir ... nicht die Möglichkeit ausschließen, daß eine bestimmte Form des Papsttums, das unter dem Evangelium erneuert und umgestaltet ist, ein angemessener sichtbarer Ausdruck des Amtes sein kann, das der Ordnung und der Einheit der Kirche dient ... Wir fragen daher die lutherischen Kirchen, ob sie in der Lage sind, nicht nur die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Amtes im Dienst der römisch-katholischen Gemeinschaft anzuerkennen, sondern auch die Möglichkeit und Wünschbarkeit des päpstlichen Amtes ... in einer umfassenderen Gemeinschaft, die die lutherischen Kirchen mit einschließen würde; ob sie willens sind, in Gespräche hinsichtlich der konkreten Implikationen eines solchen Primats für sie einzutreten." Einschränkend wird dazu bemerkt: „Unbedingt notwendig wäre ... nach lutherischer Auffassung, daß der päpstliche Primat so strukturiert und interpretiert wird, daß er eindeutig dem Evangelium und der Einheit der Kirche Christi dient und daß seine Ausübung von Macht nicht die christliche Freiheit untergräbt." Dem sekundierte die katholische Zusatzerklärung mit der Feststellung, man solle sich katholischerseits mit den für das Papsttum erhobenen Ansprüchen zurückhalten „und die überzogene Sprache vermeiden, die den grundlegenden Unterschied zwischen Christus und seinem Geist einerseits und allen anderen Lehrern der Kirche, einschließlich des Papstes, andererseits oft verdunkelt".
*John Hotchkin*, Exekutivdirektor des Komitees für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten der US-Bischofskonferenz, betonte in einer Stellungnahme zu der Erklärung, trotz der Vorbehalte der Lutheraner gegen den Begriff Unfehlbarkeit seien sich die Theologen über die „Irrtumslosigkeit" der Kirche so weit einig, daß der Weg zu einer größeren Einheit dieser Kirchen frei sei. Hotchkin, der selber an den Gesprächen teilgenommen hatte, erklärte weiter, diese hätten gezeigt, daß die Katholiken mit ihrer Lehre von der Unfehlbarkeit keine höhere Weisheit oder eine lehrmäßige Jurisdiktion über die anderen Kirchen beanspruchen; diese Lehre sei vielmehr ein Ausdruck der Hoffnung und des Vertrauens auf die Verheißung des Herrn, auch die konkreten Instanzen der Kirche, den Papst und das Bischofskollegium, davor zu bewahren, daß sie in ihrer Lehre Irrtümer verkünden, die im Widerspruch zum Evangelium stehen (vgl. NC News Service, 24. 10. 78).

**In einem gemeinsamen Hirtenbrief haben fünf Repräsentanten der großen Kirchen Namibias die von der Regierung angesetzten Wahlen kritisiert.** Der Hirtenbrief, der Ende November veröffentlicht wurde, war für die schwarzen lutherischen Kirchen von Präses *L. de Vries* und Bischof *L. Auala*, von dem anglikanischen Bischof *J. Kauluma*, von dem katholischen Bischof *R. Koppmann* sowie für die Methodisten von Pastor *B. J. Karuaera* unterzeichnet. Die Kirchenführer erinnerten darin an ihr Eintreten „für die Abhaltung von fairen und freien Wahlen unter Aufsicht der Vereinten Nationen" und kritisierten die Entscheidung der südafrikanischen Regierung, „eigene Wahlen" abzuhalten: „Wir bedauern zutiefst die südafrikanische Entscheidung, diese Wahlen trotz ernster Warnungen voranzutreiben."
Als kritische Punkte werden genannt: daß sich verschiedene Parteien nicht an der Wahl beteiligen, daß politische Gefangene und Exilanten ausgeschlossen bleiben und daß die Wahlen von den Vereinten Nationen nicht anerkannt werden. Ausdrücklich erklärte der Hirtenbrief, daß die Kirchen ihren Gläubigen nicht vorschreiben wollen, ob sie an den Wahlen teilnehmen sollen oder nicht. Die Adressaten wurden aber darauf aufmerksam gemacht, „daß nach den Bestimmungen des Wahlgesetzes jeder das Recht hat, zu wählen oder nicht zu wählen". Es sei ein Verbrechen, andere zu zwingen, zu wählen oder nicht zu wählen. Die Kirchenvertreter forderten dazu auf, sich nicht einschüchtern zu lassen. Falls jemand das Gefühl habe, zur Wahl gehen zu *müssen*, solle er sich des Rechtes bewußt sein, seine Wahlentscheidung geheimzuhalten; es bestehe in Fällen, wo man sich zum Wählen gezwungen sieht, auch die Möglichkeit, sich durch Abgabe eines weißen oder ungültig gemachten Stimmzettels der Stimme zu enthalten. Abschließend appellierte der Hirtenbrief an die Christen Namibias, „nicht den Gefühlen freien Lauf zu lassen oder in gewalttätige Aktionen auszubrechen". Es sei Christenpflicht, in politischen wie in anderen Angelegenheiten verantwortlich zu handeln. Daß es im Vorfeld der Wahlen zu Unregelmäßigkeiten, vor allem im Sinn massiver Einschüchterung der Schwarzen, gekommen ist, was sich aus dem Hirtenbrief unschwer herauslesen läßt, wurde auch aus anderen Quellen bestätigt. So legte der (anglikanische) Direktor des Christlichen Zentrums in Windhuk, *Justin Ellis* – er war ebenso wie der deutsche Pater *Hermann Klein-Hitpas*, Leiter einer katholischen Missionsstation, am 27. November ohne Angabe von Gründen ausgewiesen worden – ein Dokument vor (vgl. epd, 1. 12. 78), in dem Fälle beschrieben sind, in denen Schwarze von Behörden oder Arbeitgebern gezwungen wurden, sich für die Wahl registrieren zu lassen.

**Vom 19. bis 25. November fand in Kalkutta die zweite Vollversammlung der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen statt.** Auf der Gründungsversammlung in Manila 1970 (vgl. HK, November 1970, 510ff.), an der neben 160 Bischöfen auch Papst Paul VI. teilnahm, war man um eine Standortbestimmung der Kirche im kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Kontext Asiens bemüht gewesen. Auf der ersten Vollversammlung 1974 in Taipeh (Formosa) (vgl. HK, Juli 1974, 334ff.) berieten die Bischöfe, das Thema der römischen Bischofssynode 1975 für den Bereich Asiens mit vorbereitend, über „Evangelisierung und Entwicklung". Diesmal – es waren etwa 60 Bischöfe aus 14 Staaten anwesend – hieß das Thema bei deutlicher Konzentration auf das geistliche Leben und Wirken der Kirche „*Gebet – das Leben der Kirche in Asien*". Es wurde in der Doppelperspektive „Gebet als Geschenk des Christentums an Asien" und „Gebet als Geschenk Asiens an das Christentum" behandelt. Insgesamt wurden sechs Unterthemen beraten: Glaubensverkündigung, Gebet und menschliche Entwicklung (hier wurde die Thematik von 1974 unmittelbar fortgesetzt); christliches Gebet und Dialog zwischen den Religionen (hier ging es vor allem darum, was Christentum aus dem Geist asiatischen Betens, asiatischer Meditation lernen könne); Erziehung zum Gebet in den katholischen Schulen Asiens; Seminarien und Ordenshäuser als Bildungszentren für das Gebet im asiatischen Kontext; Gebet als Zeugnis im Alltagsleben; Gebet, gemeinschaftliche Gottesverehrung und kulturelle Anpassung (mit dem Schwerpunkt liturgisches Gebet). Man wollte praxisnah beraten, und so beließ man es auch nicht bei den üblichen seminarartigen Diskussionen, sondern gab den Bischöfen jeden Nachmittag durch Fachleute *Einführungen in die verschiedenen Formen asiatischen Gebets*. Dabei herrschte, was angesichts der Größe und Differenziertheit der durch die Bi-

schöfe vertretenen kirchlichen Regionen und Kulturkreise nicht ohne weiteres selbstverständlich war, sowohl durch die dozierenden Personen wie durch die Gebetsformen, in die eingeführt wurde, der indische Kontext vor. In der Art, wie die Themen behandelt wurden, zeigte man sowohl kirchliches Selbstbewußtsein wie die Bereitschaft, aus dem örtlichen Kontext der asiatischen Hochreligionen heraus christliches Gebetsleben zu gestalten und in der Begegnung mit den asiatischen Hochreligionen zu lernen. Der indische Erzbischof *Simon Lourdusamy*, Sekretär der römischen Missionskongregation, faßte Bemühen und Tendenz der Versammlung in den Doppelsatz zusammen: „Im Gebet finden wir den Platz für eine Begegnung zwischen Christentum und Asien – eine Begegnung, bei der das Christentum etwas Spezifisches zu bieten hat und bei der auch Asien der Kirche etwas Einzigartiges anbieten kann." An der Versammlung nahmen auch mehrere Gäste aus Deutschland teil, darunter der Präsident von „Missio" (Aachen), Prälat *Wilhelm Wissing*, und der Geschäftsführer von Misereor, Prälat *Leo Schwarz*.

# Bücher

ALBINO LUCIANI, **Ihr sehr ergebener... Albino Luciani.** Briefe an Persönlichkeiten. Verlag Neue Stadt, München – Zürich–Wien 1978. 272 S. 25.80 DM; ANDREA LAZZARINI, **Johannes Paul I.** Der Papst eines neuen Morgens. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1978. 208 S. 19.80 DM.

Das Drei-Päpste-Jahr hat, wie nicht anders zu erwarten, auch seinen literarischen Niederschlag gefunden. Einer Belebung der Literatur von und über Paul VI. nach dessen Tod folgen nur wenige Monate später die ersten Publikationen über den Papst aus Polen: Johannes Paul II. Aber es zeigt sich, daß auch dessen Vorgänger, der nur 33 Tage regierende Johannes Paul I., nicht vergessen ist. Die Zustimmung, die seine menschliche Nähe und seine Verbindlichkeit, seine kluge Frömmigkeit und seine fromme Volkstümlichkeit in seiner überaus liebenswürdigen Gestalt gefunden hat, war in ihren Wirkungen kein Phänomen nur der 33 Tage, während der er, Zeichen setzend, aber das religiöse Leben noch nicht auf Dauer prägen könnend, der Kirche vorstand. Der Beweis dafür sind die zwei hier vorzustellenden Bücher, die innerhalb weniger Wochen zu religiösen Bestsellern geworden sind. Voran die „Illustrissimi", die sich hinter dem deutschen Titel „Ihr sehr ergebener" verbergen, die imaginären Briefe des Patriarchen Luciani an historische Persönlichkeiten aus Kirche, Politik und Literatur, über die bereits während des kurzen Pontifikats viel gesprochen und berichtet wurde. Sie sagen vermutlich nicht viel aus über den Papst Johannes Paul, der er hätte sein sollen, wohl aber über den Menschen und Priester Albino Luciani, weil sich in diesen Briefen alle Eigenschaften widerspiegeln, die seine Persönlichkeit so einnehmend machten: menschliche Nähe, Sinn für Humor und geistlicher Realismus, der über den Gang der Welt Bescheid weiß, ohne diesen besserwisserisch zu vergewaltigen. Die deutsche Übersetzung spiegelt durchaus die Frische des italienischen Originals wider. Daß das Buch in Druck ging, als der Papst noch lebte – das Vorwort Kardinal Höffners ist vom 27. September datiert –, tut der Lektüre keinen Abbruch. Sie macht nur noch einmal die Plötzlichkeit dieses Todes sinnenfällig.

Der zweite Band, gut illustriert und in gefälliger Sprache getextet, ist eine gute Mischung aus biographischen Skizzen und eingestreut dokumentierten Texten, teils aus Ansprachen des Luciani-Papstes während seiner Pontifikatszeit, teils aus Aussagen und Reden über ihn. Besonders lesenswert die sehr direkt und persönlich gehaltene Predigt Kardinal Woitylas beim Totengottesdienst für Albino Luciani im Krakauer Dom, die ebensoviel über den Nachfolger wie über den verstorbenen Vorgänger aussagt.

*D. S.*

DANIEL OLIVIER, **La Foi de Luther.** La cause de l'Evangile dans l'Eglise. Le Point Théologique Nr. 27. Ed. Beauchesne, Paris 1978. 256 S. Kart. ffrs 48.–

Olivier, Priester und Lortz-Schüler mit eigener Lutherforschung, stellt äußerst präzis die Kirche vor ihre Lebensfrage. Anlaß ist der Vorwurf von Ecône, sie sei mit dem II. Vatikanum dem „Protestantismus" verfallen. Damit der Leser sich selber ein Urteil bilden kann, beweist Olivier an ausführlichen Luther-Texten, u. a. dem „Klein Unterricht..." (S. 61 f.) und genauen Analysen wichtiger Dokumente (Römerbrief-Vorlesung, Glaubensbekenntnis 1528 und Confessio Augustana), daß das päpstliche Lehramt bis zum II. Vatikanum (auch danach) es nicht für nötig gehalten hat, sich dem „radikalen Evangelium" zu stellen: der Rechtfertigung aus dem Glauben durch Jesus Christus ohne Gesetzeswerke und „Verdienste". Man bleibe bis in neueste katholische Lutherbücher (z. B. Dalbiez 1974) bei der Psychologie und „Luthers Fehlern" hängen und verurteile von daher en bloc seine Wiederentdeckung des Evangeliums in der Kirche. Er übersieht wohl, daß seit Paul Althaus auch Lutheraner den auf das Individuum bezogenen Heilsglauben bei Luther erkennen, den Paulus ekklesiologisch fundiert. Da wäre einzuhaken, was nicht die konkrete römische Kirche rechtfertigt, die, von der Ostkirche getrennt, mit germanischem Rechtsdenken zur Papstkirche wurde, im Tridentinum mit Erfolg um Reform bemüht, aber zur Selbsterhaltung, ohne den neuen Lebensgehalt des Glaubens aufzunehmen, den Luther entdeckte. Er mußte für den Bruch mit Byzanz zahlen (S. 167). Erst mit dem II. Vatikanum habe die Besinnung auf die Wurzeln des Problems begonnen, die Kirche von der Erfahrung Christi her zu reformieren. Beim heutigen Stand der Fachdiskussion sei es eine Utopie, zu erwarten, daß die Amtskirche wirklich auf Luther hört, obwohl Luther vielfach (u. a. von Kardinal Willebrands) als bedeutende religiöse Persönlichkeit erkannt ist. Seit der Öffnung der Kirche zur Welt und den anderen Kirchen im Atomzeitalter geht es um das Evangelium, nicht um „Protestantismus" in der Kirche. Beide Seiten müssen die polemischen Positionen des 16. Jahrhunderts verlassen und zum Fragen des heutigen Menschen nach dem Glauben finden. Das Salz muß wieder salzen. Nicht bessere Gesetze helfen, wie die Kurie noch meint, etwa das Verbot der Tridentinischen Messe zugunsten der Liturgiereform. Und: Loslösung von der aristotelischen Logik, die nicht begreift, daß der Mensch wie die Kirche „zugleich Sünder und Gerechter" sei, weil „Christus für uns zur Sünde gemacht" wurde (2 Kr 5,21). Zur Fülle der Einsichten gehört, daß letztlich gemeinsame Glaubenserfahrung die Einheit bewirkt und weniger eine „richtige" Theologie.

*J. P. M.*

# Personen und Ereignisse

Klage über die Ausklammerung der Religion in den Kindersendungen der deutschen Fernsehanstalten führte auf der Jahrestagung für katholische Rundfunk- und Fernseharbeit in Deutschland Ende November der Regensburger Pädagogik-Professor *Walter Tröger*. Durch Übergehen der Religion als einer menschlichen Realität und als Ausdruck christlicher Wertvorstellungen widersprächen die Kinderprogramme dem selbstgestellten Anspruch des Fernsehens, die volle Wirklichkeit darzustellen.

An mehreren deutschen Universitäten wurden bemerkenswerte Ehrenpromotionen vorgenommen. Sie galten nicht nur Einzelpersonen, sondern ebenso der von ihnen vertretenen Sache. Die theologische Fakultät der Universität Freiburg zeichnete erstmals seit 80 Jahren einen Bischof aus. Dem Freiburger Weihbischof *Karl Gnädinger* wurde die Ehrendoktorwürde für seine Leistungen „im Dienst der Seelsorge und im sozial-caritativen Bereich" zugesprochen. Die Tübinger theologische Fakultät ehrte den Ulmer Pfarrer Prälat *Josef Gantert* für seine Verdienste um die Seelsorge in einer Diaspora-Großstadt, den Bildhauer *Otto Herbert Hajek* für seinen Beitrag zur kirchlichen Kunst, die Studiendirektorin *Gabriele Miller* und die Missionsärztin *Rita Moser* – als erste Frauen – für katechetische Erneuerungsarbeit bzw. für ein Lebenswerk im Dienst der Entwicklungshilfe und den ehemaligen Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts *Gebhard Müller* für seinen politisch-gesellschaftlichen Einsatz. In Köln verlieh die philosophische Fakultät ihre Ehrendoktorwürde an zwei in Deutschland geborene und heute in den USA lebende jüdische Gelehrte: Prof. *Jacob Neusner* (Brown University, Providence) und Prof. *Jakob J. Petuchowski* (Hebrew Union College, Cincinnati). Schließlich wurde der Münchener Regionalbischof *Ernst Tewes* anläßlich seines 70. Geburtstages von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München mit der Würde eines Ehrendoktors ausgezeichnet.

Der bayerische Landesbischof *Johannes Hanselmann* hat die Deutsche Bischofskonferenz gebeten, in Zukunft ökumenische Wortgottesdienste auch an Sonntagen zu ermöglichen. Er nannte zwar die Gründe, die für das Verbot ins Feld geführt wurden, „einleuchtend", bedauerte aber, daß Christen beider Konfessionen ihre gemeinsamen Veranstaltungen vor allem am Wochenende nicht mit einem gemeinsamen Gottesdienst abschließen könnten. Der Beschluß solle deshalb so modifiziert werden, daß auch an Sonntagen ökumenische Gottesdienste möglich sind, wenn die Gewähr gegeben ist, daß Katholiken außerdem die heilige Messe besuchen können. Eine solche Regelung könne „viel Mißbehagen, Frustration und öffentliche wie auch persönliche Konflikte auf beiden Seiten abtragen helfen".

Zum zweiten Weihbischof in der Diözese Osnabrück wurde der Osnabrücker Domkaplan *Theodor Kettmann* ernannt. Der erst 40jährige Kettmann war bisher in der Seelsorge tätig und war erst 1976 zum Domkaplan ernannt worden.

Der bisherige Generalassistent der Katholischen Aktion Italiens, Weihbischof *Marco Ce*, wurde von Papst Johannes Paul II. zum neuen Patriarchen von Venedig ernannt. Er ist damit Nachfolger von Albino Luciani. Der neue Patriarch – 1925 in der lombardischen Diözese Crema geboren – war Vizeregens und Regens des Priesterseminars seiner Heimatdiözese, bevor er 1970 Weihbischof und bald auch Generalvikar des Erzbistums Bologna wurde. 1976 ernannte ihn Papst Paul VI. zum Generalassistenten der Katholischen Aktion.

Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *Philip Potter*, hat in seiner Weihnachtsbotschaft die Christen und Kirchen dazu aufgerufen, in der Weihnachtszeit 1978 und im kommenden Jahr – es wurde von den Vereinten Nationen zum „Jahr des Kindes" erklärt – das „Recht der Kinder auf Ganzheit und Würde" zu verwirklichen. Die Christen müßten alles in ihrer Macht Stehende tun, um die Voraussetzungen zu schaffen, daß Kinder in Zuversicht leben und ihre Möglichkeiten und Fähigkeiten zum Wohle aller entfalten könnten. An den Kindern lasse sich „unser Menschsein" messen.

In seinem jüngst erschienenen Buch „Atheismus – Materialismus – Politik" äußert der durch mehrere Atheismus-Publikationen bekannte emeritierte Philosophieprofessor an der Ostberliner Humboldt-Universität, *Hermann Ley*, die Ansicht, der dialektische und historische Materialismus leite nicht dazu an, Kirchenkampf als primäres Anliegen zu führen. Der „proletarische Atheismus", wie er in kommunistischen Staaten praktiziert werde, sei durchaus fähig und gewillt, „mit der Kirche verschiedener Konfessionen zu kooperieren", wenn einige Ziele der neuen Gesellschaft gebilligt und aktiv unterstützt würden.

Von der sowjetischen Polizei verhaftet wurde der Gründer der religiösen Seminare in der UdSSR, *Alexander Ogorodnikov*. Ihm war die Verhaftung bereits längere Zeit vorher angedroht worden, wenn er bis zum 16. November keinen Arbeitsplatz vorweisen könne. Ogorodnikov war vor einigen Jahren wegen seiner religiösen Aktivität von der Universität relegiert worden. Seither war es ihm unmöglich, irgendeine Tätigkeit zu finden. Diese Tatsache war für die sowjetischen Behörden Anlaß, ihn des „Parasitentums" anzuklagen, eines Deliktes, das in der Sowjetunion mit Arbeitslager bestraft wird. Die religiösen Jugendseminare wurden 1974 von Ogorodnikov gegründet und finden inzwischen in mehreren Städten der UdSSR statt. 1976 war der KGB zum erstenmal gegen Veranstalter und Teilnehmer vorgegangen.

Der französische Staatspräsident *Valery Giscard d'Estaing* hat sich bewundernd über Papst *Johannes Paul II.* geäußert. Giscard meinte in einer Pressekonferenz Ende November in Paris, die Wahl Karol Wojtylas zum Papst werde „bedeutsame Konsequenzen für Osteuropa haben", aber nach seiner Einschätzung kein Hindernis für die Entspannungspolitik für Ost und West sein. Er sei nicht überrascht, daß die Kardinäle einen Papst gewählt hätten, der aus dem zur Zeit „katholischsten Land Europas" stamme.

Die Hoffnung auf eine Vertiefung der Beziehungen zwischen Juden und Christen in der Amtszeit von Johannes Paul II. hat *Joseph Lichten*, Mitglied des Internationalen Komitees für christlich-jüdische Zusammenarbeit und Delegierter des Jüdischen Weltkongresses bei der Amtseinführung des jetzigen Papstes, ausgesprochen. In der in Rom erscheinenden Zeitschrift „Prospettive nel Mondo" schreibt Lichten: „Wir haben allen Grund zu der Annahme, daß dieser Papst die gegenseitigen Beziehungen im Geiste der Konzilsdokumente weiterentwickelt." Lichten erinnert in dem Beitrag daran, daß Wojtyla während der deutschen Besetzung im Zweiten Weltkrieg aktiv an Hilfsmaßnahmen für die polnischen Juden beteiligt gewesen sei.

Fünf litauische katholische Geistliche, darunter der 53jährige *Alfonsanas Svareinkas*, der 16 Jahre lang in sowjetischen Lagern zubrachte, appellierten anläßlich der Gründung eines „katholischen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen" an Johannes Paul II., sich zum Schirmherr der katholischen Kirche in ihrem Lande zu machen. Bei gleicher Gelegenheit äußerte Svareinkas, etwa 75 Prozent aller Litauer würden sich heute noch zum katholischen Glauben bekennen und beinahe alle Kinder würden getauft. An der Vorstellung des Komitees in Moskau nahm auch der orthodoxe Geistliche *Gleb Jakunin* teil, der im vergangenen Jahr ein ähnliches Komitee zur Verteidigung der Rechte orthodoxer Gläubiger gegründet hatte.

Eine Versammlung von Theologen und Juristen aus acht islamischen Ländern hat sich in Niamey (Niger) Ende November *dagegen ausgesprochen, sich auf ein islamisches Bekenntnis zur allgemeinen Religionsfreiheit festzulegen*. Es könne nur vom Recht auf den rechten Glauben, den Islam, die Rede sein.

Neuer Bischof von Brazzaville (Kongo) wurde der 53jährige einheimische Priester *Barthelemy Bantantu*. Er ist Nachfolger des im März 1977 ermordeten Kardinals *Emile Biayenda*.

Im Alter von 79 Jahren starb kurz nach seiner Rückkehr aus Rom, wo er sich seit dem Oktober-Konklave aufhielt, der Erzbischof von Hanoi, Kardinal *Joseph-Marie Trin Nhu Khuê*. Der Kardinal war seit 1950 Apostolischer Vikar und 1960 seit der Errichtung der dortigen Hierarchie Erzbischof von Hanoi. Er leitete seine Erzdiözese unter kommunistischer Herrschaft und während des Vietnam-Krieges unter äußerst schwierigen und gesetzlich beengten Bedingungen. Im Umgang mit der kommunistischen Regierung war er klug, aber kompromißlos, zeitweise stand er praktisch unter Hausarrest. Nach Rom konnte er erst wieder 1976 anläßlich seiner Kardinalsernennung reisen, die Paul VI. im Zweifel, ob Trin Nhu Khuê ausreisen könne, zunächst „in petto" ausgesprochen hatte.

Eine „Ständige Kommission für Menschenrechte" in Nicaragua warf dem Apostolischen Nuntius in Managua, Erzbischof *Gabriele Montalvo*, Kollaboration mit der Regierung des Diktators *Somoza* vor. Der Nuntius habe Bemühungen der Bischofskonferenz um die Verwirklichung der Menschenrechte im Lande unterlaufen. Selbst während der „Schlächtereien an Tausenden unbewaffneten Nicaraguern" habe sich der Nuntius öffentlich in der Gesellschaft Somozas gezeigt. Er habe auch nicht protestiert, als Somozas Truppen Kirchen entweiht und Priester und Ordensleute mißhandelt hätten.

Der Nationalrat der Kirchen der USA, dem protestantische, anglikanische und orthodoxe Kirchen angehören, hat erneut zwei Katholiken zu leitenden Mitarbeitern berufen. Es handelt sich um den Laien *Franklin Devine*, der mit einer führenden Position im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit betraut wurde, und die Nonne *Kristin McNamara*, Angehörige der Gemeinschaft der Loretto-Schwestern, die auf dem Sektor der Erwachsenenbildung tätig werden wird. Erstmals war 1966 ein Katholik in den Stab des Nationalrats berufen worden.

# Herder Korrespondenz

Heft 2
33. Jahrgang
Februar 1979


*Das Gemeinwohl der Menschheit ist eine „Utopie", die christliches Denken verfolgt, ohne müde zu werden.*

*Johannes Paul II.*

## Restauration der Restauration?

Der amerikanische Professor *Lewis S. Feuer* stellt in seinem nun auch ins Deutsche übersetzten Buch „Ideology and the Ideologists" die Geschichte der Ideologien als fortlaufendes Dokument periodischer Wellenbewegungen dar. Eine ideologische Welle hat laut Lewis Feuer ihre ersten Anhänger immer unter der Jugend, die nach einer Gelegenheit sucht, sich selbst und ihre Ideen definieren zu können, indem sie mit den alten Ideen bricht. In dem Buch wird dann die *Macht generationsbedingter Denkmoden*, die ungemein starke Attraktivität der Emotionen und Verhaltensweisen der eigenen Generation und das Verlangen, „mit dabei zu sein", beschrieben, das den intellektuellen Widerstand überwindet und alle Vorbehalte und Einschränkungen zur Seite wischt: dadurch komme es, so der Amerikaner Feuer, zum „generationsbedingten Unbewußten".
Wer die Auswirkungen des Bodensatzes liberalistischer und marxistischer Denkmoden des ausgehenden 19. Jahrhunderts bis zum heutigen Tag feststellen kann und diese geistigen Ablagerungen vergangener Jahrzehnte mit heutigen Strömungen in seltsamer Gleichzeitigkeit verquickt sieht, wird den Thesen von Lewis S. Feuer einige Aufmerksamkeit zuwenden.

### Die Mahnung zu kritischer Selbstüberprüfung ist verhallt

Das Interesse steigert sich noch durch die ideologischen Umbrüche im Verlauf des letzten Jahrzehnts, in dem das Tempo der Zeit *die Entstehung und den Ablauf der ideologischen Wellen wesentlich beschleunigt* hat. In diesem relativ kurzen Zeitraum ist es parallel zu den folgenschweren Entwicklungen innerhalb der seit mehr als hundert Jahren bestimmenden „klassischen" Grundströmungen zu einer umfassenden Umbruchbewegung gekommen, die unter der provisorischen Chiffre „Jugendrebellion" in die Geschichte eingegangen ist. Die einzelnen Abschnitte dieser „Jugendrebellion" folgten einander in so kurzer Zeit – man denke nur an die Stichworte APO, Neue Linke, Hippie-Bewegung, Drogenszene, Jesus People, Kommunen, Terrorismus –, daß diese Strömungen von den meisten Zeitgenossen kaum auseinandergehalten werden konnten und falsche Pauschalurteile bis heute jede Bewertung des ungemein komplizierten Phänomens sehr erschweren.

Mittlerweile scheint der ärgste Sturm vorbei zu sein, viele der theoretischen Ansätze der „Jugendrebellion" haben sich als Illusion erwiesen, die meisten ihrer Idole sind gestürzt und vergessen. Dieser äußere Eindruck sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich aufgrund der Welle von Protesten und Unruhen, die vor etwa zehn Jahren begann, ein *Klimawechsel* vollzogen hat, der die Lebensführung vieler Zeitgenossen tiefgreifend veränderte: von der Sexualität bis zu Fragen der Autorität, von Problemen des Umweltschutzes bis zur gewandelten Einstellung zum Wirtschaftswachstum – um nur einige Dinge zu nennen. Dies deutet darauf hin, daß die ursprünglichen komplexen Fragestellungen der „Jugendrebellion" weiterschwelen.
Schon 1976 hat *Klaus Mehnert* in seinem damals erschienenen Buch „Jugend im Zeitbruch" vor einer solchen Entwicklung gewarnt. Man solle nicht mit spöttischer Genugtuung meinen, nun seien die Helden müde geworden, so schrieb Mehnert, denn: „Es werden andere kommen, noch ungeduldiger fordern, noch härter, vielleicht noch brutaler zuschlagen, wenn wir die Herausforderung ignorieren, die Antwort verweigern, vielleicht, weil wir die Frage gar nicht verstanden."

Diese Mahnung zur kritischen Selbstüberprüfung ist verhallt, sie wurde überdeckt von der nächsten ideologischen Welle, die indessen längst angelaufen und unter der Markierung „*Tendenzwende*" zu beachtlicher Stärke angewachsen ist: der konservative Pendelausschlag nach dem linken Illusionismus und Fanatismus in den Industrieländern der späten sechziger und frühen siebziger Jahre, erreicht immer noch weitere Wirksamkeit. Hatte das „kritische Bewußtsein" während der „Jugendrebellion" einen

besonders hohen Stellenwert, so ist Kritik nunmehr weniger gefragt, das Institutionelle gewinnt wieder an Wert, die Autorität, jahrelang verunsichert, festigt sich. Eine der Politisierung überdrüssige Jugend hat sich einer „neuen Innerlichkeit" zugewandt: Mystik, Stille, Meditation sind gefragt. Die plötzlich so intensiv aufbrechenden Schwierigkeiten mit diversen Jugendreligionen sind ein Indikator dafür, wie intensiv dieser Umschlag ist, von dem freilich niemand sagen kann, in welche Richtung genau tendiert und wie lange er dauern wird.
In dieser Ausgesetztheit einer Übergangszeit wird von verschiedener Seite versucht, nach linkem Vorbild eine Ideologie von rechts zu schaffen, ein „Restauration der Restauration", wie der Grazer Soziologe *Ernst Topitsch* befürchtet.

## Eine Versuchung für die Kirche?

Für die *Kirche* und nicht wenige Katholiken bedeutet dies eine gewisse Versuchung. Kirche ohne Tradition würde ja ihr Sein, ihr Wesen aufgeben. Kirche muß stets ihre Tradition von einer Generation zur nächsten weitergeben. In diesem Sinn des großen heilsgeschichtlichen Zusammenhangs neigt sie einer nicht vordergründig politisch gemeinten „konservativen Grundposition" zu, die allerdings nur in der dialektischen Zusammenschau mit dem durch die Zeiten auf die Wiederkunft Jesu zuwandernden Gottesvolk, das sich insgesamt und in jedem seiner Glieder dem Anruf zu steter Umkehr und Veränderung ausgesetzt weiß, richtig gesehen werden kann. Kirche wird sich daher nie mit einer naiven *Fortschrittsgläubigkeit* abfinden, wie sie während der „Jugendrebellion" verkündet wurde, sie kann sich aber ebensowenig jener *pessimistischen Weltschau* anfreunden, die der *Neokonservativismus* als Versuch einer Antwort auf die „neue Linke" pflegt. Dieser Neokonservativismus ist ebensowenig wie die seinerzeitige „neue Linke" eine einheitliche Kraft, sondern ein in sich widersprüchliches, sehr vielschichtiges Phänomen, das von neu aufgegriffenen liberalistischen Vorstellungen bis zur Auffassung reicht, daß es starker Strukturen bedarf, um die Gesellschaft intakt zu halten, weil der Mensch zum Guten weitgehend unfähig sei. Hand in Hand damit kommt es zu einer Neuauflage im einzelnen schwer definierbarer bürgerlich-konservativer Anti-Ideologien, etwa gegen den Marxismus oder gegen „die Linken" schlechthin.

Das Erschrecken über die Scheußlichkeiten während der Französischen Revolution hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts dazu geführt, daß die großen, weiterführenden Anliegen dieses vielschichtigen historischen Ereignisses lange Zeit und in weiten Bereichen nicht erkannt wurden. So folgte damals eine mehrere Jahrzehnte dauernde Phase der Reaktion, in der selbst wertvollste Reformbestrebungen mit Gewalt unterdrückt worden sind, bis sich diese Ideen in neuen revolutionären Erhebungen – gegen die staatlichen Machthaber, aber auch gegen die Kirche – durchsetzten. Unsere Gegenwart weist Ähnlichkeiten mit dieser Entwicklung auf. Wieder besteht die Gefahr, in der Ablehnung abstruser Vorstellungen einer radikalen Linken, im notwendigen Kampf gegen die Scheußlichkeit des Terrors auch jene Reformvorstellungen mit zu verwerfen, die, aus welchen Richtungen sie auch kommen, über den Tag hinaus von Bedeutung sind.
Es wäre daher verhängnisvoll, würde sich die Kirche nach der konziliaren Phase verheißungsvoller, wenn auch stürmisch verlaufener Öffnung nun wieder in eine ängstliche, bloß *defensive Erstarrung* gegenüber den Herausforderungen der Zeit zurückziehen, würde sie sich von neuem auf einen Kurs der Reformunwilligkeit, auf die Erhaltung überholter Herrschaftsformen und Privilegien oder gar auf die Unterdrückung kritischer Gedanken und die bloße Erhaltung scheinbar gesicherter Tradition festlegen.

Auch die „zweite Aufklärung", die die Kirche im Verlauf der „Jugendrevolte" über sich ergehen lassen mußte, und die wesentlich Mitursache hunderttausender Kirchenaustritte in Mitteleuropa war, ist nicht mehr ungeschehen zu machen, ebensowenig wie die erste Aufklärung, die bis heute in unserem Lebensraum ihre Spuren hinterlassen hat. Die *kritische Vernunft* ist nicht auszuschalten, und so sehr es richtig ist, vor einem einseitigen, überstiegenen Intellektualismus zu warnen, so sehr stimmt es nachdenklich, wenn jetzt – auch im katholischen Raum – Anzeichen eines neu aufgewärmten *Anti-Intellektualismus* zu beobachten sind, der ja gerade im deutschen Sprachraum seine Tradition hat. Wenn in diesem Zusammenhang den *Theologen* pauschal vorgeworfen wird, von ihnen gehe der Religionsverfall der Gegenwart aus, so muß man die Theologie und ihre Vertreter gegen derartige Pauschalurteile verteidigen. Wohl aber wird den Theologen mehr Selbstbescheidung, eine größere Verständlichkeit und ein höheres Maß an pastoraler Mitsorge für das Ganze der Kirche zu empfehlen sein.
Fehler, Unzulänglichkeiten und Instinktlosigkeiten in dieser Richtung sorgten dafür, daß wertvolle theologische Anstöße des Zweiten Vatikanums in breiten Kreisen unverstanden oder mißverstanden blieben. Davon war auch die Liturgiereform betroffen, an der sich die Geister schieden: der neue Konservativismus in der Kirche betrachtete die Gestalt des Christlichen, wie sie in der Kultur des 19. Jahrhunderts festgeschrieben wurde, als das „Christliche an sich", so urteilt *Paul M. Zulehner*, der sich in einer lesenswerten und ausgewogenen Analyse des *neuen Konservativismus in der Kirche* auf eine Studie über die Erstsemestrigen in den österreichischen Priesterseminaren beruft, wo der Anteil derer, die entschieden gegen Reformen in der Kirche sind, von 1973 bis 1977 von 10 auf 26 Prozent kontinuierlich angestiegen ist.

Dieser Umstand kann als Indiz für die Richtigkeit der These angeführt werden, daß jede ideologische Welle gerade ihre ersten Anhänger immer *unter der Jugend* hat. Tatsächlich ist auch bei jungen Leuten im nichtkirchlichen Bereich, etwa im allgemeinen studentischen Milieu, zur

Zeit ein verbreiteter Hang zur Beharrung, zum Ja-nicht-exponieren-Wollen, zur apolitischen Lethargie festzustellen. Ihre Propheten sind nicht selten ehemalige Progressive, die inzwischen die ideologischen Fronten gewechselt haben: „Meistens ist der konservative Ideologe einer, der in seiner Jugend vom Revolutions-Mythos begeistert war. Sein Denken kann auch in späteren Jahren noch weitgehend durch sein gesellschaftsbedingtes Unbewußtes bestimmt bleiben" (Lewis S. Feuer).

## Zu viele meinen: „Wir haben es wieder einmal geschafft"

Bei nicht wenigen Katholiken kommt noch hinzu, daß sie nach den heftigen Auseinandersetzungen mit der „neuen Linken" erleichtert sind, durch die Beruhigung in der letzten Zeit aus dem Schußfeld der ärgsten Kontroversen geraten zu sein. Die parallel zum neuen Konservativismus auf allen Ebenen sichtbar gewordene Nostalgiewelle täuscht überdies vor, daß eben noch umstrittene Bräuche oder Werte wieder plötzlich außer Streit stehen, viele können sich des Gefühls nicht erwehren, daß „wir es wieder einmal geschafft haben", und beginnen sich in den Gegebenheiten wieder häuslich einzurichten. Dies erinnert an den Priester in Bruce Marshalls Roman „Du bist schön, meine Freundin", der zu Beginn des Buches eine strenge Kleidervorschrift an die Tür seiner Kirche nagelt. Dann folgen die Greuel des spanischen Bürgerkrieges, die Verfolgung der Kirche, die Massakrierung zahlloser Unschuldiger. Ende des Buches: Die Waffen schweigen, und der Priester hängt die Bekleidungsvorschrift von ehedem wieder aus ...

Neben diesem biedermeierlich anmutenden Rückzug auf die eigene, kleine Welt bietet der neue Konservativismus unserer Tage auch ein kämpferisches Antlitz. Hier handelt es sich um engagierte Katholiken, die sich nach einer erneuerten „acies ordinata" nach einem politisch tätigen, *geschlosseneren Katholizismus*, nach einer Mobilisierung und zusammengefaßten Aktivierung aller Kräfte sehnen. Die parteipolitische Situation in der Bundesrepublik und in Österreich, wo die Sozialdemokraten zum Mißvergnügen zahlreicher Katholiken nach wie vor die Bundesregierung stellen, verstärkt die psychologischen Faktoren eines solchen „Rechtsrucks" noch zusätzlich, denn im Kampf gegen die Linken ist jeder Verbündete willkommen. So kämpfen beispielsweise in Österreich auf dem politischen Feld Katholiken Schulter an Schulter mit Liberalen und Nationalen gegen die Sozialisten, denen man vor allem das Fristenlösungsgesetz vorhält, während den liberalen Bundesgenossen deren Zustimmung zum Abtreibungsgesetz kaum verargt wird. Dies erinnert an das erst kürzlich von *Oswald von Nell-Breuning* ausgesprochene Wort, daß die Katholiken lernen, gleichviel von welcher Seite sie kommen, mit der gleichen Strenge am unbestechlichen Maßstab der Wahrheit zu messen, und gegebenenfalls zu berichtigen haben: „Wer gegenüber neoliberalen Thesen Nachsicht übt, der schuldet den Thesen des freiheitlichen demokratischen Sozialismus genau die gleiche Nachsicht – nicht mehr, aber auch nicht weniger."

Der neue Konservativismus, der auch in die Kirche einsikkert, wird auch noch von anderen Phänomenen auf der politischen Ebene genährt, so in erster Linie von dem weit verbreiteten Gefühl vieler Katholiken, die in Parteien mit christlichen Markenzeichen tätig sind und die sich schon seit geraumer Zeit von der Kirche nicht hinreichend unterstützt oder gar verlassen vorkommen. In ihrer Enttäuschung werfen sie der Kirche eine „Linksdrift", „Weichheit", ja Opportunismus vor. Nun kann man dagegen eine ganze Reihe von Argumenten anführen, die aber kaum etwas zu ändern vermögen, weil es sich hier nicht in erster Linie um rationale, sondern um emotionale Einwände handelt, die jedoch nicht weniger ernst zu nehmen sind. Der Wiener Weihbischof, *Helmut Kraetzl*, hat sich erst kürzlich bemüht, dieses nicht ungefährliche Mißverständnis aufzuklären, das in Österreich stärker als in der Bundesrepublik verbreitet erscheint, und er sagte, nicht wenige Funktionäre der konservativen Partei hätten das *geänderte Selbstverständnis* der Kirche für ihre gesellschaftspolitische Wirksamkeit nicht mitvollzogen, dies werde an diversen Aussagen der Partei und auch katholischer Akademiker sichtbar, die seinerzeit ihre Theologie gut gelernt haben, „aber später offenbar keine Zeit mehr fanden, sich theologisch weiterzubilden". Es sei notwendig, von der Kirche her den Kontakt zu diesen Kreisen zu verstärken, der eindeutig vernachlässigt worden sei, überdies dürfte die Kirche ihr Kirchenbild zu wenig nachdrücklich und eindeutig dargestellt haben.

## Gelebter Glaube statt Ideologie

Vielleicht steckt in dieser Aussage mehr als der Versuch einer Therapie für eine bestimmte Krisensituation. Was kann es der Kirche nützen, wenn sie versucht, mit den in so rascher Folge wechselnden ideologischen Wellen jeweils mitzuschwimmen? Sollte sie nicht statt dessen das vom *Vatikanum II* so eindringlich formulierte Selbstverständnis, für alle Menschen da zu sein, ihre Sorgen, Freuden und Leiden zu teilen, überzeugender in die Praxis umsetzen?

Der neue Papst, der in bestimmten katholischen Kreisen selbst unter „Konservativismusverdacht" steht, hat innerhalb kürzester Zeit erstaunliche Popularität und persönliche Autorität gewonnen, weil man ihm abnimmt, daß er nicht in erster Linie über den Glauben redet, sondern daß er ihn lebt. Aus diesem *gelebten Glauben* heraus handeln, Gemeinschaft zu stiften, für alle da und offen zu sein – vielleicht sind das die Möglichkeiten, um die *ideologisch bestimmten Grundmuster* des Progressismus und des Konservativismus in der Kirche zu überwinden.

*Fritz Csoklich*

# Zwischenbescheid über die Voten der Gemeinsamen Synode

Gerade noch vor Ende des Jahres 1978 informierte die Deutsche Bischofskonferenz die ehemaligen Mitglieder und Berater der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland offiziell über den Stand der Behandlung der von der Synode bzw. in ihrem Auftrag von der Bischofskonferenz nach Rom gerichteten Voten. Der Begleitbrief zu diesem „Zwischenbericht über die Antworten des Apostolischen Stuhles hinsichtlich der Voten der Gemeinsamen Synode" trug das Datum vom 18. Dezember (als Beilagen waren ein Brief des Apostolischen Nuntius vom 18. November 1976 sowie zwei Briefe des Kardinalstaatssekretärs vom 17. Februar 1977 und vom 11. November 1977 beigefügt). Einen Tag später wurde das Material im Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz publiziert.

Damit liegt nun die mehrfach bei der Bischofskonferenz angemahnte Information vor. Mit relativ großer Öffentlichkeitswirkung war zuletzt auf dem Freiburger Katholikentag kritisiert worden, daß bis zu diesem Zeitpunkt weder von den Bischöfen noch von der Gemeinsamen Konferenz (aus Vertretern der Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken) über das Schicksal der Voten unterrichtet worden war. Auf einer der beiden Katholikentags-Veranstaltungen zum Thema Synode – von denen bekanntlich die eine erst kurzfristig in das Zusatzprogramm aufgenommen, die andere zwar im Rahmen des offiziellen Programms, nicht aber in Regie des Zentralkomitees, sondern in Regie des Verlags Herder durchgeführt worden war – hatte der Bischof von Speyer, *Friedrich Wetter*, eine erste bischöfliche Stellungnahme zu dieser Frage gegeben (vgl. HK, November 1978, 585). Inhaltlich war damals bereits das Entscheidende gesagt worden.

## Keine Überraschung

In seinem Begleitbrief zur jetzigen Information macht der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Josef Höffner*, die erforderlichen Korrespondenzen und Besprechungen mit den römischen Stellen für die Verzögerung des Bescheids verantwortlich; ferner weist er auf die die Bearbeitung erschwerenden römischen Ereignisse des letzten Jahres hin. Wörtlich schreibt Höffner: „Es tut mir leid, daß durch diese und andere Umstände eine verhältnismäßig späte Benachrichtigung erfolgt." Die jetzige Mitteilung wird ausdrücklich als „Information über den *gegenwärtigen Stand*" des Gesprächs mit Rom bezeichnet, sie ist insofern nicht als abschließendes Urteil zu verstehen. Bei näherem Zusehen erscheint allerdings zweifelhaft, wo noch substantielle Entwicklungen möglich sein sollen.

Direkt *ablehnend* wurden *zwei Voten* beschieden: Zu dem Votum, die *Bischöfe* zu bevollmächtigen, *Priester zur Firmspendung zu delegieren*, erklärte das vatikanische Staatssekretariat, der Apostolische Stuhl würde nicht von dem Grundsatz abweichen wollen, daß die Firmspendung „eine spezifische Aufgabe des jeweiligen Bischofs" ist, „der er soweit wie möglich persönlich nachzukommen sich bemüht". Die bereits bestehende Ausnahmeregelung solle nicht „in einer Weise ausgedehnt und verallgemeinert werden, daß die Ausnahme zur Regel zu werden droht". Deshalb soll die Vollmacht zur Delegation zur Firmspendung in Rom bleiben, und diese Delegation soll womöglich nicht weiter ausgedehnt werden (doch werden Konzessionen im Einzelfall in Aussicht gestellt). Ebenfalls abgelehnt wurde das Votum auf *Aufhebung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit*. In dem entsprechenden Schreiben des Apostolischen Nuntius heißt es, es sei „nicht ersichtlich", wie der Heilige Stuhl, nachdem er im Motuproprio „Matrimonia mixta" vom 31. März 1970 (vgl. HK, Juni 1970, 269ff.) in dieser Materie den Bischofskonferenzen weitgehende Vollmachten zugestanden hatte, „von einem allgemein geltenden Gesetz, das erst kürzlich in dieser so weitgehenden Form gefaßt wurde, aufs neue zugunsten einer Teilkirche eine Ausnahme machen könnte".

Bei vier Voten haben die Kontakte zwischen der Bischofskonferenz und Rom *„noch zu keiner Klärung und Entscheidung geführt"*. Bezüglich der von der Synode als Votum verabschiedeten *„Ordnung für Schiedstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer"* hatte die Bischofskonferenz das vatikanische Staatssekretariat ersucht, diese Ordnung entweder als teilkirchliches Ausführungsgesetz zum römischen Rahmengesetz „De procedura administrativa" zu erlassen oder für den Fall, daß die Arbeit an diesem Gesetz noch längere Zeit in Anspruch nehmen würde, die Deutsche Bischofskonferenz zu ermächtigen, die „Ordnung" als Modell einer Teilkirche in Kraft zu setzen. Anfang Juli sei nach wiederholten Anfragen von der Kommission für die Kodexreform mitgeteilt worden, daß das Rahmengesetz fertiggestellt sei und dem Papst zur Genehmigung vorliege. Ende September habe Kardinal Höffner nochmals um baldige Entscheidung gebeten. Die *Einführung zusätzlicher eucharistischer Hochgebete für Jugendliche*, die ein weiteres Votum zum Gegenstand hatte, wurde von der vatikanischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramente angesichts der Tatsache, daß die Liturgie gerade neu geordnet worden ist, „nicht für angebracht" gehalten; es wurde empfohlen, zu überprüfen, ob das Anliegen nicht auf andere Weise verwirklicht werden könne. Nun beschäftigt sich die Liturgiekommission der Bischofskonferenz mit dieser Angelegenheit.

Am brisantesten waren die Voten bezüglich der *Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie* und der *Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten.* Im ersten Fall wurde – so der „Zwischenbericht" von der Bischofskonferenz im Oktober 1976 – eine *Anfrage* an das Einheitssekretariat gerichtet, die mit einem ausführlichen Gutachten beantwortet wurde. Dieses kam zum Ergebnis, daß man in Rom keine Möglichkeit sieht, über die bisher vorgesehenen Ausnahmefälle hinauszugehen. Die Ökumenekommission der Bischofskonferenz führe jetzt Gespräche mit dem Einheitssekretariat, „um die Gründe für diese Entscheidung nochmals zu erörtern". Das Votum zur Frage der Behandlung wiederverheirateter Geschiedener ging – auch das wurde jetzt erstmals mitgeteilt – im April 1976 nach Rom oder genauer (mit den Worten des jetzigen Berichts): es wurde eine „*Anfrage* an den Präfekten der Glaubenskongregation gerichtet". Der Apostolische Stuhl habe „diese schwierige Problematik" inzwischen auch in der Internationalen Theologenkommission erörtert (vgl. HK, Oktober 1978, 533). Nun werde ein Gespräch zwischen von der Glaubenskongregation einerseits und der Deutschen Bischofskonferenz andererseits ernannten Experten stattfinden. Dem gibt man aber offensichtlich kaum Chancen. Lapidar heißt es dazu: „Nach dem jetzigen Stand der Beratung ist nicht erkennbar, daß mit einer Änderung der bisherigen Regelung gerechnet werden kann."

## Synoden als Experiment abgeschlossen?

Gegenüber diesen im ganzen wenig ermutigenden Auskünften nehmen sich die positiven Befunde recht bescheiden aus. Die in den Synodenbeschlüssen „*Die pastoralen Dienste in der Gemeinde*" und „*Christlich gelebte Ehe und Familie*" enthaltenen Voten sollen nach Auskunft der Nuntiatur bei der Kodexrevision berücksichtigt werden. Die Feststellung des Zwischenberichts, über das Ausmaß der Berücksichtigung könne endgültig erst nach Beendigung dieser Revision berichtet werden, ist nicht mehr als eine bare Selbstverständlichkeit. Daß sie der einzige Kommentar der Bischofskonferenz zur Auskunft der Nuntiatur ist, muß freilich – gerade angesichts mancher sich abzeichnender Perspektiven der Kodexrevision (vgl. HK, Dezember 1978, 617ff.) – nachdenklich stimmen.
Bereits „erledigt" ist das Votum über die *Beteiligung der Laien an der Verkündigung*, insofern bereits im Lauf der Synode, nämlich im November 1973 zunächst für vier Jahre und inzwischen für weitere vier Jahre die Diözesanbischöfe ermächtigt wurden, Laien unter bestimmten Voraussetzungen mit der Predigt zu beauftragen. Dieses Votum hatte aber schon in einer sehr abgeschwächten Form die Beratungen der Synode passiert. Wie es im übrigen in der Praxis mit der Laienpredigt aussieht, steht auf einem anderen Blatt.

Vatikanische Zustimmung vermeldet die Bischofskonferenz überraschenderweise bei dem Votum, in *jedem Jahrzehnt eine Gemeinsame Synode durchzuführen.* Dazu wird auf das Schreiben des Apostolischen Nuntius verwiesen. Nimmt man den Wortlaut dieses Schreibens ernst, dann drängt sich allerdings die Frage auf, wie man darin eine Zustimmung zu dem angesprochenen Votum finden soll. Der Wunsch der Synode ging auf ein erneutes Zusammentreten unter Wahrung des gegebenen Statuts (also gemeinsame Beratung und Beschlußfassung von Bischöfen, Priestern und Laien). Das Schreiben des Nuntius erklärt ohne Umschweife, der Heilige Stuhl betrachte „diese Art von Initiativen, seinerzeit als Experiment zugelassen, für abgeschlossen". Die rechtsgültige Einrichtung einer Synode sei diözesaner Natur und werde nicht überdiözesanen Charakter haben können. Für ähnliche Zusammenkünfte auf provinzialer oder nationaler Ebene müsse man sich der vom Kodex vorgesehenen Strukturen bedienen (das sind bekanntlich nicht die der Gemeinsamen Synode). Für die Veranstaltung von Diözesansynoden sowie von Provinzial- und Plenarkonzilien könnten die dazu von der Kommission für die Kodexreform erarbeiteten Normen bereits Anwendung finden (daß diese Normen zumindest vorerst Strukturen von der Art der Gemeinsamen Synode nicht günstig sind, ist inzwischen bekannt; vgl. HK, Januar 1979, 36ff). Darüber hinaus könne man sich „anderer Arten von Zusammenkünften" bedienen, „die die verschiedenen Vertretungen der lokalen Kirchen zum Studium ihrer Probleme teilnehmen lassen". Es bleibe „dem Heiligen Stuhl vorbehalten, für diese Art von Zusammenkunft, *die weder als ‚Synode' noch als ‚Konzil' bezeichnet werden darf*, Normen allgemeiner Natur zu erlassen".

## Eine Frage des Stils?

Wie die Bischofskonferenz aus diesem Bescheid, der an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, eine Bestätigung der Gemeinsamen Synode auf Zukunft hin herausdestillieren kann, ist schwer begreiflich. Vollends unbegreiflich ist, daß die runde Jubiläumssumme von 25 Monaten vergehen mußte, bis die ehemaligen Synodalen und mit ihnen die kirchliche Öffentlichkeit seitens der Bischofskonferenz von diesem Bescheid informiert wurden. Das Bemühen der Bischofskonferenz, zunächst möglichst umfassende und positive Ergebnisse zu erzielen, in Ehren. Aber ist es vertretbar, ein Schreiben wie das des Nuntius, das eine Veranstaltung aller Katholiken der Bundesrepublik betrifft, zwei Jahre im Geheimschrank zu halten und Bischofsvollversammlung um Bischofsvollversammlung und Gemeinsame Konferenz um Gemeinsame Konferenz vergehen zu lassen, ohne ein Wort davon an die Öffentlichkeit zu bringen? Der Brief des Nuntius enthielt neben dem erwähnten Bescheid auch noch die Antwort bezüglich des Votums der Konfessionsverschiedenheit und die Zusage der Berücksichtigung einer Reihe von Voten bei der Kodexreform (s. o.). Der größere Teil der Fragen, um die es geht, hätte also bereits Ende 1976 beantwortet werden können.
Es ist in der Zeit nach Beendigung der

Gemeinsamen Synode bisweilen der Eindruck entstanden, als sei der wichtigste Punkt in ihrer Wirkungsgeschichte das Ergebnis der nach Rom gerichteten Voten. In Wirklichkeit ist natürlich viel entscheidender, wie die Synodenbeschlüsse in kirchliches Leben umgesetzt werden (dazu werden gegenwärtig Informationsmaterialien aufbereitet. Aber für den Stellenwert, den die Synode für den weiteren Weg der Kirche in der Bundesrepublik haben soll, ist es eben doch mit entscheidend, wie die Bischofskonferenz und der Vatikan die Voten behandeln. Wäre man pfleglicher mit ihnen umgegangen, hätte sich das Interesse wohl nicht so stark auf sie konzentriert. So aber bleibt das Schicksal der Voten – ihre im ganzen recht brüske Behandlung durch Rom, ihre informationspolitische Unterbewertung durch die Bischofskonferenz – Beweis dafür, daß die Hoffnung, in den Würzburger Jahren sei „synodaler Stil" des Miteinanderumgehens in der Kirche gelernt worden, getrogen hat.

Ein Vorauskommentar der KNA zum vorliegenden Zwischenbericht (Katholische Korrespondenz, 12. 12. 78) bescheinigte der Bischofskonferenz „meisterhaftes Verhandlungsgeschick" bei den Kontakten mit dem Vatikan. Die Anliegen der Synode seien bei ihr gut aufgehoben. Man braucht beides nicht global zu bestreiten, Fragezeichen aber sind fällig. Natürlich verhält sich die Mehrheit der Bischofskonferenz und erst recht ihr Vorsitzender *loyal* zu den grundlegenden Ergebnissen der Synode. Aber *Engagement* für die Synode, das Kardinal Döpfner verkörperte, wird weder von seinem Nachfolger in München noch von seinem Nachfolger an der Spitze der Bischofskonferenz geteilt. Daß das Auswirkungen haben muß, ist klar. Wie soll die Bischofskonferenz in – das sei unbestritten – höchst komplexen Fragen die Anliegen der Synode im Vatikan offensiv vertreten können, wenn sie selber in weniger schwierigen Fragen – wie der Organisation des Verbandes der Diözese oder der Bußpraxis – Willenserklärungen der Synode übergeht (vgl. HK, November 1977, 546)? Und ist es nicht mehr als eine Nuance der Formulierung, wenn es heißt, von der Synode in Auftrag gegebene *Voten* seien als *Anfragen* nach Rom gegangen?

Die Behandlung der Voten ist ein Fall mehr, in dem Stilfragen das Gewicht von Sachfragen erhalten. Am offensichtlichsten wird das beim Votum zur Behandlung wiederverheirateter Geschiedener. Der Inhalt der diesbezüglichen „Anfrage" der Bischofskonferenz – für zahlreiche Synodale der Preis für ihre Zustimmung zur gesamten Vorlage über Ehe und Familie – ist bis heute nicht einmal den Mitgliedern der Synode bekannt. Wie soll sich das Kirchenvolk ein „orthodoxes" Urteil über diese Frage bilden können, wenn es nicht einmal erfahren darf, wie darüber zwischen den Bischöfen und Rom gesprochen wird? Zeichen jener „Kirche der Hoffnung", von der im letzten Jahr so viel die Rede war, ist dies alles leider nicht. *H. G. K.*

# Das erste interdiözesane Pastoralforum der Schweiz

Um die pastorale Zusammenarbeit in der Schweiz zu fördern (HK, August 1978, 379–381), hatte die Schweizer Bischofskonferenz Vertreter aus den Bistümern und aus interdiözesanen Organisationen und Diensten sowie Fachleute und Gäste auf den 8. bis 10. Dezember 1978 zu einem *Interdiözesanen Pastoralforum* nach Einsiedeln eingeladen. Als seine hauptsächlichen Aufgaben zählte das Einberufungsschreiben der Bischofskonferenz vom 11. Oktober 1978 auf: „Es versammelt die Teilnehmer zum Gottesdienst; es ermöglicht einen umfassenden Erfahrungsaustausch über die Arbeiten im Anschluß an die Synode 72; es fördert die Aussprache über die dringendsten gemeinsamen Aufgaben der nächsten Jahre; es richtet gegebenenfalls Empfehlungen an die Bischofskonferenz, an die diözesanen Räte und an andere Adressaten."

## Bestandsaufnahme

Im *Einberufungsschreiben* erklärten die Bischöfe als wichtig, „daß wir unsere Erfahrungen austauschen, uns mit der gegebenen Wirklichkeit auseinandersetzen und nach Lösungen suchen". Deshalb baten sie die diözesanen Seelsorgeräte, „in einem kurzen Bericht die wichtigsten Fragen mitzuteilen, die in den Bistümern seit Ende der Synode 72 behandelt wurden, sowie die dringendsten seelsorglichen Anliegen, die sie in den nächsten Jahren auf sich zukommen sehen". Sie selber würden in einem Bericht darüber informieren, was sie mit den gesamtschweizerischen Empfehlungen der Synode 72 gemacht haben.
Die *Vorbereitungskommission* (der leitende Ausschuß) des Pastoralforums ihrerseits bat die Arbeitsgemeinschaft der Schweizer Pastoraltheologen, zu den schriftlichen Bistumsberichten Stellung zu nehmen, namentlich die Schwerpunkte der nachsynodalen Arbeit herauszuarbeiten und griffige Empfehlungen oder Forderungen für die nächsten Jahre zu formulieren. Schwerpunkte in den Berichten über die nachsynodale Arbeit in den sechs Bistümern waren für die Pastoraltheologen allerdings nicht zu erkennen. „Jedem Leser der Bistumsberichte mußte die erstaunliche Vielfalt von organisatorischen, pastoralen und kirchlichen Aktivitäten auffallen, welche die vergangenen Jahre gekennzeichnet haben. Diese Fülle entspricht den Anregungen der Synode ebensosehr wie der Vielzahl der objektiven Probleme, denen sich das kirchliche Leben gegenübersieht" (*Josef Bommer* als Sprecher der Arbeitsgemeinschaft).

Daß die Synode 72 das kirchliche Leben in seiner ganzen Breite nachhaltig geprägt hat, geht aus allen Bistumsberichten hervor. Der *Churer Bericht* sagt ausdrücklich: „Es ist anzunehmen, daß die ganze pastorelle Arbeit nach Vollendung der Synoden durch

das synodale Geschehen beeinflußt wurde." Er schränkt aber gleich ein: „Wie weit aber einzelne Aktionen und Initiativen direkt auf Anregung der Synode zurückzuführen sind, läßt sich nur schwer abschätzen." Deshalb führt er dann jene Aktivitäten auf, „in denen ein gewisser Zusammenhang mit der Synode 72 hergestellt werden kann". So kommt er, ähnlich wie die Berichte der anderen Bistümer, vor allem auf Strukturen, Kommissionen und Arbeitsstellen und deren Tätigkeiten zu sprechen. Die Pastoraltheologen heben dies mit einem leisen Tadel hervor: „Das Hauptgewicht der Neuerungen scheint auf der strukturellen Ebene zu liegen. Der verschiedene Organisationszustand der Bistümer spielt dabei eine Rolle (Räte auf Pfarrei- und Bistumsebene, Strukturen für überpfarreiliche Zusammenarbeit, Spezialseelsorgeposten, Arbeitsstellen und Fachkommissionen). Die Berichte führen nicht aus, wie weit diese Strukturen für die Basis wirksam werden." Wieweit Neuerungen auf der geistigen und geistlichen Ebene wie etwa Mentalitätsänderungen auf die Synode 72 zurückgeführt werden können, läßt sich mit Sicherheit wohl kaum sagen. Der *Bericht aus dem Bistum Lausanne, Genf und Freiburg* wagt denn auch als einziger, solche synodale Wirkungen aufzuzeigen. Für ihn wollen die Texte der Synode „die Verantwortung der einzelnen und Gruppen wecken. Die Hauptwirkung der Synode bestand darin, daß Priester, Ordensmitglieder und Laien in den einzelnen Regionen dieses Grundanliegen aufnahmen, sich zusammenfanden und die Verantwortung für ihre Region übernahmen: sie stellten sich an ihrem Ort den Aufgaben der Kirche und faßten die entsprechenden Beschlüsse."

Über das, was aus den gesamtschweizerischen Empfehlungen der Synode 72 geworden ist, informierte der Vorsitzende der Schweizer Bischofskonferenz in einem Bericht, den er „eine (unvollständige) Bilanz dessen, was seit Ende unserer Synode geschehen ist", nannte. Der schriftlichen Fassung dieses Berichtes, die erst dem Pastoralforum vorlag, wurde ein Anhang beigegeben, in dem der Sekretär der Bischofskonferenz über *den Stand der Bearbeitung der der Bischofskonferenz überwiesenen Einzelempfehlungen* informierte. Im Unterschied zu den Fragen, deren Lösung in der Zuständigkeit der Bischofskonferenz liegt, mußten die heiklen Fragen, die die Synode 72 aufgegriffen und die die Bischofskonferenz in Rom vorzutragen hatte, als in absehbarer Zeit kaum lösbar stehenbleiben. Daß dann aber beispielsweise über den Stand der Verhandlungen in der Frage der Pastoral an den Geschiedenen bzw. geschiedenen Wiederverheirateten nicht eingehend informiert wurde, führte in der ersten allgemeinen Aussprache zunächst zu Rückfragen an den Bericht des Vorsitzenden der Bischofskonferenz. Und weil hie und da nachdrücklich gefragt wurde, erweckte es manchmal den Anschein, als ob hier angeklagt und verteidigt würde; der Sekretär der Theologischen Kommission warb dann um Verständnis dafür, daß das Gespräch mit den römischen Dikasterien über manche Fragen zuweilen sehr viel Zeit und Geduld erfordert.

## Erkennbare Schwerpunkte

Im zweiten Teil stellten die Bistumsberichte die offenen Fragen zusammen, bei denen eine interdiözesane Zusammenarbeit zu überlegen ist. Auch in diesem *prospektiven* Teil sind eigentliche Schwerpunkte noch nicht zu erkennen; immerhin ordneten die drei Deutschschweizer Bistümer die offenen Fragen sechs untereinander abgesprochenen Themenkreisen zu: 1. Kirche – Strukturen und Personal; 2. Kirche und Öffentlichkeit; 3. Verkündigung; 4. Liturgie; 5. Diakonie; 6. Besondere Zielgruppen. Und der Churer Bericht formulierte als „die Grundfrage, die uns alle bedrängt": „Wie erhalten wir die Pfarreien und die christlichen Gemeinschaften so lebendig, daß in ihnen die wesentlichen Glaubens- und Lebensvollzüge geschehen, die kirchliches Leben ausmachen (Verkündigung, Liturgie, Diakonie)? Zwei Schwierigkeiten sind heute offensichtlich: das veränderte Glaubens- und Gemeinschaftsbewußtsein des heutigen Menschen und der Priestermangel (nicht unbedingt der Mangel an Mitarbeitern für den kirchlichen Dienst)."
Deutlicher hervortreten sollten die Schwerpunkte durch die *Erläuterungen der Berichte durch die Sprecher der Bistumsdelegationen;* dabei sollten die Sprecher die Meinung der diözesanen Delegation ausdrücken (nach der Lektüre der Bistumsberichte und der Zusammenfassung der Stellungnahme der Pastoraltheologen) sowie jene zwei oder drei pastoralen Schwerpunkte umreißen, welche die Delegation für die nächsten Jahre auf gesamtschweizerischer Ebene als am dringlichsten erachtet.
Die Darlegungen der Bistumssprecher wurden dann vom *Leitungsausschuß* zu einem Rahmenvorschlag für die allgemeine Aussprache über die pastoralen Prioritäten zusammengestellt. Demnach ist Hauptziel „die lebendige und missionarische Gemeinde". Die Frage nach den pastoralen Prioritäten lautet sodann: „Was muß in nächster Zeit geschehen, um lebendige Gemeinden zu erhalten und zu fördern im Hinblick auf: ihre Dienste, ihre Liturgie, ihre Ehen und Familien, ihre Vielfalt (z. B. Jugend, Ausländer, Touristen, ihre diakonischen Aufgaben nach innen und nach außen)?"

Die *Pastoraltheologen* versuchten demgegenüber in ihrer Stellungnahme einige Schwerpunkte und Prioritäten „nach theologischen Leitlinien von der Kirche und nach den Erfordernissen der Gegenwart" zu setzen. Als ihr Sprecher führte *Josef Bommer* zunächst die Unterscheidung zwischen *Klein-* und *Groß*strategien ein: „Es gibt Tätigkeiten, welche wichtig und dringlich sind, ihr Schwergewicht liegt sowohl strukturell wie praktisch auf den unteren Ebenen... Für solche Aufgaben braucht das Forum nicht globale Großstrategien zu entwickeln, es tut vielmehr das beste, wenn es die unmittelbaren Praktiker zu Kreativität und Eigeninitiative ermutigt..." Für die großen, gewissermaßen strategischen Impulse, die Großstrategien also, die vom Pastoralforum ausgehen können, wiesen die Pastoraltheologen „heute und im Hinblick und im Zusammenhang mit den Bistumsberich-

ten" auf vier Themenfelder hin: 1. Die erste Aufmerksamkeit verdient die Frage der künftigen Strukturen, Dienste und Ämter in den Gemeinden. 2. Als zweites soll über die kirchlich und staatlich organisierten Pfarreien und Kirchgemeinden hinaus der Bildung von kleineren, konkreten Glaubensgemeinschaften Aufmerksamkeit geschenkt werden. 3. Zur diakonischen Aufgabe der Kirche gehört ihr Einsatz in der öffentlichen Diskussion über gesellschaftliche Probleme. 4. Innerhalb der Schweizer Kirche soll die offene Kommunikation verstärkt werden, was einen verstärkten Ausgleich materieller Güter impliziert.

In der allgemeinen Aussprache über den Rahmenvorschlag des Leitungsausschusses und seine einzelnen Elemente – ihm wurde als Leitfaden der Debatte der Vorzug vor der Themenliste der Pastoraltheologen gegeben – wurden weitere Elemente beigebracht und deutliche Akzente gesetzt, so daß dieser Rahmenvorschlag erweitert und modifiziert und so für die Schlußabstimmung bereinigt werden konnte: „Hauptziel ist die lebendige und missionarische Gemeinde im Hinblick auf die gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen in der Welt von heute. Pastorale Prioritäten, um lebendige Gemeinden zu erhalten und zu fördern: – die Gemeinde und ihre Dienstämter; – die Gemeinde und die Fragen um Ehe und Familie; – die Vielfalt der Gemeinden (Ausländer, Fremde, Gruppierungen, Wanderung, Mobilität); – die Gemeinde und ihre ‚diakonischen' Aufgaben (nach innen und außen)."

## Entscheidung über Prioritäten

Zu diesem Vorschlag äußerten sich vor der Schlußabstimmung im Auftrag der Bischofskonferenz die für die betreffenden Arbeitsbereiche zuständigen Bischöfe. Dabei waren weder der Einleitungssatz noch die Liste der pastoralen Prioritäten umstritten, so daß es in der *Schlußabstimmung* nur noch um die Reihenfolge ging. Besonderen Nachdruck legte die Bischofskonferenz auf die von den Westschweizern betonte Situationsbezogenheit der Pastoral: Die Aufmerksamkeit für den sozio-kulturellen und ökonomisch-politischen Kontext, in dem sich die Einzelfragen der Familie, der Ausländer, der Mobilität, aber auch der kirchlichen Dienste stellen, sei eine conditio sine qua non. Als Prioritäten erkenne die Bischofskonferenz die Familie, die kirchlichen Dienste und die Ausländer. Das Ergebnis der Abstimmung war für manche überraschend: „die Gemeinde und ihre Dienstämter" wurde klar an die erste Stelle gesetzt (35 von den 66 Stimmen setzten das Thema an die erste, 23 an die zweite Stelle), die Fragen um Ehe und Familie ebenso klar an die zweite Stelle (23 von den 66 Stimmen setzten das Thema an die erste, 34 an die zweite Stelle), darauf folgten „die Vielfalt der Gemeinden" und schließlich „ihre ‚diakonischen' Aufgaben".

Anschließend war über vier Eingaben (Motionen) an das Forum abzustimmen, wobei die Eingabe *zum Projekt eines Schweizer Katholikentages* (HK, November 1978, 561–563) am meisten zu reden gab. Im Namen der Bischofskonferenz vertrat Bischof *Ernesto Togni* (Lugano) die Wünschbarkeit eines Treffens der Katholiken, auf dem sie sich zum Ausdruck bringen, austauschen und mitteilen könnten, so daß ein Schweizer Katholikentag ein Fest der Minderheiten werden könnte. Das Forum empfahl dann mit Ausnahme namentlich der Westschweizer Vertreter der Bischofskonferenz, den Gedanken wohlwollend näher zu prüfen.

Zur *Fortsetzung* des Pastoralforums wurden verschiedene Vorschläge vorgebracht, die alle ein regelmäßiges Forum wünschten, auf dem die interdiözesane Verständigung und Zusammenarbeit angeregt wie auch das Gespräch mit der Bischofskonferenz geführt werden könnte. Bei nur drei Enthaltungen stimmte das Forum der Empfehlung an die Bischofskonferenz zu, ein nächstes Pastoralforum vorzusehen. Gleich im Anschluß an die Abstimmungen nahm der Vorsitzende der Bischofskonferenz die Empfehlungen an und setzte sie auf die Tagesordnung der nächsten Sitzung.

Eine gerechte Beurteilung des ersten Interdiözesanen Pastoralforums darf nicht vom Ergebnis allein ausgehen, sondern muß berücksichtigen, daß damit eine neue Möglichkeit synodaler Erfahrung eröffnet wurde. Bei der Synode 72 wurde in der ersten Session vor allem der Lernprozeß in Gang gesetzt, der die wertvollen Ergebnisse der folgenden Sessionen erst ermöglichte. Und wenn so ein zweites Pastoralforum bald – mit genauer Thematik und entsprechend vorbereitet – einberufen werden kann, dann wird das erste, vom zweiten und den folgenden her gesehen, wohl als der gute Beginn einer neuen Erfahrung gewertet werden können. *R. W.-Sp.*

# Konservative Kirchenkritik in England

Eine Vortragsreihe, die der anglikanische Gelehrte, Historiker und Fakultätsvorstand des Peterhouse College, Cambridge, *Edward Norman* im britischen Rundfunk gehalten hat, hat in England eine stürmische Debatte in den progressiven und konservativen christlichen Lagern ausgelöst. Norman sprach im Rahmen der Reith-Vortragsreihe, die jährlich von einer bekannten Persönlichkeit über ein Zeitproblem gehalten und später in Buchform veröffentlicht (Oxford University Press) werden. diese Vorträge in ihrer gehobenen Form sind dem Gedenken des verstorbenen, von seiner hohen ethischen und erzieherischen Aufgabe erfüllten Begründer der BBC, *Lord Reith,* gewidmet. Normans These ist der seiner Meinung nach von Überbeschäftigung mit weltlichen, sozialen anstatt mit überweltlichen, spirituellen Werten zeugende Verfall des heutigen Christentums. Seine Zielscheibe war in erster Linie die *Church of England,* in Wirklichkeit aber galt die Kritik der gesamten christlichen Welt.

## Pauschalkritik am „westlichen Christentum"

Seine Ansätze waren ätzende Satire. Er mokierte sich über den amerikanischen „Professor der Weltchristenheit", der sich auf der Nairobi-Konferenz des Weltkirchenrats 1975 zu Wort meldete und als „weißer Mittelklasse-Amerikaner männlichen Geschlechts" reumütig ein „Schuldbekenntnis zu Rassismus, Sexismus, Klassenkampf und Imperialismus" ablegte, um dann plötzlich in spanischer Sprache fortzufahren, um nicht dem „sprachlichen Imperialismus" zu verfallen. Weder das nach den Kopfhörern greifende Publikum noch er selbst seien sich dabei bewußt gewesen, daß es sich beim Spanischen um die Kolonialsprache von vorgestern handelt. Nicht weniger belustigt zeigte sich Norman über die zum Eröffnungsgottesdienst der letzten Lambeth-Konferenz in den Dom von Canterbury zu den Klängen einer jamaikanischen „Steel-Band" einziehenden anglikanischen Bischöfe. Sie hätten, so Norman, den Geist der Dritten Welt, die Konferenzthema war, heraufbeschworen, statt das Jenseits. Hatte Tolstoi einst die Macht des Bösen als größtes Übel in der Welt genannt, für den Engländer Norman war dieses zweifellos die „Dummheit der Guten".

Die heftigen Reaktionen der Opfer seiner Angriffe haben den 40jährigen Professor kalt gelassen. Auf seine Behauptung, das Christentum sei heutzutage zu einer Sache der Sozialmoral geworden, erwiderte der anglikanische Bischof *Montefiori*, Norman könne die Lehre Jesu, die körperlichen Nöte zu lindern, und zwar mit politischen Mitteln, vielleicht eher verstehen, wenn er nicht im College-Refektorium, sondern im ärmsten Afrika zu speisen hätte. Es blieb unerwähnt, daß Norman seinen Gelehrtenberuf mit Studenten- und Krankenseelsorge verbindet. Überraschenderweise aber fand Normans aus dem konservativen christlichen Lager kommende Kritik den Beifall des „Guardian". Das linksliberale Blatt schrieb (am 2. 11. 78): „Wir fragen uns wirklich, in welcher Weise die vom Erzbischof von Canterbury dargebotene christliche Führung sich von der der ‚Freunde der Erde', der Politologen des ‚Royal Institute of International Affairs' oder der in der Sozialfürsorge stehenden Körperschaften unterscheidet. Ist einer von ihnen eigentlich nicht überflüssig? Statt Norman abzukanzeln, sollten die Bischöfe lieber die Linie definieren, die sie von anderen enthusiastischen Laienreformern unserer Gesellschaft trennt, oder sonst ganz von der Bühne abtreten." In anderen Reaktionen, darunter z. B. von *Auberon Waugh*, des Sohns des Romanschriftstellers (Spectator, 25. 11. 78), wurde Normans Kritik in den Rahmen jenes sich in England anbahnenden Umschwungs gestellt, der bereits viele Intellektuelle aus zerstörten Illusionen über Egalitarismus und Kollektivismus zu einer ihnen realistischer erscheinenden Gegenwartssicht geführt habe. Sie seien konservativ geworden, wenn auch nicht unbedingt in einem parteigebundenen Sinn.

Einzelne führende Christen und die Kirchen insgesamt sind, Norman zufolge, in den letzten 20 Jahren einem *Prozeß der Politisierung* verfallen. Dies bedeute nicht etwa erhöhte christliche politische Tätigkeit. Christen, zumal in England, zeichneten sich vielmehr durch ihre geringe Teilnahme an politischen Organisationen aus. „Politisierung der Religion bedeutet innere Umwandlung des Glaubens selbst, so daß dieser als politischer Wert Ausdruck findet, sich mehr mit Sozialmoral als mit den weniger greifbaren Merkmalen der Unmoral abgibt und das spirituelle durch das weltliche ersetzt." Christen, die einst zu sehr im Jenseits gestanden hätten, würden heute nur noch Kampf gegen Rassismus, wirtschaftliche und kulturelle Ausbeutung, Klassenspaltung, Verweigerung der Menschenrechte kennen. Die christliche Religion habe die Kraft wie auch die Sicherheit verloren, sogar in Moralfragen die Bereiche der öffentlichen Diskussion abzustecken. Statt dessen werde dem, was andere zu Überbevölkerung, Umweltschutz, Kernkraft zu sagen hätten, bloße religiöse „Anmerkungen" angehängt.

In der westlichen Welt drücke sich heute die christliche Lehre in den *Moralauffassungen und politischen Idealen des Liberalismus* aus. Konzepte wie demokratischer Pluralismus, Gleichheit, individuelle Menschenrechte, freie Wertwahl würden als grundsätzlich christlich angesehen, ja geradezu als moderne Anwendung der Morallehre Jesu. Der westliche bürgerliche Liberalismus sei jedoch nur ein schmaler Streifen im möglichen Spektrum der politischen Theorien. Ihn als heutige Quintessenz des zeitlosen christlichen Glaubens darzustellen sei, gelinde gesagt, kurzsichtig. Christentum habe einst für menschliche Schwäche, für Relativität aller irdischen Erwartungen gestanden, heute scheint es allein mit den menschlichen Fähigkeiten befaßt zu sein. Der Ruf nach der *politischen Dimension des Christentums* werde weitgehend von kirchlichen Führern gestellt, die weder politische Kenntnisse besäßen noch die Dynamik der sozialen Strukturen verstünden. Christen übernähmen die Moralanschauungen politischer Ideologen und förderten sie wie authentisch christliche Ziele. Politik sei nicht mehr Sache einer Übereinstimmung verschiedener legitimer Ansichten, eine Berechnung zum Ausgleich von Interessen, ein Anlaß, die Notwendigkeit für grundlegende Ordnungen zu befriedigen, wobei moralische Verfeinerungen dem einzelnen überlassen bleiben. Politik sei so vielmehr „Ausdruck des Evangeliums in der Aktion".

Besonders harte Hiebe versetzt Norman dem *Weltkirchenrat:* „Sein Enthusiasmus für die Menschheit förderte die christlichen Sympathien für die marxistischen Bewegungen, die in Südostasien, Südafrika und Lateinamerika die bestehenden Ordnungen ersetzen wollen. Häufig beruht dieser Enthusiasmus auf unkritischer Annahme propagandistischer Darstellungen sozialen Elends und wirtschaftlicher Entbehrung. Die Vertreter des Marxismus verstehen es, sich die liberale Unterstützung in der moralischen Verurteilung kapitalistischer Gesellschaften zu sichern." Der eindeutige Linksdrall des Weltkirchenrats entspreche auch seiner langjährigen

Weigerung, kommunistische Regime zu kritisieren, weil angeblich private Proteste wirksamer seien. Die Geldspenden für „Befreiungsbewegungen" würden zwar als nur für humanitäre Zwecke bestimmt gerechtfertigt, aber diese Gelder können für Rüstungszwecke verwendet werden, da sie die Frontstaaten der Notwendigkeit entheben, Medikamente zu kaufen.

## Menschenrechte nur Teil „liberaler" Ideologie?

Scharfe Kritik übte Norman insbesondere auch am *Menschenrechtsengagement der Kirchen*. Er sieht auch hier ideologische Verwicklungen und Verfälschungen. In der heutigen Menschenrechtsbewegung finde das Verhältnis zwischen Christentum und den Idealen des westlichen Liberalismus stärksten Ausdruck. Die Menschenrechte würden von den Kirchen als Kern der christlichen Botschaft gesehen. Diese Interpretation werde in ihrer Anwendung auf die religiöse Situation in der Sowjetunion jedoch problematisch. Es werde übersehen, daß die orthodoxe Kirche die sowjetische Innen- und Außenpolitik unterstützt, weil sie sie für richtig hält. Sozialistische Wertungen seien so tief in der von den russischen Kanzeln verkündeten säkularisierten Ethik verankert, daß sie von den Gläubigen widerspruchslos übernommen würden. Russische Christen hätten das vom Gesetz über religiöse Vereinigungen geforderte Prinzip der staatlichen Überwachung akzeptiert, im Austausch für das ihnen zugesicherte Recht des bloßen Vollzugs des öffentlichen Gottesdienstes, so wichtig Menschenrechte für die russischen Christen seien, so zeigten sich diese hinsichtlich des Wesens und der Form der Menschenrechte genauso gespalten wie die westlichen Christen.

Das gegenwärtige *lateinamerikanische Christentum* liefert Norman ein klassisches Beispiel jenes „neuen Imperialismus", der diesem Kontinent unter christlichem Deckmantel die Segnungen des westlichen Liberalismus und Marxismus zu bringen versuche. In den 30er und 40er Jahren hätten die lateinamerikanischen katholischen Hierarchien die Ideale des europäischen Ständestaats übernommen, nach 1950 hätten sie eine organisch entwicklungsfähige Sozialreform mitgemacht und in den 60er Jahren die gemeinsam mit westlichen Intelligenzschichten geübte radikale Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft. Seit 1970 werde das Christentum mit der „Ideologie der Menschenrechte" identifiziert: Die „Glaubenskrise" Lateinamerikas unterscheide sich von der des Westens aber darin, daß sie nicht einem Verlust des Glaubens entstamme, der sich vorläufig noch auf die Bildungsschichten beschränke, sondern einem an der rührigen Anpassung an soziale Umwandlungen erkenntlichen Selbstvertrauen der Kirche.

Auch die *Südafrika-Politik der Kirchen* paßt Norman nicht: Die Politik Südafrikas werde von den führenden Kirchen mit einer moralischen Gewißheit verdammt, die keinen Platz für relative Urteile lasse. Apartheid heiße nicht, daß schwarze oder andere ethnische Gruppen als minderwertig, sondern als „anders" anzusehen seien. Die südafrikanische Situation könne nicht als Unterdrückung, sondern als Paternalismus charakterisiert werden. Die kirchliche Bekämpfung der Apartheid werde darüber hinaus aber als Kampf für liberale Politik, für Mehrheitsrecht und wirtschaftliche Egalität betrieben. Obwohl diese Ziele in 2000 Jahren von der Kirche weder gefordert noch toleriert worden seien, würden sie heute geradezu als göttliches Gesetz gelten, für das man auch Blut zu vergießen bereit sein müsse: „Afrikanische Politiker klagen viel über die Missionare der Vergangenheit, die Afrika europäisierten und das Evangelium mit abendländischer Kultur verwechselten. Die mit dem jetzigen Bestehen auf einer liberalen politischen Ideologie verbundene Europäisierung ist jedoch den afrikanischen Überlieferungen ebenso fern."

## Normans Schlußfolgerungen

Wer sich nach diesen Angriffen auf die nach Normans Meinung „falschen Propheten der Zeit" einen Kreuzzug zugunsten der Reaktion erwartet, der Politisierung des Christentums unter anderem Vorzeichen, wird jedoch enttäuscht. „Demselben Irrtum wie die Fortschrittlichen, deren Christentum sie aus politischen Gründen ablehnen, verfallen die Konservativen, wenn sie eine entgegengesetzte Sozialordnung heutiger oder vergangener Prägung verteidigen. Christ ist, wer der Regel folgt, daß die Wege Gottes nicht die Wege der Menschen sind." Er werde mit anderen zusammenarbeiten, wenn es um die Beseitigung sozialer Ungerechtigkeiten gehe, aber anders als sie erkenne er, wie unbeständig die sprachlichen und kulturellen Ausdrucksformen politischer Prinzipien sind. Christen müßten daher immer als einzelne handeln, nicht nur in Werken der Nächstenliebe, auch in ihren korporativen und politischen Aktionen. Eine Gleichsetzung des Christentums mit menschlichen Idealismen könne es nicht geben. Die Zusammenarbeit mit der Welt habe unter weltlichen Bedingungen zu erfolgen. Das heiße heutzutage allgemeingültige Moralpositionen. Aber Moral sei nicht das Wesen des Christentums, da es ihm um das Nicht-Irdische gehe.

Norman stellt sich dem Vorwurf, daß die von ihm geforderte Trennung zwischen individueller christlicher Aktion und dem gemeinsamen Zeugnis der Kirche auf eine Privatisierung der Religion abziele: „Genau darum geht es mir. Nur der Christ, dessen eigene Seele die verheißenen übernatürlichen Wirklichkeiten erkennt, kann seinen Mitmenschen in dieser Welt auch wirklich helfen." Die Kirche müsse ständig auf der Hut sein, nicht Dienerin dominierender Gruppen und mächtiger Gesellschaften zu werden und die kritische Distanz zu deren kulturellen und sozialen Voraussetzungen nicht zu verlieren. Norman verweist auf das „unglückliche Paradox", daß es gerade die Neuentdekkung der menschlichen Nichtigkeit, wie sie Christus selbst bekundet habe, gewesen sei, die im 19. Jahrhundert den großen Glaubensverfall ausgelöst hat.

Gefordert sei heute vom Christentum, daß es die komplizierte Mischung des

ewigen in den zeitlichen Strukturen mittels einer spirituellen Interpretation der religiösen Tradition verständlich mache. Mit der Betonung der Veränderung der materiellen Welt sei den Menschen ihre Brücke zur Ewigkeit zerstört worden. Sie hörten nur mehr, wie zu jeder Zeit, das Geklirr zusammenbrechender Strukturen, nur die Rufe der gequälten Menschheit. Der Priester im Heiligtum spreche zu ihnen nicht mehr vom Zeugnis der unsichtbaren Welt, die im Geröll der heutigen zu entdecken wäre. Statt dessen verweise er sie auf intellektualisierte Interpretationen falscher sozialer Praktiken und politischen Prinzipien, die, einer allgemeinen Auffassung zufolge, der menschlichen Gesellschaft nur Leid gebracht hätten.

*R. H.*

# Die zweite Vollversammlung der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen

Vom 19. bis 25. November 1978 hielt die „Federation of Asian Bishops' Conferences" (=FABC) ihre zweite Vollversammlung im indischen Morning-Star-Regionalseminar in Barrackpore bei Kalkutta (vgl. HK, Januar 1979, 58). Ähnlich wie andere nachkonziliare Zusammenschlüsse kontinentaler Bischofskonferenzen geht auch die panasiatische mit auf eine Initiative Pauls VI. zurück. Den letzten Anstoß dazu gab die von Paul VI. während seiner großen Ostasienreise besuchte asiatische Bischofsversammlung in Manila vom 23. bis 29. November 1970, auf der 180 süd- und ostasiatische Bischöfe versammelt waren (vgl. HK, Februar 1971, 77ff.). Diese wurde dann anläßlich eines Treffens der Vorsitzenden von elf Bischofskonferenzen im März 1971 in Hongkong gegründet (vgl. HK, Juni 1971, 270ff.). Das Zentralsekretariat wurde in Hongkong eingerichtet, ein Statut ad experimentum in der Folgezeit erarbeitet und im November 1972 vom Heiligen Stuhl für zwei Jahre approbiert und später verlängert.

## Spirituelle Unterlegenheit des Christentums?

Nach ihren Statuten ist die FABC – im Unterschied zur lateinamerikanischen CELAM, ähnlich etwa den afrikanischen Bischofskonföderationen – ein freiwilliger und damit relativ lockerer Zusammenschluß der süd- und ostasiatischen Bischofskonferenzen in der Absicht, unter den Mitgliedern die Solidarität und Mitverantwortung für das Wohl der Kirche und die Gesellschaft Asiens zu fördern. Entscheidungen der Föderation sind ohne juridisch bindende Kraft; ihre Annahme ist Ausdruck kollegialer Verantwortlichkeit (Art. 1). Die *erste Vollversammlung* der FABC fand im April 1974 in Taipeh statt und diente vor allem der Vorbereitung der Römischen Bischofssynode, die sich im Herbst desselben Jahres mit Fragen der Evangelisation befaßte. In der Zeit bis zur nächsten Vollversammlung, die satzungsgemäß alle vier Jahre stattfindet und folglich 1978 anzusetzen war, war die FABC vor allem auf Kommissionsebene tätig. *Kommissionen* sind inzwischen eingerichtet für ökumenische und interreligiöse Fragen, für Fragen der menschlichen Entwicklung, für die Mission, für Fragen der sozialen Kommunikation und für die Erziehungs- und Studentenarbeit. Sehr aktiv war die Kommission für menschliche Entwicklung unter Leitung des philippinischen Bischofs *Julio X. Labayen*, die in vier Konsultationen des sog. „Bishops' Institute for Social Action" (= BISA) vor allem für die politisch schwierigen Länder Asiens nach Modellen kirchlicher Einflußnahme und kirchlichen Verhaltens suchten und sich zugleich um angepaßte Formen einer „Theologie der Befreiung" bemühten. In ähnlicher Weise veranstalten inzwischen auch die übrigen Kommissionen Studienwochen. Noch nicht voll ausgewertet worden ist das *Kolloquium über die Ämter in der Kirche*, das im März 1977 in Hongkong veranstaltet wurde. Eine Vielzahl der Ergebnisse wie auch der Vorbereitungspapiere und Akten der verschiedenen Zusammenkünfte ist im Laufe der Zeit veröffentlicht worden und dient zugleich der Information über die Aktivitäten der FABC in die Gesamtkirche hinein.

An der Zweiten Vollversammlung nahmen 50 Bischöfe teil, die nach einem satzungsmäßig festgelegten Schlüssel von den verschiedenen Bischofskonferenzen entsandt waren. Aus verschiedenen Gründen verhindert waren die Bischofskonferenzen von Burma, Laos-Kambodscha und Vietnam. Als China firmierte die Bischofskonferenz von Taiwan. Die Situation der Volksrepublik China kam auf der Vollversammlung nicht zur Sprache. Ein entscheidender Grund dafür mag die Wahl des Themas „Gebet – das Leben der Kirche in Asien" gewesen sein, zu dem das Schlußdokument ausdrücklich bemerkt, daß es nicht ausgewählt worden sei, um von anderen drängenden und kritischen Aufgaben der Kirche abzulenken.

Nicht ohne Grund war die Vollversammlung mit der genannten Thematik nach *Indien*, der Wiege der Hauptströme auch heutiger asiatischer Spiritualitäten, vergeben worden. Indien kann auch heute noch als ein *Symbol für die Situation vieler Länder Asiens* angesehen werden. Einerseits sind diese in ihrer langen Geschichte ohne ihren tiefen Sinn für spirituelle Werte, für Kontemplation und Innerlichkeit nicht denkbar. Dieser Eindruck ist immer noch so stark, daß im Vorbereitungspapier zum Seminar über das Gebet als Zeugnis im alltäglichen Leben gefragt wird, ob das Christentum hier überhaupt konkurrenzfähig sei: „Herrscht nicht der allgemeine Eindruck vor, daß Christen gut sind für Effizienz, Organisation und Disziplin, für Erziehung und Sozialdienst sowie für Entwicklungsaufgaben, nicht aber für Gebet, Innerlichkeit, Schweigen und noch viel weniger für kontemplatives Gebet? Bei all unseren Bemühungen und unserer Predigt werden wir nicht zunächst – auch nicht von

unseren eigenen Gläubigen – als ‚Männer des Gebetes' angesehen" (FABC Papers, Nr. 12e, 6).
Andererseits ist Asien heute den aus dem Westen kommenden Entwicklungen zur Modernisierung, Technisierung und Urbanisierung ausgesetzt. Atheismus und Agnostizismus, Materialismus und Säkularismus bedrohen das spirituelle Erbe Asiens. Die sozialen und politischen Probleme führen zudem zur Frage, wie stark die religiösen Kräfte angesichts der menschlichen Nöte, des Elends, der Unterentwicklung, des wachsenden sozialen Gefälles und der drohenden Unfreiheiten sind. Hier aber sieht sich die Kirche Asiens in mehrfacher Weise herausgefordert.
*D. S. Amalorpavadass,* Direktor des Nationalen Biblischen, Katechetischen und Liturgischen Zentrums in Bangalore und Bruder des Sekretärs der römischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Erzbischof *D. S. Lourdusamy,* hatte seiner programmatischen Schrift „Gospel and Culture", die an die Teilnehmer der Vollversammlung verteilt wurde, den Satz Pauls VI. vorangestellt: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist das Drama unserer Zeit." Wo es somit um das Gebet als das Leben der Kirche Asiens ging, ging es tatsächlich um das Verhältnis der Kirche zur Kultur Asiens im umfassendsten, die technisch-zivilisatorischen Entwicklungen einschließenden Sinne, um Religion und Leben ebenso wie um Tradition und Zukunft, um Christentum und nichtchristliche Religionen ebenso wie um Christentum und nichtreligiöse Ideologien, nicht zuletzt aber um die christliche Botschaft und ihr asiatisches Gewand.

## Wie eine Woche geistlicher Übungen

Der Verlauf der Vollversammlung glich aber dann weniger einem theologischen Kongreß als einer Woche geistlicher Übungen im wörtlichen Sinne des Wortes. Das Vortragselement war auf ein Minimum reduziert. Herausragend war die Eröffnungsrede des als römischer Delegat anwesenden Erzbischofs *D. S. Lourdusamy,* der die beiden Hauptakzente der Versammlung herausarbeitete; *die Gabe des christlichen Gebetes an Asien und die Gabe des asiatischen Gebetes an das Christentum.* Zwei als grundsätzliche Einleitungen zu den beiden Akzentsetzungen gedachte Texte, verfaßt von dem japanischen Karmeliten *Okumura* und dem indischen Jesuiten *Hirudayam,* wurden vorweg zur Lektüre versandt und in Kalkutta nur kurz diskutiert. Beide Referenten dürften aber in ihrer Aufgabenstellung ein wenig überfordert gewesen sein. Der der Zenpraxis nahestehende Karmelit generalisierte die asiatische Situation zu stark aus dem ihm naheliegenden Blickwinkel. Hirudayam legte seinerseits einen eher systematischen Aufriß der asiatischen Spiritualität vor, der sich im Grunde auf die indische Geschichte und Situation beschränkte. In beiden Referaten kam der starke Einfluß des Islams ebenso zu kurz wie die Konfrontation mit den nichtreligiösen Ideologien. Zu einer kritischen Anmerkung wurde aber dann auch die Ansprache von Mutter Teresa, die im Laufe der Tagung zur Einfachheit und Offenheit und damit auch zugunsten einer allen Menschen zugänglichen Gestalt christlichen Gebets aufrief.
Ein zweites Element der Vollversammlung bildeten die verschiedenen *Diskussionen* im Plenum oder in Gruppen, in denen die Einwirkungen des Gebetes im konkreten Kontext asiatischen Lebens besprochen und Erfahrungen ausgetauscht wurden. Zu sechs Arbeitsgruppen waren ebenfalls zuvor Unterlagen verschickt worden: a) Evangelisation, Gebet und menschliche Entwicklung, b) Christliches Gebet und interreligiöser Dialog: Bereicherung des christlichen Gebets, c) Gebetserziehung in den katholischen Schulen Asiens, d) Seminarien und Ordenshäuser als Zentren der Gebetserziehung im asiatischen Kontext, e) Gebet als Zeugnis im alltäglichen Leben der Kirche Asiens, f) Gebet, Gemeindegottesdienst und Inkulturation (vgl. FABC Papers, Nr. 12a–f).

Das dritte und nachdrücklichste Element der Vollversammlung aber waren die *Zeiten der Gebets- und Meditationspraxis.* In diesen Zeiten, die, über den Tag verteilt, etwa die Hälfte der Arbeitszeit in Anspruch nahmen, unternahmen die Organisatoren, unter denen der schon genannte D. S. Amalorpavadass herausragte, den Versuch, die Teilnehmer mit verschiedenen Formen in Asien geübter Frömmigkeit in christlich adaptierter Form vertraut zu machen. Ähnlich wie alle Teilnehmer einer der sechs Arbeitsgruppen zugeordnet wurden, gehörten sie auch einer von fünf Gruppen an, die sich um Gebetserfahrungen im Zengebet, im yogischen Gebet, im charismatischen, im biblischen oder in östlichen Formen des kontemplativen Gebets mühten. Die Anleitungen zu den verschiedenen adaptierten Formen asiatischer Spiritualität wurden, abgesehen von den Zenübungen, in die drei Japaner einwiesen, von in der jeweiligen Praxis erfahrenen indischen Ordensleuten gegeben.
Auffälligerweise wurde gegen die Verwendung asiatischer Meditationsmethoden auf der Vollversammlung kein Einspruch erhoben, wenngleich man wußte, daß sich die Frage in den verschiedenen Ländern unterschiedlich stellt. So zeigte es sich, daß *gemeinsame Gebetserfahrungen zwischen Christen und Moslems* nach wie vor schwierig sind. Sehr bewußt war man sich der Notwendigkeit, daß die Wahl bestimmter Methoden den Zugang zu Jesus Christus nicht zur Angelegenheit elitärer Kreise machen darf. Nicht jede Methode muß daher auch notwendig die Methode aller sein.
Die theoretischen Erörterungen über die Verwendbarkeit asiatischer Methoden stoßen bei den Einübenden aber eher auf Unverständnis, weil für die Übenden sich das Christsein *in* dieser Praxis, nicht aber *aus* ihr vollzieht und ein vertieftes Christsein *in* und *aus* der Praxis Evidenz genug für die Verwendbarkeit der Methoden ist. Entscheidend bleibt dabei, daß man nicht Christ wird aufgrund von Meditation allein, sondern aufgrund der Begegnung mit der christlichen Botschaft. Wohl aber kann ein vertieftes und bewußteres Christsein Frucht der Meditation sein und somit aus dieser Praxis hervorgehen. Auffallend war,

daß gerade indische Gesprächspartner sich gegen die geläufige Beschreibung des Gebetes als eines „Gesprächs mit Gott" eher zur Wehr setzten, weil sie darin zu sehr den Menschen auf eine Stufe mit Gott gesetzt sehen und ihn zuwenig als auf Gott in Anbetung und Ehrfurcht Hörenden zum Ausdruck gebracht finden. Umgekehrt erhielten Grundaussagen der Trinitätslehre und der Pneumatologie in diesem Kontext existentielles Gewicht.

### Ermutigung für eine stärkere Inkulturation

Die Vollversammlung verabschiedete ein *Schlußdokument* in einer Lang- und einer Kurzform sowie eine Reihe von Empfehlungen, die zusammen mit den Berichten über die Arbeitsgruppen später dokumentiert werden sollen. Das Dokument nimmt mit großer Selbstverständlichkeit – ähnlich wie Dokumente anderer Bischofsversammlungen – inzwischen seinen Ausgang beim asiatischen Kontext von heute, auf den hin dann die christliche Botschaft als Antwort formuliert wird. In das Dokument wurden einmal die programmatischen Ausführungen Lourdusamys, sodann die verschiedenen Arbeitsergebnisse der Vollversammlung eingebracht. In der vorliegenden Form stellt es eine Ermutigung für alle jene dar, die sich um eine stärkere Inkulturation des Christentums in die *verschiedenen* kulturellen Kontexte Asiens bemühen. Das bleibt auch dann bestehen, wenn man weiß, daß der Hinweis auf bestimmte Formen der Meditations- und Frömmigkeitspraxis deshalb ausgelassen wurde, weil nicht alles in allen Teilen Asiens von gleicher Bedeutung ist. Der Hinweis auf die *genuine Befreiung des Menschen* und der Völker blieb dagegen ausdrücklich bestehen; denn einmal sprechen auch päpstliche Dokumente der letzten Zeit positiv von „Befreiung", und sodann kann sich die Kirche nicht deshalb den Gebrauch von Ausdrücken positiver Impulse verbieten lassen, weil andere Kräfte dieselben Ausdrücke in ihrem Sinne verwenden.

Auf besonderen Antrag hin wurde im Schlußdokument am Ende um das *Gebet für die Kirchen Asiens* gebeten, „deren Repräsentanten aus verschiedenen Gründen nicht in der Lage waren, an der Zweiten Vollversammlung in Kalkutta teilzunehmen": „Es ist paradox, doch obwohl sie abwesend waren, waren sie doch mehr als präsent in unserem Gebet, unserer Liturgie und unserer Diskussion." Hinweise auf die verfolgten Kirchen wie auf die Unterdrückten und Marginalisierten und den christlichen Auftrag ihnen gegenüber beweisen, daß die Wahl des Themas tatsächlich keine Flucht darstellte. *H. W.*

## Kirchliche Entwicklungen

# „Habt keine Angst!"

### Die ersten Monate des Pontifikats Johannes Pauls II.

Als Kardinal Karol Wojtyła am Nachmittag des 16. Oktober vergangenen Jahres zum Nachfolger des so plötzlich verstorbenen Johannes Paul I. gewählt worden war, konnte er der gespannten Aufmerksamkeit einer breiten Weltöffentlichkeit sicher sein. Daß der theologisch gut eingeübte, denkerisch durchwegs eigenständige, mit reicher Lebenserfahrung als Arbeiter, Schauspieler, Seelsorger, Gelegenheitsschriftsteller und -dichter ausgestattete, sportbegeisterte, aber in seinem Wesen eher introvertierte polnische Kardinal in der katholischen Welt und darüber hinaus Bewunderung und bei den Römern, denen er zunächst als Fremdling erscheinen mußte, geradezu Begeisterungsstürme auslösen würde, war nicht zu erwarten gewesen, hat aber nach den weltweiten Reaktionen auf den kurzen Pontifikat des Luciani-Papstes auch nicht überrascht. Wenn allerdings die konservative „Welt" Johannes Paul II. bereits nach zweieinhalb Monaten Pontifikat, wie in deren Silvesterausgabe 1978 geschehen, zu *ihrem* „Mann des Jahres" kürt, dann ist das wieder einmal Vereinnahmung von interessierter Seite, so wie Kirche gegenwärtig oft von den verschiedenen alt- und neokonservativen Gruppen, aus welchen politischen Lagern sie auch kommen, vereinnahmt wird.

Daß sich gerade an den Papst aus Polen starke und zugleich gegensätzliche Erwartungen richteten, war nur natürlich. Katholiken traditionalistischer Prägung erhofften von ihm, der aus einem sehr traditionsbewußten Katholizismus kommt, die Bestätigung ihrer Kirchenvorstellungen und ihrer Glaubens- und Frömmigkeitsformen; die auf einen kirchlichen Wiederaufbruch durch Reformen Hoffenden versprachen sich von dem theologisch und intellektuell führenden Bischof seines Landes als Papst eine energische Öffnung auf die verschiedenen theologischen, kirchlichen und sozialen Problemfelder der Zeit. Daß er diesen Erwartungen nie würde entsprechen können,

mußte jedem kirchlich und politisch, sozial und kulturell einigermaßen Informierten klar sein. Außer Zweifel stand von Anfang an, daß die Wahl eines Nichtitalieners und gerade *dieses* Papstes Kirchenführung und Papsttum nicht unwesentlich verändern würden.

## Persönlichkeit und Stil des neuen Papstes

Nicht drastisch, aber spürbar verändert hat sich in den ersten Monaten des Wojtyła-Pontifikats das *Erscheinungsbild des Papsttums*. Dabei wird manches fortgesetzt, manches intensiviert, was sich als Stil bereits unter Johannes Paul I. abzeichnete, manches aber in andere Richtung gelenkt oder in der Tendenz umgekehrt. Zum Beispiel im Verständnis des politischen Auftrags des Papstes. Die Unterschiede beziehen sich dabei keineswegs nur auf Nuancen. Johannes Paul I. hat Politik eher restriktiv-seelsorglich interpretiert. Politik erschien dort vornehmlich nur als eine in das Ganze kirchlicher Aktivität einzuordnende seelsorgliche Aufgabe. Entsprechend nachdrücklich waren die Einschränkungen formuliert: „sofern sie Aufgabe der Kirche ist", „soweit sie zu ihrem seelsorglichen Auftrag gehört". Johannes Paul II. formuliert politische Themen wieder in einer sehr viel unvermittelteren politischen Sprache, spricht von „politischen Systemen", vom „Recht und der Würde der Nationen", von traditioneller Diplomatie und Konkordatspolitik. Menschliche Bescheidenheit und Unmittelbarkeit sind sicher Gaben auch des neuen Papstes, aber beide erscheinen weniger psychologisch als persönlichkeitsprägend, sondern sachbezogen: Bescheidenheit als konkrete Dienstbereitschaft unter Zurückstellung des Persönlichen, so stark dieses auch ausgeprägt sein mag. Eine unzweideutige, ebenso bescheidene wie selbstbewußte Formulierung dieses Sachverhalts gab der Papst selbst, als er beim Neujahrsempfang für das Diplomatische Corps beteuerte, die Mittel, die dem Papst im gesellschaftlich-politischen Felde zur Verfügung stünden, seien zwar „arme Mittel", aber in dieser Zeit enormen Fortschritts „reicher Mittel" in den politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Strukturen behielten diese „armen Mittel" ihre volle Bedeutung, „weil sie eng mit dem Primat des Geistigen verbunden sind" (vgl. Osservatore Romano, 13. 1. 79).
Die Unmittelbarkeit ist mehr eine des Sprechens, nicht so sehr der Sprache; diese ist bei Johannes Paul II. eher grundsätzlich, spricht Prinzipien aus, formuliert Imperative und Maximen. Plauderton und narrative Verkündigung vor einer weltweiten Gemeinde liegen ihm fern. Nach anekdotischen Elementen sucht man in den bereits über 100 Ansprachen während der ersten drei Monate vergeblich. Es sei denn, man wolle in der öffentlichen Mitteilung, er habe seit der ersten Begegnung bald nach der Amtseinführung ein besonders herzliches Verhältnis zum italienischen Staatspräsidenten *Pertini* gewonnen (vgl. Osservatore Romano, 8. 1. 79), als Neigung zum Episodischen gelten lassen. Aber dort ging es um das Thema Mutter und bei der Mitteilung dieser unerwarteten freundschaftlichen Beziehung auch um eine captatio benevolentiae, nachdem der Papst wegen wiederholter entschiedener Ablehnung der gesetzlichen „Liberalisierung" der Abtreibung von linksliberalen und sozialistischen Publizisten und Politikern scharf angegriffen worden war.
Fortgesetzt aber wurde der *Abbau aller höfischen Elemente* im persönlichen Umgangsstil und im öffentlichen Auftreten des Papstes. Albino Luciani wollte den bei Audienzen und großen öffentlichen Auftritten verwendeten Tragstuhl nicht besteigen. Nichts schien ihm schon aus Gründen persönlicher Bescheidenheit widernatürlicher zu sein als das Bild eines über den Massen schwebenden Priesterkönigs. Mit praktischen Argumenten – die Leute wollen den Papst nicht nur hören, sondern auch sehen – ließ er sich dann doch dazu überreden, ihn wenigstens bei den großen Audienzen zu benutzen. Johannes Paul II. hat endgültig auf ihn verzichtet – sehen wollen die Leute den Papst trotzdem, und solange Massenaudienzen mit den unvermeidbaren showhaften, unbeabsichtigt an Starkult erinnernden Elementen stattfinden, wird man sich auf praktische Vorteile der *Sedia gestatoria* oder ihrer Ersatzformen berufen, aber das viele Nichtchristen und Christen ärgernde Sinnbild päpstlicher, institutionell überheblicher Selbstdarstellung ist weg. Den *Majestätsplural* hat in seiner allerersten Zeit schon Paul VI. gelegentlich zu vermeiden gesucht; Johannes Paul I. verwendete ihn nur noch bei besonders feierlichen, das Papstamt sozusagen selbst betreffenden Auftritten. Bei Johannes Paul II. ist er aus der mündlichen Rede ganz verschwunden. Der Papst ist nun wieder erste Person Singular, man könnte auch sagen: nicht mehr scheinbar bloß Institution, sondern wirklich Mensch. Daß bei einer so fordernden Sprache wie der Johannes Pauls II. das „Ich" trotz liebenswürdiger Verbindlichkeit noch sehr viel autoritätsvoller erscheint als das distanzierte „Wir", wird einmal in die Geschichte sakral motivierter Sprachen in einem total säkularen Umfeld gehören.

Daß Johannes Paul II. kein Mann verstaubten Protokolls ist, hat er bereits bei seiner Amtseinführung und bei seiner ersten Begegnung mit Journalisten gezeigt, als er unverwandt Kinder begrüßte und auf Staatsoberhäupter zuging und als er vor den Journalisten mitten im Gedränge jedem, der ihn erreichte, Rede und Antwort stand. Jetzt wurde – ein Novum in der Papstgeschichte – sogar eine *Pressekonferenz* angekündigt. Sie soll zum Abschluß des Mexikobesuches am 30. Januar in der Katholischen Universität von Mexico City stattfinden (vgl. ds. Heft, S. 107). Der Papst scheint keine Probleme zu haben im direkten Kontakt zu den Menschen – er sucht ihn auf dem Weg zu den Massenaudienzen ebenso wie im Umgang mit den Sachbearbeitern und Dikasteriumsleitern der Kurie wie mit den ihn besuchenden Ministern und Staatsoberhäuptern. Der polyglotte Papst, der sich sprachlich noch dauernd weiterbildet, bedarf dabei selten eines Dolmetschers, entsprechend erhalten alle Audienzen, auch solche auf hoher Ebene, stärker den Charakter der persönlichen Begeg-

nung, die offenbar zugleich zum Stilmittel seiner Politik wird. Slawische Herzlichkeit kommt ihm dabei zugute. Wenn er den Sozialisten *Sandro Pertini* oder Roms kommunistischen Bürgermeister *Giulio Argan* auf offener Szene umarmt, dann leitet bei dem Papst aus Polen daraus niemand besonderes Entgegenkommen gegenüber marxistischen Tendenzen ab. Es könnte sein, daß gerade diese Eigenschaft auch ostpolitisch zu Buche schlägt.

Sehr persönlich ist auch sein *Redestil;* es kann sich bei den meisten Audienzansprachen, auch solchen, die nicht improvisiert sind, kaum um Auftragsarbeiten handeln, so unverwechselbar klar, direkt und schnörkelfrei ist die Diktion. Man hat durchwegs den Eindruck, daß die kurialen „Geisterschreiber" mehr mit der Glättung eventueller sprachlicher Härten als mit Redeentwürfen beschäftigt sind. Da die *Mittwochsaudienzen* (schon unter Johannes Paul I.) gedoppelt wurden – zunächst spricht der Papst zu Kindern und Jugendlichen in St. Peter, erst dann in der unter Paul VI. erbauten und jetzt nach ihm benannten Nervi-Aula –, da es der Papst bei den sonntäglichen Begegnungen zum Angelus es nicht bei einigen kurzen ermunternden Bemerkungen beläßt, sondern gut vorbereitete Kurzansprachen hält und regelmäßige Besuche in Stadtkirchen Roms mit strapazierenden Begegnungen mit der Bevölkerung hinzukommen und die Gelegenheit für Einzelaudienzen auch in den Nachmittag verlängert wurde, fragen sich schon manche an der Kurie, wie ein solcher Tages- und Wochenablauf physisch verkraftet werden kann. Der Papst ist zweifellos ein Mann von imponierender intellektueller wie physischer Arbeitskraft, der Tempo und Dichte der Arbeitsvorgänge bestimmen kann. Er scheint diesen Vorteil gerade in der Anfangszeit zu möglichst allseitiger Information zu nutzen, aber auch dazu, das *Gesetz des Handelns* im kurialen Apparat wie im Kontakt mit dem Episkopat in die Hand zu bekommen und gleichzeitig durch eine breit angelegte Verkündigungskomponente mit starker Außenwirkung des Papsttums als kirchliche Führungsinstanz in seinem Ansehen zu stärken und bei der katholischen wie bei der nichtkatholischen Bevölkerung Zustimmungsbereitschaft zu wecken.

## Ein Schwerpunkt: die Kollegialität

Doch diese Klimaveränderungen beziehen sich ganz vorwiegend nur auf den persönlichen Stil, auf die Art der Amtsausübung und auf die gewandelte Selbstdarstellung des Papsttums. Wie sich dieser Pontifikat mittel- und längerfristig gesamtkirchlich auswirken könnte, ist eher an den *Schwerpunkten* zu erkennen, denen sich der Papst in den ersten Monaten seiner Regierungszeit zugewandt hat.

Nicht weil er darüber am häufigsten gesprochen hat, sondern weil darin eine klare Absicht zu erkennen ist, muß von diesen Schwerpunkten an erster Stelle die *Kollegialitätsidee* genannt werden. Daß ein Ausbau wenn schon nicht kollegialer Strukturen so doch kollegialer Beratungs- und Handlungsweisen erwartet werden kann, ist nicht zu bezweifeln. Nachdem beide Nachfolger des in dieser Frage zwar aufgeschlossenen, aber von seinem Amtsverständnis her äußerst behutsamen Paul VI. sich ausdrücklich im Sinne erweiternder Maßnahmen dazu bekannt haben, ist anzunehmen, daß es sich dabei nicht um päpstliche Absichtserklärungen allein handelt, sondern daß dahinter ein konkreter Wille der beiden Konklave und damit des größeren Teils der Kardinäle und des Weltepiskopats steht. Johannes Paul II. hat sich nicht nur in seiner ersten Botschaft nach der Wahl mit starkem Pathos zur Kirchenlehre des Zweiten Vatikanums bekannt und hat dabei den Kollegialitätsgedanken hervorgehoben (vgl. HK, November 1978, 550f.), sondern er hat dieser Festigung und Ausbau, ohne schon auf Details einzugehen, in späteren Ansprachen versprochen. Er hat sich in der Audienz für die Mitglieder des Rates beim Sekretariat der Bischofssynode den Ausführungen seines unmittelbaren Vorgängers in dessen Programmrede (vgl. HK, Oktober 1978, 511) wörtlich angeschlossen (vgl. Osservatore Romano, 17. 12. 78), und er hat in einer Ansprache an die Mitglieder des Rates europäischer Bischofskonferenzen die Zusammenarbeit zwischen Episkopaten verschiedener Länder ausdrücklich als „eine der Möglichkeiten, die Kollegialität zu inkarnieren", anerkannt (vgl. Osservatore Romano, 20. 12. 78): „Der Papst und der Heilige Stuhl machen es sich zur Pflicht, solche Organismen zu fördern, wobei es sich versteht, daß nationale oder kontinentale Instanzen sich nicht an die Stelle eines einzelnen Bischofs oder einer Bischofskonferenz in Entscheidungsfragen setzen und daß sie ihre Aktivität in den Rahmen der allgemeineren Orientierungslinien des Heiligen Stuhles in enger Verbindung mit dem Nachfolger Petri einordnen."

Das ist zwar mit fast montinischer Vorsicht formuliert und sagt noch nichts aus über die Zuständigkeiten, die der Papst der Bischofssynode und den anderen bischöflichen Kollegialformen einmal zubilligen könnte, sofern die Bischöfe sie selber wünschen und auch ausfüllen. Aber Johannes Paul II. hat schon in seinem persönlichen Führungsstil genügend Nähe zur *kollegialen Praxis,* daß ihre Stärkung gesamtkirchlich gerade unter diesem Pontifikat zu erwarten ist. Schließlich gehört er selbst zu jener jüngeren Generation von Bischöfen, die wesentlich durch das Konzil geformt worden ist. Er ist zugleich ein genügend praktisch denkender Bischof und Papst, den es drängt, das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanums in die seelsorgliche Praxis umzusetzen. Das merkt man an dem warmen und sehr persönlichen Ton, in dem er bei der ersten Begegnung mit dem römischen Klerus (vgl. Osservatore Romano, 10. 11. 78) von einem „Presbyterium" und den Formen kollegialer Zusammenarbeit in Krakau sprach. Johannes Paul II. war zudem als Bischof und Kardinal selbst in den verschiedenen Äußerungsformen bischöflicher Kollegialität äußerst aktiv – sowohl in der Bischofssynode wie im Rate europäischer Bischofskonferenzen, so

daß er deren Ausbau- und Verbesserungsbedürftigkeit gut aus eigener Erfahrung kennt. Vor dem Rat der Bischofssynode hat er denn auch auf seine besondere Vertrautheit mit dieser hingewiesen. – Er gehörte bis zu seiner Wahl zum Papst selbst dem Rat an. Im Umgang mit Kollegialformen und entsprechenden Instanzen wird sich jedenfalls seine Art, die Kirche zu leiten, besonders einprägen.

Das heißt aber nicht, daß der Papst die Kirche weniger persönlich als kollegial leiten möchte. Im Gegenteil! In allen bisherigen Reden und Handlungen, jedenfalls soweit sie nach außen sichtbar und nachprüfbar sind, zeigt dieser Papst ausgeprägten Führungswillen – gegenüber der Kurie und gegenüber dem Episkopat. Er demonstriert nicht nur bereits in der Einarbeitungsphase einen höchst souveränen Umgang mit den verschiedenen Kurieninstanzen, er unterläßt es – man merkt es den Ansprachen bei den Ad-limina-Besuchen verschiedener Bischofsgruppen an – auch nicht, den *Bischöfen* zu raten und sie zu mahnen. Als roter Faden zieht sich durch alle diese Mahnungen die Stärkung der innerkirchlichen Zusammenarbeit und Solidarität – Treue der Priester zum Bischof, Nähe des Bischofs zum Klerus und zu den kirchlich aktiven Laien – als Voraussetzung für eine wiederzugewinnende stärkere Glaubwürdigkeit der Kirche nach innen und außen. Unter Stärkung der Zusammenarbeit ist dabei nichts Technisches gemeint. Sie soll aus dem sakramentalen Boden der Kirche wachsen. „Möge", so sagte er vor den kanadischen Bischöfen, „die Freude, die das Evangelium in unserem eigenen Leben schafft, ansteckend wirken auf den Dienst der Priester und ihnen verwirklichen helfen, was Christus in der Verwirklichung seiner Sendung von ihnen fordert" (vgl. Osservatore Romano, 19. 11. 78).

Daß er im übrigen keine Klerikerkirche will, hat er durch seine Nähe zu den *kirchlich aktiven Laien* – von den Intellektuellen bis zu den Arbeitern – im Erzbistum Krakau gezeigt, und er hat es als Papst unter Berufung auf seine Krakauer Erfahrung in seiner ersten Begegnung mit römischen Laienvertretern versprochen: „Da ich nach 20 Jahren Erfahrung in der Erzdiözese Krakau meinen bischöflichen Dienst in Rom aufnehme, muß ich vor allem erklären, daß ich dem Apostolat der Laien großes Gewicht gebe. Ich habe in bezug auf dieses unter den vorausgegangenen von den hier vorfindlichen sehr verschiedenen Umständen immer versucht, das Beste zu tun" (vgl. Osservatore Romano, 27./28. 11. 78).

Es könnte sein, daß hier sehr bald Schwierigkeiten entstehen, wenn der Papst einmal die Leitlinien über die „große Disziplin" der Kirche – das Wort stammt von seinem unmittelbaren Vorgänger, es scheint aber auf seinen Nachfolger genauer zugeschnitten zu sein – offen darlegt und er mit den Autonomiebestrebungen und dem entsprechenden Verständnis von der Selbstverantwortung von Laiengruppen und Laienbewegungen in westeuropäischen wie in lateinamerikanischen, aber teilweise auch in afrikanischen und asiatischen Ländern konfrontiert wird. Es kann aber auch sein, daß der Papst gerade aufgrund seiner bisherigen Erfahrungen in einer von außen bedrängten, aber noch nicht von inneren Gegensätzen ausgelaugten Kirche einen neuen Anstoß für das Wachsen eines *neuen kirchlichen Identitätsbewußtseins von Priestern und Laien* geben kann.

## Denen, die Dienst tun, Selbstvertrauen vermitteln

Untrüglich sind die Zeichen dafür, daß ihm trotz kollegialer und menschlicher Verbindlichkeit Sachverhalte wie Gehorsam und Disziplin nicht fremd sind und daß er den Priester zwar vor allem *als Seelsorger* versteht, daß aber zugleich sein *Priesterbild* ganz aus den Kräften lateinischer Tradition der letzten zwei Jahrhunderte lebt, freilich auch aus den tiefsten Kräften dieser spirituellen Tradition. Auf dieser Linie liegt auch die Forderung: nicht nur mehr Gebet und Kontemplation, notfalls auch auf Kosten noch so wichtiger seelsorglicher Aktivitäten, sondern auch: Bekenntnis zum Priestertum und Ordensleben als Lebensstand im persönlichen und äußeren Erscheinungsbild. Priester und Ordensleute – so sagte der Papst sinngemäß bereits in mehreren Ansprachen – sollten auch dadurch ein Zeugnis des Glaubens und von der Kirche geben, daß sie in ihrer Kleidung als Priester und Ordensleute erkennbar sind. Für Modifizierungen des Zölibatsgesetzes dürfte dieser Papst wenig disponiert sein. Im Gegenteil! Es gab in der ersten Januarhälfte Gerüchte – den Hinweis gab die immerhin recht seriöse US-amerikanische katholische Nachrichtenagentur NCNS –, die Regeln für *Laisierungsverfahren* würden möglicherweise verschärft; Johannes Paul II. habe jedenfalls noch kein einziges Laisierungsgesuch genehmigt, während Johannes Paul I. in seinen 33 Tagen immerhin eine ganze Reihe von Gesuchen positiv entschieden habe.

Das mögen Vermutungen sein. Was sich real abzeichnet, ist das erkennbare Bemühen, denen die in der Kirche Dienst tun, den Priestern vor allem, neues Selbstvertrauen, ein spirituell vertieftes Bewußtsein ihrer Sendung zu vermitteln. Hinzu kommt eine starke Konzentration auf das *Familienthema*. Fast ein Dutzend Ansprachen waren ihm bisher schon gewidmet. Der Papst nahm Weihnachten und die Zeit zwischen den Jahren immer wieder zum Anlaß, um die Rolle der Familie als Kernzelle christlicher Glaubenseinübung und des Erlernens sozialer Tugenden herauszustellen. Johannes Paul II. hat das Familienthema, nach dem viele Bischöfe schon bei früheren Synoden gerufen hatten, nun endlich auch zum (alleinigen) Beratungsgegenstand der nächsten Bischofssynode (im Herbst 1980) gemacht. Vielleicht wird damit gesamtkirchlich endlich stärker bewußt, daß sich die Zukunft des Christentums als Glaubenstradition und gesellschaftsprägende Kraft davon abhängt, wie Glaube in der Familie gelebt und vermittelt wird. Gerade die Familie drohte in den letzten Jahrzehnten der Kirche zu entgleiten. Und das ist auch eine der Erstursachen für den Rückgang kirchlichen Lebens – jedenfalls in westlichen Gesellschaften. Große Gesetzesänderungen, so in der kirchlichen Ehegesetzgebung, sind kaum zu erwarten, es sei denn, es breche von neuem eine umfassende Diskussion darüber aus. Johannes Paul II.

kommt noch aus einer noch als unverbraucht empfundenen Tradition. Diese will er stärken; das zeigen die häufigen marianischen Akzente, die in fast jeder öffentlichen Rede gesetzt werden und die bisher auch das Familienthema gerade im Blick auf die Rolle der Frau beherrschten. Ja zur Mutterschaft, ja zur ehelichen Treue, das waren besonders häufige Mahnungen während der letzten Wochen. Der Papst nimmt mit Vorliebe das Väterwort von der Familie als „Hauskirche" wieder auf und versucht diese „Hauskirche" für das Leben der Gesamtkirche neu zu aktivieren. Die Familie, so sagte er vor dem Rat der Bischofssynode, als er das Thema für 1980 ankündigte, sei „nicht nur Objekt der Evangelisation und der Katechese, sondern vielmehr deren ‚grundlegendes Subjekt' (subiectum fundamentale)" (vgl. Osservatore Romano, 17. 12. 78).

Neue Wegmarken sind von Johannes Paul II. in Sachen *Religionsfreiheit* zu erwarten. Er hat diese neben dem Familienthema am häufigsten angesprochen, besonders vor Diplomaten oder in anderen Äußerungen politischen Inhalts. Die Grundposition ist dieselbe wie bei Paul VI.: Die Kirche will keine Privilegien, aber volle Freiheit des Handelns für sich und für alle Religionsgemeinschaften: nicht nur eine restriktive Kultfreiheit. Johannes Paul II. sagt dies nur noch um einiges nachdrücklicher. Und er will einer säkular denkenden Gesellschaft klarmachen, daß die Religionsfreiheit Grundlage *aller* Menschenrechte ist (vgl. Osservatore Romano, 11./12. 12. 78). Er kann dabei mit starker Zustimmung rechnen, weil er als Papst aus einem Lande kommt, in dem die Kirche stark ist, aber keine Privilegien hat und, da sie sich der regierenden Kommunisten erwehren muß, besonders glaubwürdig wirkt. Deswegen zögert er nicht, diese seine Position, die bei ihm nicht aus einer engen Kirchlichkeit, sondern wie seine Weihnachtsansprache und viele anderen Ansprachen zeigen, aus einer tief erlebten menschlichen Erfahrung kommt, auch *ostpolitisch* umzumünzen. In der Politik gegenüber kommunistischen Regierungen gewiß kein Draufgänger, sondern eher umsichtig vorgehend, hat er beim Neujahrsempfang für das Diplomatische Corps formelle Wünsche aus Ostländern, gerade dieser Pontifikat möge dem Frieden und der Annäherung der Völker dienen, geschickt aufgegriffen, um sie zur nachdrücklichen Forderung nach Wahrung der Menschenrechte zu machen, damit gleichzeitig den Wunsch und das Angebot verbindend, diplomatische Beziehungen mit noch mehr Ländern aufzunehmen (gemeint waren vor allem Ostländer): Er denke dabei „vor allem an solche, die man als akatholisch bezeichnen kann, aber auch an andere".
Daß er politisch den Weg Pauls VI. fortsetzen will, zeigt auch eine stärker *direkte politische Aktivität des Vatikans* während der letzten Monate: So die neuerliche Entsendung von Kardinal Paolo Bertoli in den Libanon (wohin zugleich ein neuer Nuntius geschickt wurde) und des Kardinals Samorè nach Chile und Argentinien zur Vermittlung im sog. Beagle-Konflikt (vgl. ds. Heft, S. 109).
Erst erste Ansätze sind in *ökumenischer Richtung* sichtbar. Daß er ein ökumenisch aktiver Papst sein, aber keine Schritte unternehmen will, die theologisch nicht genügend vorgeklärt sind, hat er bereits in den ersten Wochen beim Empfang der Mitglieder des Einheitssekretariats bekundet, als er die Möglichkeit der Interkommunion ohne volle Einigung über das Kirchenverständnis deutlich ablehnte (vgl. Osservatore Romano, 19. 11. 78). Daß er es mit der Ökumene ernst meint, zeigt ein Hinweis in der Ansprache an die Mitglieder des Rates europäischer Bischofskonferenzen: Europa müsse heute in ökumenischer Perspektive angegangen werden, denn „nicht das ganze Europa ist katholisch, aber fast das ganze ist christlich".

## Eine neue Entschiedenheit

Was diesen Pontifikat bisher wirklich charakterisiert, sind aber neben erkennbaren Stilveränderungen weniger die bisher erst ansatzhaft wirksamen thematischen Schwerpunktsetzungen, sondern eine *neue Entschiedenheit* in der Amtsführung. Nicht daß er Titel und Würde des Papstamtes jeden Tag hervorhebt. Es fällt auf, daß eine Reihe biblisch fragwürdiger, von Paul VI. noch vielfach verwendeter Papsttitel bei Johannes Paul II. fast nicht mehr vorkommen. „Nachfolger des Petrus", „Bischof von Rom", „Haupt des Bischofskollegiums" sind die häufigsten Selbstbezeichnungen, die er verwendet. Selbstverteidigung der Autorität scheint nicht seine Sache zu sein, aber um so kraftvoller – so ist jedenfalls der erste Eindruck – will der Papst in seiner Amtsführung von seinen Amtsvollmachten Gebrauch machen. Dies wird sowohl in den ersten kirchlichen wie in den ersten politischen Willensbekundungen sichtbar. Der römische Klerus – er hat sich sehr stufenweise und sehr bewußt in sein italienisches und römisches Umfeld eingearbeitet – und die männlichen und weiblichen Ordensleute haben das ebenso zu spüren bekommen wie seine politischen Kontrahenten in Polen wie im Italien diesseits des Tibers. Mit demselben Nachdruck, wie er von Priestern und Ordensleuten ein Leben innerer Sammlung und äußeren Bekenntnisses verlangt, forderte er die italienischen Ärzte auf, in Fragen des ungeborenen Lebens ihre Gewissensfreiheit durchzusetzen, und mahnte die Mitglieder der Katholischen Aktion, sich von keiner Gegengruppe oder Gegenmacht einschüchtern zu lassen. Und mit gleicher Zähigkeit hält er an seiner Reiseabsicht nach Polen zum Stanislaus-Jubiläum im Mai dieses Jahres fest, das in der Zensurierung seiner Weihnachtsbotschaft an die Diözese Krakau durch die polnischen Behörden bereits ein negatives Vorspiel hatte.
Entschiedenheit – jedenfalls im Wort – zeichnete den neuen Papst schon in den ersten Tagen seines Pontifikats aus, als er beim offiziellen Einführungsgottesdienst auf dem Petersplatz ausrief: „Habt keine Angst, Christus anzunehmen und seine Herrschergewalt anzuerkennen... Öffnet seiner rettenden Macht die Grenzen der Staaten, der wirtschaftlichen und politischen Systeme, die weiten Bereiche der Kultur, der Zivilisation und des Fortschritts..." In mehreren Weihnachtsansprachen hat er

ähnlich formuliert. „Habt keine Angst", das könnte als Motto über den ersten Monaten des gegenwärtigen Pontifikats stehen. Johannes Paul II, daran besteht kein Zweifel, will sich an die Spitze eines *offensiven Christentums* stellen. Er will für die Kirche nach innen wie nach außen, in Ost und West, im innerkirchlichen wie im ökumenischen Raum Handlungsspielraum zurückgewinnen. Der Papst will den Christen innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche Mut machen.

Obwohl einige Entscheidungen rasch getroffen worden sind, z. B. die Regelung der Nachfolge für seinen Vorgänger in Venedig und seine eigene Nachfolge in Krakau (innerhalb von 8 Tagen wurde Erzbischof *Macharski* – vgl. ds. Heft, S. 112 – ernannt und in St. Peter geweiht), hält sich der Papst aber sowohl mit Detailaussagen als auch mit konkreten Entscheidungen zurück. Manche Kommentatoren sehen darin schon ein gewisses Zögern, das trotz des äußeren Gegenbildes dem „Zaudern" Pauls VI. nicht unähnlich sei. Doch schon seine ersten Schritte zeigen, daß dieser ebenso deutlich und bewußt seine polnische Herkunft vorzeigende wie seine Rolle als Bischof von Rom betont bejahende Papst ganz auf der Linie einer wieder selbstbewußter erscheinenden Kirche Korsettstangen ins innerkirchliche Leben einfügen und Wegmarkierungen setzen will, um durch Konsolidierung von innen mehr Überzeugungskraft nach außen zu vermitteln. Es steht außer Zweifel, daß innerkirchlich bereits einige Festlegungen getroffen sind. Das gilt sicher für Fragen der priesterlichen Lebensform und den Zugang zum Priestertum, das gilt auch für die Ehegesetzgebung, und es gilt wohl auch in *theologischen* Fragen der Ökumene. Diese Festlegungen scheinen sich aber trotz unvermeidlicher Spannung beim neuen Papst durchaus mit einer noch entschiedeneren Öffnung auf Welt und Gesellschaft zu vertragen. Ob dann die neu eingezogenen Korsettstangen der Kirche noch mehr Beweglichkeit nehmen oder ihren aufrechten Gang stärken und ob die Wegmarkierungen zu sicheren Wegweisern werden oder ob diese noch mehr Zweifelnde und Bedrückte irritieren, muß noch offenbleiben.

Die Reise des Papstes nach Mittelamerika und zur Bischofsversammlung nach *Puebla*, auf der er in sehr direkter Weise mit der seiner Lebenserfahrung noch fremden Dritten Welt konfrontiert ist, dürfte eine erste orientierende Antwort bringen. Eine zweite kann von der Art erwartet werden, wie der *Fall Lefebvre* gelöst wird. Durch die Audienz, die der Papst dem abtrünnigen Bischof am 18. November 1978 gewährt hat, ist der Fall neu aufgerollt worden. Anhänger Lefebvres verbreiten seither öffentlichen Optimismus. Es sieht so aus, als ob unter Johannes Paul II. das Verständnis für die Art von Religiosität, wie sie Lefebvre vertritt, gewachsen sei. Deswegen wird von Bedeutung werden, unter welchen Bedingungen der Papst einer Aussöhnung mit der Ecône-Bewegung zustimmt.

Was dieser Papst auf jeden Fall verkörpert, ist nicht so sehr kirchliche Reformbereitschaft und auch nicht so sehr ein neues politisches Weltbild der Kirche, sondern – und darin dürften die tieferen Gründe für die feststellbare breite Zustimmung für Johannes Paul II. zu suchen sein – die durch sein Sprechen und Handeln ausgedrückte und gelebte Vorherrschaft des aus dem Glauben kommenden Personalen inmitten des krisenhaft Sozialen und menschenmordender anonymer Strukturen mit schrumpfender Fähigkeit zu menschlicher Mitteilbarkeit. Der Primat des Geistes ist in seinem Sprechen und in seinem Verhalten zu Kirche und Welt zugleich Herrschaft der Person als Strukturierungsprinzip einer diffus gewordenen, den einzelnen in sich selbst verschließenden Gesellschaft, der Organisationen und Apparate und ihrer Fachsprachen. Insofern ist er selbst Verkörperung jener „seelischen Ergänzung", die Johannes Paul I. als *die* Aufgabe der Kirche in einer Gesellschaft proklamiert hat, die in Gefahr sei, „den Menschen auf einen Automaten zu reduzieren und das brüderliche Zusammenleben zu einer konstruierten Zwangsgemeinschaft zu machen". *D. A. Seeber*

## Interview

# Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten?

### Ein Gespräch mit Prof. Wolfgang Kluxen

*Ist das Naturrecht im heutigen Denken endgültig außer Kurs geraten, oder steckt nicht gerade hinter der neu aufgebrochenen Debatte über die Grundlagenkrise der Ethik und über die sog. Grundwerte in Politik und Gesellschaft eine mehr oder weniger eingestandene Auseinandersetzung über das, was Naturrecht eigentlich aussagen will, die geschichtliche und personale Identität des Menschen als Maßstab der zu gestaltenden rechtlichen und politi-*

*schen Ordnung? Darüber sprachen wir mit dem Ordinarius für Philosophie an der Universität Bonn, Professor Wolfgang Kluxen. Die Fragen stellten Gerhard Ruis und D. A. Seeber.*

*HK:* Während noch in den fünfziger und noch in der ersten Hälfte der sechziger Jahre geradezu von einer „Renaissance" des Naturrechts gesprochen wurde, ist seit zehn bis fünfzehn Jahren eher von „Zusammenbruch" und „Irrelevanz" die Rede. Für viele Sozialwissenschaftler, Sozialethiker und Rechtsphilosophen scheint selbst die Vokabel nicht salonfähig zu sein. Herr Professor Kluxen, wie ist das zu erklären?

*Kluxen:* Man kann vielleicht so sagen: das Naturrecht ist nicht eigentlich zusammengebrochen, es ist eher uninteressant geworden. Und was dazu beigetragen hat, ist vor allem, daß es, theoretisch betrachtet, überfrachtet war mit Voraussetzungen metaphysischer Art; daß es ferner die Vernunft überforderte mit seinem Anspruch, ewige Regeln zu geben, die zugleich auch für die konkrete Situation Geltung haben sollten.

*HK:* Man hat ihm mehr abverlangt, als es leisten konnte, und machte so eine Art Ideologie daraus?

*Kluxen:* Ja, auf diese Weise ist das Naturrecht unter Ideologieverdacht geraten; denn es ist wohl so, daß die wichtigsten und auch wirksamsten Formen des Naturrechts im Zusammenhang einer „scholastischen" Naturrechtslehre vertreten worden sind, hauptsächlich von katholischer Seite, wenn auch nicht nur. Der Ideologieverdacht ist aber in unserer Gesellschaft nicht selten tödlich. Jedenfalls können wir die Rationalität des Anspruchs eines solchen traditionellen Naturrechts nicht mehr sozial zu Geltung bringen, und insofern kann man sagen, das Naturrecht sei tot.

## „Das Naturrecht ist tot, aber was können wir an seine Stelle setzen?"

*HK:* Ist das alte Naturrecht nicht zuletzt doch an seiner Überforderung zerbrochen, an seinem Anspruch, ewige und unveränderliche Normen aus der Natur des Menschen ableiten zu können und gleichzeitig für jede Situation, für jeden konkreten Fall eine eindeutige Lösung parat zu haben?

*Kluxen:* So kann man sagen. Aber jetzt möchte ich noch ein Wort mehr sagen. Das Naturrecht ist tot, aber was sollen wir an seine Stelle setzen? Ja, ich glaube, daß das Naturrecht deswegen eine wichtige Stelle bezeichnet, weil jene Fragen, auf die es Antwort zu geben beansprucht hat, noch geblieben sind. Wir brauchen so etwas wie ein Naturrecht.

*HK:* Ist die Abwendung vom Naturrecht nicht mit das Ergebnis eines in den Lebensformen wie im Wissenschaftsbetrieb antimetaphysischen und transzendenzvergessenen Zeitalters? Das heißt, starb es wirklich an sich selbst durch Selbstüberforderung, oder ist das nicht ebensosehr das Ergebnis vorherrschender Denkrichtungen, die Grundlagenfragen in den Rechts- wie in den Sozialwissenschaften vornehmlich formal, wissenschaftstheoretisch und nicht eigentlich inhaltlich zur Sprache bringen wollen?

*Kluxen:* Das Naturrecht hängt nicht notwendig vom metaphysischen Transzendenzbezug ab. Wichtiger scheint mir, daß in unserem Zeitalter ein verengtes Verständnis von Rationalität vorherrschend geworden ist. Sie wird nach dem Modell der einzelwissenschaftlichen Objektivität ausgelegt, und in unserer pluralistischen Gesellschaft gilt jene Praxis als allgemein konsensfähig, die nach diesem Modell „verwissenschaftlicht" werden kann. Erste Grundsätze und letzte Ziele sind aber offensichtlich nicht Gegenstände objektiver Einzelwissenschaft. Sie müssen dann als Resultat von Entscheidungen, als Äußerungen eines Wollens oder Ausdruck eines Interesses angesehen werden, und dann erfüllen sie die Definition der Ideologie. Bestenfalls werden sie als „Bekenntnis" anerkannt, und dann können sie vielleicht sogar politisch erfolgreich vertreten werden. Aber, so vertreten, tritt das Naturrecht in Konkurrenz mit irrationalen oder utopistischen Entwürfen und verliert seinen eigentlichen Sinn. Der Anspruch auf allgemeine Rationalität kann nicht mehr deutlich gemacht werden, und genau das ist auch, im Zeitalter der „Verwissenschaftlichung", die Schwierigkeit metaphysischen Denkens.

*HK:* Hat hier, im Grunde genommen, nicht auch die Theologie und die theologisch ausgerichtete Ethik versagt? Einerseits durch Überforderung des Naturrechts als System, andererseits aber auch durch eine Unterschätzung philosophischen Denkens für die Explikation von Mensch und Gesellschaft. Hat man nicht zu schnell die Philosophie den Sozialwissenschaften geopfert?

*Kluxen:* Die Theologie und die theologische Ethik insbesondere kann gar nicht umhin, das objektiv-wissenschaftliche Denken in Rechnung zu stellen und sich auf seine Ergebnisse zu beziehen. Ihre Gefahr scheint mir in der Versuchung zu bestehen, sich mit der bloß einzelwissenschaftlichen Rationalität dadurch zu arrangieren, daß sie nur noch als „Bekenntnis" auftritt, das den eigenen Rationalitätsanspruch als allgemeinen aufgibt. Den kann sie allerdings nur halten, wenn sie zum Partner eine welthafte Rationalität hat, die ihrerseits über die einzelwissenschaftliche Objektivität hinaus allgemeine Bedeutung beanspruchen kann. Das „Versagen" liegt in diesem Bereich, also im philosophischen. Man kann nun sicher einigen Theologen vorwerfen, daß sie die Bedeutung dieses vermittelnden Bereiches unterschätzt haben. Ich meine aber, daß gerade die Ethiker angesichts der erheblichen Schwierigkeiten, die eher einem philosophischen Versagen anzulasten sind, große Mühe aufgewandt haben, hier eine Neuorientierung zu gewinnen, und auch mit einigem Erfolg. Zweifellos bedarf es jedoch noch sehr großer Anstrengungen, und nicht allein die Theologen und die Ethiker sind dazu aufgerufen.

## „Die Grundwertediskussion kann man als Einstieg in eine Naturrechtsdiskussion verstehen"

*HK:* Mit dem Versickern naturrechtlichen Denkens hat sich zugleich die Grundlagenkrise im sozial- und rechtsethischen Bereich verschärft. Ist die Krise des Naturrechts nicht zugleich eine Krise der Ethik und der Begründung und Legitimation des Rechts? Ist denn die gegenwärtig geführte Grundwertediskussion nicht eigentlich eine verkappte Naturrechtsdebatte?

*Kluxen:* Wir haben nicht nur eine Krise im Bereich der Ethik oder des Grundlagendenkens, sondern eine tiefgreifende Wandlung im gesellschaftlich anerkannten Ethos selbst, in den sittlichen Verhaltensweisen und den diese leitenden Vorstellungen, bis hinein in den privaten Bereich: man denke an die Sexualmoral, an das Bild der Familie, an das Verhältnis zu Institutionen. Bekanntlich hat sich die Grundwertediskussion an Gesetzgebungsvorgängen entzündet – Familienrecht, Abtreibung –, die gerade diesen Bereich betrafen, und ihr maßgeblicher Sinn ist die Prüfung der Frage, wieweit wir in unserer Gesellschaft noch einen Grundkonsens über jene Werte haben, welche das in der Verfassung gesicherte Zusammenleben sittlich tragen. Insofern liegt die Grundwertediskussion in jenem Bereich, dem auch die Naturrechtsproblematik angehört. Man kann sie als Einstieg in eine neue Naturrechtsdebatte verstehen, die theoretisch allerdings allgemeiner sein müßte, und zugleich als ein Modell für die Weise, wie Wertgedanken allgemeinen Charakters im Hinblick auf eine bestimmte Gesellschaft geschichtlich konkretisiert werden müssen.

*HK:* Sie sagten vorhin sinngemäß, das Naturrecht ist tot, aber verzichten können wir nicht darauf. Wie soll es sozusagen neu auf den Weg gebracht werden? Wie soll ein diskussionsfähiges und wirksames Naturrecht aussehen?

*Kluxen:* Vielleicht läßt sich das Kernproblem des Naturrechts so formulieren: Wir können gar nicht umhin, unsere oder überhaupt jede positive Rechtsordnung auf ihre Gerechtigkeit zu befragen, ob sie wirklich „Recht" hat. Jede positive Rechtsordnung setzt doch voraus, daß wir schon vorher wissen, was Recht ist und was Pflicht ist, was Sollen ist und was Verantwortung ist; sie bedarf dieser Voraussetzung, um überhaupt in Kraft treten zu können, um angenommen werden zu können, kurz: um zu „gelten". Das ist die ewige Frage, die immer wieder zu einem Naturrecht führt.

*HK:* Was ist das Subjekt eines so verstandenen Naturrechts?

*Kluxen:* Das Subjekt des Rechts ist der Mensch, der Mensch kraft seiner Freiheit. Dies ist gar kein Satz von metaphysischer Bedeutung, er ergibt sich sozusagen analytisch aus den Rechtsnormen. Normen können sich an den Menschen nur wenden, wenn sie beanspruchen, sein freies Wollen zu regeln, wenn er auch anders kann. Das Recht setzt voraus, daß der Mensch frei ist und daß er für seine Taten verantwortlich ist. Das wäre ein erstes grundlegendes Element jeder positiven Rechtsordnung. Aber es wird eben vorausgesetzt und in ihr nicht erst hergestellt! Wenn Recht Recht sein soll, muß es so auf die verantwortliche Person bezogen sein, und die Grundlage des Rechthabens und der Gerechtigkeit des Rechtes ist eben das Subjektsein der Person, die Freiheit der Person oder, wie wir heute mit Recht sagen, die Würde der Person.

## „Das erste, was das Recht zu leisten hat, ist, daß es seine eigene Grundlage konkret sichert"

*HK:* Also ohne Rückbezug auf das naturrechtlich verstandene Subjektsein der Person kann eine Rechtsordnung nicht leisten, was sie leisten soll?

*Kluxen:* Ja, denn das erste, was ein Recht zu leisten hat, ist, daß es diese seine eigene Grundlage auch konkret sichert: daß es die Person und ihre Existenz sichert, aber eben als sittliches Subjekt, als welches sie das Recht überhaupt anerkennt und trägt kraft der Personwürde. *Personwürde zu wahren und zu schützen ist der grundlegende Zweck der Rechtsordnung.* Das ist ein erster grundlegender Satz des Naturrechts. Und ich glaube, daß dieser so gründend ist, daß er jeder möglichen Rechtsordnung als Grundlage dienen sollte.

*HK:* Aber es ist doch evident, daß keineswegs alle Rechtsordnungen, die es geschichtlich gegeben hat, in dieser Weise die Personwürde gewahrt, geschützt und gesichert haben!

*Kluxen:* Gewiß, aber sie haben alle mindestens die Existenz der „Rechtsgenossen" gesichert. „Du sollst nicht widerrechtlich töten", das ist der oberste Grundsatz. Und wenn nun nicht alle gemäß unseren Vorstellungen die Personwürde wahren, so ist das kein Einwand gegen den Satz, denn dieser Satz sagt eben eine Norm aus.

*HK:* Eine Norm, gut. Aber vielfach können sich die verschiedenen Denkrichtungen nicht einmal darauf einigen, was Person bedeutet.

*Kluxen:* Das ist richtig. Aber wir können Erfahrungen machen, können lernen. Der Lernprozeß, in dem wir so etwas lernen, ist die Geschichte. Geschichtliche Erfahrung braucht man, um so etwas Allgemeines und Grundlegendes angemessen auch in konkreten sozialen Formen durchzusetzen. Diese sind nicht mehr Naturrecht, sondern positives Recht. Es wäre eine Forderung an das positive Recht, daß es angemessene Formen findet, um unter den gegebenen gesellschaftlichen und politischen Umständen diesem Prinzip Rechnung zu tragen. So sehe ich hier ein naturrechtliches Prinzip, das allgemein und verbindlich ist, das aber als solches noch nicht im Vollsinn des Wortes „Recht" ist, das vielmehr Recht werden soll.

## „Die größte Schwierigkeit ist, unser Verhältnis zur Natur angemessen zu begreifen"

*HK:* Wo liegt dann die eigentliche Aufgabe des Naturrechts gegenüber dem positiven Recht?

*Kluxen:* Naturrecht ist Aufgabe in dem Sinne, daß es eine Position anzeigt, von der aus ich positives Recht kritisieren kann, und das ist schon, so glaube ich wenigstens, sehr viel. Naturrecht gäbe dann einen Impuls in Richtung auf die Gestaltung der konkreten Rechtsordnung, damit diese das Prinzip – die Personwürde – am besten zur Geltung bringt, und das ist durchaus nichts bloß Negatives.

*HK:* Dann wäre das Naturrecht sozusagen der Ort der Kritik des positiven Rechts, Kriterium für seine ethische und auch politische Legitimation. Aber bleibt der Bezug auf die Personwürde nicht eine zu vage Legitimation und damit auch als Legitimationskriterium nur bedingt tauglich?

*Kluxen:* Der Schein der Vagheit entsteht, wenn man sich an einer gewissen pathetischen Rhetorik orientiert, die mit dem Verweis auf die Personwürde Debatten beendete. Der Schein verschwindet, wenn man sich die Inhalte vergegenwärtigt, die wir kraft einer langen Denktradition mit dem Personbegriff verbinden: Freiheit, Selbstbestimmung, Verantwortlichkeit, „Zweck an sich selbst", daher niemals als bloßes Mittel, immer zugleich als Zweck zu betrachten – die Liste ließe sich erheblich verlängern. Ich bin der Auffassung, daß dieser Begriff hinreichend bestimmt und inhaltsreich ist, um die ihm zugedachte Rolle zu spielen.

*HK:* Stehen einer so personal verstandenen Konzeption des Naturrechts aber nicht doch erhebliche Schwierigkeiten entgegen?

*Kluxen:* Gewiß, die größte Schwierigkeit ist sicher, unser Verhältnis zur Natur angemessen zu begreifen. Wenn ich hier von menschlicher Natur rede, so mag der eine darunter das Naturale, das Animalische am Menschen verstehen. Und der andere mag darunter im Sinne der philosophischen Tradition verstehen, daß der Mensch jenes vernunftbegabte Wesen ist, das „von Natur aus" Städte und Staaten baut, also ein sehr reicher Naturbegriff. Ich möchte zunächst von einem ganz schlichten Begriff ausgehen, der unter Natur jene Konstanten oder den Inbegriff jener Konstanten versteht, die im menschlichen Dasein überall vorzufinden sind, und der dann invariant ist gegen jene Ausgestaltungen, die wir geschichtlich nennen. Es handelt sich also um jene Konstanten, deren Veränderungen wir nur entwicklungsgeschichtlich begreifen können.

*HK:* Konstanten, deren Veränderungen wir nur entwicklungsgeschichtlich begreifen können! Ist das nicht eine allzu dialektische Formulierung? Was sind da Konstanten, was Variablen?

*Kluxen:* Die Formulierung ist ganz und gar nicht dialektisch, im Gegenteil. Es ist etwas durchaus Einfaches gemeint: Konstant ist zum Beispiel, daß der Mensch männlich oder weiblich ist; variabel ist die Ausgestaltung des Geschlechterverhältnisses in der Gesellschaft. Konstant ist, daß der Mensch sprachfähig ist; variabel ist die jeweilige Sprache. Ohne Konstanten hätten wir nicht einmal einen Begriff vom „Menschen", ohne Zusatz. Mir kommt es nur darauf an, daß man sinnvoll von einer „Natur" des Menschen sprechen kann und muß, ohne daß man die Metaphysik beruft – wobei eine andere Frage ist, ob nicht am Ende auch eine metaphysische Bedeutung von „Natur" zu diskutieren sein wird. Auch scheint es mir unvermeidlich, bei der Rede von „Natur" an Entwicklungsgeschichte zu denken; denn daß die auf der jeweiligen Stufe als konstant zu denkende Natur eine Geschichte hat, daß sie aus einer „anderen" Natur entstanden ist und womöglich in eine „andere" übergeht, diese Erkenntnis gehört zu unserem Naturverständnis hinzu.

## „Natur ist Grund für Existenz und menschliche Freiheit"

*HK:* Heißt das, daß Sie dem Naturrecht einen evolutionalistischen Naturbegriff zugrunde legen?

*Kluxen:* In der Tat muß man festhalten, daß der Mensch als Gattungswesen Resultat eines Naturprozesses, eines Evolutionsprozesses ist. Aber auch der individuelle Mensch ist Resultat eines Naturprozesses, von Zeugung, Geburt, Aufzucht, Ernährung usw. Man wird ja erst voller Mensch in einem Prozeß, der dann zur Reife führt. Das heißt, der Mensch als Vernunftwesen und als freiheitliches Wesen hat einen Naturgrund, und dieser Naturgrund ist der Vernunft nicht etwa äußerlich und nicht etwa bloßes Material, mit dem sie nach Belieben verfahren kann, das sie beherrschen kann – das wäre ein modernes Verständnis des Naturverhältnisses –, sondern diese Natur ist Grund für die Existenz und Freiheit der menschlichen Person, und wenn wir heute sehr viel vom Menschen als Person reden und ihn als Freiheit und Vernunft fassen, so will ich an den klassischen Personbegriff erinnern, der das Moment der Natur, nämlich der menschlichen Natur, betont, die auch das Physisch-Leibliche umfaßt. *Erst dadurch ist der Mensch Mensch, daß er Vernunft in Natur ist.* Und wenn das akzeptiert wird, dann ergibt sich z. B., daß die Freiheit endlich ist.

*HK:* Das heißt wohl auch, daß seine Identität als Person – wenn ich diesen Begriff einmal anstelle von Natur einführen darf – durch die handelnde Vernunft nicht zur Disposition gestellt werden darf?

*Kluxen:* Sagen wir es einmal so: das „Naturale" am Menschen hat konkret nicht bloß Objektcharakter – dann wäre es disponibel –, sondern hat konkret zugleich „personale" Bedeutung, und das hat Folgen.

*HK:* Was folgt daraus für das Recht?

*Kluxen:* Daß wir konkrete Rechtsordnungen nicht ohne Berücksichtigung der simplen Grenzen menschlicher

Möglichkeiten machen können, daß wir andererseits die Bedürftigkeit, die Schwäche der Natur schützen müssen auch um der Freiheit willen. Wenn beispielsweise das Naturrecht lehrt, die Rechtsordnung müsse menschliches Leben schützen, so könnte man dagegen einwenden: was ist menschliches Leben eigentlich wert als animalisches Leben? Ist menschliches Leben nicht erst menschlich durch die Vernunft? Ich würde genau umgekehrt sagen. Menschliches Leben muß, weil es Vernunft tragen, weil es der Grund von Vernunft ist, unter allen Umständen geschützt werden. Es ist schutzbedürftig auch dort, wo Vernunft noch nicht oder nicht mehr aktuell wird, also beim Kind oder beim Geisteskranken. In einem reinen Vernunft- und Freiheitsrecht wäre es denkbar, nur diejenigen als Subjekt anzuerkennen, die ihre Vernunft aktuell ausüben. Von einem Standpunkt aus, der ernst nimmt, daß der Mensch Natur ist, Vernunft in Natur, würde man hingegen verlangen, daß er schon als Naturwesen unter den Schutz des Rechtes gestellt wird, weil es zwischen Natur und Vernunft einen unlösbaren Zusammenhang gibt.

*HK:* Könnte man sagen, daß nur der Mensch als ein Wesen zwischen Natur und Geist des Rechts bedarf?

*Kluxen:* Der Mensch könnte auch anders sein, er könnte ein Engel sein, aber er ist es nicht. Er ist auch kein Teufel, sondern eine Mittellage, deshalb braucht er ein Recht, braucht er Normierung. Er hat eine Existenz, die allzeit unter Naturbedingungen steht. Wenn er Vernunft in Natur ist, dann gehört zur Vernunft nicht nur, daß sie ein Instrument menschlichen Überlebens ist, dann muß man auch ernst nehmen, daß die Vernunft es ist, durch die sich der Mensch in einer Welt orientiert, in der er einen Sinn verwirklicht. Und wenn er in seiner Verwirklichung scheitert, wenn er sich als absurd empfindet, dann bestätigt sich eben dadurch, daß er sich einem absoluten Sinn zugeordnet weiß. Das ist jene Dimension, die traditionell „metaphysisch" heißt. Die metaphysische Dimension gehört ebenfalls zur Natur des Menschen, sie muß auch geschützt werden als eine Dimension jener Freiheit, die wiederum für das Recht die eigentliche Grundlage darstellt. Und die als seine Grundlage zu wahren das Recht die zwingende Aufgabe hat, weil es sonst gar nicht Recht sein könnte.

## „Natur und Geschichte sind kein Gegensatz, sondern ein Zuordnungsverhältnis

*HK:* Wenn Sie einerseits für ein evolutives Verständnis des Naturrechts plädieren, andererseits die metaphysische Dimension als Zuordnung zu einem absoluten Sinn als zur Natur des Menschen gehörig betrachten, wie stellt sich dann Ihnen die Frage nach dem Verhältnis von Naturrecht und Geschichte?

*Kluxen:* Das ist für mich kein Gegensatz, sondern ein Zuordnungsverhältnis. Konkrete menschliche Existenz ist, auf der Basis, der konstanten Natur, durch Geschichte vermittelt, und erst in der Geschichte kommt hervor, welchen Reichtum an Daseinsmöglichkeit die Natur begründet. Wenn aber die Zuordnung zu einem absoluten Sinn der „Natur" zugeordnet wird, so besagt das, daß eben der letzte Sinn des personalen Daseins nicht durch ein anderes als die Person selbst vermittelt werden, daß sie nicht „mediatisiert" werden kann. An jedem geschichtlichen Ort ist das Absolute gegenwärtig; wie bei Ranke die Epochen, so sind die Personen „unmittelbar zu Gott". Wie die Geschichte nicht in Evolution und also Natur auflösbar, so ist Natur nicht in Geschichte überführbar: das kann durch keine Dialektik „aufgehoben" werden.

*HK:* Was folgt aus solchen Überlegungen für die konkreten Normen der Gesellschaft?

*Kluxen:* Nehmen Sie beispielsweise das Grundrecht der Gewissensfreiheit. Es ist klar, daß dies eine Norm ist, die in der Menschheitsgeschichte relativ selten erfüllt wurde. Aber sie ist uns doch in sehr massiver Weise zur Deutlichkeit gebracht worden, in Europa vor allem durch die Konfessionskriege, die man beenden mußte, weil sonst jene Grundlage vernichtet worden wäre, auf der man überhaupt Krieg führen kann. Und hier wird einsichtig, daß der Grundsatz der Gewissensfreiheit und der Toleranz gegenüber den fremden Gewissen ein Prinzip ist, das aufs höchste geeignet erscheint, die Freiheit und Würde des Menschen rechtlich zum Ausdruck zu bringen und somit im Recht zur Geltung bringen, was der Mensch aufgrund dessen, was er als Natur schon ist, als Geist sein soll.

*HK:* Ist das alles nicht von sehr weit herbeigeholt? Muß man sich, um das Prinzip der Gewissensfreiheit zu begreifen, unbedingt auf die Natur beziehen? Kann man das nicht auch pragmatisch begründen?

*Kluxen:* Wenn einer das pragmatisch macht, bin ich ganz einverstanden, solange es funktioniert. Ja, ich habe nicht einmal etwas dagegen, wenn man rein positivistisch diskutiert, etwa auf der Grundlage einer Gesellschaft, die im Ganzen in Ordnung ist, deren Wertvorstellungen so gefestigt sind, daß man sich darüber überhaupt nicht mehr zu unterhalten braucht. Dann braucht man ja auch kein Naturrecht. Aber wir sind heute auf einem Reflexionsniveau angelangt, auf dem wir es uns eigentlich gar nicht mehr leisten können, auf Überlegungen dieser Art zu verzichten; wo wir immer wieder den Versuch machen müssen, an Grundlegendes und Elementares zu erinnern – bis hin zur Trivialisierung – damit es jedem einleuchtet.

*HK:* Das würde bedeuten: Je mehr Unsicherheit über das Wertgefüge und die daraus folgenden Handlungsmaximen besteht, um so mehr bedarf es der Besinnung auf naturrechtliche Grundlagen als Ausdruck der personalen und geschichtlichen Identität des Menschen?

*Kluxen:* Die historische Erfahrung zeigt, daß elementare Grundsätze für die normative Ordnung der menschlichen Existenz in Vergessenheit geraten können. Gerade die geschichtliche Erfahrung unseres Jahrhunderts ist ein Beweis dafür, wie sich konkrete politische Ordnungen darüber hinwegsetzen können. Eben darum ist es wichtig, selbst

Einfaches, ja scheinbar Triviales immer wieder in Erinnerung zu bringen.

### „Naturrecht müßte dafür offen sein, daß wir über menschliches Gutsein immer wieder Neues lernen"

*HK:* Wie müßte Ihrer Meinung nach eine philosophisch konzipierte Naturrechtslehre heute aussehen, und welche Bedingungen müßte sie erfüllen?

*Kluxen:* Dazu möchte ich zuerst etwas Negatives sagen. Ich meine, sie sollte nicht die Gestalt eines Systems haben, das aus einem einheitlichen formalen Prinzip alles deduziert. Vielmehr sollte sie sich auf ein konkretes Prinzip stützen, das sie sich ständig vor Augen hält. Dieses konkrete Prinzip ist aber nun einmal die menschliche Existenz in der Fülle ihrer Chancen, die sie als gute zu verwirklichen sucht. Ich glaube, daß eine Naturrechtslehre heute dem Umstand Rechnung tragen muß, daß der Mensch in einer Mannigfaltigkeit von Bestrebungen, Tendenzen und Bezügen existiert, in einer nicht von vorneherein überschaubaren Fülle von geschichtlichen und sozialen Möglichkeiten.

*HK:* Das Naturrechtsdenken muß also für Sie so gefaßt sein, daß es auch in den besonderen Bezügen einsetzbar wird?

*Kluxen:* Durchaus. So, daß im Hinblick auf besondere menschliche Daseinschancen, auf besondere Chancen gut zu sein, je deutlich gemacht werden kann, was als gute Rechtsnorm zu wählen sei. Es sollte nicht so sein, daß eine einzelne naturrechtliche Einsicht deshalb trägt, weil sie in einem deduzierten System enthalten ist, sondern sie müßte deshalb tragen, weil sie sich auf je einleuchtend zu machende Weisen menschlichen Gutseins bezieht. Naturrecht müßte wieder offen sein dafür, daß wir über menschliches Gutsein immer wieder Neues lernen, daß wir neue Erfahrungen machen und daß es vielleicht auch hier so etwas wie einen Fortschritt gibt. Naturrecht als Fortschrittsprinzip: das wäre vielleicht etwas Neues. Und ich glaube, daß man diesem Gedanken nachgehen sollte.

## Dokumentation

# Aus Weihnachtsansprachen Johannes Pauls II.

*Von den zahlreichen Ansprachen des Papstes zur Weihnachts- und Neujahrszeit dokumentieren wir exemplarisch zwei: Die Botschaft zum Weltfriedenstag und die traditionelle Ansprache an das Kardinalskollegium. Erstere ist datiert vom 7. Dezember, das Thema Erziehung zum Frieden war noch von Paul VI. gewählt worden. Sie ist adressiert „an euch alle, die ihr euch nach Frieden sehnt". Sie ist, wenn man so will, das entscheidende politische Dokument, mit dem sich der Papst der Welt vorstellt. Das zweite, die Ansprache an die Kardinäle vom 22. 12. 78 rückt neben der Friedensfrage traditionsgemäß kirchliche Aktualität in den Mittelpunkt. Auch sie verrät einen neuen Stil päpstlichen Sprechens und Verkündigens.*

## Die Botschaft zum Weltfriedenstag

Das große Anliegen des Friedens zwischen den Völkern braucht alle friedenstiftenden Energien, die im Herzen des Menschen ruhen. Um sie freizusetzen und durch Erziehung heranzubilden, wünschte mein Vorgänger Papst Paul VI. noch kurz vor seinem Tod, daß der Weltfriedenstag 1979 unter das Motto gestellt werde „Erziehung zum Frieden – Weg zum Frieden".

Während seines ganzen Pontifikates ist Paul VI. zusammen mit euch auf den schwierigen Wegen des Friedens gegangen. Er hat eure Angst geteilt, wenn dieser Frieden bedroht war. Er litt mit jenen, die von den unglücklichen Folgen des Krieges betroffen waren. Er ermutigte alle Anstrengungen, den Frieden wiederherzustellen. In allen Lagen zeigte er Zuversicht, zusammen mit unbändiger Energie.

In der Überzeugung, daß der Frieden das Werk aller ist, hat er im Jahre 1967 die Idee eines Weltfriedenstages vorgelegt mit dem Wunsch, daß ihr alle sie euch zu eigen macht. Von da an gab seine Friedensbotschaft alljährlich den Verantwortlichen der Nationen und internationalen Organisationen die Gelegenheit, jene Aufgabe zu erneuern und öffentlich darzustellen, die ihre Autorität rechtfertigt: den Menschen friedlichen Fortschritt und geordnetes Zusammenleben in Freiheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit zu ermöglichen. Die unterschiedlichsten Gemeinschaften trafen hierbei zusammen, um das unschätzbare

Gut des Friedens zu feiern und ihre Bereitschaft zu bekräftigen, ihn zu verteidigen und zu fördern.
Aus den Händen meines verehrten Vorgängers übernehme ich diesen Wanderstab, gleichsam als Pilger für den Frieden. Ich bin unterwegs, an eurer Seite, mit dem Evangelium des Friedens. „Selig sind, die Frieden stiften." Ich lade euch darum ein, zu Beginn des Jahres 1979 den Weltfriedenstag zu begehen und ihn nach dem letzten Wunsch Pauls VI. unter das Thema der Friedenserziehung zu stellen.

## I. Eine mühsame Aufgabe

Den Frieden erreichen: das ist die Summe und Krönung all unserer Sehnsucht. Frieden – so sagen wir – bedeutet Erfüllung und Freude. Bei bilateralen und multilateralen Begegnungen und auf internationalen Konferenzen vermehrt man die Anstrengungen, ihn im Zusammenleben der Völker zu verwirklichen; einige ergreifen persönlich die mutige Initiative, um den Frieden herzustellen oder einen drohenden neuen Krieg zu verhindern.

Gleichzeitig aber können wir einzelne Menschen oder Gruppen beobachten, die bei der Regelung ihrer verborgenen oder offenen Konflikte zu keinem Abschluß kommen. Stellt der Frieden also vielleicht ein unerreichbares Ideal dar? Das tägliche Schauspiel der Kriege, der Spannungen und Spaltungen läßt Zweifel und Entmutigung aufkommen. Brandherde der Zwietracht und des Hasses scheinen sogar noch künstlich von einigen geschürt zu werden, die den Preis dafür nicht zu bezahlen brauchen. Und allzuoft ist die Kraft von Friedensgesten viel zu gering, um den Lauf der Dinge zu beeinflussen, es sei denn, daß die herrschende Logik der Ausbeutung und Gewalt sich ihrer bemächtigt und sie in ihren Dienst nimmt.
An einigen Stellen vergiften furchtsames Zögern und die Schwierigkeit notwendiger Reformen die Beziehungen zwischen menschlichen Gemeinschaften, die schon durch eine lange und vorbildliche gemeinsame Geschichte vereint sind. Neue Machtträger neigen dazu, durch zahlenmäßige Überlegenheit oder durch brutale Gewalt einen Konflikt zu lösen, und das unter den hilflosen, manchmal aber auch interessierten und komplizenhaften Blicken anderer Staaten in der Nähe oder weiter entfernt. Gerade die stärksten und die schwächsten Länder verlieren so das Vertrauen zu geduldigen friedenstiftenden Maßnahmen.
Hinzu kommt, daß die Furcht vor einem schlecht abgesicherten Friedenszustand sowie militärische und politische Erfordernisse wie auch die Interessen von Wirtschaft und Handel zur Bildung von Vorräten oder zum Verkauf von Waffen mit furchtbarer Zerstörungskraft verleiten: der Rüstungswettlauf wird so für wichtiger gehalten als die großen Friedensaufgaben, die die Völker in neuer Solidarität verbinden müßten; er fördert vereinzelte mörderische Konflikte und steigert die Bedrohung in hohem Ausmaße.
Es ist wahr: die Sache des Friedens leidet auf den ersten Blick an einer entmutigenden Schwäche.

Und doch hat man in fast allen öffentlichen Ansprachen auf der Ebene der einzelnen Nationen oder internationaler Gremien selten so viel vom Frieden gesprochen, von Entspannung, von Verständigung, von vernünftigen und gerechten Lösungen für Konflikte. Der Frieden ist zum Schlagwort geworden, das beruhigt oder verführen will. Richtig verstanden stellt dies jedoch auch ein positives Faktum dar: die öffentliche Meinung der Nationen würde es nicht mehr ertragen, wenn man den Krieg verherrlichte oder das Risiko eines Angriffskrieges auf sich nähme.

Um jedoch die Herausforderung anzunehmen, die sich aus der mühsamen Aufgabe des Friedens für die ganze Menschheit ergibt, braucht es mehr als nur Worte, mögen sie ehrlich oder demagogisch gemeint sein. Vor allem der Kreis der Politiker, das Milieu oder jene Zentren, von denen mehr oder weniger direkt, mehr oder weniger geheim die entscheidenden Schritte für den Frieden oder im Gegenteil die Verlängerung der Kriege und gewalttätiger Konflikte abhängen, müssen vom wahren Geist des Friedens durchdrungen werden. Das Mindeste müßte sein, daß man darin übereinstimmt, einige grundlegende klare Prinzipien anzuwenden, wie zum Beispiel: die Probleme der Menschen müssen in menschenwürdiger Weise behandelt werden und nicht mit Gewalt. Spannungen, Streitigkeiten und Konflikte müssen durch vernünftige Verhandlungen geregelt werden und nicht mit Druckmitteln. Ideologisch einander entgegengesetzte Richtungen müssen sich in einem Klima des Dialogs und der freien Aussprache begegnen. Die berechtigten Interessen bestimmter Gruppen müssen auch die ebenfalls berechtigten Interessen der anderen betroffenen Gruppen sowie die Forderungen des übergeordneten Gemeinwohls berücksichtigen. Der Griff zu den Waffen sollte nicht mehr als geeignetes Mittel zur Konfliktlösung angesehen werden. Die unverlierbaren Menschenrechte müssen unter allen Umständen gewahrt bleiben. Es ist nicht erlaubt zu töten, um eine Lösung zu erzwingen.
Diese Prinzipien der Menschenwürde kann jeder Mensch guten Willens in seinem eigenen Gewissen vorfinden. Sie entsprechen dem Willen Gottes für den Menschen. Damit sie bei den Mächtigen und bei den Schwachen zu festen Überzeugungen werden und jegliches Handeln prägen, muß ihnen ihre volle Bedeutung wieder zuerkannt werden. Dafür braucht es eine geduldige und lange Erziehung auf allen Ebenen.

## II. Die Erziehung zum Frieden

### 1. Visionen vom Frieden aufleuchten lassen

Um dieses spontane Gefühl der Ohnmacht zu überwinden, gilt es als erste sinnvolle Aufgabe einer Erziehung, die diesen Namen verdient, unsere Augen über die traurigen vordergründigen Eindrücke hinausblicken zu lassen, oder noch besser, erkennen und verstehen zu lernen, wie inmitten der tobenden Gewalt, die tötet, der Frieden sich

leise und still vorantastet, ohne zu ruhen, unablässig Wunden heilt und das Leben erhält und kräftigt. Von hier aus kann uns der Marsch zum Frieden möglich und erstrebenswert erscheinen, machtvoll und schon siegreich.

Vor allem müssen wir lernen, die Geschichte der Völker und der Menschheit nach Kriterien zu entziffern, die sachgerechter sind als jene, die nur eine Kette von Kriegen und Revolutionen kennen. Gewiß ist die Geschichte vom Lärm der Schlachten beherrscht. Aber es gibt auch die Ruhepausen der Gewalt, die es ermöglicht haben, jene dauerhaften kulturellen Werke zu schaffen, auf die die Menschheit stolz ist. Ja, man kann sogar inmitten der Kriege und Revolutionen Impulse zum Leben und Fortschritt vorfinden; diese entspringen einer Sehnsucht, die einer anderen Ordnung angehört als die Gewalt: eine Sehnsucht geistiger Art, wie zum Beispiel das Streben, eine gemeinsame Würde für alle Menschen anerkannt zu sehen oder die Seele und die Freiheit eines Volkes zu retten. Dort wo eine solche Sehnsucht gegenwärtig war, wirkte sie ausgleichend sogar im Kern der Konflikte, verhinderte sie unheilbare Schäden, hielt sie die Hoffnung lebendig, eröffnete sie eine neue Chance für den Frieden. Dort wo eine solche tiefere Sehnsucht fehlte oder zur Verherrlichung der Gewalt verfälscht wurde, überließ sie das Feld einer fortschreitenden Zerstörung, die dann zu einem andauernden wirtschaftlichen und kulturellen Niedergang, ja sogar zum Untergang ganzer Zivilisationen geführt hat. Ihr Verantwortlichen der Völker, versteht es, euch selbst zur Friedensliebe zu erziehen, indem ihr auf den bedeutenden Seiten eurer nationalen Geschichte das Beispiel jener eurer Vorgänger entdeckt und heraushebt, die ihren Ruhm darin sahen, Früchte des Friedens aufkeimen zu lassen. „Selig sind, die Frieden stiften ..."

Ihr tragt heute zur Erziehung zum Frieden dadurch bei, daß ihr den großen Friedensaufgaben, die sich der Menschheit mit besonderer Dringlichkeit stellen, die größtmögliche Bedeutung beimeßt. In euren Bemühungen, zu einer vernünftigen und solidarischen Nutzung der natürlichen Umwelt und des gemeinsamen Erbes der Menschheit zu gelangen, zur Beseitigung des Elends, das Millionen von Menschen bedrückt, zur Stärkung von Institutionen, die geeignet sind, die Einheit der Menschheitsfamilie auf nationaler und auf Weltebene zum Ausdruck zu bringen und zu vervollkommnen, werden die Menschen den einladenden Aufruf zum Frieden entdekken, der Versöhnung untereinander und Versöhnung mit der gesamten Schöpfung bedeutet. Indem ihr entgegen allen landläufigen demagogischen Überzeugungskünsten die Suche nach einfacheren Lebensweisen ermutigt, die weniger von den tyrannischen Impulsen der Instinkte nach Besitz, Konsum und Herrschaft bestimmt sind, sondern sich mehr von den tieferen Inspirationen der persönlichen Kreativität und der Freundschaft beeinflussen lassen, werdet ihr für euch selbst und für alle anderen einen weiten Raum von ungeahnten Möglichkeiten für den Frieden eröffnen.

So hemmend für den einzelnen Menschen das Gefühl ist, daß die bescheidenen Anstrengungen für den Frieden im begrenzten Bereich der Verantwortlichkeiten eines jeden durch die großen weltweiten politischen Debatten, die von einer simplifizierenden Logik von Machtverhältnissen und Rüstungswettlauf bestimmt werden, zunichte gemacht werden, so befreiend ist andererseits der Anblick internationaler Einrichtungen, die von der Möglichkeit des Friedens überzeugt sind und sich leidenschaftlich für die Verwirklichung des Friedens einsetzen. Die Erziehung zum Frieden kann sich auch ein erneutes Interesse für die täglichen Beispiele von aufrichtigen Friedensstiftern auf allen Ebenen zunutze machen. Gemeint sind einzelne Menschen und Gruppen, die durch die Beherrschung ihrer Leidenschaften und durch ein gegenseitiges Sichannehmen und Respektieren ihren eigenen inneren Frieden gewonnen haben und ihn nach außen ausstrahlen; ebenso Völker, oft gerade die armen und geprüften unter ihnen, deren jahrtausendealte Weisheit vom höchsten Gut des Friedens geprägt ist und die oft den trügerischen Versuchungen zu einem übereilten und durch Gewalt erkämpften Fortschritt zu widerstehen verstanden in der Überzeugung, daß solche Erfolge die giftigen Keime neuer Konflikte in sich tragen.
In der Tat, laßt uns, ohne das Drama der Gewalttätigkeiten zu vergessen, unseren Blick und den der jungen Genrationen auf diese Beispiele von Friedensstiftern lenken. Sie üben eine entscheidende Anziehungskraft aus. Sie rufen in uns vor allem die Sehnsucht nach dem Frieden wach, der für den Menschen lebensnotwendig ist. Diese neuen Energien werden dann helfen, eine neue Sprache des Friedens und neue Friedensgesten zu finden.

## 2. Eine Sprache des Friedens sprechen

Die Sprache ist darauf angelegt, die Gedanken des Herzens zum Ausdruck zu bringen und Einheit zu schaffen. Wenn sie jedoch in vorgefaßten Schemata gefangen ist, beeinflußt sie ihrerseits das Herz durch die ihr innewohnenden Tendenzen. Man muß deshalb auf die Sprache einwirken, um das Herz zu beeinflussen und einer möglichen Verführung durch die Sprache zu entgehen.
Es ist leicht festzustellen, bis zu welchem Punkt die bittere Ironie und die Härte in den Urteilen, in der Kritik anderer und vor allem des „Fremden", radikales Opponieren und Fordern in die besprochenen Beziehungen selbst eindringen und mit der Liebe im sozialen Bereich auch die Gerechtigkeit ersticken. Dadurch daß man alles in Begriffen von Machtverhältnissen, Gruppen- und Klassenkämpfen und im Freund-Feind-Schema ausdrückt, bereitet man den geeigneten Nährboden für soziale Schranken, für Verachtung, Haß und Terrorismus und deren heimliche oder offene Verteidigung. Dagegen entspringen aus einem Herzen, das für das höchste Gut des Friedens gewonnen worden ist, die Bereitschaft zuzuhören und zu verstehen, die Achtung vor den anderen, Rücksichtnahme, die in Wirklichkeit Stärke bedeutet, und Vertrauen. Eine solche Sprache begibt sich auf den Weg der objektiven Tatsachen,

der Wahrheit und des Friedens. Groß ist unter diesem Gesichtspunkt auch die erzieherische Aufgabe der sozialen Kommunikationsmittel. Ebenso ist es von Bedeutung, in welcher Weise man sich bei den gegenseitigen Begegnungen, Debatten und politischen Auseinandersetzungen auf nationaler und internationaler Ebene ausdrückt. Möget ihr, die ihr für die Völker und internationalen Organisationen Verantwortung tragt, es verstehen, eine neue Sprache, eine Sprache des Friedens zu finden: sie eröffnet schon durch sich selbst einen neuen Raum für den Frieden.

### 3. Zeichen des Friedens setzen

Das, was Friedensperspektiven freisetzen, was eine Sprache des Friedens bewirkt, muß sich schließlich auch in Zeichen des Friedens ausdrücken. Andernfalls verflüchtigen sich die entstehenden Überzeugungen, und die Sprache des Friedens wird zur Rhetorik, die schnell in Mißkredit fällt. Sehr zahlreich könnten die Friedensstifter sein, wenn sie sich ihrer Möglichkeiten und Verantwortung bewußt würden. Es ist die konkrete Friedenstat, die zum Frieden mitreißt. Sie lehrt diejenigen, die das hohe Gut des Friedens suchen, daß dieses Gut sich denen offenbart und anbietet, die Tag für Tag bescheiden alle Friedensmöglichkeiten, die sich für sie ergeben, in die Tat umzusetzen suchen.

Eltern und Erzieher, verhelft den Kindern und den Jugendlichen zu einer Erfahrung des Friedens in den tausend täglichen Begebenheiten, denen sie in der Familie, in der Schule, beim Spiel, unter Kameraden, bei gemeinschaftlicher Arbeit, beim sportlichen Wettkampf und den vielfältigen Absprachen und notwendigen Kompromissen begegnen. Das Internationale Jahr des Kindes, das die Vereinten Nationen für 1979 ausgerufen haben, sollte die Aufmerksamkeit aller darauf lenken, was sogar die Kinder schon von sich aus zum Frieden beitragen können.
Ihr Jugendlichen, seid Erbauer des Friedens. Ihr seid insgesamt die Urheber dieses großen gemeinsamen Werkes. Widersteht den leichtfertigen Lösungen, die in der traurigen Mittelmäßigkeit liegen, und auch den sinnlosen Gewalttätigkeiten, zu denen euch mitunter Erwachsene, die mit sich selbst nicht in Frieden sind, mißbrauchen möchten. Folgt den Wegen, wohin euch euer Gefühl der Dankbarkeit, der Lebensfreude und der Solidarität führt. Ihr liebt es, eure neuen Energien – die sich von den diskriminierenden Vorurteilen freihalten – in brüderlichen Begegnungen über die Grenzen hinaus einzusetzen, im Erlernen von Fremdsprachen, die den gegenseitigen Kontakt erleichtern, und im selbstlosen Dienst zugunsten der armen Länder. Ihr seid die ersten Opfer des Krieges, der eure Begeisterung erstickt. Ihr seid die Chance für den Frieden.

Partner im beruflichen und sozialen Leben, der Frieden ist für euch oft schwer zu verwirklichen. Es gibt keinen Frieden ohne Gerechtigkeit und ohne Freiheit, ohne einen mutigen Einsatz zur Förderung des einen und des anderen. Die Kraft, die dafür erforderlich ist, muß geduldig sein, ohne zu resignieren oder aufzugeben, fest, ohne zu provozieren, klug, um aktiv den erwünschten Fortschritt vorzubereiten, ohne die Energien in flammenden Ausbrüchen gewalttätiger Proteste zu vergeuden, die schnell wieder in sich zusammenfallen. Gegen die Ungerechtigkeiten und Unterdrückungen muß der Frieden sich einen Weg bahnen, indem er sich für eine entschlossene Aktion entscheidet. Diese Aktion muß aber schon vom anvisierten Ziel geprägt sein, nämlich von einer besseren gegenseitigen Verständigungsbereitschaft der Personen und Gruppen. Sie findet ein Regulativ im Willen zum Frieden, der aus der Tiefe des Menschen kommt, in den Erwartungen und in der Gesetzgebung der Völker. Es ist dieser geschulte und disziplinierte Wille zum Frieden, der den Blick schärft, um für Spannungen und selbst Konflikte die notwendige Ruhe zu finden, damit sich die fruchtbare und konstruktive Logik des Friedens entfalten kann. Das, was sich im sozialen Leben der Länder ereignet, hat eine beträchtliche Auswirkung – zum Besseren und zum Schlechteren – auf den Frieden zwischen den Nationen.

Es muß aber hier erneut betont werden, daß die vielfältigen Friedenstaten Gefahr laufen, entmutigt und teilweise zunichte gemacht zu werden durch eine internationale Politik, die auf ihrer Ebene nicht die gleiche Friedensdynamik entfaltet. Politiker, die ihr für die Völker und internationalen Organisationen verantwortlich seid, ich bekunde euch meine aufrichtige Wertschätzung und biete euren oft beschwerlichen Bemühungen, den Frieden zu erhalten oder wiederherzustellen, meine ganze Unterstützung an. Mehr noch, im Bewußtsein, daß es hierbei um das Glück und sogar das Überleben der Menschheit geht, und überzeugt von der großen Verantwortung, die ich trage, damit dem wichtigen Aufruf Christi: „Selig die Friedensstifter" entsprochen wird, wage ich es sogar, euch zu ermutigen, noch weiter zu gehen. Öffnet dem Frieden neue Tore. Tut alles, was in euren Kräften steht, um dem Weg des Dialogs gegenüber dem der Gewalt den Vorrang zu sichern. Dies gilt zunächst schon für den internen Bereich: Wie können die Völker den internationalen Frieden wahrhaft fördern, wenn sie selbst in Ideologien gefangen sind, nach denen sich Gerechtigkeit und Frieden nur dann erreichen lassen, wenn man alle jene zur Ohnmacht verurteilt, die man von vornherein für unwürdig hält, die Gestalter ihres eigenen Geschickes oder fähige Mitarbeiter für das Gemeinwohl zu sein? Seid überzeugt, daß die Ehre und der Erfolg bei Verhandlungen zwischen gegnerischen Parteien sich nicht am Grad der Unnachgiebigkeit in der Verteidigung der eigenen Interessen messen, sondern an der Bereitschaft zu gegenseitiger Achtung, zu Wahrhaftigkeit, Wohlwollen und Brüderlichkeit der Partner, mit einem Wort, an ihrer Menschlichkeit. Setzt Gesten des Friedens, sogar mutige, die mit den fatalen Verkettungen und der Last der von der Geschichte ererbten Leidenschaften brechen; webt weiter geduldig am politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gewebe des Friedens. Schafft – die Stunde ist günstig, und die Zeit drängt – immer größere waffenfreie Zonen. Habt den Mut, die bedrückende Frage des Waffenhandels noch

einmal grundsätzlich zu überprüfen. Versteht, die latenten Konflikte rechtzeitig zu entdecken und friedlich zu lösen, bevor sie die Leidenschaften entfachen. Gebt den regionalen und weltweiten Formen der Solidarität geeignete institutionelle Rahmen. Verzichtet darauf, legitime und sogar geistige Werte für Interessenkonflikte zu benutzen; sie werden dadurch entwürdigt und machen die Auseinandersetzungen noch unerbittlicher. Wacht darüber, daß das berechtigte leidenschaftliche Verlangen nach dem Austausch der Ideen sich der Kraft der Argumente und nicht der Drohung und Waffengewalt bedient.
Indem ihr entschlossene Taten des Friedens setzt, löst ihr die echten Erwartungen der Völker aus und findet in ihnen mächtige Verbündete im Einsatz für die friedliche Entwicklung aller Menschen. Ihr werdet euch selbst zum Frieden erziehen, werdet in euch feste Überzeugungen heranbilden und euch zu neuen Initiativen im Dienst der großen Sache des Friedens befähigen.

## III. Der besondere Beitrag der Christen

Diese vielfältige Erziehung zum Frieden – zwischen den Völkern, im eigenen Land, in der eigenen Umwelt, bei sich selbst – ist allen Menschen guten Willens aufgetragen, woran uns die Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. erinnert. Der Frieden ist ihnen allen in verschiedenem Maße greifbar. Und da „der Frieden auf Erden ... nur dann begründet und gesichert werden kann, wenn die von Gott gesetzte Ordnung gewissenhaft beobachtet wird" *(Pacem in terris,* Nr. 1), finden die Gläubigen in ihrer Religion die Erleuchtung, den Ansporn, die Kraft, um für die Friedenserziehung zu arbeiten. Wahrhafte Frömmigkeit führt notwendig zum wahren Frieden. Indem die öffentliche Gewalt die Religionsfreiheit pflichtgemäß anerkennt, fördert sie zugleich die Entfaltung der Friedensgesinnung in der Tiefe der Herzen sowie in den von den Gläubigen geschaffenen Erziehungseinrichtungen. Was die Christen betrifft, so sind sie von Christus in besonderer Weise dazu erzogen und angehalten worden, Erbauer des Friedens zu sein: „Selig die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen" (*Mt* 5,9; vgl. *Lk* 10,5, u. a.). Am Ende dieser Botschaft wird man verstehen, daß sich meine besondere Erwartung auf die Glieder der Kirche richtet, um sie für ihren Beitrag zum Frieden zu ermutigen und ihn in den großen von Gott in Jesus Christus geoffenbarten Friedensplan einzuordnen. Der spezifische Beitrag der Christen und der Kirche zu diesem gemeinsamen Werk wird um so besser gewährleistet sein, je mehr er sich aus seinen eigenen Quellen und seiner eigenen Hoffnung nährt.

Liebe Brüder und Schwestern in Christus! Die Sehnsucht nach Frieden, die ihr mit allen Menschen teilt, entspricht einem ursprünglichen Aufruf Gottes, eine einzige Familie von Brüdern zu bilden, die alle nach dem Bild des gleichen Vaters geschaffen sind. Die Offenbarung legt Wert auf unsere Freiheit und Solidarität. Die Schwierigkeiten, denen wir auf dem Weg zum Frieden begegnen, hängen teilweise zusammen mit unserer Schwäche als Geschöpfe, deren Schritte notwendigerweise nur langsam und stufenweise vorankommen. Diese Schwierigkeiten werden noch gesteigert durch unseren Egoismus, durch Sünden aller Art, angefangen bei der Ursünde, die einen Bruch mit Gott markiert hat und damit auch einen Bruch zwischen den Brüdern. Das Bild des Turmes von Babel beschreibt gut diese Situation. Wir glauben aber, daß Jesus Christus durch die Hingabe seines Lebens am Kreuz unser Friede geworden ist: Er hat die Mauer des Hasses, die die feindlichen Brüder trennte, niedergerissen (*Eph* 2,14). Nach seiner Auferstehung und Aufnahme in die Herrlichkeit des Vaters gibt er uns in geheimnisvoller Weise an seinem Leben Anteil: dadurch daß er uns mit Gott versöhnt, heilt er die Wunden der Sünde und der Spaltung und befähigt uns dazu, unseren Gemeinschaften einen Anfang von Einheit einzustiften, die er in uns selbst wiederherstellt. Die treuesten Jünger Christi sind deshalb auch Friedensstifter gewesen, bis hin zum Verzeihen gegenüber ihren Feinden, manchmal sogar bis zur Hingabe ihres eigenen Lebens für sie. Ihr Beispiel eröffnet den Weg zu einer neuen Menschheit, die sich nicht mehr mit vorläufigen Kompromissen begnügt, sondern eine tiefe und innige Brüderlichkeit verwirklicht. Wir wissen, daß unser Weg zum Frieden auf Erden, ohne sein naturgegebenes Wesen oder seine ihm eigenen Schwierigkeiten zu verlieren, in einen anderen Weg einbezogen ist, in den Weg zum Heil, der einmündet in die ewige Fülle des Friedens, in einer alles übersteigenden Gemeinschaft mit Gott. So durchdringt schon das Reich Gottes, ein Reich des Friedens, mit seiner eigenen Quelle, seinen eigenen Mitteln und seinem Ziel alle irdische Tätigkeit, ohne dabei in ihr aufzugehen. Diese Sicht des Glaubens bedeutet eine starke Herausforderung für das tägliche Handeln der Christen.

Sicher, wir schreiten auf den Wegen des Friedens voran mit den Schwächen und tastenden Versuchen aller unserer Weggenossen. Wir leiden mit ihnen unter dem tragischen Mangel an Frieden. Wir fühlen uns mit um so stärkerer Entschlossenheit dazu gedrängt, zur Ehre Gottes und des Menschen nach Mitteln zur Lösung zu suchen. Wir beanspruchen nicht, im Evangelium fertige Lösungen zu finden, um heute bestimmte Fortschritte in der Friedenssuche zu machen. Aber wir finden fast auf jeder Seite des Evangeliums und der Kirchengeschichte den *Geist* der brüderlichen Liebe, der mit Macht zum Frieden erzieht. Wir finden in den Gaben des Heiligen Geistes und in den Sakramenten eine aus göttlicher Quelle gespeiste *Kraft.* Wir finden in Christus eine *Hoffnung.* Die Mißerfolge können das Werk des Friedens nicht ganz zerstören, auch dann nicht, wenn sich die unmittelbaren Ergebnisse als zerbrechlich herausstellen, auch dann nicht, wenn wir wegen unseres Eintretens für den Frieden verfolgt werden. Christus gibt all jenen Anteil an seinem Heilsweg, die aus Liebe für den Frieden wirken.
Der Frieden ist unser Werk: er verlangt unser mutiges und solidarisches Handeln. Aber er ist auch zugleich und vor

allem ein Geschenk Gottes: er erfordert unser Gebet. Die Christen müssen an erster Stelle unter denen stehen, die täglich für den Frieden beten; sie müssen auch zum Gebet für den Frieden erziehen. Sie werden gerne mit Maria, der Königin des Friedens, beten.
Zu euch allen, Christen, Gottgläubige und Menschen guten Willens, sage ich: habt keine Angst, auf den Frieden zu setzen, zum Frieden zu erziehen. Die Sehnsucht nach Frieden wird nicht für immer enttäuscht werden. Die Arbeit für den Frieden, von der Liebe eingegeben, die nicht aufhört, wird ihre Früchte hervorbringen. Der Frieden wird das letzte Wort der Geschichte sein.

# Die Ansprache an die Kardinäle und die Mitglieder der Kurie

Liebe Brüder des Heiligen Kollegiums! Liebe Söhne der Kirche von Rom!
1. Auf die Grußadresse, die soeben im Namen von euch hier Versammelten an mich gerichtet wurde, kann ich nur mit einem ganz kurzen Wort voll Ergriffenheit antworten: Herzlichen Dank! Ja, Dank, denn euer Besuch vor Weihnachten ist nicht einfach eine protokollarische Geste, die zu einer traditionellen, wenn auch freundlichen Gewohnheit gehört, sondern die ausdrucksvolle Gebärde eines herzlichen Empfindens. Für mich bedeutet er einen weiteren Beweis, falls es – was nicht der Fall ist – eines solchen bedarf, daß ich, vor kaum zwei Monaten zum Papst gewählt, für meine geliebte polnische Heimat und meine Diözese Krakau hier in Rom eine neue Heimat gefunden habe und eine Kirche, die so weit ist wie die Welt.
Weihnachten ist das Fest familiärer Empfindungen: neben der Rückbesinnung auf das Kommen des göttlichen Kindes auch Rückbesinnung auf unsere eigene Geburt. Wir verfolgen innerlich unseren Weg zurück auf die ursprünglichen Wurzeln unserer Existenz, umgeben von den lieben Gestalten unserer Eltern, Verwandten und Landsleute. Weihnachten ist somit eine Einladung, in der konkreten Lage jedes einzelnen wieder über unsere Geburt nachzudenken. Wie es für mich natürlich ist, daß liebe Erinnerungen an mein Haus und mein Wadowice in mir wach werden, so ist es für jeden von euch natürlich, zur Wärme eures häuslichen Herdes zurückzukehren.
Aber da flicht sich heute morgen in diese persönlichen und privaten Gedanken eure ehrerbietige Anwesenheit ein, löst gleichsam die nicht zu leugnende innere Bewegung auf und führt mich zurück zu einer anderen und höheren Realität: Ich meine die neue Wirklichkeit, die sich für mich durch die Wahl ergeben hat, die Sie, meine Herren Kardinäle, mit Ihren Mitbrüdern in aller Welt an jenem für mich so zukunftsschweren 16. Oktober getroffen haben. „Ihr seid meine Krone", wiederhole ich mit dem Apostel *(Phil* 4,1): ihr habt den Rahmen meiner Familie erweitert und seid die mir mit besonderem Recht „Verbundenen" im Sinn jener transzendenten, aber durchaus wirklichen Gemeinschaft und jener überaus festen Bande, welche eine Menschheitsfamilie hervorbringt, die sich „kirchliches Leben" nennt und das auch ist.
Meinen herzlichen Dank also für den gemeinsamen Ausdruck der Glückwünsche, die ihr mir darbringt und mit euch alle, die ihr hier vertretet. Ich erwidere sie von ganzem Herzen und wünsche euch und allen, mit denen ihr verbunden seid, das reiche Geschenk der übernatürlichen Gnade und der menschlichen Güte unseres Heilands Jesus Christus (vgl. *Tit* 2,11).

## Das Petrusamt als Verpflichtung der Liebe

2. Ich weiß wohl, wie mein Vorgänger Paul VI. seligen Andenkens im Verlauf ähnlicher Begegnungen hier in dieser Aula mit Vorliebe in die arbeitsreiche und glanzvolle Spannweite seines fünfzehnjährigen Pontifikats den Blick auf die Pflichten seiner pastoralen Mission miteinbezog. Gewöhnlich erinnerte er an die wichtigsten Geschehnisse in Kirche und Welt, nicht nur damit sich dieses Gespräch mit seinen engsten Mitarbeitern um einen fest umrissenen Gegenstand drehte, sondern auch um die Situation in einer aufmerksamen Prüfung der jüngsten Ereignisse darzulegen.
Eine solche Gelegenheit bietet sich heute in ähnlicher Form und zugleich verschieden, wenn nicht einfacher – auch mir. Was ist dieses Jahr alles geschehen? Oder genauer gesagt: Was ist seit jenem Abend des 6. August geschehen, an dem jener hervorragende Papst über dem Treiben der Welt die Augen schloß, um sie im Licht des Himmels wieder zu öffnen, um den Lohn eines guten und getreuen Dieners zu empfangen (vgl. *Mt* 25,21)? Die Ereignisse sind allen vertraut, und ich muß sie gewiß nicht in Erinnerung rufen, am wenigsten vor euch, die ihr sie nicht als Außenstehende, sondern als handelnde Personen und großenteils als Hauptpersonen erlebt habt. Keiner von uns – möchte ich mit dem Jünger von Emmaus sagen – ist in Rom so fremd, daß er nicht wüßte, was sich in diesen Tagen hier ereignet hat (vgl. *Lk* 24,18).
Unter Journalisten und in Verwaltungsämtern war von einem Wechsel, genauer gesagt, von einem zweifachen Wechsel an der Spitze der Kirche die Rede, so daß es in einem Jahr – so wurde bemerkt – drei Päpste gab. Das ist objektiv richtig, aber das Gespräch über das, was in der Nachfolge am Apostolischen Stuhl geschehen ist, und über das, was diesen in seiner Substanz bestimmend ausmacht, wird damit sicher nicht erschöpfend ausgedrückt: Ich meine das außerordentliche Erbe eben dieses Petrusamtes, so wie es in konkreter Weise während dieser entscheidenden Jahre des Pontifikats Pauls VI. zum Ausdruck gekommen ist. Gleichzeitig wurde dieses Erbe bereichert an Keimen, an Erneuerungsbestrebungen und programmatischen Leitlinien aus der Zeit des Konzils.

Man muß auch hinzufügen, daß Papst Johannes Paul I. während seines kurzen, aber so eindringlichen Dienstamtes dem ohnehin schon so komplexen Erbe Konturen verliehen hat, indem er die pastoralen Züge stärker unterstrich. Von daher gesehen spüre ich, der dazu berufen wurde, das Erbe anzutreten, tagtäglich die wahrhaft enorme Last so hoher Verantwortung.
Ist es also angebracht, von großen Entscheidungen und Amtsbefugnis zu sprechen? Nein, meine Brüder: Der Petrusdienst ist, wie ich am Morgen nach meiner Wahl in der Sixtinischen Kapelle erklärte, wesentlich eine Verpflichtung zu Hingabe und Liebe. Eben das soll mein demütiges Dienstamt sein.
Darin bestärkt mich vor allem die Gewißheit, oder besser gesagt, der unerschütterliche Glaube an die Macht Jesu Christi, der seiner Kirche ewigen Beistand versprochen hat (vgl. *Mt* 28,20) und der seinem Stellvertreter ebenso wie allen anderen Seelenhirten, und sogar noch eindringlicher, Vertrauen einflößt: „Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?" (*Mt* 14,31.) Mich bestärkt aber auch die mir von eurer Seite angebotene Unterstützung, die sich vom ersten Augenblick meiner Amtseinführung an auf verschiedene Art und Weise täglich so wirksam bestätigt hat.
An dieser Stelle möchte ich das Gespräch nochmals auf die guten Wünsche lenken, um mit der nochmaligen Aufforderung zu schließen, für mich zu beten. Möge die Gemeinschaft im Gebet und in der Liebe, selbst wenn sie nur gedacht ist, erster Ausdruck eurer geschätzten Mitarbeit sein.

## Der Friede bleibt eine heikle Sache

3. Nach der Betrachtung über die Kirche denkt man – wie es Papst Paul VI. gewöhnlich tat – aufgrund eines gegebenen Zusammenhangs an die Welt, die uns umgibt. Wie steht es in diesem Jahr, das nun zu Ende geht, um die menschliche Gesellschaft? Wie steht es um sie in diesen Tagen? Mehr als auf Tatsachen, die allen bekannt sind, müssen wir auf ihre Zusammenhänge achten, um soweit als möglich ihren Sinn und ihre Ausrichtung zu erkennen.
Da kann man sich beispielsweise fragen: Kommt bei den Menschen die Sache des Friedens voran oder stagniert sie? Und eine Antwort fällt bang und ungewiß aus, wenn man feststellt, daß in vielen Ländern nachhaltig übelträchtige Spannungen bestehen, die nicht selten Anlaß zu heftigen Gewaltausbrüchen sind.
Der Friede bleibt leider eine heikle Sache; die Ursachen, derentwegen er bedroht ist, sind hingegen leicht einzusehen. Wo es keine Gerechtigkeit gibt – wer wüßte das nicht? –, kann kein Friede herrschen, denn Ungerechtigkeit bedeutet bereits Unruhe, und so bleibt das Wort des Propheten immer noch gültig: „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein" (*Jes* 32,17). Ebensowenig kann es Frieden geben, wo die Menschenrechte nicht geachtet werden – ich meine die unveräußerlichen Rechte, die dem Menschen als Menschen zukommen –, weil jegliche Verletzung der personalen Würde feindselige Gefühle und den Geist der Rache begünstigt. Friede kann schließlich auch da nicht sein, wo die sittliche Haltung fehlt, die das Gute gedeihen läßt, weil man stets wachsam sein und die Versuchungen im Zaum halten muß, die sich im Herzen einnisten.
Liebe Brüder, ich möchte diese Gedanken nicht weiter ausführen, es liegt mir jedoch daran, all dem einen Hinweis zu entnehmen: Je mehr man sich mit dieser Thematik beschäftigt, um so nötiger erscheint es, die geistigen Grundlagen des Friedens zu festigen, indem man mutig und ausdauernd auch weiterhin zum Frieden erzieht, eine Aufgabe, in der Paul VI. ein anerkannter Lehrmeister war.
In der Botschaft zum Weltfriedenstag, die gestern veröffentlicht wurde, habe ich sein Thema über die Erziehung zum Frieden aufgegriffen und fordere auch euch – wie alle Menschen, die mir Brüder sind – dazu auf, es zu vertiefen und euch zu eigen zu machen.
Wie dringend es ist, daß man sich für den Frieden einsetzt, das bestätigen die traurigen Nachrichten, die uns neuerdings aus dem südamerikanischen Kontinent erreichen.
Der Streit zwischen Argentinien und Chile hat sich trotz der eindringlichen Friedensappelle, die der Episkopat jener zwei Länder an die Verantwortlichen gerichtet hatte und die von meinem Vorgänger Papst Johannes Paul I. persönlich unterstützt wurden, in der letzten Zeit zunehmend verschärft. Diese Entwicklung ist Anlaß zu tiefem Schmerz und stärkster Besorgnis.
Aus väterlicher Zuneigung für diese beiden Nationen habe auch ich am Vorabend jener Begegnung, die zwischen den Außenministern beider Staaten am 12. Dezember in Buenos Aires stattfand, und auf die man so große Hoffnungen gesetzt hatte, unmittelbar gegenüber den beiden Präsidenten meiner Besorgnis und meiner Hoffnung Ausdruck gegeben und sie dazu ermutigt, die Lage sachlich und verantwortungsbewußt zu untersuchen, um den von beiden Völkern so lebhaft ersehnten Frieden zu erhalten.
Die Antworten, die ich erhielt, zeugen von Respekt und gutem Willen. Obgleich die Inanspruchnahme der Vermittlung des Apostolischen Stuhls grundsätzlich von beiden streitenden Parteien akzeptiert worden ist, konnte der gemeinsame Vorschlag wegen bestimmter Schwierigkeiten, die sich dann ergeben haben, nicht verwirklicht werden. Selbst im Bewußtsein der heiklen Vielschichtigkeit des Problems hätte sich der Hl. Stuhl einer Anrufung nicht entzogen, da er die höheren Interessen des Friedens gegenüber den politischen und technischen Aspekten der Streitfrage als vorrangig betrachtet.
Im Verlauf des gestrigen Tages, der immer beunruhigendere Nachrichten über die sich verschärfende Lage und einer möglichen, ja von vielen sogar als kurz bevorstehend beurteilten Krise brachte, habe ich beide Parteien von meiner Bereitschaft bzw. von meinem Wunsch in Kenntnis gesetzt, einen Sonderbeauftragten in beide Hauptstädte zu entsenden, um direktere und genauere Informationen über die jeweils bezogene Haltung zu erhalten und gemeinsam die Möglichkeiten einer ehrenvollen, friedlichen Beilegung des Konflikts zu überprüfen und zu suchen.
Am Abend traf die Nachricht ein, daß dieser Vorschlag

von beiden Regierungen wohlwollend und vertrauensvoll angenommen worden ist, was über eine Ermunterung hinaus mich noch stärker die Verantwortung spüren läßt, die eine solche Intervention mit sich bringt, der sich der Hl. Stuhl seiner Auffassung nach jedoch nicht entziehen darf. Und da beide Parteien übereinstimmend die Dringlichkeit einer solchen Intervention hervorheben, wird der Hl. Stuhl mit der gebotenen Eile vorgehen.
Einstweilen möchte ich nochmals tief besorgt an die Verantwortlichen appellieren, damit sie alle Schritte vermeiden, deren Folgen unvorhersehbare – oder allzu vorhersehbare – Not und Leiden über die Bevölkerung beider Bruderländer bringen könnten. Ich fordere daher alle auf, inständig zum Herrn zu beten, damit die Waffengewalt nicht die Oberhand über den Frieden gewinne.

## Die Reise nach Puebla

4. Und jetzt habe ich einige erfreuliche Mitteilungen für euch, die Erstlingsfrüchte verschiedener Anregungen und Ereignisse. Sie beweisen je für sich die Präsenz und Aktivität der heiligen Kirche.

*a)* Die erste Mitteilung bezieht sich auf meinen Entschluß, so Gott will, zur Teilnahme an der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, die bekanntlich in Puebla de los Angeles stattfindet, nach Mexiko zu reisen. Sie ist ein Ereignis von höchster kirchlicher Bedeutung, nicht nur, weil der gewaltige lateinamerikanische Kontinent, der auch der Kontinent der Hoffnung heißt, in eindeutiger Mehrheit katholische Gläubige zählt, sondern auch wegen des besonderen Interesses und, noch mehr, der großen Erwartungen, die auf diese Versammlung gesetzt werden. Es wird ein echtes historisches Verdienst der Bischöfe sein, die diese alten und neuen Kirchen leiten, diese Erwartungen in tröstliche Wirklichkeit umzusetzen. Ehe ich aber den Tagungsort aufsuche, will ich zunächst Station machen bei dem berühmten Heiligtum Unserer Lieben Frau von Guadalupe. Hier hoffe ich, die Kraft von oben und die notwendige Anregung zu erhalten, also sozusagen die „guten Auspizien", die ich für meinen Auftrag als Hirt der Kirche brauche und, ein gutes Zeichen, für meinen ersten Kontakt mit der Kirche Lateinamerikas. Der entscheidende Punkt meiner Begegnung mit dieser Kirche wird gerade diese Pilgerfahrt zur hl. Jungfrau sein, die ich verehren, zu der ich beten will, um sie um Inspiration und Rat für die Mitbrüder auf dem ganzen Kontinent zu bitten.
Ich bin froh, das gerade vor Weihnachten sagen zu können, wo wir uns alle – Hirten und Gläubige – um die Mutter versammeln. Wie sie eines Tages in der Grotte von Betlehem der Welt Jesus, den Heiland, geboren hat, so schenke sie ihn jetzt auch uns in der unerschöpflichen Fruchtbarkeit ihrer jungfräulichen und geistlichen Mutterschaft. Möge mein Besuch in ihrem schönen mexikanischen Marienheiligtum dazu beitragen, daß Christus durch sie, durch ihre Mutterschaft, nicht nur für das mexikanische Volk, sondern für alle Nationen Lateinamerikas wiedergeboren wird.
Das für die Tagung in Puebla vorgesehene Thema ist euch allen schon in den Grundlinien durch das von CELAM vorbereitete Dokument bekannt, nämlich „Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas". Das Gewicht dieses Gegenstands, seine theologischen, ekklesiologischen und pastoralen, seine theoretischen wie praktischen Implikationen, aber auch die Weite des Raumes, in dem jeder Beschluß zur konkreten Anwendung kommen muß, sind so erheblich, daß ich den Grund für meine Entscheidung nicht erst erklären muß. Wie schon Paul VI. es für richtig hielt, an der Zweiten Generalversammlung anläßlich des Internationalen Eucharistischen Kongresses von Bogotá teilzunehmen, so werde auch ich unter den Brüdern anwesend sein, die zur neuen Generalversammlung nach Puebla kommen, um ihnen, ihren Priestern und Gläubigen die Wertschätzung, das Vertrauen und die Hoffnung der ganzen Kirche zu bezeugen und ihnen Mut zu ihrem gemeinsamen Engagement zu geben. Irgend jemand hat gesagt, in Lateinamerika stehe die Zukunft der Kirche auf dem Spiel. Auch wenn diese Zukunft, ganz allgemein, in Gottes Heilsplan verborgen ist, der weiter reicht als alle menschlichen Pläne und sozialgeschichtlichen Bedingungen (vgl. *Röm* 11,33; *Apg* 16,6–9), enthält diese Redeweise schon eine Wahrheit, weil sie deutlich macht, daß das Schicksal der Kirche auf dem mittel- und südamerikanischen Kontinent fest mit dem der einen und ungeteilten Kirche Christi verbunden ist. Schon jetzt also dieser erlauchten Versammlung meinen Segensgruß!

*b)* Die zweite Mitteilung betrifft die Entscheidung, den Wissenschaftlern das Vatikanische Geheimarchiv bis zum Ende des Pontifikats Papst Leos XIII. zu öffnen. Diese seit langem von der Welt der Kultur erhoffte Entscheidung kommt in einem Jahr, in das eine doppelte Gedenkfeier fällt. 1978 sind es hundert Jahre, daß der Diener Gottes Pius IX. starb, und hundert Jahre seit dem Regierungsantritt Gioacchino Peccis, der als Leo XIII. 25 Jahre, „bis ins höchste Alter", auf dem Stuhl Petri saß, also bis in die ersten Jahre unseres Jahrhunderts. Wenn jetzt der Hl. Stuhl die freie Benutzung der Papiere und Dokumente dieser langen und nicht unwichtigen Periode von 1878 bis 1903, also über die Jahrhundertwende hinaus, möglich macht, öffnet er der Forschung ein breites Feld zum Nutzen der historischen Wahrheit und auch zum Beweis der immer aktiven Präsenz der Kirche im Raum der Kultur.

*c)* In den gleichen Ideenzusammenhang gehört die Anregung, das Andenken an meinen großen Vorgänger Paul VI. lebendig zu halten. Deshalb soll erstens die große Audienzhalle, deren Bau er veranlaßte und dem genialen Architekten Pier Luigi Nervi zur Ausführung anvertraute, künftig „Aula Paolo VI" heißen; zweitens werden, um einen Besitz besser zu nutzen, der vom letzten Jahr seines Pontifikats datiert, die Autographe zugänglich gemacht, die ihm von so vielen berühmten Persönlichkeiten bei

Vollendung seines 80. Lebensjahres zugesandt wurden. Ich halte es für meine Pflicht, das Interesse, das Paul VI. immer den Dingen der Kultur und Kunst entgegengebracht hat, weiterzuführen und zu entwickeln. Es war kein geringer Ruhmestitel für ihn und hat der Kirche nicht wenig Ansehen eingebracht.
Soweit, liebe Brüder und Söhne, meine Antwort auf eure Glückwünsche. Ich habe euch vorweg einige Mitteilungen gemacht; ich habe euch empfohlen, zu beten und für mich zu beten. Die Kontakte, die ich schon mit euch hatte, veranlassen mich, die Bedeutung solcher Verbindungen zu unterstreichen. Gott sei Dank, konnte ich einen Teil meiner nächsten Mitarbeiter, nämlich die des Staatssekretariats, schon kennenlernen. Ich habe die Absicht, sobald es mir möglich ist, die Besuche bei den anderen Dikasterien der römischen Kurie fortzusetzen aus der Überzeugung heraus, daß gegenseitiges Kennenlernen eine bessere Koordination unserer Kräfte und Absichten – entsprechend den jedem einzelnen übertragenen Aufgaben – auf das gleiche Kernziel fördern wird: das Wachsen des Gottesvolkes in Glauben und Liebe
Weihnachten ist nahe, der Herr Jesus kommt! Möge er uns alle – wie es in der Adventspräfation heißt – wachsam in der Erwartung finden, jubelnd im Lob, brennend in der Liebe, unter dem freundlichen Blick der Mutter Jesu, die auch unsere Mutter ist. Amen!

## Tagungen

# Zwischen Sachzwang und Selbstbegrenzung

### Zu einer Tagung „Theologie – Naturwissenschaft" in der Evangelischen Akademie Arnoldshain

„Wir schaffen Welt, indem wir sie proklamieren"; dieses Axiom moderner Grundlagen- und Forschungsarbeit wurde problematisiert. Die Kategorie des „Möglichen", die bisher Selbstverständnis und Praxis der Naturwissenschaften bestimmt hat, bedarf der Ergänzung durch Kategorien des „Normativen". Noch sind wir auf der Suche nach brauchbaren Kategorien, die auch durchsetzbar wären. Kann man eine auch in der Öffentlichkeit geforderte „Selbstbegrenzung zeitgenössischer Forschungsvorgänge" erreichen? Wie weit setzt sich eine Neubesinnung über unseren Umgang mit der Natur und der Materie überhaupt durch? Ist die These von der „Ausbeutung der natürlichen Reserven" nur ein beliebtes Thema der Publizistik? Wie sieht der Naturwissenschaftler den „Eigenwert der Natur"? Ist in diesem Zusammenhang ein Dialog der Naturwissenschaft mit der Theologie möglich oder gar notwendig?

### Forschung, Experiment und Sachzwänge

Diese und ähnliche Grundsatzfragen wurden laut beim *zweiten Forum „Theologie – Naturwissenschaft"*, das die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (Heidelberg) (vom 6. bis 8. Dezember 1978) in der Akademie Arnoldshain veranstaltete. Die rund 60 Teilnehmer waren nicht nur Hörer und Diskutanten von Referaten über neuere Entwicklungen aus verschiedenen naturwissenschaftlichen Gebieten, sondern berichteten zum Teil auch aus eigenen Arbeitsbereichen und Gesprächsgruppen. „Feststellende Sätze begrenzen unseren Horizont, Fragen öffnen neue Horizonte" – diese Erkenntnis erwies erneut ihre Gültigkeit auch bei dieser Tagung. Naturwissenschaftler und Theologen brachten gegenseitig Anfragen ein, die meisten Formulierungen hatten den Charakter von „Momentaufnahmen", nicht die Funktion abschließender Feststellungen. Der Dialog geht als für unsere Welt lebenswichtiger Prozeß weiter.
Dieser Dialog hat bereits eine Geschichte: Vor über 30 Jahren trafen sich Naturwissenschaftler und Theologen sowie Vertreter anderer Disziplinen an verschiedenen Orten in Deutschland, so in der Universität Göttingen und in der kleinen Akademie Hemer/Westfalen, wo die „Evangelische Forschungsakademie Christophorus-Stift" gegründet wurde. Zunächst stand im Mittelpunkt der Gespräche die Physik. Durch die vergangenen Jahrhunderte hatten Kirche und Theologie gegenüber der Naturwissenschaft eine „apologetische Haltung" eingenommen; dies schien nun überwunden zu sein. Der rasante Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik, die von jeher prägende Faktoren der gesellschaftlichen Entwicklungen waren, bedeutete eine wachsende Herausforderung, nicht nur auf dem Gebiet der Atomforschung. Der Absolutheitsanspruch der Theologie im Kranz der Wissenschaften war längst in Frage gestellt; aber auch die Absolutheit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse wurde nicht mehr von al-

len Naturwissenschaftlern behauptet; die Folgen der Anwendung von Forschungsergebnissen für Technik und Gesellschaft kamen immer bedrängender in den Blick. Diese und andere Wandlungsprozesse schufen die Voraussetzungen für einen solchen Dialog. Der interdisziplinäre Dialog unter Naturwissenschaftlern war schon länger als Methode, die den Fortschritt förderte, erkannt und praktiziert worden. Die sich daraus ableitenden Möglichkeiten sind aber ständig gewachsen und mit ihnen die Herausforderungen, denen sich unsere Gesellschaft gegenübersieht. Damit hat die Frage nach der Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse einen größeren Stellenwert gewonnen als früher. Bei geplanten Dialogen kommt es darauf an, nicht nur Grundlagenerkenntnisse vorzutragen, sondern auch technologische und gesellschaftliche Folgen in bestimmten geschichtlichen Augenblicken zu problematisieren. Geschlossene Systeme der Vergangenheit kannten keine „zeitliche Verpflichtung", da sie die Folgen meinten nicht mit bedenken zu müssen. Entscheidend war „Richtigkeit" und „Wahrheit" dessen, was man herausfand und vorbrachte; Anwendung war nicht zu thematisieren. Inzwischen ist die Kategorie der „Ort-Zeit-Bindung" auf bestimmte Ziele hin auch für Methode und Art naturwissenschaftlicher Arbeit konstitutiv geworden.

Die Evangelische Forschungsstätte hat sich auch nach der Übersiedlung nach Heidelberg immer wieder neu um das Gespräch Theologie – Naturwissenschaft bemüht. Ob die Theologie insgesamt diesem Dialog bereits gewachsen ist, ob aus der Theologie und der Kirche Beiträge relevanter Art eingebracht werden können, bleibt eine ständige Frage. „Die Fülle aktueller Fragen aus der Naturwissenschaft hat die Grundsatzdiskussion gegenwärtig etwas in den Hintergrund gedrängt; wir werden von ethischen Problemen überrollt", formulierte am Anfang der Tagung *Jürgen Hübner*, wissenschaftlicher Referent in der Forschungsstätte. Und doch wurden die Grundfragen des jeweiligen eigenen Forschungs- und Denkansatzes wie auch der wissenschaftlichen Argumentationsweise und der jeweils benutzten Sprache bei der Tagung in Arnoldshain nicht ausgespart. So war das Thema des ersten Vortrages *„Selbstorganisation der Materie"* eine Darstellung von Entwicklungen, die sich aus einem neuen Verständnis des *„Evolutionsbegriffs"* für zeitgenössische Naturwissenschaft ergeben. Der Referent, Prof. *Ernst von Weizsäcker* (Kassel), stellte in komprimierter Form Erkenntnisse aus seinem Wissenschaftsgebiet vor, die für eine „dialogoffene" Naturwissenschaft bedeutsam sind. „Wo die Naturwissenschaft dem Leben als dem unserem Universum innewohnenden Prinzip auf der Spur ist, macht sie ihre Entdeckungen; wo sie Leben neu entstehen läßt aus der Selbstorganisation organischer Moleküle, bringt sie Erfindungen ein, die für unsere Lebenswelt heute und morgen manchmal revolutionäre Bedeutung gewinnen können." Konkrete Beispiele solch revolutionärer Entwicklungen gab der zweite Referent, Prof. *Hermann Bujard* (Heidelberg), in einem Bericht über „Molekulare Genetik und Zellfusion". Neben grundsätzlichen Überlegungen führte er *Ergebnisse von Experimenten* vor, die bei vielen Teilnehmern ein spürbares Unbehagen auslösten: Wenn genetische Informationen fusioniert werden, also genetische Mosaike produziert werden können, geht dann nicht das klassische Verständnis vom „Individuum" bei Lebewesen verloren? Wenn Biologen sich heute schon Erbgut aus „Gen-Bibliotheken" holen und im Reagenzglas mischen, produzieren sie „Chimären", künstliche Lebewesen, keineswegs mehr nur Einzeller; Bilder von Versuchstieren wurden gezeigt, die statt zwei acht oder mehr „Eltern" haben. Der Referent führte aus, auf manchen Gebieten der Biologie und der Biophysik scheine heute eine Euphorie zu herrschen, wie man sie vor einigen Jahrzehnten in der Physik beobachten konnte. Wenn aber das uns bekannte Muster von „Entdeckung – Anwendung" hier prozeßhaft abläuft, müsse befürchtet werden, daß solche Entwicklungen nicht mehr aufzuhalten sind, nachdem praktische Vorentscheidungen oft schon gefallen sind. Die Naturwissenschaft neige von jeher dazu, das Machbare auch zu machen. Hierbei ständen Sachzwänge aus der Industrie, der Landwirtschaft oder der Medizin Pate; Kapitalinvestitionen müssen sich auszahlen und Arbeitsplätze gesichert werden, so heißen dann die Argumente. Der Referent forderte die Intensivierung des ständigen Dialogs, um unter Umständen auch eine kritischere Distanz zur technologischen Machbarkeit zu entwickeln. Er schloß mit der skeptischen Frage, ob es überhaupt zu Absprachen und Selbstbegrenzung kommen könne, wenn die angeblichen Sachzwänge so beherrschend sind, wie die tägliche Erfahrung immer wieder zeigt.

## Ein Schwerpunkt: die Prozeßtheologie

Schwerpunkt der Tagung war die „Prozeßtheologie", die durch den amerikanischen Theologen Prof. *John B. Cobb* vom Seminar in Claremont in Kalifornien und Prof. *Dietrich Ritschl* (Mainz) vorgetragen wurde.
Cobb gilt als geistiger Vater dieser „Prozeßtheologie" und hat mit seinem Buch „Preis des Fortschritts" auch in unserem Land unter Theologen und anderen Wissenschaftlern erhebliches Aufsehen erregt. Sein Konzept gründet sich auf der *„Prozeßphilosophie"* von Whitehead und wurde entwickelt in der „Schule von Chicago". Bei dieser „Prozeßtheologie" geht es darum, den Gegensatz von Natur und Geschichte, von Schöpfung und Erlösung zu überwinden, der von jeher für die Theologie bestimmend war. Grundsätzlich bedeutsam ist die These, daß die Fülle aller Ereignisse in der gesamten Materie zugleich Evolution und Geschichte bedeutet. Deshalb müsse jeder wissenschaftlich faßbare Vorgang oder Zustand als Gottes Handeln in der Welt erforscht werden. „Gott schafft immer wieder neue Bedingungen und damit Evolution." Das mache uns offen für die Herausforderungen des nächsten Augenblicks und impliziere auch unsere Verantwortung für die Gestaltung von Umwelt und Zukunft. Insofern könne diese „Prozeßtheologie" den Dialog „Theologie – Naturwissenschaft" sowohl grundsätzlich wie auch im Blick auf

praktische Konsequenzen erheblich befruchten. Der amerikanische Wissenschaftler äußerte sehr optimistische Erwartungen an die deutsche Theologie, die immer in ihrer Gründlichkeit entscheidend gewesen sei für intellektuell redliche Antworten und das Durchdenken praktischer Konsequenzen. Die christliche Theologie dürfe nicht, wie manchmal in der Vergangenheit, zum Hindernis, sondern müsse zur Quelle kreativer Prozesse werden. Im Gegensatz zu den Erwartungen finde er aber, so meinte der Referent, bei den Theologen in Westdeutschland und auch in den Äußerungen der hiesigen Kirchen noch wenig Anzeichen dafür, daß Christen und Kirchen Herausforderungen durch bestimmte Denk- und Verhaltensweisen aufnehmen und um konstruktive Antworten bemüht sind. Hierbei könne es nicht um allgemeine Sätze gehen, in denen man eine Verhinderung des Fortschritts der Wissenschaft fordere; denn der bedarf offensichtlich keiner Rechtfertigung und vollziehe sich in einem eigenen Tempo. Wo aber werde von seiten der Theologie die Frage der Folgen und Folgerungen problematisiert? Schon durch die Struktur deutscher Hochschulen sei doch eine großartige Gelegenheit gegeben, daß Theologie als Wissenschaft die Rolle eines Dialogpartners mit anderen Disziplinen wahrnehmen könnte.
Aufschlußreich war die Definition von Theologie als *„Denken der Kirche"*, wie sie sich an Hochschulen in den USA versteht. Wie weit aber kann ein solches „Denken der Kirche" auf dem Kontinent eingebracht werden in den Dialog der Fakultäten und Disziplinen? Andererseits stellte Cobb die Frage, wieweit heutige Theologie als Wissenschaft ihre Ergebnisse so aufbereite, daß sie Christen und Kirchengemeinden helfe, jeweilige Verantwortung in unserer naturwissenschaftlich-technisch geprägten Welt sachgerecht wahrzunehmen. Als positiver Beitrag erschien dem Referenten eine Publikation der „Theologischen Studienabteilung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR", in der speziell zu den Tagungsthemen sehr aufschlußreiche Formulierungen und Denkanstöße auch für die Situation der Christen im Alltag zu entdecken seien.

Der kurze Aufriß der Grundlinien dieser „Prozeßtheologie" löste eine *Diskussion* aus, in der gefragt wurde, wieweit ein neues Verständnis von Evolution zu einer neuen Sicht der Natur führen könne, die dann nicht mehr als einheitlicher Prozeß, sondern als im Grundsatz pluralistisch, als eine Struktur evolvierender Prozesse anzusehen sei. Befragt wurde sehr grundsätzlich die Aussage des Philosophen Whitehead, der Evolutionsprozeß, der bestimmt sei durch die Zunahme an Komplexität, habe als Ziel eine Zunahme von „Enjoyment". In Gruppengesprächen wurde versucht, Folgerungen für die Naturwissenschaft, für die Theologie, für die Philosophie und den künftigen kritischen Dialog zu ziehen. Die Frage nach der Wissenschaftstheorie, die der „Prozeßtheologie" zugrunde liegt, konnte nur gestreift werden. Überhaupt entstand der Eindruck, daß der sehr eigenwillige Gebrauch von Begriffen schon bei dem Philosophen Whitehead, ebenso aber auch bei dem Theologen Cobb Verständigungsprobleme mit sich bringt, die auch bei geglückter Übersetzung in die deutsche Sprache nicht immer behoben werden können. Einige Aspekte der „Prozeßtheologie" scheinen aber hilfreich zu sein für die Entdeckung von Verantwortung und damit für die Erhebung ethischer Handlungsanweisungen, die die Ziele wissenschaftlicher Arbeit in den Blick rücken und Bewußtsein und Verhalten der Verantwortlichen entscheidend prägen könnten. Die Frage blieb offen, ob solche „Anweisungen" auch da wirksam werden können, wo von den Gesprächspartnern die theologischen Voraussetzungen nicht immer geteilt bzw. übernommen werden.

## Berichte aus der Praxis

Der Dialog „Naturwissenschaft – Theologie", wie er sich praktisch vollzieht, war Schwerpunkt des dritten Teils der Tagung. Eine Vielfalt von Ansätzen und Zielvorstellungen bei den Begegnungen zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen an verschiedenen Orten und in verschiedenen Ländern brachte eine Fülle von Gesichtspunkten, die als entscheidend wichtig und für die Fortsetzung des Dialogs dringlich dargestellt wurden.
Entwicklung und Zwischenergebnisse von Gesprächskreisen und Dialoggruppen aus der BRD, der Schweiz, Holland und Dänemark wurden vorgetragen. Tagungen und Konsultationen von Theologen, Technikern und Naturwissenschaftlern haben Einsichten vermittelt, die für alle Teilnehmer bedenkenswert sein werden. Es entstand der Eindruck, daß offenbar an vielen Orten aus sehr unterschiedlichem Anlaß ähnliche Probleme diskutiert werden. Bemerkenswert war der *unterschiedliche Grad von Offenheit,* der für diese Gespräche zwischen Naturwissenschaft und Theologie bestimmend ist. Offensichtlich fällt die „Öffnung" manchen von traditioneller Theologie bestimmten kirchlichen Kreisen noch recht schwer, zumal, wenn sie selber bestimmte Bedingungsrahmen setzen, unter denen diskutiert und verhandelt werden soll. Wenn die Theologie kritische Anfragen an die Naturwissenschaft stellt, kann sie offensichtlich sich selber kritischen Anfragen nicht verschließen und eine Überprüfung theologisch-kirchlicher Traditionen ablehnen. Sehr deutlich wurde, daß die Sprachfähigkeit und die Gesprächsbereitschaft in vielen Fällen noch gründlicher entwickelt werden müssen.

Einige Berichte aus der Praxis beschrieben sehr konkrete Aufgaben, so etwa „Biologische Mission als Diakonie der Schöpfung". Ein Meeresbiologe machte am Beispiel von Fischfang und Fischzucht in der Dritten Welt deutlich, daß die *Übertragung von Techniken* aus unserer Industriegesellschaft in asiatische Länder keineswegs „Fortschritt", sondern eher „Katastrophen" bringen kann. Hier gelte es, wie auf anderen Gebieten, Techniken, die der jeweiligen Umwelt angepaßt sind, zu entwickeln. Aber auch in unserem Land kann die Kirche an aktuellen Herausforderungen nicht vorübergehen; das machte der Bericht des

Beauftragten der EKD für Umweltfragen sehr deutlich, der die Vielschichtigkeit und Vielseitigkeit seines Aufgabengebietes vortrug. Die Forschungsstelle Heidelberg gab einen Zwischenbericht über die Energie-Diskussion, die ausgelöst bzw. intensiviert wurde durch die Veröffentlichung ihres Gutachtens „Alternative Möglichkeiten für die Energiepolitik" (im Mai 1977).

Die Tagung war international zusammengesetzt; so durfte ein Bericht aus Holland über Konzepte von „Zeit" und „Freiheit" nicht fehlen, wie sie durch die Veröffentlichung von Prof. *A. M. Klaus Müller* „Die präparierte Zeit" bei unseren nordwestlichen Nachbarn entfaltet wurden.

Erkennbar aufregend für fast alle Tagungsteilnehmer waren Ausführungen über unsere *Gefährdung durch Datensysteme*. „Wo sich Computer verselbständigen, wird der Mensch zum Objekt ihrer Kontrolle. Mit allen Lebensdaten, Krankheiten und Verfehlungen wird er bis zum Tod und darüber hinaus verfolgt. Datenbänke kennen weder ‚Verjährungen' noch ‚Vergebung'. Die Datenverarbeitung und die Datenbänke sind nur scheinbar ein Problem für Experten, machen sie doch jeden Bürger unseres Gemeinwesens zum Betroffenen." Der Berichterstatter, *R. Wonneberger*, Hamburg, warnte vor „zentralen autonomen Systemen", die sich sehr leicht aus dem derzeitigen Datensystem entwickeln können. Er stellte die These auf, hier vollziehe sich eine Art von „Remythologisierung", indem elektronische Datenverarbeitung in ihrem gegenwärtigen Erscheinungsbild zu einem „Mythos" gemacht wird. Die Gefahr sah er in der Verflechtung des „Machtstrebens durch Datensysteme" mit einer allgemeinen Lebensangst unserer Zeitgenossen. Dadurch werde das Grundvertrauen gegenüber dem Nächsten abgebaut und die eigene Absicherung zum Ziel alles Tuns. Der einzelne stehe davor wie Herr K. vor Kafkas Schloß. Manche Zeitgenossen sähen nicht nur bei uns, sondern in der ganzen Welt in diesen Entwicklungen Phänomene, die ihre Analogie im Turmbau zu Babel hätten. War nicht das Apollo-Raketen-Projekt ein Symbol für die Machbarkeit aller Dinge? Was hat christliche Theologie dazu zu sagen? Sie wird sicher nicht auf einen Gott rechnen, der einfach herabfährt und die Systeme verwirrt. „Es liegt an uns, diesem Gott auf Erden Geltung zu verschaffen, indem wir selbst die Sprache der Macht verwirren." Wenn unsere Welt menschlich bleiben soll, so forderte der Referent, müsse man die klassischen Begriffe von „Vergebung" und „Rechtfertigung" nicht nur individualistisch verstehen und anwenden, sondern strukturell verwenden zur Beschreibung von Computer-Systemen, um auf diese Weise Menschen von Angst zu befreien, vor allen Dingen von der Angst, es gäbe vor den Datenbänken kein Entrinnen mehr.

### Nachholbedarf

Die Berichte aus der Praxis machten deutlich, daß die Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Theologie kein geistiger Luxus ist und daß es bei solchen Klausurtagungen nicht darum geht, abseits von der Wirklichkeit sich geistigen Höhenflügen des Gesprächs hinzugeben. Die aufgezeigten Probleme werden, wenn auch nicht immer in ihrer ganzen Kompliziertheit, durchaus auch an der „Basis" empfunden. Zahlreiche Fragestellungen sind „vor Ort" aufgebrochen. Zweifellos besteht bei den theologischen Fakultäten ein *Nachholbedarf*, wollen sie nicht in Isolierung von Gesellschaft und Gemeinde dahinleben. Zweifellos brauchen Synoden und Bischöfe die Erkenntnisse und Beiträge, die in den verschiedenen Dialoggruppen schon formuliert sind, ehe sie mit Mahnungen und Warnungen an die Öffentlichkeit treten. Ja, die schlichte Frage, ob man als naturwissenschaftlich aufgeklärter Zeitgenosse überhaupt heute noch Christ sein könne, ist in der Alltagssituation keineswegs abschließend behandelt oder gar beantwortet. Deshalb bedarf es der Fortsetzung des Dialogs zwischen den Wissenschaften, sowohl auf theoretischer Ebene wie auch angesichts der praktischen Konsequenzen, die Ergebnisse von Wissenschaft für unser Leben bedeuten.

*Fritz H. Keienburg*

# Gegenwart des Geistes

## Zur Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen

Auf ihrer letzten Arbeitstagung vor zwei Jahren hatten sich die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen mit dem Problem der Absolutheit des Christentums beschäftigt (vgl. HK, Februar 1977, S. 82 + 86), einer Frage also, die so erst in den letzten Jahrhunderten ihr Profil gewann und dennoch theologische Grundsatzprobleme aufwirft. Dagegen war die diesjährige Arbeitstagung vom 2. bis 5. Januar im Kardinal-Wendel-Haus in München einem Thema gewidmet, das zunächst auch unabhängig von wechselnden geschichtlichen Konstellationen ins Zentrum des christlichen Glaubens gehört. Mit „Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie" wurde ein Problem aufgegriffen, das aus verschiedenen Gründen nach einer Phase der besonders intensiven christologischen Diskussion theologisch in den Vordergrund gerückt ist (vgl. auch HK, September 1976, 456–462). Die Vermutung liegt nahe, daß eine neu durchdachte Theologie des dritten Artikels ein wichtiges Element der Antwort auf die Herausforderung durch die gegenwärtige Relevanz- und Identitätskrise des Glaubens und der Kirche sein könnte. Der Heilige Geist ist die Wirklichkeit, in der die je neue produktive Vermittlung von Ursprung und ge-

schichtlicher Situation geleistet werden muß. Erst „im Heiligen Geist" gewinnt das Handeln und Reden der Kirche nach innen wie nach außen sein unverwechselbares Profil und seine überzeugende Kraft. Die Referate und Diskussionen der Arbeitstagung haben allerdings deutlich gezeigt, wie viele auch grundlegende Fragen im Blick auf Wesen und Wirken des Heiligen Geistes noch geklärt werden müssen: gerade das scheinbar Selbstverständliche gibt oft die schwierigsten Probleme auf.

## Von den Charismatikern zu Hegel

Dabei waren verschiedene Ansatzpunkte notwendig, um das gesamte Problemfeld der Pneumatologie angemessen in den Griff zu bekommen und damit auch alle Dimensionen einer dogmatisch-systematischen Entfaltung der Frage miteinzubeziehen.
Augenfälligstes, wenn auch keineswegs unumstrittenes Zeichen der gegenwärtigen Aktualität der Pneumatologie stellen zweifellos die *charismatischen Bewegungen* dar, die sich, von den USA ausgehend, inzwischen gerade auch in der katholischen Kirche entwickelt haben. Der Paderborner Dogmatiker *Heribert Mühlen*, seit einigen Jahren theologischer Promotor der katholisch-charismatischen Gemeinde-Erneuerung in der Bundesrepublik, gab einleitend einen engagierten Bericht über Formen und Gestalten gegenwärtiger Geisterfahrung, verbunden mit Ansätzen zu einer theologischen Reflexion dieser Bewegung und vor allem mit kritischen Anfragen an Kirche und Theologie. Dabei wurden drei Momente der charismatischen Erneuerungsbewegung besonders angesprochen: die Eigenart der dabei angezielten *Geisterfahrung*, ihr Bezug auf die *Tauferneuerung* sowie die damit verbundene Annahme der *Geistesgaben*. Geisterfahrung müsse verstanden werden als durch Sehen und Hören vermittelte „soziale Gotteserfahrung", die den Menschen mit dem Grund seiner Emotionalität konfrontiert und ihn gleichzeitig aus den Verengungen der privaten Innerlichkeit des Gottesverhältnisses in die Öffentlichkeit des lauten, gemeinsamen Betens und Bekennens führe. Dieses „schutzlose Überlassen an die Dynamik des Geistes" kulminiere in dem einmaligen, datierbaren Vorgang der Tauf- bzw. auch Weiheerneuerung, aus der eine Erneuerung des Lebens im Geist folge. Dadurch werde die Volkskirche schrittweise zur Kirche der gegenseitig vermittelten Bekehrung und Lebensübergabe. Daraus ergebe sich auch eine Neuakzentuierung der vielfältigen Gaben des Geistes. Auch ungewohnte Charismen, wie die Prophetie oder das Sprachengebet, erhielten einen neuen positiven Stellenwert. Theologische Rückfragen an die so mehr vorgestellte als auch schon problematisierte charismatische Erneuerung ergaben sich vor allem in bezug auf das *Verhältnis von Glaubensvollzug und Geisterfahrung:* Wird das Wirken des Geistes durch die Betonung seiner besonderen Gaben und der einmaligen Umkehr nicht wieder zu stark kanalisiert und dadurch andere Möglichkeiten des privaten wie gemeinschaftlichen Glaubensvollzugs zu schnell der Geistlosigkeit verdächtigt? Damit stelle sich auch die alte Frage nach der „Unterscheidung der Geister". Welche Kriterien lassen sich zur theologischen Wertung von Geisterfahrungen angeben? Diese Grundfrage läßt sich offensichtlich nicht allein aus der reflektierten „Erfahrung mit der Erfahrung" beantworten, wie sie nach Mühlen die Aufgabe der theologischen Wissenschaft gegenüber der charismatischen Erneuerung darstellt, sondern setzt eine historisch wie systematisch breiter angelegte Erörterung des Problems der Pneumatologie voraus.

Einen notwendigen *Kontrapunkt* zur Vorstellung der charismatischen Erneuerungsbewegung setzte das Referat des Innsbrucker Fundamentaltheologen *Walter Kern* über die *Aktualität von Hegels philosophischer Pneumatologie*. Die Situation, in der gegenwärtig vom Heiligen Geist geredet werden muß, wird nicht nur von erlebten Geisterfahrungen, sondern auch von der *Wirkungsgeschichte des idealistischen Geistbegriffs* bestimmt. Kern versuchte die Aktualität des Hegelschen Geistverständnisses in zwei Sondierungen zu erweisen. Die erste galt dem *Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit*, die zweite dem *Verhältnis von Geist und Geschichte*. Die Theologie kann zunächst von Hegels Vermittlung von Vernunft und Wirklichkeit lernen, daß der vom Menschen erfahrene Geist des neuen Lebens auch als der Geist in aller Schöpfung begriffen werden muß. Ohne die Universalisierung in die Schöpfung hinein kann das Reden vom Geist leicht zur Ideologie werden. Die eigentliche Konfrontation der Theologie mit Hegels Geistverständnis ergibt sich aus dessen Konzeption der Geschichte des Geistes als Geschichte Gottes. In ständiger Auseinandersetzung mit den neueren theologischen Ansätzen zum Verständnis des Leidens und damit der Veränderlichkeit des trinitarischen Gottes in und an der Geschichte versuchte Kern das Gemeinsame und das Trennende von Hegelscher und christlicher Konzeption herauszuarbeiten. Als gemeinsame Aussage läßt sich demnach festhalten, daß die Weltgeschichte als Geschichte Gottes verstanden werden muß, die ihren Umschlagpunkt im Tod Jesu hat.
Die anschließende Diskussion zeigte bald ein altes Dilemma: Keine einzelne Frage zum Verständnis der Hegelschen Philosophie läßt sich von der Theologie aus angehen, ohne daß nicht das Grundproblem von Christlichkeit oder Unchristlichkeit dieser Philosophie grundsätzlich zur Debatte stünde. Trotz dieser übergreifenden Auseinandersetzung kristallisierten sich für das Thema der Tagung im Gespräch mit Hegel zwei wichtige Punkte heraus: einmal bleibt das Verhältnis von „Geist" und „Heiligem Geist", von *idealistischer Geistspekulation und biblisch-traditioneller Rede vom Geist Gottes* weithin noch zu klären; daneben erwächst der Theologie ein wichtiger Anstoß aus Hegels Verständnis des *Zusammenhangs von Geist und Freiheit*. Wird die Gegenwart des Geistes gerade an der Freiheit ablesbar, ergibt sich eine Vermittlung zur theologischen Aussage über die Freiheit als die entscheidende Gabe des Heils.
Daß zu einer dogmatischen Fragestellung notwendig auch

die *Rückfrage in die Geschichte des Glaubens* gehört, diesem Umstand trug das Referat des evangelischen Patrologen *Georg Kretschmar* (München) Rechnung. Das Referat gab einen breiten Überblick zu wichtigen Elementen und Phasen der Pneumatologie vom Neuen Testament bis zur endgültigen trinitarischen Integration des Geistes bei Basilius dem Großen. Für Basilius ist der Geist die den Menschen verwandelnde Kraft, die tragende Wirklichkeit für die Kirche. Er wird besonders in der Doxologie als eigene göttliche Wirklichkeit deutlich. Die Geschichte der frühchristlichen Pneumatologie im ganzen wurde bestimmt vom spannungsvollen Zusammenhang von Ausbildung des Trinitätsglaubens, Verarbeitung der verschiedenen Geisterfahrungen und Bedeutung der Taufe, an die seit Paulus die Gabe des Pneuma gebunden ist. Kretschmar wies immer wieder auf ein Grundproblem hin, das die Entfaltung der Pneumatologie vom Neuen Testament an bestimmt und für die gegenwärtige Situation vor allem hermeneutisch neu Bedeutung gewinnt: Es besteht eine *bleibende Spannung zwischen Geisterfahrung und Glaubenszeugnis* wie auch besonders zwischen unmittelbarer Erfahrung und deren Ausdruck in vorgegebenen Formeln. In beidem zeigt sich eine Ambivalenz des Charismatischen, die wiederum auf die Frage nach der Unterscheidung der Geister verweist. Eines der Kriterien dafür ist sicher die Christologie: der Geist Gottes erweist sich daran, daß er zu Christus führt.

## Pneumatologische Christologie und Ekklesiologie

Damit ergab sich auch der Übergang zu den systematischen Bezugspunkten einer Pneumatologie. Möglichkeiten und Grenzen einer *pneumatologisch orientierten Christologie* erörterte das Referat von Bischof *Alfons Nossol* (bis 1978 Dogmatiker in Lublin, jetzt Bischof von Oppeln). Der gegenwärtige Ansatz zu einer solchen Christologie kann nicht einfach in der Wiederaufnahme der frühchristlichen „Geistchristologie" bestehen. Die Entwicklung vom Pneuma-Sarx- zum Logos-Sarx-Schema kann nicht rückgängig gemacht werden, obwohl durch die daraus folgende Konzentration auf die hypostatische Union ein trinitarisches Gesamtverständnis des Christusereignisses erschwert wurde. Um ein solches Gesamtverständnis neu zu gewinnen, setzte Nossol bei der Deutung der paulinischen Aussagen über das Verhältnis von Kyrios und Pneuma sowie der johanneischen Parakletvorstellung an. Dabei zeigt sich jeweils sowohl die eigene Bedeutung des Geistes für das Christusereignis wie auch die gegenüber dem Enthusiasmus notwendige Wahrung der *christologischen Differenz*. Christus selbst ist der Geistträger und ist aus dem Geist gezeugt. Eine solche trinitarische Gesamtschau der Offenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Geist kann als „integrale Christologie" bezeichnet werden, da sie einseitige Festlegungen, wie z. B. isolierte Ansätze „von oben" oder „von unten", vermeidet. Als Beispiel für eine integrale Christologie skizzierte Nossol den Entwurf Karl Barths, der noch immer eine Herausforderung an die katholische Christologie sei.

Die *Grundfrage* dieser christologischen Annäherung an die Pneumatologie mußte lauten, ob die Orientierung am Geist nicht zu einem vorschnellen Überspringen anthropologischer Vermittlungen und damit zu einem Verlust an Kommunikabilität des Glaubens an Jesus Christus führen könnte.

Muß schon christologisch die Verbindung von Gott und Mensch in Jesus Christus als ein Geschehen „im Heiligen Geist" verstanden werden, so kommt dem Geist auch *für die Kirche* eine analoge Funktion als vermittelndes Sinnmedium zu. Diesen Gedanken versuchte der junge Frankfurter Dogmatiker *Medard Kehl* in einer systematischen Explikation des Themas „Kirche – Sakrament des Geistes" in drei großen Argumentationsschritten zu entfalten. Ein Grundproblem der Ekklesiologie besteht zunächst zweifellos in der Frage nach der *theologischen Wertigkeit von Kirche als Institution*. Wie läßt sich die Vermittlung von einzelnem Glaubenssubjekt und ihm vorgegebener, wenn auch deswegen nicht einfach von ihm unabhängiger gesellschaftlich-objektivierter Form des Glaubens theologisch angemessen leisten? In einem zweiten Schritt versuchte Kehl dieses Problem durch den Rückgriff auf Hegels Begriff der *„konkreten Freiheit"* zu lösen, wobei mit diesem Stichwort auch theologische Neuansätze in der Gnadenlehre aufgenommen wurden. Auch im Raum der Kirche kann sich die Freiheit nur in der Vermittlung mit der gesellschaftlich-formalen Objektivität verwirklichen, die sich besonders als Institution darstellt. Daß Kirche dann in einem dritten Schritt als „Sakrament des Geistes" eingeführt werden konnte, läßt die theologische Korrektur in der Rezeption des sozialphilosophischen Begriffs der konkreten Freiheit deutlich werden. Es ist der Geist Jesu Christi, der die menschliche Freiheit zu sich selber befreit und sie damit gleichzeitig in die Identität der Geschichte des Glaubens wie in die „Allgemeinheit der einen und umfassenden Glaubensgemeinschaft" einweist. Der Geist ist das unverfügbare „Sinnmedium" der Heilsvermittlung, wodurch grundsätzlich sowohl der befreiten Freiheit des Glaubenssubjekts wie den institutionellen Objektivationen des Glaubens ein unverzichtbarer Platz eingeräumt werden muß. Dieser Versuch einer ohne schwärmerische Einseitigkeiten *pneumatologisch zentrierten Ekklesiologie* mußte sich allerdings den Vorwurf gefallen lassen, den Geist durch eine fast bruchlose Vermittlung von Subjekt und Institution zugunsten der letzteren zu domestizieren und ihn allein im Raum der Kirche anzusiedeln.

„Wovon reden wir eigentlich, wenn wir vom Heiligen Geist sprechen?" – Diese auf der Tagung öfters ausgesprochene Frage läßt sich keinesfalls beantworten, ohne daß auch *anthropologisch* die Rede vom Geist genauer verortet würde. Dafür bietet sich der Zugang von der Gnadentheologie an, da hier das Wirken des Geistes, wenn auch meist ohne ausdrückliche Vermittlung zur Pneumatologie besonders differenziert entfaltet wurde.

Der Freiburger Dogmatiker *Karl Lehmann* versuchte in seinem abschließenden Referat über *Tendenzen gegen-*

*wärtiger Gnadenlehre* eine kritische Konfrontation neuerer Ansätze mit Grundaussagen des klassischen Gnadentraktats. Schon in der Themenformulierung „Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben" wurde dabei deutlich, daß sich hier auch für die Lehre vom Heiligen Geist unterschiedliche Akzente ergeben können. Bei näherem Hinsehen ergibt sich nach Lehmann, daß die gegenwärtige Neuorientierung des Gnadenverständnisses, der es vor allem um einen Anknüpfungspunkt für die Wirklichkeit der Gnade im konkreten Menschsein und in der realisierten Freiheit zu tun ist, einige Defizite aufweist. So bleibt zu fragen, ob nicht Gnade *als sittliche Hilfe* („medizinelle Gnade") die Oberhand gewinnt gegenüber einer wirklichen *Selbstmitteilung Gottes*. Das alte Problem der Verhältnisbestimmung von „geschaffener" und „ungeschaffener" Gnade könnte neue Bedeutung gewinnen. So können Zweifel aufkommen, ob die Neuansätze, die durchaus begrüßt wurden, in ausreichender Weise den theologischen Begriff des Heils und der Gnade ausschöpfen. Zwar könne der klassische Gnadentraktat mit seinen deutlich sichtbaren Mängeln hier nicht einfach gültige Antworten liefern, dennoch sei der bisher unausgetragene Streit zwischen der überlieferten Theologie der Gnade und den Neuansätzen unerläßlich und auch fruchtbar. Erinnert wurde an heute weithin vergessene Topoi wie „Einwohnung des Geistes", „Gaben des Geistes", „Früchte des Geistes".

### Wichtige Desiderate

Es ist nicht leicht, ein *Resümee* dieser Tagung zu versuchen: die Eigenart des Themas scheint auch darin zu bestehen, daß es hier um eine Wirklichkeit geht, die nur schwer theologisch-systematisch einzuordnen und abzugrenzen ist. Dennoch lassen sich drei Punkte angeben, die nicht nur die Diskussion fast durchgängig beschäftigten, sondern auch wichtige Desiderate für die weiteren Bemühungen um eine Pneumatologie abgeben dürften. Sowohl von der Gnadentheologie wie von der Ekklesiologie her wurde erstens deutlich, daß im Blick auf die neuzeitliche Philosophie und die moderne Gesellschaft vom Geist gegenwärtig besonders im Zusammenhang der *Ermöglichung von Freiheit* gesprochen werden muß. Dabei muß allerdings genau gefragt werden, was griffige Formeln wie „befreite Freiheit" oder „Gande als konkrete Freiheit" eigentlich meinen. Um das Spezifikum der christlichen Rede vom Geist Gottes zu wahren, muß zweitens der *Begriff der Geisterfahrung* und damit auch der Erfahrung überhaupt von der Theologie neu durchdacht werden. Was heißt Geisterfahrung in Abgrenzung etwa zu Gottes- oder Glaubenserfahrung? Gerade weil die Theologie nicht beim reflektierenden Umgang mit mehr oder weniger auffälligen Geisterfahrungen stehenbleiben kann, muß drittens das Thema der *Universalität des Geistes* und damit auch der Kommunikabilität theologischer Aussagen über den Heiligen Geist und sein Wirken neu aufgegriffen werden. *Walter Kasper*, der die Tagung geleitet hatte, wies in seinem Schlußwort mit Recht auf das gegenwärtig problematische Verhältnis von Theologie und Philosophie hin. Gerade am Beispiel der Wirklichkeit des Heiligen Geistes könnte der Versuch einer denkerischen Vermittlung zentraler Gehalte des Glaubens mit seinen Möglichkeiten und Grenzen unternommen werden. *Ulrich Ruh*

## Theologische Zeitfragen

# Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral

## Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Moraltheologie

*In den vergangenen Jahren hat sich die Diskussion um die Frage, wie wir als Menschen verantwortlich leben sollen, ständig verstärkt; die – freilich in ihrer Berechtigung noch zu prüfende – Rede von der „Krise der Moral" ist verbreitet. So fragt es sich, ob überhaupt noch eine Ethik oder ein Pluralismus verschiedener, z. T. sich gar ausschließender Ethiken anzunehmen ist.*

*Die Christen sind von dieser Situation betroffen, ist doch die Zeit allgemeiner Geltung christlicher Ethik längst vorbei. Gegenwärtig wird christliche Ethik nicht mehr nur von wenigen, sich elitär verstehenden Aufklärern abgelehnt, die überdies den christlichen Glauben zur Aufrechterhaltung der Moral des Volkes durchaus für notwendig halten konnten. Seit kurzem ist sie nicht nur „draußen", sondern unter Christen selbst heftig umstritten.*

*In dieser Situation ist es schwer, allgemein anerkannte und verbindliche Aussagen der Moraltheologie zu finden. Zeichen dafür ist, daß es gegenwärtig keine weithin akzeptierten Lehrbücher der Moraltheologie mehr gibt, nachdem sich das 1954 erschienene, seinerzeit sehr begrüßte Lehrbuch von Bernhard Häring (mit dem nicht unproblematischen, hermeneutisch ungeklärten Titel) „Das Gesetz Christi" langfristig weniger als das gesuchte neue moraltheologische Lehrbuch erwiesen hat, sondern eher als*

*Abschluß einer Phase, die eine Zusammenfassung in Lehrbüchern als möglich erscheinen ließ.*
*Zeichen für die veränderte Situation ist auch die Aussage des in Rom lehrenden Moraltheologen Josef Fuchs, daß er seine früheren Vorlesungstexte in offenbar bemerkenswerten Punkten nicht mehr halte*[1]*. Hierfür muß es doch wohl gravierende Gründe geben, denen zu folgen man schwerlich als Nivellierung, Anpassung oder gar Zerstörung der Moral wird bezeichnen können.*
*Daß die Diskussion um die Moraltheologie bzw., wie inzwischen vielfach gesagt wird, die theologische Ethik sehr zugenommen hat, zeigt sich auch in einem Vergleich zweier Literaturberichte: Während Franz Böckle 1957 noch einen recht geschlossenen Bericht vorlegen konnte, in dem vor allem die Bedeutung Karl Rahners hervortritt*[2]*, sah sich Franz Furger 1974 einer schier erdrückenden Vielzahl von Positionen und Aspekten gegenüber, die auch fundamentale Differenzen beinhalteten*[3]*.*
*Beides, das Zurücktreten bisheriger Lehrbücher sowie der Streit um die Grundlagen einer Disziplin, bestätigt eindrucksvoll die These von Thomas S. Kuhn über „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen"*[4]*: Wenn immer fundamentale wissenschaftliche Anschauungen einer grundlegenden Revision unterzogen werden müssen, da sie den anstehenden Problemen nicht mehr gewachsen sind, entsteht eine tiefgreifende Verunsicherung, die eine Fülle verschiedener Lösungsvorschläge hervorbringt, von denen sich einer auf die Dauer als Grundlage für die weitere Phase der Forschung durchsetzt. Da die Erfahrung einer fundamentalen Umorientierung im Sinne von Kuhn zu Recht nicht als katastrophischer Untergang, sondern als durchaus normaler und unausweichlicher Übergang zu interpretieren ist, besteht aller Grund zur Gelassenheit. Grund zur Gelassenheit besteht selbst dann, wenn Umorientierungen in der Ethik den Menschen besonders betreffen. Daß sie diese Wirkung haben, zeigt die emotionale Reaktion, die abweichendes ethisches Verhalten und Reflektieren – übrigens auf allen Seiten – auslöst.*
*Die Fundamente der theologischen Ethik stehen also zur Diskussion. Es geht darum, eine „Fundamentalmoral" zu entwerfen. Thematisch kreist die Grundlagendiskussion vor allem um die sogenannte „autonome Moral" und um die Fragen der Normen. In allem ist die Frage nach dem Spezifikum christlicher Ethik umstritten.*
*Zu diesen für die Grundlegung theologischer Ethik wesentlichen Themen sollen im folgenden einige Schwerpunkte skizziert werden. Da Grundlagenfragen der theologischen Ethik als Themen der Fundamentaltheologie angesehen werden dürfen, mag es erlaubt sein, sie als Fundamentaltheologe zu behandeln, ohne damit zwangsläufig eine Kompetenzüberschreitung zu begehen.*

## Sinn und Möglichkeit einer Fundamentalmoral

Der Begriff „Fundamentalmoral", der seit einiger Zeit im Untertitel von Büchern oder Aufsätzen erschien[5], ist inzwischen bei *Franz Böckle* zum Titel eines Buches geworden[6]. Damit ist eine längere Entwicklung zum Abschluß gekommen, deren Beginn sich z. B. bei *Gustav Ermecke* sichtbar machen läßt, der ihren Verlauf jedoch entschieden bekämpfte[7]. Ermecke hielt es, wie er im Vorwort der 9. Auflage des von ihm weitergeführten Lehrbuches der Moraltheologie von Mausbach sagt, für geboten, aus wissenschaftlich-systematischer Notwendigkeit heraus erstmalig „Grundzüge der Fundamentalmoral" der allgemeinen Moral vorauszustellen[8]; in diesen Grundzügen war jeweils ein „Wirken" als Entfaltung eines „Seins" darzulegen. Damit ist als grundlegendes Axiom der Fundamentalmoral die These vertreten, daß letztlich das Sein, näherhin das unendliche, absolute Sein bzw. das nur in Abhängigkeit von ihm existierende geschöpfliche Sein, Voraussetzung jeden Wirkens ist, getreu der scholastischen Maxime „agere sequitur esse". Eben dieses Axiom wurde in der Folgezeit nicht mehr unangefochten akzeptiert, sondern selbst in Frage gestellt, und zwar deswegen, weil die so vom Sein bzw. vom Wesen ausgehende Ethik der Geschichte nicht gerecht zu werden vermochte.

Offensichtlich ist der Begriff „Fundamentalmoral", wie Ermecke ausdrücklich sagt, in Analogie zum Begriff „Fundamentaltheologie" gebildet. Dieser erschien als Ersatz für die Bezeichnung „Apologetik" geeignet, um die Erweiterung (und erwünschte Bedeutungssteigerung!) dieses theologischen Fachs auf Grundlagenfragen der Theologie im ganzen zum Ausdruck zu bringen; ebenso ersetzt der Name „Fundamentalmoral" inzwischen vielfach die Bezeichnung „allgemeine Moral" bzw. „Prinzipienlehre", um anzudeuten, daß die tradierten Themen dieses Traktats heute erweitert werden müssen. Zur Grundlegung der Moraltheologie muß die allgemeine wissenschaftstheoretische Diskussion berücksichtigt werden. So erläutert Franz Böckle die Aufgabe seiner „Fundamentalmoral": „Bezogen auf die gegenwärtige geistes- und kulturgeschichtliche Situation, soll die *Berechtigung einer ethischen Theorie zur Wert- und Normbegründung aufgezeigt und dabei speziell die dem christlichen Glauben zufallende Funktion dargestellt werden.*"[9] Die Fundamentalmoral soll somit unter Beachtung der wissenschaftstheoretischen Diskussion und angesichts der heutigen Fragen der Menschen von der christlichen Tradition her die Grundlagen einer theologischen Ethik entfalten.
Sieht man genauer hin, zeigt sich die Schwierigkeit des Bemühens um eine Fundamentalmoral. Dies mag folgender Hinweis belegen: Eine neuscholastisch geprägte Prinzipienlehre behandelte das letzte Ziel des Menschen, seine Handlungen, die zu diesem Ziel führen, die Gesetze, die Maßstab für diese Handlungen sind, das Gewissen, das die innere Instanz für diese Handlungen ist, sodann die Tugenden als habitualisierte Handlungen und schließlich die Sünde als Verstoß gegen das letzte Ziel[10]. Dieses Konzept erweiterte *Bernhard Häring* durch eine theologische Anthropologie[11].
*Ambrosius Ruf* versucht nun in seinem „Grundkurs Mo-

raltheologie" eine „Fundamentalmoral" zu erarbeiten[12]. Im ersten Teil behandelt er den Anspruch Gottes, nämlich „Gesetz und Norm", die als „objectum morale" zu bezeichnen sind; im zweiten Teil geht es um die freie Selbstgestaltung des Lebens durch den Menschen, nämlich um „Gewissen und Entscheidung", die das „subjectum morale" betreffen. Auswahl und Definitionen der Leitbegriffe verbleiben freilich sehr im Rahmen scholastischer Terminologie; auch engt die aus pädagogischen Gründen vorgenommene, nicht immer unproblematische Schematisierung in jeweils acht Modelle (vgl. z. B. ein gesondertes „Sündenmodell" im 2. Band) den Spielraum der Darstellung gegenwärtiger Positionen ein. So liegt der Wert des Grundkurses in der Brauchbarkeit als Arbeitsgrundlage, bes. in den jeweiligen Abschnitten „Zur Weiterführung".

Gegenüber solchen Versuchen, die die wissenschaftstheoretische Diskussion nicht einbeziehen und daher im Grund den Rahmen der bisherigen allgemeinen Moral nicht wesentlich überschreiten, sucht *Franz Böckle* den Ansatz zu erweitern. Seine Fundamentalmoral behandelt im ersten Kapitel unter der Überschrift „Der Mensch zwischen Anspruch und Erfüllung" das Sollen des Menschen, die Schuld als Widerspruch gegen dieses Sollen und – als Erfüllung des Sollens – die freimachende Freiheit, die durch Jesus Christus geschenkt ist. Im zweiten Teil geht es um Grundfragen der Normbegründung; hierzu werden das biblische Fundament sowie das natürliche Sittengestz, die Begründung sittlich-relevanter Einsichten sowie die Typen der Begründung sittlicher Urteile und abschließend der Beitrag der Kirche zur Findung sittlicher Normen dargestellt. Diese im bisherigen moraltheologischen Rahmen verbleibenden Themen sind dann sehr verschieden behandelt; wissenschaftstheoretisch sind einige Überlegungen zu Beginn über die gegenwärtige Moralsprache; auf sie wird bei der Erörterung der Praxis und im zweiten Teil bei der Begründung sittlich-relevanter Einsichten zurückgegriffen[13]. Im übrigen werden sehr verschiedene Begründungszusammenhänge hergestellt, wie sich vor allem an den sehr unterschiedlichen Belegen demonstrieren läßt. In besonderem Maße finden Transzendentalphilosophen Berücksichtigung, ohne daß deswegen Böckles Fundamentalmoral schon transzendental-philosophisch im engeren Sinne zu nennen wäre. Systematisch gesehen, stehen verschiedene Methoden nebeneinander, die schwerlich miteinander in Einklang gebracht werden können. Zeichen dafür dürfte sein, daß für die *theologische* Erörterung über „Gott als Grund der Freiheit" ein Philosoph, Hermann Krings, besonders herangezogen wird (80ff.).
In diesem methodischen Dilemma liegt die gegenwärtige Schwierigkeit der Theologie wie speziell der Ethik. Nicht von ungefähr hat sich *Klaus Demmer* auf die (später noch zu erörternde) Bedeutung des transzendentalphilosophischen Denkansatzes für die Fundamentalmoral[14] beschränkt, ein Versuch, auf den sich Böckle nicht bezieht. In aller Vorsicht darf man folgern, daß eine Fundamentalmoral gegenwärtig nicht abschließend zu leisten ist. Die „Fundamentalmoral" von Böckle darf als Resümierung zentraler Grundlagenfragen theologischer Ethik und weiter zu diskutierender Möglichkeiten einer Antwort gelesen werden.

## Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit

Sucht man nach einem gemeinsamen Nenner der verschiedenen umstrittenen Themen, so wird man die Erfahrung der Geschichtlichkeit der Moral und die damit gegebene Frage nach der absoluten Verbindlichkeit ethischer Normen nennen müssen. Zunächst galt die Voraussetzung, daß sich Geschichte und absolute Wahrheit und entsprechend Geschichte und absolute Verbindlichkeit ethischer Normen ausschließen; denn „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis notwendiger Vernunftwahrheiten nie werden" (Lessing). Zur Wahrheit gehört demnach, daß sie immer und überall wahr ist. Ethische Maximen, die den Anspruch absoluter Verbindlichkeit erheben, können unter der gegebenen Voraussetzung ebenfalls nicht geschichtlich sein, sondern müssen für alle Menschen und zu allen Zeiten richtig sein. Solche Maximen, heute vielfach „Normen" genannt, müssen demnach „übergeschichtlich" sein[15]. Sie können nicht aus der Geschichte, sondern nur aus dem Wesen des Menschen stammen, da nicht die zufällige Geschichte, sondern das Wesen eines Seienden und schließlich das Sein selbst Grund für Wahrheit und entsprechend für Verbindlichkeit sein können.

Da sich aber Geschichte in der Neuzeit als konstitutiv für das menschliche Dasein herausstellte, erwies sich die eben genannte Voraussetzung zunehmend als fragwürdig. So ergab sich die Aufgabe, Seinswahrheit und geschichtliche Wahrheit bzw. absolute sittliche Verpflichtung und geschichtlich sich wandelndes Ethos miteinander in Verbindung zu setzen. Diese Aufgabe suchte man unter Zuhilfenahme der Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem zu lösen. Für die Moraltheologie wandte sich vor allem *Johannes Gründel* dieser Aufgabe zu[16]. Die verbreitete Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem diente dazu, mit der Annahme eines zeitlos geltenden unveränderlichen Sittengesetzes der absoluten Verpflichtung der fundamentalen sittlichen Gebote Rechnung zu tragen und zugleich einen Spielraum für die Annahme ihrer geschichtlichen Entfaltung und Weiterentwicklung zu gewinnen (13); die Annahme eines „unwandelbaren Kerns" des natürlichen Sittengesetzes (47) ist letztlich im wiederum unwandelbaren Gebot Gottes begründet, welches der Schöpfung eingestiftet und in der Offenbarung bekräftigt ist, so schwer es auch sein mag, den „zeitlos gültigen, unwandelbaren Kern der göttlichen Forderungen" (93) im Alten und Neuen Testament freizulegen. Philosophisch grundlegend ist das Axiom „agere sequitur esse" (41, 98), theologisch darüber hinaus die Annahme des unwandelbaren Willens Gottes (100) und eines göttlichen und somit unwandelbaren Gebotes (Gesetzes). Der Grund für die Problematisierung dieser Anschauung

liegt in der historischen Erkenntnis, daß nicht wenige als wesentlich und damit als gottgegeben angesehene sittliche Verpflichtungen im Laufe der Geschichte verschwanden. Diente der Lösung dieser Schwierigkeit die Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem, so war die Relation zwischen beiden nunmehr festzulegen als Wandelbares *am* Unwandelbaren (146).

Die keineswegs unproblematische Unterscheidung ist nach einer späteren Aussage Gründels so zu verstehen, daß man von einem gewissen Wandel der Natur des Menschen und nicht einfach von dessen vorgegebenem Wesen auszugehen hat[17]. Es gibt also nicht nur eine akzidentelle, sondern eine fundamentale, wesentliche Geschichtlichkeit des Menschen. Sie zum Ausdruck zu bringen, diente Dietmar Mieth das Stichwort einer „dynamischen Moral"[18]. Durch die hiermit angesprochene Alternative von statischer und dynamischer Moral, die auf der problematischen Unterscheidung von griechischem Seinsdenken und biblischem Geschichtsdenken gründet, soll nicht eine neue, sondern eine sich erneuernde Moral intendiert werden.
Angesichts der Schwierigkeit, Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit der Ethik miteinander in Einklang zu bringen, kann es nicht verwundern, daß dieses Thema nur selten direkt angegangen wird. Bezugnahmen lassen sich freilich vielfach finden. Dabei wird die außerordentliche Schwierigkeit deutlich, die sich für eine reflexive Erfassung ergibt. So fragt sich, ob z. B. die Lebensentscheidung eines Menschen mit Klaus Demmer als Zentrum und Bezugspunkt dem kontinuierlichen Fluß seiner Lebensgeschichte gegenübergestellt werden kann, in dem die ursprüngliche Fülle der Lebensentscheidung „auf die Ebene des geschichtlichen Nacheinander gebracht wird". Ob auf der Ebene theologischer Aussage der Glaubende am Ende seiner Geschichte steht, sein Leben „ein Warten auf das vollkommene In-Erscheinung-Treten dessen" ist, was er verborgen schon jetzt lebt[19], mag man bezweifeln. Das „Durchtragen der Lebensentscheidung" ist wohl kaum damit zu beschreiben, daß es in einem fundamentalen Sitz „Züge des Wartens" annimmt.
Zu fragen ist, um ein anderes Beispiel zu nennen, inwieweit die Unterscheidung angemessen ist, die Genese sittlicher Einsichten als „psychische(n) Prozeß, der in der Zeit abläuft," und somit als „geschichtlich bedingt" zu qualifizieren, nicht aber die logische Einsichtigkeit eines wahren sittlichen Urteils, welches als zeitlos angesehen wird und daher nach *Bruno Schüller* mit einem zeitlosen „Präsens" zum Ausdruck gebracht wird[20]. Schwerlich dürfte die Frage nach der Geschichtlichkeit nicht nur ethischen Verhaltens, sondern auch sittlicher Urteile schon beantwortet worden sein.

## Für und wider die Autonomie des Sittlichen

Untrennbar verbunden mit der neuzeitlichen Annahme der Geschichtlichkeit des Ethos und der Ethik ist das Postulat der *Autonomie des Menschen*, die zur Vollendung des Menschen als Selbstverwirklichung in Freiheit wesentlich ist. Die geschichtliche Entwicklung wird als Prozeß auf diese Autonomie hin verstanden, die – ganz konsequent – nicht von jemandem gegeben, sondern vom Menschen selbst verwirklicht werden muß. Fundamental für sie ist die Befreiung von jeder Heteronomie, insbesondere von jener, die im Glauben an Gott gegeben ist, der „absoluten Gehorsam" (M. Bakunin) und absolute Unterwerfung unter seinen Willen fordert. Neuzeitliche Bemühungen um die entsprechende Autonomie der Ethik, nicht selten verbunden mit einem entschiedenen Atheismus, bilden somit einen wesentlichen Aspekt fortschreitender Säkularisierung, der zufolge Gott auf einem steten Rückzug aus unserer Welt zu sein scheint; von daher wurden sie als eine Bedrohung des Glaubens und Lebens der Christen in der Welt empfunden.
Daß die Autonomie nicht notwendig eine Gefährdung des Glaubens sein muß, ist kirchlicherseits anerkannt durch die Feststellung der „Eigengesetzlichkeit" der Welt (II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt, bes. Nr. 36).

Die Frage nach der autonomen Ethik stellt sich daher theologisch unausweichlich. Ihr ist besonders *Alfons Auer* nachgegangen[21]. Seine These lautet, daß das Sittliche auf die Entfaltung menschlicher Freiheit und Würde bezogen ist, daß es daher kommunikabel sein muß und auch tatsächlich ist, weil es in der menschlichen Vernunft begründet und somit „autonom", nämlich „unabhängig von bestimmten Glaubenshorizonten", ist (12). „Mit der Rationalität des Sittlichen ist eine Autonomie gegeben" (29). Freilich weist Auer verschiedentlich nachdrücklich darauf hin, daß diese Autonomie keine absolute Autonomie ist, da sie nicht von ihrem transzendenten Bezug getrennt werden kann (156, vgl. 21, 26, 30 u. ö.), wie ja auch zur Welt „ihre Eingründung in transzendente Relationen" gehört (146, 172 u. ö.).
Entsprechend seinem Autonomieverständnis unterscheidet Auer zwischen Weltethos und Heilsethos. „Weltethos", zunächst eigentlich nur in Überschriften genannt, wird später bestimmt als „ein immanentes Ethos", ein „Ethos der Sachlichkeit, das die Einsichten in die Wirklichkeit unter dem Aspekt ihrer Verbindlichkeit artikuliert" (160).
Zu diesem Weltethos leistet – so lautet die Hauptthese – der christliche Glaube keinen inhaltlichen Beitrag. „Der Inhalt der christlichen Moral ist menschlich und nicht unterscheidend christlich, darum stammt das sittliche Bewußtsein der christlichen Gemeinde", wie Auer mit einem Zitat von *Josef Fuchs* sagt, „erkenntnismäßig aus ‚menschlichem' Verstehen" (161). Diese These wird vor allem gestützt durch Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament mit dem Ergebnis, daß hier keine materialen sittlichen Verpflichtungen zu finden sind, die nicht schon vor und außer dem Alten Testament bekannt waren. Auch für die alttestamentliche Sittlichkeit läßt sich eine „Übernahme des vorgefundenen Ethos in den alttesta-

mentlichen Glauben" (78) nachweisen. Der christliche Glaube hat für das Ethos drei unverzichtbare, originäre Funktionen, „die integrierende, die stimulierende und die kritisierende Funktion" (189). Berechtigtes und von Auer keineswegs abgelehntes „authentisches kirchlich-theologisches Sprechen in Fragen konkreter sittlicher Lebensführung" erweist sich „immer deutlicher als geschichtlich bedingte und darum auch geschichtlich begrenzte Subsidiärfunktion. Die Findung detaillierter Weisungen für das rechte Weltverhalten ist als originäre Funktion des menschlichen Geistes zu deklarieren" (188f.).

Wie nicht anders zu erwarten, hat dieser Vorschlag zu einer autonomen Moral Widerspruch erfahren, so in einem von *Joseph Ratzinger* zusammen mit *Heinz Schürmann* und *Hans Urs von Balthasar* vorgelegten Band über „Prinzipien christlicher Moral"[22] und am entschiedensten in Bernhard Stöckles „Grenzen der autonomen Moral"[23]. Bei Stöckle wird – schon ein wenig befremdlich – zwischen Entwürfen einer Moral ohne Glauben *(Jürgen Habermas)* und eines autonomen, neo-eudämonistischen Ethos *(Herbert Marcuse)* die autonome Moral vor allem von Josef Fuchs und Alfons Auer vorgestellt; als Fazit heißt es, daß die katholische Version der autonomen Moral ziemlich genau mit der profan-neuzeitlichen Grundvorstellung vom Menschen und seinem Erkenntnisvermögen übereinstimmt (38). Wäre es dann nicht besser, Theologen wie Auer zusammen mit Theodor W. Adornos Überlegungen zur Erfahrung des Negativen zu nennen (60ff.)?
Kritische Reflexionen über Versuche einer autonomen Moral sind berechtigt. Doch müssen sie ihrerseits kritischer Überprüfung standhalten. Hier ergeben sich schwerwiegende Fragen. Ist es eine Konsequenz der autonomen Ethik, „in eine nicht mehr überschaubare Pluralität untereinander beziehungsloser, einander heftig widerstreitender und jeweils sich selbst verabsolutierender Daseinsentwürfe auseinanderzufallen" (88f.)? Ist dieses Problem nur durch die Rückbindung an einen Glauben zu lösen? Entspricht der Pluralismus der Ethiken nicht einem für ihn fundamentalen Pluralismus der Glaubensüberzeugungen, derentwegen die neuzeitlichen Bestrebungen um die Religionsfreiheit dringlich waren, die ja inzwischen auch seitens der Kirche sanktioniert sind? Auch die nur zu berechtigte Warnung vor dem Umschlag autonomer Moral in „Hypermoral" (96ff.) kann weder Auer treffen noch mit Aussagen Arnold Gehlens begründet werden, dessen häufig herangezogene Ethik gerade wegen ihrer elitär-totalitären Tendenzen höchst problematisch ist. Das „etsi Deus non daretur", das von Hugo Grotius stammt und durch Bonhoeffer weite Verbreitung gefunden hat (131), ist völlig verzeichnet, da es eben nicht „zwecks ‚besserer' Erfassung des Humanum" formuliert ist. Und ob Auer mit seiner nicht unproblematischen Unterscheidung von Weltethos und Heilsethos in ein scholastisches „(und kirchenamtlich doch wohl nicht zu beanstandendes)" „Natur-Übernatur-Schema" zurückfällt (vgl. 136), mag dahingestellt bleiben. Eine Kritik an Auer müßte immerhin berücksichtigen, daß er wiederholt und nachdrücklich Präzisierungen und Begrenzungen des Autonomie-Begriffs vornimmt.

## Problematischer Dualismus von Welt- und Heilsethos

Zu richten wäre an Auer die zentrale Frage, ob die *Unterscheidung von Weltethos und Heilsethos* in die Geschichte zurückprojiziert und schon als alttestamentlich angenommen werden darf. Die richtige Feststellung, daß sich ethische Verhaltensregeln schon vor und außerhalb einer alttestamentlichen Fixierung finden, kann doch wohl nur unter erheblichen Vorbehalten zur Annahme eines „Weltethos" im Sinne eines säkularen, weltlichen und profanen Ethos und seiner nachträglichen Integration in den Jahwe-Glauben führen. Denn dieser Jahwe-Glaube ist doch selbst vielfältig genetisch mit seiner Umwelt verbunden, so daß man mit gleichem Recht fragen könnte, worin das spezifisch Hebräische der Vorstellungen dieses Jahwe-Glaubens liege. Der Jahwe-Glaube *und* das mit ihm verbundene Ethos sind gleichermaßen „geschichtlich". Entsprechend müßte präzisiert werden, in welchem Sinn etwa Thomas von Aquin ein Weltethos vertreten hat (127f.). Denn die Unterscheidung von Glaube und Welt bzw. Glaube und Vernunft ist spezifisch neuzeitlich ebenso wie die Bemühung um eine autonome Ethik. Und neuzeitlich ist auch der Versuch einer Trennung von Glaube und Ethos. Seine Wurzeln hat er zunächst gar nicht im neuzeitlichen Autonomiebestreben, sondern in dem Bemühen, die Glaubenskriege zu beenden.
Hier stellt sich eine zweite zentrale Frage an Auers autonome Moral: Ist die neuzeitliche Trennung von Glaube und Vernunft, die die *Trennung von Glaube und Ethos* begründet, überhaupt von der Sache her möglich? Die Reduktion eines Glaubens auf einen die Welt nicht auch material betreffenden Transzendenzbezug, der lediglich ein autonomes Ethos integriert, unterstellt die Berechtigung dualer Unterscheidungen, wie sie neuzeitlich sehr häufig sind. Eben sie aber sind in Frage zu stellen. Daß Auer diese Dualismen selbst nicht durchhält, zeigt sich – abgesehen von den Einschränkungen des Autonomiebegriffs – in der Aussage, daß aufgrund der Selbstoffenbarung Gottes in jeglicher Menschlichkeit „jede Ethik faktisch christlich" ist (174), eine nun ihrerseits problematische These.
Die Aporie besteht darin, daß kein inhaltlich exklusiv israelitisch-christliches Ethos zwingend nachweisbar ist, ohne daß daraus schon dessen Säkularität gefolgert werden kann; diese Aporie wird vertieft durch jene andere, daß eine Lebenspraxis, die sich geschichtlich vom christlichen Glauben getrennt hat, nicht daraufhin unterschieden werden kann, ob sie vom Glauben oder von der Vernunft initiiert ist. Von daher ist die Abhebung eines von Jesus Christus gegebenen, spezifisch christlichen Sinnhorizonts (94f., 102, 121, 177) von allgemeinen ethischen Regeln, die zudem selbst eine Abstraktion darstellen, ein Problem.
Diese Fragen zu stellen, kann nicht heißen, hinter das Anliegen Auers zurückzugehen. Überlegungen zur Autono-

mie der Ethik sind von fundamentalem Interesse; denn es ist die Frage, warum denn in der Neuzeit solche Bemühungen um eine autonome Ethik überhaupt gemacht werden müssen, anstatt sich der allein freimachenden Botschaft Jesu Christi auch bezüglich des Lebens in der Welt einfach zu öffnen. Auf die Grenzen neuzeitlicher Bemühungen hinzuweisen, kann nicht eine schlichte Vereinnahmung durch den christlichen Glauben beinhalten. Religionsfreiheit und Toleranz haben eine ethische Komponente. Nicht zu leugnen ist, daß hier fundamentale Probleme für den Glauben und das Ethos liegen.

Suchen wir ein Zwischenergebnis zu formulieren, so ergibt sich: Die Diskussion um die Fundamentalmoral ist in vollem Gang, wie sich schon an den Auseinandersetzungen über die Geschichtlichkeit sittlicher Normen und die Autonomie des Sittlichen zeigt. Sie soll in einem zweiten Bericht weiterverfolgt werden.

Bereits hier ist festzustellen: Vorschnelle Klassifizierungen der Positionen verbieten sich. Denn wer für die Autonomie des Sittlichen eintritt, kann die Geschichtlichkeit ethischer Normen gleichwohl ablehnen. Wer die Geschichtlichkeit annimmt, kann noch nicht den Vorwurf auf sich ziehen, statt einer auf festen Grund gebauten Ethik alles in Fluß oder überdies gar ins Schwimmen gebracht zu haben. Ist eigentlich die Vorstellung vom festen Grund soviel verläßlicher als das Bild vom Fluß, das schon Heraklit ins Spiel gebracht hat? Man wird sorgfältig Intentionen und Verbalisierungsmöglichkeiten der einzelnen Positionen verfolgen müssen. Ob man nicht am Ende auch über den Vermittlungsvorschlag einer „theonomen Autonomie" (Franz Böckle) hinausgehen muß? *Ernst Feil*

[1] Vgl. *Josef Fuchs*, Sittliche Normen – Universalien und Generalisierung, in: MThZ 25 (1974) 18–33; [2] *Franz Böckle*, Bestrebungen in der Moraltheologie, in: Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln [3]1960, 425–446; [3] *Franz Furger*, Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen der katholischen Moraltheologie, in: Josef Pfammatter und Franz Furger (Hrsg.), Theologische Berichte IV, Einsiedeln 1974, 11–87; [4] *Thomas S. Kuhn*, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1973; [5] *Klaus Demmer*, Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral, München – Paderborn 1971; vgl. auch die in Anm. 2 genannte Fuchs-Festschrift; ferner Franz Böckle, Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: Johannes Gründel, Fritz Rauh und Volker Eid (Hrsg.), Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 17–46; [6] *Franz Böckle*, Fundamentalmoral, München 1977; [7] Vgl. z. B. Die Auseinandersetzung mit *Josef Fuchs* bei *Gustav Ermecke*, Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung, in: MThZ 24 (1973) 1–24; [8] *Joseph Mausbach* und *Gustav Ermecke*, Katholische Moraltheologie, Münster I, [9]1959, V.; [9] *Franz Böckle*, aaO. 15 f.; [10] *Hieronymus Noldin*, Summa theologiae moralis I, Innsbruck [30]1952; [11] *Bernhard Häring*, Das Gesetz Christi I, Freiburg [8]1967; [12] *Ambrosius Karl Ruf*, Grundkurs Moraltheologie, Freiburg I 1975, 19 ff., und ausdrücklicher II, 1977, 14 ff.; [13] *Franz Böckle*, aaO. 21 f. und 32–36; ferner 65–67 und 282–284; [14] *Klaus Demmer*, Sein und Gebot; [15] Vgl. die Charakterisierung des natürlichen Sittengesetzes als unveränderlich, überzeitlich und übergeschichtlich etwa bei Josef Fuchs, Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955, 81; [16] *Johannes Gründel*, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie anhand des Axioms „agere sequitur esse", Düsseldorf 1967, [2]1971; [17] *Johannes Gründel*, Ethik ohne Normen? Zur Begründung und Struktur christlicher Ethik, in: ders. und Hendrik van Oyen, Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums (= Kleine ökumenische Schriften e), Freiburg 1970, 37; [18] *Dietmar Mieth*, Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral, Graz 1970; [19] *Klaus Demmer*, Die Lebensentscheidung. Ihre moral-theologischen Grundlagen, München – Paderborn 1974, 184; das Folgende gegen 171 f.; [20] *Bruno Schüller*, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: *Klaus Demmer* und *Bruno Schüller*, Christlich glauben und handeln, aaO. 276; vgl. Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, 128 f.; [21] *Alfons Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971; vgl. ders., Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos, in: *Johannes Gründel*, Fritz Rauh und Volker Eid (Hrsg.), Humanum, 47–65; ders., Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung, in: *Alfons Auer* u. a. (Hrsg.), Normen im Konflikt, Freiburg 1977, 29–54; [22] *Joseph Ratzinger* unter Mitarbeit von *Heinz Schürmann* und *Hans Urs von Balthasar*, Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln 1975; [23] *Bernhard Stöckle*, Grenzen der autonomen Moral, München 1974. Kritisch zur Kritik an der autonomen Moral äußert sich *Dietmar Mieth*, Autonome Moral im christlichen Kontext, in: Orientierung 40 (1976) 31–34.

## Länderbericht

# Konfliktherd Indochina (II)

### Die Entwicklung seit 1975

*In einem ersten Beitrag über den Indochina-Konflikt (vgl. HK, Januar 1979, 49–54) wurden die historischen, kulturellen und ökonomischen Hintergründe der jahrzehntelangen Kämpfe und Auseinandersetzungen auf der indochinesischen Halbinsel beschrieben. Der folgende zweite Beitrag behandelt die Entwicklung seit 1975, wobei der durch die Eroberung Phnom Penhs einstweilen militärisch entschiedene Konflikt zwischen Vietnam und Kambodscha und die damit verflochtenen Interessen der Nachbarstaaten und vor allem der in Südostasien konkurrierenden Großmächte, China und die Sowjetunion, im Mittelpunkt stehen.*

Der neuerliche Konflikt zwischen Kambodscha und Vietnam begann im Grunde unmittelbar im Anschluß an den Fall Saigons. Anfang Mai 1975 besetzte Kambodscha die

Inseln Phu Qhoc und Tho Chu vor der vietnamesischen Küste im Golf von Siam. Die Insel Tho Chu wurde Ende Mai zurückerobert, gleichzeitig revanchierten sich die Vietnamesen zusätzlich mit der Besetzung der in der Nähe gelegenen kambodschanischen Insel Wai. Kambodscha hatte wohl eine durch den Zusammenbruch der südvietnamesischen Herrschaft entstandene kurzzeitige Verwirrung ausnutzen wollen, um eine seit der Kolonialzeit strittige Grenzziehung zu seinen Gunsten zu korrigieren. Aber es ging noch um mehr: durch seinen relativ kleinen Küstenanteil ist Kambodscha gegenüber den Nachbarn in der Nutzung des Golfes benachteiligt. Dies hat Folgen für seine Fischerei, könnte sich aber auch bei der Ausbeutung dort vermuteter Erdölvorkommen als ungünstig erweisen.

## Von scheinbarer Freundschaft zum offenen Konflikt

Abgesehen von diesen Zwischenfällen, blieb es jedoch vorerst weitgehend ruhig, beide Länder waren vorrangig mit Aufräumungsarbeiten beschäftigt. Vietnam signalisierte Kambodscha sogar so etwas wie Wohlverhalten, indem es Flüchtlinge aus Kambodscha zurückschickte, soweit sie nicht vietnamesischer Abstammung waren, ohne daß man lauthals über die Vorgänge in Kambodscha lamentiert hätte (China hat zum Schicksal seiner Volksangehörigen in Kambodscha bis heute kein Wort verloren).
Im Frühjahr 1976 rückte Vietnam mit dem *Plan eines Freundschaftsvertrages* zwischen ihm, Laos und Kambodscha heraus. Zugrunde lag die Idee einer „Union von Indochina", was bei der dominierenden Stellung Vietnams nichts anderes bedeutete als die Zementierung seiner Hegemonie. Während *Laos,* schon weitestgehend unter dem Einfluß Vietnams, zustimmte und im Juli 1977 auch einen Freundschaftspakt mit Vietnam abschloß, war das kategorische Nein Kambodschas zu erwarten gewesen. Da half auch nicht die Beschwörung einer „besonderen Beziehung" zwischen Hanoi und Phnom Penh aufgrund der langjährigen Waffenbrüderschaft – Kambodscha wehrte sich standhaft gegen die Umarmungsversuche Vietnams.
Es gibt Anzeichen dafür, daß Hanoi nicht nur den Vertragsweg beschritt, um seine Vormachtstellung auszubauen. Durch die *Ansiedlung von Vietkong-Veteranen im Bereich des Ho-Chi-Minh-Pfades* (von Laos stillschweigend geduldet) suchte man dieses Gebiet besser unter Kontrolle zu halten. Man konnte dies sowohl als gegen die Bergstämme gerichtet sehen, deren autonome Gebiete 1976 aufgelöst wurden, als auch gegen Kambodscha, doch ist erstes wahrscheinlicher. Denn die Freiheitsbestrebungen der Bergstämme waren nie ganz erloschen (aus diesen Motiven heraus hatten sie auch den Vietkong unterstützt), und seit längerem gibt es vor allem im laotischen Bergland wieder Kämpfe, die allein im Bereich der Meo im Frühjahr 1978 etwa 7000 Tote gefordert haben sollen (vgl. Le Monde, 25. 10. 78). In jedem Fall mußte Kambodscha aber die Aktion als Aggression gegen sich werten, und so brach denn bald ein offener Krieg zwischen beiden Staaten aus. Wer den ersten Stein dabei warf, läßt sich wohl kaum ermitteln, aber die Handlungsweise Hanois mußte Kambodscha zumindest provozieren. Andererseits dürfte auch Kambodscha schon vorher verschiedentlich Grenzverletzungen begangen haben, so bei der Verfolgung von Flüchtlingen.

Im April 1977 gab es im Süden Kambodschas *die ersten größeren Gefechte,* wobei auch kambodschanische Truppen auf vietnamesisches Gebiet vordrangen. Nach vorsichtigen Schätzungen waren bis Ende 1977 bereits zwischen 2500 und 8000 Opfern zu beklagen. Zum Jahresende 1977 brachen denn auch beide Staaten ihre diplomatischen Beziehungen ab. Zwar gab es auch Friedensangebote von beiden Seiten, aber so ganz ernst waren sie wohl nicht gemeint. Vor allem die Vorschläge Phnom Penhs nicht, die schlicht darauf hinausliefen, Hanoi solle auf alle gegen Kambodscha gerichteten Ziele samt und sonders verzichten.

## Trotz militärischem Sieg politische Lösung als Ziel

Nachdem die Kämpfe im Sommer 1978 wegen des Monsuns etwas nachgelassen hatten, entbrannten sie im Oktober 1978 wieder in voller Schärfe. Hanoi standen dabei etwa 100 000 Soldaten an der 800 km langen kambodschanischen Grenze zur Verfügung, zu denen Anfang Dezember noch 40 000 in Laos stationierte Vietnamesen kamen – Kambodscha verfügte nur über etwa 50 000 Soldaten. Zusätzlich unterhält Hanoi eine halbe Million an irregulären Truppen (Zivilschutz u. a.). Eine am 25. Dezember begonnene Blitzoffensive führte dann am 7. Januar 1979 zur Einnahme Phnom Penhs und zum Sturz der Regierung Pol Pot.
*Hanoi strebt jedoch weniger eine rein militärische als eine letztlich politische Lösung zu seinen Gunsten an.* So stellte man spätestens seit Anfang 1978 eine Armee von Exilkambodschanern auf, deren Stärke zuletzt etwa 25 000 Mann betrug, um dem Kampf etwas von seinem Charakter einer ausländischen Invasion zu nehmen und unter der einheimischen Bevölkerung besser Fuß zu fassen. Demselben Zweck dient die Anfang Dezember 1978 ins Leben gerufene „Einheitsfront zur nationalen Errettung Kambodschas" (FUNSK), die die neue Regierung bildete und von ehemals führenden Funktionären der Roten Khmer geleitet wird. An ihrer Spitze stehen mit *Heng Samrin* und *Chea Sim* ehemalige hohe Militärs, die schon während ihrer früheren Amtszeit für engere Beziehungen zu Hanoi eingetreten waren. Auf der Grundlage von Demokratie und Sozialismus wollen sie die bisherige barbarische Innenpolitik rückgängig machen und die Abhängigkeit von China mit der „Freundschaft" Hanois eintauschen.

Hanoi versucht damit, wie schon 1970 in Kambodscha festen Fuß zu fassen, doch bleibt abzuwarten, ob es damit nicht auch zum zweiten Mal Schiffbruch erleidet. Bisher

steht die von Vietnam abhängige Bewegung jedenfalls noch auf etwas schwachem Grund, der Makel der Fremdherrschaft (1970 durch Sihanouk ausgeglichen) dürfte ihr ziemlich hinderlich sein.
Die Regierung Pol Pot war sich der wenig beneidenswerten Lage voll bewußt gewesen: militärische Unterlegenheit und wachsender Widerstand unter der Bevölkerung wie unter Funktionären wegen der Innenpolitik. Militärisch ließ sich wenig ausrichten, und so verstärkte man die Appelle an die nationale Geschlossenheit. Ab und zu ließ man auch Prinz *Sihanouk* wieder öffentlich auftreten, der immer noch ein nationales Denkmal darstellt. Daß er von den Chinesen rechtzeitig ausgeflogen wurde, zeigt, daß ihm auch in Zukunft wieder eine Schlüsselrolle zufallen könnte. Die diplomatische Rückendeckung, die man etwa von den ASEAN-Staaten Australien und Neuseeland erhielt, nutzte jedoch nichts. Da der Sturz Pol Pots im Ausland jedoch zumindest nicht bedauert wird, dürfte es auch jetzt wohl bei verbalen Drohungen in Richtung Vietnam seitens dieser Länder bleiben – die ASEAN wird härtere Maßnahmen jedenfalls nur im Verein mit der UNO treffen (ASEAN-Konferenz am 12./13. Januar).

## Die Ursachen des vietnamesisch-kambodschanischen Krieges

Der Konflikt zwischen Kambodscha und Vietnam läßt sich wie folgt auf einige Grundelemente reduzieren: Zum einen sind es *wirtschaftliche Gründe*, vor allem was die strittigen Grenzfragen betrifft. Darüber hinaus sind es aber auch *militärische und strategische Probleme* – Kambodscha war für Vietnam ein unruhiger Partner, zumal da es mit den Bergstämmen im Grenzgebiet zu Kambodscha und Laos genug Probleme hat. Andererseits fühlte sich aber auch Kambodscha von Vietnam bedroht – beide Staaten sahen also ihre Sicherheit gefährdet.

Darüber hinaus ist es aber auch ein *ideologischer Konflikt* zweier unterschiedlicher Systeme. Auf der einen Seite steht ein Sozialismus, der seine Vorbilder mehr in Moskau, weniger in Peking hat und der mit besonderen Schwierigkeiten in Südvietnam kämpft. Die Menschen hier haben schließlich 20 Jahre lang in einem anderen System gelebt. Wenn es auch nicht gerade eine vollendete Demokratie war, so haben die Menschen doch trotz der Einengung durch verschiedene Militärregierungen zumindest in den Städten auch die Annehmlichkeiten der westlichen Konsumgesellschaft bestaunen und teilweise auch genießen dürfen – die Rückkehr zu einem eher spartanischen Sozialismus fällt da nicht ganz leicht.
In Kambodscha fand sich dagegen bisher eine Spielart des Sozialismus, die zwar von Peking mitgeprägt sein mag, in sehr vielem aber auf einem eigenen Weg zum Kommunismus beruht, den viele Beobachter nicht zu Unrecht als einen Rückfall in die Steinzeit beschreiben. Es war der Versuch einer radikalen Umerziehung der Bevölkerung, indem man sie entwurzelt, entmündigt und in Arbeitslagern auf ein neues „Leben" vorbereitet, ein Versuch, der der Individualität keinen Platz mehr läßt, da alles in den Bahnen des Kollektivs verläuft – und das Ganze auch noch ohne Rücksicht auf Verluste an Menschenleben; ein Regime, das sich derart auf Terror gründete, daß sich Flüchtlinge glücklich preisen konnten, den Weg ins „freie" Vietnam gefunden zu haben.
Diese gesamte Konfrontation läßt sich letztlich wieder auf das *jahrhundertealte Hegemonie- oder Eroberungsstreben Vietnams* zurückführen, das auf der Gegenseite bei Kambodscha wiederum die Angst vor einer Umklammerung durch Vietnam und Thailand auslöst. Nur – wie einfach sich das Problem vielleicht ansieht, so schwer dürfte die Lösung fallen.
Denn erstens ist es mit einem militärischen Sieg allein nicht getan. Er löst nicht das viel tiefer verwurzelte Problem zwischen beiden Völkern, das durch die numerische Überlegenheit Vietnams noch verschärft wird. Die Lösung könnte allenfalls in einem Verzicht beider Staaten auf ihre außenpolitischen Ziele liegen, was besonders Vietnam angesichts seiner Überlegenheit schwerfallen dürfte.
Zweitens aber hängt die Lösung des Konfliktes nicht allein von den beiden Kontrahenten ab. In diesem wie auch schon in den früheren Kriegen stehen auch die Interessen anderer auf dem Spiel. Diese mögen zwar nach außen hin nur als Verbündete der einen oder anderen Partei auftreten, verfolgen in Wirklichkeit aber durchaus ihre eigenen Ziele. So tritt neben den ursprünglichen Konflikt der *Konflikt der Verbündeten*, der ersteren nur als Vehikel benutzt, ihn als Vorwand nimmt. Und damit kann der bilaterale Konflikt u. U. nur im Gefolge des übergeordneten Konflikts gelöst werden.

## Die Interessenlage der Nachbarstaaten

*Laos* ist offiziell ein Verbündeter Vietnams, und dementsprechend ist auch seine Haltung gegenüber Kambodscha. So unterhielt es 1976 noch Wirtschaftsbeziehungen zu Kambodscha, hält aber seither seine Grenzen diesem gegenüber geschlossen. Ebenso sind die Beziehungen zu China gespannt – China zog im Herbst 1978 2500 Berater ab, und ebenso sollen etwa $^2/_3$ der 70000 in Laos lebenden Chinesen ins Ausland geflohen sein, vor allem nach Thailand (vgl. L'Express, 30. 9. 78). Allerdings sollen sich im Norden von Laos immer noch chinesische Berater aufhalten, die beim Ausbau der Verkehrswege nach China eingesetzt sind. Gerade wegen des Nordens, der derzeit wohl zur chinesischen Einflußsphäre gerechnet werden muß, kann Laos es sich kaum leisten, hundertprozentig auf die Linie Hanois einzuschwenken. Äußerungen der laotischen Regierung in der letzten Zeit lassen denn auch darauf schließen, daß man es mit Peking nicht ganz verderben will, ja es soll sogar eine Minderheit in der Führungsspitze für einen prochinesischen Kurs sein.
Hinzu kommt, daß Laos seit Ende 1976 mit *Aufständen vor allem der Meo* zu kämpfen hat. Diese Bewegungen

sind nicht nur antikommunistisch ausgerichtet, sondern meist auch antivietnamesisch – einer der Führer, General *Vang Pao*, soll sich im August 1978 sogar in Peking aufgehalten haben, nachdem er zumindest früher auch von der CIA unterstützt worden war (vgl. Far Eastern Economic Review, 1.9.78). Und erst kürzlich haben von Untergrundgruppen provozierte Grenzkonflikte dazu geführt, daß ein Besuch des thailändischen Ministerpräsidenten in Vientiane abgesagt wurde (Le Monde, 20.12.78).

*Thailand* hingegen hat genug eigene Probleme (Burma, nach China orientierte kommunistische Partisanen, Moslemminderheit), so daß es nach dem Abzug der Amerikaner eine eher neutrale Haltung einzunehmen versuchte. Man normalisierte die Handelsbeziehungen sowohl zu Vietnam wie zu Kambodscha – für letzteres war man so etwas wie das Tor zur Welt. Nach häufigeren Übergriffen kambodschanischer Truppen auf thailändisches Grenzgebiet verschlechterten sich 1977 die Beziehungen, besserten sich jedoch wieder durch die militärischen Erfolge Vietnams. Und seit dem Besuch von *Deng Xiaoping* in Bangkok im November 1978 ist Thailand möglicherweise zu einer Allianz mit Peking bereit, sollte Vietnam versuchen, seine „Union von Indochina" zu verwirklichen. Das heißt jedoch nicht, daß Thailand seine Beziehungen zu Vietnam auf Eis legte – noch im Oktober 1978 kündigte man an, man wolle die gegenseitigen Wirtschaftsbeziehungen erweitern. Nach den letzten Ereignissen könnten allerdings die Bande zu Peking wieder enger geknüpft werden.

## Das Engagement der Großmächte – China

Weit wichtiger ist das *Engagement der kommunistischen Großmächte China und Sowjetunion*. Dabei ist pikant, daß sich Moskau und Peking militärisch nicht direkt gegenüberstehen, sondern die Kraftprobe auf dem Rücken ihrer Verbündeten austragen. China hat sich fest auf die Seite Kambodschas gestellt, nachdem es schon unmittelbar nach der Machtergreifung der Roten Khmer 1975 mit Beratern, Waffenlieferungen und Krediten zur Stelle gewesen war. Die Zahl der im Verkehrswesen und auf Kautschukplantagen tätigen Chinesen lag zuletzt bei etwa 20000 (vgl. Der Spiegel 46/78).

Pekings Hilfe gründete vor allem darauf, daß ein Vietnam, das Indochina kontrolliert, sich nicht nur gänzlich dem chinesischen Einfluß entziehen, sondern auch ein beträchtliches *Gegengewicht gegen den chinesischen Einfluß in Asien* überhaupt darstellen würde. Man war bei aller Unterstützung Kambodschas allerdings nicht blind gegenüber dessen innenpolitischer Entwicklung, doch hat diesbezüglicher Druck auf Phnom Penh wenig gefruchtet. Im übrigen denkt China offenbar auch weiterhin nicht daran, sich in Kambodscha militärisch direkt zu engagieren. Abgesehen vom Säbelrasseln an der Grenze zu Vietnam (150000 chinesische Soldaten), sollen aber Pläne existieren, eine Guerillafront in Laos und Kambodscha aufzubauen, um Vietnam auf diese Art langfristig zu einem Verzicht seines Hegemoniestrebens zu veranlassen.
Auf der anderen Seite hat sich Vietnam schon immer eine gewisse Zurückhaltung gegenüber China auferlegt. Dies ist nicht zuletzt historisch begründet – die letzte chinesische Besetzung liegt immerhin erst dreißig Jahre zurück. Und ein übermächtiger Nachbar wie China ist ohnehin kein allzu willkommener Gast. So hat Vietnam lange versucht, eine *Schaukelpolitik zwischen Moskau und Peking* zu betreiben, unter Wahrung seiner Unabhängigkeit mit beiden eine Freundschaft auf Distanz zu pflegen. Mit der Verschärfung der Spannungen zwischen Moskau und Peking wurde dies jedoch zu einem Drahtseilakt, dessen Ende abzusehen war.

Während des Vietnamkrieges hatte man noch einigermaßen die Balance gehalten, wenn sich auch mit Beginn der Kulturrevolution in China die Beziehungen zu Vietnam schon stark verschlechterten. Notgedrungen mußte man mehr Hilfe von der Sowjetunion annehmen, als einem lieb sein konnte – nach russischen Angaben kamen 70% der gesamten Auslandshilfe aus Moskau. Chinas Hilfe war dagegen wesentlich geringer, nach eigenen Angaben 12 Milliarden Dollar zwischen 1953 und 1975, nach westlichen Schätzungen nur etwa $^1/_{10}$ davon (vgl. FAZ, 7.6.78). 1964 war ein großzügiges Angebot (1 Milliarde pro Jahr) daran gescheitert, daß Peking den Verzicht Hanois auf sowjetische Hilfe verlangte.
Gleichzeitig versuchte China schon in dieser Zeit, *territoriale Ansprüche* ohne Rücksicht auf Nordvietnam durchzusetzen, indem es Anfang 1974 die Paracel-Inseln südlich Hainans besetzte. Hanoi konnte nur einige der südlich gelegenen Spratly-Inseln für sich verbuchen (die übrigen teilen sich China, Taiwan und die Philippinen). Der Streit um letztere ist seit Dezember 1978 wieder aufgekommen, nachdem China eine weitere Insel besetzte. Beide Inselgruppen haben nicht nur strategischen Wert. Man vermutet hier auch Erdöl.

## Kommt ein neuer Konflikt China–Vietnam?

Das Klima zwischen Peking und Hanoi verschlechterte sich weiter, als Peking sich im September 1975 weigerte, Vietnam mehr Waffen zu liefern und auch die Verhandlungen über ein neues Wirtschaftsabkommen scheiterten – prompt sprang die Sowjetunion im Oktober 1975 mit einem Wirtschaftsabkommen ein. Und als mit Beginn der Kampfhandlungen zwischen Hanoi und Phnom Penh die Gefahr einer vietnamesischen Vorherrschaft in Indochina offenkundig wurde, bedurfte es nur noch des auslösenden Moments, um das Verhältnis Hanoi–Peking vollends abkühlen zu lassen. Dies ergab sich, als Vietnam Maßnahmen ergriff, um die politische und wirtschaftliche Lage im Süden besser in den Griff zu bekommen. Zu den allgemeinen

Schwierigkeiten der Wirtschaft (Kriegsfolgen, Mißernten, Überschwemmungen – vgl. HK, Februar 1978, 90) kamen dort ein starkes Mißtrauen gegen die von Nordvietnamesen beherrschte Verwaltung (den ehemaligen Vietkong traut man nicht, man hält sie für ideologisch nicht gefestigt und vermutet separatistische Bestrebungen) und ein blühender Schwarzmarkt.
Man beschloß deshalb u.a. eine *Vereinheitlichung der Währung*, die es ermöglichte, Vermögen einzufrieren, falls der Besitzer nicht in Staatsbetrieben investieren wollte, und man verstaatlichte den Kleinhandel. Diese Maßnahmen trafen in erster Linie den „Mittelstand" – und hier dominierten die *Auslandschinesen* in und um Saigon. Die Folge war, daß ein bereits Anfang 1977 einsetzender Exodus von Chinesen sich verstärkte. Bis Ende Juli 1978, als China seine Grenze wieder sperrte, flohen etwa 160000 dieser Auslandschinesen auf dem Landweg nach China, davon die meisten aus Hanoi und Umgebung.

Es läßt sich streiten, ob die Chinesen mehr unter Propagandaeinwirkung flohen oder unter massivem Druck – immerhin hatte es z.B. in jüngerer Zeit in Indonesien (1965) und Malaysia (1969) auch *Chinesenverfolgungen* gegeben. Für China war es aber in jedem Fall eine willkommene Gelegenheit, sich vor der Weltöffentlichkeit ins rechte Licht zu rücken. Hatte man zu Kambodscha geschwiegen, so war die Reaktion jetzt um so lautstärker. Man stellte Anfang Juli 1978 die Wirtschaftshilfe für Vietnam ein und zog auch die etwa 2000 Berater ab, beschränkte sich ansonsten jedoch mehr auf eine Pressekampagne gegen Vietnam – die Verhandlungen über die weitere Aufnahme von Flüchtlingen verliefen bis in den Herbst 1978 ergebnislos, ja es wurden sogar Tausende von Flüchtlingen wieder zurückgeschickt.
*Die Aufnahme der Flüchtlinge* war wohl in der chinesischen Führung von Anfang an umstritten. Letzten Endes ging es China vermutlich auch weniger um die Flüchtlinge als darum, Vietnam bloßzustellen und den 20 Millionen Auslandschinesen zu zeigen, daß allein die Volksrepublik China ihnen helfen könne. Die Publizität der Ereignisse diente so mehr dem Prestige Chinas und dazu, mehr Geld aus den Taschen der Auslandschinesen nach China fließen zu lassen. Die neuerliche Flüchtlingswelle seit Oktober 1978, für die das Schicksal der „Hai Hong" bezeichnend ist, rührt China (und leider auch Taiwan) überhaupt nicht. Chinas Interesse dürfte wohl kaum darin liegen, die Flüchtlinge (1978 geschätzt 400000–700000, davon 80% Chinesen) nach Hause zu holen – selbst wenn diese das wollten.

Der harte Kurs Chinas zeigt sich allerdings stärker noch in einer *immer heftigeren militärischen Konfrontation*. Seit März 1978 häufen sich die Grenzzwischenfälle, und im Dezember 1978 eskalierten sie derart, daß der Schienenverkehr zwischen beiden Ländern eingestellt wurde. Es ist jedoch wenig wahrscheinlich, daß China nach Vietnam einmarschiert, auch wenn die chinesische Führung dies wiederholt nicht ausgeschlossen hat.

## Gefestigte Position Moskaus

Moskau ist seit langem in Indochina engagiert, beschränkte sich in früheren Jahren jedoch mehr auf materielle Hilfe für Vietnam, ohne allzusehr in der dortigen Öffentlichkeit in Erscheinung zu treten. Man bedenke etwa die Zurückhaltung, die es sich angesichts der Seeblockade vor Vietnam auferlegte. Außerdem versuchte Moskau lange Zeit, auch Kambodscha für sich zu gewinnen, es brach die Beziehungen zur Regierung Lon Nol sogar erst kurz vor dem Fall Phnom Penhs ab. Die Folge war denn auch, daß es bei seinen Anbiederungsversuchen bei den neuen Machthabern die kalte Schulter gezeigt bekam und mittlerweile längst kein Gesprächspartner mehr für Kambodscha ist.
Anders das Verhältnis zu Vietnam. In dem Maße, in dem sich China aus Vietnam zurückzog, nahm Moskau seinen Platz ein. So konnte Hanoi sich schon Mitte 1975 der Hilfsangebote Moskaus kaum erwehren. Nach den Ereignissen im Juli 1978 wurden die vorher 2000 chinesischen Berater durch 4000 Russen ersetzt; verschiedene noch von den Chinesen begonnene Projekte wurden von der Sowjetunion weiterfinanziert. Mittlerweile ist Vietnam durch den *Eintritt in den Comecon* (30.6.78) und den *Freundschaftspakt* (3.11.78) noch stärker wirtschaftlich und politisch an die Sowjetunion gebunden – einzig der verschiedentlich erwartete Beitritt zum Warschauer Pakt ist noch nicht erfolgt. Moskau hat damit eine wesentlich festere Basis in Indochina als noch vor wenigen Jahren (auch in Laos operieren mittlerweile über 2000 russische Berater), was ihm auch neue militärische Möglichkeiten eröffnet. Die noch von den Amerikanern ausgebaute Flottenbasis Cam Ranh Bay ist heute ein wichtiger Flottenstützpunkt der im Westpazifik operierenden russischen Flotte.

Somit bemüht sich Moskau, nicht nur die Lücke aufzufüllen, die Peking gelassen hat, sondern Peking auch so weit wie möglich zurückzudrängen. Vietnam ist ihm dabei ein willkommenes Werkzeug. So gab es sogar Spekulationen, daß Vietnams harte Haltung gegenüber China im Juli 1978 nicht nur die Billigung Moskaus gehabt habe, sondern auch auf einen gewissen Druck Moskaus zurückzuführen sei, das die Toleranzschwelle der Chinesen testen wollte (vgl. FAZ, 1.6.78). Manche Beobachter sehen denn auch im Verhalten Moskaus bereits die Gefahr eines vierten Indochinakrieges, der zwischen Moskau und Peking auf dem Rücken der Verbündeten ausgetragen würde, ohne daß sich die Großmächte militärisch direkt engagieren müßten. Moskau und Peking könnten somit leicht *in die Fußstapfen Japans*, Frankreichs oder der USA treten, und Vietnam wurde auch bereits von China als das „Kuba Asiens" apostrophiert. In diesem Rahmen ist denn auch die Suche nach neuen Verbündeten zu sehen – sowohl Chinas Öffnung nach Westen als auch der Versuch Moskaus, in Südostasien besser Fuß zu fassen, nachdem sein treuester Partner Indien auf Distanz gegangen ist. So wirbt die Sowjetunion um die Staaten der ASEAN, verstärkt

aber auch gleichzeitig ihre wirtschaftliche und militärische Präsenz in Asien.

## Auf der Suche nach neuen Verbündeten

Hanoi ist sich durchaus der Gefahr bewußt, die ihm von einer zu großen Abhängigkeit von Moskau droht, und so bemüht es sich, weitere Verbündete zu gewinnen. Deshalb startete es gerade in letzter Zeit diplomatische Offensiven bei den Staaten der *ASEAN* und anderen Staaten der Dritten Welt (Besuche hoher vietnamesischer Delegationen im Frühjahr und Herbst 1978 vor allem in Süd- und Südostasien). In Südostasien ist Vietnam dabei im Vorteil, denn die meisten dieser Staaten leiden unter einem *chinesischen Trauma* – sei es wegen der chinesischen Minderheiten, sei es wegen prochinesischer Untergrundbewegungen. Während China auch weiterhin gewillt ist, die kommunistischen Bewegungen in diesen Ländern zu unterstützen, kann Vietnam in bezug auf diese eine (fast) weiße Weste vorweisen, was ihm allerdings nicht sehr schwerfällt – diese Bewegungen orientieren sich ideologisch sowieso meist nach China. Immerhin verzichtete Vietnam aber z. B. im Oktober 1978 offiziell auf die Unterstützung malaysischer Untergrundkämpfer, was wiederum den vietnamesischen Wirtschaftsinteressen zugute kam – im selben Monat wurde es Mitglied der Vereinigung der Erzeuger von Naturkautschuk (ANRPC) und erhielt von *Malaysia* wirtschaftliche Zusagen. Im November folgte ein neues Abkommen mit Indonesien. Chinas diplomatische Bemühungen führten dagegen eher in Thailand als in anderen ASEAN-Staaten zum Erfolg.
Größeres Interesse hat Vietnam an *Japan*, das schon 1975 seine Bereitschaft zu Investitionen bekundete. Japan ist aber in einer etwas prekären Lage, da es weder mit Moskau oder Peking noch mit der ASEAN verderben will, sich aber durch den Freundschaftsvertrag mit Peking gewisse Bindungen auferlegt hat. Um Hanoi nicht zu sehr in Moskaus Arme treiben zu lassen, gewährte es wenigstens eine Minimalhilfe, die 1979 etwa 150 Millionen DM sowie 150000 t Reis betragen sollte (ähnlich 1978), aber vorerst gestrichen wurde.

Abgesehen von internationalen Organisationen – so erhielt man über die UNO von 1975 bis 1977 370 Millionen DM an Krediten (vgl. FAZ, 24. 5. 78) –, ruht die Hoffnung aber vor allem auf den *USA*. Nachdem Vietnam seit Juli 1978 nicht mehr auf Reparationen besteht und auch bei der Aufklärung der Schicksale von vermißten amerikanischen Soldaten behilflich sein will, steht der Aufnahme diplomatischer Beziehungen und der Gewährung von Kredithilfen nicht mehr allzuviel entgegen. Schließlich haben die USA auch eine gewisse moralische Verpflichtung gegenüber Vietnam. Dem steht jedoch das Hegemoniestreben Vietnams entgegen, und so halten sich die USA vorerst immer noch zurück. Sie unterstützten, zumindest auf diplomatischem Weg, lieber Kambodscha, wobei sich ihre Ziele mit denen mancher westlicher Staaten, aber auch Thailands und Chinas treffen. Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit China hat deutlich gezeigt, daß den USA im Augenblick China wesentlich wichtiger ist als Vietnam. Allerdings lassen sie Vietnam deswegen nicht ganz fallen. Es war geplant, die Verhandlungen fortzuführen, die letzten Ereignisse dürften dies jedoch erheblich erschweren.

So bleibt Indochina weiterhin ein Konfliktherd erster Ordnung. Weder werden seine eigenen Probleme gelöst – ihre Lösung bleibt abhängig vom Willen der Großmächte –, noch können sich die Menschen von den Folgen dreier Kriege erholen. Die militärischen Erfolge Vietnams in den letzten Wochen haben die Lage eher verschärft. China wird sich zu Gegenmaßnahmen genötigt sehen, auch wenn es ein offenes militärisches Eingreifen vielleicht nicht riskiert. Und die Kambodschaner stehen letztlich vor der Frage, ob sie sich einer nur schlecht verhüllten Fremdherrschaft unterwerfen oder ob sie den Krieg mit anderen Mitteln weiterführen. Zur Ruhe wird Indochina jedenfalls so schnell nicht kommen – das Elend für Millionen Menschen geht weiter. *Peter Drews*

# Kurzinformationen

**Die Lateinamerikareise des Papstes – sie ist die erste Reise Johannes Pauls II. seit seiner Wahl in ein Land außerhalb Italiens und die erste, die Papst Wojtyła in ein Land der Dritten Welt führt – ist mit einem sehr dichten Programm besetzt.** Sie dauert volle acht Tage (vom 25. Januar bis 1. Februar). Erste Station ist Santo Domingo mit einer Konzelebration des Papstes mit den Bischöfen des Landes auf dem Hauptplatz der Stadt mit anschließender Begegnung mit dem dortigen Staatspräsidenten *Antonio Guzmán Fernández* und einer Messe für den Klerus, die Ordensleute und die Seminaristen am Morgen des folgenden Tages. Für den Aufenthalt in Mexiko war folgendes Programm vorgesehen: Am 26. Januar, nachmittags um 17 Uhr, Messe in der Kathedrale, am Abend Begegnung mit dem mexikanischen Präsidenten *José López Portillo;* am 27. Januar Konzelebration in der Wallfahrtskirche „Unserer lieben Frau von Guadelupe" im Norden von Mexiko-City, am Nachmittag Begegnungen und Gespräche mit dem mexikanischen Klerus; am 28. Januar Autofahrt von Mexiko-City in das 130 km entfernte Puebla, wo er der Eröffnung der Dritten Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats im dortigen Priesterseminar beiwohnt; am

29. Januar Besuch in Oaxaca, einem bekannten Zentrum präkolumbianischer Kultur, und Feier einer Messe in der dortigen Kathedrale; am 30. Januar wiederum von Mexiko-City aus Besuch in Guadalajara, dem Bischofssitz des Primas von Mexiko; am 31. Januar Begegnung mit Studenten in der katholischen Universität in Mexiko-City mit anschließender Pressekonferenz. Für die Rückkehr war eine Zwischenstation vorgesehen. Von einem Besuch auf Haiti, der von der dortigen Regierung bereits als sicher hingestellt wurde, war in dem vom Vatikan herausgegebenen Programm nichts festzustellen. Der Reise des Papstes war bereits eine gewisse Polemik in Mexiko vorausgegangen. In Erwartung der großen Öffentlichkeitswirkung, die der Papstbesuch im Lande auslösen würde, hatten sich *politische Gruppen* von rechts und links mit Protest zu Wort gemeldet. Sie verlangten die Untersagung öffentlicher religiöser Kundgebungen außerhalb von Kirchengebäuden, da dies der mexikanischen Verfassung, die dem öffentlichen Wirken der Kirche enge Grenzen setzt und ihr keinen Status nach dem staatlichen Recht zuerkennt, widerspreche. Die Regierung hat sich beeilt, das mit dem Vatikan abgestimmte Verhalten im Falle des Papstbesuchs zu verteidigen, zugleich aber zu betonen, daß sich im Verhältnis Kirche – Staat und auch im Verhältnis Mexiko – Vatikan (diplomatische Beziehungen werden nicht unterhalten) mit dem Papstbesuch nichts ändere.

**Neue Entwicklungen scheinen sich im Fall Lefebvre abzuzeichnen.** Am 18. Dezember – eine knappe Woche vor Weihnachten – wurde der wegen seiner Haltung gegenüber Papst und Konzil und wegen ihm untersagter kirchlicher Weihehandlungen suspendierte ehemalige Erzbischof von Dakar und Generalobere der Spiritaner unerwartet von Johannes Paul II. in Audienz empfangen. In der zweiten Januarhälfte fanden mehrere *„Gespräche" in der Glaubenskongregation* statt. Hatte die Audienz, die ihm Paul VI. am 11. September 1976 in Castel Gandolfo gewährte, zu keinem Ergebnis geführt, so scheint die neuerliche direkte Kontaktaufnahme mit dem Papst wenigstens eine gewisse Klimaänderung oder ein verstärktes Interesse an einer möglichst baldigen Lösung des Falles zu signalisieren. Das *Bemühen um Entspannung* wird noch deutlicher in der betont konzilianten Einstellung der Lefebvre-Anhänger gegenüber Johannes Paul II. Noch bei der Wahl Johannes Pauls I. zeigten sie sich irritiert und abweisend. Schon die Wahl des Namens als Ausdruck der Fortsetzung der Pontifikate Johannes' XXIII. und Pauls VI. bedeutete für sie nichts Gutes. Jetzt äußerte Lefebvre noch vor den Gesprächen in der Glaubenskongregation die Hoffnung, daß die Sanktionen gegen ihn bald aufgehoben würden (vgl. La Croix, 9. 1. 79). Es läßt sich allerdings schwer unterscheiden, was an diesen neuen Bemühungen Zweckoptimismus ist und was wirklich auf eine positive Lösung des Falles hinweist. Die Gespräche im Heiligen Offizium sind *Teil des Verfahrens*, das noch unter Paul VI. eingeleitet und von Johannes Paul I. und Johannes Paul II. neu bestätigt wurde. Von seiten des Vatikans wurde nach der Papstaudienz ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich im Verhältnis zu Lefebvre nichts geändert habe. Nach der Einvernahme Lefebvres in der Glaubenskongregation – er mußte auf einem Fragebogen schriftlich antworten und wurde dann dazu befragt – wurde vom Pressesprecher des Vatikans betont, Lefebvre werde kein Prozeß gemacht, sondern es gehe im gegenwärtigen Stadium um die Vervollständigung von Information. Dabei gehe es nicht nur um Lehr-, sondern auch um Disziplinar- und Pastoralfragen. Positiv gewertet wird, daß sich Lefebvre diesem Verfahren überhaupt unterworfen hat. Negativ dürfte sich auswirken, daß Lefebvre auch nach der Audienz beim Papst noch sechs Seminaristen in Écône die Priesterweihe gespendet hat. Entscheiden muß über den Fall die Kardinalsvollversammlung der Glaubenskongregation, der elf Kardinäle (aus Deutschland Kardinal *Volk*) angehören und letzten Endes der Papst. Entscheidend wird sein, ob sich Lefebvre nicht nur dem Papst unterwirft, sondern das Zweite Vatikanum als ganzes und in allen seinen Äußerungen anerkennt, daran scheint Lefebvre aber nicht zu denken.

**Johannes Paul II. hat ein persönliches Schreiben an den ungarischen Episkopat gerichtet.** Der Brief, der das Datum vom 2. Dezember trägt, wurde zuerst im halboffiziellen katholischen Magyar-Kurier (19. 12. 78) und erst am 14. Januar im lateinischen Wortlaut vom Osservatore Romano veröffentlicht. Anlaß dazu war die neuerliche Entsendung des päpstlichen Sondernuntius, Erzbischof *Luigi Poggi*, im Dezember zu Gesprächen mit kirchlichen und staatlichen Stellen in Budapest. Johannes Paul II. weist einleitend selbst auf diesen Anlaß hin: Paul VI. habe dem Sondernuntius bei seinen Reisen früher immer gute Wünsche mitgegeben, diese Tradition wolle er fortsetzen. Der Tenor des Schreibens ist freundschaftlich-persönlich gehalten und zugleich mahnend. Der Papst erinnert an die geschichtliche Vergangenheit Ungarns bis in die Zeiten Stefans I. und an die geschichtlichen Verbindungen zwischen der polnischen und der ungarischen Nation. Die geschichtlichen Hinweise nimmt er zugleich zum Anlaß, die Hoffnung auszusprechen, „daß die katholische Kirche, die in der Geschichte Ungarns eine so wichtige Rolle gespielt hat, auch in Zukunft in der Lage sein soll, das geistliche Gesicht eurer Heimat zu prägen". Er hoffe, daß auch heute und künftig allen Ungarn das Licht des Evangeliums gebracht werde. „Und besonders wünschen wir, daß dieses Licht durch eure bischöfliche Tätigkeit zum Leuchten kommt, daß eure Priester, die Ordensgemeinschaften und die Laien apostolisch tätig sein können." Es gelte die Seelen der Menschen zu formen, ihre Herzen und ihre Gewissen und das Gebot der Liebe zu lehren. An die Bischöfe direkt gewandt, schreibt der Papst: „Ihr sollt auf fruchtbare und nützliche Weise all diesen Zielen durch euer apostolisches Zeugnis und seelsorglichen Eifer dienen, durch Liebe zu den Traditionen eures Volkes und in Verbindung mit dem Nachfolger des heiligen Petrus und dem ganzen Bischofskollegium der Kirche." Obwohl Inhalt und Form nicht sehr verschieden sind von schriftlichen und mündlichen Äußerungen gegenüber anderen Episkopaten, hat der Brief vor allem deswegen einiges Aufsehen erregt, weil im Sommer 1978 anläßlich eines *Besuches des polnischen Primas* in Ungarn Spannungen zwischen der polnischen und der ungarischen Kirchenführung hinsichtlich des richtigen und möglichen Verhaltens der Kirchen gegenüber Staat und Partei aufgekommen waren. In einigen Kommentaren wurde der Brief als Kritik am ungarischen Episkopat überbewertet. Richtig daran ist, daß er einerseits eine versöhnliche Geste gegenüber dem ungarischen Episkopat darstellt – deswegen wohl auch der Hinweis auf die historischen Beziehungen zwischen Polen und Ungarn – und daß er andererseits dem Episkopat für *seelsorgliche Initiativen* den Rücken stärken wollte.

**Spanien und der Heilige Stuhl haben am 3. Januar 1979 vier Verträge geschlossen, die das Konkordat vom 27. August 1953 ablösen sollen.** Die Verträge tragen die Unterschriften von Außenminister *Marcelino Oreja* und Kardinalstaatssekretär *Jean Villot*. Das in zweieinhalb Jahren erarbeitete Vertragswerk muß noch von dem am 1. März zu wählenden spanischen Parlament ratifiziert werden, da die Cortes gegenwärtig aufgelöst und Neuwahlen ausgeschrieben sind. Mit dem Inkrafttreten des Abkommens erlischt das Konkordat von 1953.

Die neuen Vereinbarungen tragen den politischen Entwicklungen in Spanien wie auch dem nachkonziliaren Selbstverständnis der spanischen Kirche Rechnung. Mit dem Konkordat von 1953 gewährten sich die katholische Kirche und der Franco-Staat gegenseitig eine Reihe von Privilegien zum beiderseitigen Nutzen. Ende der sechziger Jahre begann die Kirche, sich allmählich vom Staat zu lösen; staatliche Privilegien wie etwa das Mitspracherecht bei der Ernennung von Bischöfen führten zu häufiger wiederkehrenden Spannungen. Mitte der siebziger Jahre konnten die demokratisch gesonnenen Kräfte auf das Wohlwollen der Mehrheit der Bischofskonferenz zählen, ohne daß diese aktiv in den Demokratisierungsprozeß eingegriffen hätte. Im Sommer 1976 verzichtete König *Juan Carlos* formell auf das Mitspracherecht bei Bischofsernennungen. Die spanische Kirche gab ihrerseits das Sonderrecht („Fuero") auf, das u. a. die Geistlichen bisher theoretisch vor Verhaftung und gerichtlicher Verfolgung ohne päpstliche Zustimmung bewahrt hatte. Diese beiden Verzichtserklärungen eröffneten die Reihe der Verhandlungen über die Revision des Konkordats. In der letzten Phase der Verhandlungen konsultierte die spanische Regierung auch die wichtigsten *Parteien* (Zentrumsunion, Sozialisten, Kommunisten und Volksallianz), um die Ratifizierung nach den Neuwahlen sicherzustellen. Mit der Annahme der neuen spanischen Verfassung durch das Volk am 6. Dezember vergangenen Jahres und der Proklamation am 29. Dezember war seitens des Staates bereits ein entscheidender formeller Schritt zu einem neuen Staat-Kirche-Verhältnis getan: Spanien hatte aufgehört, ein „katholischer Staat" zu sein.

Die neuen Einzelverträge betreffen Rechtsfragen, die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat, Bildung und Schulwesen sowie den Bereich Militärdienst und -seelsorge. In dem juristische Fragen regelnden Vertrag anerkennt der Staat die *zivilrechtliche Gültigkeit der nach kanonischem Recht geschlossenen Ehe*. Jedoch hat die kirchliche Annullierung einer Ehe nicht automatisch zivilrechtliche Auswirkungen. Wenn etwa ein Ehepartner mit der Annullierung nicht einverstanden ist, liegt die Entscheidung über die Gültigkeit der Ehe bei der zivilen Gerichtsbarkeit. Derselbe Vertrag erkennt die spanische Bischofskonferenz als juristische Person an; das heißt, die Bischofskonferenz kann jetzt auch offiziell vom Staat kontaktiert werden und nicht wie bisher auf dem Umweg über die Nuntiatur. Schließlich bleibt die Immunität der „Kultstätten" auch weiterhin gewährleistet. – Der Vertrag über die *finanzielle Unterstützung der katholischen Kirche* in Spanien sieht eine generelle Neu- und eine Übergangsregelung vor. Ab 1981 soll der Staat einen noch nicht festgelegten Prozentsatz der von den Bürgern entrichteten Einkommensteuer an die Kirche abführen. Jeder Steuerzahler kann entscheiden, welcher Konfession er diesen Betrag zukommen lassen will. Auf diesem Weg will die spanische Kirche zu einer vom Staat unabhängigen Eigenfinanzierung kommen. Für die drei kommenden Jahre gilt die Regelung, wonach der Staat die Kirche mit rund 160 Millionen DM jährlich subventioniert. Das von der Bischofskonferenz befürwortete Kirchensteuersystem wird von linksgerichteten Politikern abgelehnt und stößt auch bei der Bevölkerung noch auf geringes Verständnis. Für erwerbsmäßige Aktivitäten muß die Kirche künftig Abgaben entrichten, ansonsten erfährt sie eine steuerliche Sonderbehandlung. – Der Vertrag über Kirche und Erziehungswesen soll bei den konsultierten linken Parteien wenig Zustimmung gefunden haben. Er garantiert den Eltern das *Recht auf freie Wahl der Erziehung*. Der *Religionsunterricht* an den Schulen ist nicht mehr obligatorisch, muß aber auch an staatlichen Schulen abgehalten werden. Die Eltern sind frei, ihre Kinder zu schicken oder nicht. – Der Vertrag über Kirche und Armee sieht die Wehrdienstpflicht auch für Priesteramtskandidaten vor, teilweise allerdings in Spezialeinheiten. Die Militärseelsorger haben keinen militärischen Rang mehr inne.

**Volle zehn Tage (vom 1. bis 11. Januar) dauerten die Beratungen des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Kingston (Jamaica), nachdem zwischen Weihnachten und Neujahr am gleichen Ort bereits das Exekutivkomitee getagt hatte.** Die Sitzungen beider Führungsgremien zeigten den ÖRK 30 Jahre nach seiner Gründung (in Amsterdam 1948) in voller Krise. Er befindet sich in einer *Finanzkrise:* Die Abwertung des Dollars und (in geringem Umfang) der DM gegenüber dem Schweizer Franken bringt für 1979 ein erwartetes Defizit von 4,5 Millionen Franken. Schon in den letzten Jahren mußte an Tagungs- wie an Personalkosten gespart werden. Ein Konzept, wie sich der ÖRK auf die verschärfte Finanzsituation einstellen soll, wurde nicht vorgelegt. Die Bereitschaft der finanzkräftigsten Mitgliedskirchen (aus den USA und der Bundesrepublik), durch zusätzliche Beiträge das Defizit auszugleichen, ist nicht gewachsen. Der ÖRK befindet sich in einer *Personalkrise:* Erstens muß er ohnehin Personal einsparen. Zweitens wurde die Regelung endgültig festgeschrieben, daß Staff-Mitglieder der Zentrale in Genf nicht länger als 9 Jahre angehören dürfen. Das wird negative Folgen für die Kontinuität bei der Ausarbeitung und Durchführung langfristiger Programme haben und auch zusätzliche Probleme beim Mitarbeiternachwuchs schaffen. Die mit Mehrheit abgelehnte, rechtlich noch möglich gewesene Weiterbeschäftigung des Leiters der Programmarbeit „Glaube und Zeugnis" und Direktors der Faith-and-Order-Kommission, *Lukas Vischer*, hat zudem nicht nur Führungsschwächen im Präsidium, sondern auch Parteilichkeit im Generalsekretariat bloßgelegt. Der ÖRK befindet sich in einer *Strukturkrise:* Sowohl die Genfer Zentrale wie die Mitgliedskirchen beklagen sich über mangelnde Kommunikation und gegenseitige Verständigungsbereitschaft. Das Gesprächsklima war auch in Kingston wenig kommunikativ. Man wirft vor allem von deutscher Seite dem ÖRK vor, er sei nicht mehr Vermittler zwischen den Kirchen, sondern habe sich, anstatt zu vermitteln, zum Partner gemacht (vgl. *Wolfgang Hessler* im epd vom 15. 1. 79). Demgegenüber klagte speziell im Zusammenhang mit dem Antirassismus-Programm der Vorsitzende des Zentralausschusses, der anglikanische Erzbischof *Edward Scott* (Kanada), über „provinzielles" Denken in den Mitgliedskirchen. Und schließlich befindet sich der ÖRK in einer *Programmkrise:* Der „Wendepunkt", den Generalsekretär *Philip Potter* in Kingston ankündigte, besteht weniger in einem neuen Besinnungsversuch auf die gemeinsamen Aufgaben der Kirchen als christliche Glaubensgemeinschaften in der Welt, sondern in der Fortschreibung der ganz auf „politische Ethik" (und Praxis) konzentrierten Unternehmungen der letzten Jahre. Der zum *Antirassismus-Programm* beschlossene „Beratungsprozeß" hat nicht eine Korrektur des Programms, sondern die Vertiefung von Begründungen und Informationen zum Ziele. Die „Stoßrichtung" soll nach Potters eigenen Worten durchaus dieselbe bleiben. Der Beschluß, den Antirassismus-Fonds (einschließlich seiner Verwaltungskosten) allein aus Spenden zu finanzieren, war lediglich eine Konzession an die am meisten Widerstand leistenden Mitgliedskirchen. Der ÖRK scheint in der gegenwärtigen Phase die Glättung und Klärung des Konflikts zwischen „westlichen" und „südlichen" Kirchen nicht geschafft zu haben; jetzt droht er selbst zu dessen Opfer zu werden. Inzwischen schreitet die theologische Verarmung, die die Orthodoxen am ÖRK besonders kritisieren, fort. Die Entlassung Vischers, der zu den theologisch angesehen-

sten Ökumenikern gehört, ist nur ein besonders auffälliger Ausdruck dafür. Das theologisch-ökumenische Geschehen verlagert sich ohnehin immer stärker auf die Gespräche zwischen den konfessionellen Weltbünden. Diese „Arbeitsteilung" ist sinnvoll, macht aber die Zukunft des ÖRK nicht einfacher. (Ein ausführlicher Situationsbericht folgt im nächsten Heft.)

**Die vatikanische Vermittlung im argentinisch-chilenischen Grenzstreit hat zu einem ersten Erfolg geführt.** Am 8. Januar unterzeichneten die Außenminister beider Länder, *Carlos Pastor* und *Hernán Cubillos*, in der uruguayischen Hauptstadt Montevideo ein gemeinsames Abkommen, in dem beide Staaten sich verpflichten, auf Gewaltanwendung zu verzichten und den Konflikt um die Besitzrechte einiger Inseln und Seegebiete im Beagle-Kanal an der Südspitze des Kontinents friedlich zu lösen. Damit hat die Vatikandiplomatie erstmals seit langer Zeit wieder einen greifbaren Erfolg von entscheidender politischer Bedeutung errungen. Vatikansprecher *Panciroli* erklärte nach dem erfolgreichen Abschluß der Verhandlungen, der Vatikan habe mit dieser Mission ein „Zeichen des Friedens" gesetzt. Das Abkommen kam nach zwei Wochen intensiven Verhandlungen des päpstlichen Sondergesandten, Kardinal *Antonio Samorè*, zustande, in denen der Kardinal zwischen Buenos Aires und Santiago pendelte, sich über die Standpunkte beider Seiten informierte und den Parteien eigene Lösungsvorschläge unterbreitete. Die Vermittlertätigkeit des päpstlichen Sonderbeauftragten konnte eine drohende bewaffnete Auseinandersetzung zwischen beiden Ländern verhindern, die am 12. Dezember vergangenen Jahres die bilateralen Gespräche abgebrochen und Truppeneinheiten entlang der Andengrenze zusammengezogen hatten. Der Konflikt hatte sich zugespitzt, nachdem der Schlichter Großbritannien im Mai 1977 die Inseln Picton, Nueva und Lennox Chile zugesprochen hatte. Argentinien lehnte den Schiedsspruch ab, weil es weitergehende chilenische Ansprüche befürchtete. Strittig sind außer den genannten Inseln kleinere antarktische und Seeterritorien. Ungeachtet einer Vereinbarung aus dem Jahre 1893, nach der Chiles Ansprüche auf den Pazifischen, Argentiniens Hoheitsgewässer auf den Atlantischen Ozean beschränkt wurden, erhebt Chile Ansprüche auf eine Zweihundertmeilenzone atlantischen Seegebiets. In dem von Kardinal Samorè paraphierten Abkommen verpflichten sich Chile und Argentinien nun, „schrittweise zu der Anfang 1977 gegebenen militärischen Lage zurückzukehren und keine Maßnahmen zu ergreifen, die das harmonische Gleichgewicht stören könnte". Die Regierungen beider Länder bitten in einem zweiten Schriftstück außerdem um eine weitere aktive vatikanische Vermittlung in der Frage der Grenzziehung. Nach dieser mit beachtlicher Diskretion und Beharrlichkeit durchgeführten vatikanischen Mission hat auch der bolivianische Staatspräsident *Padilla* sein Interesse an einer päpstlichen Vermittlung zwischen Chile und Bolivien bekundet. Bolivien fordert von Chile den im letzten Jahrhundert verlorenen Zugang zum Meer zurück und hatte am 14. März 1978 nach erneut erfolglosen diplomatischen Bemühungen die Beziehungen zu Chile abgebrochen.

**Die argentinischen Bischöfe haben die Bevölkerung des von politischen Unruhen und Terror heimgesuchten südamerikanischen Landes aufgerufen, den nationalen Frieden wiederherzustellen.** In einem im November veröffentlichten und „Der Weg zum Frieden" überschriebenen Hirtenbrief (vgl. Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz v. 12. 1. 79) zeigen die Bischöfe die bestehenden Hindernisse für den Frieden in ihrem Land auf und erinnern an die Notwendigkeit von Vergebung und Versöhnung, „damit die Einigung aller Argentinier sich stärken und festigen kann". Argentinien leide seit vielen Jahren unter einer fortschreitenden Schwächung seiner moralischen Werte, unter einer Unterminierung seines inneren Zusammenhalts als Nation und unter Angriffen gegen seine effiziente Präsenz in der internationalen Welt. „Wir alle kennen die Tatsachen – denn wir waren Augenzeugen –, die allmählich zu einer schmerzlichen Abwertung unseres Landes geführt haben: das nationale Auseinanderfallen, das Fehlen großer Ideale, der Mangel an Autorität und als Höhepunkt dieser Desintegration des Vaterlandes der heftige Angriff des Terrorismus und eine organisierte Subversion, deren Ursache in vielen Fällen Ideologien verschiedenster Prägung waren, vornehmlich marxistischen Ursprungs, die alle im Gegensatz zum christlichen Wesen unserer Nation stehen, das sich auf die Ideale der Gerechtigkeit und Freiheit gründet." Die notwendige Vergebung und Versöhnung bedeuteten jedoch nicht, daß die Pflicht der Gerechtigkeit und der Wiedergutmachung vergessen werden dürften.
An die Adresse der argentinischen Regierung gerichtet ist die Mahnung, als Dienerin des Gemeinwohls nicht außer acht zu lassen, daß das Gemeinwohl nicht identisch ist mit dem Staatswohl. Ausnahmegesetze könnten legitim sein, schreiben die Bischöfe, jedoch müsse das Vorgehen gegen extremistische Kräfte die Versuchung meiden, den gesetzlichen Rahmen zu verlassen. Bei der Behandlung von Häftlingen müsse alles vermieden werden, was die menschliche Person verletze oder zerstöre. Die Bischöfe erinnern an den verstorbenen Papst Paul VI., dessen Sorge um die zahlreichen Verschwundenen und von ihren Familien vermißten Personen sie teilten. Die staatlichen Behörden werden eindringlich gebeten, „die Wahrheit über die Vorgänge, so hart sie auch sein möge", zu sagen.
Zur wirtschaftlichen Not der Bevölkerung heißt es in dem Hirtenbrief, sie könne nicht ausschließlich dem Staat angelastet werden. Die Bereitschaft zum Verzicht derer, „die mehr haben", könne das Elend überwinden helfen. Da Frieden ohne Gerechtigkeit nur ein kurzer Waffenstillstand sein könne, gelte es, den Egoismus von Personen und Gruppen energisch zu bekämpfen, „denn er verhindert eine gerechte Verteilung der Güter".
Diejenigen, die „noch immer ihre Hoffnung in die Gewalt setzen", bitten die Bischöfe, davon abzulassen und mit friedlichen Mitteln für das Wohl des Vaterlandes zu arbeiten. In einem „Der Frieden und das Leben" überschriebenen Absatz verurteilen die Bischöfe den Schwangerschaftsabbruch und seine Legalisierung in zahlreichen Ländern der Welt auf das schärfste: „Die Abtreibung ist der schwerste Angriff, den der Mensch gegen seinen Bruder verüben kann ... Die Abtreibung ist in Wirklichkeit der Beginn des Krieges."

**Vom 27. bis 30. Dezember 1978 fand in Kinshasa (Zaire) das erste Symposium katholisch-afrikanischer Exegeten statt.** Das Thema war „Christentum und afrikanische Identität". Es wurde in drei bis vier Vorträgen pro Tag und jeweils anschließenden Diskussionen und Arbeitskreisen vor allem nach folgenden Gesichtspunkten entfaltet: Heilsbedeutung des Alten Testaments, Einheit von Altem und Neuem Testament, „Kontinuität" und „Diskontinuität" zwischen alttestamentlicher und afrikanischer Religion, das Wesen christlicher Offenbarung und ihre heilsgeschichtliche Entfaltung, die Identität des afrikanischen Christen und die Heilsbedeutsamkeit bzw. der Heilscharakter afrikanischer Religionen. Als besonders interessant erwiesen sich die Referate und Diskussionen über das *Verhältnis von Altem Testament und afrikanischen Religionen.* Dazu wurde theologisch

Wesentliches ausgesagt. Unterstrichen wurde die pädagogische Bedeutung des Alten Testaments, das sich im Neuen Testament erfüllt, ohne daß es seinen vollen Sinn und seine Bedeutung für den Christen und für den Afrikaner verliere. Herausgestellt wurde besonders die „universalistische Sicht" des Alten Bundes, die es erlaubt, von ihm her das Heil der Heiden im Heilsplan Gottes ins Auge zu fassen. Unter den Stichworten „Kontinuität" und „Diskontinuität" wurden Parallelen bzw. Identität und Verschiedenheiten bzw. Gegensätze zwischen der alttestamentlichen Religion und afrikanischen Religionen herausgestellt. Als Ähnlichkeiten bzw. Parallelen wurden genannt der Glaube an die unsichtbare Welt, das verwandte Verständnis der Vorfahren in seiner religiösen Bedeutung, der Charakter als volksnahe Weisheitsreligion, der Glaube an einen Gott. Als Diskontinuität müßte all das angesehen werden, was im Alten Testament zur Verheißungs- bzw. Messiasreligion gehört: die Verheißung des Gottesreiches, die Offenbarung in der Geschichte, der Prophetismus, wie er der jüdischen Religion eigen ist. Dieser Fragenkreis war allein schon deshalb von besonderem Interesse, weil innerhalb gewisser Bemühungen um eine eigenständige *„Afrikanische Theologie"* gelegentlich den einheimischen Religionen in bezug auf das Christentum die gleiche Rolle zugesprochen wird wie dem Alten Testament in bezug auf das Neue und die auch nur ansatzhafte universalistische Ausrichtung des Alten Testaments kategorisch bestritten wird. Insofern galt gerade diese Thematik einer gewissen Klärung und Vertiefung afrikanisch-christlicher Identität. Auf diesem Hintergrund konnte dann auch herausgearbeitet werden, was *christliche Konversion* eigentlich bedeute: Hinwendung zu dem in Christus geschichtlich inkarnierten Gott sowohl in den individuellen wie in den sozialen Bezügen der eigenen Kultur. Hinsichtlich der *Heilsbedeutsamkeit der afrikanischen Religionen* wurde die Feststellung bejaht, die afrikanischen Religionen könnten als religiöse Überzeugung und Praxis in der Zeit vor Christus, als regulärer Heilsweg für die, die in dieser Religion gelebt haben, angesehen werden. – Ein interessanter Zufall wollte es, daß zur gleichen Zeit zwischen Weihnachten und Neujahr in Nairobi (Kenia) ein von evangelischen Bibelbewegungen veranstaltetes *Symposion über „Bibel und Evangelisation in Afrika"* stattfand. Auch hier spielte der Konversionsbegriff eine Rolle: Es wurde zwar die Einzelkonversion betont herausgestellt, insistiert wurde aber vor allem darauf, daß der individuellen Konversion die integrale Befreiung des Menschen unter allen Aspekten seiner Existenz, der spirituellen, leiblichen, physischen und materiellen, folgen müsse.

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

DUQUOC, CHRISTIAN OP. **Théologie de l'Eglise et crise du ministère.** In: Etudes Tome 350 (Januar–Februar 1979) S. 101–113.

Der bekannte französische Dominikanertheologe versucht hier der Theologie des Priestertums einen neuen Anstoß zu geben, wobei seine Zielrichtung eine durchaus pastorale ist. Er vertritt die Meinung, daß die Lösung der gegenwärtigen Krise des Priestertums, auch sofern sie eine Krise des Nachwuchses ist, durch theologische Barrieren verbaut werde. Gegenwärtig identifiziere man den Priester mit dem „für die Feier der Eucharistie notwendigen Geistlichen", denn wer der Eucharistie vorsitze, leite die Kirche. Aber man frage sich nicht, welcher Art geistlichen Amtes die christliche Gemeinschaft bedürfe. Das Zweite Vatikanum habe sich bemüht, die geistlichen Ämter organisch in die kirchliche Gemeinschaft als deren Ursprung und Ziel zu integrieren. Aber daraus ziehe man nicht die Konsequenzen. Der Ruf zum Priestertum bleibe in Wirklichkeit weiterhin die Aufforderung zum Eintritt in einen hierarchisierten Priesterstand, das jedem Vollmacht gebe über das Leben der Gemeinschaft zu entscheiden und dem allein Entscheidungsgewalt zukomme. Das führe zu solchen Widersprüchen wie dem, daß in afrikanischen und lateinamerikanischen Ländern kirchliche Gemeinschaften durch Laien geleitet würden, diese aber nur zwei- bis dreimal im Jahr Gelegenheit zur Eucharistie hätten, obwohl die Kirche lehre, „daß es Gemeinde im Vollsinn nur dort gibt, wo die Eucharistie gefeiert wird". Entsprechend würden die Kandidaten auch nicht nach ihren Fähigkeiten, eine Gemeinde zu leiten, ausgewählt, sondern nach ihrer Eignung zum zölibatären Leben. Umgekehrt stellt Duquoc die Frage, was denn jemanden, der genügend Erfahrung in der Leitung einer Gemeinde ohne Priester gesammelt hat, für das Priestertum ungeeignet mache.

**Islam and Society.** In: social compass Jhg. 25 Heft 3–4 (1978) S. 297–494.

Dieses Heft der bekannten internationalen Zeitschrift für Religionssoziologie ist ausschließlich dem Islam gewidmet. In einem Dutzend Artikel werden nicht eigentlich so sehr empirisch-soziologische Untersuchungen geboten, sondern wird der Islam religionswissenschaftlich und religionsgeschichtlich dargestellt und wird diese Darstellung durch die Analyse aktueller Vorgänge im Islam einzelner Länder (Algerien, Indonesien, Sri Lanka) ergänzt. Von besonderem Interesse ist vor allem der erste Beitrag (von *Jacques Waardenburg*) über die inneren Spannungen zwischen „offiziellem" und Volksislam, wobei er selbst anstatt von offiziell lieber von „normativ" spricht und diesem „Dogmen", Lebensregeln und Rechtssätze setzenden und interpretierenden Islam den durchwegs wie in anderen Religionen sich seine eigenen religiösen Äußerungsformen schaffenden Volksislam gegenüberstellt. Das Heft insgesamt bietet umfangreiches und wichtiges Informationsmaterial, das auch manche aktuellen Vorgänge, die etwas unpräzise als „islamische Renaissance" dargestellt werden, erklären helfen.

RATZINGER, JOSEPH. **Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 7 Heft 6 (November/Dezember 1978) S. 488–497.

Der Münchener Kardinal geht von einem Dissens aus, der über das Wesen und die rechten Formen der liturgischen Feier bestehe und für den die jeweils leitenden Begriffe kennzeichnend seien: Kreativität, Freiheit, Feier, Gemeinde einerseits, Ritus, Bindung, innerkirchliche Ordnung andererseits. Es wird konzediert, daß mit der Betonung der *Feier* ein grundlegendes Element richtig gesehen sei. Insofern das Fest Ermächtigung zur Freude voraussetze, diese aber nur stichhaltig sei, wenn sie der Todesfrage standhält, sei aber die eschatologische und kreuzestheologische Orientierung der Eucharistie als mysterium paschale entscheidend. Konstitutiv für die Liturgie sei deshalb, daß sie *Anbetung* ist und daß sie *kosmisch und universal* ist („Die Gemeinde wird Gemeinde nicht durch Interaktion, sondern dadurch, daß sie sich vom Ganzen empfängt und ins Ganze zurückgibt"). Angemessenen Ausdruck finde das in der *Unbeliebigkeit* der Liturgie und im Ineinander von „Vergeistigung des Leibes" und „Verleiblichung des Geistes". Dies führt abschließend zur Betonung der Bedeutung der Gebärden für die Liturgie.

## Kultur und Gesellschaft

KELLER, ALBERT SJ. **Kritische Tendenzen heutiger Philosophie.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 104 Heft 1 (Januar 1979) S. 25–31.

Ausgangspunkt von Kellers Überlegung ist Hegels Wort, Philosophie sei jeweils „ihre Zeit in Gedanken gefaßt". Die Frage, die er stellt, ist, ob denn bzw. in welcher Weise die Gegenwartsphilosophie unsere Zeit in Gedanken faßt. Als Antwort darauf skizziert er die nach Kellers Meinung vier für die Gegenwart

maßgebenden philosophischen Hauptströmungen, die da sind: der wissenschaftstheoretisch orientierte „Kritische Rationalismus" und die diesem verwandte, von Wittgenstein herkommende „Analytische Philosophie" mit ihrem Schwerpunkt im angelsächsischen Raum; und diesen vor allem an der Methodenklärung interessierten Strömungen gegenübergestellt die „hermeneutische Philosophie" und die „kritische Theorie". Allen mehr oder weniger gemeinsam sei „Kritik" als Grundform der Aussage über die Wirklichkeit. Darin finde sich unsere Zeit insofern in Gedanken gefaßt, als diese „Kritik" als kennzeichnende und grundlegende Denkhaltung die Antwort ist auf ein Zeitalter totalitärer Ideologien, wenngleich sie das von diesen zurückgelassene Ideologievakuum nur zuzudecken, aber nicht auszufüllen vermögen. Weil ihr Basis und Kriterien fehlten und sie vornehmlich an der Abkehr vom Überkommenen orientiert seien, würden sie selbst ideologieanfällig.

VON WEIZSÄCKER, CARL-FRIEDRICH. **Die friedliche Nutzung von Kernenergie.** Chancen und Risiken. In: die neue ordnung Jhg. 32 Heft 6 (Dezember 1978) S. 401–420.

Bei dem Beitrag handelt es sich um den Abdruck eines Vortrags, den von Weizsäcker im März 1978 im Wissenschaftszentrum in Bonn gehalten hat und der zugleich in dessen Buch „Deutlichkeit – Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen" (Hanser Verlag, München 1978) erschienen ist. Er verdient es, besonders hervorgehoben zu werden: wegen des klaren Durchblicks durch die Gesamtthematik, wegen der Vielfalt der Perspektiven und wegen der Ausgewogenheit des Urteils. von Weizsäkkers Fazit: 1. Wir sind auf Grund unserer psychologisch-ethischen und wirtschaftlich-politischen Situation zu einer Politik des maßvollen Wachstums gezwungen und entsprechend auch zu einem maßvollen Wachstum des Energieumsatzes. 2. Erste Priorität soll das Energiesparen haben, ganz besonders die Reduzierung solchen Energiekonsums, der nicht dem Wachstum des Sozialproduktes dient. 3. Fossile Brennstoffe, auch Kohle, sind ökologisch langfristig wahrscheinlich schädlicher als Kernenergie; sie sollten deshalb nicht vorrangig gefördert werden. 4. Die Sicherheit der Kernenergie ist vor allem als ein Problem der Sicherheit gegen Gewalt zu sehen. Das macht weitere technische Verbesserungen notwendig. Eine absolute Sicherheit gibt es nicht; die Gefahren insgesamt seien aber nicht größer, als sie auch ohne friedliche Nutzung von Kernenergie wären. Mit Sympathie und Skepsis zugleich beurteilt von Weizsäcker im Blick auf die Energieprobleme die Alternative einer asketischen Weltkultur.

**L'imaginaire social dans la crise des institutions.** In: project 130 (Dezember 1978) S. 1183–1218.

In vier Beiträgen aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen wird das Thema „Krise der Institutionen" behandelt. Als Krise der Institution wird dabei das Gesamt der Umformung der staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen, der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebensverhältnisse verstanden. Im Mittelpunkt steht die These, daß, allgemein und speziell auf Frankreich bezogen, eine schwerwiegende Erosion der sozialen Systeme langsam das Prinzip der Repräsentativität zerstört, auf dem die Stabilität der Systeme beruht. Weder Parlament noch Präsident, noch andere gesellschaftliche und politische Repräsentationsorgane vermöchten die tatsächlichen Verhältnisse und die Vorstellungen der Bürger angemessen zu verkörpern. Es finde eine zunehmende Entfremdung zwischen Bürger und politischer Führung statt, nicht zuletzt durch die fortgeschrittene Bürokratisierung. Sinn der Beiträge ist es, gegen diesen Zustand in Form eines Plädoyers für eine stärkere Öffnung für gesellschaftlich-politische Veränderung von Systemen anthropologische und soziologische Argumente zu liefern. Die Symbolik der Menschheit zeige sehr viel mehr Spielraum für Variabilität und Veränderungen als gemeinhin vermutet werde.

# Personen und Ereignisse

Acht Tage vor Weihnachten starb in Köln im Alter von 91 Jahren der Alt-Erzbischof von Köln und langjährige Vorsitzende der Deutschen bzw. der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal *Josef Frings*. Frings wurde 1942 mitten im Krieg Erzbischof von Köln, 1946 ernannte ihn Pius XII. zum Kardinal. Den Vorsitz der Bischofskonferenz gab er 1965 – im Jahre des Konzilsendes – an den verstorbenen Kardinal Döpfner ab; 1969 trat er auch als Erzbischof von Köln zurück.

Am 26. Dezember 1978 starb der bekannte Neutestamentler *Heinrich Schlier* (78). Schlier wurde 1945 Professor für neutestamentliche Exegese an der ev.-theol. Fakultät in Bonn. 1952 wurde Schlier katholisch und wechselte als Honorarprofessor auf die philosophische Fakultät über. Er war während mehrerer Jahre exegetischer Berater der Deutschen Bischofskonferenz und Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission. Sein letztes großes Werk war sein bekannter Römerbriefkommentar.

Am 9. Januar ist der Bischof von Würzburg, *Josef Stangl*, zurückgetreten. Der 71jährige Stangl, in den Jahren 1972–75 gastgebender Bischof der Gemeinsamen Synode, war in den Jahren 1977/78 durch den Klingenberger Exorzismusfall Anneliese Michel in die Schlagzeilen geraten. Er war seit längerer Zeit gesundheitlich angegriffen. Zum Kapitularvikar für die Zeit der Sedisvakanz wurde Weihbischof Alfons Kempf bestellt.

Kardinal *Joseph Ratzinger* hat zu Jahresbeginn dazu aufgerufen, auch in Zukunft die Aufnahme von Vietnam-Flüchtlingen nicht zu verweigern. Die in den letzten Wochen des Jahres 1978 erlebte Verweigerung der Aufnahme sei ein „erschreckender Absturz der Menschlichkeit" gewesen. Es wäre eine furchtbare Schande, wenn die Deutschen, die nach dem Krieg in einem zerstörten und ausgeplünderten Land Menschen aufnehmen konnten, jetzt in einem von Reichtum vollgestellten Land sagen würden, es sei kein Platz.

Die Kirche sei „nicht unschuldig daran, daß die Bedeutung der religiösen Dimension für das Menschsein aus dem Bild unserer heutigen Wirklichkeit zunehmend verdrängt ist". Dies erklärte in einem epd-Interview der scheidende Präses der Synode der EKD, *Cornelius A. von Heyl*. Sie müsse neben der rationalen auch die emotionale und religiöse Schicht des menschlichen Wesens ansprechen und beispielsweise Gottesdienste und Kirchenräume meditativer und zugleich einladender gestalten. Das sei notwendig gerade auch im Blick auf junge Menschen.

Nachdem Johannes Paul II. durch die Berufung des bisherigen bischöflichen Assistenten der Katholischen Aktion Italiens, *Marco Ce*, zum Patriarchen von Venedig bereits Ende November die dortige Nachfolge des verstorbenen Papstes Johannes Pauls I. geregelt hatte, wurde jetzt binnen kürzester Zeit auch der eigene Nachfolger in Krakau bestellt. Am 30. Dezember wurde die Ernennung des bisherigen Seminarrektors und persönlichen Freundes Johannes Pauls II., des 51jährigen *Frantisek Macharski* zum Erzbischof von Krakau bekannt. Am 6. Januar, dem Dreikönigsfest, wurde er vom Papst persönlich in St. Peter geweiht. Diese kurzfristige Regelung der Nachfolge wurde möglich, nachdem die polnische Regierung innerhalb einer Woche ihr Plazet gegeben hatte.

Am 9. Januar starb in Rom der bekannte italienische Architekt *Pier Luigi Nervi*. Der Schöpfer zahlreicher Sporthallen und technischer Zweckbauten, die den Stil einer Epoche mitgeprägt haben, hat auch die in den 60er Jahren erbaute vatikanische Audienzaula neben St. Peter erbaut, die jetzt auf Beschluß Johannes Pauls II. (vgl. ds. Heft, S. 74) „Aula Pauls VI." heißen soll.

Verhaftet wurde der ukrainische Bürgerrechtler *Josif Zisels*. Der 32jährige Ingenieur im örtlichen Fernsehstudio von Tschernowitz, der keiner geheimen Dissidentenorganisation angehört, hat sich der Betreuung von Bürgerrechtlern angenommen, die sich in zwangspsychiatrischer Behandlung befinden. Die dafür angelegte Kartothek wurde bei einer Hausdurchsuchung bei Zisels beschlagnahmt.

Am Neujahrstag starb in Warschau der Gründer der regimefreundlichen katholischen polnischen Pax-Bewegung, *Boleslaw Piasecki*. Piasecki war Mitglied des Staatsrats und lange Zeit Sejmabgeordneter. Bis Anfang der siebziger Jahre verfügte der Pax-Vorsitzende trotz seiner auch für ein kommunistisches Regime durchaus zwielichtigen Vergangenheit über einen beträchtlichen Einfluß. Unter Gierek haben die Pax-Bewegung und ihr Vorsitzender an Gewicht verloren. In letzter Zeit gab es Zeichen einer stärkeren Wiederannäherung an die kirchliche Hierarchie.

Anfang Dezember während einer Pastoralvisitation verhaftet und dann unter Hausarrest gemeinsam mit zwei Missionaren gestellt wurde der Bischof von Lichinga (Mosambik), *Louis Gonzaga Ferreira da Silva*. Die Verhaftung von Bischof da Silva ist nur ein Zeichen unter mehreren für ein verschärftes Vorgehen der Regierung gegen die Kirche. In der Provinz Pamba wurden laut DIA (9. 12. 78) die Missionare zum Aufenthalt in größere Zentren gezwungen. Jeder Kontakt mit den Außenstationen wurde ihnen verboten. Die Bischöfe Mosambiks haben sich in einer Weihnachtsbotschaft besorgt über die Verschärfung des Kirchenkampfes geäußert.

*Diesem Heft liegt das Jahresregister 1978 bei.*

# Herder Korrespondenz

Heft 3
33. Jahrgang
März 1979


*Auschwitz ist eine ungemein bedrängende Frage für jeden Glaubenden: denn wo war Gott in Auschwitz? Es ist aber eine ebenso bedrängende Frage für jeden, der nicht glaubt: denn wo war in Auschwitz der Mensch?*

*Jahuda Bauer*

## „Holocaust"

Kaum ein anderes Medienereignis hat die bundesdeutsche Bevölkerung so sehr aufgewühlt und betroffen gemacht wie die zwischen dem 22. und dem 26. Januar in den Dritten Programmen ausgestrahlte vierteilige amerikanische Spielfilmserie Holocaust über die Judenvernichtung während des Dritten Reiches. Jedenfalls ereignete sich während der letzten Jahre nichts Vergleichbares – trotz überquellender historischer und populärwissenschaftlicher Literatur über Naziherrschaft und Naziterror und trotz der vielen auch deutschen Filmprodukten und Dokumentationsserien über diese oder verwandte Vorgänge unter nationalsozialistischer Herrschaft. Dennoch fehlte es nicht an Ästheten, Puristen und Kritikern, die sich über den publizistisch-pädagogischen Begleitaufwand erregten, sich über den Show-Charakter der Serie mokierten und sich über historische Ungenauigkeiten beklagten oder ästhetische und dramaturgische Mängel beanstandeten.

### Ein mittelmäßiger Film zeigt Wirkung

Und sie hatten ein Stück weit recht. Denn natürlich war dieses Ereignis *publizistisch ungewöhnlich gut vorbereitet*, schon aufgrund der Wirkungen der Ausstrahlung in den USA im April vergangenen Jahres, und dann durch gezielte Aufklärungsliteratur, durch die erst kurz vorausgegangene Sendung von „Endlösung" und die jeder Folge angeschlossenen Live-Diskussionen sorgfältig begleitet worden. Aber das allein würde nicht eine stetig steigende Zuschauerquote von zuletzt 40 Prozent erklären; auch lassen sich dahinter kaum propagandistische Machenschaften vermuten.

Die im übrigen nur nach einiger Mühe und langem Zögern zustande gekommene Ausstrahlung der Filmserie über das Schicksal der Familie Weiß und ihres NS-„Gegenspielers", des SS-Sturmbannführers Dorf, und die dazugehörigen *Begleitveranstaltungen* hatten, das konnte man ihnen selbst entnehmen, durchwegs Aufklärung über die jüngste Zeitgeschichte im Sinne und sonst nichts. Zwar wurden schon, als der Film in Amerika lief, Befürchtungen über ein neues Hochkommen antideutscher Stimmungen ventiliert. Doch wenn solche Wirkungen auch niemals auszuschließen sind, die Filmfolge selbst geht mit den Deutschen eher behutsam um, zeigt nicht einmal alle Grausamkeit, wie sie wirklich war. Sie wollte und konnte sie auch nicht zeigen. Im übrigen scheint die Serie, wie viele Artikel in der ausländischen Presse und die Ausstrahlung des Films in Frankreich Mitte Februar beweisen, nicht so sehr antideutsche Stimmung bewirkt zu haben, sondern eher eine Art Gegenteil: die Bereitschaft im europäischen Ausland, über die dunklen Stellen in der eigenen Geschichte und die größere oder geringere Mitverantwortung an den damaligen Ereignissen nachzudenken.

Natürlich enthielt „Holocaust" historische Ungenauigkeiten. Aber abgesehen davon, daß es nach den Aussagen bestens beleumdeter Zeitgeschichtler so viele gar nicht waren, was bedeutet schon die Verzeichnung historischer Details in einem Spielfilm angesichts von ± 6 Millionen willkürlich Gequälten und Ermordeten!

Gewiß war Holocaust *filmisch* nur ein mittelmäßiges Produkt, und natürlich enthielt der Film nach dem Empfinden eines jeden literarisch einigermaßen Gebildeten eine Menge kitschiger Szenen, war auch in dieser wie in anderen amerikanischen Fernsehserien mit weniger grausigem Gegenstand Hollywood-Manier Trumpf und war manches in Ausdruck und Darstellung reichlich trivial und sentimental. (Eigenartigerweise trifft diese Charakterisierung nach dem Urteil des Lesers und Zuschauers auf den als Drehbuch geschriebenen Roman von *Gerald Green* noch stärker zu als auf den von *Herbert Brodkin* produzierten und von *Marvin Chomsky* gestalteten und mit ebenso guten wie bekannten Schauspielern besetzten Film.)

Man kann trefflich darüber streiten, ob der Film dieselbe starke Wirkung erzielt hätte, wenn er sich nüchtern an nackte Fakten gehalten hätte und wenn, wie die „Neue

Zürcher Zeitung" monierte, „sich am Ende der ersten Folge nicht ein junges Liebespaar in die Arme gefallen wäre, wenn die Typen weniger stereotyp und die Dialoge weniger banal gewesen wären, wenn man die Tatsachen sorgfältiger kontrolliert und auf billige Effekte verzichtet hätte". Der von der gleichen Zeitung als *Gegenbeispiel* angeführte und nur eine Woche später gesendete Film von *Frank Kotulla* über den Auschwitzkommandanten *Rudolf Höß* „Aus einem deutschen Leben" erzielte eine vergleichbare Wirkung nachweislich nicht, obwohl er sowohl als historische Dokumentation wie auch ästhetisch hohe Meriten hat.
Es gilt hier wohl ein für Intellektuelle nur schwer akzeptierbares, aber auch nur schwer veränderbares psychologisches Gesetz filmischer Darstellung zu beachten, daß Inhalt und Bedeutung eines Vorgangs auch emotional verständlich gemacht werden müssen und daß dies anscheinend nur gelingt, wenn sich Hörer und Zuschauer mit Gestalten identifizieren können, die die Banalität auch der eigenen Gefühle widerspiegeln.
Wo sonst sollte ein solcher Stil, *um der Vermittlung der Sache wegen*, der er dient, eher gerechtfertigt sein, wenn nicht beim Versuch, einem Volk die eigene Vergangenheit und die in seinem Namen und nicht ohne eine fatale direkte oder indirekte Mitwirkung unter den Bedingungen einer Diktatur begangenen Verbrechen zu vergegenwärtigen? Wenn irgendwo, dann geht hier Wirkung vor Form und Darstellung, wenn Wirkung zur Besinnung, zur „Trauerarbeit" im ganz ursprünglichen Sinne des Wortes verhilft. Es muß entgegen dem, was eine Schülerin in einer Zuschrift an die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" meinte, nicht Bequemlichkeit sein, daß uns Grausamkeit, um sie in ihrer vollen Wirklichkeit und Inhumanität zu verstehen, erst „an einem einzelnen Beispiel genau erklärt und in ‚ansprechender' Aufmachung serviert werden muß". Ich glaube vielmehr, daß eine genauere Beachtung der Gesetze emotionaler Identifizierung gerade in Gesprächen über Vergangenheitsbewältigung mit Jugendlichen hilfreich ist. (Im Blick auf die Erwachsenen natürlich auch, nicht zuletzt im Umgang mit Verächtern des Gefühls unter den „Gebildeten", denn wir geben uns allesamt etwas intellektueller, als wir sind.) Wenn man dabei zugleich das Verführerische einer solchen Identifizierung beachtet und in die Diskussion mit einbezieht, müßte so eigentlich mehr Vergangenheitsbewältigung gelingen als auf bloß „kognitivem" Wege. Gerade unter diesem Aspekt scheinen die Erfahrungen mit Holocaust insgesamt positiv zu sein.

## Die Gefühle eines Volkes bloßgelegt

Aber wenn Wirkung als Versuch und Prozeß der Aufarbeitung von Vergangenheit mit Recht Vorrang hat vor allen anderen Überlegungen und Wertungen, *wie* waren dann die Wirkungen? Brachten sie mehr Aufklärung, mehr Einsichtigkeit, mehr Bereitschaft, die vergangenen Untaten als eigene Geschichte anzunehmen und als stets mögliche Zukunft, vor der keine Generation und kein Volk „automatisch" gefeit ist, im Auge zu behalten?

Man kann die Antwort darauf nicht pauschal formulierten Umfragen entnehmen, auch nicht den 30 000 Anrufern, die sich bei den Fernsehanstalten gemeldet haben. Eine kritische Auswertung dieses Materials, die erst nach einiger Zeit vorliegen dürfte, könnte vielleicht schon etwas präzisere Schlüsse zulassen.
Vorläufig nimmt man zur Kenntnis, daß die Zustimmung zum Film als Informations- und Aufklärungshilfe von Tag zu Tag größer wurde, daß unter denen, die die Filmfolge gesehen haben, die Zahl der Befürworter der Aufhebung der Verjährung (für Mord) größer war, als bei denen, die sie nicht gesehen haben, und daß nach einer Berliner Umfrage, die junge Generation zwischen 16 und 29 überwiegend den Film als durchaus klärend empfunden hat, während die abwehrenden Urteile bei der Generation über 55 stärker waren. Aber was besagt das schon?

Nach allem, was vor, während und nach der Sendung zu hören, zu sehen und zu lesen war, dürften sich die Hauptreaktionen auf *vier Gruppen* verteilen:
Eine *erste* verschwindend kleine Gruppe von Alten *und* Jungen leugnet die Fakten. Für sie hat es keinen Genozid an Juden gegeben, weil sie die im Dritten Reich begangenen Untaten aus ideologischen Gründen schon verdrängt haben, ehe sie sie überhaupt wahrnehmen oder glauben konnten. Schon zahlreicher ist die zweite, die Gruppe derer, die mehr oder weniger wußten, mehr oder weniger dabei waren, die das geschehene Unrecht nicht leugnen, aber es auch nicht, wie sie sagen, ewig mit sich herum tragen möchten oder gar ewig Scham empfinden möchten, Deutsche zu sein. So manche Leserbriefe in Zeitungen in den ersten Tagen nach Holocaust waren gerade in dieser Beziehung aufschlußreich. Es waren übrigens nicht nur Angehörige der älteren Generation, die so formulierten.
Als eine *dritte* Gruppe kristallisieren sich die Vielen innerhalb der Generation heraus, die Krieg und Nationalsozialismus noch bewußt miterlebt haben. Mit der Hitlerischen Endlösung aufs neue konfrontiert, empfinden sie eine Mischung von Grauen und quälerischer Abwehr. Sie fühlen Schuld für etwas, was sie nur ahnten, ohne tatsächlich Genaues gewußt zu haben. Dabei plagt sie das Empfinden, es müsse doch wohl auch bei ihnen etwas nicht mit rechten Dingen zugegangen sein, wenn so etwas geschah und sie davon nichts wußten. Abwehr, Schuldgefühl und Scham mischen sich in dieser Gruppe. Vermutlich hat hier der Film sogar die größte Wirkung getan. Hier mag auch das Gespräch zwischen Jüngeren und Älteren am intensivsten und auch am schwierigsten gewesen sein.
Und die *vierte* Gruppe? In ihr sind zweifellos die Jungen stärker vertreten als die Älteren, aber sie bildet wohl unter beiden Generationen die überwiegende Mehrheit: Sie verstehen nicht, wie das geschehen konnte. Sie fragen sich selbst oder die ältere Generation nach den Ursachen, nach den Schritten, die zum Völkermord an den Juden führten. Vielfach herrschte die Vorstellung vor: das war entsetz-

lich, aber so etwas könne in Zukunft wohl doch nicht mehr vorkommen. Oder war es doch auch anders? Jemand sagte nach dem Höß-Film: Ich dachte angesichts dieser Perfektion des Verbrechens die ganze Zeit, das könnte beim heutigen Stand der Technik ja alles noch viel schlimmer kommen.

Betroffenheit gab es also durchaus auch in dieser Richtung. Im übrigen zeigten die Begleitveranstaltungen und das öffentliche Echo, daß nicht nur die Bereitschaft gewachsen ist, sich den historischen Belastungen der nationalsozialistischen Vergangenheit zu stellen. Die Auseinandersetzung darüber wurde trotz Betroffenheit zugleich nüchterner, sachlicher, auch konzilianter geführt. Nicht Aggressivität war kennzeichnend; auf Sündenböcke, auch auf den Sündenbock Kirche wurde, ohne sie vor Mitverantwortung zu verschonen, weitgehend verzichtet. Insofern hat Holocaust nicht nur die Seele eines Volkes, sondern auch einen Klimawechsel in seinen Empfindungen bloßgelegt.

## Warum noch so defensiv?

Doch mögen das Stimmungen im Großraster sein. Interessanter sind die nuancierenden Untertöne. Hier verdienen zwei kirchliche Stellungnahmen aufmerksam gelesen zu werden, die eine vom EKD-Ratsvorsitzenden; die andere vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Bischof *Claß* erinnerte ohne Wenn und Aber an die Mitverstrickung auch der Kirche: Das ganze Volk habe dieses Verbrechen weltgeschichtlichen Ausmaßes nicht oder zu spät erkannt. „Die meisten sahen tatenlos zu, teils in bedrücktem Schweigen, teils in erschreckender Gleichgültigkeit, mitunter sogar in offener Billigung. Auch die evangelische Kirche blieb – von Ausnahmen abgesehen – stumm."
Nicht nur um Nuancen anders war die *katholische Stellungnahme*. Zwar bleibt auch nach ihr „festzuhalten, daß das Verhalten der Kirche gegenüber einzelnen Stufen der Judenverfolgung kritisch betrachtet werden muß". Es habe in Deutschland Antisemitismus auch unter Katholiken gegeben. Zur Verteidigung wird an die Adventspredigten 1933 von Kardinal *Faulhaber* erinnert, an die millionenfach verbreiteten „Katechismuswahrheiten" von 1936 und an *Pius' XI.* Enzyklika „Mit brennender Sorge", dann aber doch eingeräumt, um so schwerer sei „heute zu begreifen, daß weder zum Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 noch zum Erlaß der Nürnberger Rassengesetze im September 1935 noch zu den Ausschreitungen im Zuge der sog. Reichskristallnacht am 9./10. November 1938 von kirchlicher Seite eine genügend deutliche und aktuelle Stellungnahme erfolgt ist". Aber lange bevor das kommt, schon in ihrem zweiten Absatz, springt die Erklärung auf den Satz von *Eugen Kogon* auf: *man könne totalitäre Systeme nicht bekämpfen, wenn sie sich etabliert haben, sondern nur vorher.* Kambodscha habe das in jüngster Zeit eindringlich bestätigt.

Abgesehen davon, daß der Vergleich historisch schief ist, überzeugt auch die These Kogons in dieser Direktheit nicht. Es gibt auch die Bekämpfung totalitärer Systeme von innen, hin und wieder auch mit einigem Erfolg. Auch im Dritten Reich gab es bekanntermaßen inneren Widerstand, wenn er auch nur schwach, nur sporadisch aktiv und fatalerweise ohne jeden Erfolg war. Und sind nicht die zahlreichen Priester, die in den KZs starben oder sie überlebten, Ausdruck solchen Widerstandes? Daß die Bekämpfung vorher wirksamer ist, wer möchte das bestreiten? Aber in der zitierten Formulierung könnten alle jene Recht bekommen, die da sagen: Wir haben vor 1933 den Nationalsozialismus nicht als den erkannt, der er war oder der er geworden ist, nach 1933 konnten wir nichts machen, weil er zu erfolgreich war, und nach 1938 konnten wir nichts mehr machen, weil er zu gefestigt war und wir nur gehorchen konnten oder weil dann der Krieg ausbrach und wir unsere Pflicht zu tun hatten, oder was immer.

Gewiß ist es richtig, daß der katholische Bevölkerungsteil, besonders der mit enger kirchlicher Bindung für den Nationalsozialismus weniger anfällig war als Bevölkerungsteile mit deutschnationaler Ausrichtung. Alle Wahlergebnisse der späten Weimarer Zeit bestätigen das. Und gewiß standen die bekennenden Christen im nationalsozialistischen Deutschland „unter Ausnahmerecht". Aber selbst, wenn man das alles berücksichtigt, ist es nicht sehr befriedigend, wieder einmal auf die gut eine halbe Million Juden zu verweisen, die durch Hilfe von katholischer Seite gerettet wurden, und im übrigen zu bedauern, daß das Ausland trotz Hitlers bedenkenloser Verletzung von Völkerrecht und Menschenrechten bis 1939 mit ihm weiter verhandelt und Verträge geschlossen hat. Die moralische Autorität kann in einer solchermaßen auf Leben und Tod moralischen Sache auch im geschichtlichen Rückblick nicht auf die gewiß auch mitverstrickten politischen Autoritäten im Ausland verweisen, ohne in eine wenig glaubwürdige Linie der Selbstverteidigung zu geraten.
Sagen wir es kurz: Die Kirche war in zu vielen historischen Situationen, wo es auf Leben und Tod um den Menschen ging, zu *sehr mit sich selbst beschäftigt.* Sie hatte – zugegeben – unter dem Nationalsozialismus besonderen Grund dazu, denn sie war selbst bedroht. Aber im Verhältnis zu den Juden kam noch anderes Besonderes dazu: die Dauerverfemung der Juden im „christlichen" Europa. Natürlich kam die christliche antijüdische Tradition aus einem (wenigstens scheinbaren) „überlieferten Glaubensgegensatz", wie es im Schreiben des Sekretariats der Bischofskonferenz heißt, und nicht aus rassischer Ideologie. Aber letztere hätte kein so leichtes Spiel gehabt, hätte die erstere nicht nachgewirkt und die Juden auch (oder besonders) für Christen zu gesellschaftlich Fremden gemacht, auch dort, wo sie bürgerlich und kulturell völlig integriert waren.
Hier muß in Zusammenhang mit dem Massenmord an den Juden immer noch mehr aufgearbeitet werden als nur die nationalsozialistische Rassenideologie. Gerade weil die Auseinandersetzung über das Dritte Reich wieder intensi-

ver, aber zugleich nüchterner geworden ist und den Kirchen nicht mehr so leicht in aggressiver Weise Schuld aufgeladen wird, die andere zu tragen haben, bräuchte sie im Eingeständnis eigenen Versagens nicht so defensiv zu verfahren.

### Vergangenheitsbewältigung kann nur zukunftsgerichtet sein

Doch Vergangenheitsbewältigung heißt nicht nur, sich den bohrenden Fragen nach der historischen Schuld stellen, sondern an der Gestaltung der Zukunft *so* mitwirken, daß sich Vergangenes an gleichen oder anderen in ähnlicher oder noch schlimmerer Weise nicht wiederholt.
Vergangenheitsbewältigung kann letztlich nur gelingen, wenn sie *zukunftsgerichtet* ist. Dazu gehört zunächst, daß die *gesamte* nationalsozialistische Vergangenheit und nicht nur der Massenmord an den Juden aufgearbeitet wird: das nationalsozialistische Unrecht an den osteuropäischen Völkern ebenso wie der aggressive und kriegstreiberische Charakter des Regimes von Anfang an. Eine gewisse Verharmlosung des militaristischen Charakters des Nationalsozialismus bis in die ersten Kriegsjahre hinein hat zu lange zu den verschiedenen Varianten großdeutschen Denkens gepaßt und wirkt selbst in so dankenswerten Publikationen wie Sebastian Haffners „Anmerkungen zu Hitler" noch nach. Nur indem diese ganze Vergangenheit als eigene Geschichte nicht nur politisch erzwungen, sondern als psychologisch bewältigt angenommen wird, können wir von den europäischen Nachbarn erwarten, daß sie sich zum eigenen Anteil an Verstrickung und reaktiver Schuld (Massenvertreibung, Bombenmassaker an der Zivilbevölkerung, eigene völkermordähnliche Verbrechen, eigener Anteil auch an der Judenverfolgung) bekennen. Die Verständigung darüber ist ohnehin durch die ideologisch-politische und nicht zuletzt auch durch die Deutschen selbst ursprünglich mitverursachte Spaltung Europas ungemein erschwert.
Für die Kirche bzw. die Christen heißt zukunftsgerichtete Vergangenheitsbewältigung aber stets in praktischer Weise die Frage beantworten: *Wer ist mein Nächster?* Im eigentlichen Sinne und im täglichen Verhalten nur der, der zum eigenen Volk, zum eigenen gesellschaftlichen Milieu gehört, oder auch der Außenseiter, die Minderheit mit anderen, scheinbar nicht passenden Eigenschaften? Diese Frage wird trotz ihrer Allgemeinheit in Deutschland besonders aktuell bleiben, weil Deutschland kulturell Binnenland ist, d. h. schon im Vergleich zu westeuropäischen Nachbarn nicht zuletzt aufgrund einer unbedeutenden kolonialen Vergangenheit kaum volkliche und rassische Vielfalt oder Vermischungen aufweist. Das Verliebtsein in das eigene „Wesen" und das Nichtgewohntsein an fremde Volks- und Rassenangehörige im eigenen Lebensbereich prädestiniert nicht zur Aufgeschlossenheit für Minderheiten. Das könnte bald einmal aktuell werden, wenn die zweite Generation von Gastarbeitern mit allen Folgen kultureller Desintegration in Deutschland leben muß.
Politisch heißt zukunftsgerichtete Vergangenheitsbewältigung aber nichts anderes als *aktive Demokratie* und tägliche Praktizierung ihrer Grundtugend, die da heißt *Toleranz* und von der man sagt, daß sie Deutschen – Verhärtungen der letzten Jahre scheinen dies zu bestätigen – im Vergleich etwa zu angelsächsischen Demokratien selbst im Umgang mit Menschen gleichen Lebensmilieus schwerfällt. Gilt das nicht auch im Verhältnis der Generationen? Nicht zuletzt auch im Blick auf die Bewältigung der eigenen Vergangenheit? Sich stets im Umgang miteinander darüber Rechenschaft zu geben wäre Vergangenheitsbewältigung *und* Zukunftsbewältigung. Vielleicht war Holocaust alles in allem ein guter Anstoß dazu.

*D. A. Seeber*

## Vorgänge

# Kirchliche Spannungen in den Niederlanden

Beträchtliches Aufsehen in der niederländischen Öffentlichkeit erregte ein Interview mit dem Bischof von Roermond, *J. M. Gijsen*, das am 20. Januar dieses Jahres in der Wochenzeitschrift „Elseviers Magazine" erschien. Konkreter Anlaß für das Gespräch war das Erscheinen eines von Bischof Gijsen verfaßten, fast 500 Seiten starken Glaubensbuchs mit dem Titel „Friede und Sicherheit". Das Interview bot dem seit seiner Ernennung umstrittenen Bischof eine gute Gelegenheit, seine theologischen und kirchenpolitischen Auffassungen grundsätzlich darzulegen und damit auch seine Position im niederländischen Episkopat unmißverständlich klarzumachen. Den starken Worten waren ebensolche Taten schon vorausgegangen: Gijsen hat sich in den vergangenen Jahren mehrmals von Institutionen oder Aktionen distanziert, die unter der Gesamtverantwortung der niederländischen Bischöfe stehen. Er war z. B. aus dem Niederländischen Rat der Kirchen, dem auch zwei andere katholische Bischöfe angehören, ausgeschieden, hatte sich von der gemeinsamen Fastenaktion der Kirchenprovinz distanziert und dem „Hoger Catechetisch Instituut" in Nijmegen die weitere Unterstützung verweigert.

## Gijsen appelliert an den Papst

Gijsen, so wird in dem Gespräch deutlich, sieht sich als den Rufer in der Wüste, der die niederländische Kirche wieder zur vollen *katholischen Identität* zurückführen will, die gegenwärtig weithin verdunkelt ist. „Daß von Christentum und Kirche, wie ich sie in meinem Buch beschrieben habe, in diesem Land so wenig zu sehen ist, rührt daher, daß wir hier so weit von der Kirche entfernt sind." Demgegenüber fordert Gijsen den echten Glauben, also die bedingungslose und alle Lebensbereiche umfassende Zustimmung zu dem, was die Kirche aufgrund der Offenbarung Gottes lehrt. Nur ein solcher Glaube kann zu „Friede und Sicherheit" führen. Hier gibt es für den Gläubigen nur ein Alles oder Nichts. Christliche Liebe bedeutet nicht Permissivität, vielmehr stellt Jesus Christus die Menschen vor eindeutige Entscheidungen. Aufgabe von Papst und Bischöfen ist es, über die Reinheit und vollständige Annahme des Glaubens zu wachen; die Laien sollten an die Kirche nicht ständig neue Forderungen stellen (dieser Gefahr sieht Gijsen die „Nationale pastorale Beratung", eine Art Nachfolgeorgan des niederländischen Pastoralkonzils erlegen), sondern der Verkündigung in allen Punkten Gehorsam entgegenbringen. Für den Katholiken ergibt sich daraus, daß sein „Gewissen sich nicht gegen die Kirche stellen kann, weil das Gewissen für einen gläubigen Menschen das zum Ausdruck bringt, was die Kirche sagt. Daß ich manchmal damit dennoch Schwierigkeiten habe, kommt aus meiner sündigen Veranlagung."

*Dieses Verständnis von Glaube, Gehorsam und Gewissen* konkretisiert der Bischof an einigen in der niederländischen Kirche und Öffentlichkeit besonders umstrittenen Punkten: Solange *Homosexuelle* ihr sündhaftes Tun nicht aufgeben, muß ihnen die Kirche die Sakramente verweigern. In der Frage der *Abtreibung* darf es für Katholiken, auch für katholische Politiker, keinerlei Kompromisse geben. Sollten die ethischen Normen der Kirche politisch nicht durchsetzbar sein, empfiehlt Gijsen der Christdemokratischen Regierungspartei (CDA: Zusammenschluß dreier konfessioneller Parteien, darunter auch die Katholische Volkspartei), eine Regierungskrise in Kauf zu nehmen. Auch der Gebrauch von Verhütungsmitteln fällt unter ein unumstößliches Verdikt.

*Ökumene* bedeutet für den Roermonder Bischof schließlich eine volle Annahme des katholischen Glaubensgutes durch die anderen Kirchen: „Zum Beispiel müssen zur Erlangung der Einheit die altkatholische oder eine reformatorische Kirche auch die nach der Trennung definierten Dogmen über Maria als unfehlbare Aussagen annehmen. Seine Stellung in der Bischofskonferenz versucht Gijsen mit der Behauptung zu rechtfertigen, die in den Niederlanden praktizierte Form von Kollegialität könne sich nicht auf das Zweite Vatikanum berufen. Das Interview endet mit der Feststellung, daß die niederländische Kirche in einigen Punkten (Priesterausbildung, Ökumene, Fragen der Moral) nicht mehr auf der Linie des Heiligen Stuhls liege. Deshalb sieht Gijsen die Situation kommen, „wo der Heilige Stuhl die Niederlande im entsprechenden Moment vor eine echte Entscheidung stellt ... Das muß sein, der Papst muß eingreifen."

## Scharfe Reaktionen aus Kirche und Politik

Dieser Appell an den Papst wurde zu einem Zeitpunkt veröffentlicht, in dem sich der Vorsitzende der niederländischen Bischofskonferenz, Kardinal *Willebrands*, zu einem Besuch in Rom aufhielt. Er wurde wie auch die übrigen Bischöfe von den Äußerungen Gijsens ohne Vorwarnung überrascht. In einer Erklärung vom 21. Januar zeigte sich der Kardinal vor allem darüber enttäuscht, daß das Interview nur wenige Tage nach einer vertraulichen Zusammenkunft der Bischöfe erschien, bei der es um die gegenwärtigen Spannungen im niederländischen Katholizismus ging. Willebrands räumte ein, daß er in vielen Punkten mit Gijsen prinzipiell übereinstimme, brachte aber auch bei einigen konkreten Fragen Korrekturen an. Bezüglich der Abtreibung betont die Erklärung die *Differenz zwischen Moral und Politik* und die eigenständige Verantwortung des katholischen Politikers in einer pluralistischen Gesellschaft. Gleichzeitig wird die Kirche an ihre spezifischen Aufgaben zum Schutz des ungeborenen Lebens erinnert. Willebrands wendet sich auch gegen die Isolierung und Überschätzung von sexuellen Verfehlungen gegenüber anderen sündhaften Verhaltensweisen. Die Mitglieder der „Nationalen pastoralen Beratung" werden gegen die pauschalen Verdächtigungen in bezug auf ihre kirchliche Loyalität in Schutz genommen. Der Kardinal versichert, daß er nach zwei Gesprächen mit Johannes Paul II. nicht der Meinung sein könne, der Papst wolle autoritär in die niederländische Kirchenprovinz eingreifen. An das zweite Gespräch habe sich ein gemeinsames Mittagessen angeschlossen, an dem auch Bischof Simonis von Rotterdam teilnahm, der zuvor ebenfalls vom Papst empfangen wurde. Dabei sei über alle Probleme offen gesprochen worden. Erst nach Gesprächen mit allen Bischöfen des Landes und nur in Absprache mit ihnen werde der Papst nach umfassender Information seine Schlüsse ziehen. „Was in den letzten Tagen in unserer Kirchenprovinz geschehen ist, muß man tragisch nennen. Der Sturm, der sich erhoben hat, stiftet Unruhe und Verwirrung."

Auch andere niederländische Bischöfe haben sich inzwischen von dem Bild distanziert, das Gijsen von der gegenwärtigen Lage zeichnet, und zu den angesprochenen Fragen abweichende Auffassungen geäußert. Zu nennen ist besonders die Reaktion von Bischof *Johannes W. M. Bluyssen* (s' Hertogenbosch), der in einem Fernsehinterview sowohl den rigorosen Standpunkt von Gijsen in bezug auf Abtreibung und Homosexualität ablehnte als auch eine deutlich anders akzentuierte Konzeption von Ökumene entwikkelte.

Wesentlich härter als die bischöfliche war die Reaktion der *politischen Öffentlichkeit* auf das Gijsen-Interview. Eine der angesehensten Tageszeitun-

gen des Landes, das „NRC-Handelsblad", begann einen Kommentar bezeichnenderweise mit dem Satz: „Der Bischof von Roermond hat in diesen Tagen dem Königreich der Niederlande den Krieg erklärt." Ministerpräsident *Van Agt* (CDA) und andere katholische Regierungsmitglieder verurteilten scharf die Aussagen des Bischofs über die absolute Verbindlichkeit kirchlicher Normen für die politische Willensbildung. In bezug auf die Abtreibungsfrage stellte der Ministerpräsident fest: „Ich finde, daß er unrecht hat, und ich werde, aufs Ganze gesehen, nicht von dem Weg abweichen, den ich nach sorgfältiger Überlegung eingeschlagen habe."

## Schillebeeckx: Bischof, bekehren Sie sich!

Die umfassende theologische Antwort auf Bischof Gijsen gab *Edward Schillebeeckx* in einem Interview, das in „Elseviers Magazine" vom 27. Januar erschien. In ungewöhnlich scharfer Form rechnet der bekannteste katholische Theologe der Niederlande darin mit den Auffassungen von Gijsen über Glaube und Kirche ab. Gleich zu Anfang wird der zentrale Ansatzpunkt der Kritik deutlich: „Im Namen Gottes und Christi wird etwas zur Annahme oder Ablehnung vorgelegt, was in Wirklichkeit ein Gemisch von authentischem Christentum und menschlichen Interpretationen und Meinungen ist. Alles, Evangelium und Dogma, die faktische Kirchenordnung – der in diesem Interview die zentrale Bedeutung zukommt – wie auch die Ethik für den einzelnen verheirateten oder unverheirateten Laien, alles wird auf einen Haufen zusammengeworfen. Vor allem Ethik und Kirchenordnung scheinen für Bischof Gijsen direkte Willensäußerungen Gottes zu sein, während doch gerade auf diesem Gebiet wechselnde Erfahrungen in der Kirche eine große Rolle gespielt haben." Schillebeeckx zufolge identifiziert Gijsen falsche Sicherheiten mit dem christlichen Glauben und nimmt damit gleichzeitig das Evangelium aus dem konkreten menschlichen Erfahrungshorizont heraus. Das biblische Angebot der Gnade wird verfälscht in ein gehorsames Annehmenmüssen von autoritär begründeten Geboten. Es gibt eben kein „kirchliches Paket", dem gegenüber sich nur die Alternative „Vogel friß oder stirb" stellen würde, sondern immer die notwendige Vermittlung der frohen Botschaft mit je neuen Situationen. Gijsen unterstelle den Laien pauschal mangelnde Identifikation mit der Kirche, während er selbst keinerlei Selbstkritik, keinerlei Vorsicht im Urteilen über Menschen erkennen lasse. Die Menschen mit ihren Nöten und Schwierigkeiten würden so zu Opfern einer unchristlichen Prinzipienreiterei. Gijsen „bagatellisiert den Konflikt, der zwischen dem persönlichen Gewissen und einer fehlbaren, wenn auch offiziellen kirchlichen Auffassung bestehen kann". Seine Skepsis gegenüber der Institution Bischofskonferenz verrate eine monarchische Vorstellung von der Ausübung des Bischofsamtes. Der bloße Ruf nach dem Papst sei kein Allheilmittel für die spezifischen Probleme einer Teilkirche. Schillebeeckx fordert zum Schluß seines Interviews: „Bischof, bekehren Sie sich! Sie bringen mit der Berufung auf Gott und alles, was heilig ist, Menschen zu Unrecht in Angst und Gewissensnot!"

Das engagierte Plädoyer von Schillebeeckx für eine offene, selbstkritische und ehrliche Kirche macht deutlich, daß man im niederländischen Katholizismus das Feld nicht kampflos der Intransigenz von Bischof Gijsen und seinen Vorstellungen über Theologie, Moral und Kirchenstruktur überlassen will. Der niederländische Episkopat ist um seine Aufgaben in nächster Zeit wahrlich nicht zu beneiden, wenn angesichts solcher fundamentaler Gegensätze die kirchliche Einheit nicht nur gewahrt, sondern auch vergrößert werden soll. Es wird für die Zukunft sicher auch viel davon abhängen, welche Haltung der Papst gegenüber dieser Teilkirche einnimmt, die wie kaum eine andere in Westeuropa den nachkonziliaren Prozeß der Verwandlung und Erneuerung mit allen Chancen und Risiken durchgemacht hat. Das Bild von der Kirche allerdings, das Bischof Gijsen vorschwebt und das er mit Rückendeckung aus Rom weiter durchsetzen will, kann kaum zum Leitbild für den weiteren Weg des holländischen Katholizismus werden.

*U. R.*

# Schatten- und Lichtseiten der englischen Krise

Protestaktionen und Arbeitsniederlegungen der Lohnempfänger gehören seit Generationen zum britischen Alltag. Was bei der Streikwelle dieses Winters neu ist, sind die weite Fächerung der streikenden Berufszweige, die Einsicht, daß eine zahlenmäßig kleine Gruppe die Wirtschaft des Landes weitgehend lahmlegen kann und die Machtlosigkeit der Regierung wie der nationalen Arbeitnehmerverbände gegenüber den Ausständen lokaler Gewerkschaften.

## Erkenntnisse eines trüben Winters

Die meisten britischen Kommentare zur neuesten Streikwelle beziehen sich auf den *Bruch des Wirtschaftsfriedens durch Beamte und Angestellte des öffentlichen Dienstes.* Ob Totengräber oder Krankenschwestern, Müllabfuhrleute oder Ambulanzfahrer, Lehrer oder Journalisten, oder Abwarte öffentlicher Gebäude – sie alle, selbst die für die lebenswichtigen Dienste Verantwortlichen, sind jetzt bereit, die Arbeit niederzulegen. Streiks sind jetzt nicht mehr lediglich Sache der Industriegewerkschaften, sondern auch von Beamten und Vertretern freier Berufe (professionals), die in der Vergangenheit solche Druckmethoden verabscheut haben. Diese Erkenntnis hat die britische Öffentlichkeit diesen Winter zutiefst verunsichert.

Die zweite Einsicht betrifft die *Macht von relativ kleinen, aber wirtschafts-*

*strategisch wichtigen Berufsgruppen.* Der Ausstand von 80000 Lastwagenführern hat, obwohl er regional begrenzt war, die Hälfte der britischen Häfen blockiert und die arbeitswilligen Hafenarbeiter zur Untätigkeit verurteilt. Als weitere Folge dieses Streiks mußten die Fabriken ihre Produktion drosseln, erhielten die Bauern zu wenig Futtermittel für ihre Tiere, waren die Läden zeitweilig ohne Butter und mußten die Zeitungen in Mini-Ausgaben erscheinen, weil die Papierversorgung ungenügend war. Die *Verwundbarkeit der britischen Wirtschaft* ist offensichtlich: Eine kleine, aber gut organisierte Gruppe von Arbeitern kann ein Land wie Großbritannien praktisch lahmlegen, ohne daß die großen Gewerkschaften oder die Regierung etwas dagegen hätten unternehmen können.
Dies denn ist eine weitere Erkenntnis des trüben englischen Winters: Nicht die Bosse des mehrere Millionen Mitglieder zählenden „Trade Union Congress" (TUC) waren für die Streiks verantwortlich; im Gegenteil, hinter den Kulissen taten sie alles, um die lokalen Streiks beizulegen. Die Arbeitsverweigerung war ebensosehr ein *Aufstand der Basis* gegen die Gewerkschaftshierarchie wie ein Druckmittel zur Durchsetzung von Lohnerhöhungen und besseren Arbeitsbedingungen. Die nationale Gewerkschaftsführung und die den Gewerkschaften nahestehende Labour-Regierung von Premierminister *James Callaghan* mußte diesen Zustand so gut wie tatenlos hinnehmen.

Die Regierung Callaghan hat zwar in einigen Ortskreisen *vorübergehend den Notstand ausgerufen,* um Truppen für den Notfalldienst der Krankenhäuser einzusetzen. Im übrigen aber war die Regierungsdevise die des langen Atems und des geduldigen Durchhaltens. Selbst Anhänger der Oppositionspartei waren überzeugt, daß die Forderung von Frau *Margaret Thatcher* nach „Konfrontation" mit den Gewerkschaften und neuen restriktiven Gesetzen langfristig keine Schlichtung des Arbeitskonfliktes bringen würde. Theoretisch ist die Lohnpolitik der Labour-Regierung – das geben auch die schärfsten Kritiker zu – das einzige Mittel, um die Inflation unter 10% zu halten und eine Rückkehr der Krise von 1970–74 zu verhindern. Insbesondere haben internationale Finanzkreise der Wirtschaftspolitik Callaghans ihr Vertrauen ausgesprochen, denn trotz wochenlangen Streiks hat das britische Pfund am Devisenmarkt kaum etwas von seiner Kaufkraft eingebüßt.
Aber Callaghans Rezept der *freiwilligen Beschränkung von Lohnerhöhungen* auf höchstens 5% im Jahr, später für die Einkommensärmsten auf 8,8% erhöht, ist praktisch undurchführbar. Schon durch die Tatsache, daß sieben Millionen Arbeitnehmer weniger als 70 Pfund (259 DM) in der Woche verdienen, ist die rigorose Lohnpolitik der Regierung zum Scheitern verurteilt.

## Zwei Bischöfe melden sich zu Wort

Daß die Kirchen zur Behebung der gegenwärtigen Malaise oder zum *permanent decline* – dem schleichenden Niedergang – des Landes etwas Wesentliches beitragen könnten, wird in England von niemandem erwartet. In der Geschichte der Anglikanischen und der Katholischen Kirche Großbritanniens gibt es zwar Sozialethiker und Reformer, die sich mit den Verhältnissen in den überseeischen Gebieten auseinandergesetzt haben, aber keinen Bischof Ketteler oder Priester wie Raiffeisen und Kolping, welche die wirtschaftlichen und sozialen Mißstände im Lande selbst ins Auge gefaßt hätten. Der Methodistenkirche ist seit gut hundert Jahren die Rolle zugefallen, dem Gewissen des englischen Volkes Ausdruck zu geben, und Bewegungen wie die Heilsarmee haben die „Armen" karitativ unterstützt. Aber selbst die Methodistenkirche hat in diesem Winter den Versuch unterlassen, auf die Streikenden und die Opfer des Ausstandes einzuwirken. Außer einer zweimaligen scharfen Antistreikerklärung von Erzbischof *Coggan* ist auf nationaler Ebene von kirchlichen Stellungnahmen nichts bekannt geworden.

Eine Aufsehen erregende kirchliche Erklärung zur gegenwärtigen Lage kam indessen von den anglikanischen und katholischen Erzbischöfen der Hafen- und Industriestadt Liverpool. In einem am 28. Januar erlassenen gemeinsamen Aufruf verteidigten die beiden Bischöfe die Lohnpolitik der Regierung, suchten aber auch für die Streikenden um Verständnis zu werben. Insbesondere verurteilten sie jene Manager von Großindustrien, die sich sang- und klanglos über die von der Regierung empfohlenen Lohnerhöhungsschranken hinweggesetzt hätten: „Sie sind für die gegenwärtigen Entbehrungen der Bevölkerung und für die Schädigung der Wirtschaft ebenso verantwortlich wie die Streikposten" (vgl. Daily Telegraph, 29. 1. 79). In einer deutlichen Parteinahme für die Schlechtbezahlten sagten die beiden Bischöfe:

> „Wenn wir z.B. den Ambulanzfahrern das Recht auf Streik verweigern, weil unsere grundlegende menschliche Sicherheit von ihren Dienstleistungen abhängt, müssen wir ihnen die gleiche Sicherheit für ihren Lebensunterhalt zugestehen, wie sie jetzt für Polizeibeamte und Feuerwehrleute besteht." Und mit einer deutlichen Spitze gegen die Super-Verbände sagen sie: „Die mächtigen Gewerkschafter, die bereits höhere Löhne beziehen als der Durchschnitt, sollten sich an das von den Gewerkschaften seit je hochgehaltene Prinzip der Solidarität erinnern. Der Begriff ‚freie Tarifverhandlungen' (free collective bargaining) gehört nun einmal zum Vokabular nicht nur der Gewerkschaften, sondern zur freien Marktwirtschaft schlechthin."

Die gewerkschaftlichen Dachverbände hätten ihre Sorge für die Ärmsten der Arbeiter schon weitgehend aufgegeben, führten die Liverpooler Erzbischöfe weiter aus. „Zu den Armen gehören vor allem jene, die nicht am Verhandlungstisch sitzen, weil sie überhaupt keine Arbeit haben." Das Problem der zunehmenden Arbeitslosigkeit sollte alle, auch die Arbeitgeber, zu einem gemeinsamen Vorgehen bewegen, gemäß dem Prinzip:

> „In einem Land mit begrenzten Ressourcen bedeutet dieses gemeinsame Vorgehen oftmals freiwilligen Verzicht (self sacrifice) der Starken zugunsten der Schwachen."

Dieser mutigen, wenngleich in ihrer Gesamtintention nicht völlig durchsichtigen Erklärung zweier Bischöfe stehen Hunderte von Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln gegenüber, in denen die „Englische Krankheit" bis in letzte Details diagnostiziert wird. Unter den Kommentatoren herrscht weitgehende Übereinstimmung, daß nur eine *massive Erhöhung der Produktion* in jedem Sektor der Industrie und eine Verbesserung der Dienstleistungen Großbritannien langfristig aus seiner Misere herausbringen können. Das Grundübel sei nicht mangelnder Arbeitswille, sondern die konservative bzw. innovationsfeindliche Haltung des Managements und der Gewerkschaften. Das Industriemanagement sei nicht genügend produktionsorientiert, sondern bleibe dem Status quo verhaftet, meint der Oxforder Experte *Walter Eltis* (Sunday Times, 17. 9. 78). Es glaube noch immer, mit den veralteten Anlagen und Fabriken konkurrenzfähig bleiben zu können, nachdem es schon in den sechziger Jahren die nötige Erneuerung der Betriebe verpaßt habe. Den großen Gewerkschaften gehe es primär um die Erhaltung unproduktiver Arbeitsplätze und um Opposition gegen neue, produktivere Arbeitsstellen. Auch die Regierung sei im Grunde *innovationsfeindlich*. Mit einem Sonderprogramm von 500 Millionen Pfund (1,85 Milliarden DM) versuchten die staatlichen Britischen Stahlwerke veraltete Anlagen im Gang zu halten, um keine Arbeitsplätze zu verlieren. Londons Häfen bedürften eines Zuschusses von 35 Millionen Pfund (129 Millionen DM), um ihre produktionsschwachen Betriebe überhaupt aufrechterhalten zu können.

Der industrielle Konservatismus könne nur durch eine radikale Umbesetzung der Führungspositionen in den Betrieben überwunden werden (Leitartikel des Observer, 28. 1. 79). Das bedeute, daß dem Ingenieur in der Industrie wie in der Gesamtwirtschaft mehr Einfluß eingeräumt werden müsse. Zudem müßten die besten und schöpferischsten Kräfte Großbritanniens, die sich bis heute vornehmlich der Politik, der Publizistik, dem Banken- und Versicherungssektor sowie dem Lehrberuf zugewendet haben, jetzt vermehrt für eine Karriere im Industriemanagement gewonnen werden.

### Den Festländern wieder einmal voraus?

In seinem Buch „Britain: A Future that Works (André Deutsch, London, 1978) analysiert der Amerikaner *Bernard D. Nossiter* die Briten und ihre Wirtschaft. Er kommt dabei zum Schluß, daß die Engländer auch beim gegenwärtigen Wandel von einer Profit- zu einer Bedarfsdeckungsgesellschaft ihren kontinentalen Vettern wieder einmal Jahrzehnte voraus seien. Für diesen für Nossiter durchaus begrüßenswerten und im letzten notwendigen Umschwung seien die Engländer aufgrund ihres Temperaments und ihrer Geschichte weit besser vorbereitet, als das bei andern Industrienationen zu erwarten sei. Im übrigen würden die vielfältige und sinnvolle Freizeitgestaltung der Engländer und das blühende Konzert- und Theaterleben schwierige Zeiten wie den trüben Winter 1979 weitgehend erhellen. *M. T.*

## Polen erwartet den Papst

Polens politische Führung sieht einem *Besuch des Papstes* in seiner Heimat noch immer mit sehr gemischten Gefühlen entgegen. Wie in Warschau zu hören ist, soll der Widerstand bei der Parteibasis in den letzten Monaten gewachsen sein. Deutliches Zeichen für das Unbehagen ist das Tauziehen um den Termin des Besuchs. Die staatliche Seite hat den kirchlichen Unterhändlern mehrmals bedeutet, daß ihr ein anderer Termin als die vom Papst ins Auge gefaßte Zeit vom 11. bis 13. Mai dieses Jahres lieber sei. Seit seiner Amtsübernahme in Rom hat Papst Wojtyła aber immer wieder öffentlich verkündet, er wolle zu den Feiern zum 900. Jahrestag des Martyriums des polnischen Nationalheiligen Stanislaus im Mai in Krakau sein und halte dies auch für seine seelsorgerische Pflicht. Die zentralen Feiern sind am 13. Mai vorgesehen. Sie könnten aber zur Not noch etwas verschoben werden.

### Probleme mit dem hl. Stanislaus

Bei den staatlichen Bedenken geht es jedoch nicht um ein bestimmtes Datum, sondern um den Anlaß, das Stanislaus-Jubiläum. Wie bei den geschichtsbewußten Polen so oft spielen weit zurückliegende historische Ereignisse und Traditionen sowie deren mögliche Auslegung für die Gegenwart eine unmittelbare politische Rolle.

Der *heilige Stanislaus*, Bischof von Krakau, wurde im Jahre 1079 von König Boleslaw dem Kühnen umgebracht, der Überlieferung nach während des Gottesdienstes am Altar – eine Art polnischer Thomas Beckett also. Der König mußte wenig später nach Ungarn fliehen. In der ältesten erhaltenen Chronik von Gallus Anonymus wird Stanislaus als „Traditor" – „Verräter" bezeichnet, der hingerichtet worden sei. Diese Aufzeichnungen wurden 35 Jahre nach den Ereignissen gemacht. Die fast ein Jahrhundert später verfaßten Aufzeichnungen von Wincenty Kadlubek, auf die die Kirche sich stützt, sprechen davon, daß Bischof Stanislaus sich gegen die grausame Bestrafung von Rittern und deren Familien gewandt habe, die das Heer des Königs bei seinen langen Kriegszügen nach Kiew verlassen und zu ihren Familien zurückgekehrt seien.

Er wird von der polnischen katholischen Kirche heute als Verteidiger der moralischen Ordnung und der Rechte des Menschen gegen die weltliche Macht gefeiert. „Stanislaus ist der erste Patron derer, die in verschiedenen Zeiten zur Verteidigung der grundle-

genden Rechte des Menschen und Bürgers auftreten mußten", sagte Primas Kardinal Wyszyński im letzten Jahr bei den Krakauer Stanislaus-Feiern.
Wie empfindlich und mißtrauisch die staatliche Seite dieser Tradition gegenüber ist, zeigte sich Ende letzten Jahres, als die Zensur der Krakauer Wochenzeitschrift „Tygodnik powszechny" nicht erlaubte, die *Botschaft des Papstes an die Krakauer* in ihrer Weihnachtsnummer in vollem Wortlaut abzudrucken. Dem Vernehmen nach richteten die Bedenken der Zensur sich vor allem gegen die Passagen in der Botschaft, die den heiligen Stanislaus betrafen.
In diesem Brief, der zu Weihnachten in den Krakauer Kirchen verlesen wurde, schrieb der Papst unter anderem: „Als Bischof und Hirte der Krakauer Kirche verteidigte der heilige Stanislaus die damalige Bevölkerung vor dem Übel, das sie bedrohte, und zögerte nicht, sich dem Herrscher entgegenzustellen, als es die Verteidigung der moralischen Ordnung verlangte ... Mit der Sorge um die moralische Ordnung ist das Wohl des Menschen und der Nation untrennbar verbunden. Um in der heutigen Sprache zu reden, wir können im heiligen Stanislaus den Fürsprecher der wichtigsten Rechte des Menschen sehen, insbesondere derer, von denen die Würde und die Moralität, seine wahre Freiheit abhängt."
Manche Parteikreise witterten in diesen Äußerungen einen Bezug auf die Gegenwart. Wenn die Kirche sich über den Staat stellen wolle, so konnte man damals in Gesprächen mit Vertretern der Partei hören, so sei das nicht mit der Verfassung der Volksrepublik Polen zu vereinbaren. Auf diplomatischem Wege wurde beim Vatikan um Erläuterung gebeten.

Von seiten der Kirche wird inzwischen darauf hingewiesen, daß der heilige Stanislaus vor allem ein Symbol für die Einheit der Nation sei. Gegen grundsätzliche Bedenken von staatlicher Seite, daß ein Besuch des Papstes in Polen wegen des zu erwartenden Massenandrangs das gesamte Leben im Lande in Unordnung bringen könnte, versichert die Kirche, auch ihr sei an einem geordneten Verlauf gelegen. Aus diesem Grunde plädieren die Bischöfe dafür, daß der Papst mehrere Städte Polens besucht, so daß die Menge sich nicht an einem Ort staut.

## Gestiegenes Selbstbewußtsein

Auch vier Monate nach der Papstwahl sind die *Verbindungen zwischen der katholischen Kirche in Polen und dem Vatikan sehr eng*. Es vergeht kaum eine Woche, ohne daß irgendeine polnische Delegation nach Rom reist. Viele polnische Kirchen sind wie die Warschauer Kathedrale mit riesigen päpstlichen und polnischen Fahnen geschmückt.
Immer stärker spürbar wird ein gewisser *Messianismus* der polnischen katholischen Kirche gegenüber den anderen Katholiken vor allem im Westen. Dabei verweisen die polnischen Bischöfe immer wieder darauf, daß es die Treue zu Maria sei, die dem polnischen Volk die Ehre verschaffte, einen ihrer Söhne auf den Thron Petri zu entsenden. So heißt es in einem am 23. Januar in den polnischen Kirchen verlesenen Hirtenbrief der Bischofskonferenz:

„Es gab eine Zeit, als man sich über unsere Religiosität lustig machte, daß sie rückständig sei, nicht konzilsgemäß, traditionell, zu gefühlsbetont und zu sehr marianisch. Aber wir haben mit kindlichem Vertrauen auf Gott und die Kirche geglaubt, indem wir die Hand unserer Mutter hielten. Durch sie und mit ihrer Hilfe haben wir im Glauben unserer Väter überdauert, da Maria uns immer zu Christus führte und uns auftrug, das zu tun, was ihr Sohn befiehlt ... Und so wenden die Augen der Welt sich plötzlich nach Polen inmitten der Qual der Welt, der Zerissenheit der menschlichen Familie, wo überall die Verweltlichung um sich greift, wo der Wohlstand der satten Länder Sehnsucht nach dem Nichts hervorruft, wo die Jugend zugrunde geht und sich im Leben ohne Glauben und Ideale verliert, wo in so vielen Ländern Kriege toben. Wenn das ein Land ist, so wurde gesagt, das durch Kämpfe und Verfolgungen, durch Qual und Leiden seinen Glauben bewahrt hat, so möge aus Polen der Mensch in die Hauptstadt Petri kommen zur Hilfe für die allgemeine Kirche, zur Rettung der ganzen bedrohten menschlichen Familie. Er möge den Glauben der Welt an Jesus Christus verteidigen und den gequälten Herzen den Frieden Christi sichern. Da er Erfahrung im eigenen Vaterland hat, möge er der Welt zeigen, wie man den Glauben an den lebendigen Gott verteidigt."

Als Beweis für die Lebendigkeit des Glaubens in Polen verweisen die Bischöfe immer wieder auf die vollen Gotteshäuser und den *Andrang zu den Priesterseminaren*. Nach einer Anfang des Jahres veröffentlichten kirchlichen Statistik ist die Anzahl der Seminaristen von 4088 im Jahre 1970 auf 5325 im Jahre 1978 gestiegen. Ende Oktober letzten Jahres wirkten in Polen 19913 Priester. Das sind 48 mehr als im Jahr davor.

## Wyszyński bei Gierek

Ein Zeichen für die enge Verbindung, die Papst Johannes Paul II. noch immer zu seiner Heimatdiözese unterhält, ist auch die Tatsache, daß er seinen Nachfolger auf dem Krakauer Erzbischofstuhl selbst auswählte und weihte. Der 51jährige neue Erzbischof, *Franciszek Macharski*, bisher Rektor des Krakauer Priesterseminars, ist ein enger Freund und Mitarbeiter Kardinal Wojtyłas. Er hatte erst 1978 die Leitung des Krakauer Seminars übernommen. Daß die Regierung keinen Einspruch gegen diesen Kandidaten erhoben hat, gilt als Zeichen des Entgegenkommens gegenüber dem Papst. Macharski hatte letztes Jahr am Freiburger Katholikentag teilgenommen. Er befürwortet eine stärkere Einbeziehung der Laien in das kirchliche Leben. In seinem ersten Hirtenbrief betonte er, er wolle das Werk Wojtyłas fortsetzen: „Wir dürfen nichts von dem verlieren, was der Heilige Vater, Johannes Paul II., auf diesem Boden säte und pflegte." Auch er zeigte sich überzeugt, daß der Papst zu den Sta-

nislausfeiern nach Krakau kommt. Obwohl im Kommuniqué unerwähnt, waren die Reisepläne des Papstes auch eines der Themen des mehrstündigen Gesprächs, das der Primas, Kardinal Wyszinski am 24. Januar mit Parteichef Edward Gierek führte. Daneben dürfte die *schwierige wirtschaftliche Lage Polens* zur Sprache gekommen sein. Das zwischen beiden Seiten abgesprochene Kommuniqué spricht von einem „Meinungsaustausch über die wichtigsten Angelegenheiten der Nation und der Kirche, die eine große Bedeutung für die richtige Entwicklung der Beziehungen und des Zusammenwirkens der Kirche und des Staates für die Einheit der Nation beim Werk der Gestaltung des Wohlergehens der polnischen Volksrepublik und der Stärkung ihrer Stellung in der Welt haben".
Einzelheiten über das mehrstündige Gespräch wurden nicht bekannt. Von kirchlicher Seite betont man, daß in dem Kommuniqué eine *gleichrangige Partnerschaft* der Kirche und des Staates zum Ausdruck komme. Die Kirche in Polen verlangt seit langem öffentlich-rechtliche Anerkennung. *R. M.*

# Entwicklungen

## Konsens in was und worüber?

### Zum Kongreß der Kirchen über Entwicklungspolitik

Bischof *Heinrich Tenhumberg* von Münster meinte in seinem geistlichen Schlußwort zum entwicklungspolitischen Kongreß der Kirchen in Bad Godesberg – sein voller Titel hieß: „Entwicklung, Gerechtigkeit, Frieden. Kirchen im Gespräch mit Parteien und gesellschaftlichen Gruppen" –, bei der Rückbesinnung auf die Arbeiten dieses Kongresses verhalte es sich wohl so wie bei der Gewissenserforschung eines Durchschnittschristen am Abend: „Man wird still vor Gott, man schaut zurück auf den Tag, man richtet ein klein wenig über sich selbst, man faßt heilige Entschlüsse für den neuen Beginn am Morgen, bittet um Gottes Vergebung und legt sich dann schlafen." Einiges von dem müsse jetzt am Schluß auch getan werden, und manches davon sei wohl schon in den vorausgegangenen Stunden der Arbeitskreisberichte und Resümees getan worden. Und das sei gut so. Nur eines gehe um Gottes und der Menschen willen nicht: „Schlafen legen dürfen wir uns nicht!"

### Ein Kongreß in Großformat

Ob manche der ca. 850 Teilnehmer und Gäste beim Auseinandergehen nach den fast viertägigen Beratungen nicht doch dachten, jetzt habe man in puncto Entwicklungspolitik wieder einmal das Seinige getan, nun sei es für einige Zeit genug, weiß ich nicht. Denn populär ist die Sache – so wurde vom Bundespräsidenten bis zum schlichten Diskutanten aus dem Publikum versichert – ja weiß Gott nicht. Und schwierig ist die Problematik obenhin, schon im eigenen Lande, geschweige denn zwischen den Industrie- und den Partnerländern in der Dritten Welt. Ein indonesischer Gast meinte nicht ohne Augenzwinkern, er sei ganz beeindruckt von den Schwierigkeiten, die die Deutschen untereinander bei diesem Thema hätten. Und einiges von den gegensätzlichen Interessen und Sichtweisen zwischen unterschiedlichen Interessenverbänden, gegensätzlichen politischen Richtungen und ungleichartigen kulturellen und kirchlichen Lebensstilen war auf dem Kongreß trotz der erklärten Zielsetzung, diesen als Dialog zum Zwecke erweiterter Konsensbildung zu führen, ja durchaus zu spüren. Schließlich: ein bißchen ermüdend war der Kongreß durch die vielen Statements, Einführungen, Zusammenfassungen, Begrüßungsworte – meist doppelt durch je einen Vertreter beider Kirchen, und wenn eine politische Instanz dazukam, etwa Entwicklungsminister *Rainer Offergeld* beim Empfang am Freitagabend – und durch die vielen unvermeidlichen Leerformeln und Gemeinplätze auch. Der Schlaf mag am Schluß nicht fern gewesen sein. Daraus abzuleiten, es hätte sich wenigstens für einen Teil der Mitwirkenden nur um eine Art Pflichtübung gehandelt, der man sich der Kirchen und des eigenen unter entwicklungspolitischem Aspekt nicht immer besten Rufs wegen unterzog, wäre dennoch grundfalsch. Die Brisanz des vom 24. bis 27. Januar in der Godesberger Stadthalle veranstalteten Kongresses lag nicht nur im Thema, auch wenn dieses eine der schwierigsten und zugleich wichtigsten und ungelöstesten Gemeinschaftszukunftsaufgaben im Weltmaßstab betraf. Sie kam auch in der Art, Struktur und Zielsetzung der Veranstaltung zum Ausdruck.

Der Kongreß war von langer Hand vorbereitet; die Idee und der Plan, ihn zu veranstalten, reichen gut sieben Jahre zurück, in die erste Phase der Nachüberlegungen zum *Augsburger Ökumenischen Pfingsttreffen* 1971 (vgl. HK,

Juli 1971, 332–342). Er wurde verstanden und organisiert als Teil und einstweiliger öffentlicher Höhepunkt eines *„Dialogprogramms der Kirchen"* mit den politischen Parteien und gesellschaftlichen Verbänden, das auf jeweils bilateraler Basis Ende 1976 begann und Ende 1979 zu einem vorläufigen Abschluß kommen soll. Es gingen nicht nur längere Gespräche mit den einzelnen im Bundestag vertretenen Parteien voraus, sondern ein ebenso langer und – wie vielfach zugegeben – nur „zögernd aufgenommener Dialog" der deutschen Industrie, mit dem Gewerkschaftsbund (Einzelgewerkschaften mit eingeschlossen) und dem Deutschen Bauernverband mit den kirchlichen Trägern voraus. Zwischenergebnisse der Gespräche mit einzelnen Partnern, so mit der CDU und der SPD sowie mit dem Bauernverband lagen dem Kongreß schriftlich vor. Dieser selbst wurde *nicht als ein Fachkongreß* organisiert, sondern als Gespräch der Kirchen bzw. der kirchlichen Träger (Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Deutscher Evangelischer Kirchentag, [ev.] Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst, Katholischer Arbeitskreis Entwicklung und Frieden) mit Parteien und Verbänden, das auf dem Kongreß zugleich *öffentlich und multilateral* wurde.

Die Vertreter der Kirchen und kirchlichen Entwicklungsorganisationen konnten Genugtuung darüber empfinden, daß es gelungen war, die verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Gruppierungen auf diese Weise zusammenzuführen und in eine auf Konsens in den Grundfragen der Entwicklungspolitik hinzielende gegenseitige Diskussion zu verwickeln oder wenigstens die jeweiligen Standpunkte in einer größeren Öffentlichkeit darzustellen. Damit mußte in Kauf genommen werden, daß daraus eine Veranstaltung in Großformat wurde, ein in länglichen Referaten sich abspielendes Defilee von Politikern und Spitzenfunktionären. *Helmut Kohl* trug als einsame Größe unter Politikern zweiter und dritter Kategorie den Standpunkt seiner Partei selbst vor. Die SPD entsandte *Egon Bahr*, die F.D.P. *Hildegard Hamm-Brücher*, die CSU *Theo Weigel*. Für die deutsche Industrie sprach DIHT-Präsident *Otto Wolff von Amerongen*, den DGB vertrat *Heinz Oskar Vetter* persönlich, während Bauern-Verband-Präsident *Constantin Freiherr von Heeremann* sein Referat durch den Vorsitzenden des Rheinischen Bauernverbandes verlesen ließ.

Folglich mußte vor allem an den ersten zwei Tagen viel Zeit für Standpunkt- und Willenserklärungen aufgewandt werden auf Kosten der Auseinandersetzung in den Arbeitskreisen, die auf wenige Stunden am Freitagvormittag und -nachmittag zusammengedrängt wurden. Aber als *erster öffentlicher Versuch einer Konfrontierung der Standpunkte* war dies durchaus keine vergebliche Liebesmüh, auch wenn man im Sinne des angestrebten Konsenses höflich, ja zu höflich miteinander umging und vor allem eine notpeinliche Befragung der Parteien und Verbände durch die kirchlichen Vertreter fehlte.

Doch gab es einige Glanzpunkte: Die Rede des *Bundespräsidenten* und ersten Entwicklungshilfeministers der Bundesrepublik zur Eröffnung, das Grundsatzreferat von Ministerialdirigent *Karl Osner* am Donnerstag früh und die teils recht muntere Befragung der Vertreter der kirchlichen Hilfswerke, die es allerdings nicht schwer hatten, sich darzustellen durch Presseleute unter der umsichtigen Leitung des Politikers und Kirchenmannes *Erhard Eppler*. *Vertreter der Entwicklungsländer* selbst kamen nur wenig zu Wort: gelegentlich durch die eine oder andere Frage auf dem Podium oder durch Stellungnahmen bei Pressekonferenzen. Der Beitrag des einzigen Großreferenten aus der Dritten Welt, des Generalsekretärs der Kirchenkonferenz der Karibik, *Roy G. N. Neehall*, erwies sich insofern als ein Regiefehler, als dessen Referat am Mittwochnachmittag wegen verspäteter Landung verlesen werden mußte und zum verlesenen Referat eine Diskussion nicht zustande kam. Ich weiß nicht, ob deshalb alle dem Landessuperintendenten *Günter Linnenbrink* voll zustimmen konnten, als dieser in einer Art Zwischenbericht erklärte, „daß auf diesem Kongreß unsere Partner deutlich in Erscheinung getreten und zu Wort gekommen sind".

## Die Fakten sind klar, die Lösungen schwierig

Die Fakten, deren es Herr zu werden gilt bzw. die zu verändern sind, wurden von Anfang an auf den Tisch gelegt, am unmißverständlichsten von Roy Neehall.

Im Rückblick freilich, so meinte Bundespräsident *Walter Scheel*, sei es nicht wenig, was seit Beginn der sechziger Jahre entwicklungspolitisch erreicht worden sei; wenigstens auf den ersten Blick mute es so an:

> „Viele damals auf Almosen angewiesene Völker ernähren sich heute auch dank unserer Hilfe aus eigener Kraft. Die ‚grüne Revolution', die Einführung ertragreicher Weizensorten und systematische Verbesserungen der Landwirtschaft haben die Not in vielen Regionen beseitigt. Eine Reihe von Ländern hat ihre Wirtschaft dynamisch entwickelt. Nicht zuletzt dank der staatlichen Entwicklungshilfe und privatwirtschaftlicher Investitionen des Westens haben sie ihr technologisches Niveau entscheidend verbessern können. Die wirtschaftlichen Zuwachsraten in Südostasien und in Korea, in Mexiko und in Brasilien sind heute höher, als sie je bei uns waren ... Und doch ist das Ziel nicht erreicht. Der materielle Abstand zwischen Nord und Süd, zwischen reichen und armen Ländern wächst weiter. Zugleich wächst auch der Abstand zwischen fortgeschrittenen Entwicklungsländern, die an der Schwelle zum Industriestaat stehen, und anderen Ländern der Dritten Welt, in denen die Menschen bittere Armut leiden."

Und Roy Neehall: die *„historische Wirklichkeit"* in unserer heutigen Welt sei die einer großen Not. Dabei zitierte er aus dem Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz anläßlich des zehnjährigen Bestehens des Hilfswerks Misereor:

> „700 Mio. Menschen leiden an Nahrungsmangel oder Unterernährung; 1200 Mio. Menschen haben weder Trinkwasser, noch verfügen sie über ausreichende Gesundheitsfürsorge;

250 Mio. leben in Slumgebieten in riesigen Städten ... unter erbärmlichen Bedingungen, oft arbeitslos und ohne soziale Sicherheit; 550 Mio. können weder lesen noch schreiben, noch haben sie Lernmöglichkeiten; in mehr als 40 Ländern ist das jährliche Pro-Kopf-Einkommen weniger als 500.– DM bzw. 250 US-Dollar."

Diese historische Notlage ist mitbedingt und wird nach Neehall aufrechterhalten durch eine *Ressourcen-Verteilung*, die einseitig die reichen Länder begünstigt:

„Die industrialisierten Länder mit 30% der Erdbevölkerung kontrollieren 91% aller Exporte, 85% der Rüstungsproduktion und 98% in Forschung und Wissenschaft. Dieselben Länder verbrauchen 87% der Weltenergieherstellung, 78% aller Düngemittel, 94% Aluminium und 94% aller Kupfervorräte. Im Jahre 1976 waren 5% Zuwachs des Bruttosozialprodukts der USA gleichzusetzen mit dem Zuwachs von mehr als 70 Ländern der Dritten Welt."

Dasselbe Ungleichgewicht machte Neehall durch den *ungleichgewichtigen Anteil an den Welthandelsbeziehungen* deutlich:

„Der Anteil am Welthandel der nicht-Öl-exportierenden Entwicklungsländer ist ständig gefallen, d.h. von 19% im Jahre 1960 auf 14% bis Mitte der siebziger Jahre. Das Defizit ihrer Zahlungsbilanz stieg von 10,7 Milliarden US-Dollar 1973 auf 42 Milliarden 1975. Demzufolge stiegen ihre Schulden gegenüber dem Ausland ständig von 85 Milliarden 1974 auf 172 Milliarden 1976. Im Jahr 1980 werden die Schulden schätzungsweise 200 Milliarden Dollar betragen."

Auch wenn Neehall als ein Sprecher aus der Dritten Welt mit dem *Anteil der Schuld der Industrieländer* an der noch wachsenden Diskrepanz zwischen Industrie- und Entwicklungsländern nicht zimperlich umging, so verkannte er doch nicht Ursachen, die in den Ländern der Dritten Welt selbst wirksam sind:

„Nur zu oft sind es die einflußreichen wirtschaftlichen und politischen Gruppen der Dritten Welt, die den Löwenanteil der Gewinne der Dritten Welt einkassieren und nicht etwa die Masse der Bevölkerung. Korruption blüht zum Teil deshalb, weil man sich Investitionen zu günstigen Bedingungen beschaffen will. Wie ein westindischer Romanschriftsteller einmal schrieb: Im Zusammenhang mit jedem neu errichteten Unternehmen steht ein weißer millionenschwerer Geschäftsmann und ein schwarzer millionenschwerer Politiker."

Das Fazit aus all dem:

„Die Lebensbedingungen für die Ärmsten der Welt können nicht geändert werden, ohne daß die Lebensbedingungen der mächtigen Nationen davon beeinträchtigt werden." Und: „Wenn der Entwicklungsprozeß nicht beschleunigt wird, wird ein dauerhafter Frieden innerhalb und zwischen den Nationen nicht erzielt werden können."

Daß die Leistungen hinter den Anforderungen weit zurückbleiben, hatte schon Bundespräsident Scheel noch einmal deutlich gemacht:

„Die Bundesrepublik Deutschland hat sich mit anderen Industriestaaten 1971 in den Vereinten Nationen zu dem Ziel verpflichtet, ihre öffentliche Entwicklungshilfe auf 0,7% des Bruttosozialprodukts zu steigern. Wir haben diese Zusage bisher nicht erfüllt. Zwar steht außer Zweifel, daß die deutsche private Entwicklungshilfe – und hier sind vor allem die Kirchen zu nennen – ihre bedeutenden Leistungen weiter verbessern konnte. Zwar haben wir die öffentliche Entwicklungshilfe in absoluten Zahlen wesentlich gesteigert. Aber sie lag in den letzten zwei Jahren unter 0,3%. Das ist weniger als die Hälfte der angestrebten Leistung. Und auch die größten anderen westlichen Industriemächte, die Vereinigten Staaten und Japan, sind weit hinter diesem Ziel zurückgeblieben. Der weltweite Kampf gegen Hunger und Not wird nur mit halber Kraft geführt."

Und Karl Osner zum gleichen Thema:

„Versprochen wurden, wenn auch ohne Zeitziel, 0,7% des Sozialprodukts für öffentliche Entwicklungshilfe. Alle sind dafür: 0,27% lautete 1977 das Ergebnis. Bis 1976 entsprachen die öffentlichen Leistungen in etwa dem Mittelwert der Gesamtleistungen der westlichen Industrieländer. Seitdem ist eine fallende Tendenz zu beobachten."

Das Stichwort hieß hier: *Aufarbeitung der Defizite* nicht nur der quantitativen durch Steigerung des Entwicklungshilfeanteils, sondern durch Findung der wirksamsten, der Lage des einzelnen Menschen möglichst nahekommenden Methoden und hierzulande durch sachgerechte Erörterung ohne Ausklammerung gegensätzlicher Interessen und kontroverser Standpunkte und in der Aktion Konzentration im Sinne des „Weltentwicklungsberichtes" auf vier Schwerpunkte:

1. Die Aufrechterhaltung oder Förderung eines schnellen Wirtschaftswachstums in den Entwicklungsländern.
2. Die Steigerung der Produktivität der armen Länder und damit der Einkommen ihrer Bevölkerung.
3. Verbesserung des Zugangs der Armen zu den wesentlichen öffentlichen Dienstleistungen (Gesundheitsdienste, Trinkwasser, Ausbildung).
4. Verbesserung der Rahmenbedingungen des internationalen Handels.

Es bestand so gut wie Einmütigkeit darüber, daß die Verbesserung der Rahmenbedingungen im Bereich des internationalen Handels ein ganz entscheidendes Element ist für eine größere Verteilungsgerechtigkeit zwischen Industrie- und Entwicklungsländern bzw. im Weltmaßstab. Es bestand aber auch Klarheit darüber, daß dies nur einer von mehreren wesentlichen Faktoren sein kann.

Wie es auch im kleinen möglich ist – das sei hier nur am Rande vermerkt –, die Lebensbedingungen der benachteiligten Schichten in den Entwicklungsländern zu ändern und welche Hilfestellung gesellschaftliche Gruppen hierzulande dazu leisten können, zeigte Osner an zwei Beispielen: an den sog. Aval-Krediten für Kleinbauern und an der Eigentumssicherung für die sog. Posseiros. Zum *Avalkredit:* Kleinbauern in der Dritten Welt haben kaum Zugang zu Bankkrediten; dieser Zugang würde erleichtert, wenn sie die nötigen Sicherheiten bieten könnten. Dies aber wäre durch die Bürgschaft einer deutschen Genossenschaftsbank möglich. Zum zweiten: viele brasilianische Kleinbauern *(Posseiro)* bearbeiten Land ohne förmlichen Rechtstitel. Nach fünfjähriger Bearbeitung kann er nach brasilianischem Recht zwar Eigentümer werden. Da

die Eigentumsrechte aber förmlich vielfach nicht geregelt sind, verstehen es Großfirmen, die große Ländereien industriemäßig nutzen wollen, es posseiro-frei zu machen, d.h. die Kleinbauern zu vertreiben. Nach Schätzungen sind ca. zwei Millionen vertrieben worden oder sind von Vertreibung bedroht. Seit einiger Zeit bemüht sich der brasilianische Episkopat mit Hilfe von Misereor um die Klärung der Eigentumsrechte. Auf diese Weise konnten etwa 500000 Kleinbauern-Familien ihr Land endgültig oder vorläufig behalten.

## Konsens und Differenzen

Was freilich in Godesberg an Fakten und Faktenanalyse sowohl an Zustandsanalyse wie an Prospektive vorgetragen wurde, waren allerdings mehr *Vorüberlegungen zum eigentlichen Thema* des Kongresses, wie in der Bundesrepublik in Blick auf größere Wirksamkeit in den Entwicklungsländern *ein größerer entwicklungspolitischer Konsens zwischen den Parteien und gesellschaftlichen Gruppen* erreicht werden kann. Nach den viertägigen öffentlichen Beratungen läßt sich noch nicht abschätzen, wieweit künftig mit mehr handlungsbezogener Übereinstimmung innerhalb und zwischen den verschiedenen politischen Kräften und gesellschaftlichen Gruppierungen zu rechnen ist, Gemeinsamkeiten ließen sich aber durchwegs erkennen:

1. stand bei allen außer Zweifel, daß die Entwicklungspolitik als Politik der Verbesserung der Lebensverhältnisse in den Ländern der Dritten Welt und der Gestaltung des Verhältnisses zwischen diesen und den Industrieländern zur *politischen Weltaufgabe schlechthin* geworden ist. Ebenso unbestritten war, daß davon zu einem großen Teil die Friedenssicherung abhängt und daß in dem Maße, in dem es gelingt, den Ausgleich zwischen reichen und benachteiligten Ländern zu verbessern, an der Sicherung der eigenen Zukunft gearbeitet wird. An dieser neuen Variante eines „sacro egoismo" wurde de facto nicht gerüttelt. Man erwartet sich davon offenbar am ehesten Auftrieb und Verständnis bei der Bevölkerung für die einmal zu treffenden notwendigen Entscheidungen. Zugleich zeigte sich hier die größte Diskrepanz, eine enorme psychologische Hemmschwelle: Die Menschen hier werden zwar täglich mit dem Elend der Dritten Welt konfrontiert, aber sie erkennen das weltweite Elend nur sehr bedingt als ihren eigenen Mitverantwortungsbereich. Bundespräsident Scheel hatte auch diesen Sachverhalt sehr einprägsam formuliert:

> „Wir sehen die Not in aller Kraßheit im Fernsehen. Aber die große Mehrheit unserer Mitbürger hält sich nicht für betroffen. Dabei haben alle, die älter als 30 Jahre sind, doch erfahren, was Hunger ist. Viele Ältere wissen sogar was es bedeutet, seinen um Essen bettelnden Kindern nichts geben zu können. Und doch gibt es bei uns viel Hilfsbereitschaft. Wann immer ich in Rundfunk oder Fernsehen zur Welthungerhilfe oder zur Friedlandhilfe aufrufe, ereignet sich folgendes: Hunderttauderttausende greifen zur Feder, um eine Überweisung zu schreiben. Und ein Dutzend Bürger greift zur Feder, um mir zu sagen, es sei eine Zumutung, sie wegen nichtsnutziger Ausländer oder ungebetener Gäste zu behelligen, die ihre Hilfsbedürftigkeit sämtlich selber verschulden. Und doch würden die meisten von ihnen zugreifen, wenn ihr Nachbar unmittelbar Hilfe braucht. Woran liegt dieser Widerspruch? Die Menschen erkennen nicht, daß die Bilder von Armut und Elend in fernen Ländern, die sie auf dem Bildschirm und auf Plakaten sehen, Wirklichkeit sind. Wir müssen ihnen helfen, das zu begreifen."

Man hatte nicht den Eindruck, daß in Godesberg dazu richtungsweisende Antworten gegeben wurden. Auf seine Weise sollte freilich der Kongreß selbst eine Antwort darauf sein: durch *Weckung der Gesprächsbereitschaft* zwischen verschiedenen Interessengruppen, Bewußtseinsdefizite aufzuarbeiten. Die Frage ist aber, ob dies über Gespräche mit Verbands- und Parteispitzen überhaupt gelingt, die sich wie der Vertreter des Bauernverbandes sehr schnell darauf berufen, keine Politik vertreten zu können, „die nicht von den Mitgliedern getragen wird", und ob hier nicht die *Medien* selbst als ein ganz entscheidender Faktor direkt mit einbezogen werden müßten. Ein junger SPD-Politiker meinte in der abschließenden Pressekonferenz, die Veranstalter hätten einen entscheidenden Fehler gemacht, indem sie das nicht taten. Hatte er so ganz unrecht?

2. herrschte Einverständnis darüber, daß ein die Lebensbedingungen in Dritte-Welt-Ländern entscheidend verbessernder Ausgleich nicht ohne Verzichtleistungen unsererseits möglich ist. Der *Begriff des Opfers* erhielt unvermutet und spontan eine zentrale Bedeutung. Zugleich wurde der Begriff etwas entmystifiziert. Da waren nicht nur diejenigen, die sagten, was wir der Dritten Welt aus verteilender Gerechtigkeit schulden, könne (moralisch) nicht als Opfer bezeichnet werden. Es hieß auch, Opfer seien noch nicht die aufgrund von Importen aus der Dritten Welt notwendig werdenden Umstrukturierungen in der eigenen Wirtschafts- und Beschäftigungspolitik. Wenn freilich jemand aufgrund solcher Umstrukturierungen seinen Arbeitsplatz tatsächlich verliere, dann sei das ein Opfer, das nicht dem einzelnen zugemutet werden dürfe, sondern von der Volksgemeinschaft zu tragen sei. Dennoch meinte Landessuperintendent Linnenbrink in seiner „Zwischenbilanz":

> „Es war gewiß richtig, daß dieser Begriff angesichts der realen Leistungen auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe und der bisherigen strukturellen Anpassungsmaßnahmen problematisiert wurde. Dennoch halte ich ein so eindeutiges Bekenntnis gerade auch der Vertreter des Bauernverbandes, der Wirtschaft und der Gewerkschaften zur Öffnung der Märkte für die Produkte aus Entwicklungsländern angesichts der damit verbundenen Risiken für Arbeitsplätze und bestimmte Industrie- und Agrarbereiche für außerordentlich beachtlich."

Es lag auf der Linie dieser Diskussion, daß wenigstens die Erreichung des Zieles, *0,7%* des Bruttosozialprodukts an öffentlicher Entwicklungshilfe auszugeben, allseits akzeptiert und proklamiert wurde. Der Oppositionsführer nahm „mit Befriedung zur Kenntnis, daß meine auf dem entwicklungspolitischen Kongreß der CDU erhobene

Forderung, das von den Vereinten Nationen gesetzte Ziel, 0,7% des Bruttosozialprodukts für öffentliche entwicklungspolitische Zusammenarbeit zur Verfügung zu stellen, inzwischen auch von der SPD wieder ins Auge gefaßt wird". Ob man sich, wie es SPD-Geschäftsführer Bahr vorschlug, auf einen *Zeitplan* zur Verwirklichung des Ziels zwischen den gesellschaftlichen Gruppen und politischen Parteien unter der Regie oder Hilfestellung der Kirchen wird einigen können, um so der Regierung Dampf zu machen, wird sich zeigen. Der Vorschlag wäre auf jeden Fall ein geeignetes Thema, um den multilateralen Dialog zwischen den Kirchen und gesellschaftlichen Gruppen konkret fortzusetzen.

3. war man sich einig über *wesentliche Elemente eines Entwicklungskonzepts.* Es bestand Einverständnis, daß Entwicklung kein bloß ökonomischer Prozeß ist und sein darf, sondern ein *„integraler"* Vorgang, der sich auf die Veränderung der gesamten Lebensverhältnisse beziehen muß. Verbleibende Diskrepanzen wurden dabei nicht verschwiegen. „Daß Vertreter der Wirtschaft dazu neigen, Entwicklung als ökonomisch zu fassen, ist genauso bekannt wie die Betonung eines am ganzen Menschen orientierten Entwicklungsbegriffs bei denjenigen, die an der Basis der Entwicklungsarbeit in den Entwicklungsländern stehen", hieß es in einem zusammenfassenden Bericht aus den Arbeitskreisen 1 bis 3 (Prof. *Theodor Hanf*). Überwunden schienen falsche Gegenüberstellungen. Ziemlich einmütig wurde in einem Arbeitskreis formuliert: „Es kann Wachstum ohne Entwicklung geben, aber es kann keine Entwicklung ohne Wachstum geben." Zu einer integralen Entwicklung gehört selbstverständlich eine Zunahme gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit und politischer Mitwirkung der Gesamtbevölkerung. Darüber aber entscheiden mittel- und langfristig die Zielgruppen, an die Entwicklungshilfe herankommt oder nicht herauskommt. Hier wurde wenigstens das Problem klar definiert:

> „Zielgruppe sind alle. Partner ... sind also nicht nur die Führungsgruppen in den Entwicklungsländern, sondern es muß versucht werden, auch denjenigen Menschen ..., die nicht zu den etablierten Führungsgruppen gehören, ein Mitspracherecht bei ihrer Bedürfnisdefinition zu geben, und hierbei könnten die Kirchen eine besonders wichtige Rolle spielen. Es wäre verhängnisvoll, wenn in den Modellen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern die Orientierung in erster Linie an den Bedürfnissen der administrativen Oberschicht erfolgte und nicht an den Bedürfnissen der breiten Masse ... Es muß darauf geachtet werden, daß der Ressourcentransfer nicht in einen Selbstbedienungsladen für die Oberschichten ausartet."

Ein *Gesamtkonzept entwicklungspolitischer Strategie* konnte von diesem Kongreß, da die Dialogpartner aus entgegengesetzten Interessenlagen erst allmählich zu schlüssigen Handlungskriterien kommen müssen, nicht erwartet werden. Aber *Schwerpunkte*, die gemeinsam vertreten werden können, sind auch dazu durchaus sichtbar geworden. Vielleicht waren sie, wenn schon nicht neu, so doch in der Einmütigkeit, in der sie vertreten wurden, der eigentliche Ertrag des Kongresses.

Eindeutig ergab sich als vorherrschende Meinung, daß eine Konzentration auf eine *„Grundbedürfnisbefriedigungsstrategie"* zweckmäßig und notwendig sei. Entwicklung könne nur gelingen, wenn an der „Graswurzel" angesetzt werde, wenn sich die Lebensbedingungen des einzelnen so verbessern, daß er aus persönlicher Apathie herausgeführt und Glied einer aus sich selbst dynamischer werdenden Gesellschaft wird. Die Deckung der Grundbedürfnisse (Nahrung, Gesundheit, Ausbildung, ein Minimum an Infrastruktur) ist nicht nur Beseitigung von Not, sondern Voraussetzung zur Ankurbelung langfristig wirksamer sozialer und ökonomischer Entwicklungsprozesse. Konzentration auf Deckung von Grundbedürfnissen ist deswegen keine Rückkehr zu einem überholten Nothelferkonzept von Entwicklungshilfe, sondern bedeutet ein dreifaches: 1. Eine *Bevorzugung der am meisten benachteiligten Länder* gegenüber solchen mit schon etwas stärkerer wirtschaftlicher Entwicklung und gegenüber sog. Schwellenländern. 2. Die *Anregung der Selbsthilfe vor Ort*, auch der nationalen und regionalen Märkte in den Entwicklungsländern selbst – bei *entschiedener Absage an den unterschiedlosen Import von Großtechnologien*, die wirtschaftlich für die Entwicklungsländer selbst ins Leere greifen und deren soziale Folgekosten die Ungleichheiten im Lande auf eine mittelfristig fast unheilbare Weise vergrößern. Die Absage an den Import von Großtechnologien bedeutete aber *keine generelle Absage an private Investitionen.* Wohl aber wurden nicht nur vom DGB-Vorsitzenden *„Sozialklauseln"* beim Abschluß von Handels- und Investitionsverträgen gefordert. Daß sich hierauf die kritische Aufmerksamkeit richtet, ist nur natürlich und muß die für die Dritte-Welt-Länder wirklich hilfreichen Investitionen nicht beeinträchtigen. 3. Aus der Strategie der Anregung lokaler Wirtschaften und regionaler Märkte folgte notwendig ein *Ja zur stärkeren Öffnung der eigenen Märkte* für industrielle und vor allem landwirtschaftliche Produkte aus Entwicklungsländern.

Allerdings gingen über das Wie und Wieweit je nach Interessenstandpunkt die Meinungen auseinander. Mit Recht wurde gegeißelt, daß der großflächige Anbau von Mohnkulturen, deren Produkte den europäischen Markt überschwemmen, unserer Landwirtschaft schadet und der Bevölkerung der Entwicklungsländer „sozial" wenig nützt. Doch spürte man allzudeutlich den Interessenvertreter, als der Vertreter des Bauernverbandes forderte, die Entwicklungsländer sollten sich auf den Ausbau der eigenen Märkte konzentrieren, anstatt das Heil vorwiegend auf dem Weltmarkt zu suchen. Da der Kongreß sich aber „Motivanalyse" verbot und nur die Prüfung von Argumenten gelten ließ, sei auch hier darauf verzichtet. Und ganz falsch konnte die These gar nicht sein: dynamische Wirtschaften in Entwicklungsländern werden zwar die strukturpolitischen Probleme bei uns vergrößern, aber verläßlichere und stärkere Wirtschaftspartner werden auch anregend auf unsere eigene Wirtschaft zurückwirken. Der *Abbau protektionistischer Schutzmaßnahmen* war je-

denfalls nicht, wie Bahr angesichts des europäischen Agrarprotektionismus meinte, eine „akademische Frage", sondern allseitig beschworenes Ziel.

## Kontroversen und Defizite

4. wurde übereinstimmend festgestellt, daß die *Durchsetzung von Menschenrechten* ebenso zum Entwicklungsprozeß gehört wie die Verbesserung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Hinsichtlich der möglichen Wege war man sich durchwegs uneinig. Das wurde deutlich am Thema Gewalt. Die SPD ist nach der Formulierung von Egon Bahr

> „für die Unterstützung von Befreiungsbewegungen, die offensichtlich von der Bevölkerung getragen werden oder die als Sprecher der Betroffenen von den Vereinten Nationen anerkannt sind. Sie verdienen nicht nur humanitäre Hilfe, sondern auch politische und wirtschaftliche, wobei Ausbildung außerhalb der Kampfgebiete oft wesentlich für spätere Aufgaben ist. Dabei müssen wir uns bewußt sein, daß auch bei klarer Abgrenzung der Verweigerung von Waffen und Munition jede andere Ware oder jede finanzielle Hilfe den bewaffneten Kampf erleichtert."

Für Helmut Kohl hingegen galt unbegrenzter Gewaltverzicht. Selbst bei Bewegungen, die nicht totalitäre Ziele verfolgen, sondern am politischen Gestaltungsprozeß auf demokratische Weise teilnehmen wollen, aber diese Teilnahme mit Gewalt durchsetzen wollen, komme Unterstützung nicht in Betracht:

> „Wir sind der Auffassung, daß eine solche Bewegung unser Verständnis und unsere Sympathie verdient. Wir können aber keine Hilfe an sie geben, welche die gewaltsame Durchsetzung – auch anerkannt erstrebenswerter Ziele – befördert."

Begründung: Die Bundesrepublik habe seit ihrem Bestehen den Verzicht auf gewaltsame Durchsetzung politischer Ziele zum Grundprinzip ihrer auswärtigen Politik erhoben. Wenn diese Politik glaubwürdig bleiben wolle, müsse sie auf jede Maßnahme verzichten, die Einsatz von Gewalt befördert. Das bedeute aber keine Abwertung demokratischer Befreiungsbewegungen.

In dem zusammenfassenden Bericht aus den Arbeitskreisen 4 bis 7 (Prof. *Gerhard Grohs*) hieß es, bezüglich der Legitimität von gewaltsamem Widerstand scheine sich „ein Minimalkonsens zwischen den Vertretern der kirchlichen Organisationen, die diesen Kongreß tragen, anzubahnen", der aber im Gegensatz zu dem stehe, was die Vertreter der CDU und CSU im Plenum sagten. Er wurde (allerdings nur *in bezug auf die Kirchen*) so formuliert:

> „a) Kirchen dürfen niemals direkt Gewalt unterstützen, sondern müssen immer versuchen, Frieden zu stiften.
> b) In Konflikten müssen die Kirchen den Opfern der Gewalt humanitär zur Seite stehen und helfen.
> c) Wenn die Kirchen in Konflikten humanitäre Hilfe leisten, können sie es nicht vermeiden, *indirekt* Gewalt zu unterstützen, und müssen das in Kauf nehmen, da sie sonst überhaupt nicht helfen können, die Opfer im Stich lassen und auch dadurch indirekt Gewalt unterstützen.
> d) In Konflikten zwischen Widerstandsbewegungen und Regierungen müssen die Kirchen, um überhaupt humanitäre Hilfe leisten zu können, mit beiden Konfliktpartnern zusammenarbeiten."

Man kann fragen, ob das wirklich ein Widerspruch zu der von der politischen Opposition formulierten Haltung war. Ein Teil der Veranstalter hat es vermutlich nicht so verstanden. Dennoch überzeugte die Kasuistik der einen wie der anderen Seite nicht. Ist Helmut Kohls enge Bindung der Aussagen über die Befreiungsbewegungen an den außenpolitischen Grundsatz uneingeschränkten Gewaltverzichts nicht im Widerspruch zu dem im Gesprächspapier zwischen den Kirchen und der CDU festgehaltenen Satz, daß Leitlinien des Grundgesetzes nicht ohne weiteres auf die Verhältnisse in den Entwicklungsländern übertragbar sind? Andererseits war die Antwort Bahrs auf die Frage, ob auch mögliche Befreiungsbewegungen in kommunistischen Ländern Europas unterstützt werden sollten: „Die würde ich dann nicht unterstützen, denn sie gefährden den Weltfrieden" zwar süffisant, aber kaum zielführend. Vielleicht könnte auch hier die Fortsetzung des Dialogs Kirchen – gesellschaftliche Gruppen ein *offenbares Defizit an Verständigungsbereitschaft* abbauen.

Als defizitär empfunden wurde weitgehend auch die Diskussion über die *militärischen Verstrickungen* der Politik gegenüber und mit Dritte-Welt-Ländern. In den Plenumsveranstaltungen wurde die Thematik kaum angesprochen, es sei denn in Form von Postulaten nach allgemeiner Abrüstung. In einem Arbeitskreis wurde die Verschärfung der Bestimmungen über Lieferung bzw. Nichtlieferung von Waffen in Spannungsgebiete gefordert. Konsequenterweise hätte man dann wohl Gewaltverzicht ausnahmslos fordern müssen. Sonst schien die Rechnung ebenso wenig aufzugehen wie bei der simplen Gegenüberstellung von Entwicklungshilfe und Verteidigungskosten bzw. Rüstungsausgaben.

Kaum behandelt wurde das Stichwort *Bevölkerungswachstum*. Wenn es aber richtig ist, daß gerade in den ärmsten Entwicklungsländern der Produktionszuwachs durch das Bevölkerungswachstum praktisch aufgezehrt wird, dann hätte gerade dieses Thema auch auf einen kirchlichen Kongreß eine aufmerksame Behandlung verdient. Aber das wäre wohl nur für ein direktes Gespräch mit Vertretern der Entwicklungsländer ein Thema gewesen. Insofern war der Kongreß insgesamt nach Struktur und Ausrichtung etwas sehr Vorläufiges.

Der Kongreß war Gemeinschaftsveranstaltung der Kirchen bzw. der kirchlichen Träger. Er firmierte *ökumenisch*. Was dargestellt wurde, war aber eher ein zwischenkirchlicher Parallelismus: Wenn eine Einleitung zu geben oder Grußworte zu sprechen waren, tat dies jeweils die evangelische und die katholische Autorität. Ökumenisch im heute wünschbaren und realisierbaren Sinne wäre der Kongreß gewesen, wenn man auf diesen Proporz im Veranstaltungsbild hätte weitestgehend verzichten können. In der Sache selbst war man kirchlich kaum weit auseinander. Eher differierten sich die Meinungen nach dem Gesetz politischer Zugehörigkeiten, die allerdings auch wieder konfessionelle Wurzeln zeigten. *Martin Angermann*

# Änderungen im Familienprofil

## Zu einem Bericht über die Lage der Familie in der Schweiz

Am 16. November 1978 wurde in Bern der erste „Bericht über die Lage der Familie in der Schweiz" veröffentlicht; in Auftrag gegeben wurde er vom Nationalrat, der am 14. März 1973 mit der Annahme des Postulates Butty den Bundesrat ersucht hatte, einen Familienbericht vorzulegen, und zwar einen Lagebericht, der über die strukturelle, soziologische und wirtschaftliche Lage der Familie orientiert, als auch einen Leistungsbericht, der über die Maßnahmen des Bundes zugunsten der Familie einen Überblick gibt. Aus zeitlichen wie auch aus finanziellen Gründen wurde jedoch der Teilbericht über die soziologische Lage der Familie nicht erstellt; als Ersatz wurde dem Familienbericht eine Skizze „Zur Lage der Familie in der heutigen Gesellschaft" von *Josef Duss-von Werdt*, dem Leiter des Instituts für Ehe und Familie in Zürich, vorangestellt.

### Bevölkerungsrückgang auch in der Schweiz

Die Darstellung von „Struktur und Entwicklung der Familie" geht vom *Bevölkerungswachstum*, von der bisherigen Bevölkerungsentwicklung und von Bevölkerungsprojektionen 1976 bis 2006 aus. Als schweizerische Besonderheit ist hier zunächst das stürmische Wachstum in absoluten wie in relativen Zahlen, wie es Ende des Zweiten Weltkrieges eingesetzt hatte, hervorzuheben. Dabei wurde im Zeitabschnitt 1950–1960 die Hälfte der Bevölkerungszunahme durch die Einwanderung bestritten, im Zeitabschnitt 1960–1970 dann aber nur noch zwei Fünftel; diese Verschiebung ist als Ergebnis der vom Bundesrat befolgten Politik der Stabilisierung der Zahl der ausländischen Arbeitskräfte (vgl. HK, Mai 1977, 221–224) sowie der Zunahme der Geburten in diesem Jahrzehnt zu erklären.
Seit 1964 gehen die Geburtenüberschüsse jedoch zurück, wobei der Rückgang bei den Schweizern sehr viel ausgeprägter ist als bei der ausländischen Bevölkerung, die eine jüngere Altersstruktur aufweist. Ab 1974 führte die verschlechterte Weltwirtschaftslage überdies zu einer *verstärkten Rückwanderung ausländischer Arbeitskräfte*, so daß ab 1975 die Wohnbevölkerung der Schweiz abnimmt. In den Bevölkerungsprojektionen wird damit gerechnet, daß die Bevölkerung ab 1981/85 wieder zunehmen wird und für den ganzen Zeitraum 1976–2006 bei ausgeglichener Wanderungsbilanz eine mittlere jährliche Wachstumsrate von 1,06 pro Tausend zu erwarten ist. Daraus ergibt sich ein demographisches Altern: „Der Alterungsprozeß der Wohnbevölkerung der Schweiz wird sich während der nächsten dreißig Jahre fortsetzen, obwohl den Berechnungen eine relativ optimistische Fruchtbarkeitsvariante zugrunde gelegt wurde" (S. 31).

Eine Entwicklung der letzten Jahre, die sich nicht von der Bevölkerungsstruktur her erklären läßt, ist die *Abnahme der Heiratshäufigkeit* der ins Heiratsalter Eintretenden. Seit 1970 ist ein starkes Absinken der „rohen" Heiratsziffer (Heiraten auf 1000 Einwohner) zu verzeichnen, so daß 1974 die Zahl der Eheschließenden fast nur noch so groß ist wie 20 Jahre zuvor, als die Gesamtbevölkerung nur ungefähr drei Viertel der gegenwärtigen Bevölkerung ausmachte. Daß die Heiraten vor allem junger Leute abnehmen, wird durch den „synthetischen" Heiratsindex der Ledigen (Erstheiraten auf 10000 Einwohner jeden Geschlechts) bestätigt: Während in der Zeit von 1950–1962 sich die synthetische Heiratsziffer noch auf 9535 für das männliche und auf 9419 für das weibliche Geschlecht beläuft, sinkt sie in der Folge und erreicht für die Zeit von 1971 bis 1976 im Durchschnitt 6898 für das männliche und 7250 für das weibliche Geschlecht; in den letzten Jahren sind also lediglich sieben bis acht von zehn Personen eine Ehe eingegangen. Zudem ist ab 1970 ein leichter Anstieg des Heiratsalters festzustellen.
Trotz des starken Rückgangs der Eheschließungen ist noch keine Zunahme der Zahl der nichtehelich empfangenen Kinder zu verzeichnen (im Jahre 1950 machten diese 13,5, im Jahre 1976 13,4 Prozent aller Lebendgeborenen aus). Auch die Zahl der nichtehelich Lebendgeborenen ist in der gleichen Zeit außerordentlich stabil geblieben (3,5 vom Hundert im Jahre 1951, 3,8 vom Hundert im Jahre 1976).

Die Zahl der *Ehescheidungen* hat sich zwischen 1951 und 1974 fast verdoppelt, wobei diese Zunahme das Ergebnis der letzten Jahre ist. Seit 1970 erhält die Scheidung unter den Eheauflösungsfaktoren immer größere Bedeutung (im Jahre 1969 sind es 1,9 Geschiedene auf 1000 Einwohner, 1970 bereits 2 und 1976 gar 3). Zwischen 1971 und 1974 kamen im Durchschnitt rund ein Viertel aller Eheauflösungen durch Scheidung zustande, zwischen 1961 und 1964 hingegen erst 17 vom Hundert. Die mittlere Dauer der in einem Jahr geschiedenen Ehen ist seit 1951 ungefähr gleich geblieben, während das Alter der Ehegatten bei der Scheidung seit 1966 abnimmt. Wie dem neuesten Statistischen Jahrbuch der Schweiz zu entnehmen ist, nahm die Zahl der Ehescheidungen weiter zu, und zwar 1977 gegenüber 1976 um 9,3 vom Hundert, womit eine neue Höchstzahl erreicht wurde.

Die Zahl der *Wiederverheiratungen*, bezogen auf alle Eheschließungen, ist seit 1951 ebenfalls fast konstant geblieben. Zugenommen haben infolge des Rückgangs der Sterblichkeit und der Zunahme der Ehescheidungen die Wiederverheiratungen Geschiedener. Auf drei wiederverheiratete Männer kommt ein Witwer, auf vier wiederverheiratete Frauen kommt eine wiederverheiratete Witwe.

Neu ist schließlich die Entwicklung der Familienstruktur nach der *Kinderzahl* sowie die mittlere endgültige Kinderzahl je Ehepaar. Die Veränderung der Familiengröße ist besonders zwischen 1963 und 1972 auffallend, gab es 1972 doch fast doppelt so viele Familien ohne Kinder (30,1 Prozent) bei einer entsprechenden Abnahme des Anteils der Familien mit drei und mehr Kindern. Die Feststellung „geschrumpfter Familienprototyp" wird noch erhärtet, wenn man die durchschnittliche Kinderzahl je Ehepaar berechnet. Im Jahre 1972 betrug sie nur noch 1,63 gegenüber 2,52 im Jahre 1963: innerhalb von zehn Jahren hat also die mittlere Kinderzahl je Ehepaar um fast eine Einheit abgenommen.

Diese Entwicklung läßt sich als *Rückgang der Fruchtbarkeit der jüngeren Heiratsjahrgänge* präzisieren. So waren nach 12 Ehejahren für den Heiratsjahrgang 1960 2,1 und für den Heiratsjahrgang 1964 1,9 Kinder zu verzeichnen. „Möglicherweise möchten einige Ehepaare dieser Heiratsjahrgänge erst später Kinder haben; wahrscheinlicher ist aber, daß dies auf den Rückgang der Fruchtbarkeit überhaupt zurückzuführen ist und die auf später gewünschten Kinder nicht mehr geboren werden. Bekanntlich wird der größte Teil der Nachkommenschaft gerade in den ersten Jahren der Ehe geboren. Demnach hätten diese Heiratsjahrgänge – und insbesondere jene vor 1964 – eine endgültige Nachkommenschaft von ungefähr zwei oder noch weniger Kinder je Ehepaar. Eine solche Entwicklung ist neu: einerseits hinsichtlich des vermuteten Aufschiebens der Geburt der Kinder, anderseits in bezug auf die Tatsache, daß sich früher die endgültige Nachkommenschaft eines Heiratsjahrganges kaum von der des folgenden Heiratsjahrganges unterschied. So betrug zum Beispiel zwischen 1934 und 1944 der Unterschied nur 0,09 Punkte" (S. 39).

## Verminderte Stabilität als Institution

Aus diesen statistischen, also quantitativen Informationen läßt sich zum Teil auch auf die „Qualität" der Familie schließen. „Allgemeingültiges jedoch darüber, wie lebensfähig, funktionstüchtig oder gar ‚sinnvoll' die Familie in unserem Land ist, läßt sich beim jetzigen Stand schweizerischer Familienforschung nicht sagen. Es fehlt an gesicherten und repräsentativen Unterlagen der soziologischen und sozialpsychologischen Familienforschung" (Josef Duss-von Werdt a. a. O.). So begnügt sich der Familienbericht hier denn auch mit einigen vorsichtigen Schlußfolgerungen:

„Die Familie als Institution – wie sie sich in demographischer Sicht darbietet – scheint nicht mehr die Stabilität wie vor zwanzig Jahren aufzuweisen. Zwar wird der Großteil der Bevölkerung weiterhin heiraten und eine Familie gründen, doch werden Ehen, die den Fortbestand der Familie sichern, seltener geschlossen, und seit kurzem wird wieder in etwas höherem Alter geheiratet. Die Zahl der Ehescheidungen nimmt beträchtlich zu. Die *Kleinfamilie* (mit einem oder zwei Kindern) wird immer mehr zur Norm. Darüber hinaus wächst die Zahl der Ehepaare ohne Kinder" (S. 42). Da in bezug auf das nichteheliche Zusammenleben keine statistischen Daten verfügbar sind, „ist im gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht abzusehen, ob eine *eheähnliche Verbindung* immer mehr Personen dazu veranlaßt, ledig zu bleiben, oder ob sich die Paare nach einer mehr oder weniger langen Versuchsperiode schließlich doch zur Heirat entschließen" (ebd.). Ferner fehlen Daten, die Fragen in bezug auf die Stabilität beantworten könnten; aus den Unterlagen „geht bestenfalls hervor, daß sich der Sinn der Ehe ändert und daß an die Stelle der traditionellen Familie, in der kollektive Interessen vorherrschen, vermehrt eine Verbindung tritt, die das Hauptgewicht auf individuelle Werte und die Entfaltung der Persönlichkeit legt" (ebd.). Auch in bezug auf die Motivation zur Elternschaft, die wirtschaftlichen Aspekte der Fruchtbarkeit sowie soziale Normen fehlen die erforderlichen quantitativen wie qualitativen Daten, so daß man auch hier auf Vermutungen angewiesen ist. „Sicher ist nur, daß in der Einstellung und im Verhalten der Bevölkerung ein Wandel eingetreten ist, dessen Tragweite schwer abzuschätzen ist und der zu einer tiefgreifenden Veränderung des heutigen Familienmodells führen wird" (ebd.).

Die im Familienbericht zusammengestellten Ergebnisse der Haushaltungsstatistiken und der Verbrauchserhebungen können hier nicht im einzelnen referiert werden; als für die Familienwirklichkeit aufschlußreich sei aber doch folgendes herausgegriffen: Seit 1960 haben die Nichtfamilienhaushaltungen (Privathaushaltungen von Einzelpersonen oder von verschiedenen Personen, unter welchen sich weder der Ehepartner noch Kinder, noch Eltern des Haushaltungsvorstandes befinden) auf Kosten der Familienhaushaltungen kräftig zugenommen. Aber auch die Familienhaushaltungen, die ausschließlich aus dem Familienkern bestehen, haben einen deutlichen Zuwachs zu verzeichnen.

Demgegenüber ist der Rückgang bei jenen Familienhaushaltungen eingetreten, in welchen auch übrige Verwandte und fremde Personen leben. Diese Entwicklung hängt damit zusammen, daß die Zahl der in privaten Familienhaushaltungen lebenden familienfremden Personen (Hausangestellte, Gewerbegehilfen, Zimmermieter) von 1960 bis 1970 drastisch zurückging. Ein großer Teil ehemaliger Zimmermieter lebt heute in Einpersonenhaushaltungen, was die markanten Verschiebungen zwischen Nichtfamilien- und Familienhaushaltungen mit fremden Personen und die im Vergleich zum Bevölkerungswachstum überdurchschnittliche Zunahme der Haushaltungen erklärt.

## Eine schweizerische Familienpolitik?

Im Postulat Butty, auf das der Familienbericht zurückgeht, wurde auch eine Antwort auf die Frage verlangt, „ob

ein *Sachverständigenausschuß* eingesetzt werden soll, der die Durchführung familienpolitischer Maßnahmen untersuchen wird". Familienpolitische Maßnahmen des Bundes sind aber nur in verhältnismäßig engen Grenzen möglich, liegt das Schwergewicht der schweizerischen Familienpolitik doch bei den Kantonen, Gemeinden und gemeinnützigen Organisationen. Einzig die Absätze zwei und vier des *Familienschutzartikels* 34quinquies der Bundesverfassung begründen Kompetenzen des Bundes für bestimmte Materien – nämlich die Familienausgleichskassen und die Mutterschaftsversicherung –, während der erste Absatz die allgemeine Richtlinie für den Bundesgesetzgeber enthält, die Bedürfnisse der Familie zu berücksichtigen.

Im zweiten Teil des Familienberichtes findet sich eingehend dargestellt, welche Möglichkeiten, die Bedürfnisse der Familie zu berücksichtigen, der Bund bisher wahrgenommen hat: im Sozialversicherungsrecht, im Wohnungswesen, im Steuerrecht, im Stipendienwesen, im Transportrecht, im Konsumentenschutz und im Beamtenrecht. Obwohl der Artikel 34quinquies seit dem 25. November 1945 in der Verfassung steht, wurde bis heute weder eine bundesrechtliche Ordnung der Familienzulagen noch eine eigentliche Mutterschaftsversicherung geschaffen. Zudem zeigt der Bericht, wie unterschiedlich ernst es die Kantone mit dem Familienlastenausgleich in ihrer Gesetzgebung nehmen: so schwankt etwa der Höchstansatz der Stipendien für Hochschüler zwischen Fr. 3290 (Nidwalden) und und Fr. 10700 (Zürich).

Die Enttäuschung über solche *Mängel der schweizerischen Familienpolitik* ist vor allem seit der Ablehnung einer Neuordnung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruches (vgl. HK, November 1977, 547–550; Juli 1978, 369–370) gewachsen, weil in diesem Zusammenhang von verschiedensten Seiten eine *Aktivierung der Familienpolitik* versprochen wurde. Nicht zuletzt deshalb hatte der Eidgenössische Verband *Pro Familia* – die Dachorganisation der familienfreundlichen Kräfte der Schweiz – auf den 16. September 1978 zur „Schweizerischen Familienkonferenz 1978", zur ersten schweizerischen Familienkonferenz, eingeladen. In einer Resolution erklärt diese Konferenz, „daß auf die Bedürfnisse der Familie in unserer Gesellschaft mehr Rücksicht zu nehmen und ein sozialer und wirtschaftlicher Ausgleich dringend notwendig ist ... Als vordringlich erachtet sie die Schaffung einer obligatorischen Mutterschaftsversicherung, welche alle durch die Schwangerschaft und Geburt entstehenden Arzt- und Pflegekosten für Mutter und Kind deckt. Zudem sollte jede Mutter ein Recht auf einen *bezahlten Mutterschaftsurlaub* von 16 Wochen haben."
In der Herbstsession 1978 wurde dann im Nationalrat ein *erster familienpolitischer Durchbruch* erzielt, indem am 3. Oktober einzelne Forderungen einer CVP-Motion zum Schutz von Mutter und Kind sowie der Motion Josi Meier als verbindliche Aufträge an den Bundesrat überwiesen wurden; so die Förderung von Schwangerschaftsberatungsstellen, den Ausbau der Mutterschaftsversicherung (verbesserte Kostendeckung und verbesserter Mutterschaftsurlaub im Rahmen der Krankenversicherung), den Ausbau des Kündigungsschutzes für Erwerbstätige. Andere Forderungen, wie berufliche Eingliederungsmaßnahmen, wurden in der unverbindlicheren Form des Postulates überwiesen.

Eine weitergehende parlamentarische Initiative zur Einführung eines wirksamen Familienschutzes ist im Nationalrat noch hängig. Ein fast gleichlautendes Begehren wurde am 30. Oktober 1978 von zehn feministischen bzw. linken Organisationen als *Volksbegehren* vorgestellt; mit der Unterschriftensammlung wurde inzwischen begonnen, und es ist anzunehmen, daß dieses Volksbegehren zustande kommt. Die umstrittenste Forderung darin ist, daß die Mutterschaftsversicherung als Leistung enthalten soll: „Für erwerbstätige Eltern einen Elternurlaub von mindestens neun Monaten, der für die Mutter an den Mutterschaftsurlaub anschließt, für den Vater mit dem Zeitpunkt der Geburt beginnen kann." Auch wenn dieses Volksbegehren auf konservativer Seite keine Unterstützung findet – das CVP-Zentralorgan für die deutschsprachige Schweiz „Vaterland" kommentierte es als „Feminismus im Angriff" –, betrachten es selbst konservative Frauen als nützlich, „als Druckmittel für die seit Jahrzehnten immer wieder aufgeschobene Mutterschaftsversicherung" (Schweizerische Arbeitsgemeinschaft der CVP-Frauen).

## Neue Fachkommission der Schweizer Bischöfe

Weil im Vordergrund des Interesses so die quantitative Familienpolitik steht und stehen muß, ist in der schweizerischen Wirklichkeit für das, was Josef-Duss von Werdt qualitative Familienpolitik nennt, heute noch keine Zeit. Eine qualitative Familienpolitik würde sich insgesamt überlegen, „was sie zur Förderung der Familie beitragen kann, damit diese ihre Funktionen dem einzelnen, der familiären Gemeinschaft und der Gesellschaft gegenüber qualifizierter wahrnehmen kann" (Familienbericht, S. 24). Damit in diesem Bereich auch die römisch-katholische Kirche ihre Überlegungen qualifiziert anstellen und einbringen kann, hat die Schweizer Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung im Herbst 1978 die Errichtung einer neuen Fachkommission „Ehe und Familie" beschlossen.
Im gleichen Sinn, aber mehr sozial und sozialpolitisch ausgerichtet, arbeitet auf römisch-katholischer Seite gesamtschweizerisch die Fachgruppe „Familien- und Schwangerschaftshilfe" der Caritas Schweiz. So scheint man auch auf kirchlicher Seite auf die kritische Lage der Familie in der Schweiz doch aufmerksam zu werden und bereit, nach darauf angemessenen Antworten zu suchen. *Rolf Weibel-Spirig*

Dossier

# Jugendfragen heute – religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Problematik

*Das Thema Jugend bildet einen Schwerpunkt dieses Heftes. Der Anlaß war die dem Freiburger Katholikentag folgende Diskussion über neue Strömungen in der Jugend und über die Frage, wieweit in der jungen Generation sich eine Hinwendung zu religiösen Fragen, wenn schon nicht zur Kirche als sozialer und sakramentaler Institution abzeichnet. Die Beiträge, die hier folgen, sind aber nicht nach einem festen Plan entstanden, sondern verschiedenen sachlich und zeitlich auseinanderliegenden Gelegenheiten und Diskussionsfeldern entnommen. Wir eröffnen das Dossier mit einem Beitrag der gegenwärtigen Vorsitzenden des BdKJ, Maria Koppernagel, dessen Grundgedanken vor Vertretern kirchlicher Presse vorgetragen wurden und aus der Erfahrung kirchlicher Jugendarbeit heraus die religiöse Situation der Jugendlichen und ihr Verhältnis zur Kirche beschreiben. Diesem schließt sich ein Interview mit dem Bischof von Aachen, Klaus Hemmerle, an, das vor allem drei Fragenkomplexen gewidmet ist: Jugend als Kulturzustand einer Generation, Jugend als Problemfeld religiöser Fragestellungen und Jugend im Blickfeld der Kirche. Diesen beiden, primär mit religiösen Aspekten der Jugendproblematik befaßten Beiträge folgen ein Bericht über eine bereits im Dezember 1978 in der Evangelischen Akademie Loccum abgehaltene Tagung über politische und gesellschaftliche Orientierungsprobleme Jugendlicher und eine kurze Darstellung des Vierten Jugendberichts der Bundesregierung, der die Sozialisationsproblematik der heutigen arbeitenden Jugend zum Gegenstand hatte und der bei der dafür anberaumten Aussprache im Deutschen Bundestag Ende Januar sowohl hinsichtlich der Darstellung der Sozialisationsprobleme wie der Sozialisationsziele der arbeitenden Jugend quer durch die Parteien auf viel mehr Ablehnung als auf Zustimmung stieß.*

# Sehnsucht nach einem „authentischen Leben"?

## Zur religiösen Situation Jugendlicher

Der letzte Katholikentag war von Jugendlichen geprägt. Mehr Jugendliche als erwartet waren der Einladung gefolgt. Jugendwallfahrten, Meditationsangebote, religiöse Wochen haben einen großen Zulauf. Viele Jugendliche lehnen die Kirche ab. Der sonntägliche Meßbesuch geht immer mehr zurück. Wie soll man diese Phänomene werten?

Einerseits ist heute unübersehbar eine religiöse Grundstimmung und Ansprechbarkeit in Fragen des christlichen Glaubens feststellbar, zum anderen aber eine Ablehnung von Institutionen, Normen, Dogmen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach *Perspektiven für das eigene Leben*, nach einer menschenwürdigen Zukunft für alle Menschen, wird immer dringlicher gestellt. Sie ist für die jungen Menschen keine abstrakte philosophische Frage, sie entzündet sich vielmehr an konkreten Erlebnissen, wie sie z. B. Jugendarbeitslosigkeit, Schulsituation, Erleben konkreter Gemeinde sind. Es gibt eine beachtliche Sensibilität für den Zusammenhang zwischen Glauben und Leben, die einerseits kritisch macht gegenüber vielem „Menschlichen und Allzumenschlichen", andererseits aber Personen suchen läßt, an denen dieser Zusammenhang gefunden wird. Man denke nur an die Begeisterung, die z. B. Mutter Teresa und Roger Schutz auslösen. Der absolute Sinn – losgelöst von einem Mittel-Zweck-Denken – wird gesucht. Junge Menschen wollen wissen, ob und wie es eine Antwort gibt auf die Probleme, die der Mensch sich selbst in seiner Geschichte aufgeladen hat. Eine bewußte Orientierung an christlichen Werten findet allerdings meist nicht statt. So ist denn auch die Sinnfrage für die gesamte Gruppe der Jugendlichen eine Frage – unabhängig von der Beziehung zur Religion oder zur Kirche. Die religiöse, die christliche Dimension aufzuzeigen ist eine große Aufgabe.

## Die Wertskala der Erwachsenen erscheint nicht als Antwort

Äußerst sensibel reagieren Jugendliche auf Ungerechtigkeiten, Unterdrückungen und Schwachstellen, aber auch auf Werte wie Wahrhaftigkeit, offene Kommunikation, auf die Kongruenz zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten, zwischen Reden und Handeln. Die junge Generation wird groß in einer technisch hoch entwickelten Gesellschaft mit dem Glauben an die Machbarkeit aller Dinge. Erst in letzter Zeit ist dieser Glauben ins Wanken geraten. Existenzielle, materielle Nöte gibt es nicht. Im Gegenteil, die Höhe des Konsums ist *Maßstab für gesell-*

*schaftliche Anerkennung und persönliche Identität.* Der individuelle Aufstieg gilt in der sogenannten Leistungsgesellschaft als das wichtigste Ziel. Die Welt, wie sie vom Jugendlichen erfahren wird, ist im hohen Maße kompliziert und wird immer undurchschaubarer und fertig, d. h. kaum mehr beeinflußbar. Er sieht selten die Möglichkeit, Mißstände, die ihn persönlich bedrücken, abzustellen; hält oft aber auch die Spannungen, in denen er steht, nicht mehr aus. Junge Menschen erfahren aber auch zunehmend, wie weltweite Probleme, Nord-Süd-Konflikt, Rohstoff- und Energiefragen, Umweltproblematik, mit ihrem Leben zusammenhängen, ohne daß Perspektiven für die notwendigen gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen durch die etablierten politischen Kräfte genügend aufgezeigt würden. Schon früh erfahren viele Jugendliche die Sinnlosigkeit. In der Schule stehen sie unter ständigem Konkurrenzdruck. Nur durch Ellenbogenverhalten kommen sie weiter. Die zunehmende Differenzierung erschwert den Aufbau schulischer Bezugsgruppen und das Aufbauen dauerhafter Kontakte. Die Überbetonung rationalen Lernens und der fehlende Raum für Eigeninitiativen vermindern die Entfaltung kreativer Fähigkeiten. Der Verdrängungswettbewerb von oben nach unten, der durch einen Mangel an Ausbildungsstellen bedingt ist, führt dazu, daß Jugendliche ohne Hauptschulabschluß kaum noch eine Lehrstelle finden und daß viele Jugendliche häufig nicht mehr den angestrebten Beruf erlernen können. Nach der Ausbildung erhalten viele keine Stelle und werden arbeitslos.

Die *Wertskala der Erwachsenen* ist für ihn keine Antwort, sie erscheint ihm im wahrsten Sinne des Wortes fragwürdig.

Angesichts einer *Vielzahl konkurrierender Weltanschauungen und dem faktisch gelebten Materialismus* wird es für junge Menschen immer schwerer, die eigene Identität zu finden, aus der Vielzahl der Werthaltungen und Erwartungen auszuwählen und ein sinnorientiertes Leben zu entwerfen. Daß viele junge Menschen diesen Sinn suchen, aber nicht mehr finden oder zu finden glauben, wird deutlich in Auswegversuchen, wie Selbstmord, Selbstmordversuchen, Drogen und Alkoholmißbrauch, Jugendkriminalität. In diesen Katastrophen schlägt die verzweifelte Sinnlosigkeit in den oft selbstmörderischen Protest gegen die Sinnleere um. Wenn solche Schritte uns auch schwer verständlich sind, sind sie nicht als Symptome einer religiösen Grundstimmung zu werten? Ausdrücklich und reflektiert stellt sich für viele Jugendliche die Sinnfrage selten. Noch seltener wird sie in ihrer religiösen Qualität erkannt. Oft wird sie von großen menschlichen Idealen, von der Utopie einer neuen gerechten und friedlichen Welt geleitet. Manchmal auch bleibt sie stehen bei einer Art von Ergriffenheit, von Schauder, wie er bei bestimmten Anlässen zu spüren ist. *Nicht der Sinn, der hinter den Dingen steht, wird wichtig, sondern ein unbestimmtes Gefühl.*

Die Suche nach dem Sinn setzt sich aber auch um in die *Suche nach alternativen Lebensformen:* „Einfacher Lebensstil" ist ein Schlagwort, das uns vielfach begegnet. Für viele Jugendliche ist es allerdings kein Schlagwort mehr, sondern wird praktiziert. Sei es, daß man 1% seines Lohnes zur Schaffung neuer Stellen für arbeitslose Jugendliche spendet, sei es, daß man Jute- statt Plastiktaschen benutzt, sei es durch den Gebrauch von Recycling-Papier oder aber auch in der Gründung von Fahrtgemeinschaften, Wohngemeinschaften usw ... „In dieser Suche wird ein Doppeltes greifbar: Einmal, daß der Sinn praktikabel und sozial erheblich sein muß, zum anderen, daß er sich abzusetzen hätte von den Lebensangeboten einer als bürgerlich qualifizierten Lebensform. Die Sinnantwort hat demnach wenig zu tun mit einer Theorie. Sie will *als handlungsorientierte Weisung* verstanden werden, die zugleich unablösbar von den sozialen und auch politischen Dimensionen der menschlichen Existenz gesehen wird" *(Roman Bleistein).*

Leider zeigt sich die Suche nach dem Sinn auch in dem großen *Zulauf zu den Jugendreligionen.* Mit kurzen eingängigen Formulierungen, wie das „Jesus liebt Dich" der Children of God oder „Du kannst Gott erfahren" der Hare-Krishna-Bewegung, soll die Sinnantwort auf einen knappen Nenner gebracht werden. Zugleich bieten die Sekten aber auch alternative Lebensformen. Die jungen Menschen werden radikal aus der bürgerlichen Welt herausgelöst und ausgesandt, diese Welt zu verändern. Zu spät erfahren viele, daß sie durch den Beitritt nicht eine größere Freiheit bekommen haben, sondern Werkzeuge – willenlose Werkzeuge – des Führers geworden sind.

## Die Suche nach Sinn und das Verhältnis zur Kirche

Es ist schade, daß viele Aufbrüche, daß die *Sehnsucht nach einem authentischen Leben* von der Kirche noch nicht entdeckt oder aufgegriffen worden ist. Sie laufen nebeneinander her. Das ist um so schlimmer, als die Umwelt der Jugendlichen weitestgehend säkularisiert ist, bis hinein in die Familien. Selbst in Familien, die kirchliche Bindungen haben, fehlt es häufig an einer überzeugenden Gestaltung des Alltags aus dem Glauben. Religiöse Formen, z. B. das tägliche gemeinsame Gebet, werden kaum noch praktiziert. Religiöses Verhalten wird zur Privatangelegenheit jedes einzelnen Familienmitgliedes. Festzustellen ist auch ein schrumpfendes religiöses Wissen der katholischen Jugendlichen. Dieser Befund ist nicht einem „schlechten" Religionsunterricht oder fehlender Jugendpastoral anzulasten, sondern beruht darin, daß nicht mehr vorausliegende Erfahrungen aus einer christlichen Praxis im Elternhaus thematisiert und reflektiert werden können. Es gehen die für einen Lernprozeß wichtigen Erfahrungen ab, die dann die Zusammenhänge anbieten, in die eine neue Erkenntnis eingeordnet und eingebracht werden kann. Angesichts des Widerspruchs, daß Eltern zwar eine religiöse Erziehung für ihre Kinder zu 85% wünschen, aber nur um die 20% herum mit ihren Kindern eine christliche Praxis (in Tischgebet, Gebet überhaupt, religiöses Gespräch) einüben, scheint auch hier der Trend in die unerwünschte Richtung zu gehen. Junge Menschen haben oft

nicht nur nicht ein Wissen von Glauben und Kirche, sie sind in früher Kindheit den von Glaube und Kirche angebotenen Vollzügen und Deutungen des Lebens nie begegnet. Die Katechumenensituation wächst und damit die Entfremdung zu einer Kirche, die in ihrem konkreten Erscheinungsbild vielen Jugendlichen unverständlich ist.
Das Verhältnis Jugendlicher zur Kirche ist äußerst differenziert:

- Nur ein kleiner Teil der Jugendlichen bekennt sich bedingungslos zur verfaßten Kirche. Sie gehören häufig irgendwelchen Intensivgruppen an.
- Eine andere Gruppe der Jugendlichen identifiziert sich zum Teil mit der Kirche und ist auch bereit, sich in ihr zu engagieren, lehnt aber manche Aussagen, beispielsweise sexual-ethische Normen, als für ihr Leben wenig brauchbar ab.
- Eine weitere Gruppe steht der Kirche wohl aufgrund vieler Enttäuschungen distanziert gegenüber. Sie betrachten sich als außerhalb der Kirche stehend, sind sich dessen aber immerhin bewußt und leben bestimmte christliche Werte.
- Eine zunehmend größere Zahl von Kindern und Jugendlichen hat praktisch keine Verbindung zur Kirche. Häufig auch keinerlei genaues Wissen über sie. Für sie ist die Kirche ohne Bedeutung. Sie haben nicht einmal mehr ein kritisches, sondern schlicht und einfach gar kein Verhältnis zu ihr.

## Kirchliche Schrumpfung bei vager religiöser Grundstimmung

Die bisherigen Ausführungen können durch einige Zahlen einiger neuerer Untersuchungen untermauert werden. Sie machen ebenfalls deutlich, daß einerseits das religiös kirchliche Verhalten weiter schrumpfte, daß andererseits außerkirchlich und auch innerkirchlich eine teilweise vage religiöse Grundstimmung zum Tragen kommt.
Was den für kirchliches Verhalten besonders signifikanten *sonntäglichen Kirchgang* betrifft, so fand in den Jahren zwischen 1963 und 1976 bei der katholischen Jugend ein starker Rückgang statt. Die Teilnahme der 16- bis 29jährigen sank von 52 auf 21%. Wenn 1976 der Tiefpunkt von 19% überschritten wurde, so sollte man nicht voreilig auf eine Tendenzwende in diesem Verhaltensbereich schließen, denn, langfristig gesehen, setzt sich ein protestantisches Kirchgangsverhalten durch, das ab und zu sonntags zum Kirchgang bewegt.
Die *Taufe* wird noch von den 16- bis 29jährigen zu 76% bejaht. Hier zeigt sich allerdings eine Entwicklung weg von der Säuglingstaufe hin zu einem späteren Tauftermin, einschlußweise dem Alter der eigenen Entscheidung. Das Sakrament der Ehe wird von derselben Altersgruppe beider Konfessionen weitaus geringer als die Taufe eingeschätzt.
Auf die Frage, ob es für sie wichtig sei, daß ihre Kinder sich *kirchlich trauen* ließen, antworteten von den 16- bis 29jährigen 32 % mit Ja, es ist mir wichtig, 66 % mit Nein, es ist mir nicht wichtig.

Was die *Bedeutung von Glaube und Kirche* für das eigene Leben betrifft, wird von vielen die Lebenssinngebung aus der christlichen Botschaft nicht realisiert und am ehesten ein Dienst der Kirche bei wichtigen Familienereignissen (Geburt, Hochzeit, Tod) und bei Deutung der alljährlich wiederkehrenden Feste (Weihnachten, Ostern, Pfingsten) erwartet. Die Antwort: „Da brauche ich die Kirche nicht, hier handele ich nach eigenen Anschauungen", gaben die 16- bis 29jährigen auf folgende Fragen: Welchen Sinn das Leben hat – 53%; wie man sich zum Tod einstellen soll – 37%; ob es ein Leben nach dem Tod gibt – 31%; wie man zu Gott, zu Jesus Christus stehen soll – 34%; welchen Sinn Weihnachten, Ostern, Pfingsten haben – 30%; bei wichtigen Familienereignissen – 24%.

Die *Einstellungen junger Menschen zur Sexualität* haben sich in den letzten Jahren grundlegend verändert. Die Orientierung an kirchlichen Wertsetzungen und Normen ist nicht gefragt. Da die differenzierte Aussage der Kirche (Synode, Hirtenbrief der Bischöfe) in der großen Öffentlichkeit unbekannt ist, da die Kirche selbst durch widersprüchlich erscheinende Verlautbarungen mehr verwirrt als orientiert, kann man von einer sexuellen Welt weithin ohne christliche Grundsätze sprechen. Nach der neuesten Allensbach-Umfrage vom Frühjahr 1978 hat sich das sexuelle Verhalten so verändert, daß bereits 28% der 16- bis 29jährigen ihr erstes sexuelles Erlebnis im Alter zwischen 13 und 15 Jahren hatten, 22% der Männer und 19% der Frauen im Alter von 16 Jahren, 5% der Männer und 9% der Frauen im 17ten Lebensjahr, je 10% im 18ten Lebensjahr und 2% der Frauen im 19ten Lebensjahr. Man kann aufgrund solcher Ergebnisse davon ausgehen, daß es eine verschwindende Minderheit ist, die noch die voreheliche Enthaltsamkeitsforderung der christlichen Moral zu akzeptieren bereit ist. Die Unterstellung, hier habe sich ein promiskues Verhalten durchgesetzt, ist insoweit falsch, als diese Intimbeziehungen von den Jugendlichen durch ihre personale Beziehung als gerechtfertigt beurteilt, auch gar nicht mehr als Sünde begriffen werden, und daß auch die vorehelichen Verhältnisse nach einem schier ehelichen Treuekodex gelebt werden, also im großen Bewußtsein um Bindung und Ausschließlichkeit. Man ist häufig erstaunt über die festen Partnerbeziehungen Jugendlicher.
*Kritik an der Kirche* wird häufig aus unmittelbarer Betroffenheit heraus vorgebracht, ist nicht abgesichert oder vorsichtig formuliert. Die dahinter verborgenen Fragen an unsere Kirche, an ihr Erscheinungsbild, an ihre Wahrhaftigkeit, an ihre prophetische Aufgabe, sollten aber nicht als Angriff abgewehrt werden, sondern als Anfrage ernst genommen werden. Kritisiert wird z.B.:

- Die Kirche ist zu reich und dadurch zu sehr in der Nähe der Reichen und Mächtigen. Politische Rücksichtnahmen überlagern die Botschaft Jesu.
- Die „Amtskriche", der „kirchliche Apparat", die „etablierte Kirche" übt, wie andere gesellschaftliche Gruppen, Macht und Herrschaft aus, ihr Handeln und Reden ist zu wenig durchsichtig auf ihren Auftrag hin, sie ist zu wenig bereit oder fähig zum Dialog.

- Die Denk- und Ausdrucksweise der älteren Generation bestimmt so sehr Antennen und Sender der Kirche, daß die Wellenlängen junger Leute weder aufgenommen noch erreicht werden (wobei häufig, im Gegensatz zu der alten Kirche, Jesus Christus als jung empfunden wird).
- Die Kirche bevormundet zu sehr im persönlichen Bereich, nimmt aber im sozialen Bereich, in Politik und Wirtschaft eine zu wenig kritische Haltung ein.
- In der Kirche werden zu wenig Perspektiven eröffnet und Ziele gezeigt, die die heutige Lebenssituation treffen. In den Gemeinden ist nur selten etwas von Gemeinsamkeit, gegenseitigem Vertrauen und Hoffnung spürbar.
- Die Gottesdienste haben keinen Bezug zum übrigen Leben der Menschen, sie sind langweilig und steril. Die in ihnen verwendete Sprache ist unverständlich.
- In der Kirche wird die Weise Jugendlicher, zu denken, zu erfahren und zu artikulieren, ausschließlich als Angriff, nie aber als Bereicherung empfunden. Weithin werden Jugendliche als Sozialisationsobjekt betrachtet, die das von anderen für sie Entwickelte in eigene Verantwortung übernehmen sollen, nicht aber als Menschen, die eigenständig Lebensentwürfe entwickeln dürfen.

Mit dem Ausspruch eines Verantwortlichen des Freiburger Katholikentags in einer ersten Reflexion wird m.E. einiges über das Verhältnis Jugend – Kirche deutlich: „Die Kirche soll nun nicht glauben, sie habe die Jugendlichen, aber sie hat gesehen, daß sie sie haben kann, wenn sie sich anstrengt." Kirche wird dann glaubwürdig, wenn sie Antwort gibt auf die drängenden Fragen der Jugendlichen.

## Antworten in der Jugendarbeit

Die vorangegangene Situationsbeschreibung, die sicher unvollständig ist, nur Schlaglichter setzen konnte, die auch nicht auf Einzelschicksale eingegangen ist und auch keine Definition von Jugend versucht, verlangt nach einer Antwort. Welchen Beitrag kann dazu die *katholische Jugendarbeit* leisten. Welche Antwort kann sie geben?
Im Laufe seines Entwicklungsprozesses löst sich der Heranwachsende immer mehr von seiner Familie und schließt sich stärker *Gruppen Gleichaltriger* an, die den mit der Familientrennung einhergehenden Verlust emotionaler Wärme ausgleichen sollen. Normen und Verhaltensunsicherheit läßt ihn nach stützenden Korrektiven suchen, die er in der Gruppe zu finden hofft. Jugendliche fühlen sich oft allein und unverstanden, sie suchen deshalb eine Gemeinschaft, in der sie ernst genommen werden, in der sie offen reden können, ohne verurteilt zu werden. Eine Gemeinschaft, die die Fehler, Zweifel, Fragen, aber auch das Versagen erträgt, in der einer den anderen annimmt. Jugendliche möchten mitgestalten, mitentscheiden und auch Verantwortung übernehmen. Freiwillig schließt sich der junge Mensch einer Gruppe an. So ist denn auch die Gruppe Hauptort der Jugendarbeit. Gruppe und Gruppenleben sind Angebote der Jugendarbeit an den Jugendlichen. Er wird das Angebot aber nur dann annehmen, wenn er mit seinen Erfahrungen, seinem Hintergrund, seinen Wünschen, Hoffnungen und Bedürfnissen ernst genommen wird.

Die *17 katholischen Jugendverbände*, die im Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) zusammengeschlossen sind, erreichen derzeit etwa 1,2 Mill. junge Menschen. In bewußter Orientierung an der Botschaft Jesu Christi versuchen sie, Antwort zu geben und den jungen Menschen ein Stück seines Weges zu begleiten. Sie bieten ihm Raum für die Auseinandersetzung mit seiner Umwelt und ermöglichen ihm auch, Antworten zu finden. Wenn man weiß, daß Jugendliche als allen vier weiter oben beschriebenen Gruppen Mitglieder in katholischen Jugendverbänden sind, wird deutlich, daß es nicht immer leicht ist, Antworten zu finden und sein Leben aus dem Glauben zu gestalten zu versuchen. In ihrer Begeisterung oder auch ihrer Resignation sehen und urteilen Jugendliche oft anders als die Erwachsenen. Das trifft für viele Fragen, so auch für die *Vorstellung von Glaubensgestaltung und Kirche* zu. Es wäre nun gefährlich, diese Fragen als nicht vorhanden zu erklären und vielleicht sogar eigene Probleme zu Fragen der Jugendlichen zu machen. Erwachsene, Priester, Verantwortliche und Gruppenleiter würden die Jugendlichen nur noch weiter der Kirche entfremden. Die Mitarbeiter sollten vielmehr Mut machen, Mut zum ständig neuen Engagement an und für die Gemeinschaft. Vielleicht können sie auch eine Brückenfunktion wahrnehmen. Brücke zwischen Pfarrgemeinde und Gruppen, Brücke zwischen Erwachsenen- und Jugendverbänden, Brücke zwischen Erwachsenenwelt und Welt der Jugendlichen. Das wird ihnen um so eher gelingen, je mehr sie ihre Erfahrungen mit einsetzen, ihre Werthaltungen verdeutlichen, sich selbst als personales Angebot mit ins Spiel bringen.

*Maria Koppernagel*

# Jugend braucht Weggenossenschaft

## Ein Gespräch mit Bischof Klaus Hemmerle

*HK:* Herr Bischof, wenn gegenwärtig von Jugend gesprochen wird, kann man neben verschiedenen Stichworten, an denen Jugendtrends erkennbar sind – von den Jugendreligionen bis John Travolta –, auch die unterschiedlichsten Qualifikationen der Jugend als Zustand einer Generation hören. Man spricht von der „verlorenen Generation" (Sontheimer), von der „Selbstausbürgerung der Jugend" (ein Tagungstitel) und zugleich von „neuer Unbefangen-

heit" (in einem Kommentar zum Freiburger Katholikentag). Wie würden Sie die gegenwärtige Jugend nicht nur von Randerscheinungen her, sondern als Kulturzustand einer Generation einschätzen?

*Hemmerle:* Mir scheint, daß wir bei der Frage, wer ist die Jugend von heute und wie ist sie, über den Augenblick hinausgreifen müssen. Sie bringt vielleicht in unserer Epoche – ich bin mir nicht sicher, aber ich vermute es – etwas zum Austragen, was sich von langer Hand vorbereitet. Ich frage mich nämlich, ob „die Jugend" als eine gesonderte Lebensphase nicht in einem spezifischen Sinne zum abendländischen und neuzeitlichen Bewußtsein überhaupt gehört? Dieses Bewußtsein ist von der Hoffnung geprägt, neue Möglichkeiten von Zukunft entwerfen zu können. Das war und ist eine Leistung der Neuzeit, eine Leistung des Abendlandes. Ich frage mich aber, ob mit einem Ans-Ende-gekommen-Sein des neuzeitlichen Ansatzes nicht Jugend in einem ganz fundamentalen Sinne in eine Krise geraten ist.

## „Wo Zukunft total in Frage gestellt wird, fällt es schwer, jung zu sein"

*HK:* Das hört sich so an, als ob Jugend wenn schon nicht als Lebensphase, so doch als Lebensgefühl am Ende wäre. Wie verträgt sich das aber mit einer gerade heute verbreiteten Verherrlichung des Jungseins? Es gibt doch auch so etwas wie einen – man muß dabei nicht nur an Werbung denken – fast grassierenden Jugendkult...

*Hemmerle:* Jugend gibt es nur unter folgenden Bedingungen: daß meine Zukunft möglich ist, daß sie insgesamt Sinn hat, daß ich hoffen darf, sie in eigener Verantwortung entwerfen zu können in Kontinuität und kritischem Abstand zu dem, was überliefert ist. Wo es das nicht gibt, da gibt es eigentlich auch nicht ein Herausgehobensein der Jugend, sondern fast nur den unmittelbaren Umschlag vom Kind zum Erwachsenen. Wo entweder keine Hoffnung ist oder wo alles schon fertiggestellt ist und von der Überlieferung her in einem zyklischen Denken immer und ewig weitergeht, gibt es die Generalpause zwischen dem Kind- und Erwachsensein, in der das Ganze des Lebens in eine neue Richtung hinein ummotiviert wird, nicht. Hoffnung auf einen Fortschritt, der nicht allein berechenbar ist, gehört zu den Daseinsbedingungen für Jugend. In dem Augenblick, wo der Fortschritt entweder als Konsumgut errechenbar wird oder wo Zukunft überhaupt nicht mehr stattfindet oder total in Frage gestellt ist, fällt es schwer, jung zu sein. Dieser doppelte Angriff auf die Freiheit, sei es durch Hoffnungslosigkeit, sei es durch absolut vorprogrammierte Hoffnungen, scheint mir die eigentliche Wurzel und die eigentliche Ursache der Krisensituation der Jugend zu sein.

*HK:* Halten Sie Hoffnungslosigkeit oder Ausfall an Hoffnung innerhalb einer vorprogrammierten Zukunft für ein wirklich bestimmendes Kennzeichen für den Orientierungs- und Lebensstil der Jugend?

*Hemmerle:* Ich habe den Eindruck, daß es gegenwärtig zwei oder drei Typen von Jugendlichkeit gibt. Der eine Typ ist sicher der der Resignation. Es gibt, es hat keinen Sinn, dies zu leugnen, viel Resignation, und zwar Resignation in der doppelten Spielart: einmal als resignierende Kritik am Wohlstandsdenken...

*HK:* ...ohne Alternative sozusagen?

*Hemmerle:* ...ohne Alternative und vielfach auch in der Form, daß man sich einfach anpaßt. Der zweite Typ von Jugend ist die Verlagerung der Zukunft in das Träumerische, in die bloße Erinnerung, in die Nostalgie, also in die verschiedenen Formen von Traum und bloßer Innerlichkeit.

*HK:* Flucht also ein Stück weit in das eigene Ich, die Wiederkehr, wie es ein Psychologe bezeichnet hat, eines „neuen Narziß"?

*Hemmerle:* Ja, als zweiter Typus. Aber es gibt einen dritten: ein Probieren, ob es nicht doch Zukunft gibt; es gibt das Suchen nach Gestalten von Zukunft und Hoffnung.

*HK:* Jugend ist nicht nur ein Thema der Jugend, sondern wohl auch immer ein Thema der Erwachsenen. Ist unter dem Gesichtspunkt nicht bezeichnend und zugleich widerspruchsvoll, daß man einerseits das herrschende Lebensgefühl ganz am Muster der Jugend ausrichten will – das meinte ich vorhin mit Jugendkult –, aber andererseits Angst hat, es könnte in dieser Jugend das Eigene verlorengehen?

*Hemmerle:* Ja, weil Jugend schwer gelingt, wird Jugend besonders kostbar. Man kann im Grunde nur unter der Bedingung, daß es in der Gesellschaft Jugend geben kann, wirklich hoffen, daß es weitergeht. Der einzelne ist ja nicht nur er selber, sondern jeweils sein Geschlecht, um ein Wort von Kierkegaard aufzugreifen. Und jede Generation hat darin ihre verschiedenen Lebensalter. Der Mensch hat also in jeder Epoche sein Kindsein, seinen Entwurf des Kindes, seinen Entwurf der Jugend, seinen Entwurf des Erwachsenseins, seinen Entwurf des Alters. In diesem Sinne ist der Optativ von heute zweifellos der Optativ Jugend. Man wünscht Jugend zu haben, hat sich aber die Möglichkeit der Jugend – dialektisch, vielleicht geistesgeschichtlich gesagt – verbaut. Die Neuzeit lebt im Bewußtsein der reinen Machbarkeit der Zukunft. Weil also die Voraussetzungen der Zukunft durchschaubar gemacht worden sind, findet Zukunft nicht mehr statt.

## „Es gibt eine heimliche Bewunderung für Leute, die jung sind, als Hoffnung und Angst um sich selber"

*HK:* Wenn es richtig ist, daß die Neuzeit vorwiegend im Bewußtsein der Machbarkeit lebt, zwingt dann dieses Bewußtsein einerseits nicht zur Revolte, sozusagen als Option gegen das Machbare, und zugleich zur Anpassung, weil dort, wo Zukunft abgeschnitten ist, letztlich gar nichts anderes übrigbleibt, als sich anzupassen?

*Hemmerle:* Ich glaube, daß in der Tat zwei Phänomene interessant sind: zum einen, daß Anpassung und Revolte aus derselben Wurzel stammen, zum anderen, daß die Gesellschaft, weil alle jung sein wollen und weil jung sein nicht mehr geht, dazu neigt, Jungsein zu verplanen, indem eine vorgefertigte Jugendkultur angeboten wird.

*HK:* Würde das heißen, das, was die Jugend als ihre Gegenwelt erlebt, ist, ich weiß nicht durch welche List der einander befehdenden Generationen, noch einmal durch die Erwachsenen vorgegeben?

*Hemmerle:* Es ist sozusagen der letzte Trick des neuzeitlichen Geistes, der seine eigene Zukunft produziert, daß er sich die Schwierigkeit, seine eigene Zukunft produzieren zu können, dadurch verschleiert, daß er die Zukunftsgestalt einer Sonderwelt für Jugend selber produziert und damit schon wiederum den Protest der Jugend integriert hat.

*HK:* Wie stellt sich dann innerhalb einer solchen Fragestellung der Generationskonflikt dar? Ist er überhaupt so sehr kennzeichnend, wie er meist dargestellt wird?

*Hemmerle:* Es ist wohl so, daß er vielleicht im Grundsatz weniger signifikant ist, aber de facto auf einer sehr niedrigen Ebene der Allgemeinheit sich sehr stark auswirkt. Denn es gibt eine heimliche Bewunderung und Sympathie für Leute, die jung sind, und ein ebenso heimliches Mitleid, mit denen, die nicht jung sein dürfen, als Hoffnung und Angst um sich selber. Im Grunde also ist der Generationenstreit in sich nicht fundamental, aber de facto ist er ungemein stark, und zwar deswegen, weil sehr viele feststellen, daß ihre Vorstellung darüber, wie es überhaupt weitergeht, und daß Zukunft überhaupt stattfindet, von der jungen Generation nun nicht mehr mitgetragen wird. Da das eine Angst ist, mit der ich mich selber stigmatisiere als Erwachsener, nämlich weil die Jugend vielleicht recht haben könnte, und sie darf nicht recht haben, deswegen wehre ich mich gegen die Möglichkeiten meiner selbst, die die junge Generation mir vorhält.

*HK:* Verdeckt diese psychologisch durchaus faszinierende Erklärung nicht doch etwas die Härte des sozialpsychologischen Tatbestandes der heute früheren Ablösung der Jugendlichen von der Generation ihrer Eltern und das mühsame Finden einer eigenen Identität?

*Hemmerle:* Sicher muß dieser Aspekt auch gesehen werden. Ich wollte das Modell ohnehin nicht pressen. Es ist keine fertige These, sondern ein Versuch, mich dem Thema Ablösung und Identifikation ein bißchen zu nähern. Und zum Glück wird man ja auch häufig mit allen seinen Theorien auch wieder über den Haufen geworfen durch unmittelbare Erfahrungen, in denen dann eben doch mehr drinsteckt. Denn wenn ich jetzt so an die Jugend herangehe und nur analysiere, was mit ihr los ist, dann bin ich ja als derjenige, der dies tut, auch einer, der nur das Ende der Neuzeit vollstreckt, ohne dem, was in manchen Aufbrüchen der Jugend mit drin ist, die Chance zu geben, daß in der Jugend von heute das Zeitalter tatsächlich neu werden könnte.

## „Die Frage nach der Zerbrochenheit des Ich signalisiert einen Aufbruch zum Ich"

*HK:* Aufbrüche sind nicht möglich ohne Identifikation. Liegt das eigentliche Problem Jugendlicher heute nicht darin, daß sie einen ungestillten Identifikationsbedarf fühlen, aber der Identifikationsprozeß angesichts der konkurrierenden Kulturwelten und Weltanschauungen hinsichtlich der eigenen Zukunft und der menschlichen Umwelt äußerst schwierig ist?

*Hemmerle:* Das ist schwierig, gewiß. Aber ein paar Grundtendenzen von Jugend scheinen mir auch heute echte Zeichen von Hoffnung zu sein. Dabei wird man wirklich fragen müssen: Wo liegen dann jene Gestalten, die dies einlösen?

*HK:* Sehen Sie Grundhaltungen, an denen solche Gestalten sichtbar werden?

*Hemmerle:* Solche sehe ich durchaus. Ich denke beispielsweise an das *Pathos des Ganzen,* das bei der Jugend stark da ist und das etwas Positives ist: Leben angesichts des Ganzen. Man kann erstens verhältnismäßig vielen jungen Menschen oder jedenfalls einem dynamischen Teil der Jugend nicht absprechen, auch wenn es oft auf billige banale Weise verkürzt ist, daß sie Sehnsucht hat, in der ganzen Welt da zu sein, Solidarität zu üben. Zweitens gibt es eine ganz starke, zwar wiederum ideologisch verkürzte, aber positiv zu denken gebende Bereitschaft für die am Rande da zu sein: Interesse am Ganzen als Interesse für die am Rande. Das Dritte: Es ist in der Tat wieder ein starkes Interesse da am eigenen Selbst, an der eigenen Identität. Es wird entlarvt, was es an Identitätsverlust gibt. Die Frage nach der Zerbrochenheit des Ich oder nach dem nicht identifizierten Ich signalisiert einen Aufbruch zum Ich. Ich bin zwar skeptisch gegen das Reden von Selbstverwirklichung und Selbstfindung, aber es steckt doch ein echtes Ausrufezeichen dahinter. Und schließlich meine ich auch einen Aufbruch zum Du oder zum Wir zu erkennen, sofern eben doch eine Sehnsucht nach einer intensiven Kommunikation da ist, die Zukunft ermöglicht. So haben wir, glaube ich, wenigstens ein paar Grundworte in der Jugend heute, die wir verlernt hatten, indem wir sozusagen von einem bloßen Es der sich selber aufladenden Gesellschaft ausgegangen sind.

*HK:* Antizipieren Sie da nicht eine Bewegung, die vielleicht da und dort sichtbar ist, während das eigentlich Kennzeichnende doch eher ein Mangel an Identifikation, vielleicht auch ein Mangel an Kommunikationsfähigkeit ist, wobei ich nicht sagen möchte, daß dies vorwiegend die Jugend betrifft?

*Hemmerle:* Ich glaube, daß von den vier genannten Richtungen die dritte und die vierte tatsächlich großenteils im Optativ bestehen und nicht im Indikativ. Das muß ich ganz deutlich sagen. Doch ist dieser Optativ unter Umständen als Offenhalten einer notwendigen Dimension

sehr wichtig. Und wir haben Beispiele dafür, wie schnell man mitaufspringt, wenn positive oder auch verführerische Angebote vorliegen. Gerade deswegen ist hier die kritische Anfrage gefordert, wo Identifikationsmodelle liegen. Aber im Grunde gilt das auch fürs erste und zweite. Am Anfang der Neuzeit hat der Mensch, mit dem sich Pascal unterhielt, gesagt: das Schweigen der unendlichen Räume schaudert mich. Es schauderte ihn, nachdem die festen Schalungen des Weltalls weggebrochen waren. Was sich dort kosmologisch abspielte, ereignet sich heute soziologisch, weil wir angesichts der Menschheit leben. Die Faszination unter dem Schauder einer weltweiten Verstrickung ist da. Und der junge Mensch, der Menschen begegnet, die nicht integriert sind in das Ganze, entdeckt sich selber als einen Unintegrierten wieder, so daß die Liebe zu den Randgruppen, sozusagen negativ gelesen, auch ein Stück Selbstmitleid sein kann.

*HK:* Selbstmitleid, aber doch wohl ein Stück weit auch eine soziale Variante der Selbstfindung?

*Hemmerle:* Natürlich. Ich würde sowieso dieses Negative nicht in sich stehenlassen, sondern ich glaube nur, daß solche negativen Möglichkeiten mit drin sind. Aber wenn sie sich überhaupt artikulieren, wenn ich Sehnsucht nach oder Interesse für Solidarisierung mit dem Rand habe, wenn ich selbst Fragen nach der Kommunikation habe, dann ist damit doch schon ein Zeichen gegeben, daß in dieser Richtung positiv etwas weitergeht. Und es ist, meine ich, schon etwas, was in sich Hoffnung gibt, wenn man sagen kann, das, was fehlt, wird als solches nicht vertreten in der jungen Generation, sondern das, was fehlt, wird vertreten.

*HK:* Aber vertreten eben mehr im Modus der Ahnung...

*Hemmerle:* ... im Modus der Ahnung, der Sehnsucht, gewiß, aber vertreten vielleicht da und dort gerade von jungen Menschen, die das, wenn auch in kleinen Gruppen, aber doch nicht allein esoterisch leben.

## „Es gibt ein Ahnen des Ernstes der Situation, wie es lange nicht mehr da war"

*HK:* Auf dem Freiburger Katholikentag sprach ein Prominenter vom „leidenschaftlichen Suchen nach Sinn" in der Jugend. War das vom Sprecher her wie in bezug auf den Adressaten nicht auch so ein zu hinterfragender Optativ?

*Hemmerle:* Dazu muß ich natürlich sagen, daß der Indikativ der Jugend immer ein Optativ ist, weil ja, nachdem, was wir eingangs sagten, die Jugend die Fähigkeit des Optativs ist. Insofern ist mit der klugen Feststellung, daß es ja nicht ganz so ist, wie es ist, bezüglich der Jugend eigentlich nicht mehr gesagt als die berühmte Bestreitung der Bewegung gegenüber Aristoteles, weil die Bewegung ja nur ist, indem sie nirgendwo ist. Und insofern möchte ich jetzt nicht verstanden sein als ein Münchhausen, der sozusagen die Hoffnungslosigkeit oder die Defizite feiern will als die Verschalung allein des Positiven, die sich dann selber in die Höhe zieht. Was als Optativ sichtbar wird bei begrenzten Gruppen, wie das auf einem Katholikentag möglich ist, ist doch von Bedeutung. Um nur ein Beispiel zu nennen: Im letzten Jahr hat der Jugendseelsorger einer Stadt meines Bistums mit ca. 200000 Einwohnern, davon etwa 150000 Katholiken, den Versuch unternommen, eine religiöse Jugendwoche zu gestalten, auf der junge Leute in Gruppen zusammenkamen und einen Tag morgens durchsprachen und abends wieder reflektierten. Dazu haben sich immerhin 30 Gruppen mit insgesamt 250 Leuten gebildet. Eine kleinere Zahl blieb beieinander und wiederholte das Experiment. Und jetzt haben immerhin 900 mitgemacht. Natürlich ist das nur ein Tropfen auf einen heißen Stein, aber doch auch irgendwo Zeichen, daß etwas lebt, was in die angezeigte Richtung geht.

*HK:* Solche Phänomene wollte ich mit meinem Fragezeichen gar nicht bestreiten. Ich stellte bloß die Frage, ob die Suche nach Sinn in der jetzigen Generation von Jugendlichen wirklich so dramatisch vor sich geht oder ob für sie nicht eher das Spielerische als Ausdruck einer neuen Unbefangenheit kennzeichnender ist...

*Hemmerle:* Da habe ich doch meine Bedenken, ob es nur das Spielerische ist...

*HK:* Ich würde das nicht als negativ ansehen...

*Hemmerle:* An dem Wort spielerisch ist richtig, daß das, wonach Sie fragen, nicht mit einer großen Entschiedenheit geschieht. Aber ich könnte insofern nicht zustimmen, als die Ahnung, daß für das eigene Leben viel davon abhängt, groß ist. Dramatisch ist das vielleicht auf eine negative Weise. Man weiß manchmal nicht, daß man nach dem Sinn fragt. Man weiß aber, daß, wenn man ihn nicht findet, sehr viel auf dem Spiel steht. Und in dem Sinne ist es sehr ernst. Es gibt ein Ahnen des Ernstes der Situation in einem Ausmaß, wie es wohl lange nicht mehr da war.

*HK:* Ist das Stadium, das Sie jetzt beschrieben haben, nicht insofern ein besonders schwieriger Zustand, als die Anfälligkeit für Ideologien besonders groß ist? Ich meine damit nicht nur Ideologien im klassischen Sinne, sondern alle Formen einer totalen Welterklärung mit einer entsprechend totalitären Praxis vom Marxismus bis zu den Jugendreligionen?

*Hemmerle:* Ich glaube, daß es eine gefährliche, im echten Sinn des Wortes, kritische und entscheidende Situation ist. Und ich habe mitunter die große Sorge, daß es uns von seiten des Christentums, auch seitens der Kirche nicht ausreichend gelingt, dem Ernst der Situation mit einem plausiblen Angebot einer integrierenden und einer nicht zerstörerischen Totalität zu begegnen.

*HK:* Wenn diese Gefahr so groß ist, wo sehen Sie dann positive Ansätze – Sie haben Beispiele ja anklingen lassen – für eine nicht destruktive religiöse Bindung von Jugendlichen, und was müßte gewissermaßen methodisch geleistet werden, um solche Ansätze zum Wachsen zu bringen?

*Hemmerle:* Die Antwort, die ich gebe, ist scheinbar theoretisch. Sie ist aber vielleicht doch eine Herausforderung für konkrete Schritte. Ich meine, daß die Hoffnungslosigkeit der Jugend einerseits und das positive Anspringen von Jugend auf etwas nicht von der Frage abhängt „wie ist?", sondern von der Frage „wie geht?". Und ich meine, daß dafür der Name des Christentums, der da heißt „der Weg", ungemein entscheidend ist. Wenn ich an konkreten und gelebten Modellen zeigen kann, wie Nachfolge geht, wie Kommunikation geht, wie Leben mit dem Wort Gottes geht, wie Selbstsein geht, wie Glück geht, wie Durchhalten über Abgründen geht, wie Bewältigen einer fraglichen Situation geht, dann ermutige ich gerade auch junge Menschen. Was bloß gefordert wird, was bloß hingestellt wird, was bloß wie ein erratischer Block dasteht, an dem gehe ich vorbei. Und ich denke, daß wir hier einfach die große Aufgabe haben, nichts von totalen Angeboten und Forderungen zu reduzieren. Das bloß Reduktive, die ermäßigten Angebote und Forderungen sind, glaube ich, im vorhinein zum Scheitern verurteilt.

## „Die Koinzidenz von Vollmacht und Nähe ist ein besonderes Desiderium"

*HK:* Wenn reduziert wird, dann hat das meist mit Unsicherheit zu tun. Ist es nun nicht gerade die Situation der Jugend, daß sie es mit einer Generation hochverunsicherter Erwachsener zu tun hat, die eher zurückzustecken als zu führen bereit ist, und sind Jugendfragen in diesem spezifischen Sinne nicht in erster Linie Probleme bzw. Fragen an die Erwachsenen-Generation?

*Hemmerle:* Ich glaube, daß man sowieso nie nach dem Motto ansetzen kann, wir machen etwas mit der Jugend, sondern daß man immer selber einen Weg gehen und darin Weggenossenschaft anbieten muß. Ich glaube, daß das auch die Weise ist, wie Generationskonflikte überwunden werden. Ich stelle selber immer und immer wieder fest, daß es im Umgang mit Jugendlichen ebenso hochnotpeinlich wie hilfreich ist, daß man nichts sagen kann, ohne daß man genötigt ist, auszuweisen, wie man es selber damit hält. Dadurch, daß wir uns mit jungen Menschen ins Gespräch begeben, wie Christentum geht, können wir voneinander lernen, wie es geht; denn die Dinge, die ich vertrete, werden ja als unglaubwürdig entlarvt, wenn ich sie nicht selber tue. Es kommt aber nicht darauf an, daß ich eine tolle Leistung hinsetze, sondern daß ich zeige, wie ich damit umgehe, und daß ich in dieser Herausforderung das, was ich eigentlich will, mir selber erschließe...

*HK:* Tolle Leistung nicht, aber sozusagen nur Begleitung? Vereinfacht das nicht ein bißchen unsere kulturelle Befindlichkeit? Es begleiten ja viele und jeder auf seine oft recht widersprüchliche Weise.

*Hemmerle:* Sicher, dennoch habe ich den Eindruck, daß gerade das Modell der Weggenossenschaft weiterführt. Ich war an einem der letzten Sonntage auf dem Gebietstag der CAJ der Region Mönchengladbach. Es waren ca. 600 Leute da, davon etwa 40 Prozent, die nicht in die Kirche gehen. Die jungen Menschen haben dort auf sehr maßvolle, aber auf sehr offene Weise ihre Ängste vorgestellt. Die Möglichkeit in der Predigt, damit umzugehen, bestand darin, anschaulich zu machen, daß ich als Bischof auch Angst habe. Ich kann sagen, vor was ich Angst habe, wie ich es tatsächlich mache, wenn ich Angst habe, daß ich beim Wort des Märtyrers vor dem Henker Zuflucht nehme: „Ich fürchte dich nicht, weil ich dich liebe." Indem ich solche Wege mit den anderen gehe, finde ich auch den Weg, die eigene Angst zu überwinden. Auf diese Weise kommt Weggenossenschaft, kommt Kommunikation zustande.

*HK:* Ist hier aber nicht erst ein anthropologisches Defizit aufzufüllen? Muß eine einerseits materiell und gelegentlich auch gefühlsmäßig überversorgte und andererseits im vaterlosen Raum sich bewegende Jugend für Weggenossenschaft nicht erst aufgeschlossen werden? Und wo setzt man da an?

*Hemmerle:* Sicher gibt es dieses Defizit. Aber sehen Sie, mir ist beim Reflektieren dessen, was im letzten Jahr denn eigentlich weltgeschichtlich geschehen ist, sehr stark das Interesse an den drei Päpsten aufgegangen. Und ich habe das dann für mich selber auch in der Silvesterpredigt auf die Formel gebracht, daß die Koinzidenz von Vollmacht und Nähe wohl ein besonderes Desiderium ist. Wo so etwas erfahren wird, entweder Nähe, die vollmächtig ist, oder Vollmacht, die Nähe vermag, da geht etwas auf, was „ankommt" und weiterhilft.

*HK:* Aber eine solche Einheit von Vollmacht und Nähe kann, wie das Beispiel Jugendsekten zeigt, auch sehr leicht ins Totalitäre umschlagen. In der Geschichte der Kirche wie der Religion überhaupt könnte man dafür vielleicht auch Beispiele finden...

*Hemmerle:* Natürlich kann das alles auf sehr tragische Weise umschlagen. Deshalb ist auch das Gewissen dessen, der in einer entsprechenden Stellung und Verantwortung steht, und das ist im Grunde jeder, ungeheuerlich belastet. Ich habe einmal behauptet, es gebe zwei Sünden, die wir heute in dieser Beziehung begehen: Wir können uns erstens auf Kompetenz zurückziehen, und indem wir uns auf Kompetenz zurückziehen, diese der vollkommenen Wirkungslosigkeit ausliefern und den anderen verlassen. Wenn ich mich hinter der Vollmacht verstecke, dann verliere ich den, dem sie gilt, und verliere die Vollmacht und mich selber. Ich kann aber zweitens auch Vollmacht hinter mir verstecken und mich anbiedern und einen vielleicht unbequemen Widerspruch nicht mehr wagen, obwohl ich nur so den anderen ernst nehmen kann. Dann ist wiederum sowohl Vollmacht und Nähe weg. Ich kann freilich auch Mut zur Vollmacht und Mut zur Nähe *so* haben – und das ist der glatte Gegensatz zu dem, was an den Jugendsekten autoritär ist –, daß ich Vollmacht nicht *mir* zumute und nicht *mir* anmaße, sondern daß ich Vollmacht habe als einer, der *selber* Gehorsam ist, der selber ausweist, auf wen er hört.

## „Es kann die Versuchung geben, das Ankommen in Großformat zu genießen und dabei die Probleme zu überspielen"

*HK:* Ist es nicht in unserem gesellschaftlichen Klima besonders schwierig, Vollmacht *und* Nähe (auch als verweisende Vollmacht) zu zeigen, ohne daß so etwas ins Showhafte umschlägt?

*Hemmerle:* Das kann es sehr leicht. Aber es gibt Handlungsstrukturen, an denen man nachprüfen kann, ob Anmaßung am Werk ist oder ob es ein Weg ist, den ich selber gehe. Ich denke da an die biblische Geschichte vom reichen Jüngling, der als Jesus-Fan den Meister zunächst einmal einfach fragt: Guter Meister, was muß ich tun, um die Masche ewiges Leben zu kriegen? Er wird barsch abgewiesen mit dem Bescheid: Was nennst du mich gut, einer ist gut. Aber er führt ihn dann zum allein Guten hin, wobei das Hinführen in der vollkommenen Logik und Identität des ganzen Gedankengangs doch bei einem „Folge mir" endet. Im Grunde ist das „Folge mir" und das „Verlaß dich auf mich" der Weg, den Jesus selber geht, indem er plausibel macht, daß es allein auf den Vater ankommt. Nicht die große Attitüde, sondern das ganz schlichte Hinführen auf den, mit dem ich lebe, können Sendung und Vollmacht erfahrbar machen.

*HK:* Sie sagen das als Bischof, aber Jugendliche fragen danach, ob sich Bischöfe vielfach nicht selbst ganz anders verhalten?

*Hemmerle:* Daß es sehr gefährlich ist, wenn ein Bischof das sagt, ist mir hundertprozentig klar. Denn wir werden in der Tat sehr oft gefragt: Macht ihr es nicht gerade ganz anders? Und natürlich ist man a) in der Versuchung, es anders zu machen, und b) muß man sich mitunter auf eine Vollmacht oder Autorität berufen, die im Einzelfall nicht sofort den ganzen Weg zeigen, sondern nur im Ganzen des Zeugnisses sichtbar werden kann.

*HK:* Es gibt gegenwärtig auch in Teilen der Jugend – siehe Papstaudienzen, siehe Taizé, siehe Katholikentag – so etwas wie ein neues Zustimmungsklima, das manche als eine religiöse Wende ansehen. Täuscht sich die Kirche aber gerade angesichts eines solchen scheinbaren oder tatsächlichen Klimawechsels nicht über die vielen hinweg, die fernbleiben? Im Grunde ist die Entfremdung zwischen der Kirche und der Jugend gerade in der gegenwärtigen Generation, sowohl was den Glauben wie was die praktischen Lebensregeln betrifft, doch ungeheuer groß geworden.

*Hemmerle:* Es kann die Versuchung geben, sozusagen das Ankommen in Großformat zu genießen und dabei die Probleme zu überspielen. Es wird aber gerade doch auch der andere Weg sichtbar, und ich meine, daß er in seriösen religiösen Bewegungen auch gegangen wird. Man ist bereit, miteinander zu gehen und Schritt um Schritt durch Zeugnis, Beispiel und Begleitung etwas aufzuarbeiten, was in bloß abstraktem Durchdiskutieren nicht zu schaffen ist. Auf diese Weise wird der große Rahmen mit einem kleinmaschigen Gewebe gefüllt. Und das würde ich für das eigentlich Entscheidende halten.

*HK:* Fehlt es dafür, wenn schon nicht an Ideen und Instrumenten, so doch an Leuten, an Priestern, an Jugendführern, vielleicht gerade auch an einem bestimmten Typus von Priestern und Jugendführern?

*Hemmerle:* Ich glaube, was uns wirklich fehlt – ich sage es einmal altmodisch –, ist die Schar der Beichtväter, womit ich nicht nur Beichtväter meine, sondern überhaupt Menschen, die bereit sind, ihre Erfahrungen mit jungen Menschen Schritt für Schritt zu machen. Aber ich kenne auch durchaus Leute, nicht nur Priester, sondern auch Laien, die ihren Glauben überzeugt leben, die ein paar Jahre älter sind und die diese Schritte mit den Jüngeren mitgehen, in der Firmgruppe, in der Gemeindekatechese usw. Aber sicher ist, daß wir erst wieder eine geistliche Führung en détail einüben müssen. Ich habe den Eindruck, daß wir das im Grunde verlernt haben.

*HK:* Tatsache ist, daß immer mehr Jugendliche in immer früheren Jahren die Verbindung zum kirchlich-religiösen Leben brechen oder ganz verlieren. Wenn man in dieser Zeit geistliche Führung en détail verlernt hat, dann sicher auch, weil sich kirchliche Lebensregeln und das Lebensgefühl der Jugend objektiv auseinanderentwickelt haben.

*Hemmerle:* Ich glaube, daß hier tatsächlich etwas aufgebrochen ist, was vielleicht schon länger überfällig war. Das Schwinden einer Konformität der Gesellschaft mit im Grunde unselbstverständlichen Normen ist eklatant geworden. Und die Unbefangenheit, in welcher Gesellschaft ihre faktischen Normen auf den Tisch legt, stellt für viele eine Art Befreiung dar, die zum Teil eine echte Befreiung ist, weil sie Befreiung von Heuchelei sein könnte. Aber diese Befreiung ist unter Umständen oder nicht nur unter Umständen, sondern sicher auch Verlust von Maßstäben. Und der gleichsam magische Sog, einfach so zu denken, wie die vielen, und die Angst, wenn ich nicht denke, wie die vielen, dann habe ich nicht recht, ist auch nicht zu übersehen. Das ist aber nur die eine Seite. Die andere ist, glaube ich, die, daß wir uns tatsächlich in einem Umbruch befinden, in dem wir nur in einem dichteren Miteinander christlich leben können und wo an die Stelle der einfachen Führung als neues Grundwort die Weggenossenschaft treten muß, die ich beileibe nicht gegen Autorität ausspielen möchte, sondern die ich nur als neue Weise sehe, wie Autorität ausgeübt werden kann.

*HK:* Ist für den Verlust an Maßstäben, gerade auch im Bereich der sittlichen Lebensregeln, nicht auch Ängstlichkeit von kirchlicher Seite mit schuld, etwa im Bereich der Sexualnormen, das, was fragbar ist, auch wirklich als fragbar anzunehmen?

*Hemmerle:* Ich würde sagen, zugegeben. Ich habe allerdings sehr oft auch den genau umgekehrten Eindruck, nämlich, daß man Angst davor hat, das, was nicht fragbar ist, auch als nicht fragbar zu sagen. Ich stehe oft in der

Situation bzw. vor der Frage, wie ich angesichts der Tatsache, daß jemand im Moment etwas kaum tragen kann, mich zu verhalten habe. Ich frage mich, wie ist das zu vertreten, und habe manchmal Angst, darüber zu sprechen. Weil ich einen Dissens vermute, rede ich lieber gar nicht darüber. Im Grunde enthalte ich ihm aber so die Möglichkeit einer Identifikation vor, die möglich wäre, wenn ich ihm eine klare, aber unbequeme Norm auch klar sage, allerdings sage immer unter dem Leitmotiv der Weggenossenschaft.

### „Ich habe den Eindruck, daß durchaus etwas im Gange ist"

*HK:* Ließe sich unter dem Stichwort Angst nicht auch teilweise abhandeln, was sich gegenwärtig an aktuellen Konflikten zwischen Bischöfen, auch als Bischofskonferenz, und den Jugendverbänden abspielt? Es sieht doch so aus, daß zeitweise in Jugendbewegungen wirksame ideologische Elemente zu sehr als die quasi allein bestimmenden überschätzt werden, während ein langer Atem im Umgang mit solchen Strömungen und die Aufarbeitung im Sinne auch der beschriebenen Weggenossenschaft doch sehr viel weiter führen und damit vielleicht auch mancher Konflikt im Organisatorischen und Personellen vermieden werden könnte.

*Hemmerle:* Ich habe den Eindruck, daß gerade der Tag über Jugendarbeit, den die Bischofskonferenz im letzten Herbst abgehalten hat, deutlich zeigte, daß hier der Weg liegt. Ich bin allerdings der Meinung, daß es mitunter auch einmal zur fairen Redlichkeit gehört, zu markieren, wo Wege ins Abseits führen und wo, wenn nur toleriert würde, man im Grunde eigentlich Angst davor hätte, eine klare Wegmarke zu setzen. Das wäre dann genauso enttäuschend. Wir müssen zwar mit großer Geduld miteinander im Gespräch bleiben, aber es ist auch notwendig, in diesem Gespräch an einigen Eckdaten persönliche Verantwortung nicht zu scheuen und aus dieser Verantwortung heraus auch einmal unbequeme Entscheidungen zu treffen, sie dann aber auch aufzuarbeiten. Ich habe den Eindruck, daß hier durchaus etwas im Gange ist und daß wir auf dem richtigen Weg sind.

*HK:* Im Gange in welchem Sinne?

*Hemmerle:* ... in dem Sinne, daß man sagt, daß die Probleme, die dahinterstehen, mit ein paar Entscheidungen personeller oder institutioneller Art nicht geschafft sind, sondern, und das ist auch der Tenor des Gesprächs zwischen Jugendführern, Jugendseelsorgern und Bischöfen, daß man sagt: wir bleiben beieinander, und wir wollen in einem fairen Stil das, was an Problemen hier aufgebrochen ist, miteinander durchtragen.

# Flucht, Sucht, Privatisierung, Radikalisierung

## Macht die junge Generation in unserer Gesellschaft nicht mehr mit?

Vom 8. bis zum 10. Dezember letzten Jahres veranstaltete die Evangelische Akademie Loccum eine Tagung über das *politische Verhalten Jugendlicher heute*. Es sollte der Versuch gemacht werden, die Desintegration vieler junger Leute, die in der Debatte um Ursachen und Herkunft des Terrorismus erstmals einer breiteren Öffentlichkeit zu Bewußtsein gekommen ist, zu analysieren, dabei neuere wissenschaftliche Erklärungsansätze zu diskutieren und zusätzlich vor dem Hintergrund einer Darstellung der Quantitäten politische Handlungsstrategien auf ihren Sinngehalt hin zu prüfen. Umgesetzt wurde dieser Ansatz in die Bildung eines pädagogisch-politischen Schwerpunktes (Prof. *Dieter Baake*, Universität Bielefeld).

### Das „Aussteigen" Jugendlicher, ein fundamentaler Generationenkonflikt?

Baakes Ausführungen bleiben bewußt phänomenologisch. Zum einen gibt es noch keinen befriedigenden sozialwissenschaftlichen Erklärungsansatz, der umfassend die in der Kombination individueller und gesellschaftlicher Problemlagen begründeter Desintegration hinreichend aufgearbeitet hätte, zum anderen erscheinen die konkreten Ausbürgerungstendenzen derart vielschichtig, daß die schnelle Suche nach übergreifenden Erklärungsmustern eher Verschleierungen denn Erklärungen zutage fördern könnte.

In einem zweiten Schwerpunkt sollten Quantitäten und Versuche zur Bildung von Kategorien anhand neuerer empirischer Untersuchungen (Prof. *Walter Jaide*, Forschungsstelle für Jugendfragen, Hannover) dargestellt werden. Jaides Basis bildete dabei eine Feldstudie, die in den Jahren 1974 bis 1978 in Niedersachsen mit 18jährigen durchgeführt und deren Ergebnisse vor kurzem veröffentlicht wurden.

Zu Wort kamen in Loccum ferner die in der Jugendarbeit etablierten Institutionen und Organisationen sowie Vertreter der Jugendorganisationen der großen politischen Parteien. In diesem Teil der Tagung ging es dann aber weniger um eine Analyse als vielmehr um die Frage nach Möglichkeiten, Chancen und Grenzen der jeweils eigenen Jugendarbeit.

Doch bei allen Bemühungen um eine grundlegende Aufarbeitung des Themas litt die Tagung letztlich an den gleichen Problemen, an denen auch die gesellschaftliche Auseinandersetzung darüber krankt: es kommt nicht oder nicht in angemessener Konsequenz zu einer in erster Linie

politisch zu führenden Diskussion unter der Leitfrage: befindet sich die junge Generation nun selbständig auf dem Wege zur Ausbürgerung oder besorgt dies die Gesellschaft durch die selbstgerechte Ignoranz ihrer Institutionen? Oder radikaler: könnte das „Aussteigen" junger Menschen nicht als *fundamentaler Generationskonflikt* dargestellt werden in der Art etwa, wie es *Kurt Sontheimer* kürzlich in einem längeren Zeitungsartikel getan hat? Sontheimer hatte die Frage aufgeworfen, ob wesentliche Teile unserer Jugend nicht mehr willens oder fähig seien, „die Stafette der Kontinuität aus der Hand der Älteren zu übernehmen und die Demokratie der Bundesrepublik auf der Grundlage der von der Gründer- und Nachkriegsgeneration geschaffenen Strukturen lebendig fortzuentwikkeln".

Nun, die Tagung hatte sich jedenfalls entschieden, den politischen Makrobereich weitgehend auszugrenzen, was als Ansatz didaktisch durchaus vertretbar erscheint, zumal man mit einer totalen Rückbindung des Problems auf die Gesellschaft spätestens bei der Frage nach der persönlichen Freiheit des einzelnen am Ende dieses Ansatzes angelangt wäre.

In seinem Einführungsreferat zögerte Dieter Baake allerdings nicht, die *übergreifende Problematik* klar zu benennen: „Sontheimers Begriff von der verlorenen Generation enthält Behauptungen und stillschweigende Voraussetzungen, die ich so nicht sehe. Weder halte ich die Behauptung für zutreffend, nach der Studenten und andere aktive Gruppen das Bild der Jugend prägen, noch die Voraussetzungen eines geschlossenen Bildes einer Altersgruppe für gegeben. Daher erscheint es mir fragwürdig, nun eine verlorene Generation zu postulieren, nachdem uns *Schelsky* 1957 die skeptische, *Viggo Graf Blücher* 1966 die unbefangene beschert haben. Es gibt kein geschlossenes Bild einer Altersgruppe, und es gibt auch keinen Anlaß zu vermuten, daß eine bestimmte Generation überhaupt in der Lage wäre, ein derart geschlossenes Bild abzugeben."

## Kein Rückzug auf „liberale Erziehung"

Nach dieser Einleitung waren schnelle Erklärungsmuster ebenso von der Tagesordnung verschwunden wie griffige Lösungsstrategien, was besonders deutlich *Fritz Brickwedde* erfahren mußte, der als Vorsitzender der Jungen Union Niedersachsen sich „Politisch im Stile der Großväter" und „Karrierismus" vorwerfen lassen mußte, als er im Gegensatz zu dem sehr defensiven Auftreten der Vertreter der Jungsozialisten und der Jungdemokraten weder Parteien- noch Staatsverdrossenheit unter Jugendlichen feststellen konnte, sondern vielmehr große Aktionen ankündigte, bei denen führende Politiker in Jugendzentren eingeladen werden sollen, um deren Kontakt zur Basis zu verbessern.

Welcher Art Probleme in der Praxis sind, versuchte Baake an einem Beispiel aus der eigenen Arbeit mit Jugendlichen zu schildern. In einem Bielefelder Stadtteil wurde ein Seminar mit arbeitslosen Jugendlichen durchgeführt. Sinnvolle Freizeitbeschäftigung war das Ziel, doch nichts gelang. Solange Räume für den eigenen Bedarf hergerichtet wurden, waren alle bei der Sache. Doch als pädagogische Maßnahmen eingeleitet werden sollten, blieben die Pädagogen alleine. Baake resümierte: „Das Schlimme ist weniger die Erfolglosigkeit als vielmehr die Erfahrung, daß unsere Jugendlichen uns gar nicht zu brauchen scheinen, daß sie jede Art pädagogischer Bevormundung von sich weisen."

Baake warnte jedoch, diese Erfahrung zum Anlaß zu nehmen, sich in „liberaler Erziehungshaltung" zurückzuziehen: „Daß dies der falsche Weg ist, wird man spätestens dann merken, wenn ein Jugendlicher auf harte Drogen umgestiegen ist; wenn er kriminalisiert wurde, vor Gericht steht; wenn er einen Selbstmordversuch begangen hat; wenn er Mitglied eines Schlägertrupps geworden ist; wenn er zu einem apathischen Säufer wurde."

Diese Sicht unterstreichen einige Daten: etwa 40% der Arbeitslosen in der Europäischen Gemeinschaft sind Jugendliche; zusehends mehr junge Menschen sterben den *Heroin*-Tod; in Berlin sinkt das Einstiegsalter für harte Drogen auf 14 bis 16 Jahre; gleichzeitig nimmt die *Therapiewilligkeit* ab; signifikant schlägt die Bildungs-Pyramide durch: 70% der *Drogenabhängigen* in Berlin sind Hauptschüler oft ohne Abschluß; 1976 entfielen auf die Altersgruppe bis 20 Jahre ein Drittel aller registrierten Straftaten; *Alkoholismus* 12- bis 14jähriger ist längst kein exzentrisches Thema mehr; von allen Wahlberechtigten bis 25 Jahre nehmen 30% ihr Wahlrecht überhaupt nicht in Anspruch, und 25% dieser Altersgruppe wählen keine der im Bundestag vertretenen Parteien.

## Diffuse „Teils-teils"-Meinungen

Weiteres empirisches Material und den Versuch zur Bildung von Kategorien darüber legte *Walter Jaide* vor, der in einer 1976 durchgeführten Hauptuntersuchung unter der Fragestellung „Achtzehnjährige – zwischen Reaktionen und Rebellion" die politischen Einstellungen Jugendlicher in der Bundesrepublik empirisch beschreiben wollte.

Als repräsentative Stichprobe zog Jaide 733 achtzehnjährige Gymnasiasten und Berufsfachschüler mit höherem Anspruchsniveau heran (Chemielaboranten, Bauzeichner, Fernsehtechniker, Schülerinnen einer Hauswirtschaftlichen Fachschule etc.). Berufsschüler in Berufen geringerer Qualifikation wurden bewußt herausgelassen. Die Erhebungen gingen von der in einer Voruntersuchung erkennbar gewordenen These einer *„Tendenzwende"* gerade in diesem Jahrgang aus. Weil sich herausgestellt hatte, daß gerade bei Gymnasiasten dieses Alters Veränderungen in der politischen Verhaltensweise zu erwarten seien, wurden die Oberschüler zur eigentlichen Zielgruppe der Untersuchungen. (Gestützt wurde diese These auf die Vermutung, daß Politisierungsbemühungen der „Neuen Linken" vornehmlich nur in dieser Gruppe fruchtbar werden können.)

Die Ergebnisse decken sich weitgehend mit denen anderer Untersuchungen. In die Kategorie „extrem-rechts" entfallen bei Jaide 15 Prozent, „extrem-links" 5 Prozent. 22 Prozent werden als „liberal-progressiv" eingestuft, 38 Prozent sind für die Erhaltung des „Status quo". Die relativ hohe Vertretung „extrem-rechter" politischer Auffassungen relativiert Jaide sogleich: „Man kann das nicht einfach als faschistoid bezeichnen." Da Jaide aber weder eine Kategorie für faschistoide Haltungen lieferte noch eine Größenordnung nannte, die eine Bewertung dieser Aussage ermöglichte, blieben hier Fragen offen. Auffällig war gerade in diesem Ergebnis die hohe Quote der „Teils-teils"-Meinungen. So verhielt sich ca. ein Drittel aller Befragten indifferent, unentschieden, zum Teil mit heterogenen Tendenzen. Die Tatsache, daß in dieser Gruppe kaum weitere Differenzierungen vorgenommen wurden, verstärkte nach der Auffassung vieler Teilnehmer in Loccum nicht gerade die Aussagekraft der Analysen. Jaides Bemühungen („Diese Teils-teils-Meinungen können recht verschiedene Gründe haben"), mit Vermutungen Möglichkeiten für eine Begründung dieses Resultats zu benennen, konnten diesen Mangel im wesentlichen nicht beheben. („Bei einigen mag die Zurückhaltung trotz der Instruktion der Untersucher und trotz der Anonymität und Freiwilligkeit der Befragung auch auf Vorsicht oder Ängstlichkeit beruhen.") Das Fazit dieser Untersuchungen („Ein Abmarsch von der Akzeptanz in die politische Entfremdung ist nicht erkennbar, aber auch nicht auszuschließen") befriedigte kaum, vor allem in Anbetracht der Vermutung, daß desintegrierte oder im Loslösungsprozeß begriffene Jugendliche sich auf derartige Untersuchungen gar nicht erst einlassen werden.

## Leitbilder ausschließlich aus der eigenen Altersgruppe?

So wurde in Loccum schnell Baakes Kritik zugestimmt, Daten könnten zwar *Trends* oder Gefahren zeigen, jedoch weder Interpretationsmuster noch Handlungsperspektiven liefern. Hier versuchte man wieder mit Baake weiterzukommen in dessen Bemühen, Wege der Selbstausbürgerung nachzuzeichnen.
Als erste Möglichkeit zieht Baake die Sucht mittels *Alkohol,* Drogen usw. in Betracht. Der Weg geht über die Flucht in ein anderes Bewußtsein hin zur Aufgabe des eigenen Bewußtseins mit Realitätsverlust und Selbstaufgabe.
Die zweite Möglichkeit stellt Selbstausbürgerung durch *kritische Radikalisierung* dar, die dann ihre rational-funktionale Basis verliert, wenn die Kritik existentiell wird, den Menschen zerstört. Diese Form der Kritik ist außer-sozial, dessen Träger wird es zwangsläufig.
*Religiöse Fanatisierung* als dritten Weg zur Selbstausbürgerung bezeichnet Baake als neues Phänomen, mit dem noch in keiner Weise umgegangen werden kann. In religiöser Ekstase wird hier versucht, eine ganz andere, utopische Gesellschaft schon vorwegzunehmen, womit das konkrete Erstreiten einer besseren Welt überflüssig zu werden scheint. Mögliche Folgen sind kürzlich im guyanischen Jonestown in kaum zu überbietender Grausamkeit aller Welt vor Augen geführt worden.
Als vierte Möglichkeit steht *radikale Privatisierung und Gruppen-Intimisierung* von jungen Menschen, die schon vorab resignieren, es mit der Gesellschaft gar nicht erst aufnehmen oder als Euphoriker der kleinen Gruppe durch falsch verstandene Gruppendynamik diese soziale Form zum Fetisch hochstilisieren.

Die Dimension dieser vier Möglichkeiten wird deutlich im Lichte ihrer Gemeinsamkeiten, von denen Baake zwei besonders heraushebt: „Zum einen die Tatsache, daß sie sich symbolisch schlecht oder gar nicht vermitteln. Es handelt sich meist um wortlose, kommunikative nicht vermittelte oder vermittelbare Ausbrüche oder Fluchten." Am Beispiel der Ausbürgerung von *Terroristen* wird in einem Buch von *Klaus Hessler* darauf hingewiesen, daß die neuen Terroristen als sprechende Personen bzw. Individuen gar nicht mehr in Erscheinung treten.
Die zweite Gemeinsamkeit ist nach Ansicht Baakes das Phänomen der Altersgruppenbildung, die sogar so weit geht, Orientierungshilfen und Leitbilder ausschließlich aus dieser Gruppe zu entlehnen. In diesem Zusammenhang bot *Karl Kuntz*, Universität Hannover, als sozialpsychologischen Erklärungsansatz den „Neuen Narziß" an, der zwischen „over-protection" (Kind als Vehikel der Selbstverwirklichung der Frau) und „Gesellschaft ohne Vater" (Mitscherlich) in erhebliche *Motivationskrisen* gerät und über eine extreme Ichbezogenheit den eigenen Bedürfnissen weitgehend regelungslos gegenübersteht. Als Pseudo-Lösungsmöglichkeiten erschien Kuntz das Angebot der Bewußtseinsindustrie. Allerdings konnte in Loccum nicht geklärt werden, ob das Disco-Fieber um John Travolta, das als „narkotisierende Entpolitisierung" betitelt wurde, schon als Ausbürgerungsmerkmal anzusehen ist oder nicht. Der Erklärungsansatz von Kuntz wurde umgelenkt in die Erkenntnis, daß pädagogische Konzepte konkret bei den Motivationen Jugendlicher anzusetzen haben, und wenn es auch die negativen Seiten einer Scheinwelt sein sollten.

## Neu zu entdecken: der Wert menschlicher Zuwendung

In dieser Sicht bildete sich in Loccum ein zwar ernüchternder, jedoch bei realistischer Betrachtungsweise einzig sinnvoll erscheinender Konsens heraus. Baake formulierte dies als einen Schritt weg von anspruchsvollen Theoriemodellen, hinter deren Abstraktionen konkrete Probleme häufig zu verschwinden scheinen: „Hier führt mich der Weg von den Theorien und Grundkonzeptionen wieder weg zu dem, was wir – hoffentlich nicht zu spät – wiederzuentdecken beginnen: zum Wert direkter Begegnungen von Menschen, die einander ernst nehmen und deswegen das Risiko eingehen, einander auszuhalten. Liebe, Zuwen-

dung, Verläßlichkeit: diese pädagogischen Werte in Praxis umzusetzen stehen wir aus mancherlei Gründen erst am Anfang. Ich halte diese Grundtugenden für stark genug, um Fluchtbewegungen zu stoppen."

Wie wichtig diese *„Pädagogik der kleinen Schritte"* ist und wie richtig sie zu sein scheint, kann vielleicht an dem Resümee eines jugendlichen Tagungsteilnehmers abgelesen werden, der darüber froh war, daß ein Referent wegen des gefährlichen Glatteises nicht kommen konnte: „So hatten wir jedenfalls mehr Platz zum Diskutieren." (Seitens der Evangelischen Akademie Loccum ist beabsichtigt, zu den Themen dieser Tagung eine Dokumentation vorzulegen.) *Hartmut Reichardt*

# An den Problemen Jugendlicher vorbei?

## Bemerkungen zum Vierten Jugendbericht der Bundesregierung

Nach § 25 Abs. 2 JWG vom 11. August 1961 hat die Bundesregierung in jeder Legislaturperiode einen Jugendbericht vorzulegen. Der Bericht ist von einer unabhängigen Sachverständigenkommission, die bis zu 7 Mitglieder zählen kann, zu erstellen. Die Berufung dieser Kommission erfolgt durch die Bundesregierung. Bisher sind 3 Jugendberichte vorgelegt worden.
Der Erste Jugendbericht befaßte sich mit der Lage der Jugend und den Bestrebungen auf dem Gebiete der Jugendhilfe (am 21. Juni 1965 verteilt). Der Zweite Jugendbericht vom 15. Januar 1968 war in zwei Themenbereiche aufgegliedert, nämlich „Aus- und Fortbildung der Mitarbeiter in der sozialen Jugendhilfe" (Teil 1) und „Jugend und Bundeswehr" (Teil 2), während der Dritte Jugendbericht (Juli 1971) sich mit dem „Jugendamt" befaßte.
1972 wurde der Vierte Jugendbericht mit der Thematik „Sozialisationsprobleme der arbeitenden Jugend in der Bundesrepublik Deutschland. Konsequenzen für Jugendhilfe und Jugendpolitik" in Auftrag gegeben. Als Abgabetermin wurde die Jahreswende 1974/75 festgelegt. Die Kommission nahm unter dem Vorsitz von *Hansjürgen Daheim*, Professor der Soziologie an der Universität Regensburg, im Mai 1972 ihre Arbeit auf. Erst im November 1976 legte sie einen 1500 Seiten umfassenden Bericht vor. Zudem wurde dieser nur von 4 Kommissionsmitgliedern getragen. Die übrigen 3, darunter auch der stellvertretende Vorsitzende der Kommission, *Walter Jaide*, Professor für Psychologie an der Pädagogischen Hochschule Niedersachsen, Abt. Hannover, distanzierten sich vom Bericht. Der Bericht wurde an die Kommission zurückgegeben mit der Bitte um Kürzung und die Aufnahme der Auffassung aller Kommissionsmitglieder. Diese Fassung wurde im September 1977 vorgelegt.

### Sozialisationsprobleme als Thema

Mit Datum vom 19. September 1978 ist der Vierte Jugendbericht als Bundestagsdrucksache 8/2110 veröffentlicht worden. Die nunmehr 121 Seiten umfassende Drucksache ist dreiteilig (1. Stellungnahme der Bundesregierung, S. 1–3; 2. der von 4 Mitgliedern der Kommission getragene Bericht, S. 5–111; 3. das von 3 Kommissionsmitgliedern unterzeichnete Sondervotum, S. 112–121). In das Inhaltsverzeichnis der Bundestagsdrucksache 8/2110 (S. 9f.) ist nur der Bericht (der Mehrheitsbericht) aufgenommen.
Das Thema „Sozialisationsprobleme der arbeitenden Jugend" wurde der Kommission von der Bundesregierung vorgegeben; im Bericht scheint diese Thematik aber auch in der umfänglich eingegrenzten Formulierung auf, nämlich als „Sozialisationsprobleme arbeitender Jugendlicher" (vgl. z. B. Bundestagsdrucksache 8/2110, S. 11). Mit dem Thema sollte die Aufmerksamkeit auf „diejenigen 15- bis 25jährigen Jugendlichen gerichtet" werden, die vergleichsweise früh aus der Vollzeitschulpflicht ausscheiden, entweder ein Ausbildungsverhältnis eingehen „oder ohne bzw. mit abgeschlossener Berufsausbildung bereits voll im Erwerbsleben stehen". Diese Jugendlichen stellen mit 80–85 % die weitaus größte Gruppe in unserer Gesellschaft dar (ebd.).
Für die Bearbeitung der Thematik gab das federführende Ministerium für Jugend, Familie und Gesundheit der Kommission „Erläuterungen" zur Hand, so „als mögliches Kriterium für die Einschätzung der für die Sozialisation relevanten Umstände das Leitbild des ‚mündigen Bürgers'", des weiteren als möglichen Ausgangspunkt der Analyse die „Sozialisation am Arbeits- bzw. Ausbildungsplatz". Der Bericht sollte auch die Sozialisation in der Familie, den allgemeinbildenden und berufsbildenden Schulen umfassen, und dies alles mit dem Ziel „die Probleme arbeitender Jugend beim Hineinwachsen in die Gesellschaft darzustellen ..." (ebd. S. 5). Sozialisationsmängel sollten aufgewiesen und entsprechende Maßnahmen zur Verbesserung empfohlen werden.
Auf der Basis und im Rahmen dieser Vorgaben ist es durchaus verständlich, wenn sowohl „Vorwort" wie „Einleitung" des Berichtes sich zunächst grundsätzlich mit dem Terminus „Sozialisation" befassen. Diese wird bestimmt als „Erwerb bestimmter Vorstellungen, Normen und Antriebe von in bestimmten Situationen miteinander in Kommunikation stehenden Personen" (ebd. und analog auch S. 11). Auf dieser Basis werden zunächst das allgemeine „Sozialisationsziel" „der mündige Bürger" (S. 12) formuliert und, da „für die Verhaltensformung speziell von arbeitenden Jugendlichen ... besonders relevant" (ebd. S. 15), 4 konkrete Zielvorstellungen ausgemacht, nämlich:
Die breite berufliche Grundqualifikation, hinreichende

Kenntnis relevanter beruflicher und betrieblicher Rechte, das kritisch-reflektierende Bewußtsein und die soziale Partizipation. Im Rahmen dieser 4 Zielvorstellungen werden verschiedene Variable (Geschlecht, Lebens- und Berufsalter, Ausbildungsstand; Wirtschaftssektor, Unternehmens- und Betriebsgröße und -lage u.a.) kombiniert. Aus den so ausgemachten 12 verschiedenen „Arbeitssituationen" junger Arbeitnehmer (2 Situationen aus dem Handwerk: Friseusen und Kfz-Mechaniker; 2 Situationen aus dem kaufmännischen Ausbildungsbereich: männliche Industriekaufleute und Verkäuferinnen im Einzelhandel; 2 Situationen junger Arbeitnehmer mit abgeschlossener Ausbildung: Chemiefacharbeiter und Postschaffner; 2 Situationen junger Arbeitnehmerinnen: Krankenschwester und Bankkaufleute; 2 Situationen ungelernter und angelernter junger Arbeitnehmer: Fließbandarbeiter und Akkordarbeiter) werden in eigenen Untersuchungen Stichproben entnommen und Querschnittsanalysen vorgenommen (S. 19). Eine Überprüfung der Ergebnisse durch Kontrolluntersuchungen fand nicht statt.

## Votum und Sondervotum

Das Sondervotum hebt sich von den vier Zielvorstellungen, die seitens der Kommission in den strukturellen Gegensatz zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern hineingespannt bleiben (S. 12), sowohl grundsätzlich (S. 112) als auch in Einzelaussagen ab. Es wird von der Kommissionsminderheit ausdrücklich die „systemanalytische Standortkennzeichnung des Berichtes" des Mehrheitsberichtes nicht geteilt (ebd.). Die Bundesregierung hält einen „strukturbedingten Grundwiderspruch zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern" ebenfalls als zu einseitig (S. 1). Zudem werden von den Unterzeichnern des Sondervotums die Zielvorstellungen auch im einzelnen verbreitert, so z. B. verficht die Kommissionsminderheit die Ergänzung des zweiten Sozialisationsziels „Kenntnis der Rechte" durch die Formel „und Pflichten" (S. 113), und die „einseitige (marxistische) und antagonistische (klassenkämpferische) Zielsetzung" des dritten Sozialisationsziels „kritisch-refektierendes Bewußtsein" wird von Prof. *Jaide* und den Mitunterzeichnern des Sondervotums mit dem Hinweis ergänzt, daß „nicht allein die Infragestellung der gegenwärtigen Verhältnisse" erfolgen könne, sondern daß ebenfalls ein „stabilisierender Minimalkonsens über Normen, Zielsetzungen, Pflichten und Rechte" erforderlich sei (S. 113f.). Diesen beiden Ergänzungsforderungen schließt sich die Bundesregierung grundsätzlich an (S. 1f.).

Den Hauptteil des Mehrheitsberichts (in der genannten Bundestagsdrucksache immer nur als „Bericht" bezeichnet) nimmt die Darstellung der so gewonnenen Ergebnisse ein. Diese werden in Tabellen zusammengefaßt: So konnte z. B. die Kenntnis relevanter beruflicher und betrieblicher Rechte bei den Friseusen als am wenigsten, bei den männlichen Industriekaufleuten als am besten vorhanden nachgewiesen werden; die Gruppe der Industriekaufleute erreichte auch beim kritisch-reflektierenden Bewußtsein das beste Ergebnis, während die Gruppe der Krankenschwestern hier das Ende der Tabelle belegt (vgl. ebd. S. 41f.). Analog werden die sozialisationsrelevanten Zielsetzungen des Berufsschulunterrichts untersucht und dargestellt (vgl. insbes. S. 51–60), ebenso die Bedeutung der arbeitsweltbezogenen Jugendarbeit (vgl. bes. S. 80–91).

Die Untersuchungsergebnisse sind im Bericht in themenbezogene Empfehlungen zusammengeführt. Konkret werden vorgeschlagen zur besseren Verwirklichung der eingangs genannten Sozialisationsziele: die Extensivierung und Intensivierung der theoretischen Grundlagen durch Arbeitslehre (S. 96ff.), durch das Berufsgrundbildungsjahr (S. 99f.), durch Berufsfindung und Berufsberatung (S. 101f.), durch die berufliche Bildung (S. 105ff.), durch arbeitsweltbezogene Jugendarbeit (S. 109ff.) u.a. Zahlreiche (rechtliche, organisatorische wie institutionelle) Neuregelungen werden gefordert, und auf der Basis des eingangs ausgemachten Grundwiderspruchs zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern werden indirekt Konfliktstrategien entwickelt, u. a. wird die Initiierung von Modellprojekten durch den Bundesjugendplan (S. 110) formuliert.

Das Sondervotum korrigiert konsequent auch die Empfehlungen, so vor allem: Die von der Kommissionsmehrheit zur Verbesserung der „beruflichen Grundqualifikation" formulierten Empfehlungen werden abgelehnt mit der Befürchtung einer totalen „Pädagogisierung" und „Bürokratisierung" (S. 116). In gleicher Weise werden die Empfehlungen des Mehrheitsberichts zu den anderen drei Sozialisationszielen von der Kommissionsminderheit ergänzt: so werden für die jungen arbeitenden Menschen neben der breiteren Vermittlung der betrieblichen und beruflichen Rechte auch die Darstellung und Einübung der entsprechenden „Pflichten" gefordert (S. 113), das „kritisch-refektierende Bewußtsein", das im Mehrheitsbericht für die Sozialisation junger arbeitender Menschen durch die oben genannten Mittel angestrebt wird, lehnt das Sondervotum als „Antibewußtsein" ab und verweist auf die Entfaltung der im Grundgesetz orientierten pluralen Bildungspolitik (S. 114). Desgleichen erachtet das Sondervotum es für notwendig, die „soziale Partizipation", welche die Kommissionsmehrheit lediglich auf die Beseitigung des Grundwiderspruchs zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern hin anstrebt, als zu einseitig und fordert auch eine bessere Anleitung der jungen Menschen, die unzulängliche Zusammenarbeit innerhalb der Altersgruppe selbst zu mildern. Nicht nur „vertikale" Partizipation, sondern in gleicher Weise die „horizontale" Partizipation sind nach Meinung der Unterzeichner des Sondervotums erforderlich (ebd.).

## Fast einhellige Ablehnung

Am 18. Januar wurde der Bericht im Deutschen Bundestag diskutiert. Außer dem parlamentarischen Staatssekre-

tär beim BMJFG *Fred Zander* ergriffen das Wort 4 Abgeordnete, nämlich *Hermann Kroll-Schlüter* (CDU/CSU), *Wolfgang Marschall* (SPD), *Kurt Spitzmüller* (FDP) und Frau *Irmgard Karwatzki* (CDU/CSU). Staatssekretär Zander berichtete ohne Beschönigungen über Genese und Inhaltsschwerpunkte.

Die Diskussionsbeiträge wiesen meisthin in ausdrücklicher Übereinstimmung mit dem Sondervotum und der Stellungnahme der Bundesregierung insbesondere den im Bericht festgestellten Grundwiderspruch zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern in der Bundesrepublik Deutschland mit Nachdruck zurück. Ebenso einhellig wurde die mangelnde Aktualität der „Empfehlungen" herausgestellt. In der Diskussion wurden zudem fast durchgängig kritisiert die unzureichende methodische Absicherung der Untersuchungsergebnisse, ebenso die im Bericht feststellbare Überbetonung der Rechte gegenüber den Pflichten, des weiteren die Vernachlässigung des notwendigen demokratischen Grundkonsenses.
Für die CDU/CSU betonten Kroll-Schlüter und Frau Karwatzki mit großem Nachdruck ihre Übereinstimmung in Grundpositionen mit dem Sondervotum und teils auch mit der Stellungnahme der Bundesregierung. Frau Karwatzki ging in ihrem Beitrag auf wissenschaftstheoretische und methodische Fragen des Berichtes ein. Sie hob vor allem hervor die dem Bericht zugrunde liegende ungeprüfte Wissenschaftstheorie, die willkürliche Handhabung des Untersuchungsgegenstandes, die Verwechslung von Untersuchungsansatz und -ziel, den einseitigen sozialisationstheoretischen Ansatz, ferner die mangelnde Stringenz zwischen Ergebnissen und Empfehlungen.

Mit besonderer Schärfe wies der Abgeordnete Spitzmüller für die FDP die im Bericht vorgenommene Zuspitzung des Leitbildes des „mündigen Bürgers" „zu einer regelrechten Konfliktstrategie für den jungen Arbeitnehmer und Auszubildenden gegenüber Betrieb und Arbeitgeber" (ebd. S. 10.013) zurück. Lediglich Marschall (SPD) schien den Bericht indirekt in Schutz zu nehmen; er stellte Schwächen sowohl des Mehrheits- und des Minderheitsberichts fest (ebd. S. 10.010), ohne dies allerdings zu konkretisieren.
Während der Diskussion des Vierten Jugendberichtes im Deutschen Bundestag waren die Regierungsbank und das Plenum nicht überbesetzt. Es fehlte sogar der für den Bericht zuständige Minister für Jugend, Familie und Gesundheit, Frau *Antje Huber*. Ob dies den zahlreichen aktuellen Fragen und Problemen der arbeitenden Jugend in Gegenwart und Zukunft adäquat ist oder gar Rückschlüsse auf das mangelnde Interesse der politischen Gestaltung des Jugendbereiches zuläßt, mag zunächst offenbleiben.

## Überholte Kategorien?

Der Vierte Jugendbericht war der erste Jugendbericht, der im Bundestag diskutiert wurde. Dies kann zum einen in der Thematik, zum andern – und dies ist kaum auszuschließen – aber auch in der Tatsache und im Inhalt des Sondervotums sowie in der Stellungnahme der Bundesregierung begründet sein.

Bericht und Diskussion lassen erkennen, daß die Themenformulierung zu wenig präzise und daher auch zu umfassend war. Ob eigene Untersuchungen zur Bearbeitung der Thematik überhaupt notwendig waren, scheint zumindest fraglich. Als besonders unzulänglich muß jedoch die Tatsache festgehalten werden, daß die Fragebögen, die für die Untersuchung verwendet wurden, nicht nur nicht veröffentlicht worden sind, sondern daß die gesamte methodische Arbeit des Vierten Jugendberichtes als undurchsichtig eingeordnet werden muß. Da dies wiederholt in der Bundestagsdebatte, ebenso im Sondervotum wie in der Stellungnahme der Bundesregierung teils detailliert aufgewiesen ist, können Einzelheiten hier ausgeklammert werden.

Neben diesen mehr formalen Hinweisen sind zum Vierten Jugendbericht einschließlich seiner Diskussion vor allem folgende Gesichtspunkte festzuhalten:

1. Erstmals konnten sich Mitglieder einer von der Bundesregierung für eine Berichtserarbeitung berufenen Sachverständigenkommission nicht auf gemeinsame wissenschaftstheoretische Grundlagen einigen. Diese Tatsache ist gerade bei kritischer Einholung der einschlägigen Details zweifelsfrei von weittragender Bedeutung.
2. Erstmals haben Mitglieder einer solchen Sachverständigenkommission ein Sondervotum erstellt. Wenn auch dieses Sondervotum, das vom stellvertretenden Vorsitzenden der Kommission mitverantwortet wird, im Inhaltsverzeichnis des Berichtes nicht aufscheint, ist es dennoch in die Bundestagsdrucksache 8/2110 aufgenommen. Auch diese Tatsachen können nicht übergangen werden.
3. Erstmals hat sich die Bundesregierung in ihrer Stellungnahme von einem von ihr in Auftrag gegebenen Kommissionsbericht distanziert, und dies sowohl bezüglich der Grundlagen wie auch der politischen Folgerungen. Diese Fakten sind auf die Dauer kaum zu verschweigen.

Da drängen sich vor allem folgende Fragen auf: Werden da wissenschaftstheoretische Gegensätze grundsätzlicher Art und methodische Streitigkeiten auf Kosten des jungen arbeitenden Menschen ausgetragen? Brechen da überkommene Anachronismen zwischen Theorie und Praxis als solche – endlich! – durch?

Für die weitere jugendpolitische Diskussion ist ohne Zweifel auch der Hinweis der Bundesregierung von Bedeutung, daß der Vierte Jugendbericht teils wichtige Fragen überhaupt nicht aufgegriffen habe, teils sich auch noch mit Fragen befaßte, die als nicht mehr relevant einzuordnen seien. Im Klartext heißt das: Der Vierte Jugendbericht vermittelt keine Antworten auf die aktuellen Probleme der arbeitenden Jugend. Zudem muß die

künftige Diskussion jugendpolitischer Konsequenzen das grundlegende Problem klären, von welchem gesellschafts- und wissenschaftstheoretischen Ansatz her einschlägige Fragen aufzugreifen und welche Probleme für die politische Gestaltung des Jugendbereiches dann überhaupt von Gewicht sind. Darüber schweigen sich der Bericht und Stellungnahme der Bundesregierung aus, während das Sondervotum vor allem Ergänzungen der „Sozialisationsziele" vornimmt.

Vielleicht vermittelt der Fünfte Jugendbericht, der sich mit „Bestrebungen und Leistungen der Jugendhilfe" befaßt, und der nach dem Gesetz bereits am 1. Juli 1979 fällig ist, wenigstens einige Antworten auf diese und weitere Fragen.

*Josef Stüttler*

## Zeitgeschehen

# „Die Herzen umformen, die Strukturen vermenschlichen"

### Johannes Paul II. besuchte den „Kontinent der Hoffnung"

Hundert Tage nach seiner Wahl zum Papst unternahm *Johannes Paul II.* seine erste Auslandsreise, die ihn nach Mexiko und Zentralamerika führte. Anlaß der Reise war die Eröffnung der von Paul VI. einberufenen und von Johannes Paul I. bestätigten Dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe im mexikanischen Puebla. Den weitaus größten Teil seines Aufenthaltes nutzte der Papst jedoch zu direkten Kontakten mit der Ortskirche, den Gläubigen aus Mexiko und anderen Ländern des lateinamerikanischen Kontinents.

### Dreißig Ansprachen auf vielen Stationen

Die Stationen seiner Reise: Johannes Paul II. verließ Rom am 25. Januar in Begleitung von zwanzig vatikanischen Mitarbeitern, darunter die Erzbischöfe *Giuseppe Caprio* und *Agostino Casaroli*, sowie von rund 60 Pressevertretern; seine Maschine landete am Mittag desselben Tages in der Hauptstadt der Dominikanischen Republik Santo Domingo, wo er von Präsident *Guzmán* begrüßt wurde, mit den Bischöfen der Region (darunter die Bischöfe Kubas) und dem lokalen Klerus zusammentraf und eine konzelebrierte Messe feierte. Nach einem Besuch im Armenviertel „Las Minas" flog der Papst am 26. Januar weiter nach Mexiko City. An den beiden folgenden Tagen traf er mit den mexikanischen Bischöfen, dem Klerus und den Ordensleuten zusammen. Mit einem feierlichen Gottesdienst eröffnete er in der Wallfahrtskirche der Jungfrau von Guadalupe am 27. Januar die Dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe; am 28. Januar richtete er in Puebla seine Grundsatzansprache an die Bischofskonferenz. An den beiden darauffolgenden Tagen reiste der Papst nach Oaxaca und Guadalajara, um dort ebenfalls kirchliche Vertreter der Region (Bischöfe, katholische Organisationen, Seminaristen) sowie Indios und Bewohner eines Armenviertels zu besuchen. Am 31. Januar empfing er Studenten aus Mexiko und anderen Ländern Lateinamerikas, traf mit den Außenministern der zentralamerikanischen Staaten und in der Industriestadt Monterrey mit Arbeitern zusammen und flog nach einem kurzen Zwischenaufenthalt auf den Bahamas nach Rom zurück.

Die politisch-diplomatisch brisante Tatsache, daß das Oberhaupt der katholischen Kirche mit *Mexiko* einen streng laizistisch verfaßten Staat besuchte, verlor im Verlauf des Papstaufenthaltes zusehends an Bedeutung. Die in der mexikanischen Verfassung von 1917 durchaus präsente Kirchenfeindlichkeit ist seit den vierziger Jahren der pragmatischen Koexistenz in einem Maße gewichen, das den Papst die historische Belastung seines Besuchs bald vergessen lassen konnte. Über Anlaß und Sinn seiner Reise hatte sich der Papst in seiner Weihnachtsansprache an die Kardinäle (vgl. HK Februar 1979, 90), in der Generalaudienz am Vortag der Abreise und unmittelbar vor dem Abflug geäußert: die Bedeutung der Konferenz von Puebla sei Grund genug, die Tradition Pauls VI. fortzusetzen, der 1968 die Konferenz von Medellín eröffnet hatte. Er werde als „Pilger des Glaubens" (vgl. Osservatore Romano, 26. 1. 79) zum mexikanischen Gnadenbild der Muttergottes von Guadalupe reisen. In der Tat war manche Station seiner Reise (Santo Domingo, Guadalupe, Zapopán) eine Pilgerfahrt, vor allem zu der von diesem Papst besonders verehrten Muttergottes. Der Papst aus Polen machte aus seiner *marianisch geprägten Frömmigkeit* kei-

nen Hehl; sie sollte die Brücke schlagen zu den ihm bisher fremden Völkern, deren christliche Tradition ebenfalls stark marianisch ausgerichtet ist.

Die dreißig Ansprachen und Predigten des Papstes während seiner einwöchigen Reise kreisten im wesentlichen um die Begriffe „*Kirche*" und „*Mensch*". Trotz relativ zahlreicher Hinweise auf Fakten und Namen aus der lateinamerikanischen Kirchengeschichte blieben seine gegenwartsbezogenen wie auch die perspektivischen Äußerungen universal. Die ersten gelebten Erfahrungen der lateinamerikanischen Wirklichkeit konnte der Papst erst nach der Reise verwerten; sie werden wohl in die Bewertung der Arbeitsergebnisse von Puebla einfließen. Die vor der Reise entstandenen Ansprachen, vor allem die große Grundsatzrede in Puebla, vermitteln allesamt gedrängte, dichte Theologie, traditionelle kirchliche Lehre, eingebunden in die pastorale Sorge um Heil und Wohl des Menschen.

## „Solide Grundlage für die richtige ‚Praxis'"

Seine erste Predigt auf mexikanischem Boden stand unter dem Leitwort „Treue zur Kirche". Zu der von progressiven kirchlichen Gruppen Lateinamerikas vieldiskutierten Frage des Kirchenverständnisses („traditionelle Kirche" – „Volkskirche – iglesia popular") stellte der Papst klar:

> „Das Zweite Vatikanische Konzil wollte vor allem ein Konzil über die Kirche sein. Nehmt die Konzilstexte zur Hand, insbesondere ‚Lumen Gentium', studiert sie mit liebevoller Aufmerksamkeit und im Geist des Gebets, um zu sehen, was der Heilige Geist über die Kirche sagen wollte. So werdet ihr feststellen, daß es keine ‚neue Kirche' gibt, wie manche vorgeben, eine Kirche, die anders oder der ‚alten Kirche' entgegengesetzt ist, sondern daß das Konzil die eine Kirche Jesu Christi – mit neuen Aspekten, aber in ihrem Wesen immer dieselbe – klarer hervorheben wollte. Der Papst erwartet von euch außerdem eine loyale Annahme der Kirche. Nicht in diesem Sinne treu wären diejenigen, die an zeitbedingten äußeren Aspekten festhalten, die früher ihren Sinn hatten, heute aber überwunden sind. Ebensowenig diejenigen, die sich im Namen eines wenig klaren Prophetismus auf die abenteuerliche und utopische Errichtung einer sogenannten Kirche der Zukunft stürzen und die gegenwärtige dabei außer acht lassen. Wir müssen der Kirche treu sein, die ein für allemal aus dem Plan Gottes entsprang, aus dem Kreuz, dem offenen Grab des Auferstandenen und der Pfingstgnade. Sie entsteht jeden Tag neu, nicht aus dem Volk oder anderen Verstandeskategorien, sondern aus denselben Quellen ihres Ursprungs" (Predigt in der Kathedrale von Mexiko City am 26. 1.; Osservatore Romano, 28. 1. 79).

An die in Puebla versammelten Bischöfe richtete Johannes Paul II. seine große programmatische Ansprache, die katholisch-weltweit konzipiert ist, die aus römischer lehramtlicher Sicht neuralgischen Punkte kirchlicher Entwicklung in Lateinamerika aber nicht ausspart. Gegen eine Überbetonung oder gewisse Verselbständigung der Orthopraxie, wie sie in lateinamerikanischen Strömungen der Befreiungstheologie anzutreffen ist, richtet sich folgende Passage aus dem ersten Teil der Ansprache:

> „Als Hirten habt ihr das lebendige Bewußtsein dafür, was eure Hauptaufgabe ist, nämlich Meister der Wahrheit zu sein, nicht einer rein menschlichen und rationalen Wahrheit, sondern einer Wahrheit, die von Gott kommt und das Prinzip der authentischen Befreiung des Menschen in sich enthält: ‚Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen' (Joh 8, 32). Diese Wahrheit ist die einzige, die eine solide Grundlage für die richtige ‚Praxis' bietet. Zu wachen über die Reinheit der Lehre, der Grundlage für den Aufbau der christlichen Gemeinschaft, bildet zusammen mit der Verkündigung der frohen Botschaft die erste und unersetzliche Pflicht des Hirten, des Meisters im Glauben" (deutschsprachige Ausgabe Osservatore Romano 2. 2. 79).

Die anschließende lehramtliche Klarstellung zur *Christologie* wendet sich gegen theologische Entwicklungen, die wiederum auch außerhalb Lateinamerikas anzutreffen sind. Der *Übergang von der Doktrin zur Pastoral* erfolgt wie auch in anderen Reden nahtlos:

> „Von der gründlichen Kenntnis dieser Wahrheit wird die Glaubenskraft von Millionen von Menschen abhängen ... Von einer soliden Christologie muß das Licht auf die vielen Themen und Fragen des Glaubens und der Pastoral fallen, die ihr euch in diesen Tagen zu prüfen vorgenommen habt. Wir haben ferner Christus vor der Geschichte und vor der Welt mit tiefempfundener und mutiger Überzeugungskraft zu bekennen, wie Petrus es getan hat: ‚Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes' (Mt 16, 16) ... Dies ist das einzige Evangelium, und ‚wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkünden würden ..., er sei verflucht', wie der Apostel mit sehr klaren Worten schreibt (Gal 1, 8).
> Es gibt heute – und dieses Phänomen ist nicht neu – an vielen Orten gewisse ‚Neuinterpretationen' des Evangeliums, die mehr auf theoretischen Spekulationen beruhen als auf einem echten Überdenken des Wortes Gottes und auf wahrhafter Treue zur Heiligen Schrift. Diese verursachen Verwirrung, wenn sie die zentralen Kriterien für den Glauben der Kirche außer acht lassen und ihre Deutungen leichtfertig in der Form einer Katechese den christlichen Gemeinschaften vortragen. In einigen Fällen verschweigt man die Gottheit Christi oder bedient sich tatsächlich Interpretationsweisen, die zum Glauben der Kirche im Widerspruch stehen. Christus sei nur ein ‚Prophet', ein Verkünder des Reiches und der Liebe Gottes, sei aber weder der wahre Sohn Gottes noch überhaupt der Mittelpunkt und der Gegenstand der Botschaft des Evangeliums. In anderen Fällen bemüht man sich darum, nachzuweisen, daß Jesus politisch engagiert gewesen sei, gegen die römische Herrschaft und die Mächtigen gekämpft habe und sogar in einen Klassenkampf verwickelt gewesen sei. Dieses Verständnis von Christus als Politiker, Revolutionär und Umstürzler von Nazareth läßt sich mit der Katechese der Kirche nicht in Einklang bringen ... Gegen solche ‚Neuinterpretationen' also und gegen die vielleicht brillanten, jedoch zerbrechlichen und unbeständigen Hypothesen, die sich von ihnen herleiten, kann ‚die Evangelisation in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas' nicht davon abgehen, den Glauben der Kirche zu festigen: Jesus Christus, das ewige Wort und Gottes Sohn, wird Mensch, um sich dem Menschen zu nähern und ihm kraft seines Geheimnisses die Rettung, Gottes großes Geschenk, anzubieten" (Evangelii nuntiandi Nr. 19 und Nr. 27).

## „Gewisse Verlegenheit über die Natur der Kirche"

Vor den Bischöfen in Puebla bezeichnete der Papst eine *„gut fundierte Ekklesiologie"* als Voraussetzung für die Glaubensverkündigung. Diese Passagen der Ansprache haben einen noch stärker bewahrenden Charakter; die Autorität des Lehramtes wird ausdrücklich genannt; nach wiederholten Hinweisen auf die dogmatische Konzilskonstitution „Lumen gentium", das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" und die erste Ansprache seines Pontifikats nimmt der Papst inhaltlich Bezug auf die Vorbereitungspapiere der Ortskirchen für die Konferenz von Puebla:

„In dem umfangreichen Material zur Vorbereitung dieser Konferenz, besonders in den Beiträgen zahlreicher Ortskirchen, wird zuweilen eine gewisse Verlegenheit in der Auslegung der Natur und Mission der Kirche vermerkt. Da wird zum Beispiel auf die Trennung von Kirche und Reich Gottes hingewiesen, die einige vornehmen. Letzteres wird dabei seines Vollinhaltes beraubt und in einem säkularisierten Sinne verstanden: Das Reich Gottes erlange man nicht – heißt es – durch Glaube und durch Zugehörigkeit zur Kirche, sondern durch Strukturreform und sozio-politisches Engagement. Wo es eine bestimmte Art von Engagement und Aktion für die Gerechtigkeit gibt, dort, so behauptet man, sei das Reich Gottes gegenwärtig. Auf diese Weise vergißt man, daß ‚die Kirche es ist, die den Auftrag erhalten hat, das Reich Christi und Gottes zu verkünden und unter allen Völkern zu errichten und daß sie auf Erden den Samen und das Anfangsprinzip dieses Reiches darstellt' (Lumen gentium Nr. 5)...
Es wird in einigen Fällen Mißtrauen gegenüber der sogenannten ‚institutionellen' oder Amtskirche hervorgerufen, und man bezeichnet sie als eine Einrichtung, welche ‚Alienation' oder Entfremdung hervorbringe; dieser stehe eine andere Kirche gegenüber, die Volkskirche, deren Eigenschaft es sei, ‚aus dem Volk geboren zu werden' und sich in den Armen zu konkretisieren. Diese Strömungen mögen verschiedene Intensität aufweisen und nicht immer leicht zu identifizieren sein; sie beziehen sich aber gleichermaßen auf bekannte ideologische Vorurteile."

Noch konkreter hatte der Papst in seiner Ansprache an die *mexikanischen Priester und Ordensleute* Stellung genommen:

„Ihr seid Priester und Ordensleute; Ihr seid keine sozialen und politischen Führer oder Funktionäre einer zeitlichen Macht. Deshalb wiederhole ich für euch: Geben wir uns nicht der Illusion hin, wir dienten dem Evangelium, wenn wir unser Charisma mit einem übersteigerten Interesse am weiten Feld zeitlicher Probleme verwässerten" (Osservatore Romano, 28./30. 1. 79).

Großer Respekt sprach aus den Worten des Papstes über die *Bedeutung der Volksfrömmigkeit* in Lateinamerika, ohne daß er allerdings deren notwendige Neubelebung bzw. ihre Verkümmerung und Vernachlässigung in der Vergangenheit erwähnt hätte. Erneut vom Beispiel der Verehrung zur Muttergottes ausgehend, sagte der Papst in der Wallfahrtskirche von Zapopán (Erzdiözese Guadalajara):

„Die Volksfrömmigkeit ist nicht notwendig ein bestimmtes Gefühl, das einer soliden Lehre entbehrt, etwa eine Vorstufe religiösen Ausdrucks. Im Gegenteil, wie häufig ist sie wahrhaftiger Ausdruck der Seele eines Volkes, von der Gnade berührt und geprägt von dem glücklichen Zusammentreffen der Evangelisierungsarbeit und der lokalen Kultur..." (Osservatore Romano, 1. 2. 79).

Anerkennung zollte der Papst bei zahlreichen Gelegenheiten auch den *„historischen Leistungen" der lateinamerikanischen Kirche.* Seine diesbezüglichen Äußerungen entsprechen in ihrer ausschließlich positiven Wertung jedoch nicht der geschichtlichen Realität. Lateinamerikanische Bischöfe haben in ihrer Kritik an dem ersten Arbeitspapier für die Konferenz von Puebla diese Einseitigkeit ebenfalls bemängelt und um der Glaubwürdigkeit der Kirche willen eine (erfolgte) Revision des entsprechenden Kapitels empfohlen.

## „Die Wahrheit über den Menschen"

Das zweite große Thema des Papstes, *der Mensch,* ist, wie er in seine Ausführungen zur deutlichen Anthropologie darlegte, von dem ersten zentralen Thema Kirche nicht zu trennen. Im Hinblick auf die in Puebla erörterte „lateinamerikanische Wirklichkeit" hatten diese Aussagen des Papstes verstärkt durch seine menschliche Ausstrahlung – einem ersten Echo zufolge – die größte Überzeugungskraft. Das mag an der Erwartungshaltung des Kirchenvolkes liegen. Sicher beeindruckte der Papst aber ebenso durch das geistige Engagement in einem philosophisch-theologischen Bereich, der ihn seit vielen Jahren beschäftigt. Seine grundsätzlichen und konkreten *Aussagen zu Menschsein und Person* und deren soziale Folgerungen, die er in den Rahmen der kirchlichen Soziallehre stellt, geben am ehesten Antwort auf die materielle, geistige und geistliche Not in Lateinamerika. In dem Kapitel „Wahrheit über den Menschen" seiner Grundsatzrede in Puebla sagte Johannes Paul II.:

„Es kann sein, daß die auffälligste Schwäche der gegenwärtigen Zivilisation in ihrem unzulänglichen Bild vom Menschen besteht. Unsere Zeit mag die Epoche sein, die am meisten über den Menschen geredet und geschrieben hat, die Epoche der Humanismen und des Anthropozentrismus. Und doch, paradoxerweise, ist sie auch die Epoche der tiefsten Ängste des Menschen, des angstvollen Fragens nach seiner Identität und seiner Bestimmung, eine Epoche der Erniedrigung des Menschen bis in ungeahnte Abgründe, eine Epoche der wie nie zuvor niedergetretenen menschlichen Werte.
Wie erklärt sich dieser Widerspruch? Man kann sagen, daß hier der unerbittliche Widerspruch, der dem atheistischen Humanismus selbst zu eigen ist, zutage tritt. Es ist das Drama des Menschen, dem man eine wesentliche Dimension seines Seins amputiert hat – die Dimension des Absoluten; auf diese Weise sieht er sich der schlimmsten Minderung seines Seins selbst ausgesetzt. Die Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes' führt den Grund des Problems an, wenn sie sagt: ‚Das Geheimnis des Menschen erhellt sich nur im Geheimnis des Mensch gewordenen Gottes' (Gaudium et spes, Nr. 22).

Die Kirche besitzt dank der frohen Botschaft die Wahrheit über den Menschen. Sie findet sich in der ihr eigenen Anthropologie, die die Kirche nicht müde wird, zu vertiefen und zu verkünden. Die Grundlehre dieser Anthropologie besteht in der Lehre vom Menschen als Bild Gottes, der als solches nicht zu einem Teilchen der Natur reduziert werden kann oder zu einer anonymen Nummer der menschlichen Gesellschaft (vgl. Gaudium et spes, Nr. 12,3 und Nr. 14,2)...
Wenn also ein Hirt der Kirche klar und ohne Zweideutigkeit die Wahrheit vom Menschen verkündet, wie sie von dem offenbart worden ist, der ‚weiß, was im Menschen steckt' (Joh 2,25), der soll voll Zuversicht wissen, daß er dem Menschen keinen größeren Dienst als diesen leisten kann.
Diese vollständige Wahrheit vom Menschen macht das Fundament der Soziallehre der Kirche aus, sie ist gleichzeitig die Grundlage einer wahrhaften Befreiung."

Der Papst definiert Befreiung im Sinne von „Evangelii nuntiandi", versteht die *Sendung Jesu* als „ganzheitliche Erlösung" („salvación integral") durch eine Liebe, die verwandelt, Frieden stiftet, verzeiht und versöhnt" (id). In Santo Domingo sagte der Papst:

„Verliert nicht die vertikale Ausrichtung der Evangelisierung aus dem Blick! Sie allein besitzt die Kraft, den Menschen zu befreien, weil sie Offenbarung der Liebe ist" (vgl. deutschsprachige Ausgabe des Osservatore Romano, 2.2.79).

Die eindeutigste und weitreichendste Aussage zum *Befreiungsbegriff* findet sich ebenfalls in der Ansprache vor den Bischöfen in Puebla. Über die soziale Gerechtigkeit heißt es dort:

„Um den ursprünglichen Charakter der christlichen Befreiung und der Energien, die sie freizusetzen vermag, zu bewahren, ist es unter allen Umständen notwendig, wie es Papst Paul VI. gefordert hat, Verkürzungen und Zweideutigkeiten zu vermeiden. ‚Die Kirche würde ihre grundlegende Bedeutung verlieren. Ihre Botschaft der Befreiung hätten keine Originalität mehr und würde leicht von ideologischen Systemen und politischen Parteien in Beschlag genommen und manipuliert' (Evangelii nuntiandi, Nr. 32). Es gibt viele Anzeichen, die unterscheiden helfen, wann es sich um eine christliche Befreiung handelt und wann ideologische Beeinflussungen vorliegen, die jene aus dem Zusammenhang einer biblischen Sicht des Menschen, der Dinge und der Ereignisse herauslösen (vgl. Evangelii nuntiandi, Nr. 35). Es sind Anzeichen, die sich schon aus der Lehre erkennen lassen, die sie vortragen, und aus den konkreten Verhaltensweisen, die die Glaubensboten aufweisen.
Es ist bezüglich des Inhalts genau zu prüfen, wieweit er dem Worte Gottes, der lebendigen Tradition der Kirche und dem Lehramt treu verpflichtet ist. Hinsichtlich der Verhaltensweisen ist zu beachten, welche Bedeutung für den Betreffenden insbesondere die Gemeinschaft mit den Bischöfen und mit den übrigen Teilen des Volkes Gottes besitzt, welchen Beitrag er für den wirklichen Aufbau der Gemeinde leistet und auf welche Weise er mit Liebe seine Fürsorge den Armen, Kranken, Entrechteten, den Hilflosen und Unterdrückten zuwendet und in ihnen das Abbild Jesu entdeckt und, ‚selber ein Armer und Leidender, sich darum bemüht, deren Not zu erleichtern und Christus in ihnen zu dienen' (Lumen gentium, Nr. 8). Täuschen wir uns nicht: Die einfachen und schlichten Gläubigen erkennen gleichsam mit einem vom Evangelium geschärften Gespür, wann man in der Kirche dem Evangelium dient und wann man es hingegen aushöhlt und mit anderen Interessen zu ersticken droht.

Der Papst empfiehlt, *Distanz zu innerweltlichen Ideologien* zu halten (Die Kirche „hat es folglich nicht nötig, zu Systemen und Ideologien ihre Zuflucht zu nehmen" und: „Die Kirche möchte sich freihalten von den gegensätzlichen Systemen, um sich allein für den Menschen zu entscheiden"), und zitiert das Wort Pauls VI. von der Kirche als „Expertin der Humanität" (Ansprache vor der UNO am 5.10.65).

Hier wie auch in den *Passagen über Menschrechte und soziale Gerechtigkeit* (als „unentbehrlicher Bestandteil der Evangelisierung") findet sich kein Hinweis auf Dringlichkeit oder Priorität dieses kirchlichen Auftrags für Lateinamerika. Mit einer Ausnahme: „Wenn der wachsende Reichtum einiger Weniger einhergeht mit dem wachsenden Elend der Massen... erhält die Lehre der Kirche einen dringlichen Charakter, nach der auf allem Privateigentum eine soziale Hypothek lastet."

## Medellín als Bezugspunkt

Im unmittelbaren Kontakt mit den Eingeborenen, den Indios in Oaxaca, aber auch vor den Arbeitern in Monterrey und Guadalajara (weniger in den Armenvierteln Las Minas/Santa Domingo und Santa Cecilia/Guadalajara), nahm der Papst in konkreterer Form zu den Nöten und dem Elend des Volkes Stellung. In Cuilapán sprach der Papst vor mehreren hunderttausend Indios; der Zapoteke *Esteban* hatte als Sprecher der Indios den Papst mit den Worten begrüßt: „Du hast gesagt, daß wir, die Armen Lateinamerikas, die Hoffnung deiner Kirche sind. Sieh, wie diese Hoffnung lebt" (Osservatore Romano, 31.1.79). In seiner Rede erklärte sich der Papst mit den Armen, den *Campesinos*, solidarisch:

„... Der Papst will Eure Stimme sein, Stimme desjenigen, der nicht sprechen kann oder zum Schweigen gebracht wurde; er will Gewissen der Gewissen sein, Einladung zum Handeln, um die verlorene Zeit, die häufig eine Zeit langer Leiden und ungestillter Hoffnungen ist, wieder einzuholen... Für sie muß bald und gründlich gehandelt werden. Man muß kühne, von Grund auf erneuernde Veränderungen vornehmen. Es müssen, ohne noch länger zu warten, dringende Reformen in Angriff genommen werden... Wenn das Gemeinwohl es erfordert, darf man selbst vor der Enteignung nicht zurückschrecken, die auf geeignete Weise durchgeführt werden muß... Für euch, Verantwortliche der Völker, mächtiger Klassen, die Ihr manchmal das Land brachliegen laßt, in dem das Brot verborgen ist, das so vielen Familien fehlt, wiederholt das menschliche Gewissen, das Gewissen der Völker, der Schrei des Hilflosen und vor allem die Stimme Gottes mit mir: Es ist ungerecht, unmenschlich und unchristlich, wenn eindeutig ungerechte Verhältnisse andauern" (Osservatore Romano, 31.1.79).

Konkret machte der Papst die Campesinos auf den Nachteil eines weitverbreiteten Individualismus aufmerksam und empfahl, sie sollten ihre Anstrengungen zur Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse stärker koordinieren.

In anderen Ansprachen wurde deutlich, daß der Papst den *Begriff der „Armen"* im Sinne der Bergpredigt über die materielle Not hinaus weit faßt. So sagte er im Armenviertel „Las Minas" von Santo Domingo, er nehme in den Armen „in ganz besonderer Weise die Gegenwart Christi wahr, der in den Bedürftigsten unter seinen Brüdern leidet und jene seligpreist, die im Geist arm sind, die um der Gerechtigkeit willen leiden und reinen Herzens sind, die für den Frieden arbeiten, die Barmherzigkeit üben und die Hoffnung auf Christus wachhalten" (Osservatore Romano, 2. 2. 79).

Die mit Spannung erwartete Einordnung und damit *Wertung der Konferenz von Medellín,* deren Dokumente Paul VI. (nach ihrer Veröffentlichung) approbierte, stand im Zeichen der überall spürbaren Bemühung um Kontinuität päpstlicher Lehre. Johannes Paul II. erinnerte in seiner Predigt in der Wallfahrtskirche von Guadalupe am 27. Januar an die von Paul VI. eröffnete Konferenz von 1968:

„Wir sind nicht so sehr deswegen hierhergekommen, um nach Ablauf von zehn Jahren das gleiche Problem noch einmal zu behandeln, sondern eher, um es auf eine neue Weise, an einem neuen Ort und in einem neuen historischen Augenblick zu überprüfen.
Wir wollen dabei das als Ausgangspunkt nehmen, was in den Dokumenten und Beschlüssen jener Konferenz enthalten ist. Gleichzeitig versuchen wir, auf der Basis der Erfahrung dieser zehn Jahre und der Entwicklung des Denkens sowie im Licht der Erfahrungen der ganzen Kirche einen richtigen und notwendigen Schritt nach vorn zu tun... Mit einer Option für den Menschen Lateinamerikas, betrachtet in all seinen Lebensbereichen, mit seiner vorzugsweisen, aber nicht ausschließlichen Liebe für die Armen, mit seinem mutigen Einsatz für die vollständige Befreiung der Menschen und Völker war Medellín – und die dort gegenwärtige Kirche – ein Ruf der Hoffnung auf christlichere und menschlichere Ziele hin.
Aber es sind seitdem mehr als zehn Jahre vergangen. Und es entstanden Interpretationen von zuweilen gegensätzlicher, nicht immer richtiger und für die Kirche brauchbarer Art. Deswegen sucht die Kirche nach Wegen, die es ihr ermöglichen, die von Jesus Christus erhaltene Sendung tiefer zu verstehen und mit größerem Einsatz durchzuführen.
Eine große Bedeutung hatten in diesem Zusammenhang die Versammlungen der Bischofssynode, die in diesen Jahren stattfanden, vor allem die von 1974 über die Evangelisation, deren Ergebnisse dann in lebendiger und ermutigender Weise im Apostolischen Schreiben Evangelii nuntiandi Pauls VI. zusammengefaßt wurden."

Vor Arbeitern in der nordmexikanischen Industriestadt Monterrey erläuterte der Papst den *kirchlichen Entwicklungsbegriff* und wies wie auch bei anderen Gelegenheiten auf den *Vorrang der Evangelisierung* hin:

„Auf allen nationalen und internationalen Ebenen, von allen gesellschaftlichen Gruppen und Systemen fordern neue Realitäten neue Formen der Anpassung. Die einseitige Anklage des anderen und der leichtfertige Vorwand fremder Ideologien, welcher auch immer, sind zunehmend lächerlichere Alibis. Wenn die Menschheit eine Entwicklung unter Kontrolle bringen will, die ihren Händen entgleitet, wenn sie der materialistischen Versuchung entrinnen will, die in verzweifelter Flucht nach vorn an Terrain gewinnt, wenn sie den Menschen und Völkern eine echte Entwicklung sichern will, dann muß sie die Fortschrittsbegriffe, die unter verschiedenen Namen die geistigen Werte haben verkümmern lassen, einer radikalen Prüfung unterziehen. Die Kirche bietet ihre Hilfe an. Sie fürchtet sich nicht, Angriffe auf die Menschenwürde laut anzuprangern. Aber sie bewahrt ihre Hauptkräfte, um Menschen und Gruppen, Unternehmern und Arbeitern zu helfen, damit sie sich selbst der immensen Reserven an Güte bewußt werden, die sie in sich tragen..." (Osservatore Romano, 2.2.79).

Der *Familie* widmete Johannes Paul II. die Sonntagspredigt vom 28. Januar in Puebla. Zu den Gefährdungen der Familie, die er wiederholt als „Hauskirche" bezeichnete, zählte der Papst die Ehescheidung, die hohe Zahl unehelich geborener Kinder, aber auch die weitverbreitete materielle Not. In seiner Grundsatzrede vor der Generalversammlung der Bischöfe in Puebla erwähnte er auch die Abtreibung und „antikonzeptionelle Praktiken" als die Gesellschaft zerstörende Erscheinungen.

## Ein Zeichen der Hoffnung gesetzt

Die Frage nach den Auswirkungen der Papstreise kann frühestens dann gültig beantwortet werden, wenn die approbierten Dokumente von Puebla ausgewertet sind. Daß sein Besuch in Mexiko ein *Zeichen der Hoffnung* gesetzt hat, ist unzweifelhaft. Der Papst hat im letzten Teil seiner Grundsatzrede, vor allem aber im unmittelbaren Kontakt mit der Bevölkerung Hoffnungen geweckt, deren Erfüllung – realistisch gesehen – in weiter Ferne liegen. Der dem Papst entgegengebrachte Enthusiasmus dieses begeisterungsfähigen Volkes hat tiefere Wurzeln als die Neigung zu überbordenden Volksfesten. Johannes Paul II. hat auf gewinnende Weise, durch emotionale Gesten und offensichtliche Gefühle der Betroffenheit seine Nähe zum Volk demonstriert, sie aber auch für die Zukunft versprochen; wenn er etwa bei verschiedenen Gelegenheiten zum Abschied sagte: Der Papst bleibt bei euch. Viele seiner Reden enthielten lebhaft unterstrichene Äußerungen des Ansporns, der Ermutigung. Daß dieser Papst so offensichtlich „mit Leib und Seele dabei" war, ist ein nicht zu unterschätzender Wirkungsfaktor. Viele engagierte Christen in Lateinamerika mögen sich an der intellektuellen Gelassenheit der zahlreichen päpstlichen Lehräußerungen gestört haben. Seine Aufrufe zum Handeln können andererseits kaum systemstabilisierend interpretiert werden.

Die vatikanische Lateinamerika-„Politik" der nächsten Jahre wird zeigen, ob der *überwiegend universale Charakter seiner Ansprachen* in der Zurückhaltung eines Newcomers in Lateinamerika begründet ist oder in der römisch-abendländischen Ablehnung des spezifisch lateinamerikanischen Beitrags zur nachkonziliaren Kirche. In der kurzen Zeit seines Pontifikats hat Johannes Paul II. mehr-

mals nachdrücklich auf die Bedeutung der Kollegialität in der Leitung der Kirche hingewiesen. Noch ist nicht abzusehen, ob er seinen „Brüdern", wie er die lateinamerikanischen Bischöfe häufig nannte, eigenständiges pastorales Denken und Handeln zubilligt, wie es Paul VI. zweifellos getan hat. Erste Äußerungen aus den Reihen der Bischöfe zum Papstbesuch lassen nämlich durchaus erkennen, daß sie gewillt sind, innerhalb des von Johannes Paul II. gespannten Rahmens Schwerpunkte zu setzen. So legte CELAM-Präsident Kardinal *Aloisio Lorscheider* (der dem Vernehmen nach den Papst vor seiner Reise informiert hat) die Aussagen des Papstes nicht als generelle Ablehnung der Theologie der Befreiung aus, sondern lediglich als Abgrenzung zur marxistischen Gesellschaftsanalyse. Vor Pressevertretern sagte Lorscheider in Puebla, die Suche nach sozialer Gerechtigkeit, insbesondere das Bemühen um eine gerechtere Verteilung der Güter der Erde, sei eines der Hauptanliegen der Kirche in Lateinamerika. Nahezu ebenso wichtig sei der Kampf gegen die extreme Armut der Menschen dieses Kontinents (vgl. KNA, 7.2.79).

Kardinal *Paulo Everisto Arns*, Erzbischof von São Paulo, erklärte in einem vom ZDF ausgestrahlten Interview zur Papstreise auf die Frage, was die europäische Kirche von der lateinamerikanischen lernen könne:

> „Wir haben 400 Jahre von Ihnen gelernt. Jetzt ist eine Zeit gekommen, wo wir unabhängiger sind und unseren eigenen Weg finden müssen; wo das Volk Kirche ist und das Volk sagt, was interessiert... wo Gott mit dem Volk geht und wo die Kraft Gottes sich in der Hoffnung immer neu dem Volk mitteilt. Ich meine, wir erleben eine ganz große Zeit, und es wäre schade, wenn Europa sich ausschalten würde aus dieser Zeit der Hoffnung auf eine neue Ordnung..."

Diese Dimension des Neuen, des Aufbruchs brachte der Papst sicher nicht aus Europa mit. Ein von vielen erhofftes Wort der Ermutigung für die *kirchlichen Basisgemeinschaften*, die vielleicht verheißungsvollste Frucht von Medellín, oder ein Wort des Gedenkens an diejenigen Priester und Laien, die in den letzten Jahren für die Armen ihr Leben ließen, blieb aus. Doch muß man auch hier fragen, ob der Papst mit lateinamerikanischen Erwartungen solcher Art und zu diesem Zeitpunkt nicht überfordert war. Es ist auch fraglich, ob der in fast allen Reden des Papstes durchscheinende Gedanke des „dem Geistigen den Vorrang geben" (Ansprache an die Bischöfe in Puebla) als Hemmnis für das Engagement der Kirche zugunsten der Armen in Lateinamerika interpretiert werden kann. Jedenfalls ist nicht anzunehmen, daß der Papst ihn so verstanden wissen wollte.

In einigen strittigen Fragen hat der Papst jedoch *unmißverständlich Position bezogen*, so als solle die lateinamerikanische Kirchenführung wissen, woran sie mit diesem Papst ist. Klar beantwortet ist die vor allem an der Basis der lateinamerikanischen Kirche gestellte Frage, ob zur Überwindung des Elends zunächst die *Umkehr des Menschen* erforderlich ist, die eine *Änderung der Strukturen* zur Folge hätte, oder ob zuerst die ungerechten Strukturen verändert werden müssen, damit sich der in diesen Verhältnissen verkümmernde Mensch überhaupt ändern kann. Johannes Paul II. setzt treu der traditionellen Lehre auf die Umkehr des einzelnen, seine Abkehr von der Sünde, die ihn zum besseren Christen und zum solidarischen Menschen macht. („Den Menschen und seine Gerechtigkeit erreichen wir nur mit Hilfe der Evangelisierung" – Ansprache vor den Bischöfen in Puebla). Immer wieder forderte der Papst zur „Umkehr der Herzen" auf:

> Achtet den Menschen! Er ist das Ebenbild Gottes! Verkündet die frohe Botschaft, damit dies Wirklichkeit werde! Damit der Herr die Herzen umforme und die politischen und wirtschaftlichen Systeme vermenschliche, ausgehend vom verantwortungsvollen Handeln des Menschen!" (ebd.)

Die Aussagen des Papstes zur Notwendigkeit *individueller Umkehr* gehören thematisch in den Bereich persönlichen Frömmigkeitslebens, auf dessen Bedeutung der Papst in seinen Reden wiederholt verwiesen hat. Die aus der Frömmigkeit erwachsende Nähe des Menschen zu Gott zieht für den Papst die Konsequenz des *priesterlichen Zölibats* nach sich („Öffnet euer Herz dem Handeln des Heiligen Geistes, öffnet es mit dem Vorsatz bedingungsloser Hingabe... es lohnt sich, diese Kostbarkeit des Christentums um des Himmelreiches willen, zu leben: den priesterlichen Zölibat Erbgut der Kirche seit vielen Jahrhunderten" – Ansprache an die Seminaristen in Guadalajara, Osservatore Romano, 1.2.79).

## Vor schwerwiegenden Problemen

Deutlich wurde auf dieser ersten Auslandsreise des Papstes auch seine prinzipielle Ablehnung eines neuen Klerikalismus. (Ansprache an die Priester und Ordensleute s. o. und Rede vor den Bischöfen in Puebla: „Laien sind ‚eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten' [Gaudium et spes Nr. 43]. Es ist zu vermeiden, sie allenthalben zu vertreten, und es ist ernsthaft zu prüfen, ob bestimmte Formen der Stellvertretung noch berechtigt sind.") Diese Mahnung hat an die Gesamtkirche gerichtet zweifellos eine größere Berechtigung als für die spezifische Situation Lateinamerikas. Es ist zu fragen, ob sich die Priester in Lateinamerika zum gegenwärtigen Zeitpunkt schon der Aufgabe, soziales Bewußtsein zu wecken, entziehen können, ob diese Funktion bereits von Laien übernommen werden kann. Ebenso klar scheint auch die Absage an Tendenzen, die Methoden der marxistischen Gesellschaftsanalyse für die kirchlich-pastorale Planungsarbeit auszuleihen. Seine nachdrücklichen Hinweise auf die notwendige Neubelebung der kirchlichen Soziallehre und die Aufforderung, Distanz zu den bestehenden Ideologien zu halten, stellen die Bischöfe des „Kontinents der Hoffnung" (Johannes Paul II.) vor ein schwerwiegendes Problem: Diese Forderungen aus den Lehren des Papstes in kirchliches Leben umzusetzen. Erst dann können sie sich als wirklich hilfreich für Lateinamerika erweisen. Ein Bericht über die Konferenz von Puebla mit Dokumentation folgt im April-Heft.

*Gabriele Burchardt*

# Spannungen im Weltkirchenrat

## Zur Tagung des Zentralausschusses des ÖRK

Die diesjährige Tagung des Zentralausschusses des Weltrates der Kirchen vom 1. bis 11. Januar in Kingston (Jamaica) (vgl. HK, Fabruar 1979) markierte nicht bloß chronologisch die Halbzeit zwischen den beiden Vollversammlungen in Nairobi (1975) und Vancouver (1983), sondern von ihr wurden sowohl in den Mitgliedskirchen wie in einer breiteren Öffentlichkeit wichtige Aufschlüsse und Klärungen über den Weg des ÖRK in den kommenden Jahren erwartet. Die unleugbaren Spannungen und Krisenerscheinungen im Weltrat zeigten sich im Vorfeld der Tagung vor allem an der durch einige Mitgliedskirchen ausgelösten Diskussion über die Vergabe von Mitteln aus dem Sonderfonds des Antirassismus-Programms an die Patriotische Front im Jahr 1977. So hatte der Rat der EKD am 6. November 1978 in einem Memorandum festgestellt: „Wir meinen, daß der ÖRK durch die Vergabepraxis des Sonderfonds seines Programms zur Bekämpfung des Rassismus jene Grenze überschritten hat, bis zu der er im Namen aller seiner Mitgliedskirchen handeln kann."
Auch der Schweizerische Evangelische Kirchenbund hatte in einem Offenen Brief Bedenken in dieser Richtung geäußert und die Lutherische Kirche von Elsaß-Lothringen hatte im November eine z. T. kritische Stellungnahme zur Vergabepraxis des Antirassismus-Programms vorgelegt. Deutlichstes Zeichen der Distanzierung zwar nicht vom gesamten 1969 beschlossenen Antirassismus-Programm, wohl aber von der gegenwärtigen Praxis seiner Anwendung und der damit verbundenen politischen Option war die Suspendierung der Mitgliedschaft durch drei Mitgliedskirchen, darunter aus dem Bereich der EKD die Lutherische Landeskirche von Schaumburg-Lippe. Die Württembergische Landeskirche hatte einen solchen Schritt erwogen.

Als weiterer kritischer Punkt hatte sich die Absicht des Exekutivausschusses erwiesen, in Berufung auf eine Regelung, nach der kein Mitglied des Genfer Stabes länger als neun Jahre beschäftigt werden sollte, den Vertrag von *Lukas Vischer*, des langjährigen Direktors von Faith and Order, nicht weiter zu verlängern. Von verschiedener Seite wurde die Befürchtung geäußert, daß mit dieser Personalentscheidung schwerwiegende Folgen für das theologische Profil des Weltrates verbunden sein könnten. Beide genannten Punkte sind Symptome von tieferliegenden Schwierigkeiten, denen sich der ÖRK gegenwärtig konfrontiert sieht. Sie betreffen das Verhältnis der Zentrale zu den einzelnen Mitgliedskirchen und eine zunehmende Polarisierung zwischen westeuropäischen Kirchen und Kirchen aus der Dritten Welt.

## Dreißig Jahre nach der Gründung an einem Wendepunkt

Schon *die Wahl des Tagungsortes* war dazu angetan, den Delegierten die ungelösten Fragen der Unterentwicklung drastisch vor Augen zu führen. Die 134 Mitglieder des Zentralausschusses (darunter 6 Vertreter aus der Bundesrepublik) trafen sich auf Jamaica, dem nach spanischer und englischer Kolonialvergangenheit seit 1962 unabhängigen Inselstaat in der Karibik, der auch die Heimat von Generalsekretär *Philip Potter* ist. An die Delegierten, die 295 Kirchen vertreten (neu in den ÖRK aufgenommen wurden die Evangelische Merkane-Yesu-Kirche in Äthiopien und die Evangelisch-christliche Kirche in Halmahera aus Indonesien), richtete der Premierminister von Jamaica, *Michael Manley*, ein mit großem Beifall aufgenommenes Grußwort. Er wies auf dem Hintergrund der Entwicklungsprobleme seines Landes auf die Notwendigkeit einer *neuen Weltwirtschaftsordnung* hin und ging auch auf die Frage nach dem bewaffneten Kampf in der Dritten Welt ein: „All denen, die verständliche Skrupel gegen den bewaffneten Kampf in der Dritten Welt haben, möchte ich nur sagen: Seht zu, daß jene, die an den Schalthebeln der wirtschaftlichen Macht sitzen, ihre Macht dazu verwenden, auf friedlichem Weg Gerechtigkeit herzustellen, und es wird kein einziger Schuß abgefeuert werden müssen."
Einen anderen Akzent zur Eröffnung setzte die Botschaft, die Patriarch Pimen von Moskau an den Zentralausschuß gerichtet hatte. Der Text macht deutlich, daß sich die Orthodoxie im Weltrat noch nicht ausreichend berücksichtigt und integriert sieht. Der Patriarch schlägt vor, daß die Satzungen des ÖRK eine stärkere Vertretung der orthodoxen Kirchen in allen Organen und im Stab des Weltrates sicherstellen sollten. Außerdem sollte überall da, wo im Weltrat Lehrfragen erörtert werden, die orthodoxe Theologie in ausreichendem Maße mitbeteiligt sein. Auch die Information anderer Kirchen über die Eigenart der Orthodoxie könnte verbessert werden. Andererseits drückt der Brief Pimens die volle Unterstützung für die Programme des ÖRK zur Abrüstung, zur Bekämpfung des Rassismus und für eine neue Weltwirtschaftsordnung aus.

Programmatische Vorgaben für die Arbeit der Tagung lie-

ferten die Berichte des Generalsekretärs Potter und des Vorsitzenden des Zentralausschusses, Erzbischof *Edward Scott* von der Anglikanischen Kirche in Kanada.
Potter stellte fest, der ÖRK befinde sich dreißig Jahre nach seiner Gründung an einem *Wendepunkt*. „Der Erfolg des ÖRK und seine rasche Ausbreitung haben schwerwiegende Probleme entstehen lassen." Nicht alle Kirchen hätten die rasch aufeinanderfolgenden Anstöße aufgenommen und wirklich verarbeitet. Daraus seien auch die wachsenden Spannungen mit einzelnen Mitgliedskirchen zu erklären. Er wies darauf hin, daß sich die Zielsetzung des ÖRK ausgeweitet habe: Während der Grundauftrag in den ersten zwanzig Jahren klar mit der „Forderung der Einheit der Kirche durch die Erneuerung der Kirchen in der Mission, im Dienst der Welt" umrissen war, muß er heute lauten: „Unser Ziel ist die Einheit der Menschheit."
Den weitaus größten Teil seines Berichts widmete der Generalsekretär der Konkretisierung dieser Zielvorstellung im Blick auf die *Kritik am Antirassismus-Programm*. Er erinnerte an die Zielsetzung dieses Programms, nämlich Hilfe zu leisten für „Organisationen von unterdrückten rassischen Gruppen oder für Organisationen, die die Opfer einer ungerechten Rassenpolitik unterstützen und deren Ziele mit den allgemeinen Zielvorstellungen des ÖRK übereinstimmen".
Er führte den Widerstand gegen die Durchführung dieses Programms auf mangelnde Information und Kommunikation zurück und kritisierte vor allem die Medien in den westlichen Industrieländern. Der Fonds stoße auf Widerspruch, weil er die Kirchen zum konkreten Handeln zugunsten einer der am Konflikt im südlichen Afrika beteiligten Seiten zwinge. Die Vorwürfe kämen allerdings aus Ländern, die den rassistischen Regimes im südlichen Afrika auf verschiedene Weise Unterstützung gewährten. Mancherorts falle es leichter, „Institutionen und Praktiken eines rassistischen Regimes zu tolerieren ... als den gewaltsamen Kampf der Unterdrückten zu verstehen". Potter sprach sich dafür aus, einen „Beratungsprozeß" zu beginnen, „in dem aufgezeigt werden soll, wie die Kirchen in den achtziger Jahren in den Kampf gegen den Rassismus einbezogen werden können". Außerdem forderte er die Kirchen dazu auf, „einige Überlegungen und Standpunkte zu Fragen der politischen Ethik klar zu formulieren".
Auch Erzbischof Scott widmete einen großen Teil seines Berichts den Problemen des Antirassismus-Programms, das er wie der Generalsekretär in seinem Grundanliegen zu verdeutlichen und gegen ungerechtfertigte Angriffe zu verteidigen versuchte. Allerdings wies er darauf hin, daß in Fortsetzung des Programms jetzt „phantasievollere Methoden" erforderlich seien, die „angesichts der Tatsache, daß wir es in den achtziger Jahren mit einer weitaus komplexeren Situation zu tun haben werden, nicht so leicht falsch interpretiert werden können". Er versuchte, das Problem der *Spannungen zwischen den Kirchen* theologisch anzugehen, indem er ausführte, daß die Suche nach der gemeinsamen Wahrheit und damit nach einer tieferen Identität nur gelingen kann, wenn zuvor die Identität jedes einzelnen und jeder Gruppe mitsamt ihrer Sündhaftigkeit anerkannt und bei der Suche nach neuen Erkenntnissen einbezogen wird. „Um dies zu erreichen", fügte er hinzu, „müßten wir dahin kommen, voll und ganz das Gebot unseres Herrn zu befolgen, daß wir einander lieben, wie er uns geliebt hat. In dem Maß, wie wir dieser Liebe Ausdruck verleihen, wird der Wachstumsprozeß schöpferisch sein." Solche Sätze sind gewiß nicht falsch, nur ist fraglich, ob mit solchen Appellen an die Liebe als christliche Grundtugend den konkreten Schwierigkeiten bei der Zusammenarbeit der Kirchen im Weltrat aufgeholfen werden kann.

Was das Antirassismus-Programm und den Sonderfonds anbelangte, entsprachen die im Verlauf der Beratungen erzielten Ergebnisse durchaus der von den beiden Berichten vorgezeichneten Richtung. Vor allem schwarzafrikanische Delegierte machten deutlich, daß das Programm nicht nur weiter durchgeführt, sondern sogar verstärkt werden müsse. Neben allgemeinen Resolutionen zur politischen Lage in der Republik Südafrika, Namibia und Rhodesien bestätigte der Zentralausschuß, daß „Zweck und Stoßrichtung des Antirassismus-Programms noch gültig sind". Auch der Sonderfonds wird weiterarbeiten, wobei auf bessere Information als Gegengewicht zur negativen Propaganda besonders Wert gelegt werden soll. Allerdings konnte – nicht zuletzt auch durch die Voten der EKD-Vertreter – erreicht werden, daß der von Potter angeregte „Beratungsprozeß" zumindest in einigen Punkten ansatzweise schon in Kingston Früchte trug. Beschlossen wurde so die von der EKD geforderte Trennung der Sonderfonds-Verwaltung vom regulären Haushalt des ÖRK. Auch die Verwaltungskosten sollen durch zweckgebundene Spenden aufgebracht werden.
Einige *Differenzierungen* gerade hinsichtlich der Unterstützung von rivalisierenden Befreiungsbewegungen wurden auch in einem Papier mit dem Titel „Hintergrundinformationen zur Lage im südlichen Afrika" vorgenommen, das vom Stab des ÖRK dem Zentralausschuß vorgelegt wurde. Auch dieser Text kommt allerdings zu dem Schluß: „Die Bekämpfung des Rassismus ist daher eine Form der Nachfolge, die den Kirchen abverlangt wird und die in den Rahmen der Bemühungen gestellt ist, ein ‚authentisches' Zeugnis der Lehren Christi und ein ‚glaubwürdiges' Werkzeug zur Verwirklichung der Einheit der Menschheit zu werden."

## Schwierigkeiten personeller und finanzieller Art

Die im Vorfeld der Tagung umstrittene Absicht, den Vertrag von *Lukas Vischer* nicht mehr zu verlängern, war trotz einiger Vorstöße in Kingston nicht mehr umzustoßen. Nach einer längeren nichtöffentlichen Aussprache, in der sich Generalsekretär Potter geweigert hatte, eine Empfehlung für die Weiterbeschäftigung von Vischer auszusprechen, wurde im Zentralausschuß mit 57 Nein-Stimmen bei 10 Enthaltungen und 47 Ja-Stimmen die Verlängerung des Vertrags mit dem Schweizer Theologen um

weitere zwei Jahre abgelehnt. Vischer muß den Weltrat demnach Ende 1979 verlassen. Nicht wenige Teilnehmer waren über die Art irritiert, in der mit diesem verdienten Theologen umgesprungen wurde. Zum Nachfolger von Vischer als Direktor der Abteilung für Glaube und Kirchenverfassung und damit auch als Verantwortlicher für die Programmeinheit „Glaube und Zeugnis" wurde vom Zentralausschuß der bulgarische Theologe Prof. *Theodor Sabev* nominiert.
Der Generalsekretär hatte in seinem Bericht auch auf die *finanziellen Schwierigkeiten* des Weltrates hingewiesen. Obwohl die Beiträge der Mitgliedskirchen seit der Vollversammlung von Nairobi durchweg erhöht wurden, führte die starke Aufwertung des Schweizer Franken und der Sturz des US-Dollar zu einem beträchtlichen Haushaltsdefizit. So ist bei einem Haushaltsvolumen von 29,5 Mill. Sfr für 1979 ein Defizit von 4,5 Mill. Sfr zu erwarten. Der Zentralausschuß billigte einen Dreijahresplan des Finanzausschusses, der eine Kürzung des Haushalts auf 26,5 Mill. Sfr für 1980 und 23,5 Mill. Sfr für 1981 vorsieht. Die notwendigen Einsparungen werden vor allem den Personalsektor betreffen. Der Personalbestand muß in den nächsten Jahren voraussichtlich um 25 bis 30 Stabsmitglieder reduziert werden. Die Möglichkeit einer Verlegung der Zentrale weg von Genf wurde wegen der zu hohen Umzugskosten nicht weiter in Erwägung gezogen. Der finanzielle Engpaß hat allerdings zur Folge, daß bis zur Vollversammlung von 1983 keine neuen längerfristigen Projekte mehr in Angriff genommen werden können und daß laufende Programmvorhaben 1981 abgeschlossen sein sollten.

Als Ergebnis der Tagung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Bangalore (Indien) vom August 1978 wurde dem Zentralausschuß der Bericht „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung" vorgelegt. *S. Wesley Ariarajah*, ein Methodist aus Sri Lanka, gab dazu einen Hintergrundbericht. Er verdeutlichte die Schwierigkeiten, aus den vielen Hoffnungszeugnissen von Christen verschiedener Rassen, Länder, Kulturen und Konfessionen die eine, alle verbindende Hoffnung herauszuhören, bekannte aber auch: „Aber gerade der gemeinsame Versuch ist zu einer Quelle der Hoffnung geworden. Wir haben aufs neue die Kraft des Evangeliums entdeckt, zum gemeinsamen Zeugnis zu führen ... Es sind neue Möglichkeiten der Kommunikation unter denen sichtbar geworden, die eine Hoffnung haben." In der Aussprache wurde die Forderung laut, aus diesem von der Basis her erarbeiteten Konsens auch Konsequenzen zu ziehen und ihn in die einzelnen Kirchen wirksam einzubringen. Den Zusammenhang von Hoffnung und Einheit thematisierte auch ein Papier mit dem Titel „Zusammenwachsen in der Einheit", das vom französischen Dominikaner *Jean Tillard* als Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung eingebracht wurde. Er wies deutlich auf das Problem hin, mit dem der Weltrat gegenwärtig am meisten zu kämpfen hat: „Das begeisterte Eintreten in das Weltgeschehen unter dem Banner der Hoffnung des Evangeliums scheint das Christentum wieder einmal in neue Blöcke aufzuspalten, die sich immer weniger verstehen, obwohl sie einander weiter in Liebe begegnen und einander helfen."

## Grundlinien kommender Arbeit

Unter den Berichten und Studien, die den Delegierten vorlagen, verdient besonders der erste Bericht einer vor 18 Monaten installierten Beratergruppe zum Thema „Auf dem Weg zu einer gerechten, partizipatorischen und verantwortbaren Gesellschaft" Beachtung, weil darin *Grundlinien für die Arbeit des Weltrates in den kommenden Jahren* sichtbar werden. Schritte auf eine neue Gesellschaft zu versuchte der Moderator der Beratergruppe, Prof. *Jose Miguez-Bonino* (einer der Präsidenten des Weltrates) in seinem Bericht vor dem Zentralausschuß zu umreißen. Auf dem Weg zu einer Gesellschaft, die jedem Menschen Gerechtigkeit widerfahren läßt, ihm volle Partizipation in allen Lebensbereichen gewährt und gleichzeitig die Lebensgrundlagen der Menschheit nicht ungehemmt ausbeutet, sondern verantwortlich bewahrt, kam dem ÖRK vor allem die Aufgabe zu, die verschiedenen Elemente des Problems zusammenzubringen und die Verflechtung von sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Faktoren aufzudecken. Der Bericht schlägt als programmatische Prioritäten für den Weltrat die Beschäftigung mit *Fragen der politischen Ethik*, vor allem der Machtstrukturen, sowie der Möglichkeiten von Partizipation und Organisation auf den verschiedenen Ebenen vor. Ein weiterer Schwerpunkt soll auf der Untersuchung der *ethischen und gesellschaftlichen Implikationen von wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen* liegen. Zu diesem Thema wird im Juli in Boston eine Studienkonferenz stattfinden. Der Weltrat wird als Konsequenz aus diesen Prioritäten dazu aufgerufen, Bewegungen zu unterstützen, die in verschiedenen Teilen der Welt für eine solche gerechte und partizipatorische Gesellschaft sich einsetzen. Es wird sich erst zeigen müssen, wie der Weltrat solchen globalen gesellschaftspolitischen Zielsetzungen gerecht werden kann. Bei den Teilnehmern aus Westeuropa dominierten offensichtlich zunächst die negativen Reaktionen auf diesen umfassenden Entwurf.

Der Zentralausschuß beschäftigte sich auch mit einem „Zwischenbericht über die Menschenrechte" sowie mit einem Bericht der Untereinheit zu Problemen der Frauen. Schließlich wurden auch Resolutionen zur Lage von Behinderten und zum internationalen Jahr des Kindes verabschiedet. Im Zusammenhang der Frage nach der Mitarbeit junger Menschen in der Ökumenischen Bewegung wurde für das Jahr 1981 eine christliche Weltjugendkonferenz angekündigt.
In Kingston wurde auch eine wichtige Personalentscheidung getroffen: Als Nachfolger des verstorbenen russisch-orthodoxen Metropoliten *Nikodim* wurde der Patriarch der Georgischen Orthodoxen Kirche, *Illia*, zu

einem der sechs Präsidenten des Weltrates gewählt. Patriarch Illia, der seit Ende 1977 an der Spitze der Georgischen Kirche steht, war von 1968 bis 1975 Mitglied der Arbeitsgruppe Kirche und Gesellschaft beim ÖRK.

### Zu vieles getan auf Kosten des Eigentlichen

„Somit stellt sich die Frage, wie wir in den kommenden Jahren als Kirchen und als Rat von Kirchen miteinander leben werden." Diese von Philip Potter am Ende seines Berichts aufgeworfene Frage ist nach der Tagung in Kingston keinesfalls leichter zu beantworten. Der umfassende Anspruch des Weltrates, wie er gerade in Potters Äußerungen deutlich zum Ausdruck kam, wird von der Wirklichkeit nicht gedeckt. Angesichts der Finanzkrise und der durch Kingston nicht aus der Welt geschafften Spannungen zwischen dem ÖRK und einzelnen Mitgliedskirchen scheint es fraglich, ob die anspruchsvolle neue Zielvorstellung, zur Einheit der Menschheit beizutragen, die weitere Arbeit wirklich entsprechend motivieren und zusammenfassen kann. Es gibt kaum ein anspruchsvolles und weltweit relevantes Thema der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik, dem sich der ÖRK in den letzten Jahren nicht zugewandt hat. Dabei besteht sicher die Gefahr, daß durch den Anspruch auf umfassende Kompetenz spezifische Aufgaben des Weltrates in den Hintergrund rücken.

Wenn auch in Jamaica die Diskussion um das Antirassismus-Programm im Vordergrund stand, wird es in den nächsten Jahren darauf ankommen, daß das Gespräch der Mitgliedskirchen mit dem ÖRK angesichts der tiefreichenden Krisenerscheinungen möglichst grundsätzlich geführt wird. Nur durch einen produktiven Austausch kann verhindert werden, daß aus dem ÖRK ein Apparat wird, der ohne größere Resonanz weiterläuft, ohne der notwendigen Vermittlung von Einheit und Pluralität des Christentums angesichts der gegenwärtigen Weltprobleme wirklich zu dienen. Auch für die Zukunft der Beziehungen zwischen ÖRK und katholischer Kirche wird viel davon abhängen, ob in den nächsten Jahren ein Weg aus der Krise des ÖRK erkennbar sein wird. *Ulrich Ruh*

## Länderbericht

# Zwischen Druck und Widerstand

### Zur Lage der Kirche und der Christen in der ČSSR

Die ergebnislosen Gespräche des Sondernuntius im Rat für öffentliche Angelegenheiten der Kirche, Erzbischof *Luigi-Poggi*, in Prag im April des vergangenen Jahres wurden bis jetzt nicht wieder aufgenommen, auch nicht durch Sondierungsgespräche eines Beamten der Kurie, der 1978 sich zweimal bei einer recht großen Anzahl von Geistlichen im Lande selbst umsehen konnte. Die Prager Regierung scheint an einer Wiederaufnahme der Gespräche derzeit kein Interesse zu haben. Der offenkundige Mißerfolg der Gespräche im Frühjahr und die abgelehnten Sondierungsgespräche im Herbst scheinen in der Kurie zu einer Haltung des Abwartens geführt zu haben. Das scheinbar Paradoxe dabei ist, daß in der ČSSR nicht nur der weitaus größte Teil des Klerus darüber befriedigt ist; selbst aus der Spitze der Priestervereinigung „Pacem in terris" wurden zustimmende Stimmen laut. Auch aus dem Führungskreis der Vereinigung waren Stimmen zu hören, die ausdrücklich eine härtere Gangart des Heiligen Stuhls in den Verhandlungen mit Prag fordern. In Rom war aber auch am Ende des abgelaufenen Jahres eine gewisse Unsicherheit, ja Ratlosigkeit nicht geschwunden. Jetzt wartet man, so scheint es, auf eine Anregung zu einer neuen Gesprächsrunde. Dem Vernehmen nach hat der Papst Kardinal Tomášek für März zu Gesprächen nach Rom gebeten. Es wird angenommen, daß dieser Wunsch im Zusammenhang mit der Suche nach weiteren Hilfsmöglichkeiten für die Kirche in der ČSSR steht. Die Frage ist nun, ob die Prager Regierung es wagen wird, dem Kardinal die Ausreise zu verweigern.

### Verstärkung der atheistischen Propaganda

Die Reaktion der Prager Regierung auf die römischen Ereignisse im Sommer und Herbst des abgelaufenen Jahres waren von auffallender Kürze und nichtssagenden Inhalten. Die beiden Parteiblätter, das Rudè právo" in Prag und die „Pravda" in Preßburg, brachten nur die kargen Pressemitteilungen der amtlichen ČeTeKa, die anderen Blätter, mit Ausnahme der beiden „katholischen" Zeitungen, schwiegen.

Um so nachdrücklicher müht sich die Partei um die *Verstärkung der atheistischen Propaganda.* Dabei wird immer wieder auf die Beschlüsse der beiden letzten Parteikongresse und auf die des letzten Plenums des ZK der KPČ im März 1978 hingewiesen. Orte der Kampagnen sind die Schulen, Internate und Lehrlingsausbildungsstätten, aber auch die kommunistische Jugendarbeit außerhalb des Unterrichts in „Lenin-Zirkeln", „Atheistischen Klubs" usw. Ihr Ziel ist es, der „materialistischen Weltanschauung" und dem Atheismus eine breite Anhängerschaft nicht nur unter den Parteimitgliedern, sondern in allen Schichten der Bevölkerung zu sichern. Dafür setzt die Partei *besondere Lektorengruppen* ein, die dafür eigens, auch von sowjetrussischen Experten, vorbereitet werden; mit eingespannt werden Vertreter anderer Gruppierungen, so die „Vereinigung der Eltern und Freunde der Schule" (SRPS) oder die „Sozialistische Akademie" (SAK). Dem gleichen Ziel dient *der Versuch, kirchliche Feste und Gebräuche durch sozialistische Riten und Gedenktage* zu ersetzen. Dafür arbeiten die „Sbory pro občanskè záležitosti", die „Vereinigungen für bürgerliche Angelegenheiten".

Dabei wird immer öfter und deutlicher die letzte Zielsetzung aller Atheisierungs-Bestrebungen ausgesprochen: Es gehe nicht nur darum, die Menschen der Kirche zu entfremden, sie von der Praktizierung ihres Glaubens abzubringen, sondern vielmehr darum, ihnen an Stelle eines religiös-gläubigen Rahmens für einen christlichen Lebensvollzug neue, sozialistische Inhalte, ein neues *Lebensgefühl* und neue Riten anzuerziehen; es geht letztlich um einen pseudoreligiösen Ersatz für die verdrängte christliche Gläubigkeit. Die Stufenfolge, die sich bei dieser Erziehung des „neuen" Menschen abzeichnet, heißt „wissenschaftliche" Weltanschauung – „Ausgeglichenheit" mit der Religion, d.h. Entfremdung von Kirche und kirchlichem Leben, christlichem Glauben und gläubiger Lebensgestaltung – Veränderung der Bewußtseinslage und des Bewußtseinsinhaltes – der „neue", der „sozialistische" Mensch mit einem neuen, dem „sozialistischen" Lebensstil. Diese Linie zeichnet sich in zahlreichen Publikationen ab, meist mit der gleichen Ausdrucksweise, so daß entweder an eine Sprachregelung oder – was durchaus möglich ist – an eine ängstlich-genaue Nachahmung höherer Parteifunktionäre und des Parteijargons zu denken ist. Das muß auch von der eingestandenen Prognose von einem lang andauernden Erziehungsprozeß wie von der unmißverständlich zugegebenen Entschlossenheit gesagt werden, im Kampf um diese ideologische Zielsetzung nicht nachzugeben.

## Die Gefahr einer radikalen Entchristlichung wächst

Die Erfolge solcher Kampagnen sind beachtlich, wenn man nur ihre Auswirkungen nach außen betrachtet. Die Zahl der zum Religionsunterricht angemeldeten Kinder ist in den letzten Jahren sehr stark zurückgegangen (auch in Städten und Gemeinden der Slowakei). Stark abgenommen hat der Gottesdienstbesuch – er wird nach Möglichkeit von Staats wegen registriert. Genaue Zahlen über Taufen, Trauungen gibt es in keiner Diözese, nur allgemeine Übersichten und Schätzungen, die ebenfalls Rückläufigkeit anzeigen. Mißt man aber die Atheisierungskampagne an dem Ziel, wirkliche neue Überzeugungen zu schaffen, so ist der Erfolg im Verhältnis zum Aufwand äußerst gering. Die große Masse der Bevölkerung, vor allem die der mittleren Generation, hat es satt, sich ideologisch gängeln zu lassen. Man macht mit, weil es notwendig erscheint; man vermeidet gegenteiliges Aufsehen; man stimmt widerwillig in den Chor der Slogans und Parolen ein; aber im rein persönlichen Bereich sieht es bei sehr vielen, auch bei Parteimitgliedern, anders aus. Der schlecht verborgene Überdruß und die Zunahme der Apathie vieler Menschen ist nicht zu übersehen.

Dennoch darf die Gefahr aus dieser Atheisierungs-Kampagne nicht unterschätzt werden. Der total achristliche und antireligiöse Bildungsweg, vom Kindergarten bis zur Universität, auf den hier die gesamte heranwachsende Generation festgelegt wird, zeigt seine Wirkung. In einem Bericht über die Weltanschauungs- und Atheisierungsarbeit unter den Schülern einer neunklassigen Volksschule einer slowakischen Stadt gesteht eine Lehrkraft dieser Schule, daß in dem „Atheisten-Klub" auch die Kinder „betreut" werden, die den Religionsunterricht besuchen. Die *Gefahr einer radikalen Entchristlichung* ist real, und sie wird von der Kirche auch gesehen. Aber Bischöfe, Priester und Eltern sehen keine Möglichkeit, dem entgegenzuwirken. Die jüngere Generation der Väter und Mütter ist bereits selbst durch die atheistische Schule gegangen. Viele von ihnen hatten keinen oder nur einen sehr bescheidenen und sehr behinderten *Religionsunterricht* erhalten. Sie sind nicht in der Lage, ihren Kindern zu Hause die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens zu vermitteln. Die Fälle sind nicht selten, wo gläubige und praktizierende Mütter jüngeren Alters einem Priester offen ihre Unfähigkeit gestehen, den Kindern in der Familie den fehlenden Religionsunterricht zu ersetzen. Und selbst die Kinder, die zum Religionsunterricht angemeldet sind und diesen besuchen, leiden an einer religiösen Unterernährung, weil dieser Religionsunterricht nicht den an ihn gestellten erzieherischen und didaktischen Anforderungen entsprechen kann. Es fehlt alles: Zeit, die Möglichkeit zu unterrichten, Bücher und Hefte, didaktische Unterrichtsmittel, die nötige Lehrfreiheit. Es ist erschreckend, mit welcher Akribie mittels Fragebogen in sehr vielen Klassen die religiöse Einstellung der Kinder und Jugendlichen „erfragt" wird. Die pädagogische Einsicht, daß damit die kindliche Psyche vergewaltigt und der Charakter der Jugendlichen gebrochen wird, schiebt man angesichts der ideologischen Zwangslage der Lehrer und unter dem Druck der Kontrollen und Überprüfungen durch Partei- und Staatsfunktionäre innerhalb und außerhalb der Schule beiseite.

## Die Jugend sieht im System keinen Lebenssinn

Die Gefahr einer erzwungenen Atheisierung der jungen Generation wird aber noch durch die Tatsache übertroffen, daß sie dadurch dem christlichen Glauben und damit einer grundlegenden Sinngebung ihres Daseins entfremdet wird, ohne dafür einen Ersatz zu erhalten. Noch größer als bei den Erwachsenen ist bei Jugendlichen die Anzahl jener, die äußerlich im Gleichschritt der Parteiideologie mitmarschieren, aber nur soweit, als dies für Beruf, Fortkommen und andere Vergünstigungen, etwa für die Zulassung zum Studium, notwendig erscheint. Aber es fällt auf, daß selbst da nicht wenige junge Leute auf eine gute „Verhaltensnote" verzichten, obwohl sie wissen, wie sehr man auf sie angewiesen ist. Es ist eine Irreführung des eigenen Landes, wenn Parteistellen so tun, als ob es in der ČSSR ein Jugendproblem nicht gebe. Es existiert in mannigfachen Formen auch in Gestalt beruflicher Sabotage und wachsender Kriminalität – nur wird es durch größere Härte unterdrückt. Die Zahl der jungen Menschen ohne einen Rest religiöser Bindung, ohne eine über den Alltag hinausreichende Lebenserfüllung wächst. Weder religiös-gläubig noch überzeugter Kommunist und Atheist, auf dieses „Ziel" gehen die meisten Jugendlichen in der heutigen ČSSR zu, ohne selbst diesen Weg gewählt zu haben und vielfach ohne sich darüber Gedanken zu machen. Nicht der „neue" Mensch zeichnet sich am sozialistischen Zukunftshimmel ab, sondern der vermaterialisierte, radikal säkularisierte und entleerte Mensch, der nach allem greift, was sich seinem seelenlosen Dasein anbietet.

Dem entgegenzuwirken hat die Kirche in ihrer Seelsorge fast keine Möglichkeiten. Man muß sich dennoch fragen, wie es dazu kommt, daß trotz allem gerade unter der jungen Generation eine neue Aufgeschlossenheit für das religiöse Fragen entsteht, wenn es auch nur eine geringe Zahl ist, die sich davon ausnehmen läßt. Das Phänomen ist aber nicht zu übersehen. Vielleicht haben es gerade deshalb die Kirchensekretäre so sehr auf eifrige junge Geistliche abgesehen, die bei der Jugend gut ankommen. Meist werden sie bei nächster Gelegenheit ausgebootet, ohne daß Bischöfe oder Kapitularvikare etwas dagegen unternehmen können. Die seelsorglich-religiöse Lage ist also nicht ganz so trostlos, wie sie vielfach erscheint; nur darf man sich aber nicht der Illusion hingeben, die Rückwendung zum Religiösen werde zu einer Massenbewegung. Die Tatsache an sich ist bemerkenswert, und sie läßt das düstere Bild eines absterbenden kirchlichen Lebens doch in einer etwas helleren Zukunftsperspektive erscheinen, auch wenn diese Zukunft praktisch ganz von den drangsalierten Gläubigen selbst abhängt.

Aber gerade dieser Umstand könnte durch *Ansätze zu einer inneren Polarisierung und Abkapselung* kleiner Gruppen gläubiger junger Menschen von den Gemeinden zu einer nicht minder gefährlichen Entwicklung führen. Man muß die Gründe bedenken, die zur inneren Polarisierung und Isolierung führen: die Unzufriedenheit angesichts der kirchenpolitischen Zwänge, die aber als solche nicht ganz richtig erkannt und anerkannt werden, und eines damit zusammenhängenden, scheinbaren oder wirklichen Sichverlassen-Könnens nur auf sich selbst oder auf die verläßlichen nach außen abgeriegelten kleinen Gruppen. Zu leicht werden von solchen Gruppen, die zumeist von recht eifrigen jungen Geistlichen geführt werden, Ursachen und Wirkungen im kirchenpolitischen und innerkirchlich-seelsorglichen Geschehen verwechselt. Man macht es sich sicher zu leicht, wenn man die Bischöfe kurzerhand als „Gefangene der Kirchensekretäre" hinstellt und abwertet und dem Papst schlicht Nachgiebigkeit dem Regime gegenüber unterstellt. Wie machtlos einerseits Rom bei seinen Gesprächen mit den Prager Kirchenherren ist und andererseits wie unnachgiebig diese sind, zeigt sich dem unvoreingenommenen Beobachter schon im Fall der immer noch verweigerten Ernennung des Apostolischen Administrators von Trnava (Turnau), Bischof *Josef Gabriš*, zum Erzbischof, dieses 1978 (vgl. HK, Februar 1978, 101) neugeschaffenen Metropolitensitzes, weil Prag damit die Ernennung des seit März 1973 amtierenden Administrators von Olmütz, *Josef Vrana*, ohne eine Distanzierung Vranas von der Priestervereinigung „Pacem in terris" erzwingen will. Sosehr die feste Haltung des Vatikans diesem Ansinnen gegenüber nach den erfolglosen Gesprächen im April 1978 weite Kreise im Klerus und Kirchenvolk befriedigt hat, so unbefriedigt ist man bisher von der vatikanischen Informationspolitik. Geistliche und Laien wollen nach solchen Gesprächen nicht auf Informationen der staatlichen Kirchensekretäre angewiesen sein; man wünscht eine offenere Sprache des Apostolischen Stuhls in seinen Kommunikationsmitteln, so wie dies die Prager Regierung außerhalb des amtlichen Nachrichtenweges für sich selbst in Anspruch nimmt. Es besteht der dringende Wunsch, daß wenigstens in den tschechischen und slowakischen Rundfunksendungen von Radio Vatikan konkret und offen informiert wird.

## Das Schicksal der Orden bleibt weiterhin ungeklärt

Ungeklärt bleibt das *Schicksal der Ordensgemeinschaften.* Es ist nicht richtig, wie es gelegentlich auch im Westen dargestellt wird, diese seien im April 1950 durch die damalige Nacht- und Nebelaktion „aufgehoben" worden; sie wurden aus ihren Häusern vertrieben, ihres Besitzes beraubt und abtransportiert, aber nicht aufgehoben. Die Generalprokuratur und der Oberste Gerichtshof haben 1968 und 1970 ausdrücklich erklärt, daß die Ordensgemeinschaften durch keine gesetzliche Maßnahme aufgehört haben zu existieren; daß nachträglich das Kirchensekretariat in Prag anders entschieden hat, aber praktisch indirekt Ordensgemeinschaften dennoch zur Kenntnis nimmt, ändert nichts an dieser Rechtslage. Längere Zeit war geplant im Parlament in Prag, den Entwurf eines entsprechenden Aufhebungsgesetzes einzubringen. Man scheint inzwi-

schen jedoch davon abgekommen zu sein, diesen im Lande selbst und auch außerhalb der Grenzen als offenkundige Unterdrückungsmaßnahme angesehenen Schritt zu vollziehen. Die Vermutung, mehrfache Interventionen von Ordensleitungen im Westen bei der Prager Regierung bzw. bei Staatspräsident Husak seien mit ein Grund für die Betreibung der Auflösung, ist sicher unzutreffend. Anzeichen aus letzter Zeit sprechen jedoch dafür, daß ein neuer Schlag gegen die noch in verschiedenen Häusern der *Sozialfürsorge tätigen Ordensfrauen* geführt wird. Durch Entlassungen und Zwangspensionierungen wird versucht, die Schwestern auch aus den letzten Tätigkeitsfeldern zu verdrängen. Man konzentriert sie in abgelegenen Häusern, um sie so endgültig aus dem Gesichtsfeld der Bevölkerung zu eliminieren. Es sieht so aus, daß dieses Ziel auch eine angeordnete und teilweise mit Hilfe der sog. „Katholischen Caritas" in Prag durchgeführte Bestandsaufnahme aller von Schwestern bewohnten Häuser dienen soll. Zumal damit die Aufforderung verbunden war, für eine Vergrößerung des Wohnraumes für weitere Schwestern zu sorgen. In der „Caritas" wurde auch schon die Meinung gehört, die sozialistische Gesellschaft benötige die caritative Tätigkeit der Schwestern nicht mehr, weil diese Gesellschaft im „sozialistischen" System selbst diese Aufgaben wahrnehme und erfülle.

Den *männlichen Orden* gegenüber ist die Haltung der Kirchensekretäre und der Staatspolizei unverändert hart und ablehnend. Die Angst vor insgeheim angeschlossenen Ordensmitgliedern unter den Theologen der beiden Priesterseminare in Leitmeritz und Preßburg ist noch nicht geschwunden, jedenfalls gehen die Nachforschungen in dieser Richtung weiter. Aber auch der Druck auf die Theologen zum Eintritt in die Priestervereinigung hat sich nicht abgeschwächt. 1978 wurde bekannt, daß Bewerber um die Aufnahme in das Priesterseminar zur Staatspolizei vorgeladen und dort mit dem Angebot einer „Hilfe" für ihr berufliches Fortkommen als Priester für eine Zusammenarbeit in Form von Berichten aus dem Leben des Seminars und an der Fakultät gedungen werden sollten. Die Zahl der zugelassenen Kandidaten war im Herbst auf ca. 23 je Seminar festgelegt, dann aber sowohl für das tschechische wie für das slowakische Seminar auf je 30 erhöht worden.

Gegenüber solchem Druck verdient ein Vorgang besondere Beachtung: der legale Widerstand gegen antikirchliche Maßnahmen in kirchlichen Gemeinden, aber auch durch einzelne nimmt zu. Berufsverbote für Geistliche werden nicht mehr resignierend und verängstigt hingenommen. Es häufen sich Fälle, in welchen aus den betroffenen Gemeinden gegen das Vorgehen der Kirchensekretär Beschwerde geführt und selbst an das Staatsoberhaupt und Parlament geschrieben wird, wobei die vollständigen Unterschriften der Beschwerdeführer nicht fehlen. Das einstweilen letzte hier bekannt gewordene Protestschreiben an Staatspräsident Husak z.B. trägt die Unterschrift von 190 Mitgliedern einer katholischen Gemeinde aus der Diözese Budweis. Sie bitten das Staatsoberhaupt um Zurücknahme des bereits ausgesprochenen Berufsverbotes für ihren Geistlichen und nennen auch die vermuteten Gründe für diese Strafmaßnahme: die monatliche Kinderkatechese im Rahmen des Sonntagsgottesdienstes der Gemeinde. Ihre Bitte unterstreichen sie mit dem Hinweis auf die in der Schlußakte von Helsinki zugesicherte Glaubensfreiheit. Sie erinnern Husak an seine öffentlichen Erklärungen, aber auch an die eigenen Leistungen für die Gesellschaft, für die nicht wenige von ihnen ausgezeichnet worden seien. Es gebe leider Funktionäre, die anders handelten, als Gläubigen in offiziellen Erklärungen zugesichert wird.

Auch *Einzelpersonen* melden sich jetzt häufiger zu Wort und scheuen nicht mehr Eingaben an amtliche Stellen und versuchen sich so gegen Willkürmaßnahmen zu wehren. Aus Nordostböhmen ist bekannt, daß dort während eines Esperantokurses ein katholischer Priester, der an dem Kurs teilnahm, außerhalb des Tagungsablaufs und vor dessen Beginn mit einer Anzahl Teilnehmer eine Eucharistiefeier gehalten hatte. Gegen den Organisator des Kurses wurde ein „außergerichtliches Verfahren" wegen Beihilfe zur Behinderung der Aufsicht über die Kirchen und Religionsgemeinschaften (§ 178 des Strafgesetzbuches) eingeleitet. Der Betroffene wagte es aber, dagegen Beschwerde einzulegen. Auf der gleichen Linie liegen Beschwerden von Eltern wegen Behinderung der Anmeldung ihrer Kinder zum Religionsunterricht ebenso wie die Weigerung junger Geistlicher, der Priestervereinigung „Pacem in terris" beizutreten. Aber nicht nur Beschwerden wurden abgesandt; es gibt auch ausgearbeitete Vorschläge, die Gewissens- und Glaubensfreiheit im Rahmen einer sozialistischen Gesellschaftsordnung verwirklichen helfen sollen.

## Eine neue persönlichere Gläubigkeit

Diese Beispiele machen doch wohl deutlich, daß nicht nur im äußeren Verhalten mancher Christen in der ČSSR ein *grundlegender Wandel* eingetreten ist, und dieser Wandel selbst erklärt sich nicht allein als Folge einer stärker wirksameren Menschenrechtskampagne im gesamten kommunistischen Machtbereich des europäischen Ostens. Gewiß hat die auffallende Rückbesinnung auf menschliche Grundfreiheiten auch bei den Christen in der ČSSR zu einer Festigung der eigenen Gewissens- und Glaubenshaltung geführt. Aber es ist mehr: nicht wenige der Katholiken in der ČSSR haben den qualitativen Sprung von einer wirklichen oder angeblich stark traditionsgebundenen Kirchlichkeit zu einem *personal* gelebten Glauben vollzogen. Dies aber ist, trotz allem, doch auch ein Qualitätsgewinn für die stark reduzierten kirchlichen Gemeinden des Landes, auch wenn diese mehr im Personalen verankerte Gläubigkeit angesichts harter Bedrängnis von außen noch nicht allgemein und überall sichtbar wird und für jeden einzelnen riskant bleibt. *Jozef Nechluwyl*

# Kurzinformationen

**Zu Beginn der diesjährigen Weltgebetswoche für die Einheit der Christen äußerte sich Papst Johannes Paul II. in der Generalaudienz vom 17. Januar zum Thema Ökumene.** Dabei wies er zunächst darauf hin, daß der Dienst an der Einheit die vorrangige Aufgabe des Bischofs von Rom sei. Er hob vor allem die Bedeutung des Gebets für die Förderung der Einheit der Christen hervor. Das Gebet mache deutlich, daß Einheit letztlich ein Geschenk Gottes darstelle. Als Antwort auf das Handeln Gottes ergibt sich die Aufgabe, „so weit wie nur möglich zusammen das allen Christen gemeinsame Erbe mit Leben zu erfüllen". Durch den Dienst der Christen aneinander kann die Einheit immer mehr wachsen. Das Gebet dieser Woche, so der Papst, soll besonders den Dank dafür zum Ausdruck bringen, daß Gott die Kirchen auf dem Weg zur Einheit so weit vorangebracht hat. Johannes Paul II. kam in diesem Zusammenhang auch auf den Dialog zwischen Katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen zu sprechen, der ausgebaut und vertieft werden solle. Besondere Beachtung fanden seine Worte über den Stand der *Beziehungen zur Orthodoxie*. Nach den Aussagen des Papstes ist hier die vollständige Einheit fast erreicht. Es soll in Kürze ein theologischer Dialog mit den Ostkirchen byzantinischer Tradition aufgenommen werden, um die Probleme zu überwinden, die einer eucharistischen Gemeinschaft noch im Wege stehen. Mit dieser Äußerung werden andere Anzeichen einer neuen Phase im katholisch-orthodoxen Dialog bestätigt. Am 30. November 1978 wurde durch eine katholische Delegation anläßlich des Andreas-Festes in Konstantinopel eine Botschaft des Papstes verlesen, in der dem Wunsch Ausdruck verliehen wird, „daß so bald als möglich der theologische Dialog zwischen unseren Kirchen beginnt und daß er sich in einer Atmosphäre tiefer Liebe und gegenseitigen Vertrauens abspielt. „In der Antwort von Patriarch *Demetrios* wurde ebenfalls der feste Wille zur Intensivierung des Dialogs deutlich: „Mit vereinten Kräften haben wir schon einen schwierigen und langen Weg der Vorbereitung unseres theologischen Dialogs durchschritten, sowohl von römisch-katholischer wie von panorthodoxer Seite." Die institutionellen Voraussetzungen für den neuen theologischen Dialog sind schon geschaffen: 1978 traf erstmals eine katholisch-orthodoxe Koordinationsgruppe zusammen, deren Mitglieder von den beiden theologischen Kommissionen delegiert wurden, die schon seit Jahren an einer intensiveren katholisch-orthodoxen Verständigung arbeiten.

**Am 23. Januar empfing Papst Johannes Paul II. zum erstenmal das Führungsgremium der italienischen Bischofskonferenz, deren sog. Ständigen Rat.** Aus Anlaß der Audienz hielt er eine längere Ansprache, sie enthält mehrere interessante Punkte. 1. zeigte sich der Papst voll des Lobes über „dieses auserwählte Land", das von der Vorsehung zum *Zentrum der Kirche* gemacht worden sei und in dem in einer fast 2000jährigen Tradition zahllose Bischofssitze „von den Alpen bis nach Sizilien" entstanden und zu Zentren der Evangelisation geworden seien. Auch hier fehlte der Hinweis auf seine polnische Herkunft nicht. Die Bischöfe könnten sich vorstellen, so der Papst, welche Gefühle der Verehrung inmitten eines solchen Reichtums christlichen Lebens und christlicher Tradition den Sohn eines Volkes bewegten, „das in so offenkundiger Weise seine 1000jährige Geschichte an dieses Zentrum des Glaubens und der Kultur gebunden hat, das sich rings um den Sitz des hl. Petrus entwickelt hat". 2. unterstrich der Papst auch in dieser Rede die *Bedeutung bischöflicher Kollegialität*. Er zitierte ausführlich „Lumen Gentium" (Nr. 23) und das Bischofsdekret „Christus Dominus" (Nr. 22). Er wünsche, sein Amt ganz im Sinne der Kollegialitätslehre des Konzils auszuüben. Aus dieser ergebe sich aber auch die Notwendigkeit der vollen Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Nachfolger des Petrus „im Glauben, in der Liebe, in den pastoralen Absichten und Aktionen". 3. dehnte er die Forderung nach Zusammenarbeit in kollegialen Formen aus auf das *Verhältnis zum Klerus, zu den Ordensleuten und zu den Laien*. Dabei sagte er, wohl speziell die gegenwärtige kirchliche Lage Italiens ins Auge fassend, wörtlich: „In der Kirche können legitimerweise verschiedene Verbindungsgrade mit dem hierarchischen Apostolat und vielfältige Formen des Engagements im pastoralen Bereich existieren. Aus der herzlichen Annahme aller klar katholisch geprägten Kräfte und von deren zur Geltung kommenden pastoralen Aktionsplänen kann sich nur ein sicherer Vorteil für die immer wirksamere Präsenz der Kirche in der Welt ergeben." 4. gab er einen Wink in Richtung des sog. Dissens-Katholizismus (ohne daß er dieses Wort selbst in den Mund nahm). Es sei dringend eine neue Anstrengung notwendig, um die volle kirchliche Gemeinschaft mit jenen Bewegungen, Organisationen, Gruppen wiederzugewinnen, die aus dem Wunsch einer großzügigen und logisch schlüssigen Gefolgschaft gegenüber dem Evangelium entstanden sind, aber sich noch nicht in jener gemeinschaftlichen Optik befinden, die notwendig ist für ein Handeln, das sich der gemeinsamen Verantwortlichkeit aller Glieder des Volkes Gottes bewußt ist". Es sollten neue Gelegenheiten für Begegnungen und Gedankenaustausch in einem Klima der Öffnung und der Herzlichkeit geschaffen werden, das sich aus der eucharistischen Gemeinschaft nähre. Es müsse, so der Papst weiter, mit Geduld und Vertrauen der Dialog dort, wo er unterbrochen worden sei, wiederaufgenommen werden, „ohne sich auf dem Weg zur Verständigung und Übereinkunft von Hindernissen und Schärfen entmutigen zu lassen". Doch könne dieses Ziel nicht ohne den geschuldeten Gehorsam gegenüber dem authentischen Lehramt der Kirche auch in bezug auf Glauben und Sitten erreicht werden. – Am 12. Februar nahm Johannes Paul II. noch einmal zu einer italienischen Frage Stellung. Aus Anlaß des 50jährigen Bestehens der Lateranverträge äußerte der Papst beim sonntäglichen Angelusgebet mit den Gläubigen auf dem Petersplatz die Hoffnung auf einen *baldigen Abschluß der Revision des Konkordats* zwischen Italien und dem Heiligen Stuhl, deren dritter Entwurf vor Weihnachten von neuem im italienischen Parlament diskutiert worden war.

**Am Abend des 24. Januar, wenige Stunden vor seinem Abflug nach Santo Domingo und Mexiko, empfing der Papst den sowjetischen Außenminister Andrej Gromyko.** Gromyko, der seinen Besuch in der italienischen Hauptstadt zum Anlaß nahm, um beim Papst vorzusprechen, war in den letzten 12 Jahren bereits fünfmal von Paul VI. empfangen worden. Das erste Mal bei dessen Besuch bei den Vereinten Nationen in New York und dann viermal im Vatikan selbst. Es war aber das erste Mal, daß er mit dem neuen Papst unmittelbar zusammentraf. Deswegen wurde der Besuch auch mit viel öffentlicher Aufmerksamkeit begleitet. Das unmittelbar nach der Audienz im Vatikan veröffentlichte Kommuniqué gibt nur die Dauer des Gesprächs und die

Gesprächsthemen an. Danach war das Gespräch ungewöhnlich lange, eine Stunde und 45 Minuten insgesamt. Gesprochen wurde über Friedensförderung und internationale Zusammenarbeit. Behandelt wurden auch Fragen des Lebens der katholischen Kirche in der UdSSR. Das Gespräch hat zu zweit, ohne Hinzuziehung eines Dolmetschers stattgefunden. Der sowjetische Botschafter in Rom, *Nikida Ryzhof*, und Erzbischof *Agostino Casaroli* wurden erst gegen Schluß hinzugezogen. Wieweit auch der geplante *Besuch des Papstes in Polen* eine Rolle spielte, wurde nicht bekannt, ist aber nach den Gesprächen, die in Polen in letzter Zeit darüber liefen, und nach dem Hinweis Kardinal Königs in einer Pressekonferenz in Wien, der Besuch des Papstes in Polen könne eine Art politisches Erdbeben auslösen und Polen wolle sich deswegen wohl mit der Sowjetunion abstimmen, mehr als zu vermuten. Nach übereinstimmenden Presseberichten dürfte aber der Hauptinhalt des Gesprächs tatsächlich die *Lage der katholischen Kirche im unmittelbaren sowjetischen Machtbereich* gewesen sein. Verwiesen wird dabei vor allem auf die schwierige Situation der Kirche Litauens, das zu 94 Prozent katholisch ist, aber gegenwärtig nicht einen einzigen Diözesanbischof mit vollen Rechten hat. Überdies sollen auch die Situation der katholischen Restgemeinden in Weißrußland und in den ehemalig polnischen, nach dem Krieg zur Sowjetunion geschlagenen Gebieten angesprochen worden sein sowie die kirchliche Situation in der Ukraine. Von seiten des Vatikans soll die Absicht bestehen, die Diözesanverhältnisse zwischen Polen und Litauen und zwischen Polen und den ehemals polnischen Gebieten der Sowjetunion den durch den Zweiten Weltkrieg geschaffenen politischen Grenzen zwischen beiden Ländern anzupassen. So sinnvoll eine solche Lösung ist, es bleibt völlig offen, ob damit Erleichterungen für die in Litauen und im übrigen Sowjetbereich lebenden Katholiken zu erreichen sind. Die italienische offizielle kommunistische Zeitung „Unità" schrieb schon vorsorglich: „Die von den sowjetischen Behörden nicht verlangte neue Umschreibung der kirchlichen Grenzen soll eine Geste des Papstes zugunsten der litauischen Kirche sein."

**Die Schweizerische Fachstelle für Alkoholprobleme SFA veröffentlichte die Ergebnisse der ersten gesamtschweizerischen, von ihrer Forschungsabteilung durchgeführten Repräsentativuntersuchung über den Alkohol- und Tabakkonsum der Schüler des 6., 7. und 8. Schuljahres.** Schon die aktuelle Trinkhäufigkeit von Alkohol ist bedenklich: In der deutschen Schweiz trinken 0,8% der 12jährigen, in der französischen Schweiz 2,0% der 12jährigen und in der italienischen Schweiz 6,5% der 12jährigen täglich Alkohol. Von den 16jährigen trinken überhaupt keinen Alkohol in der deutschen Schweiz 15,9% und in der französischen Schweiz 7,0%, in der italienischen Schweiz trinken von den 14jährigen 13,0% überhaupt keinen Alkohol. Faßt man jugendliches Problemtrinken als zwei- oder mehrmaliges Berauschtsein während der letzten zwei Monate auf, so weisen von den 14jährigen in der deutschen Schweiz 1,1%, in der französischen Schweiz 4,2% und in der italienischen Schweiz 7,5% ein Problemtrinken auf. Für die 16jährigen lauten die entsprechenden Zahlen in der deutschen Schweiz 5,6% und in der französischen Schweiz 9%. In beiden Landesteilen gaben hingegen je 29% der 16jährigen an, in den letzten zwei Monaten wenigstens einmal berauscht gewesen zu sein. Von den 16jährigen haben noch nie geraucht in der deutschen Schweiz 13,1% und in der französischen Schweiz 22,0%, in der italienischen Schweiz haben von den 14jährigen 34,3% noch nie geraucht. 18% der 16jährigen sowohl der deutschen wie der französischen Schweiz rauchen mehr als 3 Zigaretten täglich, 6% gar mehr als 12 Zigaretten täglich. Von den 14jährigen rauchen in der deutschen Schweiz 1,4%, in der französischen Schweiz 5,4% und in der italienischen Schweiz 1,8% mehr als 3 Zigaretten täglich. Die Daten der Untersuchung zeigen auch klar, daß bei geringem schulischem Wohlbefinden in allen Altersgruppen der drei Sprachregionen der Anteil der regelmäßig rauchenden und trinkenden Schüler höher ist als bei hohem schulischem Wohlbefinden. Für die SFA liefert diese Untersuchung nicht zuletzt *Basisinformationen für die Schaffung von präventiv wirkenden gesundheitserzieherischen Lehrprogrammen.* Handlungsmodelle für das soziale Engagement der römisch-katholischen Kirche im Kampf gegen die Sucht zu erarbeiten ist eines der Ziele der Fachgruppe „Sucht" der Caritas Schweiz. Kirchliche Mitarbeiter mit der komplexen Problematik der Sucht in der Schweiz zu konfrontieren ist die Absicht ihres soeben veröffentlichten Werkheftes „Kirche und Suchtprobleme". Im ersten Teil wird das soziale Engagement der Kirche im Suchtbereich begründet; im zweiten Teil sind Stichworte zur Suchtproblematik in der Schweiz zusammengestellt; der dritte Teil bietet praktische Hinweise.

**In Mosambik hat die FRELIMO-Regierung unter Staatschef Samora Moises Machel den Druck auf die katholische Kirche verschärft.** Nach einer Phase der relativen Entspannung seit Mitte 1976 ist jetzt in vielen Teilen des Landes das kirchliche Leben unmittelbar bedroht. Es werden nicht nur willkürliche Verhaftungen gemeldet, auch *der Kontakt der Geistlichen mit ihren Gemeinden* wird auf vielfache Weise behindert. Die Versammlungsfreiheit für Gläubige war schon bisher bis auf ein Minimum eingeschränkt. In letzter Zeit wurden sogar Gruppengespräche auf offenen Plätzen von Behörden aufgelöst oder zum Vorwand eines Verhörs genutzt. Wie stark die Kirche Mosambiks von neuem unter Druck steht, zeigt auch ein von Anfang Dezember datierter und jetzt vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in deutschem Wortlaut veröffentlichter *Hirtenbrief der Bischöfe* des Landes. „Das Fehlen religiöser Freiheit – eine Tatsache, die immer deutlicher wird –, die schwierige Lage auf Diözesan- und Gemeindeebene in verschiedenen Teilen des Landes", so heißt es in dem Text, habe die Bischöfe zu dem Hirtenbrief veranlaßt. Sie weisen ausführlich auf die Verfassungsartikel hin, die Religionsfreiheit wie andere grundlegende Freiheiten und Menschenrechte, wie Unverletzlichkeit der Wohnung und des Briefgeheimnisses, Schutz der Ehe und Familie, Recht auf Arbeit und Bildung, Mitwirkung der Bevölkerung in öffentlichen Angelegenheiten in demokratischen Organisationsformen garantieren. Die Gläubigen werden aufgefordert, „darüber nachzudenken und den Wert dieser Freiheiten in der Praxis noch zu vertiefen", und zugleich ermahnt, „nicht müde zu werden, am Aufbau einer Gesellschaft mitzuwirken, die frei von Angst, Diskriminierung und Zwang ist, eine Gesellschaft, in der der Mensch nicht zerstört wird, sondern sich ganz verwirklichen kann". Den staatlichen Behörden billigen sie ausdrücklich zu, daß sie „bestimmte einschränkende Vorschriften für die praktische Ausübung der Glaubensfreiheit aufstellen können". Zugleich aber erinnern sie an die Schwierigkeiten, „auf die Christen stoßen, wenn sie sich versammeln und den Gottesdienst feiern, hauptsächlich, wenn sie in Dorfgemeinden oder in befreiten Gebieten leben": an die Hindernisse, die den Eltern bei der christlichen Erziehung ihrer Kinder entgegengestellt werden, an die Einschränkungen, die Bischöfe, Priester und andere Verantwortliche bei der Erfüllung ihrer seelsorglichen Aufgaben antreffen, die ungerechtfertigte Kritik an der Religion, den Zwang zum Atheismus und die Diskriminierung aus Glaubensgründen. Der Aufbau einer Gesellschaft freier Menschen sei unvereinbar mit den tatsächlich be-

stehenden Verletzungen der Glaubensfreiheit. Mit Nachdruck ermahnen die Bischöfe die Gläubigen, am Aufbau der Gesellschaft mitzuwirken. Zugleich aber sprechen sie von den Gefahren, „denen der Christ hinsichtlich seines Glaubens ausgesetzt ist, wenn er politische Aufgaben übernimmt". Die Gesellschaftsordnung Mosambiks sei von einer *marxistisch-leninistischen Partei* bestimmt, die von ihr vertretene Ideologie schließe die Leugnung Gottes ein und spreche den Menschen die geistige Dimension ab. Darüber hinaus stelle „das Wirkungssystem der Ideologie in sich einen Prozeß dar, der darauf abzielt, die Grundlagen des Glaubens zu unterhöhlen". Abschließend fordern die Bischöfe die Gläubigen auf, sich angesichts der bedrückenden Situation von außen nicht zu isolieren, sondern in enger Verbindung zur Gemeinde und zur Kirche des Landes als ganzer und zur Weltkirche zu bleiben.

**Nachdem die religiöse Bewegung im Iran die Oberhand gewonnen hat, stellt sich die Frage nach der Zukunft der iranischen Christen.** Zwar haben die Schiitenführer den nicht-islamischen Konfessionen bisher stets Toleranz zugesichert, sofern sich deren Tätigkeit nicht gegen die Moslem-Gemeinschaft richte, doch ist diese Formel dehnbar. Einige *Übergriffe gegen Juden* lassen zudem Skepsis aufkommen, denn religiöser Fanatismus läßt sich oft nur schwer zähmen. Die *Zukunft der Christen*, die mit 0,6% eine verschwindende Minderheit darstellen, bleibt ungewiß. Dabei hat das Christentum des Iran eine bis ins 3. Jahrhundert zurückgehende Tradition. Zunächst waren es Nestorianer, die heute noch etwa 20000 Anhänger im Iran zählen (assyrische Kirche), dazu einige tausend unierte Nestorianer (Chaldäer). Der Patriarch der Assyrer residiert in den USA, seit viele der insgesamt 75000 Gläubigen nach Verfolgungen durch die Türken im Ersten Weltkrieg dorthin auswanderten. Die größte Christengemeinschaft (150000) bilden die Armenier, die seit 1600 im Iran vertreten sind. Ihre Gläubigen unterhalten wie auch die Kirchenleitung vielfach noch recht gute Kontakte zu Glaubensbrüdern in der UdSSR. Die römisch-katholische Kirche faßte zu Beginn des 14. Jahrhunderts im Iran Fuß, konnte aber nach einem Verbot 1719 erst vor etwa 100 Jahren wieder neu beginnen. Als *Missionskirche* hat sie es wie die seit 1811 hier arbeitenden Protestanten schwer, da der Islam seinen Anhängern die Konversion verbietet. Gab es bis jetzt noch einzelne Konvertiten (unter 3000 Protestanten z. B. sind 20% islamischer oder jüdischer, 20% armenischer und 60% nestorianischer Herkunft, darunter ein Bischof islamischer Abstammung), so wird in Kürze wohl jede Mission verboten werden. Schwierig dürfte auch die Weiterführung von Schulen und Krankenhäusern beider Konfessionen werden, und letztlich könnten auch die Beziehungen der Christen zum Ausland die Lage komplizieren. Deshalb wird vor allem von protestantischer Seite die Abkapselung der Konfessionen beklagt, die sich auch angesichts der Gefahr eines religiösen Fanatismus nicht zu engerem Zusammengehen entschließen könnten. Erschwert werde die Lage auch dadurch, daß sich Konvertiten immer noch eher zu ihrer Volksgruppe als zu ihrer derzeitigen Konfession zugehörig fühlten.

# Bücher

THEODOR DAMS, **Weltwirtschaft im Umbruch.** Konfrontation oder Kooperation mit der Dritten Welt? Verlag Ploetz, Freiburg/Würzburg 1978. 126 S. 7.90 DM.

Je komplexer ein Problem, desto willkommener ein klärendes Wort! Seit Anfang der 70er Jahre fordern die Entwicklungsländer eine neue Weltwirtschaftsordnung, deren Diskussion nahezu unüberschaubar geworden ist. Ist es schon schwer, zu einer Übersicht über Strukturen und Prozesse der Weltwirtschaft zu kommen, so wird es noch schwieriger, die verschiedenen Konzepte der Regelung internationaler Wirtschaftsbeziehungen zu überblicken. Denn nicht nur die Weltwirtschaft selbst ist im Umbruch, sondern auch die Weltwirtschaftsordnung.
In sehr dichter, aber gleichzeitig sehr klarer und übersichtlicher Form ist es Theodor Dams, dank seiner außergewöhnlichen Kenntnisse theoretischer und praktischer Art im Bereich der internationalen Wirtschafts- und Entwicklungspolitik, gelungen, die Strukturen und Prozesse der Weltwirtschaft als Herausforderung für das politische Handeln zu skizzieren, die unterschiedlichen Konzeptionen für eine Neuordnung der Weltwirtschaft begründend darzustellen und insbesondere die Reformansätze einer neuen Weltwirtschaftsordnung im Rahmen einer „offenen Strategie der Marktwirtschaft" zu diskutieren. Zahlreiche Graphiken und ein ausgewähltes Literaturverzeichnis erleichtern die Lektüre.
Schonungslos untersucht der Autor die Prinzipien der sozialen Marktwirtschaft einschließlich ihrer Wertprämissen auf dem Prüfstein ihrer Glaubwürdigkeit im wirtschafts- und entwicklungspolitischen Verhalten der Bundesrepublik Deutschland. Das Ergebnis: „Was wir in dieser weltwirtschaftlichen Situation benötigen und wozu die Bundesrepublik ihren konstruktiven Beitrag zu leisten hat, ist ein Plan der marktwirtschaftlichen Vorwärtsstrategie" (S. 110). Die gedrängten Hinweise auf Ansatzpunkte einer offensiven Strategie der Marktwirtschaft, die hoffentlich in die teils festgefahrenen Auseinandersetzungen um die Neuordnung der weltwirtschaftlichen Beziehungen Eingang finden werden, schließt Dams mit einer Überlegung, die nicht nur seinen eigenen Standpunkt ausweist, sondern dazu beitragen kann, die Marktwirtschaft ihre Bewährungsprobe auf weltweiter Ebene bestehen zu lassen: „Die zentrale Frage nach einer Neuen Weltwirtschaftsordnung kann – aus der Sicht der Marktwirtschaft – nicht mit schrittweisem Eingehen und Nachgeben beantwortet werden. Ein pragmatisch-defensives Vorgehen führt im Endergebnis zu Widersprüchen innerhalb des Systems. Nach dem Zweiten Weltkrieg ist in unserem Lande – weit stärker als in anderen Industriestaaten – die Aufgabe der Gestaltung einer freiheitlichen Wirtschaftsordnung nicht nur diskutiert worden; es sind auch Wege entwickelt worden, sie in ihrer Funktionsfähigkeit zu verbessern. Vor allem haben wir betont, daß eine Wirtschaftsordnung in ihren gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen gesehen werden muß; sie sollte auf ethische Prinzipien aufgebaut sein, wenn sie den obersten Zielen der Gerechtigkeit, der Freiheit und dem sozialen Frieden entsprechen will. Wir sollten diese Grundsätze und unsere eigenen Erfahrungen auf internationale Zusammenhänge, auf die angemessene Beteiligung der Entwicklungsländer, anwenden" (S. 123). *HZ*

BERNHARD WILLMS, **Offensives Denken.** Philosophie und Politik. Westdeutscher Verlag. Opladen 1978. 116 S. 13.80 DM.

„Offensives Denken", so heißt einer der letzten Sätze dieses ebenso schmalen wie munteren Bändchens, „bedeutet die Aufnahme der alten Aufgabe der Philosophie unter den Bedingungen des zwanzigsten Jahrhunderts, in dem Bewußtsein der eigenen, durch nichts ersetzbaren Leistung der Philosophie und dem Selbstbewußtsein jener bürgerlichen Welt, die auch das Erbe der Philosophie ist, insofern sie immer auf Freiheit in Wahrheit ging" (S. 113). Was aber ist diese Aufgabe? Nach Willms „bleibt der Philosophie ... in einem absolut genauen Sinn gar nichts übrig, als zu einer Theorie des Ganzen, der Konkreten Totalität, und d.h. heute zu einer Theorie der Weltpolitik vorzustoßen" (ebd.).
Schon daraus ergibt sich, daß Willms nicht irgendein Verhältnis von Philosophie und Politik beschreiben will – der Untertitel ist insofern ungenau –, sondern daß er der Philosophie als solcher gegen ihre Verächter und halbherzigen Verteidiger und Repräsentanten mit einem neuen Programm auf die Sprünge helfen und damit zugleich die Politik als ihren eigentlichen Gegenstand erklären will. Der Kernbereich aller Philosophie – so sein erster Satz – „ist Politik" (S. 9). Aber nimmt man seine Argumentation als ganze, so ist für ihn Politik nicht nur zentrales Thema philosophischen Denkens, sondern ihr eigentlicher, wenn nicht gar ausschließlicher Gegenstand. Seine zentrale These dazu: „Politik ist die Verwirklichung der gesellschaftlichen Existenz des Menschen als solcher. Politik als Verwirklichung von Freiheit ist demnach auch die Bedingung der Möglichkeit zu philosophieren. Indem die Philosophie die Politik als ihre eigene Voraussetzung theoretisch einholt, begründet sie ihre eigene Allgemeinheit, überwindet sie Partikularität, wird wirkliches Wissen und eröffnet sich die Chance zu Totalität" (S. 48). Das Denken des Ganzen, des „konkret Allgemeinen", das durch denkerisches Zugehen auf die Wirklichkeit – deswegen „offensives Denken" – dieser ja abgerungen werden muß, ist Philosophie, insofern nur das Ganze die Wahrheit ist. Aber auch diese grundlegende Aussage wird nochmals zugespitzt auf Politik als Ermöglichung und eigentlicher Gegenstand von Philosophie, und zwar unter spezifisch heutigen Bedingungen. Denn wenn das Ganze darstellbar sein soll, „dann muß die Wirklichkeit entsprechend entwickelt sein, sie muß grundsätzlich, und zwar von sich selbst her – Züge von Totalität konkret entwickelt haben" (S. 105). Das aber sei in unserer Gegenwart erstmals in der menschlichen Geschichte der Fall. Diese Entwicklung sei Voraussetzung der heutigen Wahrheit von Philosophie.
Bis jedoch der Kern dieser These und ihr dialektischer Kontext einigermaßen sichtbar wird, gibt es ein langes Strafgericht über den heutigen philosophischen Denk- und Lehrbetrieb, über die katastrophale Lage der Philosophie insgesamt, die bestimmt sei von „sterilen Steineklopfern" und „ideologischen Schlangenbeschwörern", die den Fehler begehe, sich auf Wissenschaftstheorie zu reduzieren, sich selbst aus mangelndem Mut zum Ganzen an esoterische Forschung, an die Methoden der Einzelwissenschaften oder an „Scholastik" auszuliefern oder sich zum Rechtfertigungsgehilfen irgendwelcher Systeme und Ideologien zu machen. Auch die Theologie bekommt als Mitverantwortliche für „eine Menge schlechtester Philosophie" (weil Philosophie leider allzu oft auch zur Zuflucht von theologischen Intellektuellen werde, „die kein existentielles Verhältnis zu dem geglaubten Gegenüber der Menschheit mehr haben", S. 66) das Ihre ab. Philosophiekritik – das macht das Buch auch für breitere Kreise besonders lesenswert – ist hier nicht nur Abrechnung mit dem eigenen Fach – die sich vermutlich nur ein Angehöriger der politologischen Zunft in dieser Weise leisten kann, sondern wird zur Kritik des zeitgenössischen Denkens überhaupt. Man kann fragen, ob sein Ansatz nicht zu schmal ist, ob Philosophie wirklich politische Philosophie ist in dem Sinne, wie Willms sie beschreibt, zumal seine Grundthese inhaltlich nicht ausgeführt wird, sondern Programm bleibt; ob so Philosophie als ganze nicht anthropologisch Schlagseite erhält. Dennoch: ein äußerst lesenswertes Pamphlet.

*D. S.*

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

BARTHOLOMÄUS, WOLFGANG. **Vermittlung zentraler Inhalte des Glaubens im Religionsunterricht.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 158 Heft 4 (1978) 294–307.

Der Tübinger Religionspädagoge versucht einige grundlegende Bedingungen für die Vermittlung von Glaubensinhalten im Religionsunterricht zu skizzieren. „Wie müssen inhaltliche Aussagen des Christseins strukturiert werden, damit sie in den Vermittlungsprozeß religiösen Lernens eingehen können?" Entscheidend sind dafür zunächst nicht „kognitive Glaubensinhalte", sondern die grundlegende Vermittlung von Christsein, das von Bartholomäus als durch Gott befreites Menschsein verstanden wird. Als zweites Moment tritt die Kommunikation im Unterricht hinzu: Der Lehrer sollte nicht möglichst vollständig objektive Gehalte des Glaubens vermitteln, sondern seinen eigenen Glauben authentisch einbringen, so daß die Schüler in diesen befreienden Prozeß des Christseins selber hineingenommen werden. Zum dritten müssen die Inhalte des Glaubens dazu beitragen, die konkreten Schwierigkeiten einer „neurotisch infizierten Schülerschaft" zu überwinden. „Sätze des Glaubens mögen unabhängig von all dem wahr sein. In ihrer Geltung werden sie erst dann verbindlich, wenn sie von den Schülern auf sich angewandt werden."

SCHEFFCZYK, LEO. **Der systematische Ort der Mariologie heute.** In: Theologie und Glaube Jhg. 68 (1978) Heft 4 S. 408–425.

Unbesorgt um die Wirkung auf das ökumenische Gespräch und begründet auf „wissenschaftstheoretische" Präsizion, versucht der Münchner Dogmatiker, zu beweisen, daß die Einbeziehung der Mariologie in die Ekklesiologie durch die dogmatische Konstitution „Lumen gentium" des II. Vatikanums nicht über den Ort der Mariologie im Heilsmysterium entschieden habe. Gegen eine „jesuanische Ekklesiologie", die er ablehnt, auch gegen Küng (S. 423) und eine soziologisch bestimmte Kirchenlehre kehrt er zur Lehre von *Maria als Vorbild der Kirche*, zur prototypischen Vollendung des Erlösungsgeheimnisses in ihrer Erwählung als Gottesmutter und ihrem Fiat zurück. Das Geheimnis der Kirche sei nur aus der Erlösung, der Annahme des Menschen durch Gott, zu verstehen. Damit seien die persönlichen Prärogativen Mariens – Immaculata und Assumpta – am sichersten abzuleiten.

SCHÜLLER, BRUNO. **Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 53 Heft 4 (1978) S. 538–555.

Der Aufsatz geht von der Feststellung aus, daß die Berufung auf die Personwürde des Menschen zur Unterscheidung zwischen sittlich richtigem und falschem Verhalten häufig anzutreffen ist. Demgegenüber versucht Schüller zu zeigen, daß die Anerkennung der Personwürde des Menschen wohl eine notwendige, nicht aber schon die zureichende Be-

dingung richtigen Verhaltens ist. Die Begründung dafür liefert eine kritische Auseinandersetzung mit Kants dritter Form des kategorischen Imperativs, daß nämlich der Mensch nie als Mittel, sondern ausschließlich als Zweck gebraucht werden dürfe. Es läßt die Achtung der Personwürde hinaus weitere Kriterien notwendig sind. Es gibt offensichtlich allgemein als sittlich richtig anerkannte Verhaltensweisen, bei denen ein Mensch von seinen Mitmenschen unter einer bestimmten Rücksicht durchaus als „Sache" und nicht als Person behandelt wird. So ergibt sich zum Schluß: „Sollten die vorausgesetzten Überlegungen zutreffen, so wäre es geboten, auf dem Feld der normativen Ethik etwas sparsamer umzugehen mit Hinweisen auf die Wahrung oder Verletzung der Personalität des Menschen."

SCHWEITZER, WOLFGANG. **Die Herausforderung der Schwarzen Theologie in Südafrika an die evangelische Theologie in Deutschland.** In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft Jhg. 67 Heft 12 (1978) S. 545–558.

Dieser an die Weltmissionskonferenz in Bangkok anknüpfende und die katholischen Orden in Lateinamerika zum Schluß als Vorbild bezeichnende Angriff auf die evangelische Theologie, die bereit sein müsse, anzuerkennen, „daß unsere Theologie eine weiße Theologie" ist und die Rechtfertigungslehre eine Herrentheologie fördert, zielt auf eine falsche Ausbildung der evangelischen Theologen. Sie hängen an einer einseitigen Anthropologie und öffnen nicht mit Luk 4,18 das Tor zum Evangelium für die Schwarzen. Nach *M. Buthelezi* ist „schwarze Theologie" nicht eine christliche Rassentheologie, die den „afrikanischen Geist" oder das „afrikanische Weltbild" restauriert, sondern die Identität der Schwarzen von der Überformung durch ein westliches Menschenbild durch den Geist des Kolonialismus befreit. Den rechten Zugang zur Schrift läßt unsere traditionelle Hermeneutik scheinbar beiseite. Wir müssen unsere Lehre vom Menschen revidieren, wenn die Kirche glaubwürdig bleiben soll.

WAGNER, SIEGFRIED. **„Biblische Theologien" und „Biblische Theologie".** In: „Theologische Literaturzeitung Jhg. 103 Nr. 11 (November 1978) Sp. 785–798.

Vorwiegend anhand von G. von Rads „Theologie des AT" analysiert Wagner die Lage der Exegese, die durch Einblick in die Entstehung der Bibel, die „eine Bibliothek" sei, wie in die orientalische Umwelt ihrer Erzählungen eine schier unlösliche Ratlosigkeit geschaffen habe. Es gäbe viele biblische Theologien, sogar von jedem Evangelisten eine. Die Hoffnung, *eine* Biblische Theologie zu erarbeiten, sei umstritten, aber die Aufgabe bleibe. Die durchgehenden Koordinaten des Gottesglaubens, der Kristallisationspunkt beim Anruf Jahwes an sein Volk, Mensch geworden in Christus, die Worthaftigkeit des biblischen Geschehens, das durch Überlieferung die Vergegenwärtigung ermöglicht, die Sprachlichkeit der Wirklichkeit Gottes, an Zitaten vorgeführt, seien erkennbare Elemente einer „Biblischen Theologie", der eine biblische Anthropologie entsprechen müßte. Die geistvolle Analyse verdient Beachtung: „Von diesem Gott ist nicht loszukommen, auch in der Abwendung nicht."

WILKENS, ULRICH. **Eucharistie und Einheit der Kirche.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 25 Heft 1 (1979) S. 67–85.

Der lutherische Exeget weist nach, daß in den vier Abendmahlsberichten der Sühnetod Christi „für uns" die Mitte sei. Der zentrale Bundesgedanke meine nicht eine Restituierung des Sinaibundes. Die neue Bundesgemeinschaft ist Universalität. Die sakramentale Verfaßtheit der Kirche gründe in der Taufe wie in der Eucharistie, die eine Entsprechung zur Taufe, nicht aber ein Opfer sei. Die Aussagen der katholischen Tradition von einem höheren Rang der Eucharistie gegenüber der Taufe haben keine Grundlage im NT. Zu den laufenden Lehrgesprächen der Kirchen: Einigkeit bestehe im „est" von Brot und Wein als Leib und Blut Christi, auch darin, daß der Tod Christi Sühne bedeutet, aber daß der Gekreuzigte nicht Gott ein Opfer dargebracht habe. Das apostolische Amt sei zwar kirchengründend, aber es habe nicht ein Privileg auf die Leitung der Eucharistie, jedenfalls nicht vor Ignatius, von dem jene Entwicklung ausgeht, die eine vom Bischof gespendete Priesterweihe zur conditio sine qua non für den Vollzug der Eucharistie macht. Schließlich sei aus dem NT nicht nachzuweisen, daß eine Verschiedenheit der Abendmahlslehren die Communio aufhebt. Obwohl bei der liturgischen Rede vom eucharistischen Opfer immer noch ein erheblicher Dissens vorliege, sei die gegenseitige Anerkennung der Ämter nicht mehr aussichtslos und daher auch eine Interkommunion möglich.

## Kultur und Gesellschaft

HELLMAN, STEPHEN. **The Italian CP: Stumbling on the Threshold?** In: Problems of Communism Bd. XXVII (November – Dezember 1978) S. 31–48.

Hellman, der sich mit der gegenwärtigen Lage der KPI befaßt, sieht die politische Situation Italiens gekennzeichnet durch die „notwendige, aber gegenseitig suspekte Zusammenarbeit" der politischen Parteien. Die unter Zaccagnini gefestigte Democrazia Cristiana habe es leichter, sie akzeptiere die die gegenwärtige Lage als gegeben und sei darauf bedacht, der KPI ein Maximum an Verantwortung und ein Minimum an Einfluß zu überlassen. Die KPI habe ihre langfristige Strategie dagegen darauf aufgebaut, einen dauerhaften Wandel herbeizuführen, dabei ihre Identität zu wahren und die DC zu überzeugen, nur eine langfristige Zusammenarbeit könne eine endgültige Lösung der Probleme Italiens bringen. Die KPI ist dabei in das Dilemma geraten, ihre Wähler nur durch konstruktive parlamentarische Mitarbeit zufriedenstellen zu können, andererseits aber sich wegen zu großer Kompromisse die eigenen Mitglieder u.U. zu entfremden. Deshalb scheint Berlinguer bereit, vom ursprünglichen Konzept des „compromesso storico" abzurücken. Die KPI könnte eine Zusammenarbeit mit *allen* Parteien anstreben, sei es aus der Regierungsmitverantwortung heraus oder aus der Opposition, und wäre nicht mehr auf die DC allein fixiert. Der Griff nach der Macht würde dann aber vorerst zurückgestellt.

KNOLL, JOACHIM H. **Jugend ohne Annahme – oder vom Verlust der Erziehung.** In: die neue ordnung Jhg. 33 Heft 1 (Februar 1979) S. 36–43.

Ausgangspunkt ist Knolls Feststellung, daß im erzieherischen Dreieck junger Menschen – Familie, Betrieb, Berufsschule – vieles nicht mehr zu stimmen scheint und Scheinautoritäten sich in das Vakuum drängen, das die verordneten Erziehungsinstanzen freigeben. Im Bildungsbereich seien zwar in den letzten Jahren enorme Reformveranstaltungen unternommen worden, aber diese sind – um Wertfreiheit bemüht – im Formalen und Organisatorischen hängengeblieben. „Aktuarisch, bürokratisch, aseptisch planerisch, schlicht kalt" werden Bildung und ihre Institutionen heute entworfen und verwaltet. Als Antwort auf die markierten Defizite an wertbezogener Erziehung wird eine Therapie gefordert, „die der anthropologischen Vergewisserung im erzieherischen Vollzug einen größeren Raum zuweisen möchte". Zur anthropologischen Vergewisserung gehört dabei auch die Einsicht – Knoll erinnerte damit an eine Rede von Max Frisch vor dem Hamburger SPD-Parteitag –, das Glaubensverlust Selbstverlust bedeute.

**Après Mao la Chine.** „projet" Nr. 132 (Februar 1979).

Dieses von französischen China-Kennern gestaltete Heft verfolgt die derzeitige Entwicklung Chinas und ihre Perspektiven. Es steht unter den Aspekten der „vier Modernisierungen" (Landwirtschaft, Industrie, Armee, Bildung), der Rückkehr zur Tradition vor 1966 und der These, China sei der Linie Maos und Tschou En-lais treu geblieben: Änderung des Stils, aber nicht der Grundlagen. Als Schlüsselbereich gilt die Entwicklung in Wissenschaft und Technik, auf deren Basis erst die wirtschaftliche Entwicklung vorangetrieben werden kann. Man übersieht dabei nicht die Gefahr der Herausbildung neuer (alter) Hierarchien. Im übrigen sei die Herrschaft der Partei ebensowenig in Frage gestellt, wie sich die außenpolitischen Langzeitziele geändert hätten. In der „Theorie von den drei Welten" (Supermächte, entwickelte und unterentwickelte Länder) habe allerdings derzeit der Konflikt zwischen den Supermächten den Vorrang, sekundäre Konflikte (etwa zwischen der Zweiten und der Dritten Welt) werden zurückgestellt. Folglich könne sich China derzeit mit den entwickelten Staaten und den USA gegen die UdSSR verbünden, ohne deshalb die Endziele seiner Politik (Sieg des Sozialismus) aufzugeben.

## Kirche und Ökumene

ELCHINGER, LEON ARTHUR. **Hat unser Glaube noch Zukunft?** In: Lebendige Katechese Jhg. 1 Heft 1 (Januar 1969) S. 3–9.

Die neuen Beihefte zu „Lebendiger Seelsorge" zur Intensivierung der dringenden Erwachsenenkatechese beginnen mit dem Vortrag, den Bischof Elchinger vor dem 85. Katholikentag in Freiburg i. Br. gehalten hat. Nach einem durchsichtigen Überblick über die Zeiterscheinungen, die Sorge um die Zukunft unseres Glaubens machen – Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche, zerstörender Einfluß der Massenmedien, Einfluß der industriellen und technischen Kultur usw. –, kennzeichnet der Bischof die Neuorientierung der Katechese. Sie fordert mehr Unterricht durch Katecheten, die Zeugen sind und und zum Glauben führen. Vor allem: „Es gibt keine Kirche ohne gemeinsamen Glauben." Chancen hat nur die Gemeindekatechese. Alle Glaubenserziehung sollte eine katechumenale Vorbereitung miteinschließen. Die Verkündigung sollte noch vereinfacht werden: „Um die Aktualität des christlichen Glaubens zu verstehen, muß man die Aktualität Jesu Christi verstehen." Er regt fünf Grundhaltungen an: 1. Offensein für Gott. 2. Sich die Gelassenheit einer ständigen Befreiung erwerben. 3. Mit den anderen ständige Beziehungen der Toleranz, der gegenseitigen Hilfe und der Liebe pflegen. 4. Zusammen mit Hoffnung und Mut eine „Neue Erde" vorbereiten. 5. Mit großer Entschiedenheit das Böse und den Irrtum zurückweisen, bekämpfen und wiedergutmachen.

MOLTMANN, JÜRGEN. **Die Befreiung der Unterdrücker.** In: Evangelische Theologie Jhg. 38 Heft 6 (November/Dezember 1978) S. 527–538.

In dem „Versöhnung und Befreiung" betitelten Heft zum 70. Geburtstag von Helmut Gollwitzer entwirft Moltmann die fehlende „Theologie der Befreiung der Unterdrücker". Als Phänomene dieser Unterdrükkung macht er aus: Rassismus, Sexismus und Kapitalismus. Man müsse denen, die Menschsein mit Weiß-Sein identifizieren, die unmenschliche Angst vor der Solidarität mit den Unterdrückten nehmen und sie zur Erkenntnis ihrer Sünde, d. h. der Verfehlung ihres Daseins durch „verunglückte Liebe zu Gott", führen. Das gleiche gelte für den Männerstolz, der volles Menschsein nur im Mannsein erkennt und das andere Geschlecht angstvoll diskriminiert, wie auch für den Kapitalisten, der sein Selbst dem Produktionsprozeß entfremdet und dadurch die Arbeitenden in die Selbstentfremdung treibt. „Zum ersten Mal in der Geschichte liegt das Potential der Selbstzerstörung und der Zerstörung der Erde in der Hand des verunglückten Menschen. Das macht die Situation so gefährlich." Der Exodus der Unterdrücker zum Gekreuzigten sei nötig.

TIMIADES, EMILIANOS. **La primauté de Pierre dans l'écclésiologie orthodoxe.** In: Istina Jhg. XXIII (1978) Nr. 4 (S. 349–366).

Diese Abhandlung setzt eine frühere in „Istina" 1978, Nr. 1 fort und bringt insofern durch den „Sprecher" des Vertreters des Ökumenischen Patriarchats beim ÖRK endgültig zur Klarheit, warum die Orthodoxen einen Primat des Papstes, vom Ehrenprimat abgesehen, nicht annehmen können: er widerspreche dem konziliaren System, das auf der (Einzel-)Kirche als eucharistischer Gemeinschaft beruht. Das Haupt der Kirchen ist allein Christus. Eine Durchsicht großer orthodoxer Kirchenväter zum Thema des Primats schließt mit der Feststellung: die Kirche habe nie eine pyramidale Verwaltung gekannt. Rom denke juridisch, nicht sakramental. Der römische Begriff einer juristisch gedachten universalen Einheit der Kirche als Institution sei eine Frucht des römischen Zentralismus, dem Römischen Reich nachgebildet, und müsse daher zu einer Kenosis führen im Sinne einer dienenden Diakonie des Petrusamtes.

# Personen und Ereignisse

Johannes Paul II. hat zwei deutsche Bischöfe, Kardinal *Hermann Volk* (Mainz) und *Josef Graber* (Regensburg), deren Amtszeit im Sinne des Bischofsdekrets des Konzils „Christus dominus" (Nr. 21) spätestens Ende 1978 aus Altersgründen geendet hätte, gebeten, vorläufig für zwei weitere Jahre im Amt zu bleiben.

Aufgrund eines Beschlusses des Priesterrates soll die Geistlichkeit der Diözese Mainz zur Entlastung der durch Steuerreform und Konjunkturlage angespannten Diözesanfinanzen 1979 auf das 13. Monatsgehalt verzichten. Der Diözesanbischof Kardinal *Hermann Volk* dankte dem Priesterrat für diesen Beschluß und forderte die Geistlichkeit auf, diesen aus Solidarität und aus Sorge für das Bistum anzunehmen. Aus der Geistlichkeit war aber auch Kritik am Beschluß und an der Art seines Zustandekommens zu hören.

Bundesforschungsminister *Volker Hauff* hat sich darüber beklagt, daß die Kirchen bisher zur „ungeheuren Bedrohung", die von der Genforschung und den entsprechenden biotechnischen Experimenten ausgeht, geschwiegen haben. Bei dem Bemühen, eine entsprechende gesetzliche Grundlage zu schaffen, sei er, der Minister, von sämtlichen gesellschaftlichen Gruppen allein gelassen worden.

Den Beliebtheitsgrad des gegenwärtigen Papstes testete das der DC nahestehende italienische Meinungsforschungsinstitut Doxa. Die Ergebnisse wurden von der Illustrierten „Europeo" veröffentlicht. Danach finden 47,7% der Italiener *Johannes Paul II.* „sehr sympathisch", 36,5% „sympathisch"; 53% meinten, er fülle sein Amt besser aus als seine Vorgänger; 68% erklärten, er sei „gut für Italien", 72% „gut für die Kirche".

Bereits *Pius XI.* habe ein Zweites Vatikanisches Konzil geplant. Dies teilte der Dekan des Kardinalskollegiums und langjährige Sekretär Pius XI., Kardinal *Carlo Confalonieri*, aus Anlaß des 40. Todestages Pius' XI. in einem Interview mit. Die damalige politische Entwicklung in Italien und Deutschland hätten aber den Plan verhindert. Eine Befragung bei den Bischöfen ergab, daß bei aller grundsätzlicher Zustimmung zur Idee gerade nichtitalienische Bischöfe politische Bedenken hatten.

Prälat *Georg Zur* (48) gebürtig aus Görlitz, zuletzt Nuntiaturrat beim Rat für öffentliche Angelegenheiten der Kirche, wurde von Johannes Paul II. zum Apostolischen Pro-Nuntius in Sambia und Malawi ernannt. Zur ist neben Erzbischof Bruno Wüstenberg, derzeit Nuntius in Holland, der zweite aus Deutschland stammende päpstliche Gesandte.

Erzbischof *Marcel Lefebvre* hat in einem Interview mit dem Präsidenten der katholischen Traditionalistenbewegung „Una voce", *Eric de Saventhem*, angekündigt, er werde bis zur endgültigen Entscheidung des Papstes in seinem Falle keine weiteren Priester weihen und auf die Gründung neuer Seminare verzichten. Voraussetzung sei allerdings, daß es zu einer präzisen und schnellen Lösung komme.

*Jean Elleinstein*, Geschichts-Professor in Poitiers, einer der führenden Intellektuellen innerhalb der KPF und bekannter Kritiker ihres gegenwärtigen Kurses unter Marchais, hat sich vor Journalisten pointiert zum Dialog Christen–Marxisten geäußert. Dieser Dialog müsse drei Bedingungen erfüllen: 1. eine unverstellte Analyse der Gründe, die zur Verfolgung der Christen in kommunistischen Staaten geführt haben. Zehntausende von Kommunisten könnten sich in den Parteien dieser Länder nicht wiedererkennen; er auch nicht, und dennoch sei er zweifelsfrei Kommunist. 2. Der Kommunismus müsse sein Verhältnis zur Wissenschaft überprüfen und sich nicht länger als dogmatisches System ausgeben. 3. Der Kommunismus müsse den „Übergang vom theologischen zum politischen Zeitalter" vollziehen. Kommunismus dürfe keine Heilslehre, sondern müsse politische Bewegung sein und sich auch als solche verhalten. Die Partei bedürfe auch keiner Philosophie, es genüge, Partei zu sein.

Neuer Vorsitzender der regierungsnahen polnischen katholischen Pax-Bewegung wurde der Journalist und einstige Sejm-Abgeordnete *Ryszard Reiff*. Reiff, der bereits 1976 stellvertretender Vorsitzender war, ist Nachfolger des zu Jahresbeginn verstorbenen Gründers der Organisation, *Boleslaw Piasecki*.

Eine vollständigere Garantierung und Praktizierung der Religionsfreiheit in Jugoslawien forderte auf einen Empfang in Anwesenheit zahlreicher kommunistischer Funktionäre der Erzbischof von Zagreb und Vorsitzende der jugoslawischen Bischofskonferenz, *Franjo Kuharić*. Es gebe auf allen Ebenen der Obrigkeit in Jugoslawien viele Personen, die ihren persönlichen Atheismus über die staatlichen Stellen als „Antitheismus" vertreten würden. Gott sei für die Betreffenden nicht erreichbar, aber erreichbar sei der gläubige Mensch, auf den Druck ausgeübt werde.

Einen Brief an Johannes Paul II. hat der durch Einwirkung der Regierung amtsenthobene rumänische orthodoxe Geistliche *Gheorgiu Calciu* geschrieben. Darin heißt es u. a.: „Sie tragen in Ihrem Herzen die Leiden des Volkes, aus dem Sie kommen. Gedenken Sie auch der Schwesternkirchen anderer Länder, da wir alle Christus und sein Heil suchen. Wir sind unterdrückt und verboten, von der Gesellschaft an die Wand gedrückt, aber wir bewahren die Hoffnung … auf den Sieg der Liebe Christi." Zur Verteidigung von Calciu hat sich ein Komitee orthodoxer Christen gebildet. Der Geistliche hat seine Stelle als Professor am theologischen Seminar in Bukarest bereits vor einiger Zeit verloren. Der Personalreferent des Patriarchats hatte Calciu als „regimefeindlich" und „geistesgestört" bezeichnet.

Der italienische Salesianer-Missionar *Rosario Stroscio* (40) wurde trotz der Einsprüche prominenter indischer Katholiken, u. a. von Kardinal Pichacy von Kalkutta, ohne Gerichtsverfahren aus Indien ausgewiesen. Stroscio war Generalvikar in Krishnagar, einer Diözese im Nordosten Indiens. Einheimische Zeitungen haben dem Missionar, der sich stark für soziale Randgruppen engagierte, „Aufwiegelung zur Rebellion" und „Mitwirkung bei Zwangskonversionen" vorgeworfen.

Mit dem Preis der „Templeton-Stiftung für Fortschritt in Religion" – er wurde 1972 zum erstenmal, damals an Mutter Teresa, vergeben – wird in diesem Jahr der international bekannte japanische Buddhistenführer *Nikkyo Niwano* ausgezeichnet. Nivano ist Gründer und Vorsitzender der größten internationalen Buddhistischen Laienorganisation Rissho Koseikai, der ca. 4,5 Millionen Mitglieder angehören, und führender buddhistischer Vertreter im Dialog mit den großen Weltreligionen.

Im Alter von 64 Jahren starb der Erzbischof von Wellington, Kardinal *Reginald Delargey*. Nach dem frühen Tod des (ersten) neuseeländischen Kardinals zählt das Kardinalskollegium noch 122 Mitglieder.

Beilagenhinweis:
*Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.*

Herder Korrespondenz

Heft 4
33. Jahrgang
April 1979

*Religion ist durch die Jahrtausende kulturtragend gewesen, weil sie zugleich die verkörperte Kulturkritik enthielt.*

*Carl Friedrich von Weizsäcker*

# Rückkehr der Askese

Fastenpredigten werden wieder modern. Eine solche Feststellung mutet auf den ersten Blick kurios an. Denn übermäßig groß scheint der Andrang zu besonders im Zeichen der Predigt stehenden Gottesdiensten an den Sonntagen der Fastenzeit nicht zu sein – wenn überhaupt „Fastenpredigten" in diesem Sinn in den Kirchen noch angeboten werden. Ist nicht eher das Gegenteil wahr? Daß Veranstaltungen solcher Art ihre große Zeit hinter sich haben! Ist nicht schon fast vergessen, daß es noch in den fünfziger Jahren – zumindest in manchen Diözesen – zum Ablauf des Kirchenjahres gehört hat, daß an den Fastensonntagen ein „besonderer" Prediger in die Gemeinde kam, der vor oder nach dem Gottesdienst den „Andächtigen im Herrn" klarmachte, daß Bußzeit ist, indem er ihnen ins Gewissen redete oder auch die Leviten las. Dieser Brauch ist fast ganz aus der Übung gekommen, wenn man einmal von Bischofskirchen oder anderen kirchlichen Zentren absieht.

## An den Grenzen der anti-asketischen Kultur

Trotzdem ist es so: Fastenpredigten sind wieder in Mode. Nur: sie werden nicht mehr in der Kirche, sondern auf dem Markt der Meinungen gehalten, und sie sind in der Regel nicht religiösen, sondern ganz profanen Inhalts. Eine solche Fastenpredigt hielt schon vor Jahren der Nobelpreisträger *Konrad Lorenz* mit seinem Buch von den „Acht Todsünden der zivilisierten Menschheit", eine solche Fastenpredigt – sogar eine mit recht erheblichem ethischem Tiefgang und Anspruch – ist *Erich Fromms* Buch über die Alternative von „Haben" und „Sein". Die Kapuzinerpredigt des vom Glauben an den technischen Fortschritt abgefallenen Informatikers *Karl Steinbuch* gegen die „Maßlosigkeit" der Information gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang. Und *Carl Friedrich von Weizsäkker* erklärt in seinem neuesten, erst vor wenigen Monaten erschienenen Buch lapidar: „Ich bekenne mich zu einer elementaren Sympathie für den Gedanken asketischer Kultur" (Deutlichkeit, München 1978, S. 70).

Vielleicht besteht ein innerer Zusammenhang zwischen dem Rückgang der einen und der Aktualität der anderen Fastenpredigten. Er könnte in der *scheinbaren* Allmacht der anti-asketischen Grundeinstellung unserer Zivilisation zu finden sein. Sie war zunächst in der Lage, jedem Gedanken an Verzicht, Buße, Fasten usw. ziemlich radikal den Boden zu entziehen, bevor sich ihre Macht als verborgene Schwäche erwies, so daß sich heute von ihren eigenen Aporien her die einst aus dem Verkehr gezogenen Haltungen und Einstellungen als notwendig aufdrängen. *Der Geist der Zeit, der gestern die Fastenpredigten verbot, hält sie heute.* Nur eingestehen wollte man das bisher nicht so recht. Offenbar würde durch ein solches Eingeständnis zuviel Redlichkeit verlangt.
Genauso freilich wie vor Jahrzehnten diejenigen, die den „Genuß ohne Reue" als Maxime für alle Lebensbereiche predigten, eine schmale Avantgarde – mit allerdings bald unübersehbarer Gefolgschaft – waren, sind heute die Mahner zur Askese eine Minderheit von Vordenkern – deren überzeugte Gefolgschaft wohl nicht so schnell so groß werden wird. Das Gewicht des Anti-Asketischen in unserer Zivilistion ist zu erheblich, als daß es kurzfristig einschneidend reduziert werden könnte. Auf der anderen Seite sind die Zeichen der Zeit zu deutlich, als daß Mahnungen zum „Maßhalten" – wie einst, als sie der Wirtschaftskanzler verkündete – als Verstiegenheiten abgetan werden und ungehört verhallen könnten.

Die Ausgangslage ist schwierig. „Die heutige Menschheit ist in ihrer Mehrheit arm, aber weder die reiche Minderheit noch die arme Mehrheit ist asketisch" – so Carl Friedrich von Weizsäcker in dem erwähnten neuen Buch. Er sieht mit einigem Recht unsere Kultur – und zwar weltweit, also auch in sogenannten sozialistischen Systemen – durch drei Merkmale gekennzeichnet, die allesamt das genaue Gegenteil des Asketischen sind. Diese Kultur ist „*konsum-*

*tiv*": ökonomische Bedürfnisse werden bejaht und erfüllt, der Konsum ist nachgerade ein eigener Wert, sie ist *„strukturell kapitalistisch"*: es werden Bedürfnisse geschaffen, um den Markt vergrößern und die Produktion steigern zu können, sie ist *„technokratisch"*: der Wert, der sich durchsetzt – auch dort, wo subjektiv andere Werte wie individuelle Freiheit, Solidarität, soziale Gerechtigkeit höher gestellt werden –, ist die Technik.
So tief verwurzelt – auch im ganz persönlichen Bewußtsein und Lebensstil des „normalen" Zeitgenossen – diese Grundzüge unserer technisch-industriellen Zivilisation sind, so groß ist die Unsicherheit über ihren Sinn geworden. Auch wenn die Lage nicht in allem so bedrohlich ist, wie sie die Autoren des Berichts des Club of Rome – von vielen als Unheilspropheten geschmäht – geschildert haben, darüber, daß wir uns auf die Grenzen des Wachstums einzustellen haben, besteht weitgehende Einmütigkeit.
Die Krisen um das Öl und der Streit um die Kernenergie haben auch dem letzten Optimisten demonstriert, daß die *Rohstoffbasis* der technisch-ökonomischen Produktion nicht unbegrenzt ist. Die vielfältigen *ökologischen Probleme*, auf die man in den letzten Jahren aufmerksam geworden ist, riefen in Erinnerung, daß die Machtausübung des Menschen über die Natur nicht grenzenlos sein kann, wenn sie nicht zur Selbstzerstörung führen soll. Der technische *Fortschritt* hat Folgen gezeitigt, von denen man beim besten Willen nicht mehr weiß, ob man sie unter diesen optimistischen Begriff subsumieren soll, demgemäß ist das Gefühl für die Ambivalenz des Fortschritts gewachsen – der harte Aphorismus von Karl Kraus „Der Fortschritt macht Portemonnaies aus Menschenhaut" dürfte heute viel Sympathie finden –, und statt Zuversicht machen sich, ebenso irrational wie vorausgehende Euphorien, Angst und Mißtrauen breit. Schließlich gibt die Tatsache, daß unsere gegenwärtigen Lebensformen bis jetzt nicht verhindern konnten, daß in der *Dritten Welt* rund ein Fünftel der Menschheit in Hunger und absoluter Armut leben muß, Anlaß zur Skepsis hinsichtlich dieser unserer Lebensformen, ohne daß bisher plausible Modelle einer grundlegenden Änderung entwickelt worden wären oder sich gar durchgesetzt hätten.

## Bejahung, nicht Verneinung der Schöpfung

Angesichts dieser mehr oder weniger deutlich erlebten und artikulierten Erfahrungen von „Sackgassen" verbreitet sich das unbestimmte Gefühl, eine *Umorientierung* sei an der Zeit. Weniger verbreitet ist die Bereitschaft, mit ihr zu beginnen. Da die Umorientierung, um die es geht, Verzicht, Selbstbeherrschung, Askese heißt, ist sie nicht jedermanns Sache. Die Erkenntnis, daß dem weniger an *Haben* ein mehr an *Sein* entsprechen könnte, hat zwar den Beifall, aber nicht die Praxis der Mehrheit auf ihrer Seite. Sie zur Lebensregel zu machen ist vorerst eine Angelegenheit von einzelnen.
Slogans wie „Jute statt Plastik" oder „small is beautiful" erfreuen sich relativ großer Popularität. Gruppen, die aus ökologischen Besorgnissen heraus oder aus Solidarität mit der Dritten Welt einen alternativen Lebensstil propagieren, sind jedoch Außenseiter bzw. werden in diese Rolle gedrängt. Ob sie die richtigen Modelle geben, ist fraglich, daß sie etwas Wichtiges signalisieren, steht außer jedem Zweifel.
Wenn man das Anliegen solcher Gruppen im Grundsatz für richtig hält, bleiben ihnen gegenüber zwei Schwierigkeiten: daß sie elitär sind und daß sie bisweilen – etwas unvorsichtig ausgedrückt – einen penetranten Beigeschmack haben, der sich aus Wirklichkeitsferne und puritanischem Ernst, aus Reformhaus und Gartenlaube mischt. Wenn heute eine Askese „für alle" an der Zeit ist, dann fragt sich, wie man dem Sinnvollen, das diese Gruppen tun, Breitenwirkung verleihen und wie man ihre Sonderbarkeiten vermeiden kann. Vielleicht kann hier eine *Rückbesinnung auf die christliche Kultur der Askese* – die ja einmal prägende Kraft hatte – weiterhelfen. Die Zugänge sind zwar durch den Verdacht der Leibfeindlichkeit und durch das Abschieben der Askese ins monastische Leben verbaut. Aber nicht alles daran war leibfeindlich, und deswegen dürfte der Verdacht auch nicht unwiderruflich sein.
Seit es den Begriff Askese gibt, hat er *auch* religiöse Bedeutung. Bereits in der klassischen Antike meinte Askese neben körperlicher Ertüchtigung und Schulung des Geistes den Aufstieg zur religiösen Kontemplation. In dieser religiösen Bedeutung machte der Begriff nach der Übernahme durch die Kirchenväter im Christentum Geschichte. Aber auch in anderen Kulturen ist die religiös motivierte Entsagung als kulturprägendes Leitbild präsent.
Im *christlichen Verständnis* hat Askese immer zwei Aspekte: den *moralischen* und den *mystischen*. Geht es beim einen um die erforderte Umkehr, um die neue Hinwendung zu Gott und zum Nächsten, um die Einübung sittlicher Grundhaltungen, um die Realisierung von Tugenden, so geht es beim anderen um wachsende Gotteserfahrung, „um die Reinigung des Herzens, um innere Sammlung und Gelassenheit und die damit geforderten Verzichte, um ein Loslassen alles Eigenen und seiner selbst, um die Einübung hoffender Erwartung des den Menschen heimsuchenden Gottes *(Friedrich Wulf)*. Dieser Aspekt ist dabei das Fundament für den moralischen. Grundlegend ist also nicht die *Leistung* des Menschen, sondern daß er sich losläßt und sich sagen läßt, wer er ist. Entscheidend ist die „Glaubensaskese", in der sich der Mensch dem unverfügbaren Geheimnis öffnet. Ihr *Vorbild* und ihre *Ermöglichung* hat diese Askese in der Gestalt und im Geschick Jesu Christi, im Kreuz und im Ostergeschehen. Christliche Askese findet Selbstverwirklichung in der Selbsthingabe und lebt die Gegenwart „im Blick auf die künftige Herrlichkeit". In dieser Perspektive kommt in der Askese die „Freiheit des Christenmenschen" zu sich selbst.
Es scheint, daß sich gerade aus dieser Sicht *Antworten auf heutige Fragen* ergeben könnten. Und zwar aus drei

Gründen: weil deutlich wird, daß Askese die Verankerung braucht in einem Gesamtentwurf menschlichen Lebens und daß sie umgekehrt keine isolierte moralische Anstrengung ist, sondern ein Grundvollzug, der den gesamten Lebensstil – also nicht etwa bloß das Verhalten zur natürlichen Umwelt – prägt, weil Askese hier nicht als eine von außen kommende Last, sondern als Weg zur Befreiung erscheint, weil Askese hier Möglichkeit für alle, nicht bloß für auserwählte asketisch Begabte zu sein beansprucht.

Die *Einwände* gegen eine Beanspruchung christlicher Askese als „Modell" liegen auf der Hand: Geht es ihr nicht nur um das Seelenheil des einzelnen, und wird sie nicht weltverneinend der Erde untreu? Es stellt der christlichen Praxis kein gutes Zeugnis aus, daß sich diese Einwände so festsetzen konnten. Denn weder individueller Heilsegoismus noch Weltverneinung gehören zum konstitutiven Programm christlicher Askese, sondern ganz im Gegenteil die Bejahung der Schöpfung und die Verantwortung für den Nächsten.

Fasten ist in der christlichen Tradition mit der *Heiterkeit des Herzens* verknüpft. Mt 6,16: „Wenn ihr fastet, dann macht kein finsteres Gesicht wie die Heuchler!" Bei Augustinus heißt es, es sei ganz gleichgültig, was und wieviel einer esse, sofern dabei nur das *Wohl seiner Mitmenschen* und sein eigenes gewahrt werde; worauf es ankomme, sei: mit welcher Heiterkeit des Herzens er verzichte, *„wenn Not oder Sollen es verlangen"* (zitiert bei *J. Pieper*, Das Viergespann, München 1964, S. 252). Und für Thomas von Aquin ist die Askese alles andere als die Verpflichtung zur Selbstkasteiung, sondern *„Verwirklichung der Ordnung der Vernunft"*. Er bejaht deshalb die Frage, ob der Mensch durch allzu strenges Fasten sündigen könne, und unterschlägt auch die Bemerkung nicht: „Wenn einer mit Wissen so sehr des Weines sich enthielte, daß er dadurch die Natur arg beschwerte, wäre er nicht frei von Schuld" (a. a. O. S. 255). Ist die Vermutung unbescheiden, daß die christliche Überlieferung einen Lebensstil anbietet, der wahrhaftig alternativ ist – ohne so alternativ zu sein, daß er sich nur für asketische Exzentriker eignen würde?

## Eine kirchliche Tugend?

Eine solche Vermutung ist nur dann nicht unbescheiden, wenn diejenigen, die sie ex professo übernehmen, Beweismaterial dafür liefern, daß sie richtig sein könnte, d. h., wenn Christen bereit und in der Lage sind, so überzeugend gegen manche eingefahrenen Konventionalitäten und Konformismen zu leben, daß auch den anderen verständlich wird: das wäre eigentlich ein Weg, der weiterhelfen könnte. Daß dabei die Christen nicht nur sich selber inspirieren, sondern auch auf das angewiesen sind, was anderen einfällt, und insbesondere auf das, was andere nötig haben, versteht sich von selbst und ergibt sich aus dem skizzierten Verständnis christlicher Askese zwangsläufig.

Ein solcher Lebensstil hat naturgemäß viele Formen und Verwirklichungsmöglichkeiten. An eine wird dabei vielleicht besonders wenig gedacht: die *institutionell-kirchliche*. Askese wird in aller Regel als Laientugend – im Sinne der Frömmigkeit und des verantwortlichen Lebens in der Welt – oder als Standestugend im Sinne einer besonderen Spiritualität der Geistlichen und Ordensleute verstanden. Wäre es nicht wichtig, sie auch einmal ganz dezidiert als *kirchliche Tugend* zu sehen, also als eine Tugend, die auch der Kirche selbst als Institution und Glaubensgemeinschaft abverlangt wird.
Askese als kirchliche Tugend würde zunächst die Bereitschaft zu einer Korrektur der Einstellung zum *materiellen Besitz* einschließen. Die Idee der armen Kirche ist nicht deshalb falsch, weil die Kirchen in der Bundesrepublik reich sind. Gewiß läßt sich nicht bestreiten, daß die Kirchen zu den Institutionen in unserem Land gehören, die das viele Geld, über das sie verfügen, sehr sinnvoll ausgeben. Daß sie etwa hierzulande nicht nur die stärkste entwicklungspolitische Lobby sind, sondern auch Jahr für Jahr erstaunliche Summen für die Dritte Welt aufbringen, gehört hierher. Niemand wird deshalb wünschen, die Kirchen sollten ihr Geld nicht mehr bekommen (mit der Folge, daß es anderswo weniger sinnvoll ausgegeben würde). Trotzdem sollte man den Gedanken mehr an sich heranlassen, was es für eine Kirche, die Leitbild einer Haltung des Loslassens, des Gewinns im Verzicht sein soll, bedeutet, wenn sie als Großunternehmen rangiert und wenn ihre Geistlichen den Status höherer Beamten haben. Zumindest zur Selbstbesinnung, aber auch zu mancher faktischer Korrektur, besteht Anlaß.

Auch auf den Umgang mit *Macht* und *Modernität* könnten vom Gedanken der Askese heilsame Anstöße auf den institutionellen Bereich ausgehen. Kommt es nicht vor, daß der Einfluß, der den Kirchen im öffentlichen Leben zuerkannt wird, ungenierter und selbstsicherer geltend gemacht wird, als es ihrer tatsächlich gegebenen Ausstrahlungskraft auf die Gesellschaft entspricht? Und ist der Eindruck so falsch, daß in die Leitung der Kirchen die Modernität insofern übermäßig vorgedrungen ist, als geradezu technokratisches Management und durchrationalisierte Bürokratien den Heiligen Geist so perfekt zu verwalten scheinen, daß er sie kaum noch in Verlegenheit bringen dürfte?
Schließlich ließe sich aus der Tugend der Askese für die *Verkündigung* das Postulat der *Konzentration* erheben, der Konzentration auf das Wesentliche im Glaubensinhalt, auf das Elementare im Glaubensvollzug. Das liefe dann wieder auf die Einübung in Askese hinaus: in die Erfahrung des verborgenen Gottes, in die Nachfolge des Sohnes, in eine Brüderlichkeit, die verzichten und teilen kann. Vielleicht ist das wichtigste Indiz dafür, wieweit das gelingt, die greifbare Präsenz der „Heiterkeit des Herzens". Sie würde anzeigen, daß das Leben der Kirche tatsächlich, wie es sich für ein Christenleben gehört, in der Spannung zwischen Fastenzeit und Ostern angesiedelt ist – und daß dabei Ostern das letzte Wort hat. *Hans Georg Koch*

# Die Frühjahrsvollversammlung der der Deutschen Bischofskonferenz

Die diesjährige Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz fand vom 5. bis 8. März in Stapelfeld/Cloppenburg statt. Einen Überblick zu Verlauf und Ergebnissen der Vollversammlung gab Kardinal *Joseph Höffner* auf einer Pressekonferenz am 9. März in Köln. Auf dem Programm der Bischöfe stand eine große Zahl von Fragen des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens. Dabei wurden zu einigen dieser Fragen Texte beraten, die in den nächsten Monaten veröffentlicht werden sollen. Thema des theologischen Studientages war diesmal die *Mariologie*. In den beiden Referaten von *Hans Urs v. Balthasar* und Kardinal *Joseph Ratzinger* ging es darum, den theologischen Stellenwert der Marienverehrung in der Kirche neu zu bestimmen. Balthasar machte deutlich, daß es sich bei der Marienverehrung nicht um eine Sonderfrömmigkeit handele, vielmehr sei die Nachahmung Mariens, die er als Urbild der Kirche deutete, recht verstanden eine Konkretion der Christusnachfolge. Kardinal Ratzinger, der auch in seiner Predigt im Eröffnungsgottesdienst davon sprach, daß die Kirche das „marianische Geheimnis" brauche und selber „Mariengeheimnis" sei, unterschied eine biblische und eine marianische Grundströmung in der Kirche, zwischen denen eine Balance hergestellt werden müsse. Die beiden Referate sollen in Kürze zusammen mit einer Erklärung der Bischöfe zu den theologischen und pastoralen Anliegen der Marienverehrung veröffentlich werden. Außerdem ist ein „Wort der deutschen Bischöfe" zu den Glaubensaussagen über Maria und die Förderung der Marienverehrung zur Verlesung in den Gottesdiensten vorgesehen.

Zur künftigen *Ordnung der pastoralen Dienste* in den deutschen Bistümern steuerte die Vollversammlung ein wichtiges Element bei. Es wurde eine *Rahmenordnung für die Ausbildung, Berufseinführung und Fortbildung von Pastoralreferenten* verabschiedet, auf deren Grundlage die einzelnen Diözesen im Lauf dieses Jahres ihre Ausbildungsordnungen erlassen bzw. bestehende Ordnungen entsprechend umändern sollen. Damit soll in diesem Bereich eine gewisse Einheitlichkeit geschaffen werden. Die Rahmenordnung ist von der Absicht geprägt, das eigene, vom kirchlichen Amt deutlich abgehobene Profil des Pastoralreferenten zu betonen, unterstreicht aber gleichzeitig die erheblichen spirituellen und menschlichen Anforderungen, die von der Kirche an die Bewerber zu stellen sind. Eine der wichtigsten konkreten Bestimmungen der Ordnung ist zweifellos die Installierung von diözesanen „Bewerberkreisen", in denen der zukünftige Pastoralreferent nach dem 4. Studiensemester verpflichtend mitarbeiten muß. „Die Zahl der Teilnehmer am Bewerberkreis soll in einem angemessenen Verhältnis zum Personalbedarf des Bistums stehen." Kriterien für die Aufnahme in den Bewerberkreis werden in der Rahmenordnung nicht genannt; über den Personalbedarf wird allerdings bald Klarheit bestehen: Im Herbst dieses Jahres wird das Ergebnis einer Umfrage vorliegen, die in allen Diözesen den Bedarf an hauptberuflichen Diakonen, Pastoralreferenten, Gemeindereferenten und Pfarrhelfern bis 1987 ermitteln soll.

## Pastorale Dienste, Ökumene

Zusammen mit der Rahmenordnung für die Ausbildung der Pastoralreferenten wurde auch die vom Ständigen Rat im Januar 1979 beschlossene *Rahmenordnung für Ständige Diakone* vorgelegt. Über eine entsprechende Ordnung für die Gemeindereferenten soll im Herbst beraten werden.

Die Vollversammlung gab in diesem Zusammenhang auch einige Erläuterungen zu den in den letzten Monaten teilweise heftig diskutierten Richtlinien über persönliche *Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie* (vgl. HK, September 1978, 481). Diese Erläuterungen sind zwar dazu geeignet, Intention und Sinn der Richtlinien besser zu verdeutlichen, reichen aber sicher nicht aus, um allen kritischen Anfragen begegnen zu können. Es zeigt sich dabei vielmehr, wie schwer sich die Bischöfe dabei tun, die legitime Forderung nach einer besonderen Zeugenschaft von Laien im pastoralen Dienst in bezug auf Ehe und Familie in ihrer Konkretion auf die einzelnen Punkte (z.B. konfessionsverschiedene Ehe) hin zu begründen. Allerdings lassen die Formulierungen erkennen, daß sich die Bischöfe der Grenzen und der Problematik solcher rechtlicher Festlegungen durchaus bewußt sind; das müßte entsprechende Konsequenzen für die Dispenspraxis im Einzelfall nach sich ziehen.

Ein weiterer Schwerpunkt der Vollversammlung lag bei *ökumenischen Fragen*, die unter Mitwirkung von Experten aus dem Einheitssekretariat diskutiert wurden. Bei einer Bestandsaufnahme der ökumenischen Kontakte in der Bundesrepublik wie auf Weltebene wurde besonderes Gewicht auf die Fortschritte in den *katholisch-orthodoxen Beziehungen* gelegt. Daß dabei nicht an eine Konkurrenz zur katholisch-protestantischen Ökumene, sondern an eine notwendige Ergänzung gedacht ist, zeigte die Beschäftigung der Bischofskonferenz mit der *Confessio Augustana*. Im Blick auf das Jubiläumsjahr 1980 will die Bischofskonferenz dazu beitragen, daß der ökumenische Dialog mit den lutherischen Kirchen vertieft wird und weiter an Verbindlichkeit gewinnt. Da von einer in den letzten Jahren

diskutierten katholischen „Anerkennung" der CA nicht die Rede war, muß zunächst noch offenbleiben, in welcher Weise die katholische Kirche zu diesem Bekenntnis und seiner ökumenischen Bedeutung schließlich offiziell Stellung nehmen wird. Es wurde auch darauf hingewiesen, daß die Bischofskonferenz im Lauf des Jahres ein ausführliches Votum zu dem 1978 vorgelegten lutherisch-katholischen Dokument über das Herrenmahl erstellen wird.

## Puebla, Kindertaufe, Jugendpastoral

Im Zentrum der weltkirchlichen Thematik stand für die Vollversammlung eine Begegnung mit dem Präsidenten des CELAM, Kardinal *Aloisio Lorscheider*, der in Stapelfeld über die Ergebnisse der *Konferenz von Puebla* berichtete. Er bezeichnete dabei die Forderungen nach Bewußtseins- und Gewissensbildung sowie nach verantwortlicher Teilhabe als die beiden wichtigsten Aussagen der Konferenz. Geistige Erneuerung aus dem Glauben und verantwortliche Teilhabe an der Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung gehörten zusammen zur echten Befreiung des Menschen. Er hob außerdem die Bedeutung der christlichen Basisgemeinschaften für die lateinamerikanische Kirche hervor. Die Vollversammlung beschäftigte sich auch mit dem *Entwicklungspolitischen Kongreß* der beiden Kirchen und der kommenden UNCTAD-Konferenz (vgl. auch ds. Heft, S. 170f.). Außerdem wurde ein Wort der Bischöfe zum Gebetstag für die verfolgte Kirche vorgelegt, der dieses Jahr am 20. Mai gehalten wird.
Auch wichtige pastorale Fragen beschäftigten die Bischöfe. Dabei wurde ein Text zum Problem der *„rechtzeitigen Taufe der Kinder"* diskutiert. Der Ständige Rat wird in seiner Sitzung am 30. April voraussichtlich diesen Text verabschieden, der sich vor allem an die Priester und die Mitarbeiter im pastoralen Dienst richtet und in dem Aussagen zur theologischen Begründung der Taufe, zum Sinn der Kindertaufe sowie pastorale Hinweise enthalten sein werden.
Eine weitere Stellungnahme wird die Bischofskonferenz zur *Stellung der Frau in der Kirche* erarbeiten. Zuvor soll die Situationsanalyse, die von der seit 1974 bestehenden Studienkommission ausgearbeitet wurde, den verantwortlichen Gremien in den Bistümern und auf Bundesebene zugeleitet werden, damit zu dieser Frage ein möglichst breiter Bewußtseins- und Meinungsbildungsprozeß in Gang kommen kann. Eine theologische Vorgabe zu diesem Prozeß gab in der Pressekonferenz Kardinal Höffner, der darauf hinwies, daß eine enge Beziehung zwischen den Aussagen über die Stellung der Frau in der Kirche und der Kennzeichnung Mariens als Typus und Urbild der Kirche bestehe.
Als eine Konsequenz aus der Beschäftigung der Bischofskonferenz mit der Situation der kirchlichen Jugendarbeit auf der Herbst-Vollversammlung 1978 entstand ein „Bischöfliches Wort an die Mitarbeiter in der *Jugendpastoral*" von Bischof Heinrich Tenhumberg, auf das im Zusammenhang mit den pastoralen Fragen hingewiesen wurde. Die Ausführungen des Bischofs von Münster wollen unter der Überschrift „Miteinander unterwegs" Leitlinien für den weiteren Dialog zwischen Jugend, Jugendverbänden und Kirche skizzieren.
In einigen Wochen werden die Bischöfe auch einen Text zum Thema *Ehe und Familie* veröffentlichen, der auf der Vollversammlung beraten wurde. Dabei sollen theologische, pastorale und gesellschaftspolitische Probleme einbezogen werden. Beschlossen wurde in diesem Zusammenhang ebenfalls ein Kanzelwort zu Ehe und Familie am nächstjährigen Familiensonntag.

## Kein „Recht auf Abtreibung"

Einen breiten Raum in der Pressekonferenz des Vorsitzenden der Bischofskonferenz nahm die Situation nach der *Reform des § 218* ein. Kardinal Höffner wandte sich mit großer Schärfe gegen ein immer mehr selbstverständlich werdendes „Recht auf Abtreibung", das aus dem geltenden Recht keinesfalls abgeleitet werden könne. Der Begriff der sozialen Indikation werde ständig ausgeweitet, obwohl es in einem Wohlfahrtsstaat eigentlich nicht zu Abtreibungen aus sozialen Motiven kommen dürfe. Der Kirche müsse es darum gehen, auf diese skandalöse Entwicklung hinzuweisen und Verdächtigungen ihrer eigenen Beratungs- und Hilfstätigkeit entschieden entgegenzutreten. In diesem Zusammenhang machte sich die Bischofskonferenz den Inhalt einer Erklärung des Caritasverbandes zu eigen, mit der gegen eine Sendung des WDR zum § 218 scharf protestiert wurde. Kardinal Höffner wies darauf hin, daß im Fall einer weiteren Aushöhlung und einseitigen Interpretation des geltenden Rechts möglicherweise nochmals das Bundesverfassungsgericht mit der Sache befaßt werden müßte.

Weit zurückhaltender und knapper äußerte sich die Vollversammlung zum Problem der *Verjährung von Mord*. Es wurde nur festgestellt, daß dieses Problem zu den Fragen gehöre, bei denen Katholiken aus ihrem Gewissen heraus zu unterschiedlichen Entscheidungen kommen könnten. Gleichzeitig verwiesen die Bischöfe anerkennend auf das hohe Niveau, auf dem die Debatte in der Bundesrepublik geführt wird. Wenn auch Kardinal Höffner nicht völlig ausschließen wollte, daß sich die Bischöfe bei einer eventuellen neuen Entwicklung nochmals zur Frage der Verjährung zu Wort melden könnten, muß hier doch gefragt werden, ob der Sache mit einer ausführlicheren, die Entscheidung besser begründenden Erklärung nicht mehr gedient wäre. So könnte zu Unrecht der Eindruck entstehen, die Kirche wolle sich aus der Diskussion nur einfach heraushalten. Noch zu einem weiteren Punkt werden sich die Bischöfe in den nächsten Monaten ausführlicher zu Wort melden. Die Vollversammlung befaßte sich mit den Problemen der *Sexualerziehung* in Elternhaus und Schule. Es wurde festgestellt, daß im Falle eines Konflikts der Vorrang in jedem Fall dem Elternrecht zukomme.
Überraschungen hat diese Frühjahrs-Vollversammlung nicht gebracht. Man wird ihre Arbeit ohnehin erst dann

würdigen können, wenn die diskutierten und überarbeiteten Texte zu pastoralen und gesellschaftlichen Fragen im Lauf des Jahres vorliegen. Ebensowenig läßt sich absehen, inwieweit die theologische Schwerpunktsetzung in bezug auf die Mariologie für das Leben der Kirche in der Bundesrepublik möglicherweise Früchte tragen wird.

*U. R.*

# Kirchenmemorandum zu UNCTAD V

Memoranden der beiden Kirchen in der Bundesrepublik zu den Welthandelskonferenzen haben bereits Tradition. Die diesjährige *Erklärung der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen zur Welthandelskonferenz im Mai in Manila (UNCTAD V)* ist eine Fortschreibung des Memorandums zur UNCTAD IV in Nairobi 1976 (vgl. HK, März 1976, 122ff.) und liest sich zugleich wie ein Anmerkungstext zu dem jüngsten *Entwicklungskongreß der Kirchen in Bonn-Bad Godesberg* (vgl. HK, März 1979, 122ff.). Angesichts der zeitlichen Nähe des Kongresses (24. bis 27. Januar) zum Publikationsdatum der Erklärung (21. Februar) lag das ohnehin nahe.

Zwei zentrale Anliegen des Kongresses werden ausdrücklich wiederaufgenommen: 1. Die Forderung, durch einen ständigen Dialog aller gesellschaftlicher Gruppen das gemeinsame entwicklungspolitische Engagement zu stärken, dadurch die innenpolitische Auseinandersetzung darüber zu versachlichen und so die gemeinsame Aktionsbasis und den entwicklungspolitischen Handlungsspielraum zu vergrößern. Dabei soll sich das gemeinsame Bemühen insbesondere auf die Bewältigung des notwendigen Strukturwandels in der Wirtschaft der Bundesrepublik selbst als Voraussetzung für die Verbesserung des Nord-Süd-Gleichgewichts richten. 2. Der Vorschlag, möglichst bald einen verbindlichen Stufenplan aufzustellen, „damit das erklärte Ziel der 0,7 Prozent vom Bruttosozialprodukt als Meßzahl der öffentlichen Entwicklungshilfe in absehbarer Zeit erreicht werde".

In Kontinuität zum Godesberger Kongreß steht die Erklärung aber nicht nur durch die Wiederaufnahme seiner wichtigsten Anliegen. Es ist in vielen Punkten auch eine Tendenzparallelität festzustellen, so das Bemühen, mit den Industrieländern auch die Entwicklungsländer selbst und vor allem ihre führenden Schichten stärker in die Verantwortung der sozialen Entwicklung ihrer eigenen Länder zu nehmen und von *einseitigen* Hoffnungen auf die korrigierende Wirkung umgestalteter Weltmarktmechanismen abzukommen.

## Zwischenbilanz

In der Hauptsache ist die Erklärung aber eine Zwischenbilanz für die Zeit seit Nairobi. Diese fällt nicht durchwegs positiv aus. Die Kirchen, so heißt es in dem Memorandum, stellten heute mit Beunruhigung fest: die meisten Vorschläge und Empfehlungen, die 1976 erhoben wurden, seien bisher nicht verwirklicht worden. „In den Auseinandersetzungen um eine neue internationale Wirtschaftsordnung, insbesondere im Bereich der Rohstoffpolitik, haben die Industrieländer, besonders auch die Bundesrepublik Deutschland, auf UNCTAD IV... wie auch auf der Konferenz für Internationale Wirtschaftliche Zusammenarbeit (KICZ) lange Zeit hinhaltend reagiert." Sie seien weder auf den Kern der Vorschläge der Entwicklungsländer eingegangen, noch hätten sie allseits überzeugende Alternativen vorgetragen. Herausgekommen seien Formelkompromisse, die später unterschiedlich interpretiert wurden und so Vertrauen zerstört hätten. Und noch schärfer: Die öffentliche Auseinandersetzung sei vielfach mit Argumenten geführt worden, „die die Interessenlagen verschleierten und die das eigentliche Ziel, mehr internationale soziale Gerechtigkeit zu erreichen, ... verdeckten."

Unter vielen anderen werden vor allem zwei Punkte moniert, in denen es kaum Fortschritte gegeben habe: bei den *Rüstungsausgaben* (trotz zahlreicher internationaler Abrüstungskonferenzen hätten das Wettrüsten der Großmächte und die Rüstungskäufe der Regierungen der Entwicklungsländer nicht nachgelassen) und hinsichtlich der Stellung und Verantwortung *transnationaler Unternehmen.* Durch die für diese Unternehmen entwickelten Verhaltenskodizes seien die Probleme, die sich aus deren Machtkonzentration ergeben, nach wie vor nicht gelöst. Auf Dauer aber könne „keine sozial verpflichtete Weltwirtschaft existieren, wenn nicht Wege gefunden werden, um vor allem im Interesse der wirtschaftlich schwachen Länder das Übergewicht wirtschaftlicher Macht abzubauen und die Gefahr des Mißbrauchs zu bannen".

Die Erklärung nennt eine Reihe von Faktoren, die die Lösung der die Entwicklungsländer benachteiligenden Welthandelsbeziehungen in den letzten Jahren *zusätzlich* erschwert haben. 1. die besonders negativen Auswirkungen der Ölpreiserhöhungen auf die Handelsbilanz der Entwicklungsländer, 2. die Mitbetroffenheit der Entwicklungsländer von den internationalen Währungsschwankungen, 3. die Verlangsamung der Produktionsraten in den Industrieländern im Vergleich zu den ersten 25 Jahren nach dem Krieg, 4. die Vergrößerung des Wohlstandsgefälles innerhalb der einzelnen Entwicklungsländer und zwischen ihnen. Dieser Punkt wird auch unter weltpolitischen Gesichtspunkten gewürdigt: ungelöste Sozialspannungen innerhalb der Entwicklungsländer, zwischen den Entwicklungsländern und in den Nord-Süd-Beziehungen insgesamt würden immer wieder auch zur Verschärfung auch des Ost-West-Gegensatzes beitragen, und dieser beeinträchtige wiederum die weltwirtschaftliche Entwicklung.

Mit den Problemen sind zugleich die *Erwartungen* und *Forderungen* auf der einen und die *Befürchtungen* auf der anderen Seite gewachsen: 1. Wachse im Zuge ihrer fortschreitenden Industrialisierung in den Entwicklungs-

ländern die Hoffnung auf die Öffnung der Märkte der Industrieländer, „während Industrieländer in einer Phase anhaltender Wachstumsschwäche der Weltwirtschaft ihre Märkte verstärkt unter konkurrierenden Produkten zu schützen suchen". 2. Durch das in Nairobi beschlossene „integrierte Rohstoffprogramm" erhofften die Entwicklungsländer mehr Mitbestimmungsrechte. Die Industrieländer befürchteten demgegenüber Dirigismus, Fehlplanung und dadurch Hemmung weltwirtschaftlichen Wachstums. 3. die Meeresbodenschätze würden zwar „als gemeinsames Erbe der Menschheit anerkannt, die gemeinsame Nutzung scheitere jedoch einstweilen an Differenzen über Verfügungs- und Nutzungsrecht. 4. Der Technologietransfer werde nach Meinung der Entwicklungsländer durch den internationalen Patentschutz und durch die Monopolisierung technischen Wissens durch internationale Konzerne unbillig gehemmt, während die Inhaber der Patente und des Wissens auf ihre Aufwendung für Forschung und Entwicklung verweisen würden.

Als Fazit der gewachsenen Spannung und Erwartungen wird festgehalten, es sei erstens eine geschichtliche Erfahrung, „daß privilegierte Gruppen ihre Haltung nicht freiwillig, sondern erst unter erheblichem Druck von Gegenkräften ändern", daß aber zweitens die einzelnen Entwicklungsländer selbst sehr unterschiedliche Interessen vertreten. Ganz im Widerspruch zu ihrem geschlossenen Auftreten bei internationalen Konferenzen würden sie diese in den bilateralen Beziehungen auch sehr nachdrücklich zur Geltung bringen. Dies alles dürfe aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es zwischen Nord und Süd mittel- und langfristig mehr gemeinsame Interessen gebe, als es zunächst erscheine. Auch die Entwicklungsländer hätten ein Interesse daran, daß die Industrieländer leistungsfähig bleiben. Und beiden sei an mehr Sicherheit in der Rohstoffversorgung für alle wie auch an der Funktionsfähigkeit des internationalen Weltwährungssystems gelegen.

## Spannungsreiche Marktwirtschaft

Neben diesen mehr konstatierenden Sätzen bilden die *Ausführungen über die Marktwirtschaft* den eigentlichen Kern des Memorandums. Das Thema Marktwirtschaft beherrschte bereits das Memorandum von 1976. Die damalige Stellungnahme hatte beträchtliche Diskussionen ausgelöst. Ihre entscheidende Passage wurde jetzt nochmals im Wortlaut in die neue Erklärung aufgenommen. Sie enthält ein bedingtes Ja zur *sozialverpflichteten* Marktwirtschaft als „Instrument globaler Steuerung", als das sie im Prinzip, da für veränderungsfähig gehalten, auch von den Entwicklungsländern akzeptiert werde. Die jetzige Erklärung liefert dazu weitere Präzisierungen. Sie müssen teilweise wohl auch als Korrekturen verstanden werden. Der Zweifel scheint sich durch diese Grundthese durchzunagen. Denn, so heißt es, es sei zu bezweifeln, „ob die derzeitige Weltwirtschaft mit ihren teilweise sehr ausgeprägten oligopolistischen Märkten und protektionistischen Zügen den Titel ‚Marktwirtschaft' zu Recht trägt". Die Entwicklungsländer sähen jedenfalls ihre Leistungen darin als unzureichend bewertet an. Zu fordern sei „eine Änderung des derzeitigen überwiegend effizienz- und wachstumsorientierten internationalen Wirtschaftswachstums in Richtung auf eine Ordnung, die sowohl wachstumspolitisch fördernd wirkt als auch verteilungspolitische Ziele berücksichtigt". Eine *Unterordnung der Verteilungsziele könne nicht länger hingenommen werden.* Denn von einem funktionierenden Markt könne erst bei wirklicher Chancengleichheit gesprochen werden; und diese sei erst herzustellen. Auch sei das Untergewicht an Marktmacht der Entwicklungsländer nicht das „Resultat unterschiedlicher Leistungsbereitschaft, sondern unterschiedlicher Leistungsfähigkeit". Diese dürfe aber nicht ohne weiteres als selbstverschuldet angesehen werden. Eine Strategie der Verbesserung der Startchancen müsse aber, da sie die Ausstattung der einzelnen Länder durch natürliche Ressourcen nicht beeinflussen könne, vor allem auf Veränderung im Ausbildungsbereich, im technischen Wissen, in der Verwaltung und in der ökonomischen Infrastruktur abzielen. Die Entwicklungsländer werden aufgefordert, selbst zu prüfen, „inwieweit sie durch eine stärkere Solidarität zum Aufbau von Marktgegenmacht finden können, welche ebenfalls zur Verringerung des Machtgefälles beitragen kann".

Nachdrücklich plädiert die Erklärung dafür, zunehmend auch *ökologische Aspekte* zu berücksichtigen. Im Übergang zu einem qualifizierten Wachstum komme es darauf an, zu begreifen, „daß langfristig nur dort ökologischer Erfolg zu erwarten ist, wo nicht gegen ökologische Rahmenbedingungen ... verstoßen wird". Zurückhaltender äußert sich das Papier (unter „Einzelthemen") zu dem in Nairobi beschlossenen, aber bisher nicht verwirklichten Gemeinsamen Fonds im Rahmen des Internationalen Rohstoffabkommens. Ein solcher Fond, so heißt es, *„könnte* eine geeignete Institution sein, die im wichtigen Bereich der Rohstoffe Industrie- und Entwicklungsländer zum Handeln in gemeinsamer Verantwortung zusammenbringt".

## Welthandel ist nicht alles

Von den anderen zahlreichen Einzelproblemen, die in der 25seitigen Erklärung angesprochen werden und die zum Teil themengleich mit der Diskussion auf dem entwicklungspolitischen Kongreß sind, seien hier nur zwei herausgegriffen: die Forderung nach einer *aktiven Politik des Strukturwandels* im eigenen Land zugunsten der Entwicklungsländer und die nachdrückliche Unterstützung einer den Entwicklungsländern weiter entgegenkommenden Entschuldungspolitik. Zum ersten Punkt wird nicht nur, wie auch schon in Godesberg, mit Nachdruck eine konsequentere Öffnung der Märkte und der Abbau protektionistischer Maßnahmen gefordert, sondern direkt an die Unternehmer und Arbeitnehmer appelliert: Stützungsmaßnahmen sollten nicht auf die Erhaltung nicht mehr konkurrenzfähiger Bereiche, sondern auf die

„Neuorientierung vorhandener Produktionspotentiale" konzentriert werden. Mehr Mobilität bei Ausgleichung der damit verbundenen sozialen Härten sei zuzumuten.
Zum *Entschuldungsproblem* begrüßen die Kirchen den Beschluß der Bundesregierung, den ärmsten Ländern die Rückzahlung der Kredite zu erlassen. Dies sei in bezug auf alle dafür in Betracht kommenden Länder gerechtfertigt. Der Umfang der Kapitalhilfe dürfe jedoch nicht durch Ausfall von Zins- und Amortisationszahlungen beeinträchtigt werden, sonst würde der Sinn des Schuldenerlasses zunichte gemacht. Generell war zum Thema Entschuldung der Grundsatz aufgestellt: Wenn es den Industrieländern ernst sei mit ihrer Sorge über die wachsende Verschuldung der Dritten Welt, dann müßten sie auch bereit sein, „Anstrengungen der Entwicklungsländer zum Abbau ihrer Leistungsdefizite durch Steigerung ihres Exports zu honorieren". Wir seien nicht glaubwürdig, „wenn wir einerseits die zunehmende Verschuldung der Entwicklungsländer beklagen, andererseits aber unsere Märkte gegenüber den Halb- und Fertigerzeugnissen dieser Länder mehr oder weniger abschotten".
Trotz mancher unausgetragener Spannung, die auch diesem im Kompromißverfahren verfaßten Papier anhaftet, enthält es keine unrealistischen Forderungen. Realismus spricht, wie aus dem gesamten Papier, auch aus der Schlußpassage. Man sei sich bewußt, „daß die notwendigen Reformen des Weltwirtschaftssystems und der weltwirtschaftlichen Beziehungen die Probleme der Entwicklung allein nicht lösen und nicht lösen können". Die Lebenschancen der Menschen, die in absoluter Armut leben, seien durch handelspolitische Maßnahmen „nicht ohne weiteres und nicht direkt" zu verbessern. Dazu bedürfe es vielfacher anderer entwicklungspolitischer Strategien und Instrumente, „vor allem auch jener, mit deren Hilfe die Entwicklungsländer selbst die Grundbedürfnisse der Menschen zu befriedigen suchen". Damit endet auch diese Erklärung dort, wo langfristig allein der Schlüssel für eine Verbesserung der Lebensverhältnisse in den Dritte-Welt-Ländern liegt: in der Aktivierung von deren eigenen wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Energien. Durch Verbesserungen im Weltmarkt kann ihnen trotz aller berechtigten Forderungen nur Hilfestellung gegeben werden. *D. S.*

# DDR-Protestanten auf dem Weg zur Kirchen-Einheit

In der DDR soll es künftig statt bisher drei nur noch einen Zusammenschluß der evangelischen Kirchen geben. Eine entsprechende Empfehlung formulierte Ende Januar in Eisenach eine repräsentative Versammlung protestantischer Delegierter. Danach sollen sich der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (Bund), die Evangelische Kirche der Union (EKU – Bereich DDR) und die Vereinigte Evangelisch-lutherische Kirche (VELK) schrittweise vereinigen. Der Zusammenschluß würde dann „*Vereinigte Evangelische Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik*" heißen. Die neue Gemeinschaft soll sich theologisch als Kirche verstehen, aber in einer föderativen Struktur Autonomie und bekenntnismäßige Eigenart der Landeskirchen beibehalten.

## Ein Vorhaben von kirchenhistorischer Bedeutung

Der Plan, genauer dessen schnelles Zustandekommen hat – auch innerkirchlich – Überraschung ausgelöst. Es ist ein großes Vorhaben, von beinahe kirchenhistorischer Bedeutung, markiert es doch – wenigstens für den Bereich der DDR – das Ende von über vier Jahrhunderten innerprotestantischer Bekenntnisspaltungen.

Die bisherige Situation in der DDR – die fünf Landeskirchen Sachsen, Brandenburg, Greifswald, Görlitz und Anhalt bilden die *EKU*, die drei Landeskirchen Sachsen, Thüringen und Mecklenburg die *VELK* und beide zusammen den Bund – ist Teil der Geschichte des gesamten deutschen Protestantismus. Die seit der Reformation bestehenden innerevangelischen Differenzen konnten bisher trotz mehrerer Versuche nur gemildert, aber nicht beigelegt werden. Nach dem Zweiten Weltkrieg konstituierte sich wohl die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), die aber nur ein Bund lutherischer, reformierter und unierter Kirchen wurde. Am Beginn der 70er Jahre (also schon nach der Ausgliederung der DDR-Kirchen 1968/69) eingeleitete Bemühungen, aus dem Kirchenbund eine Bundeskirche zu machen, brachten bis jetzt keinen Erfolg: zwar nahm die EKD-Synode 1974 den *Entwurf für eine dahin weisende neue Grundordnung* an; dieser fand aber nicht die Zustimmung aller Landes-Synoden (vgl. HK, Dezember 1974, 614ff.). Von daher wurde an den Eisenacher Beschluß in einigen Kommentaren auch die Hoffnung geknüpft, dies könne ein Impuls sein, das Kirche-Werden der EKD wieder in Gang zu bringen.
Im Verhältnis zu den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik sind die Kirchen der DDR praktisch unabhängig, was theologischen Gemeinsamkeiten und vor allem praktischer Kommunikation nicht widerspricht, sondern sie im Gegenteil heute erleichtert. Bereits bei der Gründung des DDR-Kirchenbundes 1969, die nicht ohne staatlichen Druck zustande kam, war daran gedacht, den Kirchenbund zu einer Gesamtkirche auszubauen, was an (heute ausgeräumten) Bedenken der Lutheraner scheiterte. Allerdings sah schon die 69er Ordnung des Kirchenbundes organisatorische Straffungen und Kompetenzabtretungen vor, die sukzessive verwirklicht wurden. So zentralisierte man die bis dahin landeskirchliche Diakonie, und schon seit mehreren Jahren ist der

Bund (derzeitiger Vorsitzender ist der Ost-Berliner Bischof *Albrecht Schönherr)* von EKU und VELK autorisiert, die kirchenpolitischen Verhandlungen mit der DDR-Regierung (u.a. zu den Komplexen Erziehungswesen, Kirchbau und diakonische Einrichtungen) zentral zu führen. Auch innerkirchlich gibt es eine Reihe koordinierter Arbeitsvorhaben: so wird, um nur ein Beispiel zu nennen, zum 1. April eine gemeinsame Ökumenekommission von Bund, EKU und VELK gebildet.

Während das *rechtliche* Verhältnis zu den Kirchen in der Bundesrepublik beim Bund und bei der VELK (sie hatte sich bereits 1968 von der VELKD getrennt) völlig klar ist, trägt die EKU (wenigstens formell) noch stärker gesamtdeutschen Charakter. Zwar gliederte sich die EKU 1972 auf, aber nicht völlig in autonome Kirchen, sondern lediglich in zwei Bereiche einer Kirche. Dies ist ein Punkt, der nicht mit der staatlichen DDR-Kirchenpolitik harmoniert. Formal wird also der geplante Zusammenschluß zur Vereinigten Evangelischen Kirche in der DDR bedeuten, daß die EKU nicht mehr *eine* Kirche sein wird, praktisch werden aber Möglichkeiten gefunden werden, den Zusammenhalt zu unterstreichen.

## Bekenntnisunterschiede kaum noch bewußt

Eine wichtige Grundlage zu dem Entschluß, die kirchliche Vereinigung anzustreben, war zweifellos die sog. *Leuenberger Konkordie,* jene von führenden Theologen der lutherischen und reformierten Kirchen Europas gemeinsam erarbeitete Lehrübereinkunft, die die wesentlichen Differenzen zwischen Luthertum und Calvinismus überwand und damit die volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft ermöglichte (vgl. HK, März 1975, 110ff.). 1973 herausgegeben, war sie bis 1975/76 von allen evangelischen Kirchen in der DDR angenommen worden. Mitte der 70er Jahre war auch nach längerer Dauer die erste Runde der *Lehrgespräche zwischen den DDR-Kirchen* abgeschlossen worden. Eine zweite Runde, die sich u.a. mit dem Problem der Zwei-Reiche-Lehre beschäftigt, ist noch im Gange. Weitere Lehrgespräche sind ausdrücklich vorgesehen. Es ist aber jetzt bereits ein Stadium erreicht, das den theologischen Dissens so weit hat einschränken lassen, daß der Schritt auf die Bildung einer Gesamt-Kirche zu getan werden kann. Die „Kirchwerdung" des Bundes war eine seit längerer Zeit gebrauchte Formel: 1976 hatte die Bundes-Synode in Züssow schon erklärt, der Kirchenbund sei „eine heute für unseren Raum angemessene Form des Kircheseins".

Schwer zu bestimmen ist allerdings, wieweit der Mehrheit der Gemeinden die Bekenntnisunterschiede überhaupt noch bewußt sind: letzte Schätzungen gehen von etwa sieben Millionen Protestanten in der DDR (gegenüber rund einer Million Katholiken) aus. Die Mehrheit der Gemeinden der EKU-Kirchen empfindet sich einfach als evangelisch, nur eine Minderheit als spezifisch uniert. In Thüringen und Sachsen, weniger in Mecklenburg, sind hingegen häufiger Gemeindeglieder zu finden, die sich explizit als Lutheraner verstehen. Allgemein ist in den Gemeinden eine solche bekenntnismäßige Zuordnung mehr gefühlsbestimmt: die tatsächlichen Lehr-Unterschiede sind meist nur den Theologen geläufig.

Das Fortbestehen der eigenen Apparate von EKU und VELK hat schon bisher in vielen Gemeinden zunehmend weniger Verständnis gefunden. Zwar ist heute schon einiges koordiniert (gerade in der Kirchenpolitik, überhaupt in den Beziehungen zum Staat und zur internationalen Ökumene), aber im innerkirchlichen Bereich speziell der mittleren Gremien gab es bisher noch viel *Doppelarbeit.* Die Folge ist nicht selten ein Überangebot an Impulsen (in Form von Materialien, Beschlüssen, Studien usw.), das von den Gemeinden nicht voll aufgenommen werden kann. Hinzu kommen – bei geringer werdenden finanziellen Möglichkeiten – auch Überlegungen der materiellen Effizienz.

Der Delegiertenversammlung in Eisenach lagen *mehrere Modelle* vor, die Arbeit der drei Zusammenschlüsse stärker zu koordinieren, beispielsweise durch weitere Fusion einzelner Referate und Kommissionen u.ä.m. Daß am Schluß – und zwar nahezu einstimmig – dann das weitestgehende Modell (nämlich die Vereinigung zu einer Gesamt-Kirche) beschlossen wurde, überraschte, weil man nicht hatte glauben wollen, daß die Verantwortlichen in so kurzer Zeit über ihren eigenen Schatten springen würden.

## Zeitplan bis 1987

Kernsatz der Eisenacher Empfehlung ist die Aussage, daß die drei Zusammenschlüsse Bund, EKU und VELK „mit Zustimmung ihrer Gliedkirchen" schrittweise zur Vereinigten Evangelischen Kirche in der DDR fusionieren. Das Papier ist in fünf Abschnitte gegliedert. Zu Beginn werden *Elemente einer künftigen Kirchenverfassung* formuliert. Die anzustrebende Gesamtkirche, die „Teil der einen Kirche Jesu Christi" sei, wird als „Gemeinschaft der in ihr zusammengeschlossenen bekenntnisbestimmten und rechtlich selbständigen Gliedkirchen" definiert, bestimmt durch das in der Leuenberger Konkordie enthaltene Evangeliums-Verständnis. Ausdrücklich Bezug genommen wird auf die Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche von 1934.

Betont wird die *„Eigenständigkeit der Gliedkirchen"* in einer „föderativen Gemeinschaft". Wichtig bei den theologischen Formulierungen ist auch der Satz: „Bei bleibender Bindung der Gliedkirchen an ihre Bekenntnisse erkennt die Vereinigte Evangelische Kirche mit ihren Gliedkirchen die bei den jeweils anderen in Geltung stehenden Bekenntnisse als unerläßliche Hilfe zur Auslegung der Schrift und zum eigenen Bekennen an." Hier wird deutlich die erreichte Annäherung der verschiedenen Landeskirchen sichtbar.

Kirchenpolitisch bedeutsam ist folgende Passage: „Die Vereinigte Evangelische Kirche bleibt der besonderen Gemeinschaft mit den evangelischen Christen und Kirchen in der Bundes-

republik Deutschland, wie sie bisher von den einzelnen Zusammenschlüssen wahrgenommen wurde, verpflichtet ... die Beziehungen im Sinne dieser Gemeinschaft sind nach den Erfordernissen von Sachaufgaben so auszugestalten, daß sie dem Zeugnis des Evangeliums in den unterschiedlichen Gesellschaftssystemen dienen."

Breiten Raum widmet das Eisenacher Dokument der Struktur der *künftigen Gesamt-Kirche*. Die jetzige Verfassung des Kirchenbundes soll im wesentlichen übernommen werden. Vorgesehen ist eine etwa 80köpfige Synode, die mit den Gliedkirchen das Leitungsorgan (an der Spitze ein Bischof) bestellt, das der Synode rechenschaftspflichtig ist. Der *Zeitplan* des Eisenacher Beschlusses sieht vor, den kommenden Sommer über die Vorschläge in den Kirchenleitungen und Landessynoden zu beraten, die Empfehlung daraufhin zu überarbeiten und dann im Herbst 1980 den verschiedenen Gremien zur endgültigen Beschlußfassung vorzulegen. Im Herbst 1981 soll dann die erste Synode der Vereinigten Kirche zusammentreten, eine gemeinsame Kirchenleitung bilden und die zentralen Dienststellen vereinigen. Nach der ersten Synodalperiode, also spätestens 1987, soll der Prozeß abgeschlossen sein. Es sind allerdings schon Zweifel angemeldet worden, ob dieser Zeitplan eingehalten werden kann.

### Kaum Reaktionen von staatlicher Seite

Auch mehrere Wochen nach Bekanntgabe der Eisenacher Empfehlung sind mögliche Folgen für die DDR-Kirchenpolitik noch nicht abzuschätzen. Einerseits wird mit der sich abzeichnenden endgültigen Verselbständigung der EKU (in der DDR gegenüber der EKU in der BRD) der (heute allerdings nicht mehr zentralen) staatlichen Forderung (Kirchengrenzen gleich Staatsgrenzen) entsprochen, andererseits ist nicht sicher, daß eine innere organisatorische Stärkung der Kirche der SED unbedingt gelegen kommt. Die offizielle DDR hat auffallend zurückhaltend reagiert: zwar verbreitete die amtliche Nachrichtenagentur ADN am Abend des 29. Januar eine Meldung über die Eisenacher Empfehlung, die aber nicht in der DDR-Presse erschien. Erst am 3. Februar berichtete das Ost-CDU-Zentralorgan „Neue Zeit" in einem kommentarlosen Zweispalter über das Dokument. Daraufhin, und zwar unter Zitation der „Neuen Zeit" (was ausgesprochen unüblich ist), registrierte auch das SED-Zentralorgan „Neues Deutschland" am 5. Februar den Beschluß.

*M. H.*

# Schweizer Ja und Nein zur Kernenergie

Schweizer Volk und Stände haben in der Voksabstimmung vom 18. Februar 1979 die *Volksinitiative* „zur Wahrung der Volksrechte und der Sicherheit beim Bau und Betrieb von Atomanlagen" mit 965 271 Nein-Stimmen gegen 919 923 Ja-Stimmen und mit 14 verwerfenden gegen 9 annehmende Stände verworfen. Gleichzeitig wurden im Kanton Basel-Stadt ein Gesetz „zum Schutz der Bevölkerung vor Atomkraftwerken" mit 53 349 Ja-Stimmen gegen 13 046 Nein-Stimmen und im Kanton Neuenburg eine kantonale Initiative „für die Wahrung der Volksrechte im Bereich der Atomenergie" mit 28 000 Ja-Stimmen gegen 13 421 Nein-Stimmen angenommen.

### Revision des Atomgesetzes

Vor fast zwanzig Jahren, nämlich am 23. Dezember 1959 haben die Eidgenössischen Räte das *Bundesgesetz über die friedliche Verwendung der Atomenergie* und den Strahlenschutz (Atomgesetz) verabschiedet, das bis heute die Nutzung der Kernenergie in der Schweiz regelt. Das Atomgesetz sieht ein strenges, aber bloß polizeiliches Aufsichtsrecht vor, so daß die Behörden jedem Bewerber die zum Bau und Betrieb eines Kernkraftwerkes erforderlichen Bewilligungen erteilen mußten, sofern vor allem die Sicherheitsbedingungen erfüllt sind. So wurden die ersten drei Kernkraftwerke bewilligt, gebaut und in Betrieb genommen, ohne daß sich in der Bevölkerung dagegen Widerstand bemerkbar gemacht hatte. Die weiteren Projekte stießen dann auf immer größeren Widerstand, wobei jener gegen das Kernkraftwerk von *Kaiseraugst* am eindrücklichsten war, besetzten doch Kernkraftwerkgegner 1975 das für den Bau des Werkes vorgesehene Gelände während mehrerer Wochen. Schon früher, besonders aber nach den Ereignissen um Kaiseraugst, gab es zahlreiche parlamentarische Vorstöße, Standesinitiativen und Petitionen sowie die am 20. Mai 1976 mit 123 779 gültigen Unterschriften versehene Volksinitiative, die nun verworfen wurde.

Diese Entwicklung und insbesondere die Volksinitiative veranlaßte die Bundesbehörden, dem Parlament eine *Ergänzung des Atomgesetzes* vorzuschlagen, wobei namentlich drei Punkte neu geregelt werden sollten: „a. Das Verfahren für die Bewilligung einer Atomanlage ist im Sinne eines vermehrten Mitspracherechts der Bevölkerung umzugestalten; b. die Bewilligung einer Atomanlage soll vom Bedarfsnachweis abhängig gemacht werden; c. der Entscheid über die Bewilligung einer Atomanlage ist zu einem Politikum geworden; er soll deshalb in die Zuständigkeit einer politischen Behörde gestellt werden."

Demgegenüber strebte die Volksinitiative eine weitergehende Neuordnung an: Zuständig für die Erteilung der Konzession sollte die Bundesversammlung werden. Voraussetzung dafür sollte sein, daß die Stimmberechtigten der Standortgemeinde und der angrenzenden Gemeinden zusammen, sowie die Stimmberechtigten jedes einzelnen Kantons, dessen Gebiet nicht mehr als 30 km vom Standort entfernt ist, zustimmen. Des weiteren wurde die Einführung einer unbeschränkten Kausalhaftpflicht gefordert, wobei die Verjährungsfrist nicht weniger als 90 Jahre betragen dürfe.

Die Revision des Atomgesetzes wie auch die Volksinitiative wurde in den Eidgenössischen Räten gleichzeitig und verhältnismäßig zügig behandelt. Am 6. Oktober 1978 empfahl der Na-

tionalrat mit 110 gegen 31 Stimmen und der Ständerat mit 33 gegen 2 Stimmen die Volksinitiative zur Ablehnung; die Revision des Atomgesetzes wurde im Nationalrat mit 146 gegen 1 Stimme und im Ständerat mit 33 gegen 0 Stimmen abschließend gutgeheißen. Gegen diesen Bundesbeschluß zum Atomgesetz ist dann allerdings am 1. Februar 1979 das *Referendum* mit 87387 gültigen Unterschriften zustande gekommen, so daß diese Gesetzesrevision am 20. Mai 1979 noch der Volksabstimmung unterbreitet werden muß.
Mit der Einführung von Bedarfsnachweis, Gewährleistung der Entsorgung, *Vetorecht der Bundesversammlung* und der Möglichkeit für jeden Schweizer Bürger, zweimal Einwendungen gegen ein Projekt zu machen, erschwert das revidierte Atomgesetz die Bewilligung weiterer Kernkraftwerke erheblich, es verhindert sie aber nicht. Demgegenüber wäre die Volksinitiative „in der Praxis einem Bauverbot gleichgekommen" (NZZ, 17./18. 2. 79), und zwar namentlich wegen ihren Haftpflichtbegehren. Damit wurde der Abstimmungskampf praktisch zu einer energiepolitischen Auseinandersetzung.

## Erschwert, aber nicht verhindert

Der in der Initiative vorgesehene staatspolitisch bedeutsame Abstimmungsmodus, nämlich die Regionalisierung des Entscheids sowie die Trennung der Zustimmung der Gemeindegruppe und der Kantone, war für die Befürworter wie für die Gegner insgesamt nur ein Nebenargument. Gegen die Forderung von regionalen Volksentscheiden durch die betroffene Bevölkerung argumentierten die Behörden, das Energieproblem dürfe *nicht regionalisiert* werden. Der Abstimmungskampf lief aber praktisch auf die Frage hinaus, ob das Energieproblem mit oder ohne weitere Kernkraftwerke gelöst werden soll.
So standen sich im *Abstimmungskampf* auf der einen Seite die Elektrowirtschaft, die Bundesbehörden und die bürgerlichen Parteien und auf der andern Seite die Kernkraftwerkgegner, die Umweltorganisationen und die Parteien der Linken gegenüber. Dabei bezogen sich beide Seiten – abgesehen von den Gewinninteressen in der Elektrowirtschaft und strategischen Hintergedanken der äußersten Linken – auch auf Energiekonzepte: Die eine Seite – so der Schlußbericht der Eidgenössischen Kommission für eine Gesamtenergiekonzeption (GEK) – rechnet mit der Inbetriebnahme weiterer Kernkraftwerke, denn „im nächsten Jahrhundert wird die Kernenergie die Hauptlast der Energieversorgung zu tragen haben". Auf der andern Seite entwirft das „Energiekonzept Schweiz" (EKCH) der sechs größten Umweltorganisationen eine langfristige Energiepolitik ohne zusätzliche Kernkraftwerke, aber mit neuen Energien und verbesserter Nutzungstechnik.

Keine Stellungnahme abgegeben haben die christlichen Kirchen in der Schweiz. Die römisch-katholische Kirche konnte aber zumindest auf den Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe *„Energie und Lebensstil"* zum Eidgenössischen Dank-, Buß- und Bettag 1978 verweisen. Darin war vor allem die hinter der Energiefrage stehende Grundfrage, welche Gesellschaft wir eigentlich anstreben, klar gestellt und auch beantwortet worden: „Eine Welt der Brüderlichkeit, der Solidarität und der Gemeinschaft", die von uns heute einen neuen Lebensstil fordert.
Zur Auseinandersetzung um die Kernenergie sagt der Hirtenbrief: „Es ist fast unmöglich, in dieser Auseinandersetzung, in der so viele Spezialisten geteilter Meinung sind, Vermutungen und gesicherte Erkenntnisse auseinanderzuhalten." Wichtig sei, „uns in diesen Auseinandersetzungen so zu engagieren, daß der Friede gewahrt bleibt und daß die christliche Gemeinschaft nicht zerbricht"; es gehe darum, so an der Diskussion teilzunehmen, „daß ein echter Dialog möglich wird".
In einer Diskussion dieser Umweltethik und Umweltstrategie brachte *Christoph Stückelberger* zwei Ergänzungen an: Zum einen müsse diese kirchliche Dialogbereitschaft durch eine entsprechende Konfliktbereitschaft ergänzt werden, zum andern genüge die individuelle Verhaltensänderung – der neue Lebensstil – nicht, es seien auch Änderungen der gesellschaftlichen Strukturen und der Machtverhältnisse erforderlich (Schweizerische Kirchenzeitung vom 11. Januar 1979). Im Anschluß an diese Kritik hatten die Christen für den Sozialismus und die Religiös-soziale Vereinigung die Unterstützung der Volksinitiative beschlossen. Wichtiger, aber nicht wirksamer war der Tagungsbericht „Energie und Arbeitsplätze" des Schweizerischen Ökumenischen Forums „Welche Schweiz morgen? Auf dem Weg zu einem neuen Lebensstil".

## Politische Auswertung

Ob das Abstimmungsergebnis auf eine größere Bereitschaft zu einem neuen Lebensstil schließen läßt, darf füglich bezweifelt werden. Eine *Abstimmungsanalyse* des Fernsehens DRS ergab, daß die *französischsprachigen* Bezirke der Volksinitiative im Durchschnitt mit 60% der Stimmen zugestimmt, die *deutschsprachigen* sie jedoch mit 54% der Stimmen verworfen haben. Dieses Ergebnis erklärt sich aus der größeren Neigung der französischsprachigen Schweiz zur Regionalisierung und ihrer größeren Nähe zu den Linksparteien. Die Bezirke mit städtischer Agglomeration haben der Volksinitiative im Durchschnitt mit 52% der Stimmen zugestimmt, während die Bezirke im industrialisierten Mittelland und in landwirtschaftlichem Gebiet sie mit 54% der Stimmen verworfen haben. Neben einem bäuerlich-konservativen Reflex mag zu diesem Ergebnis beigetragen haben, daß der Zusammenhang von Energie und Arbeitsplatz den in der Industrie Beschäftigten von größerer Bedeutung scheint als den im Dienstleistungssektor Beschäftigten.
Diese Erklärung wird durch die *Ergebnisse in den betroffenen Gemeinden* bestärkt: Die drei Gemeinden, auf deren Gebiet Kernkraftwerke im Betrieb sind, sowie die Gemeinde, auf deren Gebiet ein Kernkraftwerk im Bau ist, haben die Volksinitiative ab-

gelehnt; von den drei Gemeinden, auf deren Gebiet Kernkraftwerke geplant sind, haben zwei die Initiative angenommen; von den zwölf Gemeinden, die als mögliche Standorte von Anlagen im Gespräch waren, haben zehn die Initiative angenommen; und die Gemeinde, auf deren Gebiet sich das Eidgenössische Institut für Reaktorforschung befindet, hat die Initiative abgelehnt. Das alles könnte heißen, daß die bestehenden Anlagen geschätzt werden, daß weitere jedoch unerwünscht sind.

Das Ergebnis von Basel läßt jedoch vermuten, daß man sich dabei nicht beschränken oder einschränken, sondern die Atomanlagen vom eigenen Gebiet fernhalten will. Denn mit der Annahme des kantonalen Gesetzes sind die Basler Behörden verpflichtet, mit allen rechtlichen und politischen Mitteln darauf hinzuwirken, „daß auf dem Kantonsgebiet oder in dessen Nachbarschaft keine Atomkraftwerke nach dem Prinzip der Kernspaltung und keine Aufbereitungsanlagen für Kernbrennstoffe oder Lagerstätten für mittel- und hochradioaktive Rückstände errichtet werden". Wenn man bedenkt, daß Basel – nach dem international geprägten Genf – das höchste Lohnniveau der Schweiz hat und wesentlich mehr elektrische Energie verbraucht als erzeugt, scheint der Vorwurf nicht mehr unbegründet, hier werde Lebensqualität auf Kosten Dritter angestrebt.
Auf beiden Seiten ließ man sich den Abstimmungskampf im übrigen etwas kosten: Auf seiten der Befürworter der Volksinitiative sind wahrscheinlich etwa 4 Mill. Franken, auf seiten der Gegner 8 bis 10 Mill. Franken aufgewendet worden (CVP-Pressedienst vom 21. Februar 1979). Auf beiden Seiten setzte man aber auch sehr kräftig *Emotionen* ein, so daß für den Bürger, der sich der „Option Kernenergie" nicht verschrieben hatte noch von vornherein ein Kernkraftwerkgegner war, die Meinungs- und Willensbildung ungemein erschwert war.. Daß am 19. Februar der Informationspavillon auf dem Gelände der Kernkraftwerk Kaiseraugst AG durch einen schweren Sprengstoffanschlag zerstört und am 25. Februar auf der Baustelle des Kernkraftwerkes Leibstadt ein Sprengstoffanschlag verübt wurde, hat die Versachlichung der Auseinandersetzung nicht erleichtert. So bleibt zu hoffen, daß in der weiteren Auseinandersetzung die politischen Kräfte vor den Interessengruppen – zu denen der WWF so gut wie die Elektrowirtschaft gehört – das Gesprächsklima bestimmen werden. *R. W.-Sp.*

# Gesellschaftliche Entwicklungen

## Kirche und Kabelfernsehen

### Rechtliche, medienpolitische und publizistische Perspektiven

*Probleme und Chancen, die mit der Planung bzw. Einführung des Kabelfernsehens in den nächsten Jahren auf die Gesellschaft zukommen, beschäftigen seit einiger Zeit und in den letzten Jahren in zunehmendem Maße auch die Kirchen. Auf einem Hearing des ZDF Mitte Februar 1979 über die Zukunft des Mediums Fernsehen hat der Leiter der Zentralstelle Medien der DBK, Wilhelm Schätzler, erklärt, sollte die Einführung des Kabelfernsehens in absehbarer Zeit eine Vielzahl von Sendeprogrammen ermöglichen, so wolle die Kirche zwar Teilprogramme mitgestalten, aber keine eigenen Vollprogramme anstreben. Aus Anlaß dieser und ähnlicher Äußerungen von Kirchenvertretern sucht der folgende Bericht eine Art Zwischenbilanz der bisherigen Diskussionen und Vorentscheidungen zu ziehen.*

In den nächsten Jahren wird die Medienlandschaft in Deutschland von einer ebenso schnellen wie differenzierten Entwicklung gekennzeichnet sein. Ihr Tempo ergibt sich allein schon aus unserem medientechnologischem Rückstand gegenüber den USA, Kanada und Japan, der durch den Streit um die künftige Rechtsform neuer Medien entstanden ist. Die Vielfalt der Möglichkeiten ist von der durch die Bundesregierung eingesetzten „Kommission für den Ausbau des technischen Kommunikationssystems" (KtK) in ihrem Ende 1975 veröffentlichten abschließenden Arbeitsbericht (Bundesministerium für das Post- und Fernmeldewesen, Hrsg. Telekommunikationsbericht. Verlag Dr. Heger, Bonn 1976) dargestellt worden. Im Hinblick auf die Bedeutung der Telekommunikation ist diesem Bericht ein hoher kultur- und gesellschaftspolitischer Stellenwert beizumessen.

### Was technisch möglich ist

Inzwischen sind erste konkrete Schritte erfolgt. Auf der Internationalen Funkausstellung 1977 in Berlin wurde erstmals in Deutschland – gemeinsam von ARD und ZDF – eine Bildschirmzeitung produziert. Im Wettbe-

werb damit stellte der Bundesverband deutscher Zeitungsverleger Videotext vor, eine nur im technischen Bereich andere Form geschriebener Bildschirmnachrichten. An beiden – durchaus erfolgreich verlaufenen – Versuchen waren übrigens die Pressestelle des Bistums Berlin und die KNA gemeinsam durch Zuspielung aktueller Nachrichten aus dem kirchlichen Bereich beteiligt.
Ein weiterer wichtiger Schritt wurde am 12. Mai 1978 durch die Konferenz der Ministerpräsidenten der Bundesländer getan. Sie genehmigten vier auf fünf Jahre befristete Pilotprojekte für Breitbandkabel, also für das sogenannte Kabelfernsehen. Inzwischen stehen mit Mannheim-Ludwigshafen, München, Köln und Berlin die Standorte dieser Versuche fest, allerdings noch nicht ihre Trägerschaft und Finanzierung. Hier verbergen sich erhebliche Konfliktstoffe. Die Auseinandersetzungen darüber werden die öffentliche Diskussion der nächsten Zeit bestimmen.
Zunächst einmal muß wohl klargestellt werden, worum es beim Kabelfernsehen geht und worum nicht. Noch ist nämlich weithin die Vorstellung verbreitet, es seien weitere Programme nach dem Muster des Ersten und Zweiten Fernsehens zu erwarten. Das ist jedoch nicht der Fall. Zwar wäre es technisch denkbar, aber höchst unrationell, zahlreiche lokale, auf 12-GHz-Frequenzen arbeitende Fernsehsender zu einem Netzwerk zusammenzuschalten, um so – wie etwa in den USA – bundesweite Rahmenprogramme mit regionalen bzw. lokalen Fensterprogrammen zu kombinieren. Unter Fachleuten ist inzwischen unbestritten, daß ein weiteres bundesweites Programm, wenn es ein solches überhaupt geben sollte, über Satellit ausgestrahlt werden wird.
Die *Internationale Rundfunk-Satelliten-Konferenz*, die Januar/Februar 1977 – auch unter Beteiligung von Vertretern des Vatikans – in Genf stattfand, hat einen weltweiten Plan für die Positionierung und Frequenzverteilung von Satelliten für den direkten Empfang von Fernseh- und Hörfunkprogrammen verabschiedet, der am 1. Februar 1979 in Kraft getreten ist. Der Bundesrepublik wurden in einer Orbit-Position von 19 Grad westlicher Länge fünf Fernsehkanäle (mit den Nummern 2, 6, 10, 14 und 18) zugeteilt. Der zugehörige „beam" deckt eine Ellipse ab, deren Fläche außer der Bundesrepublik – wegen der Mitversorgung von West-Berlin – auch 70 Prozent des Gebietes der DDR sowie ganz Luxemburg und weite Teile von Österreich, der Schweiz, Belgiens, der Niederlande, ferner Teile der Tschechoslowakei, des nördlichen Italien und des nordöstlichen Frankreich umfaßt. Hier bahnt sich möglicherweise eine Entwicklung von größter Tragweite an, die unter Umständen schon von der Technik her eine Ära der Umstrukturierung des Rundfunks nicht nur in der Bundesrepublik, sondern im gesamten deutschsprachigen Raum einläutet.

Dieser Ausblick in die Makro-Fernsehwelt verdeutlicht vielleicht am ehesten die *Möglichkeiten im Mikro-Bereich* des Kabelfernsehens, die damit jedoch keineswegs verkleinert werden sollen. Ganz neue Perspektiven ergeben sich beispielsweise durch den sogenannten Rückkanal. Neben einer Vielzahl der verschiedensten audiovisuellen Dienste – Fernüberwachung von Kinderspielplätzen, Notrufe, Beratungs- und Hilfsdienste, Sonderangebote aus Kaufhäusern und damit Ferneinkaufen, elektronische Meinungsbefragung, Anschluß eines Bildfernsprechers, Bankkontenabfragung, schnelle Datenübertragungen, elektronische Zählerablesung, Übermittlung geschriebener Nachrichten und Zeitungsfaksimilisierung – könnten eben vor allem zusätzliche lokale Fernsehprogramme angeboten werden. Ohne Zweifel würde eine Voll-Verkabelung von Haushaltungen einen breiten Fächer völlig neuartiger Informations-, Kommunikations- und Unterhaltungsvermittlung möglich machen. Damit sind nicht nur weittragende Umstrukturierungen im Rundfunkbereich, sondern auch geradezu revolutionierende Änderungen in diesem Service-Bereich signalisiert.

## Das Interesse der Kirche

Derart entwicklungsträchtige Perspektiven des medientechnischen Fortschritts haben von Anfang an größte Aufmerksamkeit kirchlicher Persönlichkeiten und zuständiger Einrichtungen gefunden. In einer ersten orientierenden Stellungnahme zum KtK-Abschlußbericht begrüßte der Vorsitzende der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Georg Moser*, den Grundtenor der Empfehlungen der Kommission, der die Förderung personaler Kommunikation als wesentliches Ziel erkennen lasse: „Einer solchen Prioritätensetzung kann die Kirche durchaus zustimmen ... Ausschließlich wirtschaftliche Argumentation darf nicht maßgeblich sein, wenn es um das Schicksal von Menschen und um Lebenshilfe für sie geht ... Der sicherlich wünschenswerte Ausbau des technischen Kommunikationssystems darf andere soziale Belange nicht beeinträchtigen oder gefährden. Technischer Fortschritt um jeden Preis ist menschenunwürdig."

Konkret zum Kabelfernsehen erklärte Bischof Moser die Bereitschaft der Kirche, an den im KtK-Bericht empfohlenen *Pilotprojekten* schon in der Entwicklungsphase mitzuwirken. Es sei der Wunsch der Kirche, daß diese Pilotprojekte „in Verantwortung für die vielschichtigen und dringlichen Aufgaben der Gesellschaft" experimentiert würden. Gleichzeitig meldete Bischof Moser jedoch „ernste Bedenken" gegen den Problemkatalog für die Pilotprojekte an. Religion und Kirche seien hier weitgehend ausgeschaltet. Der Katalog sei durch ein überwiegend ökonomisches und politisches Denken gekennzeichnet. Die Blickverengung eines solchen Ansatzes berücksichtige weder die religiösen Bedürfnisse der Person noch die spirituellen Aufbaukräfte der Gesellschaft. Abschließend forderte Bischof Moser, im Respekt für die umfassenden Belange von Mensch und Gesellschaft Chancengleichheit für alle wesentlichen Lebensinhalte zu realisieren (Dokumentation 5/76 des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz vom 3. 2. 1976).

Die *Publizistische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz* beschäftigte sich auf ihren Sitzungen vom 5. Mai und 2. August 1976 eingehend mit dem neuen Informationsmedium Kabelfernsehen und meldete als erste Maßnahme über das Katholische Büro in Bonn sowohl bei der Rundfunkreferentenkonferenz der Länder als auch bei der Konferenz der Chefs der Staatskanzleien schriftlich den Wunsch und die Forderung an, daß die katholische Kirche in die Planungsphase der Pilotprojekte einbezogen werde. Auch die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 20. bis 23. September 1976 in Fulda ging auf diese Frage ein. Der Vorsitzende der Konferenz, Kardinal *Joseph Höffner*, berichtete darüber nach Abschluß der Vollversammlung in einer Pressekonferenz (Dokumentation 25/76). Er stellte fest, die vorgeschlagenen Pilotprojekte würden die Interessen derjenigen Diözesen tangieren, in denen diese Projekte durchgeführt werden. Da in dem Kabelnetz einer verkabelten Stadt bzw. eines Stadtteils bis zu 30 Fernsehkanäle benutzbar seien, werde sich für die Gemeinden bzw. Dekanate, die zu einem verkabelten Bereich gehören, vor allem das Problem eines regionalen Fernsehprogramms und eines regionalen Hörfunkprogramms stellen. Dies bedeute, daß innerhalb der regionalen bzw. lokalen Fernseh- und Rundfunkprogramme auch Sendezeiten vorhanden sind, die für kirchliche Berichterstattung und Selbstdarstellung zur Verfügung stehen. Selbst wenn man davon ausgehe, daß die katholische Kirche nicht allein einen solchen Kanal und die daraus resultierende Programmzeit zu bestreiten hat, so sei doch anzunehmen, daß ein Dekanat mindestens pro Woche drei bis vier Stunden kirchliches Programm erstellen kann. In dieses kirchliche Programm ließen sich sicher auch zentral erstellte Programmteile mit einbauen. Aber der eigentliche Sinn dieses lokalen Fernseh- und Hörfunkprogramms sei es, daß über lokale und regionale kirchliche Geschehnisse und Ereignisse berichtet wird. Auf Empfehlung der Deutschen Bischofskonferenz wurde eine Arbeitsgruppe der von den Pilotprojekten berührten Diözesen zur Bearbeitung der sich aus einer kirchlichen Beteiligung ergebenden Fragen gebildet.

Wenige Monate später, am 24. Juni 1977, verabschiedete der Geschäftsführende Ausschuß des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* eine Erklärung zur Rundfunkfreiheit. Darin wurde als „besorgniserregende Entwicklung" festgestellt, die Einseitigkeit der Berichterstattung, die Ideologisierung und eine der Thematik nicht angemessene Politisierung mancher Programme nehme zu. Nachdrücklich kritisiert wurde insbesondere, daß demgegenüber die Darstellung der religiösen Dimension des Lebens in Hörfunk und Fernsehen abgenommen habe. Es sei offenbar, daß zu wenige unter den Programmgestaltern ein Verständnis für diese Dimension haben oder in der Lage sind, sie durch das Medium zu vermitteln. Sodann forderte das Zentralkomitee besondere Anstengungen, den religiösen, weltanschaulichen und sittlichen Bezügen „den ihnen gebührenden Platz im Gesamtprogramm" zu schaffen, und verwies in diesem Zusammenhang auf die Tatsache, daß in der Diskussion über die Breitband-Kommunikation „der Ruf nach privatrechtlichen Sendern lauter geworden" sei. Bei einer anhaltenden Politisierung der Rundfunkanstalten von innen müsse das privatrechtliche System als Ergänzung ernsthaft in Erwägung gezogen werden (Mitteilungen 110/1977 des ZdK vom 11.7.77).

## Was kann damit erreicht werden?

Kurz darauf, am 15. Juli 1977, richtete Bischof Moser einen Brief an den damaligen Vorsitzenden der Ministerpräsidentenkonferenz der Länder, *Alfons Goppel* (Bayern), in welchem Moser die Position der deutschen Bischöfe zur Frage der Kabelfernseh-Pilotprojekte aufzeigte (Dokumentation 17/77 des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz vom 18. Juli 1977). Die Bischöfe verweisen darin ganz eindeutig auf die letzte Entscheidungsbefugnis der Länderparlamente, andererseits aber auch auf die Mitwirkungsrechte und die Mitverantwortung aller gesellschaftlich relevanten Kräfte und Gruppen – insbesondere die der Kirche – für das Kabelfernsehen, und schließlich auf die Notwendigkeit eines *langfristigen Prozesses sorgfältiger Meinungsbildung*. Für die Pilotprojekte müsse deshalb eine ausreichend lange Laufdauer eingeplant werden, um durch wissenschaftliche Begleituntersuchungen zu erforschen, welche Auswirkungen die neue Medientechnologie auf den einzelnen Menschen und seine sozialen Beziehungen haben. So sei es keineswegs sicher, daß durch die neue Form der Kommunikation die Passivität des Medienkonsums abgebaut werde, vielleicht werde sie sogar noch verstärkt. Somit sei zu prüfen, ob die für unseren Staat und unsere Gesellschaft konstituierende Freiheit der Kommunikation verbessert werde oder ob der einzelne nicht zunehmend manipuliert wird. Schließlich lehnen die Bischöfe hinsichtlich der Organisationsform eine Entscheidung für oder gegen das „öffentlich-rechtliche" bzw. das „privatwirtschaftliche" System ab, schlagen vielmehr die Erprobung beider sowie auch denkbarer Mischformen vor. Hinsichtlich des Problems der Netzträgerschaft wird letztlich von den Bischöfen das Monopol der Bundespost in Frage gestellt.
Nach diesen Klarstellungen bekennen sich die Bischöfe dann eindeutig zu der Chance, die das Kabelfernsehen bietet: Der Ausbau der Breitband-Kommunikation könnte eine *Lücke zwischen massenmedialer und individueller Kommunikation schließen*, da Interesse und Bereitschaft des einzelnen zur Mitarbeit im örtlichen Bereich gewiß größer seien als außerhalb seiner unmittelbaren Einflußsphäre. Das Plädoyer der Bischöfe richtet sich unverkennbar auf ein lokales Fernseh- und Hörfunk-Programm, das nach Inhalt und Form der Sendungen in der Lage ist, die Kommunikation der Bürger, der Gruppen und Institutionen des jeweiligen Ortes zu fördern.
Realistisch wird die Frage nach *denkbaren Programminhalten* und Funktionen eines Kabelfernsehens beantwortet: Stärkung und Festigung der nachbarschaftlichen Verbundenheit des Bürgers und Pflege seines politischen und

sozialen Interesses an seiner heimatlichen Umwelt. Erweiterung der aktiven Bürgerbeteiligung an kommunalen Angelegenheiten. Ausgleich des publizistischen Defizits der bislang kaum stattfindenden elektronischen Lokal- und Regionalberichterstattung. Aktivierung freier, örtlicher, nichtkommerzieller Gruppen und Vereine, insbesondere auf kulturellem und kulturpflegerischem Gebiet (Theater, Musik, Literatur, Heimatgeschichte, Brauchtum, Denkmalpflege, Landschaftsschutz, Dorfverschönerung usw.), Eröffnung breitenwirksamer Betätigungsfelder für Einrichtungen der Kirche, der freien Träger, der Jugend- und Erwachsenenbildung. Förderung der audiovisuellen Kreativität der einzelnen. Dabei sollte der breite Fächer journalistischer Stilformen – Information, Nachricht, Bericht, Reportage, Interview, Dialog, Diskussion, Live-Übertragung, Kommentar – ebenso zur Anwendung kommen wie die musenspezifischen Formen des Spiels und der konzertanten Darbietung. Ein wesentlicher Teil des Programms könne und solle durch Lizenzen zur produktiven Gestaltung an freie, nichtkommerzielle Gruppen aus dem kulturellen und sozialen Bereich, also nicht zuletzt auch an kirchliche Unternehmungen, vergeben werden.

Die in dieser Richtung einer *stärkeren aktiven Beteiligung der Rezipienten an der Gestaltung* der für sie bestimmten Medien zielenden Gedanken, die bereits mehrfach vom Präsidium der Katholischen Weltunion der Presse (UCIP) und der Päpstlichen Kommission für die Massenmedien öffentlich vorgetragen worden waren, fanden ihre ausdrückliche Bestätigung durch die Papstbotschaft zum 12. Weltsonntag der Massenmedien am 7. Mai 1978 (Dokumentation 16/78 der KNA vom 28. 4. 1978). Darin forderte Papst *Paul VI.* nicht nur, daß der „Rezipient", um ein reifer, verantwortlicher Bürger zu sein, die dreifache Fähigkeit erwerben muß, die Sprache der Massenmedien zu verstehen, eine geeignete Auswahl aus dem mannigfaltigen Angebot zu treffen und sicher zu urteilen. Er stellt darüber hinaus das Postulat auf: „Leser, Hörer und Seher müssen eine aktive Rolle im Gestaltungsprozeß der sozialen Kommunikation übernehmen." Die Übereinstimmung in dieser publizistischen Kernfrage ist in der Kirche also eine vollständige. Das sollte die Sache selbst voranbringen. Die Pilotprojekte des Kabelfernsehens in der Bundesrepublik Deutschland könnten zu ersten Bewährungsprobe für die Zielvorstellung der kirchlichen Publizistik und eventuelle zum Modell für weitere Entwicklungen werden. Sie bedingen darum einen angemessenen Einsatz.

## Welche rechtlichen Konsequenzen wären zu ziehen?

Als Gradmesser für die Ernsthaftigkeit und Gründlichkeit, mit der die Kirche ihr Verhalten zu den neuen Medien und speziell zum Kabelfernsehen einrichtet, kann sicherlich das *Gutachten* betrachtet werden, das Prof. *Walter Rudolf*, Universität Mainz, und sein Mitarbeiter, Assessor *Werner Meng*, im Auftrage der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitet haben. Sein Titel „Rechtliche Konsequenzen der Entwicklung auf dem Gebiet der Breitbandkommunikation für die Kirchen" (Verlag Bachem, Köln 1978) ist sehr bescheiden formuliert; das Gutachten behandelt sprachlich knapp und präzise, thematisch aber umfassend den gesamten Problembereich. Es erfüllt damit den Anspruch einer wichtigen Entscheidungshilfe. Des weiteren klärt es die gesetzlichen Voraussetzungen, die erforderlich sind, um angesichts der veränderten technischen und gesamtgesellschaftlichen Realitäten die Rechte der Kirche im Rahmen dieser Entwicklung zu wahren und die Erfüllung ihrer Pflichten zu gewährleisten. In seinem Vorwort betont Bischof Moser die Notwendigkeit, eindeutige Gesetzesregelungen bereits für die Pilotprojekte zu treffen, damit „eine schädliche Entwicklung für unsere Gesellschaft vermieden und ein positiver Start möglich wird".

Besonders dankenswert ist die wohlbegründete Klarstellung von Prof. Rudolf zur verfassungsrechtlichen Relevanz der neuen Medien. Er weist nach, daß der seit Jahren anhaltende und immer wieder aktualisierte Streit um den verfassungsrechtlichen Rundfunkbegriff ohne Nutzen für die Beantwortung der Frage ist, ob die neuen Breitbandmedien öffentlich-rechtlich oder privatrechtlich zu gestalten sind. Außerdem legt er dar, es sei letztlich irrelevant, ob diese Medien der Presse oder dem Rundfunk zugeordnet werden. Dennoch ist kaum zu erwarten, daß dies als letztes Wort in der laufenden Auseinandersetzung anerkannt wird.

Als Beweis dafür darf die von dem ehemaligen Bundesverfassungsrichter Prof. Willi Geiger öffentlich („Rheinischer Merkur", 26. 5. 78) erhobene Forderung gelten, das Kabelfernsehen dürfe nicht in die Hände von ARD und ZDF geraten. Geiger begründet das damit, daß diese Anstalten zur Zeit im Bereich des Fernsehens ein Monopol besitzen, dessen Erweiterung – durch Beteiligung am Kabelfernsehen – mit Artikel 5 des Grundgesetzes nicht vereinbar sei. Die bestehenden öffentlich-rechtlichen Anstalten kommen deshalb nach Auffassung von Prof. Geiger weder als Träger des Kabelfernsehens noch als Beteiligte an den Pilotprojekten in Frage. Für das Kabelfernsehen müßten in jedem Falle neue Träger errichtet werden.

Bemerkenswerterweise gibt auch Geiger den Hinweis, daß im freiheitlichen Rechtsstaat der Bürger über die Art und Weise entscheidet, wie und bei wem er sich informieren will, und keinesfalls der Staat. Gleichermaßen stehe nur dem Bürger das Recht der Entscheidung zu, welche Organisationsform die beste Gewähr zulässiger, sachgerechter, objektiver Information bietet: „Der Staat ist nicht des Bürgers Vormund, der es besser weiß und den Bürger vor seiner eigenen Torheit zu schützen hätte." Unter den möglichen Trägern von Programm-Lizenzen sieht Geiger vor allem auch die Kirchen im Rahmen eines ausgewogenen Verhältnisses des „Zu-Worte-Kommens".

In diesem Punkt bleibt Geiger übrigens hinter anderen Verfassungsrechtlern, wie z. B. Scheuner, Schlaich, Friesenhahn und Smend, zurück, welche die Auffassung ver-

treten, daß die Kirche keineswegs lediglich als eine gesellschaftlich relevante Gruppe und damit nur als eine Interessengruppe unter vielen zu werten ist, sondern vielmehr ihren Öffentlichkeitsauftrag aus ihrer vor-staatlichen und vor-gesellschaftlichen geistlichen Berufung bezieht, sich der Menschen in ihren religiösen und weltanschaulichen, aber auch in ihren allgemeinen sozialen Bedürfnissen anzunehmen. Danach ist die Kirche nicht dem Staat gegenübergestellt, sondern vielmehr berufen, gemeinsam mit dem Staat Sorge für diese Bedürfnisse zu tragen (vgl. insbes. Scheuner, Christliche Wertvorstellungen als Beitrag zum öffentlich-rechtlichen Rundfunkprogramm. Hrsg. Kirchliche Zentralstelle für Medien. Bonn 1977).

### Die Chance, von Anfang an dabei zu sein

Zur Zeit ist eine völlig offene Frage, ob die Kirche ihre verfassungsmäßigen Beteiligungsrechte am Kabelfernsehen voll ausschöpfen will und kann. Es ist eine nicht zu bestreitende Tatsache, daß sie dies in den bestehenden öffentlich-rechtlichen Anstalten allenfalls im Kontrollbereich (Verwaltungsräte, Programmbeiräte u. ä.) versucht, keineswegs aber auf den Gebieten der Programmgestaltung und -produktion. Ganz sicher schöpft sie das ihr nach Artikel 140 des Grundgesetzes in Verbindung mit Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung zustehende Recht nicht voll aus, im Rahmen der Wahrnehmung ihres kirchlichen Auftrages in den Funkmedien selbst Inhalt, Form und programmschaffende Kräfte zu bestimmen.
Das Kabelfernsehen bietet auf jeden Fall die Chance, das in einem neuen, noch überschaubaren Medium zu tun, welches am Nullpunkt beginnt und darum die Möglichkeit einschließt, von Anfang an dabei zu sein und mitzuwachsen. Offenbar in dieser richtigen Erkenntnis hat die Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz in Offenheit für die technische und medienpolitische Entwicklung alles Erforderliche getan, um die Beteiligung der Kirche am Kabelfernsehen im Trägerbereich und im Kontrollbereich zu gewährleisten sowie im Programmbereich durch Förderung von Produktionen und nicht zuletzt der Nachwuchsausbildung langfristig zu sichern. Die Kirche hat ein klares Ja zum Kabelfernsehen gesagt und bescheiden, aber bestimmt ihren Willen zur verantwortlichen Mitwirkung bekundet. Die voraussichtlich schon 1979, spätestens 1980 beginnenden Pilotprojekte werden erweisen, wie weit der Weg vom Willen zur Tat ist.

*Gottfried Burkhard*

## Interview

# Weltwirtschaftsordnung – Quo vadis?

### Ein Gespräch mit Professor Theodor Dams

*Im Mai 1979 findet in Manila die nächste Welthandelskonferenz (UNCTAD V) statt. Die Kirchen in der Bundesrepublik haben dazu ein gemeinsames Memorandum verfaßt (vgl. ds. Heft, S. 170). Im Mittelpunkt der Konferenz werden – wie schon auf UNCTAD IV (Nairobi) – Fragen nicht nur der Veränderung der internationalen Handelsbeziehungen, sondern der Gestaltung der Weltwirtschaftsordnung im Blick auf den Abbau des Gefälles zwischen Industrie- und Entwicklungsländern stehen. Von den verschiedenen Konzeptionen und den denkbaren Wegen zur Erneuerung der Weltwirtschaftsordnung handelt das folgende Interview mit dem Direktor des Instituts für Entwicklungspolitik an der Universität Freiburg, Professor Theodor Dams. Die Fragen stellte D. A. Seeber.*

*HK:* Seit Beginn der Zweiten Entwicklungsdekade (1970) wird die Neue Internationale Wirtschaftsordnung (NIWO) diskutiert; sie wird auch von den westlichen Industrieländern kritisch reflektiert. Was wird inhaltlich angestrebt, und handelt es sich nicht um ein Leitbild für eine sehr ferne Zukunft?

*Dams:* Die Entwicklungsländer sind mit den Ergebnissen der weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung nicht zufrieden. Der wirtschaftliche Abstand zwischen „Nord und Süd" nimmt zu, und auch innerhalb der Gruppe der Entwicklungsländer wächst die Kluft. Global beträgt der Einkommensabstand zwischen den westlichen Industrieländern und der sog. Dritten Welt (ohne Staaten mit Erdölausfuhr) 12:1. Wenn wir alles beim Alten lassen, wird der Unterschied um ein weiteres Viertel (auf 15:1) ansteigen. Den Industrieländern fließt in diesem Zeitraum mehr *zusätzliches* Einkommen pro Kopf zu, als die Menschen in den Entwicklungsländern absolut zur Verfügung haben. – Für die gegenwärtige Lage und die düsteren Aussichten machen die Entwicklungsländer vor allem die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung verantwortlich. *Inhaltlich* wird angestrebt, daß sich die Einkommens- und Lebensverhält-

nisse der Bevölkerung in der Dritten Welt entscheidend erhöhen; *strategisch* soll weder abrupt ein neues Weltwirtschaftssystem in Kraft treten, noch wird ein schrittweises Verbessern der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung als ausreichend angesehen. Der Pakistaner *Mahub ul Haq*, Direktor der Weltbank, hat treffend sinngemäß folgendes gesagt: Die Entwicklungsländer wollen nicht mit einigen wenigen kleinen Konzessionen, „etwas mehr Auslandshilfe, Schuldenerlaß, Handelspräferenzen usw.", vom Tisch der Reichen abgespeist werden; sie wollen, wie er es ausdrückt, eine „Equality of Opportunity" – zu deutsch: eine Startgerechtigkeit in der Weltwirtschaftsordnung, die ihre internationale Integration sichert.

## „Zehn Industrienationen entscheiden darüber, welche Lenkungsmechanismen gültig sind"

*HK:* Wesentliches Ziel einer solchen NIWO wäre demnach die Herstellung von Startgerechtigkeit zwischen Entwicklungs- und Industrieländern...

*Dams:* Ja, allerdings bedarf es sofort einer doppelten Inhaltsbestimmung, wenn der Begriff „Startgerechtigkeit" nicht eine Leerformel bleiben soll. Die Entwicklungsländer wollen ihren Anteil von derzeit 7% an der Weltindustrieproduktion auf ein Viertel bis zur Jahrtausendwende erhöhen; die Änderung der historisch überkommenen Wirtschaftsstruktur – weg vom Vorherrschen der Landwirtschaft und weg von der Abhängigkeit von einem oder wenigen Rohstoffen – im Sinne der Industrialisierung schafft mehr „Equality of Opportunity" im internationalen Handel – die westlichen Industrieländer mit ihren intensiven Handelsbeziehungen untereinander sind dafür ein beredtes Beispiel! Und die starken Schwankungen der Rohstoffpreise sowie die unbefriedigenden Verhandlungen über das Integrierte Rohstoffprogramm sind für die Dritte Welt ein Beweis, daß nur über Strukturänderungen ihrer Wirtschaft ihre weltwirtschaftliche Integration zu ihren Gunsten erreicht werden kann.

*HK:* Hat die NIWO eigentlich nur ökonomische Grundsätze, wo bleibt da der politische Akzent?

*Dams:* Eine zutreffende Feststellung, auf die ich im Zusammenhang mit der zweiten Inhaltsbestimmung des Begriffs „Startgerechtigkeit" zu sprechen kommen wollte. Im Kern will die NIWO einen Abbau der ökonomischen und der daraus resultierenden politischen Macht der Industrieländer, indem die nationale Souveränität der Entwicklungsländer nicht nur formal auf dem Papier steht, sondern sich in der Realität auch durch mehr Handelsgewinne auszahlt. – Nach Auffassung der Entwicklungsländer verfügen sie über eine zu geringe Verhandlungsmacht. Um nochmals Mahub ul Haq zu zitieren: Zehn reiche Industrienationen entscheiden auf ihrem Gipfel, *welche* Lenkungsmechanismen *wie* auf internationaler Ebene für die Gestaltung der weltweiten Wirtschaftsbeziehungen gültig sind.

*HK:* Das bedeutet im Klartext, daß wir gar nicht von einer NIWO sprechen sollten; unter den heutigen realen Verhältnissen gibt es demnach gar nicht ein integrierendes System.

*Dams:* Es kommt bei einer solchen Aussage darauf an, auf welcher Seite dieses Erdballs man lebt. Die Industriestaaten werden das geltende System als dasjenige bezeichnen, das allen anderen Vorstellungen überlegen ist; sie fürchten um ihre Privilegien, die sich historisch herausgebildet haben. Es mehren sich jedoch die Stimmen, daß eine NIWO nicht nur im Interesse der Entwicklungsländer, sondern auch der Industriestaaten des Westens und des Ostens liegt. Das heißt also, daß das derzeitige weltwirtschaftliche System in seiner Funktionsfähigkeit in Frage gestellt wird. – Nach meiner Auffassung sollte jedoch eine NIWO nicht eindimensional, d.h. ausschließlich aus der Sicht der internationalen Wirtschaftsbeziehungen betrachtet werden. Die Länder sind keine „Punktgebilde", weil der *internationale* Handel und die internationalen Kapitalströme *interne* Anpassungsprozesse der beteiligten Staaten auslösen. Damit kommen zwei weitere Dimensionen ins Spiel: Einmal die Konsequenzen und Voraussetzungen dafür, daß die Wirtschaften der Entwicklungsländer aus dem internationalen Handel größtmögliche Vorteile ziehen; zum anderen die Anpassungsprozesse in den hochentwickelten Industriestaaten, weil Teile ihrer arbeitsintensiven Produktionen in standortgünstigere Regionen abwandern. – Wir unterhalten uns im Augenblick – um das klarzustellen – über die Vorstellungen auf internationaler Ebene. Aber ich möchte doch klarstellen, daß die Einrichtung von neuen Lenkungsmechanismen im internationalen Handel nur dann akzeptabel ist, wenn das Mehr an Einnahmen der Entwicklungsländer vor allem ihren ärmsten Bevölkerungsschichten zugute kommt.

*HK:* Seit 1973 haben die Entwicklungsländer mit Hilfe der Araber die „Ölwaffe geschwungen", um ihre Forderungen zu verdeutlichen. Die Welthandelskonferenz (UNCTAD IV, Nairobi 1976) hat die Konfrontation zwischen Entwicklungs- und Industrieländern gebracht. Welche Auswirkungen hatte das auf die Haltung der Entwicklungsländer?

*Dams:* Die Preissteigerung bei Erdöl hat zweierlei gezeigt: Einmal haben Entwicklungsländer erkannt, daß sie ihre Einnahmen durch ein Anbieterkartell erheblich steigern können. Der Versuch einer Übertragung auf andere Rohstoffe stößt jedoch sehr schnell auf Grenzen: Auch Industrieländer würden durch ein Integriertes Rohstoffprogramm der UNCTAD begünstigt; also Staaten, die es nicht nötig haben. Rohstoffarme Entwicklungsländer werden demgegenüber – zusätzlich zum Erdöl – noch weiter benachteiligt. Zum anderen haben diese Preissteigerungen bei Rohstoffen die ökonomischen Unterschiede zwischen den Entwicklungsländern erheblich verschärft. Für eine größere Zahl ist die Lage durch diese Entwicklungen äußerst prekär geworden; aber die politische Solidarität der „Gruppe der 77", der „Gewerkschaft" der Entwicklungsländer, die sich als eine gegengewichtige

Marktmacht versteht, ist ungebrochen. Dieses Zusammenstehen gilt selbst für die AKP-Staaten, die in der Lomé-Konvention mit den Europäischen Gemeinschaften kooperieren und daraus bestimmte Vorteile – im Vergleich zu anderen Entwicklungsländern – ziehen. Damit ist jedoch auch keineswegs eine Weltordnungspolitik gestaltet.

## Zur Diskussion steht eigentlich nur das derzeitige marktwirtschaftliche System

*HK:* In der Diskussion um eine NIWO kann nun doch nicht übersehen werden, daß der Nord-Süd-Konflikt vom Ost-West-Gegensatz überlagert wird. Die Haltungen der sozialistischen Ostblockländer kann doch ein ernstes Hindernis für eine Neuordnung der Weltwirtschaft sein.

*Dams:* Auf allen internationalen Konferenzen wird vom Ostblock das sog. kapitalistische System als Ausbeutungsinstrument scharf verurteilt; eine nennenswerte Steigerung der eigenen Entwicklungshilfe wird abgelehnt, weil eine „Wiedergutmachung" an die Entwicklungsländer für „zugefügten Schaden in der Kolonialzeit" nicht erforderlich wird. Konstruktive Vorschläge, die theoretisch – etwa auf der Arbeitswertlehre – abgestützt sind und Praktikabilität versprechen, fehlen bisher. Auch bei der Forderung der Entwicklungsländer, die Binnenmärkte für ihre Produkte zu öffnen, haben die sozialistischen Länder wenig Positives im Vergleich zu den westlichen Industriestaaten vorzuweisen. Der Ostblock hat natürlich sofort dafür ein Argument zur Hand: wegen der protektionistischen Maßnahmen des Westens gegenüber den sozialistischen Ländern wären diese nicht in der Lage, mehr Waren aus der Dritten Welt zu kaufen. – Ich möchte die These aufstellen, daß es keine Auseinandersetzung im echten Sinne des Wortes zwischen Ost und West um „die beste Weltwirtschaftsordnung" gibt. Zur Diskussion steht eigentlich nur das derzeitige marktwirtschaftliche System mit seinen negativen Auswirkungen aus der Sicht der Entwicklungsländer; in dieser Auffassung werden sie natürlich vom sozialistischen Ostblock unterstützt!

*HK:* Wenn ich Sie richtig verstehe, würden Sie den faktischen Sachverhalt so beschreiben, daß nach wie vor die Grundstruktur der Marktwirtschaft die Basis für die Herausbildung einer NIWO ist; es gilt, die in diesem System sich abzeichnenden Fehler zu korrigieren.

*Dams:* Sicherlich nicht aus der Sicht der Entwicklungsländer, wie ich aufzuzeigen versuchte; sie wollen – um es nochmals zu sagen – einen Abbau der ökonomischen-politischen Macht der westlichen Industriestaaten und eine gleichberechtigte Mitwirkung an internationalen Entscheidungen. Das sind formal starke Forderungen; jedoch sind sie inhaltlich schwach, wenn die Frage gestellt wird, wie sie in funktionierende Lenkungsmechanismen umgesetzt werden sollen. Darüber wird nichts gesagt. Daraus folgere ich, daß die westlichen Industrieländer große Chancen haben, eine „Neue Internationale Wirtschaftsordnung" dadurch zu verwirklichen, daß sie die marktwirtschaftlichen Grundprinzipien, die sie nach innen für ihre Gesellschaft praktizieren, auch nach außen glaubwürdig vertreten. Die Überlegenheit des Freihandelskonzeptes wird immer wieder betont, obwohl seine Mängel und zahlreichen Systemverstöße nicht übersehen werden können. Wir sollten international ernst damit machen, neben der Leistungs- auch die Start- und Verteilungsgerechtigkeit in eine Weltwirtschaftsordnung einzubauen. Wir haben in unserer eigenen Geschichte gelernt, daß mit einer so ausgebauten und gestalteten Wirtschaftsordnung der soziale Friede gesichert werden kann.

*HK:* Ist das aber nicht ein Schwachpunkt der ganzen Diskussion um eine NIWO, daß sich nationale Konzeptionen – hier die gleichberechtigte Berücksichtigung der drei genannten Prinzipien – auf Weltebene nicht durchsetzen lassen?

*Dams:* Das sehe ich anders! Wir brauchen dafür keineswegs auf Utopien einer Weltgesellschaft zurückzugreifen; wir haben „nur" aus der Sicht unserer eigenen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung *unsere* Grundauffassung von Marktwirtschaft international zu praktizieren. Beginnen wir mit dem Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit: Die Bundesrepublik Deutschland leistet zur Zeit 0,27% des Bruttosozialprodukts als öffentliche Entwicklungshilfe. Wir haben uns international verpflichtet, zu welchem Zeitpunkt auch immer, 0,7% zu leisten. Würden wir – im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit – mit den anderen westlichen Industrieländern dieses „Soll" erreichen, könnte bis 1990 die bitterste Armut in der Welt beseitigt sein. Da dieses Vorgehen mit einer Hilfe zur Selbsthilfe in den Entwicklungsländern gekoppelt sein sollte, wird mit der Änderung der Wirtschaftsstrukturen auch Startgerechtigkeit unterstützt.

*HK:* Unterstützt schon, aber mit welchem Effekt?

*Dams:* Mit dem Effekt, den ich eben nannte. Aber lassen Sie mich ein anderes Beispiel nennen; es gibt Exportkartelle unserer Industrie, die die Entwicklungsländer belasten können. Nach unserer Auffassung von Wettbewerbsordnung müßten sie eigentlich verschwinden. Ich habe mir jedoch auf dem Entwicklungspolitischen Kongreß der Kirchen [vgl. HK, März 1979, 122ff.] sagen lassen, daß dafür bei allen politischen Parteien keine offenen Türen zu finden sind. Und noch ein Beispiel: In der Wirtschaftsrezession werden die Bestrebungen stärker, unsere Entwicklungspolitik in den Dienst der Konjunkturpolitik zu stellen; es wird gebundene Entwicklungshilfe zugunsten jener Wirtschaftszweige praktiziert, die nicht mehr wettbewerbsfähig sind oder in denen die kaufkräftige Nachfrage fehlt. Zur Sicherung gefährdeter heimischer Arbeitsplätze wird dann die öffentliche Entwicklungshilfe eingesetzt. Hier muß allerdings gesagt werden, daß die Bundesrepublik nur in sehr begrenztem Umfange so vorgeht; jedoch liegt hier eindeutig ein Verstoß gegen marktwirtschaftliche Grundsätze vor. Die Liste ließe sich noch verlängern ... bis hin zu der Feststellung, daß die derzeitigen Verhandlungen um eine weitere Liberalisie-

rung des Welthandels (sog. Tokio-Runde) kaum von den Grundgedanken einer marktwirtschaftlichen Ordnung getragen sind. Auch die stärkere Öffnung unserer Märkte gegenüber den Angeboten der Entwicklungsländer gehört dazu; nicht zu vergessen die Reform unserer protektionistischen EG-Agrarpolitik.

## „An der Abkoppelungstheorie können sich die Entwicklungsländer selbst kaum begeistern"

*HK:* Nun gibt es eine Auffassung, die eigentlich das Gegenteil von dem, was wir integrierte Weltwirtschaft nennen, vertreten; gemeint sind die Vertreter der sog. Abkoppelungstheorie der Entwicklungsländer. Sie vertreten darin eine Grundbedürfnis-Strategie...

*Dams:* Darf ich zunächst einmal sagen, daß die Strategie der Deckung der Grundbedürfnisse der breiten Massen nicht ausschließlich mit der Abkoppelungstheorie verbunden werden kann. Eine Entwicklungspolitik ist grundsätzlich nur dann glaubwürdig, wenn ihre ökonomischen Ergebnisse auch die 40% Niedrigst-Einkommensbezieher sichtbar erreichen. Hier setzt eine armutsorientierte, auf die Deckung der Grundbedürfnisse angelegte und auf die Teilnahme der breiten Bevölkerung aufbauende Gesamtpolitik eines Entwicklungslandes an. Die Abkoppelungstheorie greift zwar auf diese Grundbedürfnisstrategie zurück, beinhaltet aber mehr: Sie will auf Zeit eine Auskoppelung der Entwicklungsländer von den Zwängen des Weltmarktes, eine Konsolidierung und Umstrukturierung der Dritten Welt und dann wiederum – mit verbesserten Wirtschaftsstrukturen – eine Eingliederung in die weltwirtschaftliche Arbeitsteilung. Die Vertreter dieser Auffassung werfen den Wirtschaftswissenschaftlern vor, sie hätten bei ihren entwicklungspolitischen Konzepten Friedrich List vergessen; das trifft kaum zu, denn Präferenzen zugunsten des Handels der Entwicklungsländer und der von ihnen praktizierte Schutzzoll für ihre jungen Industrien werden allgemein akzeptiert. Die Abkoppelungstheoretiker meinen aber vielleicht etwas anderes: Vor dem klassischen Liberalismus gab es in Europa den Merkantilismus, der unter einer starken Staatsführung die Produktionsgrundlagen entwickelte. In vielen Entwicklungsländern haben wir demgegenüber einen schwachen Staat. Dieses historische Leitbild wird dann m. E. mit dem Konzept einer totalen Wirtschaftsdemokratie verbunden; für das Funktionieren eines solchen Modells fehlt bisher jegliches nachvollziehbare Konzept.

*HK:* Hat die Abkoppelungstheorie in der entwicklungspolitischen Praxis eine Bedeutung?

*Dams:* Zuerst einmal möchte ich feststellen, daß die Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der „bürgerlichen" Entwicklungstheorie und denjenigen der Abkoppelungstheorie zu einer Schärfung des Blicks für die Massenarmut in den Ländern der Dritten Welt geführt hat. Zum anderen haben schon seit geraumer Zeit die westlichen Industrieländer festgestellt, jedes Entwicklungsland habe ein Recht, seinen eigenen Weg zu gehen; d. h., daß auch Länder mit einer Abkoppelungsstrategie sich so verhalten können. – Insgesamt betrachtet, muß jedoch festgehalten werden, daß die Entwicklungsländer selbst sich kaum für dieses Konzept begeistern; die Resonanz fehlt. Vor allem aber sagt die Abkoppelungstheorie kaum etwas über die Lenkungsmechanismen und über die Art und Weise, wie die industrielle Entwicklung und spätere Exportorientierung vor sich gehen sollen. Hier liegt die Schwäche des theoretischen Konzepts. Jene Entwicklungsländer, die ihre Industrialisierung über den Ersatz der Einfuhren hinausgehend mit einer Exportorientierung verbanden, sind im internationalen Vergleich demgegenüber ganz gut gefahren...

*HK:* ...solche Erfolge hängen jedoch wohl sehr eng zusammen, ob die entsprechenden Produktionsfaktoren vorhanden sind...

*Dams:* Selbstverständlich – allerdings kommt es hier wieder auf die Begriffsbestimmung an. Für die Qualität der Industrieprodukte ist ein hoher Ausbildungsstand und das technische Wissen vorrangig. Südkorea ist dafür ein gutes Beispiel; ein Land praktisch ohne Erdöl und Rohstoffe hat gerade durch Arbeitsintensität und fachliche Bildung einen erstaunlichen wirtschaftlichen Aufschwung genommen. Importsubstitution *und* Exportdiversifizierung – wie die Ökonomen es ausdrücken – waren dafür die geeignete Entwicklungsstrategie. Dabei will ich nicht verkennen, daß dieses Wachstum mit erheblichen negativen Auswirkungen für die 40% der Bevölkerung mit Niedrig-Einkommen verbunden sein kann; darüber wird später noch zu sprechen sein.

*HK:* Südkorea gehört nun zu den sog. Schwellenländern. Welche Strategie empfiehlt sich nun aber für die ärmsten Entwicklungsländer – wäre für sie eine solche merkantilistische Periode mit dem Schwerpunkt Entwicklung der Landwirtschaft nicht das Gegebene?

*Dams:* Zuerst einmal: Auch Korea gehörte einmal zu den ärmeren Ländern und hat in verschiedenen Stufen erst den heutigen Entwicklungsstand erreicht; die USA haben nach dem Zweiten Weltkrieg eine durchgreifende Agrarreform durchführen lassen. Dann begann die landwirtschaftliche Entwicklung und der Aufbau von Schlüsselindustrien usw. Aber nun zu ihrer eigentlichen Frage: Auf die sog. LLDC's, die ärmsten Entwicklungsländer, ist die öffentliche Entwicklungshilfe zu konzentrieren, während die von ihnen zitierten Schwellenländer schon teilweise auf private Kapitalzuflüsse zurückgreifen können. In diesen Ländern steht die Förderung der Landwirtschaft zweifelsohne im Vordergrund; oft liegen die Wachstumsraten der Agrarproduktion unter denjenigen der Bevölkerungszunahme. Das Konzept integrierter ländlicher Entwicklung kann hier helfen, wenn die entsprechenden politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen bestehen. Insofern liegen hier andere Verhältnisse vor. – Entscheidend ist für die vom Entwicklungsland einzu-

schlagende Strategie, welche Bevölkerungssituation vorliegt. In dünner besiedelten Staaten Afrikas kann durch stärkere Förderung der Agrarwirtschaft (mit den folgenden Verarbeitungsstufen für landwirtschaftliche Erzeugnisse) durchaus erreicht werden, daß die Pro-Kopf-Einkommen ansteigen. In übervölkerten Ländern Asiens und Lateinamerikas kann – auch auf kürzere Sicht – das Beschäftigungs- und Einkommensproblem nur durch eine industrielle Entwicklung mitgelöst werden.

## „Wir müssen marktwirtschaftlich denken, auch wenn es schwerfällt"

*HK:* Aber öffentliche und private Kapitalströme können aber nur dann in diesen Ländern wirksam werden, wenn der Entwicklungsprozeß von unten, d. h. von der Bevölkerung selbst, getragen wird ...

*Dams:* In der Entwicklungspolitik wurde sicher zu lange die Auffassung vertreten, der sozialökonomische Wandel könne „von oben", durch die Planungsbürokratie, erreicht werden. Die kirchlichen Hilfswerke z. B. sind aber seit Anfang der 60er Jahre bereits einen anderen Weg gegangen: Die Motivierung der Bevölkerung, sich nicht nur an dem Entwicklungsprozeß zu beteiligen, sondern diesen mit eigenen Institutionen zu tragen. Ein Projekt zugunsten der Menschen in der Dritten Welt muß in der Tat zu einer „Bewegung von unten" führen ...

*HK:* Reicht das aus, um ein Projekt erfolgreich im Sinne und im Interesse der ärmsten Bevölkerungsschichten zu machen ...

*Dams:* Ein Entwicklungsökonom hat einmal treffend gesagt: „Nichts ist lebensfähig (bei diesen Wandlungsprozessen), wenn es nicht von unten getragen wird." Ich möchte dem hinzufügen: Ein Entwicklungsprojekt muß in den wirtschaftlichen Anstrengungen der beteiligten Menschen auch ökonomisch honoriert werden. Was verstehe ich darunter? Das Entwicklungsproblem beginnt bereits damit, daß in manchen Ländern der Dritten Welt eine landwirtschaftliche Markt- und Preispolitik betrieben wird, die die Kleinbauern nicht ermutigt, mehr zu erzeugen; die städtischen Konsumenten sind die Nutznießer einer solchen staatlichen Entscheidung. Eine veraltete und verkrustete Agrarverfassung führt dazu, daß die Grundeigentümer und Zwischenhändler die Profite einstreichen. Sehr oft ist jedoch die Kaufkraft für eine Produktionsausdehnung nicht zu haben: Entwicklung stößt an die Grenzen des eigenen Binnenmarktes. Das bedeutet, daß Importsubstitution und Deckung der Grundbedürfnisse der breiten Massen in der Strategie ergänzt werden müssen durch Steigerung der Exporte. Diesem verstärkten Konkurrenzdruck werden sich die Industrieländer in Zukunft stellen müssen, auch wenn dieser Anpassungsdruck für einige Branchen und Regionen schmerzhaft sein wird. Dies nenne ich die „ökonomische Honorierung" durch den Außenmarkt. Wir müssen hier marktwirtschaftlich denken, auch wenn es schwerfällt. Daß in unserem Lande dann Maßnahmen zur Förderung dieses Anpassungsprozesses erforderlich sind, versteht sich von selbst.

*HK:* In der Frage der langfristigen Sicherung unserer Arbeitsplätze wird doch auch protektionistisch argumentiert, so etwa mit den sog. Sozialklauseln in internationalen Handelsverträgen.

*Dams:* Es kann uns – auch im Interesse der Menschen in Entwicklungsländern – nicht gleichgültig sein, unter welchen sozialökonomischen Bedingungen Arbeitnehmer in Entwicklungsländern beschäftigt werden. Das gehört mit zu einer Entwicklungspolitik, die die Lage der Ärmsten erheblich verbessern will. Unter „Sozialklauseln" versteht man ja, daß bestimmte soziale Kriterien (Mindestlöhne usw.) erfüllt sein müssen, um die Waren aus diesen Ländern bei uns aufzunehmen. So richtig dieser Weg aber an sich ist, so muß doch sorgfältig beachtet werden, daß mit sozialen Forderungen die Standortvorteile der Entwicklungsländer nicht zu unseren Gunsten dadurch aufgehoben werden. Wir sollten erkennen, daß unsere Wirtschaft nur dann langfristig florieren kann, wenn die Entwicklungsländer kaufkräftige Partner im Welthandel werden. Die alte Diskussion „Trade or Aid" ist längst in eine Forderung „Handel und Hilfe" eingemündet.

*HK:* Sie haben in einer kürzlichen Veröffentlichung sehr harte Worte für die Entwicklungs- und Wirtschaftspolitik der westlichen Industrieländer aus der Sicht eines Vertreters der Marktwirtschaft gebraucht ...

*Dams:* ... Sie meinen das Ploetz-Taschenbuch [Weltwirtschaft im Umbruch. Konfrontation oder Kooperation mit der Dritten Welt? Freiburg – Würzburg 1979], in dem ich unsere bisherige Wirtschaftspolitik in Fragen der Entwicklungspolitik mit einem „defensiven Pragmatismus" bewerte; darunter ist zu verstehen, daß kurzfristig immer nur gerade so viel nachgegeben wird, um dann wieder eine Zeitspanne Ruhe an der entwicklungspolitischen Front zu haben. Die „großen Konferenzen" dieser „kleinen Schritte" habe ich als „organisierte Mißverständnisse" bezeichnet; man einigt sich auf eine Kompromißformel, in der bereits der nächste Konflikt vorprogrammiert ist; Nairobi 1976 (UNCTAD IV) war dafür ein Paradefall. – Bis heute sind praktisch noch keine Entscheidungen über das integrierte Rohstoffprogramm gefallen, wenn man davon absieht, daß die Grundsatzeinigung über den Rohstoffonds vom 20. März 1979 zwar seine Finanzierung „auf Sparflamme" vorsieht, aber nicht den ursprünglich gesetzten Zielen der Entwicklungsländer entsprechen dürfte. Das geht alles zu Lasten einer funktionierenden Marktwirtschaft auf internationaler Ebene; typisch ist dafür das Protokoll Nr. 3 über Zucker in der Lomé-Konvention, in der den AKP-Staaten Zuckerpreise garantiert wurden, die den EG-Preisen entsprechen – und das bei strukturellen Marktüberschüssen! Die Gestaltung der Marktwirtschaft auf Weltebene erfordert, daß man über den eigenen Tellerrand hinaussieht und Korrekturen der Voraussetzungen vornimmt, die die Entwicklungsländer zu gleichberechtigten Partnern im Welthandel machten.

*HK:* Ich möchte noch einmal einen Gedanken einbringen, der bei der Abkoppelungstheorie anklang: Die Rolle der Landwirtschaft und Industrie im Entwicklungsprozeß. Gibt es nicht die Gefahr zu rascher Industrialisierung in vielen Ländern der Dritten Welt – gemeint sind die desintegrierenden sozialen Folgen, die dabei entstehen.

*Dams:* Im Zusammenhang mit den Projekten der kirchlichen Hilfswerke wurde bereits auf die Voraussetzungen hingewiesen, die erfüllt sein müssen, wenn entwicklungspolitische Zielsetzungen im ökonomischen *und* sozialen Bereich durch die Bevölkerung selbst erreicht werden sollen. Wir sollten doch in unserer eigenen Geschichte der jüngeren Vergangenheit einmal nachblättern, dann würden wir feststellen, daß wir in manchen Regionen unseres Landes nach dem Zweiten Weltkrieg vor ähnlich gelagerten Problemen standen. Ich erinnere mich an einen Vortrag des heutigen Bischofs von Münster, Heinrich Tenhumberg, der 1952 auf einer Tagung der Agrarsozialen Gesellschaft – ich zitiere aus dem Stegreif – sagte: Bei dem sozialen und ökonomischen Wandel unserer Landwirtschaft können sich die Menschen wie folgt verhalten: (a) eine naive Reaktion – alles was kommt, wird abgelehnt; (b) eine primitive Okkupation – alles was kommt, wird unbesehen übernommen; (c) eine kultivierte Beherrschung des Anpassungsprozesses. – Es muß auch in der Entwicklungspolitik möglich sein, diesen dritten Weg zu beschreiten. Natürlich sind die Länder der Dritten Welt selbst für ihre Politik verantwortlich; wenn aber heute an unsere Hilfe z. B. die Forderung gestellt wird, in den Projekten darauf zu achten, daß Umweltschäden vermieden werden, dann scheint es auch notwendig zu sein, darauf zu bestehen, daß nicht soziale Erosionen entstehen, die meist irreparabel sind.

## „Die Aufholstrategie zwischen Entwicklungs- und Industrieländern ist längst aufgegeben"

*HK:* Gibt es eine Bewußtseinsänderung in dieser Hinsicht bei uns und bei den Vertretern der Entwicklungsländer?

*Dams:* Ja, beide Seiten haben dazugelernt. Der Wissenschaftliche Beirat beim BMZ berät abschließend ein Gutachten über „Integrierte ländliche Entwicklung"; darin wird der soziale Aspekt stark betont; jedenfalls kommt es nicht immer darauf an, die höchsten Wachstumsraten zu erreichen, wenn Unterbeschäftigung, ungleiche Einkommensverteilung, Binnenwanderungen in die Slums u. a. m. damit verbunden sind. So entstehen erhebliche gesellschaftliche Kosten, die in den Marktbeziehungen überhaupt nicht zum Ausdruck kommen. Hier wird die Grenze einer privatwirtschaftlichen Rentabilitätsrechnung in der Entwicklungspolitik deutlich. – Wir müssen allerdings fragen, ob unsere Verwaltung in der Lage ist, solche komplexen Projekte – für den auf uns entfallenden Teil – zu administrieren.

*HK:* Die Differenziertheit der Wandlungsprozesse in Entwicklungsländern wird in unserem Gespräch deutlich – aber ist das Verhältnis von Industrie- und Entwicklungsländern differenziert genug. Konkret: Bewußtseinsprozesse kultureller Veränderungen sind – neben den drei genannten Ausformungen der Gerechtigkeit – auch auf „Entwicklungsgerechtigkeit" angewiesen.

*Dams:* Es würde mir schon genügen, wenn diese drei konstituierenden Prinzipien einer Marktwirtschaft zugunsten der Entwicklungsländer verwirklicht würden. Vielen derjenigen, die heute die Flagge der Marktwirtschaft international schwenken, würde der Arm erlahmen! Denn weltweite Praktizierung der Marktwirtschaft würde unsere Gesellschaften auf eine harte Bewährungsprobe stellen: Mehr öffentliche Finanzhilfe, Öffnung unserer Märkte usw. – Ich kann das Wort „Entwicklungsgerechtigkeit" eigentlich – in diesem Zusammenhang – nur so interpretieren, daß auf *weltweiter*, jedoch auch *intern* in Entwicklungsländern und bei uns „eine angemessene" Beteiligung derjenigen erfolgt, die nicht die Macht besitzen, ihre Interessen durchzusetzen. Ich komme immer wieder darauf zu sprechen, daß die 40% der Niedrigst-Einkommensbezieher in den Entwicklungsländern in diesen strukturellen Wandel ihrer Staaten konsequent einbezogen werden müssen.

*HK:* Benötigen wir nicht auch einen anderen theoretischen Bezugsrahmen für die Entwicklungspolitik als etwa die Anpassung an unser Einkommens-, Produktions- und Konsumniveau?

*Dams:* Die „Aufholstrategie", die Schließung der Kluft zwischen Entwicklungs- und Industrieländern ist längst aufgegeben worden. Im Mittelpunkt steht die Deckung der Grundbedürfnisse der Menschen in den Entwicklungsländern. Das aber ist nicht möglich mit Hilfe simpler karitativer Maßnahmen, sondern das erfordert eine kritische Überlegung, wie die Weltwirtschaftsordnung umgestaltet werden muß. Heute leben in der Welt 770 Mill. Menschen in absoluter Armut, d. h., ihr Existenzminimum ist nicht gesichert, das sind 37% der Bevölkerung der Entwicklungsländer. Ihre Zahl wird – wegen des starken Bevölkerungswachstums – auch bei bisheriger Entwicklungspolitik fast gleich hoch bleiben; selbst wenn die Wachstumszunahme der Entwicklungsländer bis zum Jahre 2000 zu einem Viertel auf die 60% der Armen entfiele, bleibt die Zahl bei 600 Millionen. Selbst wenn sie fast die Hälfte des Einkommenszuwachses erhalten würden – eine vorerst utopische Annahme –, wird nach Berechnungen der Weltbank im Jahr 2000 die Zahl der absolut Armen in den Entwicklungsländern bei 260 Mill. Menschen liegen. Meine Schlußfolgerung: Die westlichen Industrieländer können nur dann die Leistungsfähigkeit ihrer marktwirtschaftlichen Ordnung beweisen, wenn es gelingt, dieses Massenelend zu beseitigen. Das ist – für mich jedenfalls – der wichtigste Anspruch einer Entwicklungsgerechtigkeit!

# „Redemptor hominis". Die Antrittsenzyklika Johannes Pauls II.

*Am 15. März wurde im Vatikan die erste Enzyklika Johannes Pauls II. veröffentlicht. Sie ist vom ersten Fastensonntag (4.3.1979) datiert und trägt (nach den lateinischen Anfangsworten) den Titel „Redemptor hominis". Mit ihr stellt der Papst die Kirche in den Horizont des Jahres 2000. Wie schon in seinen bisherigen Ansprachen sind die großen Themen des Rundschreibens: Christus – Mensch – Kirche. Sie ist theologisches und ekklesiologisches Programm. Neben einem neuen päpstlichen Sprachstil – direkter, persönlicher, unbefangener, ohne sakrale Floskeln – fällt die christologisch-anthropologische Dialektik auf, die sich in dem Satz zusammenfassen läßt: Der Mensch ist der Weg der Kirche, weil Christus der Weg des Menschen ist. Wir veröffentlichen den Wortlaut der an die katholische Hierarchie, den Klerus, die Ordensleute, die christlichen Laien und an „alle Menschen guten Willens" gerichtete Antrittsenzyklika in der vom Vatikan herausgegebenen offiziellen deutschen Übersetzung.*

**Papst Johannes Paul II.**
**Enzyklika „Redemptor hominis"**

Verehrte Mitbrüder im Bischofsamt,
Liebe Söhne und Töchter!
Gruß und Apostolischen Segen!

## I. Das Erbe

### 1. Am Ende des zweiten Jahrtausends

Der Erlöser des Menschen, Jesus Christus, ist die Mitte des Kosmos und der Geschichte. Zu ihm wenden sich mein Denken und Fühlen in dieser feierlichen geschichtlichen Stunde, die die Kirche und die ganze Menschheitsfamilie heute durchleben. Wir stehen nämlich jetzt schon nahe am Jahr 2000, da Gott in seinem unerforschlichen Ratschluß mir als Nachfolger des geliebten Papstes Johannes Paul I. das Amt zum Dienst der ganzen Kirche übertragen hat, das mit der Kathedra des Petrus in Rom verbunden ist. Es fällt schwer, in diesem Augenblick zu sagen, welche Bedeutung jenes Jahr im Ablauf der Menschheitsgeschichte haben wird und wie es für die einzelnen Völker, Nationen, Länder und Kontinente ausfallen wird, wenn man auch bereits heute versucht, einige Ereignisse vorauszusehen. Für die Kirche und für das Volk Gottes, das sich – wenn auch nicht gleichmäßig – bis zu den Enden der Erde ausgebreitet hat, wird jenes Jahr ein wichtiges Jubiläum darstellen. Wir nähern uns dem Datum, das uns – bei aller Beachtung der Korrekturen durch größere chronologische Genauigkeit – die Kernwahrheit unseres Glaubens in Erinnerung ruft und in besonderer Weise wieder bewußt macht, die der heilige Johannes am Anfang seines Evangeliums ausgedrückt hat: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt"[1] und an anderer Stelle: „Gott hat die Welt so geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengeht, sondern das ewige Leben hat."[2]
Wir befinden uns in gewisser Weise in der Zeit eines neuen Advents, in einer Zeit der Erwartung. „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit hat er zu uns gesprochen durch den Sohn..."[3], durch das ewiggezeugte Wort, das Mensch geworden und von der Jungfrau Maria geboren worden ist. In dieser Heilstat hat die Geschichte des Menschen, so wie sie in der Liebe Gottes geplant ist, ihren Höhepunkt erreicht. Gott ist in die Menschheitsgeschichte eingetreten; als Mensch ist er Subjekt dieser Geschichte geworden, einer von Milliarden und gleichzeitig dieser eine! Durch die Menschwerdung hat Gott dem menschlichen Leben jene Dimension gegeben, die er ihm von Anfang an zugedacht hat. Er hat dies auf eine so endgültige Weise getan, wie es nur ihm möglich ist: als Frucht seiner ewigen Liebe und seiner Barmherzigkeit, seiner vollen göttlichen Freiheit und einer solchen Freigebigkeit, daß es angesichts der Erbschuld und der langen Geschichte der Sünde in der Menschheit, angesichts der Irrtümer unseres Verstandes, der Verirrungen unseres Willens und Herzens möglich ist, staunend die Worte der heiligen Liturgie zu wiederholen: „O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden"![4]

### 2. Die ersten Worte des neuen Pontifikates

Am 16. Oktober des vergangenen Jahres habe ich mich mit ganzer Seele Christus, dem Erlöser, zugewandt, als mir nach der rechtmäßig erfolgten Wahl die Frage gestellt wurde: „Nimmst du an?". Damals antwortete ich: „Im Glaubensgehorsam gegenüber Christus, meinem Herrn, und im Vertrauen auf die Mutter Christi und seiner Kirche nehme ich ungeachtet der großen Schwierigkeiten an." Diese meine Antwort möchte ich heute allen ohne Ausnahme öffentlich bekanntgeben und so bezeugen, daß mit dieser ersten und grundlegenden Wahrheit der Menschwerdung, die dort erwähnt wird, gerade jener Dienst verbunden ist, der nach der Annahme der Wahl zum Bischof

von Rom und zum Nachfolger des Apostels Petrus meine besondere Aufgabe auf diesem Bischofssitz geworden ist.
Ich habe dieselben Namen gewählt wie mein hochverehrter Vorgänger Johannes Paul I. Als er am 26. August 1978 dem Kardinalskollegium erklärte, sich Johannes Paul nennen zu wollen – ein Doppelname, wie er in der Papstgeschichte noch nicht vorgekommen war –, habe ich darin schon ein deutliches Vorzeichen des Segens Gottes für das neue Pontifikat gesehen. Weil dieses aber nur 33 Tage gedauert hat, kommt es mir jetzt zu, es nicht nur fortzusetzen, sondern in gewisser Weise an seinem Beginn wieder aufzugreifen. Dies findet seine Bestätigung darin, daß ich dieselben zwei Namen gewählt habe. Durch diese Wahl nach dem Beispiel meines verehrten Vorgängers möchte ich wie er meine Liebe zu dem einzigartigen Erbe bekunden, das die beiden Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. der Kirche hinterlassen haben, und mich zugleich persönlich bereit erklären, es mit der Hilfe Gottes weiterzuentwickeln.
Durch diese zwei Namen und die beiden Pontifikate bin ich mit der gesamten Tradition dieses apostolischen Bischofssitzes verbunden, mit allen Vorgängern im Verlauf des 20. Jahrhunderts und der voraufgehenden Jahrhunderte, und knüpfe so über die verschiedenen Zeitperioden hin bis zur ältesten Zeit an jene Folge der Sendung und des Dienstes an, die dem Sitz des Petrus seine einzigartige Stellung in der Kirche verleiht. Johannes XXIII. und Paul VI. stellen eine geschichtliche Epoche dar, die für mich die unmittelbare Schwelle sein soll, von der aus ich, gleichsam mit Papst Johannes Paul I., auf die Zukunft hin voranschreiten will, geführt von unbegrenztem Vertrauen und vom Gehorsam gegenüber dem Geist, den Christus seiner Kirche versprochen und gesandt hat. Kurz vor seinem Leiden hat er ja zu den Aposteln gesagt: „Es ist gut für euch, daß ich fortgehe; denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden."[5] „Wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater herkommt, dann wird er Zeugnis für mich ablegen. Auch ihr seid Zeugen, weil ihr von Anfang an bei mir seid."[6] „Wenn aber der Geist der Wahrheit kommt, wird er euch in die volle Wahrheit einführen. Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern was er hört, wird er reden, und das Kommende wird er euch verkünden."[7]

### 3. Im Vertrauen auf den Geist der Wahrheit und der Liebe

Mit starkem Vertrauen auf den Geist der Wahrheit will ich also das reiche Erbe der letzten Pontifikate antreten. Dieses Erbe hat im Bewußtsein der Kirche auf völlig neue, bisher noch nicht gekannte Weise tiefe Wurzeln geschlagen durch das Werk des Zweiten Vatikanischen Konzils, das von Papst Johannes XXIII. einberufen und eröffnet und dann von Papst Paul VI. glücklich abgeschlossen und mit Ausdauer im Leben der Kirche verwirklicht worden ist. Sein Wirken konnte ich ja selbst aus der Nähe beobachten. Dabei haben mich immer seine tiefe Weisheit und sein Mut beeindruckt wie auch seine geduldige Festigkeit in der schwierigen nachkonziliaren Periode seines Pontifikates. Als Steuermann der Kirche, des Schiffes des Petrus, verstand er es auf providentielle Weise, Ruhe und Ausgeglichenheit auch in den kritischsten Augenblicken zu bewahren, wenn es schien, als werde das Schiff von innen her erschüttert. Dabei blieb er selbst unerschüttert in seiner Hoffnung auf die Festigkeit des Schiffes. Was der Geist der Kirche heute durch das Konzil sagt, was er in dieser Kirche allen Kirchen sagt[8], dient ganz gewiß – trotz einiger gelegentlicher Unruhe – dem Ziel, dem ganzen Volk Gottes im Bewußtsein seiner Heilssendung einen noch festeren Zusammenhalt zu geben.
Gerade dieses gegenwärtige Bewußtsein der Kirche hat Paul VI. zum Thema seiner grundlegenden Enzyklika *Ecclesiam Suam* gemacht. Mit dem nun vorliegenden ersten Dokument, das gleichsam das jetzige Pontifikat eröffnen soll, möchte ich mich vor allem auf diese Enzyklika beziehen und an sie anknüpfen. Das Bewußtsein der Kirche, das erleuchtet und getragen ist vom Heiligen Geist und das sich im Blick auf ihr göttliches Geheimnis wie auch auf ihre Sendung in dieser Welt bis hin zu ihren menschlichen Schwächen stets vertieft: genau dies ist und soll die erste Quelle bleiben für die Liebe zu dieser Kirche, so wie diese Liebe auch ihrerseits dazu beiträgt, das Bewußtsein der Kirche zu festigen und zu vertiefen. Paul VI. hat uns das Zeugnis eines solchen außerordentlich wachen Bewußtseins von der Kirche hinterlassen. In den vielfältigen und oft leidvollen Ereignissen während seines Pontifikates hat er uns eine standfeste Liebe zur Kirche gelehrt, die ja – wie das Konzil feststellt – „das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" ist[9].

### 4. Der Bezug zur ersten Enzyklika Pauls VI.

Aufgrund dieser Tatsache muß sich das Bewußtsein der Kirche mit einer weltweiten Öffnung verbinden, damit alle in ihr „den unergründlichen Reichtum Christi"[10] finden können, von dem der Völkerapostel spricht. Diese Öffnung, die vom Bewußtsein der eigenen Natur und von der Gewißheit der eigenen Wahrheit getragen und begleitet ist, von der Christus gesagt hat: „es ist nicht meine, sondern die des Vaters, der mich gesandt hat"[11], bestimmt die apostolische, das heißt missionarische Dynamik der Kirche, wobei sie unverkürzt die ganze Wahrheit bekennt und verkündet, die ihr von Christus überliefert worden ist. Gleichzeitig muß sie jenen Dialog führen, den Paul VI. in seiner Enzyklika *Ecclesiam Suam* einen „Heilsdialog" genannt und dabei die einzelnen Bereiche genau unterschieden hat, in denen er geführt werden soll[12]. Während ich mich heute auf dieses programmatische Dokument des Pontifikates Pauls VI. beziehe, höre ich nicht auf, Gott dafür zu danken, daß dieser mein großer Vorgänger und zugleich wahre Vater es verstanden hat – trotz der verschiedenen internen Schwächen, die die Kirche in der nachkonziliaren Periode befallen haben –, ihr wahres Antlitz „ad extra", nach außen hin, darzustellen. Auf diese

Weise ist auch ein großer Teil der Menschheitsfamilie, so meine ich, in den verschiedenen vielschichtigen Lebensbereichen sich dessen bewußter geworden, wie notwendig für sie die Kirche Christi, ihre Sendung und ihr Dienst wirklich sind. Dieses Bewußtsein hat sich mitunter als stärker erwiesen als die verschiedenen kritischen Einstellungen, mit denen man die Kirche, ihre Institutionen und Strukturen, die Männer der Kirche und ihre Tätigkeit „ab intra", von innen her, angegriffen hat. Diese wachsende Kritik hat zweifellos verschiedene Gründe gehabt; im übrigen sind wir sicher, daß sie nicht immer ohne echte Liebe zur Kirche erfolgt ist. Gewiß hat sich unter anderem darin auch die Tendenz gezeigt, den sogenannten Triumphalismus zu überwinden, von dem während des Konzils so oft die Rede war. Wenn es richtig ist, daß die Kirche, indem sie dem Beispiel ihres Meisters folgt, der „demütig von Herzen" [13] war, auch selbst in der Demut begründet ist, die allem gegenüber, was ihre Eigenart und ihr menschliches Wirken betrifft, eine kritische Haltung bewahrt und an sich selbst immer hohe Ansprüche stellt, so muß ebenso auch die Kritik ihre angemessenen Grenzen haben. Andernfalls hört sie auf, konstruktiv zu sein, offenbart sie nicht mehr die Wahrheit, die Liebe und Dankbarkeit für die Gnade, deren wir hauptsächlich und in vollem Maße in der Kirche und durch die Kirche teilhaftig werden. Ferner bringt sie nicht die Haltung des Dienens zum Ausdruck, sondern den Willen, die Meinung der anderen nach der eigenen Meinung zu dirigieren, die man mitunter noch auf allzu unbedachte Weise verbreitet.

Wir schulden Paul VI. Dank, weil er jedes Körnchen Wahrheit, das sich in den verschiedenen menschlichen Meinungen findet, geachtet und zugleich die providentielle Ausgeglichenheit des Steuermanns des Schiffes bewahrt hat [14]. Die Kirche, die mir – über Johannes Paul I. – fast unmittelbar danach anvertraut worden ist, ist gewiß nicht frei von Schwierigkeiten und internen Spannungen. Zur gleichen Zeit aber ist sie im Innern mehr gefestigt gegen Übertreibungen der Selbstkritik: man könnte sagen, daß sie kritischer ist gegenüber den verschiedenen unbesonnenen Kritiken, widerstandsfähiger hinsichtlich der verschiedenen „Neuheiten", reifer im Geist der Unterscheidung, besser ausgerüstet, um aus dem bleibenden Schatz „Neues und Altes" hervorzuholen [15], mehr konzentriert auf ihr eigenes Geheimnis und darum verfügbarer für ihre Sendung zum Heil aller: Gott „will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" [16].

## 5. Kollegialität und Apostolat

Die Kirche ist – entgegen allem Anschein – heute geeinter in der Gemeinschaft des Dienens und im Bewußtsein des Apostolates. Diese Einheit entspringt jenem Prinzip der Kollegialität, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil in Erinnerung gerufen worden ist und das Christus selbst dem Apostelkollegium der Zwölf mit Petrus als Haupt eingestiftet hat und im Bischofskollegium ständig erneuert, welches auf der ganzen Erde immer mehr wächst und dabei mit dem Nachfolger des heiligen Petrus und unter seiner Leitung geeint bleibt. Das Konzil hat dieses Prinzip der Kollegialität der Bischöfe aber nicht nur in Erinnerung gebracht, sondern hat es zugleich auf sehr intensive Weise neu belebt, indem es unter anderem die Einrichtung eines ständigen Organs anregte, das dann Paul VI. in der Bischofssynode errichtet hat, deren Tätigkeit nicht nur seinem Pontifikat eine neue Dimension gegeben hat, sondern sich auch später von den ersten Tagen an im Pontifikat Johannes Pauls I. und in dem seines unwürdigen Nachfolgers deutlich widergespiegelt hat.

Das Prinzip der Kollegialität hat sich in der schwierigen nachkonziliaren Periode als besonders aktuell erwiesen, da die gemeinsame und einmütige Haltung des Bischofskollegiums – das vor allem durch die Synode seine Einheit mit dem Nachfolger Petri bezeugt hat – dazu beigetragen hat, die Zweifel zu beseitigen, und ebenso die richtigen Wege für die Erneuerung der Kirche in ihrer weltweiten Dimension aufgezeigt hat. Von der Synode ist unter anderem jener wesentliche Impuls zur Evangelisierung ausgegangen, der im Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* [17], seinen Niederschlag gefunden hat, welches mit so großer Freude als Programm der Erneuerung im Bereich des Apostolates und zugleich der Pastoral aufgenommen worden ist. Dieselbe Linie ist auch bei den Arbeiten der letzten ordentlichen Sitzung der Bischofssynode befolgt worden, die ungefähr ein Jahr vor dem Tode Papst Pauls VI. stattgefunden hat und bekanntlich der Katechese gewidmet war. Die Ergebnisse dieser Beratungen erfordern noch von seiten des Heiligen Stuhles eine systematische Aufarbeitung und Veröffentlichung.

Da wir schon von der offenkundigen Entwicklung der Formen der bischöflichen Kollegialität sprechen, muß wenigstens auch kurz auf den Prozeß der Konsolidierung der nationalen Bischofskonferenzen in der ganzen Kirche und anderer kollegialer Strukturen internationaler oder kontinentaler Art hingewiesen werden. Hinsichtlich der jahrhundertealten Tradition der Kirche müssen wir sodann die Aktivität der verschiedenen Synoden der Ortskirchen hervorheben. Dies war in der Tat die Idee des Konzils, die von Paul VI. mit Kohärenz verwirklicht worden ist, damit die Strukturen dieser Art, die schon seit Jahrhunderten in der Kirche erprobt worden sind, wie auch die anderen Formen der kollegialen Zusammenarbeit unter den Bischöfen, z.B. der Metropolitanverband, um nicht schon von jeder einzelnen Diözese zu sprechen, sich lebendig entfalten im vollen Bewußtsein der eigenen Identität und auch der eigenen Originalität in der universalen Einheit der Kirche. Derselbe Geist der Zusammenarbeit und der Mitverantwortung beginnt sich auch unter den Priestern durchzusetzen; das wird durch die zahlreichen Priesterräte bestätigt, die sich nach dem Konzil gebildet haben. Dieser Geist hat sich auch unter den Laien verbreitet, indem nicht nur die schon bestehenden Organisationen des Laienapostolates gefestigt wurden, sondern auch neue geschaffen worden sind, die oft ein anderes Profil und eine außergewöhnliche Dynamik aufweisen. Ferner haben sich die Laien im Bewußtsein ihrer Verantwortung gegen-

über der Kirche in Zusammenarbeit mit den Hirten und den Vertretern der Ordensgemeinschaften auch im Bereich der Diözesansynoden oder der Pastoralräte in den Pfarreien und den Diözesen bereitwillig eingesetzt.
Es ist für mich notwendig, all dies am Beginn meines Pontifikates gegenwärtig zu haben, um Gott zu danken, um alle Brüder und Schwestern zu ermutigen und um ferner mit großer Dankbarkeit das Werk des Zweiten Vatikanischen Konzils und meiner großen Vorgänger in Erinnerung zu halten, die diese neue „Welle" im Leben der Kirche hervorgerufen haben, eine Bewegung, die weit stärker ist als die Anzeichen des Zweifels, des Verfalls und der Krise.

### 6. Der Weg zur Einheit der Christen

Und was ist zu all den Initiativen zu sagen, die durch die neue ökumenische Ausrichtung entstanden sind? Der unvergeßliche Papst Johannes XXIII. hat mit biblischer Klarheit das Problem der Einheit der Christen als eine einfache Folgerung aus dem Willen Jesu Christi, unseres Meisters, angesehen, der sie selbst mehrmals betont und zum Ausdruck gebracht hat, vor allem im Gebet im Abendmahlssaal kurz vor seinem Tode: „Ich bitte ... Vater ..., daß sie alle eins seien."[18] Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieses wichtige Anliegen in gedrängter Form im Dekret über den Ökumenismus behandelt. Papst Paul VI. hat unter der Mitarbeit des Sekretariates für die Einheit der Christen die ersten schwierigen Schritte auf dem Weg der Wiederherstellung der Einheit unternommen. Sind wir auf diesem Wege weit vorangeschritten? Ohne darauf eine ins einzelne gehende Antwort geben zu wollen, können wir feststellen, daß echte und wichtige Fortschritte gemacht worden sind. Eines ist sicher: wir haben mit Ausdauer und Konsequenz gearbeitet, und zusammen mit uns haben sich auch die Vertreter der anderen Kirchen und christlichen Gemeinschaften eingesetzt; dafür sind wir ihnen aufrichtig dankbar. Ferner steht fest, daß sich in der gegenwärtigen geschichtlichen Lage der Christenheit und der Welt keine andere Möglichkeit zeigt, die universale Mission der Kirche im Bereich der ökumenischen Fragen zu erfüllen, als mit lauterer Absicht, mit Ausdauer, Demut und auch Mut die Wege der Annäherung und der Einheit zu suchen, so wie es uns das persönliche Beispiel Papst Pauls VI. gezeigt hat. Wir müssen uns um die Einheit bemühen, ohne uns durch die Schwierigkeiten entmutigen zu lassen, die uns begegnen oder sich längs des Weges anhäufen können; anderenfalls bleiben wir dem Worte Christi nicht treu, verwirklichen wir nicht sein Testament. Ist es erlaubt, sich dieser Gefahr auszusetzen?
Es gibt Personen, die sich gern wieder zurückziehen würden, weil sie sich mit Schwierigkeiten konfrontiert sehen oder die Ergebnisse der ersten ökumenischen Arbeiten als negativ beurteilen. Einige äußern sogar die Meinung, daß diese Bemühungen der Sache des Evangeliums schaden, zu einem weiteren Bruch in der Kirche führen, geistige Verwirrung in den Fragen des Glaubens und der Moral hervorrufen und in einem entsprechenden Indifferentismus enden werden. Es ist vielleicht gut, daß die Menschen, die diese Meinung vertreten, ihrer Besorgnis Ausdruck geben; dennoch muß man auch in dieser Hinsicht die richtigen Grenzen wahren. Selbstverständlich verlangt diese neue Etappe im Leben der Kirche von uns einen sehr überzeugten, tiefen und verantwortungsbewußten Glauben. Die echte ökumenische Arbeit besagt Öffnung, Annäherung, Bereitschaft zum Dialog, gemeinsame Suche nach der Wahrheit im vollen biblischen und christlichen Sinn. Keinesfalls bedeutet sie oder kann sie bedeuten, auf die Schätze der göttlichen Wahrheit, die von der Kirche beständig bekannt und gelehrt worden ist, zu verzichten oder ihnen in irgendeiner Weise Abbruch zu tun. Allen denen, die aus irgendeinem Grund die Kirche von der Suche nach der universalen Einheit der Christen abbringen möchten, muß ich noch einmal wiederholen: Ist es erlaubt, untätig zu bleiben? Dürfen wir – trotz aller menschlichen Schwachheit, trotz der Unzulänglichkeiten der vergangenen Jahrhunderte – der Gnade unseres Herrn mißtrauen, die sich in der letzten Zeit geoffenbart hat durch das Wort des Heiligen Geistes, das wir während des Konzils vernommen haben? Würden wir so handeln, leugneten wir die Wahrheit über uns selbst, die der Apostel auf so beredte Weise ausgedrückt hat: „Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und sein gnädiges Handeln an mir blieb nicht ohne Wirkung."[19]
Was hier gesagt worden ist, muß man auf ähnliche Weise und mit den notwendigen Unterscheidungen auch auf jene Bemühungen anwenden, die auf eine Annäherung mit den Vertretern der nichtchristlichen Religionen abzielen und im Dialog, in Kontakten, im gemeinschaftlichen Gebet und in der Suche nach den Schätzen der menschlichen Spiritualität, die – wie wir wissen – auch bei den Mitgliedern dieser Religionen anzutreffen sind, ihren konkreten Ausdruck finden. Geschieht es nicht manchmal, daß die starken religiösen Überzeugungen der Anhänger der nichtchristlichen Religionen – Überzeugungen, die auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden sind, der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist – die Christen beschämen, die ihrerseits oft so leichtfertig die von Gott geoffenbarten und von der Kirche verkündeten Wahrheiten in Zweifel ziehen und so sehr dazu neigen, die Grundsätze der Moral aufzuweichen und dem ethischen Permissivismus die Wege zu öffnen? Es ist edel, bereit zu sein, jeden Menschen zu verstehen, jedes System zu analysieren und das, was richtig ist, anzuerkennen; das besagt jedoch keinesfalls, die Gewißheit des eigenen Glaubens zu verlieren[20] oder die Grundsätze der Moral aufzuweichen, deren Fehlen sich bald im Leben der ganzen Gesellschaft bemerkbar macht und unter anderem die entsprechenden bedauerlichen Folgen verursacht.

## II. Das Geheimnis der Erlösung

### 7. Umfangen vom Geheimnis Christi

Wenn die Wege, auf die das letzte Konzil die Kirche ge-

führt hat und die uns der verstorbene Papst Paul VI. in seiner ersten Enzyklika aufgezeigt hat, für lange Zeit die Wege sein werden, die wir alle weiter verfolgen müssen, können wir uns doch gleichzeitig in dieser neuen Etappe mit Recht fragen: Und wie? Auf welche Weise muß man sie fortsetzen? Was müssen wir tun, damit dieser neue Advent der Kirche, der mit dem nahen Ende des zweiten Jahrtausends parallel geht, uns demjenigen näher bringt, den die Schrift „Vater in Ewigkeit", Pater futuri saeculi[21] nennt? Das ist die grundlegende Frage, die sich der neue Papst stellen muß, wenn er im Geist des Glaubensgehorsams den Ruf annimmt nach dem Auftrag, den Christus mehrere Male an Petrus gerichtet hat: „Weide meine Lämmer"[22], was besagen will: Sei der Hirte meiner Herde; und ferner: „... wenn du wieder zurückgefunden hast, dann stärke deine Brüder."[23]

Hier nun drängt sich, liebe Brüder, Söhne und Töchter, nur eine grundsätzliche und wesentliche Antwort auf, und zwar: die einzige Ausrichtung des Geistes, die einzige Zielsetzung des Intellektes, des Willens und des Herzens ist für uns dieses: hin zu Christus, dem Erlöser des Menschen, zu Christus, dem Erlöser der Welt. Auf ihn wollen wir schauen, denn nur in ihm, dem Sohne Gottes, ist Heil; wir wollen den Ausruf des Petrus wiederholen: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens."[24]

Durch das Bewußtsein der Kirche, das vom Konzil so stark entwickelt worden ist, durch alle Schichten dieses Bewußtseins und durch alle Wirkungsbereiche, in denen die Kirche sich äußert, sich vorfindet und bestätigt, müssen wir beständig zu dem hinstreben, der das Haupt ist[25], zu dem, „von dem alles stammt, und auf den hin wir leben"[26], zu dem, der zugleich „der Weg, die Wahrheit und das Leben ist"[27] und die „Auferstehung und das Leben"[28], zu dem, bei dessen Anblick wir den Vater sehen[29], zu dem, der von uns fortgehen mußte[30] – gemeint ist durch den Tod am Kreuz und durch die Himmelfahrt –, damit der Tröster zu uns kommen konnte und ständig als Geist der Wahrheit kommt[31]. In ihm sind „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis"[32], und die Kirche ist sein Leib[33]. Die Kirche ist „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit"[34]. Und dafür ist er die Quelle! Er selbst! Er, der Erlöser!

Die Kirche hört nicht auf, sein Wort zu hören, sie liest es beständig und bildet mit größter Verehrung jede Einzelheit seines Lebens nach. Sein Wort wird auch von den Nichtchristen gehört. Das Leben Christi spricht zugleich zu sehr vielen Menschen, die noch nicht fähig sind, mit Petrus zu wiederholen: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes."[35] Er, der Sohn Gottes, spricht zu den Menschen auch als Mensch: es ist seine Treue zur Wahrheit, seine Liebe, die alle umfaßt. Es spricht ferner sein Tod am Kreuz, das heißt die unergründliche Tiefe seines Leidens und der Verlassenheit. Die Kirche hört nicht auf, seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung zu vergegenwärtigen, die den Inhalt ihres täglichen Lebens bilden. Es ist in der Tat das Gebot Christi selbst, unseres Meisters, daß die Kirche ununterbrochen die Eucharistie feiert, in der sie „die Quelle des Lebens und der Heiligkeit"[36] findet, das wirksame Zeichen der Gnade und der Versöhnung mit Gott, das Unterpfand des ewigen Lebens. Die Kirche lebt sein Geheimnis, schöpft unermüdlich daraus und sucht ständig nach Wegen, um dieses Geheimnis ihres Meisters und Herrn dem Menschengeschlecht nahezubringen: den Völkern, den Nationen, den aufeinanderfolgenden Generationen, jedem einzelnen Menschen vor allem, als ob sie stets nach dem Beispiel des Apostels wiederholen würde: „Ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als Gekreuzigten."[37] Die Kirche bleibt umfangen vom Geheimnis der Erlösung, das das Grundprinzip ihres Lebens und ihrer Sendung ist.

## 8. Die Erlösung: eine neue Schöpfung

Der Erlöser der Welt! In ihm hat sich in neuer und herrlicherer Weise die Grundwahrheit über die Schöpfung offenbart, die das Buch der Genesis bezeugt, wenn es mehrere Male wiederholt: „Gott sah, daß es gut war."[38] Das Gute hat seine Quelle in der Weisheit und in der Liebe. In Jesus Christus erhält die sichtbare Welt, die von Gott für den Menschen geschaffen ist[39] – jene Welt, die mit der Sünde „der Vergänglichkeit unterworfen" wurde[40] – erneut ihre ursprüngliche Verbindung mit eben dieser göttlichen Quelle der Weisheit und Liebe zurück. In der Tat, „Gott hat die Welt so geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab"[41]. Wie im Menschen-Adam diese Verbindung zerbrochen ist, so wird sie im Menschen-Christus wiederhergestellt[42]. Überzeugen uns, Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts, etwa nicht die Worte, die der Völkerapostel mit eindrucksvoller Beredtsamkeit über die Schöpfung gesagt hat, die „bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt"[43] und die „sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes"[44] wartet, über die Schöpfung, die „der Vergänglichkeit unterworfen ist"? Offenbart nicht sogar der ungeheuere Fortschritt, den man niemals zuvor gekannt hat und der sich vor allem während unseres Jahrhunderts in der Beherrschung der Welt durch den Menschen ereignet hat, auch hier in noch nicht dagewesenem Grade jene vielfältige Unterwerfung „unter die Vergänglichkeit"? Es genügt an dieser Stelle, nur auf bestimmte Phänomene hinzuweisen wie die Gefahr der Umweltverschmutzung in Gegenden, wo eine schnelle Industrialisierung vonstatten geht, die bewaffneten Konflikte, die ausbrechen und sich andauernd wiederholen, oder die Aussicht auf eine mögliche Selbstzerstörung durch den Einsatz von Atomwaffen, der Wasserstoff- oder Neutronenbombe oder ähnlichem, die mangelnde Achtung vor dem ungeborenen Leben. Ist die Welt dieser neuen Epoche, die Welt der Weltraumflüge, die Welt der wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften, die nie zuvor erreicht worden sind, nicht gleichzeitig auch die Welt, die „seufzt und in Geburtswehen liegt"[45] und die

„sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes wartet"?[46]

Das Zweite Vatikanische Konzil ist in seiner tiefen Analyse „der Welt von heute" zu jenem wichtigsten Punkt der sichtbaren Welt, nämlich zum Menschen, gelangt, indem es – wie Christus – in die Tiefe des menschlichen Bewußtseins hinabgestiegen ist und das innerste Geheimnis des Menschen berührt hat, das in der biblischen (und auch außerbiblischen) Sprache mit dem Wort „*Herz*" bezeichnet wird. Christus, der Erlöser der Welt, ist derjenige, der in einzigartiger und unwiederholbarer Weise in das Geheimnis des Menschen eingedrungen und in sein „Herz" eingetreten ist. Mit Recht lehrt daher dasselbe Konzil: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen (*Röm* 5, 14), nämlich Christi des Herrn; Christus, der neue Adam, *macht* eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe *dem Menschen den Menschen selbst voll kund* und erschließt ihm seine höchste Berufung." Und weiter heißt es: „Der ‚das Bild des unsichtbaren Gottes' (*Kol* 1,15) ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat *sich* in seiner Menschwerdung *gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.* Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt. Geboren aus Maria, der Jungfrau, ist er in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde."[47] Er, der Erlöser des Menschen!

## 9. Die göttliche Dimension im Geheimnis der Erlösung

Während wir diesen wundervollen Text des konziliaren Lehramtes erneut überdenken, vergessen wir nicht, auch nicht für einen Augenblick, daß Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, unsere Versöhnung beim Vater[48] geworden ist. Gerade er, er allein, hat der ewigen Liebe des Vaters Genüge getan, jener Vaterschaft, die von Anfang an in der Schöpfung der Welt zum Ausdruck gekommen ist, die dem Menschen den ganzen Reichtum des Erschaffenen anvertraute und ihn selbst „nur wenig unter die Engel"[49] gestellt hat, dadurch daß er ihn nach dem Ebenbild und Gleichnis Gottes[50] geschaffen hat; ebenso hat er auch jener Vaterschaft Gottes und jener Liebe Genüge getan, die vom Menschen mit dem Bruch des ersten Bundes[51] und der nachfolgenden, die Gott „immer wieder den Menschen angeboten hat"[52], in gewisser Weise zurückgewiesen worden ist. Die Erlösung der Welt – dieses ehrfurchtgebietende Geheimnis der Liebe, in dem die Schöpfung erneuert wird[53] – ist in ihrer tiefsten Wurzel die Fülle der Gerechtigkeit in einem menschlichen Herzen: im Herzen des Erstgeborenen Sohnes, damit sie Gerechtigkeit der Herzen vieler Menschen werden kann, die ja im Erstgeborenen Sohn von Ewigkeit vorherbestimmt sind, Kinder Gottes zu werden[54], berufen zur Gnade und zur Liebe. Das Kreuz auf dem Kalvarienberg, durch das Jesus Christus – Mensch, Sohn der Jungfrau Maria, vor dem Gesetz Sohn des Josef von Nazaret – diese Welt „verläßt", ist zur gleichen Zeit eine neue Manifestation der ewigen Vaterschaft Gottes, der sich in ihm erneut der Menschheit und jedem Menschen nähert, indem er ihm den dreimalheiligen Geist der Wahrheit schenkt[55].

Mit dieser Offenbarung des Vaters und der Ausgießung des Heiligen Geistes, die dem Geheimnis der Erlösung ein unauslöschliches Merkmal einprägen, erklärt sich der Sinn des Kreuzes und des Todes Christi. Der Gott der Schöpfung offenbart sich als Gott der Erlösung, als Gott, der sich selbst treu ist[56], treu seiner Liebe zum Menschen und zur Welt, wie sie sich schon am Tag der Schöpfung offenbart hat. Seine Liebe ist eine Liebe, die vor nichts zurückweicht, was die Gerechtigkeit in ihm selbst fordert. Und darum hat Gott den Sohn, „der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht"[57]. Wenn er den, der völlig ohne Sünde war, „zur Sünde gemacht hat", so tat er dies, um die Liebe zu offenbaren, die immer größer ist als alles Geschaffene, die Liebe, die er selber ist, denn „Gott ist Liebe"[58]. Die Liebe ist vor allem größer als die Sünde, als die Schwachheit und die Vergänglichkeit des Geschaffenen[59], stärker als der Tod; es ist eine Liebe, die stets bereit ist, aufzurichten und zu verzeihen, stets bereit, dem verlorenen Sohn entgegenzugehen[60] und immer auf der Suche ist nach dem „Offenbarwerden der Söhne Gottes"[61], die zur künftigen Herrlichkeit berufen sind[62]. Diese Offenbarung der Liebe wird auch Barmherzigkeit genannt[63]; diese Offenbarung der Liebe und der Barmherzigkeit hat in der Geschichte nur eine Form und einen Namen: sie heißt Jesus Christus.

## 10. Die menschliche Dimension im Geheimnis der Erlösung

Der Mensch kann nicht ohne Liebe leben. Er bleibt für sich selbst ein unbegreifliches Wesen; sein Leben ist ohne Sinn, wenn ihm nicht die Liebe geoffenbart wird, wenn er nicht der Liebe begegnet, wenn er sie nicht erfährt und sich zu eigen macht, wenn er nicht lebendigen Anteil an ihr erhält. Und eben darum macht Christus, der Erlöser, wie schon gesagt, dem Menschen den Menschen selbst voll kund. Dieses ist – wenn man sich so ausdrücken darf – die menschliche Dimension im Geheimnis der Erlösung. In dieser Dimension findet der Mensch die Größe, die Würde und den Wert, die mit seinem Menschsein gegeben sind. Im Geheimnis der Erlösung wird der Mensch „neu bestätigt" und in gewisser Weise neu geschaffen. Er ist neu erschaffen! „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus."[64] Der Mensch, der sich selbst bis in die Tiefe verstehen will – nicht nur nach unmittelbar zugänglichen, partiellen, oft oberflächlichen und sogar nur

scheinbaren Kriterien und Maßstäben des eigenen Seins –, muß sich mit seiner Unruhe, Unsicherheit und auch mit seiner Schwäche und Sündigkeit, mit seinem Leben und Tode Christus nahen. Er muß sozusagen mit seinem ganzen Selbst in ihn eintreten, muß sich die ganze Wirklichkeit der Menschwerdung und der Erlösung „aneignen" und assimilieren, um sich selbst zu finden. Wenn sich in ihm dieser tiefgreifende Prozeß vollzieht, wird er nicht nur zur Anbetung Gottes veranlaßt, sondern gerät auch in tiefes Staunen über sich selbst. Welchen Wert muß der Mensch in den Augen des Schöpfers haben, wenn „er verdient hat, einen solchen und so großen Erlöser zu haben"[65], wenn „Gott seinen Sohn hingegeben hat", damit er, der Mensch, „nicht verlorengeht, sondern das ewige Leben hat"[66].

Dieses tiefe Staunen über den Wert und die Würde des Menschen nennt sich Evangelium, Frohe Botschaft. Dieses Staunen rechtfertigt die Sendung der Kirche in der Welt, auch und vielleicht vor allem „in der Welt von heute". Dieses Staunen und zugleich die Überzeugung und Gewißheit, die in ihrer tiefsten Wurzel Glaubensgewißheit ist, die aber auf verborgene und geheimnisvolle Weise auch jeden Aspekt des wahren Humanismus beseelt, ist eng mit Christus verbunden. Dies bestimmt auch seinen Platz, sein – wenn man so sagen darf – besonderes Bürgerrecht in der Geschichte des Menschen und der Menschheit. Die Kirche, die nicht aufhört, das Geheimnis Christi in seiner Gesamtheit zu betrachten, weiß mit voller Glaubensgewißheit, daß die Erlösung, die durch das Kreuz erfolgt ist, dem Menschen endgültig seine Würde und den Sinn seiner Existenz in der Welt zurückgegeben hat, den Sinn, den er in beachtlichem Maße durch die Sünde verloren hatte. Deshalb hat die Erlösung sich im Ostergeheimnis vollendet, das durch das Kreuz und den Tod zur Auferstehung führt.

Die grundlegende Aufgabe der Kirche in allen Epochen und besonders in der unsrigen ist es, den Blick des Menschen, das Bewußtsein und die Erfahrung der ganzen Menschheit auf das Geheimnis Christi zu lenken und auszurichten, allen Menschen zu helfen, mit dem tiefen Geheimnis der Erlösung, die sich in Jesus Christus ereignet, vertraut zu werden. Gleichzeitig berührt man damit auch die tiefste Schicht im Menschen, die Sphäre des menschlichen Herzens, des Bewußtseins und des Lebensgeschickes der Menschen.

### 11. Das Geheimnis Christi als Grundlage der Sendung der Kirche und des Christentums

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine ungeheure Arbeit geleistet, um jenes volle und universale Bewußtsein der Kirche heranzubilden, von dem Papst Paul VI. in seiner ersten Enzyklika schreibt. Ein solches Bewußtsein – oder besser Selbstverständnis der Kirche – entwickelt sich „im Dialog", der, bevor er zum Gespräch werden kann, die eigene Aufmerksamkeit auf „den anderen" lenken muß, das heißt auf den, mit dem wir sprechen wollen. Das ökumenische Konzil hat einen entscheidenden Impuls gegeben, um das Selbstverständnis der Kirche zu formen, indem es uns in angemessener und kompetenter Weise die Sicht des Erdkreises als einer „Karte" mit verschiedenen Religionen vermittelt hat. Darüber hinaus hat es gezeigt, wie sich auf dieser Karte der Weltreligionen in vorher nie gekannten und für unsere Zeit typischen Schichten das Phänomen des Atheismus in seinen verschiedenen Formen darüberlagert, angefangen vom programmatischen über den organisierten bis hin zum politisch strukturierten Atheismus.

Was die Religion betrifft, handelt es sich in der Hauptsache um die Religion als universales Phänomen, das von Anfang an mit der Geschichte des Menschen verbunden ist; ferner geht es um die verschiedenen nichtchristlichen Religionen und schließlich um das Christentum selbst. Das Konzilsdokument, das den nichtchristlichen Religionen gewidmet ist, ist in besonderer Weise voll tiefer Wertschätzung für die großen geistigen Werte, ja mehr noch, für den Primat dessen, was geistig ist und im Leben der Menschheit in der Religion und in den moralischen Prinzipien, die sich in der jeweiligen Kultur widerspiegeln, seinen Ausdruck findet. Zu Recht sahen die Kirchenväter in den verschiedenen Religionen gleichsam auch Reflexe einer einzigen Wahrheit als „Keime des Wortes"[67], die bezeugen, daß das tiefste Streben des menschlichen Geistes, wenn auch auf verschiedenen Wegen, so doch in eine einzige Richtung ausgerichtet ist. Dieses Streben des Geistes drückt sich aus in der Suche nach Gott und zugleich – aufgrund seiner Hinordnung auf Gott – in der Suche nach der vollen Dimension des Menschseins oder der vollen Sinndeutung des menschlichen Lebens. Das Konzil hat eine besondere Aufmerksamkeit der jüdischen Religion gewidmet. Es hat die Christen und Juden an das große gemeinsame geistige Erbe erinnert. Zugleich hat es auch seine Wertschätzung gegenüber den Gläubigen des Islams bekundet, deren Glaube auch auf Abraham Bezug nimmt[68].

Durch die Öffnung, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen wurde, konnten die Kirche und alle Christen zu einem vollständigeren Wissen um das Geheimnis Christi kommen, „das Geheimnis, das seit ewigen Zeiten verborgen war"[69] in Gott, um geoffenbart zu werden in der Zeit im Menschen Jesus Christus und um sich ständig jeder Zeit zu offenbaren. In Christus und durch Christus hat sich Gott der Menschheit vollkommen geoffenbart und sich ihr endgültig genähert. Gleichzeitig hat der Mensch in Christus und durch Christus ein volles Wissen um seine Würde, um seine Erhebung, um den transzendenten Wert seines Menschseins und den Sinn seines Daseins erworben. Es ist also notwendig, daß wir alle, die wir Jünger Christi sind, uns zusammenfinden und uns um ihn vereinigen. Diese Einheit in den verschiedenen Bereichen des Lebens, der Tradition, der Strukturen und Disziplinen der einzelnen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften kann nicht verwirklicht werden ohne aufrichtiges Bemühen, das nach gegenseitigem Sichkennenlernen und nach Beseitigung der Hindernisse auf dem Weg zu einer vollkommenen Einheit strebt. Dennoch können und müssen wir schon von jetzt an unsere Einheit leben und sie der Welt bekunden: in der

Verkündigung des Geheimnisses Christi, im Aufzeigen der göttlichen und zugleich menschlichen Dimension der Erlösung, in dem mit unermüdlicher Ausdauer geführten Kampf für jene Würde, die jeder Mensch in Christus erreicht hat und beständig erreichen kann. Es ist die Würde der gnadenhaften Gotteskindschaft und zugleich die Würde der inneren Wahrheit des Menschseins, das – wenn dieses im allgemeinen Bewußtsein der heutigen Welt schon eine solche grundlegende Bedeutung erhalten hat – für uns noch bedeutsamer wird im Lichte jener Wirklichkeit, die er ist: Jesus Christus.

Jesus Christus ist feststehendes Prinzip und beständiges Zentrum des Auftrags, den Gott selbst dem Menschen anvertraut hat. An diesem Auftrag müssen wir alle teilnehmen, auf ihn müssen wir alle unsere Kräfte konzentrieren, da er mehr als je zuvor notwendig ist für die Menschheit in unserer Zeit. Und wenn ein solcher Auftrag heute größeren Widerständen als in jeder anderen Zeit zu begegnen scheint, so zeigt dies nur, daß der Auftrag in unserer Epoche noch dringlicher ist und – trotz der Widerstände – mehr erwartet wird als je zuvor. Hier berühren wir indirekt jenes Geheimnis der göttlichen Heilsordnung, das die Erlösung und die Gnade mit dem Kreuz verbunden hat. Nicht umsonst hat Christus gesagt, daß „dem Himmelreich Gewalt angetan wird und die Gewalttätigen es an sich reißen“[70]; und ferner daß „die Kinder dieser Welt (...) klüger sind als die Kinder des Lichts“[71]. Gern akzeptieren wir diesen Vorwurf, um wie jene „Gewalttäter Gottes“ zu sein, die wir in der Geschichte der Kirche so oft gesehen haben und auch heute noch sehen, um uns bewußt im großen Auftrag zu vereinen, der da heißt: Christus der Welt zu offenbaren, einem jeden Menschen zu helfen, damit er sich selbst in ihm wiederfinde, den heutigen Generationen unserer Brüder und Schwestern, Völkern, Nationen, Staaten, der Menschheit, weniger entwickelten und reichen Ländern: kurz, allen zu helfen, um die „unergründlichen Reichtümer Christi“[72] zu erkennen, damit diese jedem Menschen zur Verfügung stehen und zum Besitz eines jeden einzelnen werden.

## 12. Der Auftrag der Kirche und die Freiheit des Menschen

In dieser Verbundenheit im Auftrag, über den vor allem Christus selbst entscheidet, müssen alle Christen entdekken, was sie bereits vereint, noch bevor sich ihre volle Gemeinschaft verwirklicht. Das ist die apostolische und missionarische, die missionarische und apostolische Einheit. Dank dieser Einheit können wir uns zusammen dem großartigen Erbe des menschlichen Geistes nähern, das sich in allen Religionen kundgetan hat, wie die Erklärung „Nostra Aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt[73]. Dank dieser Einheit nähern wir uns gleichzeitig allen Kulturen, allen Weltanschauungen und allen Menschen guten Willens. Wir nähern uns ihnen mit jener Wertschätzung, mit jenem Respekt und jenem Geist der Unterscheidung, der seit den Zeiten der Apostel die *missionarische* Tätigkeit und die Haltung des *Missionars* ausgezeichnet haben. Es genügt, an den hl. Paulus zu erinnern, z. B. an seine Rede vor dem Areopag in Athen[74]. Die *missionarische* Verhaltensweise beginnt immer mit einem Gefühl der Hochachtung vor dem, was „in jedem Menschen ist“[75], vor dem, was er selbst im Innersten seines Wesens schon erarbeitet hat bezüglich der tiefsten und bedeutendsten Probleme; es handelt sich um die Achtung vor allem, was der Geist in ihm gewirkt hat, der „weht, wo er will“[76]. Die Mission ist niemals Zerstörung, sondern Aufnahme vorhandener Werte und Neuaufbau, wenn auch in der Praxis diesem hohen Ideal nicht immer voll entsprochen worden ist. Dabei wissen wir sehr gut, daß die Bekehrung, die von der Mission ihren Anfang nehmen muß, Werk der Gnade ist. In ihr muß der Mensch vollständig zu sich selbst zurückfinden.

Deswegen legt die Kirche in unserer Zeit einen großen Wert auf alles, was das Zweite Vatikanische Konzil in der Erklärung über die Religionsfreiheit dargelegt hat, sei es im ersten, sei es im zweiten Teil des Dokumentes[77]. Wir spüren zutiefst den verpflichtenden Charakter der Wahrheit, die Gott uns geoffenbart hat. Wir empfinden insbesondere die große Verantwortung für diese Wahrheit. Die Kirche ist kraft der Einsetzung durch Christus Wächterin und Lehrerin der Wahrheit, dadurch daß sie ja ausgestattet ist mit einem besonderen Beistand des Heiligen Geistes, damit sie über die Wahrheit treu wachen und sie in ihrer ganzen Fülle unverfälscht lehren kann[78]. Indem wir diesen Auftrag erfüllen, schauen wir auf Christus selbst, der der erste Verkünder der Frohen Botschaft ist[79]; ebenso schauen wir auch auf seine Apostel, Märtyrer und Bekenner. Die Erklärung über die Religionsfreiheit macht uns in überzeugender Weise deutlich, wie Christus und folglich seine Apostel in der Verkündigung der Wahrheit, die nicht von den Menschen, sondern von Gott kommt („Meine Lehre stammt nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat“), das heißt vom Vater[80], obgleich sie alle Überzeugungskünste des Geistes einsetzen, eine tiefe Wertschätzung für den Menschen, für seinen Verstand, seinen Willen, sein Gewissen und seine Freiheit bewahren[81]. Auf diese Weise wird die Würde der menschlichen Person Bestandteil jener Botschaft, wenn auch nicht in Worten, so doch durch das Verhalten ihr gegenüber. Diese Verhaltensweise scheint übereinzustimmen mit den besonderen Bedürfnissen unserer Zeit. Da sich nicht in allem, was die verschiedenen Systeme und auch einzelne Menschen als Freiheit ansehen und propagieren, die wahre Freiheit des Menschen findet, wird die Kirche um so mehr kraft ihrer göttlichen Sendung zur Wächterin dieser Freiheit, die Bedingung und Grundlage für die wahre Würde der menschlichen Person ist.

Jesus Christus geht dem Menschen jeder Epoche, auch der unseren, mit den gleichen Worten entgegen: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“[82] Diese Worte schließen eine wesentliche Forderung und zugleich eine Ermahnung ein: Die Forderung eines ehrlichen Verhältnisses zur Wahrheit als Bedingung einer authentischen Freiheit; und auch die Ermahnung, daß jede nur scheinbare Freiheit, jede oberflächliche und

einseitige Freiheit und jede Freiheit, die nicht von der ganzen Wahrheit über den Menschen und die Welt geprägt ist, vermieden werde. Auch heute, nach 2000 Jahren, erscheint uns Christus als der, der dem Menschen die Freiheit bringt, die auf der Wahrheit begründet ist, als der, der den Menschen befreit von allem, was diese Freiheit in der Seele des Menschen, in seinem Herzen und in seinem Gewissen beschränkt, schmälert und gleichsam von den Ursprüngen selbst trennt. Welche wundervolle Bestätigung haben dafür diejenigen gegeben und geben sie noch immer, die durch Christus und in Christus zur wahren Freiheit gelangt sind und sie sogar unter Bedingungen äußerer Nötigung bekundet haben!

Als Jesus Christus als Gefangener vor das Gericht des Pilatus trat und von ihm zur Anklage befragt wurde, die gegen ihn von den Vertretern des Synedriums erhoben worden war, hat er da nicht selbst geantwortet: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege"?[83] Es ist, als ob er mit diesen Worten vor dem Richter im entscheidenden Augenblick noch einmal den schon vorher ausgesprochenen Satz bestätigt hätte: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Ist nicht Jesus Christus selbst im Verlauf so vieler Jahrhunderte und so vieler Generationen, angefangen von den Zeiten der Apostel, sehr oft an die Seite von Menschen getreten, über die um der Wahrheit willen gerichtet wurde; ist er nicht auch mit Menschen in den Tod gegangen, die um der Wahrheit willen verurteilt wurden? Ist er nicht weiterhin Sprecher und Anwalt des Menschen, der im Geist und in der Wahrheit[84] lebt? Wie er nicht aufhört, vor dem Vater zu sein, so ist er auch in der Geschichte des Menschen stets anwesend. Die Kirche läßt ihrerseits trotz aller Schwächen, die zu ihrer menschlichen Geschichte gehören, nicht nach, ihm zu folgen, der gesagt hat: „Es kommt die Stunde, und sie ist jetzt da, in der die wahren Beter zum Vater beten werden im Geist und in der Wahrheit; denn solche Beter verlangt der Vater. Gott ist Geist, und alle, die anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten."[85]

## III. Der erlöste Mensch und seine Situation in der Welt von heute

### 13. Christus ist mit jedem Menschen verbunden

Wenn wir durch die beständig und immer schneller wachsenden Erfahrungen der Menschheitsfamilie tiefer in das Geheimnis Jesu Christi eindringen, erkennen wir immer deutlicher, daß all jenen Wegen, auf denen die Kirche in unseren Tagen nach den richtungweisenden Worten von Papst Paul VI.[86] voranschreiten muß, ein besonderer Weg zugrunde liegt, der seit Jahrhunderten erprobt ist und zugleich in die Zukunft führt. Unser Herr Jesus Christus hat uns selbst auf diesen Weg verwiesen, da – wie das Konzil uns lehrt – „der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung sich gleichsam *mit jedem Menschen verbunden* hat"[87]. Die Kirche sieht es darum als ihre grundlegende Aufgabe an, darauf hinzuwirken, daß diese Einheit immer wieder Gestalt und neues Leben gewinnt. Diesem Ziel allein möchte die Kirche dienen: jeder Mensch soll Christus finden können, damit Christus jeden einzelnen auf seinem Lebensweg begleiten kann mit jener kraftvollen Wahrheit über den Menschen und die Welt, wie sie im Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung enthalten ist, mit der Macht jener Liebe, die hiervon ausstrahlt. Auf dem Hintergrund von immer vielfältigeren geschichtlichen Entwicklungen, die zu unserer Zeit im Bereich der verschiedenen Systeme, Weltanschauungen und Staatsformen besonders erfolgreich zu sein scheinen, wird Jesus Christus gleichsam noch einmal gegenwärtig trotz vieler Anzeichen einer scheinbaren Abwesenheit, trotz aller Einschränkungen, welche die offizielle Gegenwart und Aktivität der Kirche erfahren. Jesus Christus wird gegenwärtig durch die Kraft jener Wahrheit und Liebe, die sich in einzigartiger und einmaliger Fülle in ihm ausgeprägt haben, obgleich sein irdisches Leben nur kurz und noch kürzer sein öffentliches Wirken war.

Jesus Christus ist der Hauptweg der Kirche. Er selbst ist unser Weg zum Haus der Vaters[88] und ist auch der Zugang zu jedem Menschen. Auf dieser Straße, die von Christus zum Menschen führt, auf der Christus jedem Menschen zur Seite tritt, darf die Kirche sich von niemandem aufhalten lassen. Das fordert das zeitliche wie auch das ewige Heil des Menschen. Wenn die Kirche auf Christus sieht und auf das Geheimnis, welches ihr Leben ausmacht, dann kann sie nicht unempfindlich bleiben für alles, was dem wahren Wohl des Menschen dient, so wie es ihr auch nicht gleichgültig sein kann, wenn dieses bedroht wird. Das Zweite Vatikanische Konzil hat an verschiedenen Stellen seiner Dokumente diese fundamentale Sorge der Kirche formuliert, damit „das Leben in dieser Welt mehr der überragenden Würde des Menschen entspreche"[89] in allen ihren Aspekten „und immer humaner gestaltet werde"[90]. Das ist die Sorge von Christus selbst, dem Guten Hirten aller Menschen. Im Namen dieser Hirtensorge – so lesen wir in der Pastoralkonstitution des Konzils – ist „die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person"[91].

Es geht also hier um den Menschen in seiner vollen Wahrheit, in all seinen Dimensionen. Es geht nicht um einen „abstrakten" Menschen, sondern um den realen, den „konkreten" und „geschichtlichen" Menschen. Jeder „einzelne" Mensch ist gemeint; denn jeder ist vom Geheimnis der Erlösung betroffen, mit jedem ist Christus für immer durch dieses Geheimnis verbunden. Jeder Mensch, der im Mutterschoß empfangen und von seiner Mutter in diese Welt hineingeboren wird, ist gerade wegen dieses Erlösungswerkes der Obhut der Kirche anvertraut. Ihre Sorge schaut auf den ganzen Menschen und ist ihm in einzigartiger Weise zugewandt. Sie kümmert sich um den Menschen in seiner individuellen, unwiederholbaren Wirklichkeit, in der unzerstörbar das Bild und Gleichnis

Gottes enthalten ist[92]. Das meint das Konzil, wenn es diese Ähnlichkeit erwähnt und dabei daran erinnert, daß „der Mensch auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst gewollte Kreatur ist"[93]. So wie dieser Mensch von Gott „gewollt" ist, wie er von Ewigkeit her von ihm „erwählt" ist, gerufen und bestimmt für die Gnade und das Heil, so ist jeder Mensch ganz „konkret", ganz „real". Dies ist der Mensch im vollen Licht des Geheimnisses, an dem er durch Jesus Christus teilnimmt, ein Geheimnis, an dem jeder einzelne der vier Milliarden Menschen teilhat, die auf unserem Planeten leben, vom ersten Moment an, da er unter dem Herzen der Mutter empfangen wird.

## 14. Alle Wege der Kirche führen zum Menschen

Die Kirche darf am Menschen nicht vorbeigehen; denn sein „Geschick", das heißt seine Erwählung, seine Berufung, seine Geburt und sein Tod, sein ewiges Heil oder Unheil sind auf so enge und unaufhebbare Weise mit Christus verbunden. Dabei geht es wirklich um jeden Menschen auf diesem Planeten, unserer Erde, die der Schöpfer dem ersten Menschen anvertraut hat, als er zum Mann und zu der Frau sagte: „Unterwerft sie euch und herrscht über sie."[94] Es geht um jeden Menschen in all seiner unwiederholbaren Wirklichkeit im Sein und im Handeln, im Bewußtsein und im Herzen. Der Mensch in seiner Einmaligkeit – weil er „Person" ist – hat seine eigene Lebensgeschichte und vor allem eine eigene Geschichte seiner Seele. Von der intentionalen Öffnung seines Geistes und zugleich von den zahlreichen und so verschiedenen Bedürfnissen seines Leibes und seiner irdischen Existenz bestimmt, schreibt der Mensch diese seine persönliche Geschichte durch zahllose Bindungen, Kontakte, Situationen und soziale Strukturen, die ihn mit anderen Menschen verbinden; und dies tut er vom ersten Augenblick seiner irdischen Existenz an, angefangen bei seiner Empfängnis und Geburt. Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz, seines persönlichen und zugleich gemeinschaftsbezogenen und sozialen Seins – im Bereich der eigenen Familie, auf der Ebene der Gesellschaft und so vieler verschiedener Umgebungen, auf dem Gebiet der eigenen Nation oder des eigenen Volkes oder vielleicht auch nur des eigenen Klans oder Stammes, schließlich auch im Bereich der gesamten Menschheit – dieser Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß: er ist der *erste und grundlegende Weg der Kirche*, ein Weg, der von Christus selbst vorgezeichnet ist und unabänderlich durch das Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung führt.

Diesen Menschen in der ganzen Wirklichkeit seines Lebens, mit seinem Bewußtsein, mit seiner fortwährenden Neigung zur Sünde und zugleich mit seinem ständigen Durst nach Wahrheit, nach dem Guten und Schönen, nach Gerechtigkeit und Liebe, gerade diesen Menschen hatte das Zweite Vatikanische Konzil im Auge, als es bei der Beschreibung seiner Lage in der heutigen Welt jeweils von den äußeren Komponenten dieser Lage zur inneren Wahrheit des Menschseins vorstieß: „... im Menschen selbst sind viele widersprüchliche Elemente gegeben. Einerseits erfährt er sich nämlich als Geschöpf vielfältig begrenzt, andererseits empfindet er sich in seinem Verlangen unbegrenzt und berufen zu einem Leben höherer Ordnung. Zwischen vielen Möglichkeiten, die ihn anrufen, muß er dauernd unweigerlich eine Wahl treffen und so auf dieses oder jenes verzichten. Als schwacher Mensch und Sünder tut er oft das, was er nicht will, und was er tun wollte, tut er nicht. So leidet er an einer inneren Zwiespältigkeit, und daraus entstehen viele und schwere Zerwürfnisse auch in der Gesellschaft."[95]

Dieser Mensch ist der Weg der Kirche, der in gewisser Weise an der Basis all jener Wege verläuft, auf denen die Kirche wandert; denn der Mensch – und zwar jeder Mensch ohne jede Ausnahme – ist von Christus erlöst worden. Christus ist mit jedem Menschen, ohne Ausnahme, in irgendeiner Weise verbunden, auch wenn sich der Mensch dessen nicht bewußt ist: „Christus, der für alle gestorben und auferstanden ist, schenkt dem Menschen" – jedem einzelnen und allen zusammen – „fortwährend Licht und Kraft durch seinen Geist, damit er seiner höchsten Berufung entsprechen kann."[96]

Da also der Mensch der Weg der Kirche ist, der Weg ihres täglichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen, muß sich die Kirche unserer Zeit immer wieder neu die „Situation" des Menschen bewußtmachen. Sie muß seine Möglichkeiten kennen, die eine immer neue Richtung nehmen und so zutage treten; zugleich aber muß die Kirche die Bedrohungen kennen, die über dem Menschen hängen. Sie muß sich all dessen bewußt sein, was offenkundig dem Bemühen entgegensteht, das Leben der Menschen „immer humaner zu gestalten"[97], damit alle Bereiche dieses Lebens der wahren Würde des Menschen entsprechen. Mit einem Wort: die Kirche muß alles kennen, was diesem Prozeß *entgegensteht.*

## 15. Die Ängste des heutigen Menschen

Während wir also das Bild vom Menschen lebendig im Gedächtnis behalten, das uns das Zweite Vatikanische Konzil in so tiefer und maßgeblicher Weise gezeichnet hat, wollen wir es doch auch an die heutigen „Zeichen der Zeit" anpassen und an die Erfordernisse der Lebensumstände, die sich ja fortwährend ändern und in bestimmte Richtungen entwickeln.

Der Mensch von heute scheint immer wieder von dem bedroht zu sein, was er selbst produziert, das heißt vom Ergebnis der Arbeit seiner Hände und noch mehr vom Ergebnis der Arbeit seines Verstandes und seiner Willensentscheidung. Die Früchte dieser vielgestaltigen Tätigkeit des Menschen sind nicht nur Gegenstand von „Entfremdung", weil sie von demjenigen, der sie hervorgebracht hat, einfach hingenommen werden; allzu oft und nicht selten unvorhersehbar wenden sich diese Früchte, wenigstens teilweise, in einer konsequenten Folge von Wirkungen indirekt gegen den Menschen selbst. So sind sie tatsächlich gegen ihn gerichtet oder können es jederzeit sein. Hieraus scheint das wichtigste Kapitel des Dramas der heutigen

menschlichen Existenz in seiner breitesten und universellen Dimension zu bestehen. Der Mensch lebt darum immer mehr in Angst. Er befürchtet, daß seine Produkte, natürlich nicht alle und auch nicht die Mehrzahl, aber doch einige und gerade jene, die ein beträchtliches Maß an Genialität und schöpferischer Kraft enthalten, sich in radikaler Weise gegen ihn selbst kehren könnten; er fürchtet, sie könnten Mittel und Instrumente einer unvorstellbaren Selbstzerstörung werden, vor der alle Katastrophen der Geschichte, die wir kennen, zu verblassen scheinen. Hieraus muß sich also die Frage ergeben: Wieso wendet sich diese Macht, die von Anfang an dem Menschen gegeben war, um damit die Erde zu beherrschen[98], gegen ihn selbst und ruft diesen verständlichen Zustand der Unruhe, der bewußten und unbewußten Angst und der Bedrohung hervor, der sich in verschiedener Weise der gesamten Menschheitsfamilie mitteilt und vielfältige Erscheinungsformen kennt?

Dieser Zustand der Bedrohung, die die eigenen Produkte dem Menschen erzeugen, wirkt sich in verschiedenen Richtungen aus und zeigt unterschiedliche Intensitäten. Wir scheinen uns heute wohl der Tatsache mehr bewußt zu sein, daß die Nutzung der Erde, des Planeten, auf dem wir leben, eine vernünftige und gerechte Planung erfordert. Gleichzeitig aber bewirken diese Nutzung zu wirtschaftlichen und sogar militärischen Zwecken, diese unkontrollierte Entwicklung der Technik, die nicht eingeordnet ist in einen Gesamtplan eines wirklich menschenwürdigen Fortschrittes, oft eine Bedrohung der natürlichen Umgebung des Menschen, sie entfremden ihn in seiner Beziehung zur Natur, sie trennen ihn von ihr ab. Der Mensch scheint oft keine andere Bedeutung seiner natürlichen Umwelt wahrzunehmen als allein jene, die den Zwecken eines unmittelbaren Gebrauchs und Verbrauchs dient. Dagegen war es der Wille des Schöpfers, daß der Mensch der Natur als „Herr" und besonnener und weiser „Hüter" und nicht als „Ausbeuter" und skrupelloser „Zerstörer" gegenübertritt.

Der Fortschritt der Technik und die Entwicklung der heutigen Zivilisation, die von der Vorherrschaft der Technik geprägt ist, erfordern eine entsprechende Entwicklung im sittlichen Leben und in der Ethik. Diese scheint jedoch leider immer zurückzubleiben. Der Fortschritt, der ja andererseits so staunenswert ist, weil wir in ihm auch echte Zeichen der Größe des Menschen mühelos entdecken können, wie sie uns in ihren schöpferischen Anfängen schon im Buch Genesis bei der Darstellung der Schöpfung[99] offenbart worden sind, muß darum doch auch vielfältige Sorgen wecken. Die erste Sorge betrifft die wesentliche und grundlegende Frage: Macht dieser Fortschritt, dessen Urheber und Förderer der Mensch ist, das menschliche Leben auf dieser Erde wirklich in jeder Hinsicht „menschlicher"? Macht er das Leben „menschenwürdiger"? Zweifellos ist dies in mancher Hinsicht der Fall. Die Frage meldet sich jedoch hartnäckig wieder, wenn es um das Wesentliche geht: Wird der Mensch als Mensch im Zusammenhang mit diesem Fortschritt wirklich besser, das heißt geistig reifer, bewußter in seiner Menschenwürde, verantwortungsvoller, offener für den Mitmenschen, vor allem für die Hilfsbedürftigen und Schwachen, und hilfsbereiter zu allen?

Diese Frage müssen sich die Christen stellen, eben weil Jesus Christus sie so umfassend für das Problem des Menschen empfänglich gemacht hat. Die gleiche Frage aber stellt sich allen Menschen, besonders denjenigen, die in solchen sozialen Bereichen leben, die sich aktiv für die Entwicklung und den Fortschritt in unserer Zeit einsetzen. Wenn wir diese Entwicklungen beobachten und sogar an ihnen teilnehmen, darf uns nicht Euphorie überkommen, noch dürfen wir uns von einseitigem Enthusiasmus fortreißen lassen, sondern wir alle müssen uns mit äußerster Ehrlichkeit, Objektivität und moralischem Verantwortungsbewußtsein den wesentlichen Fragen stellen, die die Situation des Menschen heute und in Zukunft betreffen.

Stimmen alle diese Errungenschaften, die bisher erreicht wurden oder von der Technik für die Zukunft geplant werden, mit dem moralischen und geistigen Fortschritt des Menschen überein? Entwickelt sich der Mensch als solcher in diesem Zusammenhang, macht er wirklich Fortschritte oder fällt er zurück und sinkt in seiner Menschlichkeit nach unten? Überwiegt unter den Menschen, „in der Welt des Menschen", die von sich aus das Gute und das Böse enthält, das Gute vor dem Bösen? Wachsen tatsächlich in den Menschen und untereinander die Nächstenliebe, die Achtung vor den Rechten des anderen – sei es der einzelne, eine Nation oder ein Volk – oder nehmen vielmehr die Egoismen verschiedener Art und die übertriebenen Nationalismen anstelle einer echten Vaterlandsliebe zu sowie das Streben, andere über die eigenen legitimen Rechte und Verdienste hinaus zu beherrschen, wie auch die Tendenz, allen materiellen und wirtschaftlichen Fortschritt allein zu dem Zweck auszunützen, um die Vorherrschaft über andere zu besitzen oder diesen oder jenen Imperialismus zu fördern?

Dies sind die wesentlichen Fragen, die die Kirche sich stellen muß, weil Milliarden von Menschen, die heute auf der Welt leben, mehr oder weniger ausdrücklich solche Fragen stellen. Das Thema „Entwicklung und Fortschritt" taucht in allen Gesprächen auf und erscheint in den Spalten aller Zeitungen und Publikationen in fast allen Sprachen der heutigen Welt. Dabei dürfen wir jedoch nicht vergessen, daß dieses Thema nicht nur Feststellungen und gesicherte Aussagen enthält, sondern auch Fragen und bedrückende Sorgen. Und dies letztere ist genauso wichtig wie das erstere. Sie entsprechen der dialektischen Natur menschlicher Erkenntnis und vor allem dem Grundbedürfnis der Sorge des Menschen für den Menschen, für seine eigene Menschlichkeit, für die Zukunft der Menschen auf dieser Erde. Die Kirche, die aus einem eschatologischen Glauben lebt, betrachtet diese Besorgnis des Menschen um seine Menschlichkeit, um die Zukunft der Menschen auf Erden und damit auch um die Richtung von Entwicklung und Fortschritt als ein wesentliches Element ihrer Sendung, das hiervon nicht getrennt werden darf. Den Kern dieser Sorge findet die Kirche in Jesus Christus selbst, wie die Evangelien bezeugen. Gerade darum möchte sie dieses Engage-

ment aus der Einheit mit ihm verstärken, indem sie die Situation des Menschen in der heutigen Welt nach den wichtigsten Zeichen unserer Zeit interpretiert.

### 16. Fortschritt oder Bedrohung?

Wenn sich diese Zeit, die Zeit unserer Generation, die sich dem Ende des zweiten Jahrtausends unserer christlichen Ära nähert, uns als eine Zeit großen Fortschritts offenbart, so erscheint sie uns andererseits auch als eine Zeit vielfältiger Bedrohungen für den Menschen, über die die Kirche mit allen Menschen guten Willens sprechen und immer im Gespräch bleiben muß. Die Situation des Menschen in der heutigen Zeit scheint in der Tat noch fern zu sein von den objektiven Forderungen der sittlichen Ordnung wie auch von den Forderungen der Gerechtigkeit und mehr noch von der sozialen Liebe. Es geht hier darum, was schon in der ersten Botschaft des Schöpfers an den Menschen in dem Augenblick Ausdruck gefunden hat, als dieser ihm die Erde anvertraute, damit er sie sich „unterwerfe“[100]. Diese erste Botschaft ist im Geheimnis der Erlösung von Jesus Christus neu bekräftigt worden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies in den wunderbaren Lehraussagen über die „Königswürde“ des Menschen, das heißt über seine Berufung zur Teilnahme am Königsamt – *munus regale* – Christi dargelegt[101]. Der zentrale Sinn dieser „Königswürde“ und dieser „Herrschaft“ des Menschen über die sichtbare Welt, die ihm vom Schöpfer als Aufgabe anvertraut worden ist, besteht im Vorrang der Ethik vor der Technik, im Primat der Person über die Dinge, in der Überordnung des Geistes über die Materie.

Aus diesem Grund muß man alle Phasen des heutigen Fortschritts aufmerksam verfolgen. Man muß unter diesem Gesichtspunkt gleichsam eine Durchleuchtung seiner einzelnen Etappen vornehmen. Es handelt sich hier um die Entwicklung von Personen und nicht nur der vielen Dinge, deren sich die Personen bedienen können. Es geht – wie ein zeitgenössischer Philosoph gesagt und auch das Konzil festgestellt hat – nicht so sehr darum, „mehr zu haben“, sondern „mehr zu sein“[102]. In der Tat besteht schon eine wirkliche, erkennbare Gefahr, daß der Mensch bei dem enormen Fortschritt in der Beherrschung der gegenständlichen Welt die entscheidenden Fäden, durch die er sie beherrscht, aus der Hand verliert und ihnen auf verschiedene Weise sein Menschsein unterordnet und selbst Objekt wird von vielfältigen, wenn auch oft nicht direkt wahrnehmbaren Manipulationen durch die Organisation des gesellschaftlichen Lebens, durch das Produktionssystem und durch den Druck der sozialen Kommunikationsmittel. Der Mensch kann nicht auf sich selber verzichten noch auf den Platz, der ihm in der sichtbaren Welt zukommt; er darf nicht Sklave der Dinge, Sklave der Wirtschaftssysteme, Sklave der Produktion, Sklave der eigenen Produkte werden. Eine Zivilisation von rein materialistischem Charakter verurteilt den Menschen zu solcher Sklaverei, wenn dies auch mitunter zweifellos gegen die Absichten und Programme ihrer maßgeblichen Führer geschieht. Der gegenwärtigen Sorge um den Menschen liegt ganz gewiß dieses Problem zugrunde. Es handelt sich hier nicht nur darum, auf die Frage: Wer ist der Mensch? eine abstrakte Antwort zu geben. Es geht vielmehr um die gesamte Dynamik des Lebens und der Zivilisation. Es geht um den Sinn der verschiedenen Initiativen des täglichen Lebens und gleichzeitig um die Voraussetzungen für zahlreiche Programme der Zivilisation, um politische, wirtschaftliche, soziale, staatliche und viele andere Programme.

Wenn wir es wagen, die Situation des Menschen in der Welt von heute als noch fern von den objektiven Forderungen der sittlichen Ordnung, von den Forderungen der Gerechtigkeit und mehr noch von der sozialen Liebe zu bezeichnen, so geschieht es deswegen, weil dies von den allgemein bekannten Tatsachen und Gegenüberstellungen bestätigt wird, die auch schon mehrmals in päpstlichen, konziliaren und synodalen Verlautbarungen erwähnt worden sind.[103] Die Situation des Menschen in unserer Epoche ist sicher nicht einförmig, sie ist auf vielfältige Weise differenziert. Diese Unterschiede haben ihre geschichtlichen Gründe, aber auch eine stark ethische Komponente. Allgemein bekannt ist das Bild der Konsumgesellschaft, die einen gewissen Überfluß an den für den Menschen und die ganze Gesellschaft notwendigen Gütern besitzt – gemeint sind die reichen und weit fortgeschrittenen Gesellschaften –, während die übrigen, zumindest in weiten Schichten, Hunger leiden und viele Personen in ihnen täglich an Hunger und Unterernährung sterben. Hand in Hand damit geht für die einen ein bestimmter Mißbrauch der Freiheit, der mit einer konsumistischen Verhaltensweise verbunden ist, die nicht von der Ethik gezügelt wird; gleichzeitig wird dadurch die Freiheit der anderen beschränkt, die schon großen Mangel leiden und somit in noch stärkere Armut und ins Elend getrieben werden.

Dieser Vergleich, der allgemein bekannt ist, und der Gegensatz, auf den die Päpste unseres Jahrhunderts, in jüngster Zeit Johannes XXIII. und Paul VI.[104], in ihren Lehrschreiben des öfteren hingewiesen haben, erscheinen wie die gigantische Vergrößerung des biblischen Gleichnisses vom reichen Prasser und dem armen Lazarus[105].

Der Umfang des Problems führt uns zur Prüfung der Strukturen und Mechanismen im Bereich der Finanzen und des Geldwertes, der Produktion und des Handels, die mit Hilfe von verschiedenen politischen Druckmitteln die Weltökonomie beherrschen: sie zeigen sich unfähig, die aus der Vergangenheit überkommenen Ungerechtigkeiten aufzufangen oder den Herausforderungen und ethischen Ansprüchen der Gegenwart standzuhalten. Indem sie den Menschen selbstverursachten Spannungen aussetzen, in beschleunigtem Tempo die Reserven an Grundmaterien und Energie vergeuden und den geophysischen Lebensraum schädigen, bewirken sie, daß sich die Zonen des Elends mit ihrer Last an Angst, Enttäuschung und Bitterkeit unaufhörlich weiter ausdehnen[106].

Diese dramatische Lage darf uns nicht gleichgültig sein: derjenige, der höchsten Profit daraus zieht, und derjenige, der davon Unrecht und Schaden erleidet, ist in jedem Fall

der Mensch. Die dramatische Situation wird noch dadurch verschärft, daß bessergestellte Gesellschaftsschichten sowie die reichen Länder, die Werte im Übermaß anhäufen und oft durch Mißbrauch von ihrem eigenen Reichtum krank werden, daran beteiligt sind. Das Fieber der Inflation und die Plage der Arbeitslosigkeit sind weitere Symptome dieser schweren moralischen Unordnung auf Weltebene, die darum kühne und schöpferische Entscheidungen nötig macht[107], wie sie die Würde der menschlichen Person fordert.

Die Verwirklichung dieser Aufgabe ist nicht unmöglich. Das Prinzip der Solidarität im weiteren Sinne muß die wirksame Suche nach Institutionen und geeigneten Mechanismen bestimmen, sowohl im Bereich des Welthandels, wo man sich von den Gesetzen eines gesunden Wettbewerbs leiten lassen sollte, wie auch im Bereich einer umfassenden und unmittelbaren Umverteilung der Reichtümer und ihrer Kontrolle, damit die Völker, die noch auf dem Weg ihrer wirtschaftlichen Entwicklung sind, nicht nur ihre wesentlichen Bedürfnisse befriedigen, sondern auch stufenweise, aber doch wirksam vorankommen können.

Man wird auf diesem schwierigen Weg der unbedingt notwendigen Veränderung der Strukturen des Wirtschaftslebens nur dann Fortschritte machen, wenn eine wahre Umkehr der Mentalität, des Willens und des Herzens stattfindet. Die Aufgabe erfordert den entschlossenen Einsatz der Menschen und Völker in Freiheit und Solidarität. Allzu oft verwechselt man jedoch Freiheit mit dem Instinkt für das individuelle oder kollektive Interesse oder sogar mit dem Instinkt, sich durchzusetzen und zu herrschen, ganz gleich, mit welchen ideologischen Farben dies versehen wird. Offenbar existieren solche Instinkte; es wird aber keine wirklich menschenwürdige Wirtschaftspraxis geben, wenn diese nicht aufgegriffen, ausgerichtet und geleitet werden durch die wertvolleren Kräfte im Innern des Menschen, von denen die wahre Kultur der Völker abhängt. Von diesen Quellen muß das Bemühen ausgehen, das der echten Freiheit des Menschen Gestalt gibt und darum fähig sein wird, diese auch für den wirtschaftlichen Bereich zu sichern. Das notwendige wirtschaftliche Wachstum mit seinen ihm eigenen Gesetzmäßigkeiten muß in die Perspektive einer ganzheitlichen und solidarischen Entwicklung der einzelnen Menschen und Völker einbezogen werden, wie uns mein Vorgänger Paul VI. in der Enzyklika *Populorum progressio* mit Nachdruck in Erinnerung gerufen hat. Sonst wird der Teilbereich „wirtschaftliches Wachstum" so übermächtig, daß er den gesamten Bereich des menschlichen Lebens seinen partiellen Erfordernissen unterordnet, dabei den Menschen erstickt, die Gesellschaft zersetzt und schließlich in den eigenen Spannungen und Exzessen steckenbleibt.

Es ist durchaus möglich, eine solche Verpflichtung zu übernehmen; das bezeugen einige sichere Fakten und all jene Resultate, die hier genauer aufzuzählen schwierig wäre. Eines jedoch ist gewiß: bei dieser ungeheueren Aufgabe muß man von vornherein den Inhalt der moralischen Verantwortung, die der Mensch dabei übernehmen soll, genau festsetzen, annehmen und weiter vertiefen. Subjekt der Verantwortung ist einzig und allein der Mensch selbst. Für uns Christen wird eine solche Verantwortung besonders offenkundig, wenn wir – und das sollten wir stets tun – uns an das Geschehen des Jüngsten Gerichtes erinnern nach den Worten Christi, die uns im Matthäusevangelium überliefert sind[108].

Dieses eschatologische Bild muß immer auf die Geschichte des Menschen „angewandt" werden, muß stets der „Maßstab" für die menschlichen Handlungen sein, gleichsam ein Grundschema für die Gewissenserforschung eines jeden einzelnen und von allen zusammen: „Ich war hungrig, und ihr habt mir nichts zu essen gegeben; ... ich war nackt, und ihr habt mich nicht bekleidet; ich war ... im Gefängnis, und ihr habt mich nicht besucht."[109] Diese Worte erhalten eine noch eindringlichere Mahnung, wenn wir daran denken, daß anstelle von Brot und kultureller Hilfe den neuen Staaten und Nationen, die zur Unabhängigkeit erwachen, mitunter große Mengen von modernen Waffen und Zerstörungsmitteln angeboten werden, die bewaffneten Auseinandersetzungen und Kriegen dienen sollen, welche in diesen Ländern nicht so sehr für die Verteidigung ihrer legitimen Rechte oder ihrer Souveränität notwendig sind, sondern vielmehr eine Form des Chauvinismus, des Imperialismus, des Neokolonialismus verschiedenster Art darstellen. Wir alle wissen, daß die Gebiete, in denen auf der Erde Elend und Hunger herrschen, in kurzer Zeit hätten fruchtbar gemacht werden können, wenn die ungeheueren Geldsummen anstatt für Waffen, die dem Krieg und der Zerstörung dienen, zur Nahrungsmittelproduktion eingesetzt worden wären, die dem Leben dient.

Vielleicht bleiben diese Überlegungen teilweise „abstrakt", vielleicht bieten sie der einen oder anderen „Seite" Gelegenheit, sich gegenseitig anzuklagen, wobei jede ihre eigene Schuld vergißt. Vielleicht werden sie auch neue Anklagen gegen die Kirche hervorrufen. Diese verfügt über keine anderen Waffen als nur über die Waffen des Geistes, über Waffen des Wortes und der Liebe; sie kann es aber nicht unterlassen, „das Wort zu verkünden ... zu gelegener und ungelegener Zeit"[110]. Deswegen hört sie auch nicht auf, jede der beiden Seiten zu bitten und alle zusammen im Namen Gottes und im Namen des Menschen aufzufordern: Tötet nicht! Bringt den Menschen keine Zerstörung und Vernichtung! Denkt an eure Brüder, die Hunger und Elend erleiden! Achtet die Würde und die Freiheit eines jeden Menschen!

## 17. Menschenrechte: „Buchstabe" oder „Geist"

Unser Jahrhundert ist bisher ein Jahrhundert der großen Unglücke für den Menschen, der großen Verwüstungen, nicht nur der materiellen, sondern auch und vielleicht sogar vor allem der moralischen, gewesen. Es ist gewiß nicht leicht, unter diesem Gesichtspunkt Epochen und Jahrhunderte miteinander zu vergleichen; ihre Beurteilung hängt nämlich auch von geschichtlichen Kriterien ab, die sich ändern. Aber auch ohne solche Vergleiche muß man

feststellen, daß dieses Jahrhundert bisher eine Periode gewesen ist, in der die Menschen sich gegenseitig viele Ungerechtigkeiten und Leiden zugefügt haben. Ist dieser Entwicklung nun endgültig Einhalt geboten? Wir dürfen es in jedem Fall nicht unterlassen, mit Achtung und großer Hoffnung für die Zukunft an die großartigen Anstrengungen zu erinnern, mit denen man die Organisation der Vereinten Nationen ins Leben gerufen hat; Anstrengungen, die darauf abzielen, die objektiven und unverletzlichen Menschenrechte zu umschreiben und festzusetzen, wobei sich die Mitgliedstaaten gegenseitig verpflichteten, diese genau zu beachten. Die Verpflichtung ist von fast allen heutigen Staaten übernommen und ratifiziert worden; das sollte eine Garantie dafür sein, daß die Menschenrechte in der ganzen Welt zum Grundprinzip aller Bemühungen um das Wohl des Menschen werden.

Die Kirche braucht nicht zu betonen, wie sehr dieses Problem mit ihrer Sendung in der Welt von heute verbunden ist. Es bildet nämlich eine der grundlegenden Voraussetzungen für den sozialen und internationalen Frieden, wie Johannes XXIII., das Zweite Vatikanische Konzil und auch Paul VI. in besonderen Dokumenten dargelegt haben. Letztlich führt sich der Frieden zurück auf die Achtung der unverletzlichen Menschenrechte – opus iustitiae pax –, während der Krieg aus der Verletzung dieser Rechte entsteht und noch größere derartige Verletzungen nach sich zieht. Wenn die Menschenrechte in Friedenszeiten verletzt werden, ist dies besonders schmerzlich und stellt unter dem Gesichtspunkt des Fortschritts ein unverständliches Phänomen des Kampfes gegen den Menschen dar, das auf keine Weise mit irgendeinem Programm, das sich selbst als „humanistisch" bezeichnet, in Einklang gebracht werden kann. Und welches soziale, wirtschaftliche, politische und kulturelle Programm könnte auf diese Bezeichnung verzichten? Wir hegen die tiefe Überzeugung, daß es in der Welt von heute kein Programm gibt, in dem nicht, nicht einmal auf der Ebene entgegengesetzter ideologischer Weltanschauungen, der Mensch immer an die erste Stelle gesetzt wird.

Wenn aber nun trotz dieser Voraussetzungen die Menschenrechte auf verschiedene Weise verletzt werden, wenn wir Zeugen von Konzentrationslagern, von Gewalt und Folterungen, von Terrorismus und vielfältigen Diskriminierungen sind, so muß das eine Folge anderer Vorbedingungen sein, die die Wirksamkeit der humanistischen Voraussetzungen in jenen modernen Programmen und Systemen bedrohen oder oft auch zunichte machen. Somit drängt sich notwendig die Pflicht auf, diese Programme unter dem Gesichtspunkt der objektiven und unverletzlichen Menschenrechte einer ständigen Revision zu unterziehen.

Die Menschenrechtserklärung, die in Verbindung mit der Errichtung der Organisation der Vereinten Nationen erfolgte, hatte gewiß nicht nur das Ziel, sich von den furchtbaren Erfahrungen des letzten Weltkrieges abzusetzen, sondern sollte auch eine Grundlage für eine solche ständige Revision der Programme, Systeme und Regime schaffen, die unter diesem einzigen grundlegenden Gesichtspunkt zu geschehen hat, dem Wohl des Menschen, das heißt der Person in der Gesellschaft; dieses muß als Grundfaktor des Gemeinwohls das wesentliche Kriterium für alle Programme, Systeme und Regime bilden. Andernfalls ist das menschliche Leben, auch in Friedenszeiten, zu verschiedenen Leiden verdammt; gleichzeitig damit entwickeln sich verschiedene Formen von Vorherrschaft, von Totalitarismus, Neokolonialismus, Imperialismus, die auch das Zusammenleben zwischen den Nationen gefährden. Es ist in der Tat eine bezeichnende Tatsache, die mehrmals durch die Erfahrungen der Geschichte bestätigt worden ist, daß nämlich die Verletzung der Menschenrechte mit der Verletzung der Rechte der Nation Hand in Hand geht; mit ihr ist der Mensch ja durch organische Bande wie mit einer großen Familie verbunden.

Schon seit der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, als sich verschiedene totalitäre Staatssysteme entwickelten, die dann bekanntlich zu der furchtbaren Kriegskatastrophe führten, hat die Kirche ihre Haltung gegenüber diesen Regimen klar umrissen; denn diese handelten nur scheinbar im Interesse eines höheren Gutes, nämlich für das Wohl des Staates, während die Geschichte dagegen zeigen sollte, daß dies nur das Wohl einer bestimmten Partei war, die sich mit dem Staat identifizierte[111]. In Wirklichkeit haben diese Regime die Rechte der Bürger eingeschränkt, indem sie ihnen die Anerkennung gerade jener unverletzlichen Bürgerrechte versagten, die um die Mitte unseres Jahrhunderts auf internationaler Ebene offiziell festgelegt und anerkannt worden sind. Während die Kirche die Freude über diese Errungenschaft mit allen Menschen guten Willens, mit allen Menschen, die die Gerechtigkeit und den Frieden wirklich lieben, teilt, muß sie im Bewußtsein, daß der „Buchstabe" allein töten kann, während nur „der Geist lebendig macht"[112], zusammen mit diesen Menschen guten Willens ständig fragen, ob die Erklärung der Menschenrechte und die Annahme ihres „Buchstabens" überall auch die Verwirklichung ihres „Geistes" bedeuten. Es erheben sich nämlich begründete Befürchtungen, daß wir sehr oft noch ziemlich fern von dieser Verwirklichung sind und der Geist des sozialen und öffentlichen Lebens mitunter in einem schmerzlichen Gegensatz zum erklärten „Buchstaben" der Menschenrechte steht. Ein solcher Stand der Dinge, der für die betroffenen Gesellschaften eine Last ist, müßte diejenigen, die ihn mitverursacht haben, gegenüber diesen Gesellschaften und der Geschichte des Menschen in besonderer Weise verantwortlich machen.

Das Wesen des Staates als politischer Gemeinschaft besteht darin, daß die Gesellschaft, die ihn bildet, das Volk, Herr seines eigenen Geschickes ist. Dieser Sinn wird nicht verwirklicht, wo wir anstelle der Machtausübung mit moralischer Beteiligung der Gesellschaft oder des Volkes sehen, daß die Macht von einer bestimmten Gruppe allen anderen Gliedern dieser Gesellschaft aufgezwungen wird. Dies sind wesentliche Dinge in unserer Epoche, in der das soziale Bewußtsein der Menschen und damit verbunden auch das Verlangen nach einer richtigen Beteiligung der Bürger am politischen Leben der Gemeinschaft enorm ge-

wachsen sind[113], wenn auch für die Art dieser Beteiligung die realen Möglichkeiten eines jeden Volkes sowie die Notwendigkeit einer festen staatlichen Autorität berücksichtigt werden müssen. Dies sind somit unter dem Gesichtspunkt des persönlichen Fortschritts des Menschen und der gesamtheitlichen Entwicklung seines Menschseins Probleme von erstrangiger Bedeutung.

Die Kirche hat stets gelehrt, daß es Pflicht ist, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, und hat dadurch auch für jeden Staat gute Bürger erzogen. Sie hat ferner immer gelehrt, daß es die grundlegende Verpflichtung der staatlichen Autorität ist, für das Gemeinwohl der Gesellschaft Sorge zu tragen; hiervon leiten sich ihre Grundrechte ab. Gerade wegen dieser Voraussetzungen, die der objektiven ethischen Ordnung angehören, können die Rechte der staatlichen Gewalt nicht anders verstanden werden als auf der Grundlage der Achtung der objektiven und unverletzlichen Menschenrechte. Jenes Gemeinwohl, dem die Autorität im Staate dient, ist nur dann voll verwirklicht, wenn alle Bürger ihrer Rechte sicher sind. Andernfalls endet man beim Zusammenbruch der Gesellschaft, kommt es zum Widerstand der Bürger gegen die Autorität oder zu einem Zustand der Unterdrückung, der Einschüchterung, der Gewalt, des Terrors, wovon uns die Totalitarismen unseres Jahrhunderts zahlreiche Beispiele gegeben haben. Auf diese Weise berührt das Prinzip der Menschenrechte zutiefst den Bereich der sozialen Gerechtigkeit und wird zum Maßstab für ihre grundlegende Überprüfung im Leben der politischen Institutionen.

Zu diesen Rechten zählt man berechtigterweise auch das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit. Das Zweite Vatikanische Konzil hat es als besonders notwendig erachtet, zu diesem Thema eine ausführliche Erklärung zu erarbeiten. Gemeint ist das Dokument „Dignitatis humanae“[114], in dem nicht nur die theologische Konzeption des Problems ausgedrückt worden ist, sondern dieses auch unter dem Aspekt des Naturrechts erörtert wird, das heißt vom „rein menschlichen“ Standpunkt aus, von jenen Voraussetzungen her, die von der Erfahrung des Menschen, von seiner Vernunft und vom Sinn der Menschenwürde gefordert sind. Die Einschränkung der religiösen Freiheit von Personen und Gemeinschaften ist gewiß nicht nur eine schmerzliche Erfahrung, sondern trifft vor allem auch die Würde des Menschen unabhängig von der Religion, die einer bekennt, oder vom Weltverständnis, das er hat. Die Beschränkung der Religionsfreiheit und deren Verletzung stehen im Gegensatz zur Würde des Menschen und zu seinen objektiven Rechten. Das obengenannte Konzilsdokument sagt hinreichend deutlich, was eine solche Beschränkung der Religionsfreiheit bedeutet. Zweifellos stehen wir hier vor einer tiefgreifenden Ungerechtigkeit gegenüber allem, was den Menschen in seiner Tiefe betrifft, was wesentlich menschlich ist. Denn sogar das Phänomen der Ungläubigkeit, der Religionslosigkeit und des Atheismus versteht man als menschliches Phänomen nur in bezug zum Phänomen der Religion und des Glaubens. Es ist deshalb schwierig, auch schon vom „rein menschlichen“ Gesichtspunkt her eine Position hinzunehmen, nach der nur der Atheismus das Bürgerrecht im öffentlichen und sozialen Leben besitzt, während die gläubigen Menschen fast aus Prinzip kaum geduldet oder als Bürger zweiter Klasse behandelt werden oder sogar – was auch schon geschehen ist – der Bürgerrechte völlig beraubt sind.

Auch dieses Thema mußte hier, wenn auch nur kurz, behandelt werden, weil es zur Gesamtsituation des Menschen in der heutigen Welt gehört, weil es bezeugt, wie sehr diese Situation durch Vorurteile und verschiedenartigste Ungerechtigkeiten belastet ist. Wenn wir davon absehen, auf Einzelheiten in diesem Bereich einzugehen, für den wir ein besonderes Recht und eine besondere Pflicht haben, so geschieht das vor allem deshalb, weil wir zusammen mit allen, die Qualen der Diskriminierung und der Verfolgung um des Namens Gottes willen erdulden, vom Glauben an die erlösende Kraft des Kreuzes geleitet werden. Dennoch möchte ich mich kraft meines Amtes im Namen aller Gläubigen der ganzen Welt an diejenigen wenden, von denen in irgendeiner Weise die Gestaltung des sozialen und öffentlichen Lebens abhängt. Wir fordern von ihnen dringend die Achtung der Rechte der Religion und des Wirkens der Kirche. Wir beanspruchen kein Privileg, sondern die Achtung eines elementaren Rechtes. Die Verwirklichung dieses Rechtes ist eine der grundlegenden Konturen für den wahren Fortschritt des Menschen in einem jeden Regime, in jeder Gesellschaft, in jedem System und in jeder Lage.

## IV. Die Sendung der Kirche und das Schicksal des Menschen

### 18. Die Kirche in ihrer Sorge um die Berufung des Menschen in Christus

Dieser notwendig summarische Blick auf die Situation des Menschen in der Welt von heute läßt uns Herzen und Gedanken noch mehr auf Jesus Christus, auf das Geheimnis der Erlösung richten, dem das Problem des Menschen mit der starken Kraft der Wahrheit und Liebe eingeprägt ist. Wenn Christus „sich gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt hat“[115], so lebt auch die Kirche, indem sie mit ihrer reichen und universalen Sprache bis in das Innerste dieses Geheimnisses vordringt, noch tiefer ihre eigene Natur und Sendung. Nicht umsonst spricht der Apostel Paulus vom Leib Christi, der die Kirche ist[116]. Wenn nun dieser mystische Leib Christi das Volk Gottes ist – wie daraufhin das Zweite Vatikanische Konzil gestützt auf die ganze biblische und patristische Tradition sagen wird –, so heißt das, daß jeder Mensch in ihm durchdrungen ist von jenem Lebenshauch, der von Christus kommt. Auf diese Weise bewirkt auch die Hinwendung zum Menschen, zu seinen konkreten Problemen, zu seinen erfüllten und zerschlagenen Hoffnungen und Leiden, daß die Kirche selbst als Leib, als Organismus, als soziale Einheit, die gleichen göttlichen Impulse, die Eingebungen und Kräfte des Geistes wahrnimmt, die vom gekreuzigten und auferstandenen Christus herkommen; und gerade dafür lebt

und wirkt sie. Die Kirche hat kein anderes Leben außer jenem, das ihr von ihrem Bräutigam und Herrn geschenkt wird. In der Tat, weil Christus in seinem Geheimnis der Erlösung sich mit ihr vereint hat, muß auch die Kirche mit jedem Menschen eng verbunden sein.

Diese Vereinigung Christi mit dem Menschen ist in sich selbst ein Geheimnis, aus dem der „neue Mensch" hervorgeht, berufen zur Teilnahme am Leben Gottes[117], neugeschaffen in Christus zur Fülle der Gnade und Wahrheit[118]. Die Einheit Christi mit dem Menschen ist Kraft und zugleich Quelle der Kraft, nach dem markanten Wort des heiligen Johannes im Prolog seines Evangeliums: „Das Wort gab Macht, Kinder Gottes zu werden."[119] Sie ist die Kraft, die den Menschen innerlich umgestaltet, das Prinzip eines neuen Lebens, das nicht dahinschwindet und vergeht, sondern Dauer hat für das ewige Leben[120]. Dieses Leben, einem jeden Menschen zugesagt und vom Vater angeboten in Jesus Christus, dem ewigen und eingeborenen Sohn, der in der Fülle der Zeit[121] Fleisch geworden und geboren ist aus der Jungfrau Maria, ist die endgültige Erfüllung der Berufung des Menschen. Es ist in gewisser Weise Erfüllung jenes „Schicksals", das ihm Gott von Ewigkeit her bereitet hat. Dieses „göttliche Schicksal" geht weiter, über alle Rätsel, unbekannte Größen, Umwege und Windungen des „menschlichen Schicksals" in der zeitlichen Welt hinaus. Wenn nämlich all dies, auch bei allem Reichtum des zeitlichen Lebens, mit unvermeidbarer Notwendigkeit an die Grenze des Todes und in die Nähe der Auflösung unseres Leibes führt, dann erscheint uns Christus jenseits dieser Grenze: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben."[122] In Jesus Christus, der gekreuzigt und begraben wurde und wieder auferstanden ist, „erstrahlt uns die Hoffnung, daß wir zur Seligkeit auferstehn ..., die Verheißung der künftigen Unsterblichkeit"[123], auf die der Mensch durch den Tod des Leibes zugeht, da er mit der ganzen sichtbaren Schöpfung demselben Zwang unterliegt, dem die Materie unterworfen ist. Wir beabsichtigen und versuchen, den Aussagegehalt jener Wahrheit immer mehr zu vertiefen, die der Erlöser des Menschen in dem Satz ausgedrückt hat: „Der Geist ist es, der Leben schafft, das Fleisch nützt nichts."[124] Diese Worte drücken entgegen allem Anschein die höchste Bejahung des Menschen aus: die Bejahung des Leibes, den der Geist lebendig macht!

Die Kirche lebt diese Wirklichkeit, sie lebt aus dieser Wahrheit über den Menschen, die ihr erlaubt, die Grenzen der Zeitlichkeit zu überschreiten und gleichzeitig mit besonderer Liebe und Sorge an all das zu denken, was in den Dimensionen dieser Zeitlichkeit das Leben des Menschen und des menschlichen Geistes entscheidend prägt, in dem sich nach den Worten des heiligen Augustinus jene immerwährende Unruhe bekundet: „Du hast uns, o Herr, für dich geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir."[125] In dieser schöpferischen Unruhe schlägt und pulsiert das, was zutiefst menschlich ist: die Suche nach der Wahrheit, der unstillbare Durst nach dem Guten, der Hunger nach Freiheit, die Sehnsucht nach dem Schönen, die Stimme des Gewissens. Die Kirche, die versucht, den Menschen gleichsam mit „den Augen Christi selbst" zu betrachten, wird sich immer mehr bewußt, die Hüterin eines großen Schatzes zu sein, den sie nicht vergeuden darf, sondern vielmehr ständig mehren muß. In der Tat hat Christus gesagt: „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut."[126] Dieser Schatz der Menschheit, der durch das unaussprechliche Geheimnis der Gotteskindschaft[127], der gnadenhaften Annahme an Kindes Statt[128] im eingeborenen Sohn Gottes noch reicher geworden ist, durch dessen Vermittlung wir zu Gott „Abba, Vater"[129] sagen, ist zugleich eine gewaltige Kraft, die die Kirche vor allem von innen her eint und ihrer ganzen Tätigkeit Sinn verleiht. Durch diese Kraft vereint sich die Kirche mit dem Geist Christi, mit jenem Heiligen Geist, den der Erlöser versprochen hatte, der sich beständig mitteilt und dessen Herabkunft am Pfingstfest offenbar geworden ist und für immer fortdauert. So offenbaren sich in den Menschen die Kräfte des Geistes[130], die Gaben des Geistes[131], die Früchte des Heiligen Geistes[132]. Die Kirche unserer Zeit scheint mit immer größerem Eifer inständig und beharrlich zu wiederholen: „Komm, Heiliger Geist!" Komm! Komm! „Was befleckt ist, wasche rein! Dürrem gieße Leben ein! Heile du, wo Krankheit quält! Löse, was in sich erstarrt! Wärme du, was kalt und hart! Lenke, was den Weg verfehlt!"[133]

Dieses inständige Gebet zum Geist und um den Geist zu empfangen ist die Antwort auf alle „Materialismen" unserer Epoche. Sie sind es ja, die so viele Formen unstillbarer Sehnsucht in unserem Herzen hervorrufen. Diesen Gebetsruf kann man an verschiedenen Stellen hören, und es scheint, daß er auch auf verschiedene Weise Frucht bringt. Kann man also sagen, daß die Kirche mit diesem Gebet nicht allein ist? Ja, das kann man, weil „das Bedürfnis" nach dem Spirituellen auch bei Personen Ausdruck findet, die außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche stehen[134]. Wird dies nicht auch von jener Wahrheit über die Kirche bestätigt, die vom letzten Konzil in der Dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" mit solcher Klarheit hervorgehoben wurde, indem es lehrt, daß die Kirche „gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" ist?[135] Die Anrufung des Geistes und im Geist ist nichts anderes als ein beständiges Sichvertiefen in die volle Dimension des Geheimnisses der Erlösung, in der Christus, vereint mit dem Vater und mit jedem Menschen, uns ständig jenen Geist mitteilt, der in uns das Bewußtsein von Söhnen erzeugt und uns zum Vater hinlenkt[136]. Deswegen muß sich die Kirche unserer Zeit – einer Zeit, die besonders nach dem Geist hungert, weil sie hungert nach Gerechtigkeit und Frieden, nach Liebe und Güte, nach Starkmut und Verantwortung, nach Menschenwürde – auf jenes Geheimnis konzentrieren und sich in ihm versammeln, damit sie darin das Licht und die unentbehrliche Kraft für die eigene Sendung empfängt. Wenn der Mensch – wie schon weiter oben gesagt worden ist – wirklich der Weg des täglichen Lebens der Kirche ist, dann muß diese sich der Würde der Gotteskind-

schaft, die der Mensch in Christus durch die Gnade des Heiligen Geistes[137] erhält, und seiner Bestimmung zur Gnade und zur Herrlichkeit immer bewußt sein[138]. Indem die Kirche all dies immer neu bedenkt und es sich mit immer bewußterem Glauben und mit immer stärkerer Liebe zu eigen macht, wird sie gleichzeitig fähiger für jenen Dienst am Menschen, zu dem Christus, der Herr, sie beruft, wenn er sagt: „Der Menschensohn ... ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen."[139] Die Kirche verwirklicht diesen Auftrag, indem sie teilnimmt „am dreifachen Amt", das ihr Meister und Erlöser selbst innehat. Diese Lehre, zusammen mit ihrer biblischen Begründung, ist vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum großen Nutzen für das Leben der Kirche wieder leuchtend herausgestellt worden. Denn wenn wir uns der Teilnahme und der dreifachen Sendung Christi, an seinem dreifachen Amt – dem Priester-, Propheten- und Königsamt[140] – bewußt werden, verstehen wir gleichzeitig besser, welches der Dienst der ganzen Kirche als Gesellschaft und Gemeinschaft des Volkes Gottes auf Erden ist, und verstehen ebenfalls, worin die Teilnahme eines jeden von uns an dieser Sendung und an diesem Dienst bestehen muß.

## 19. Die Verantwortung der Kirche für die Wahrheit

Im Licht der feierlich verkündeten Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils steht uns die Kirche als die Gemeinschaft vor Augen, die für die göttliche Wahrheit verantwortlich ist. In tiefer Ergriffenheit hören wir Christus selbst sprechen: „Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat."[141] Wird uns nicht in dieser Aussage unseres Herrn die Verantwortung für die geoffenbarte Wahrheit deutlich, die ja Gottes persönliches „Eigentum" ist, wenn selbst er, „der eingeborene Sohn", der „am Herzen des Vaters ruht"[142], es für notwendig hält, zu betonen, daß er in vollkommener Treue zu seinem göttlichen Ursprung handelt, wenn er diese Wahrheit als Prophet und Meister weitergibt? Die gleiche Treue muß ein wesentlicher Bestandteil des Glaubens der Kirche sein, wenn sie ihn lehrt oder verkündet. Der Glaube, der als eine besondere übernatürliche Tugend dem menschlichen Geist eingegossen ist, läßt uns am Erkennen Gottes teilhaben, wenn wir auf sein geoffenbartes Wort antworten. Darum muß die Kirche, wenn sie den Glauben bekennt und lehrt, sich eng an die göttliche Wahrheit anschließen[143] und sie als den ihr angemessenen Gottesdienst[144] in ihrem Leben ausprägen. Um diese Treue zur göttlichen Wahrheit zu gewährleisten, hat Christus der Kirche den besonderen Beistand des Geistes der Wahrheit verheißen. Er hat jenen die Gabe der *Unfehlbarkeit*[145] verliehen, die den Auftrag haben, diese Wahrheiten zu verbreiten und zu lehren[146], wie es schon das Erste Vatikanische Konzil[147] klar definiert und dann das Zweite[148] wiederholt hat. Das ganze Volk Gottes hat er außerdem mit einem besonderen Glaubenssinn[149] ausgestattet.

So sind wir also Teilhaber an dieser prophetischen Sendung Christi geworden, und aus der Kraft der gleichen Sendung dienen wir zusammen mit ihm der göttlichen Wahrheit in der Kirche. Die Verantwortung für eine solche Wahrheit bedeutet auch, sie zu lieben und möglichst genau zu verstehen zu suchen, damit sie uns selbst und den anderen in all ihrer erlösenden Kraft, in ihrem hellen Glanz, in ihrer Tiefe und zugleich Einfachheit immer vertrauter wird. Diese Liebe und das Verlangen, die Wahrheit besser zu verstehen, müssen zusammengehen, wie die Lebensgeschichten der Heiligen in der Kirche bestätigen. Das wahre Licht, das die göttliche Wahrheit erhellt und uns so die Wirklichkeit Gottes selbst näherbringt, hat immer diejenigen am meisten erleuchtet, die in Ehrfurcht und Liebe dieser Wahrheit begegnet sind: Liebe vor allem zu Christus, dem lebendigen Wort der göttlichen Wahrheit, und dann Liebe zu dessen menschlichem Ausdruck im Evangelium, in der Tradition und in der Theologie. Auch heute brauchen wir vor allem anderen ein solches Verständnis und eine solche Auslegung des Wortes Gottes sowie eine solche Theologie. Die Theologie ist heute, genauso wie früher, sehr wichtig dafür, daß die Kirche, das Volk Gottes, in kreativer und fruchtbarer Weise an der prophetischen Sendung Christi teilnehmen kann. Darum dürfen die Theologen, wenn sie als Diener an der göttlichen Wahrheit sich in ihren Studien und Arbeiten einem immer tiefer eindringenden Verständnis widmen, niemals die Bedeutung ihres Dienstes in der Kirche aus den Augen verlieren, wie sie in dem Begriff „intellectus fidei" (= „verstehender Glaube") enthalten ist. Dieser Doppelbegriff gilt in zweifacher Richtung nach der Formel „intellege, ut credas – crede, ut intellegas" (= „verstehe, um zu glauben – glaube, um zu verstehen")[150] und kommt dort voll zum Tragen, wo man dem Lehramt, das in der Kirche den Bischöfen anvertraut ist, die ihrerseits mit dem Nachfolger des Petrus in hierarchischer Einheit verbunden sind, zu dienen sucht und sich ihrer Sorge für die Verkündigung und Pastoral sowie den apostolischen Initiativen des ganzen Gottesvolkes zur Verfügung stellt.

Wie in früheren Epochen so sind auch heute – und heute vielleicht noch dringender – die Theologen und alle Wissenschaftler in der Kirche aufgerufen, den Glauben mit ihrem Wissen und ihrer Weisheit zu verbinden, damit diese sich gegenseitig durchdringen können, wie wir es in der Oration zum Fest des heiligen Kirchenlehrers Albert lesen. Diese Aufgabe hat sich heute durch den Fortschritt der Wissenschaft, ihrer Methoden und Resultate in der Kenntnis der Welt und des Menschen enorm erweitert. Das betrifft die Naturwissenschaften ebenso wie die Geisteswissenschaften und auch die Philosophie, deren enge Verbindung mit der Theologie das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat[151].

In diesem Bereich menschlichen Wissens, der sich fortwährend ausweitet und auffächert, muß sich auch der Glaube beständig vertiefen, indem er auf die Dimension des geoffenbarten Geheimnisses hinweist und sich um das Verständnis der Wahrheit bemüht, die in Gott ihre einzige und höchste Quelle hat. Wenn es auch erlaubt ist – und man sollte es sogar wünschen –, daß bei der Durchführung dieses weiten Arbeitsauftrages eine gewisse Vielfalt an

Methoden in Betracht kommt, so darf sich doch diese Tätigkeit nicht von der fundamentalen Einheit in der Verkündigung des Glaubens und der Moral als einem Ziel, das ihr wesentlich ist, entfernen. Darum ist eine enge Zusammenarbeit der Theologie mit dem Lehramt unentbehrlich. Jeder Theologe muß sich in besonderer Weise dessen bewußt sein, was Christus selbst gemeint hat, wenn er sagte: „Das Wort, das ihr hört, ist nicht mein Wort, sondern das des Vaters, der mich gesandt hat."[152] Niemand darf deshalb aus der Theologie so etwas machen wie eine einfache Sammlung von eigenen persönlichen Auffassungen; sondern jeder muß darauf bedacht sein, in enger Verbindung zu bleiben mit dem Sendungsauftrag, die Wahrheit zu lehren, für die die Kirche verantwortlich ist.
Die Teilnahme am prophetischen Amt Christi formt das Leben der ganzen Kirche von Grund auf. Einen besonderen Anteil an diesem Auftrag haben die Hirten der Kirche, die in die Wahrheit Christi einführen und in beständiger, vielfältiger Weise die Lehre des Glaubens und der christlichen Moral verkündigen und ausbreiten. Diese Glaubensunterweisung – sei es in der Mission, sei es unter den Christen selbst – trägt dazu bei, daß das Volk Gottes sich um Christus versammelt; sie bereitet auf die Teilnahme an der Eucharistie vor und gibt die Wege für ein Leben aus der Kraft des Sakramentes an. Die Bischofssynode vom Jahre 1977 hat ihre besondere Aufmerksamkeit der Katechese in der heutigen Welt gewidmet, und die reife Frucht ihrer Beratungen, Erfahrungen und Anregungen wird bald – einem Vorschlag der Teilnehmer der Synode entsprechend – in einem eigenen päpstlichen Dokument erscheinen. Die Katechese ist sicherlich eine dauerhafte und grundlegende Form des Wirkens der Kirche; hierin zeigt sich ihr prophetisches Charisma: Glaubenszeugnis und Unterweisung gehören zusammen. Wenn es hierbei auch in erster Linie um die Priester geht, dürfen wir doch in keiner Weise die große Zahl von Ordensleuten übersehen, die aus Liebe zu Christus in der Katechese tätig sind. Ebenso müssen wir schließlich die zahlreichen Laien erwähnen, die durch solche Tätigkeit den Glauben und ihre apostolische Verantwortung konkret leben.
Wir müssen außerdem dafür Sorge tragen, daß die verschiedenen Formen der Katechese in ihren vielfältigen Bereichen – angefangen bei jener grundlegenden Form, die die Katechese in der Familie darstellt, das heißt die Katechese der Eltern für ihre eigenen Kinder – die breite Teilnahme des ganzen Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi aufweisen. So muß, hiermit verbunden, die Verantwortung der Kirche für die göttliche Wahrheit immer mehr und in unterschiedlicher Weise von allen geteilt werden. Wir denken dabei auch an die Fachleute der verschiedenen Disziplinen, an die Vertreter der Natur- und Geisteswissenschaften, an die Ärzte, die Juristen, die Künstler, die Ingenieure, an die Lehrer der verschiedenen Grade und Spezialisierungen. Sie alle haben als Mitglieder des Volkes Gottes ihren eigenen Anteil an der prophetischen Sendung Christi, an seinem Dienst für die göttliche Wahrheit. Das gilt schon für ihre lautere Einstellung zu jeglicher Wahrheit und immer dann, wenn sie andere zur Wahrheit erziehen und sie lehren, in der Liebe und Gerechtigkeit zu reifen. So stellt das Verantwortungsbewußtsein für die Wahrheit eine der wichtigsten Stellen dar, wo die Kirche jedem Menschen begegnen kann, und ist zugleich eine wesentliche Anforderung, die die Berufung des Menschen in der Gemeinschaft der Kirche bestimmt. Angeleitet vom Bewußtsein, für die Wahrheit verantwortlich zu sein, muß die Kirche unserer Tage ihrer eigenen Natur treu bleiben, zu der die prophetische Sendung gehört, die von Christus selbst herstammt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. ... Empfangt den Heiligen Geist."[153]

## 20. Eucharistie und Buße

Im Geheimnis der Erlösung, das heißt im Heilswerk, das Christus wirkt, hat die Kirche Anteil an der Frohen Botschaft ihres Meisters; nicht nur durch ihr treues Hören auf sein Wort und durch die Verkündigung dieser Wahrheit, sondern gleichermaßen auch durch einen Akt gläubiger Hingabe in Liebe erfährt sie die Kraft seines erlösenden Wirkens, das er in die Zeichen der Sakramente, vor allem in die heilige Eucharistie[154], hineingelegt hat. Diese ist die Mitte und der Gipfel allen sakramentalen Lebens, durch das jeder Christ die heilende Kraft der Erlösung empfängt, beginnend beim Geheimnis der Taufe, das uns eintauchen läßt in den Tod Christi, um uns dann auch an seiner Auferstehung teilnehmen zu lassen[155], wie der Apostel Paulus uns lehrt. Im Licht dieser Lehre wird es noch klarer, warum das ganze sakramentale Leben der Kirche und eines jeden Christen seinen Höhepunkt und seine Fülle gerade in der Eucharistie erreicht. In diesem Sakrament erneuert sich ja fortwährend nach dem Willen Christi das Geheimnis des Opfers, das er selbst durch seine Hingabe auf dem Altar des Kreuzes dem Vater dargebracht hat: ein Opfer, das der Vater angenommen hat, indem er für diese Ganzhingabe seines Sohnes, der „gehorsam wurde bis zum Tod"[156], die ihm als Vater eigene Gabe schenkte, ein neues, ewiges Leben in der Auferstehung; denn der Vater ist die erste Quelle und der Spender des Lebens von Anbeginn. Dieses neue Leben, das auch die leibliche Verherrlichung Christi, des Gekreuzigten, umfaßt, ist wirkkräftiges Zeichen der neuen Gabe geworden, die der Menschheit zuteil geworden ist, der Gabe des Heiligen Geistes, durch den das göttliche Leben, das der Vater in sich hat und seinem Sohne gibt[157], an alle Menschen weitergegeben wird, die mit Christus vereint sind.
Die Eucharistie ist das vollkommenste Sakrament für diese Einheit. Indem wir die Eucharistie feiern und uns in sie aufnehmen lassen, gelangen wir zur Einheit mit dem irdischen und dem verherrlichten Christus, unserem Fürsprecher beim Vater[158]; diese Einheit aber kommt immer durch den erlösenden Akt seines Opfers zustande, durch den er uns befreit hat, indem er uns „für ein teures Lösegeld freigekauft" hat[159]. Der „hohe Preis" unserer Erlösung beweist zugleich den Wert, den Gott selbst dem Menschen beimißt, beweist unsere Würde in Christus. Dadurch daß wir „Kinder Gottes"[160] werden, „an Sohnes

Statt angenommen"[161], werden wir zugleich, ähnlich wie er, zu „Königen und Priestern", erhalten wir das „königliche Priestertum"[162], das heißt, wir nehmen teil an jener einzigartigen bleibenden Übergabe des Menschen und der Welt an den Vater, die er, der Sohn von Ewigkeit her[163] und zugleich wahrer Mensch, ein für allemal vollzogen hat. Die Eucharistie ist das Sakrament, in dem sich in vollendeter Weise unser neues Sein ausdrückt: Christus selbst legt hierin fortwährend und immer wieder neu im Heiligen Geist Zeugnis ab für unseren Geist[164], daß jeder von uns durch die Teilnahme am Geheimnis der Erlösung Zugang hat zu den Früchten der Versöhnung mit Gott[165], dem Vater, die der Sohn selbst durch den Dienst der Kirche gewirkt hat und immer wieder unter uns wirkt.

Es ist eine grundlegende Wahrheit, nicht nur lehrmäßiger, sondern auch existentieller Natur, daß die Eucharistie die Kirche aufbaut[166]; sie baut diese auf als die wahre Gemeinschaft des Volkes Gottes, als Versammlung der Gläubigen, die von demselben Merkmal der Einheit gekennzeichnet ist, das schon die Apostel und ersten Jünger des Herrn ausgezeichnet hat. Die Eucharistie baut immer wieder neu diese Gemeinschaft und Einheit auf; sie baut diese stets auf und erneuert sie in der Kraft des Opfers Christi, weil sie seines Todes am Kreuze gedenkt[167], durch dessen Preis wir von ihm erlöst worden sind. Wir rühren deshalb in der Eucharistie in gewisser Weise an das Geheimnis selbst des Leibes und Blutes des Herrn, wie es die Worte im Augenblick der Einsetzung bezeugen, kraft deren sie auf immer die Worte der Eucharistiefeier für jene geworden sind, die zu diesem Geheimnis in der Kirche berufen sind.

Die Kirche lebt von der Eucharistie, lebt aus der Fülle dieses Sakramentes, dessen wunderbarer Gehalt und Sinn in den Verlautbarungen des Lehramtes der Kirche seit den ältesten Zeiten bis in unsere Tage oft dargestellt worden sind[168]. Dennoch können wir mit Sicherheit sagen, daß diese Lehre – die von den tiefsinnigen Theologen, von Männern tiefen Glaubens und des Gebetes, von Asketen und Mystikern in ihrer Treue zum eucharistischen Geheimnis stets bekannt worden ist – fast immer nur an der Schwelle stehenbleibt, da sie das, was die Eucharistie in ihrer ganzen Fülle ist und bezeichnet und was in ihr geschieht, nicht in Worten auszudrücken vermag. Sie ist in der Tat ein unaussprechliches Sakrament! Die entscheidende Pflicht und vor allem die sichtbare Gnade und Quelle der übernatürlichen Kraft der Kirche als Volk Gottes bestehen darin, im eucharistischen Leben und in der eucharistischen Frömmigkeit stets zu verharren und fortzuschreiten und sich selbst unter dem Einfluß der Eucharistie geistlich zu entfalten. Gerade darum dürfen wir diesem wahrhaft allerheiligsten Sakrament nicht durch die Art und Weise unseres Denkens, Lebens und Handelns seine volle Dimension und seine wesentliche Bedeutung nehmen. Dieses Sakrament ist zugleich Opfer, Kommunion und Gegenwart. Obgleich es richtig ist, daß die Eucharistie immer die tiefste Offenbarung und Feier der menschlichen Brüderlichkeit unter den Jüngern und Zeugen Christi gewesen ist und noch weiter sein muß, darf sie nicht nur als eine „Gelegenheit" benutzt werden, um diese Brüderlichkeit zu bekunden. In der Feier des Sakramentes des Leibes und Blutes des Herrn muß man die volle Dimension des göttlichen Geheimnisses und den vollen Sinn dieses sakramentalen Zeichens beachten, bei dem der wahrhaft gegenwärtige Christus empfangen, die Seele mit Gnaden beschenkt und ein Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird[169]. Daraus ergibt sich die Pflicht einer gewissenhaften Beobachtung der liturgischen Normen und alles dessen, was den gemeinschaftlichen Gottesdienst bezeugt, der Gott selbst dargebracht wird; und das um so mehr, weil er sich unter diesem sakramentalen Zeichen mit grenzenlosem Vertrauen uns überantwortet, als ob er unserer menschlichen Schwäche und Unwürdigkeit, den Gewohnheiten, der „Routine" oder sogar der Möglichkeit von Beleidigungen keine Beachtung schenke. In der Kirche müssen alle, besonders aber die Bischöfe und Priester, darüber wachen, daß dieses Sakrament der Liebe den Mittelpunkt im Leben des Gottesvolkes bildet, auf daß durch alle Ausdrucksformen des geschuldeten Kultes Christus „Liebe für Liebe" erwiesen wird und er wirklich das „Leben unserer Seele"[170] wird. Im übrigen können wir niemals die Worte des heiligen Paulus vergessen: „Jeder soll sich selbst prüfen, und dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken."[171]

Diese Einladung des Apostels zeigt, zumindest indirekt, das enge Band zwischen der Eucharistie und der Buße. Wenn nämlich das erste Wort in der Verkündigung Christi, der erste Satz der Frohen Botschaft des Evangeliums gewesen ist: „Bekehret euch und glaubt an das Evangelium" *(metanoeite)*[172], so scheint das Sakrament des Leidens, des Kreuzes und der Auferstehung diese Einladung in unseren Seelen auf ganz besondere Weise zu verstärken und zu festigen. Die Eucharistie und die Buße werden so in gewissem Sinn eine zweifache und zugleich innerlich verbundene Dimension des authentischen Lebens im Geist des Evangeliums, des wahrhaft christlichen Lebens. Christus, der zum eucharistischen Mahl einlädt, ist stets derselbe Christus, der zur Buße ermahnt, der das „bekehret euch"[173] wiederholt. Ohne diese ständigen und immer wieder neuen Bemühungen um die Bekehrung wäre die Teilnahme an der Eucharistie der vollen erlösenden Wirklichkeit beraubt, würde sie herabgemindert oder in ihr allgemein jene besondere Fähigkeit geschwächt, Gott das geistige Opfer darzubringen[174], in dem sich auf grundlegende und umfassende Weise unsere Teilnahme am Priestertum Christi ausdrückt. In Christus ist das Priestertum nämlich verbunden mit dem eigenen Opfer, mit seiner Hingabe an den Vater. Diese Hingabe ruft, da sie unbegrenzt ist, in uns Menschen, die wir vielfältigen Begrenzungen unterliegen, das Bedürfnis wach, uns in immer reifere Form und durch eine beständige und immer tiefere Bekehrung zu Gott hinzuwenden.

In den letzten Jahren ist viel unternommen worden, um – im Einklang übrigens mit der ältesten Tradition der Kirche – den gemeinschaftlichen Aspekt der Buße und vor allem des Bußsakramentes im praktischen Leben der Kirche gebührend herauszustellen. Diese Initiativen sind nützlich

und werden gewiß zur Bereicherung der Bußpraxis in der Kirche von heute beitragen. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß die Bekehrung ein innerer Akt von besonderer Tiefe ist, bei dem der Mensch nicht durch andere ersetzt werden kann noch sich durch die Gemeinschaft „vertreten" lassen kann. Wenn auch die brüderliche Gemeinschaft der Gläubigen, die an der Bußfeier teilnehmen, für den Akt der persönlichen Bekehrung von großem Nutzen ist, muß sich schließlich doch der einzelne selbst in diesem Akt äußern mit der ganzen Tiefe seines Bewußtseins, in voller Einsicht seiner Schuld und mit Gottvertrauen, indem er wie der Psalmist vor Gott hintritt, um zu bekennen: „Gegen dich habe ich gesündigt." [175] Die Kirche verteidigt also, indem sie die jahrhundertealte Praxis des Bußsakramentes bewahrt – die Praxis der individuellen Beichte in Verbindung mit dem persönlichen Akt der Reue und dem Vorsatz, sich zu bessern und wiedergutzumachen –, das besondere Recht der menschlichen Seele. Es ist das Recht zu einer mehr persönlichen Begegnung des Menschen mit dem gekreuzigten Christus, der verzeiht, mit Christus, der durch den Spender des Sakramentes der Versöhnung sagt: „Deine Sünden sind dir vergeben" [176]; „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr." [177] Offenkundig ist es gleichzeitig auch das Recht Christi selbst hinsichtlich eines jeden Menschen, der von ihm erlöst worden ist. Es ist das Recht, jedem von uns in jenem entscheidenden Augenblick des Lebens der Seele, nämlich dem der Bekehrung und des Verzeihens, zu begegnen. Indem die Kirche das Bußsakrament bewahrt, bekräftigt sie ausdrücklich ihren Glauben an das Geheimnis der Erlösung als eine lebendige und lebenspendende Wirklichkeit, die der inneren Wahrheit des Menschen, der menschlichen Schuld und auch der Sehnsucht des menschlichen Gewissens entspricht. „Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden satt werden." [178] Das Bußsakrament ist das Mittel, um den Menschen mit jener Gerechtigkeit zu sättigen, die vom Erlöser selber kommt.

In der Kirche, die sich besonders in unserer Zeit um die Eucharistie versammelt und dabei wünscht, daß die authentische eucharistische Gemeinschaft zum Zeichen der Gemeinschaft aller Christen wird, einer Einheit, die stufenweise heranreift, muß das Bedürfnis nach Buße lebendig bleiben, sei sie sakramentaler [179] oder mehr asketischer Natur. Dieser zweite Aspekt ist von Paul VI. in der Apostolischen Konstitution *Paenitemini* [180] dargelegt worden. Eine der Aufgaben der Kirche ist es, die darin enthaltene Lehre in die Praxis umzusetzen. Gewiß muß dieses Thema von uns auch noch in gemeinsamen Überlegungen vertieft und zum Gegenstand vieler weiterer Entscheidungen gemacht werden, die im Geist pastoraler Kollegialität zu treffen sind, wobei man die verschiedenen diesbezüglichen Traditionen und die verschiedenen Lebensverhältnisse der Menschen von heute mitberücksichtigen wird. Dennoch ist sicher, daß die Kirche des neuen Advents, die Kirche, die sich beständig auf die neue Ankunft des Herrn vorbereitet, die Kirche der Eucharistie und der Buße sein muß. Nur unter diesem geistlichen Profil ihrer Lebendigkeit und ihres Handelns ist sie die Kirche der göttlichen Sendung, die Kirche im Zustand der „Mission", so wie sie uns das Zweite Vatikanische Konzil dargestellt hat.

### 21. Die Berufung des Christen: dienen und herrschen

Indem das Zweite Vatikanische Konzil von den Grundlagen her das Bild von der Kirche als Volk Gottes – durch den Hinweis auf die dreifache Sendung Christi, durch deren Teilnahme wir wirklich Volk Gottes werden – entfaltet hat, hat es dadurch auch jenes besondere Kennzeichen der christlichen Berufung herausgestellt, das man als „königlich" bezeichnen kann. Um den ganzen Reichtum der Lehre des Konzils darzustellen, müßte man hier auf zahlreiche Kapitel und Abschnitte der Konstitution „Lumen Gentium" und auf noch viele andere Konzilsdokumente hinweisen. Doch scheint inmitten dieser Fülle ein Element besonders herauszuragen, gemeint ist die Teilnahme an der königlichen Sendung Christi, die Tatsache nämlich, daß wir in uns und in den anderen die besondere Würde unserer Berufung entdecken, die man „Königswürde" nennen könnte. Diese Würde drückt sich aus in der Bereitschaft zum Dienst nach dem Beispiel Christi, der „nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen" [181]. Wenn man also im Licht dieser Haltung Christi nur wirklich „herrschen" kann, indem man „dient", verlangt „das Dienen" gleichzeitig eine solche geistige Reife, die man geradezu als „herrschen" bezeichnen muß. Um würdig und wirksam den anderen dienen zu können, muß man sich selbst zu beherrschen vermögen, muß man jene Tugenden besitzen, die diese Beherrschung ermöglichen. Unsere Teilnahme an der königlichen Sendung Christi – an seinem „Königsamt" *(munus)* – ist eng verbunden mit jedem Bereich der christlichen und zugleich menschlichen Moral.

Als das Zweite Vatikanische Konzil das vollständige Bild des Volkes Gottes dargestellt und daran erinnert hat, welchen Platz darin nicht nur die Priester, sondern auch die Laien, nicht nur die Vertreter der Hierarchie, sondern auch die Mitglieder der Ordensgemeinschaften haben, hat es dieses Bild nicht nur von soziologischen Voraussetzungen abgeleitet. Die Kirche als menschliche Gesellschaft kann natürlich auch nach solchen Kriterien untersucht und bestimmt werden, deren sich die Wissenschaften jeder beliebigen menschlichen Gesellschaft gegenüber bedienen. Doch reichen diese Kriterien nicht aus. Für die Gemeinschaft des Volkes Gottes als ganze und für jedes ihrer Glieder geht es aber nicht nur um eine besondere „soziale Zugehörigkeit"; hier handelt es sich um eine besondere „Berufung", die für jeden einzelnen und für alle zusammen wesentlich ist. Die Kirche ist nämlich als Volk Gottes – entsprechend der bereits genannten Lehre des heiligen Paulus, an die Pius XII. auf wunderbare Weise erinnert hat – auch der „Mystische Leib Christi" [182]. Die Zugehörigkeit zu ihm kommt aus einem besonderen Ruf in Verbindung mit dem Heilswirken der Gnade. Wenn wir also diese Gemeinschaft des Volkes Gottes, die so umfassend

und äußerst differenziert ist, vor Augen haben wollen, müssen wir vor allem auf Christus blicken, der in gewisser Weise zu jedem Glied dieser Gemeinschaft sagt: „Folge mir." [183] Dies ist die Gemeinschaft der Jünger; jeder einzelne von ihnen folgt auf je eigene Weise Christus, mitunter sehr bewußt und überzeugend, mitunter wenig aufmerksam und sehr inkonsequent. Darin zeigt sich auch das zutiefst „personale" Profil und die besondere Dimension dieser Gesellschaft, die – trotz aller Mängel des gemeinschaftlichen Lebens im menschlichen Sinn dieses Wortes – gerade dadurch Gemeinschaft ist, daß alle sie mit Christus selbst bilden, wenigstens dadurch, daß sie in ihrer Seele das unauslöschliche Merkmal eines Christen tragen.

Dasselbe Konzil hat besondere Aufmerksamkeit darauf verwandt, aufzuzeigen, wie diese „ontologische" Gemeinschaft der Jünger und Gläubigen auch „menschlich" eine Gemeinschaft werden muß, die sich ihres eigenen Lebens und Wirkens bewußt ist. Die entsprechenden Initiativen des Konzils haben in zahlreichen weiteren Initiativen synodaler, apostolischer und organisatorischer Art ihre Fortsetzung gefunden. Wir müssen aber immer der Wahrheit eingedenk sein, daß jede Initiative nur so sehr der echten Erneuerung der Kirche dient und dazu beiträgt, das wahre Licht Christi zu verbreiten[184], wie sie sich auf das volle Bewußtsein der Berufung und der Verantwortung für diese besondere, einzigartige und unwiederholbare Gnade gründet, durch die jeder Christ in der Gemeinschaft des Volkes Gottes den Leib Christi bildet. Dieses Prinzip, die Grundregel der gesamten christlichen Praxis – der Praxis des Apostolates und der Pastoral, der Praxis des inneren und gesellschaftlichen Lebens –, muß im richtigen Verhältnis auf alle Menschen und auf jeden einzelnen von ihnen angewandt werden. Auch der Papst muß sie wie auch jeder Bischof auf sich anwenden. Diesem Prinzip müssen die Priester, die Ordensmänner und Ordensfrauen treu sein. Auf dieser Grundlage müssen die Brautleute, die Eltern, die Männer und Frauen in den verschiedenen Lebenslagen und Berufen, angefangen von denen, die in der Gesellschaft die höchsten Ämter innehaben bis zu denen, die die einfachsten Arbeiten verrichten, ihr Leben aufbauen. Dies ist gerade das Prinzip jenes „königlichen Dienstes", der jedem von uns in der Nachfolge Christi die Pflicht auferlegt, von sich selbst genau das zu verlangen, zu dem wir berufen sind, zu dem wir – um auf die Berufung zu antworten – mit Gottes Gnade persönlich verpflichtet sind. Diese Treue zur Berufung, die wir durch Christus von Gott empfangen haben, bringt jene solidarische Verantwortung für die Kirche mit sich, zu der das Zweite Vatikanische Konzil alle Christen erziehen will. In der Kirche als der Gemeinschaft des Volkes Gottes, das vom Wirken des Heiligen Geistes geleitet wird, hat nämlich jeder „seine eigene Gabe", wie der heilige Paulus lehrt [185]. Obwohl diese „Gabe" eine persönliche Berufung und Form der Teilnahme am Erlösungswerk der Kirche ist, dient sie gleichermaßen den anderen und baut die Kirche und die brüderlichen Gemeinschaften in den verschienen Bereichen des menschlichen Lebens auf Erden auf.

Die Treue zur Berufung, die beständige Verfügbarkeit für den „königlichen Dienst", hat eine besondere Bedeutung in diesem vielfältigen Bauwerk, vor allem für die Aufgaben, die den stärksten Einsatz fordern und größeren Einfluß haben auf das Leben unseres Nächsten und der ganzen Gesellschaft. Durch die Treue zur eigenen Berufung müssen sich die Eheleute auszeichnen, wie es sich aus der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe ergibt. Eine ähnliche Treue zur eigenen Berufung muß der Priester kennzeichnen aufgrund des unauslöschlichen Charakters, den das Sakrament der Weihe ihrem Herzen einprägt. Wenn wir dieses Sakrament empfangen, verpflichten wir uns in der lateinischen Kirche bewußt und freiwillig zu einem Leben im Zölibat; deswegen muß jeder von uns mit Hilfe der Gnade Gottes alles, was möglich ist, tun, um für dieses Geschenk dankbar zu sein und dieser für immer übernommenen Bindung treu zu bleiben. Dies ist nicht anders als bei den Eheleuten, die mit all ihren Kräften danach streben müssen, den Ehebund aufrechtzuerhalten, mit diesem Zeugnis der Liebe die Gemeinschaft der Familie zu gründen und neue Generationen von Menschen zu erziehen, die ebenfalls imstande sind, ihr ganzes Leben der eigenen Berufung zu weihen, das heißt jenem „königlichen Dienst", dessen Beispiel und schönstes Modell uns von Jesus Christus gegeben worden ist. Seine Kirche, die wir alle zusammen bilden, ist „für die Menschen" da in dem Sinne, daß wir, wenn wir uns auf Christi Beispiel [186] stützen und mit der uns von ihm erworbenen Gnade mitarbeiten, jene „Herrschaft" erreichen und so in jedem von uns unser Menschsein voll entfalten können. Menschliche Reife bedeutet den vollen Gebrauch des Geschenkes der Freiheit, das wir vom Schöpfer in dem Augenblick erhalten haben, in dem er den „nach seinem Bild und Gleichnis" erschaffenen Menschen ins Dasein gerufen hat. Dieses Geschenk findet seine volle Entfaltung in der vorbehaltlosen Hingabe der eigenen menschlichen Person an Christus im Geist bräutlicher Liebe und mit Christus an alle, zu denen er Männer und Frauen sendet, die ihm durch die evangelischen Räte ganz geweiht sind. Dies ist gerade das Ideal des Ordenslebens, das von den alten und neuen Orden und Kongregationen sowie von den Säkularinstituten übernommen worden ist.

In unserer Zeit ist man mitunter der irrtümlichen Meinung, daß die Freiheit Selbstzweck sei, daß jeder Mensch dann frei sei, wenn er die Freiheit gebraucht, wie er will, und daß man im Leben der einzelnen und der Gesellschaft nach einer solchen Freiheit streben solle. Die Freiheit ist jedoch nur dann ein großes Geschenk, wenn wir es verstehen, sie bewußt für all das einzusetzen, was das wahre Gute ist. Christus lehrt uns, daß der beste Gebrauch der Freiheit die Liebe ist, die sich in der Hingabe und im Dienst verwirklicht. Zu solcher „Freiheit hat Christus uns befreit" [187] und befreit er uns ständig. Die Kirche schöpft daraus unaufhörlich ihre Anregungen, die Einladung und den Anstoß zu ihrer Sendung und zu ihrem Dienst unter allen Menschen. Die volle Wahrheit über die menschliche Freiheit ist im Geheimnis der Erlösung tief verwurzelt. Die Kirche dient wahrhaft der Menschheit, wenn sie diese Wahrheit mit unermüdlicher Aufmerksamkeit, starker

Liebe und verantwortungsbewußtem Einsatz schützt und sie innerhalb der gesamten eigenen Gemeinschaft durch die Treue zur Berufung eines jeden Christen weitervermittelt und im Leben konkretisiert. So wird bestätigt, was schon im Vorhergehenden kurz angesprochen worden ist, daß nämlich der „Weg" des täglichen Lebens der Kirche der Mensch ist und es immer wieder neu wird.

## 22. Die Mutter unseres Vertrauens

Wenn ich zu Beginn des neuen Pontifikates meine Gedanken und mein Herz auf den Erlöser der Welt richte, so möchte ich mich auf diese Weise in den tiefsten Rhythmus des Lebens der Kirche einordnen und darin eindringen. Wenn nämlich die Kirche ihr eigenes Leben vollzieht, dann geschieht das, weil sie es aus Christus schöpft, der immer nur das eine will, daß wir das Leben haben und es im Überfluß haben[188]. Die Fülle des Lebens, die in ihm ist, ist für den Menschen bestimmt. Deshalb wird die Kirche, wenn sie sich dem ganzen Reichtum des Geheimnisses der Erlösung öffnet, eine Kirche von lebendigen Menschen; lebendig, weil sie durch das Werk des „Geistes der Wahrheit"[189] von innen belebt und von der Liebe heimgesucht sind, die der Heilige Geist in unsere Herzen eingießt[190]. Das Ziel eines jeden Dienstes in der Kirche, sei er apostolischer, pastoraler, priesterlicher oder bischöflicher Natur, ist es, diese dynamische Verbindung zwischen dem Geheimnis der Erlösung und jedem Menschen aufrechtzuerhalten.

Wenn wir uns dieser Aufgabe bewußt sind, verstehen wir wohl auch besser, was es heißt zu sagen, daß die Kirche Mutter ist[191], und auch was es heißt, daß die Kirche immer und besonders in unserer Zeit das Bedürfnis nach einer Mutter hat. Einen besonderen Dank schulden wir den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils, die diese Wahrheit in der Konstitution „Lumen Gentium" durch die dort enthaltene ausführliche mariologische Lehre entfaltet haben[192]. Da Paul VI., von dieser Lehre inspiriert, die Mutter Christi zur „Mutter der Kirche"[193] proklamiert und diese Bezeichnung eine breite Resonanz gefunden hat, sei es auch seinem unwürdigen Nachfolger erlaubt, sich am Ende der vorliegenden Überlegungen, die sich zur Eröffnung seines päpstlichen Dienstes nahegelegt haben, an Maria als Mutter der Kirche zu wenden. Maria ist die Mutter der Kirche, weil sie kraft unaussprechlicher Erwählung durch den Ewigen Vater selbst[194] und durch das besondere Wirken des Geistes der Liebe[195] das menschliche Leben dem Sohn Gottes gegeben hat, „für den und durch den das All ist"[196] und von dem das ganze Volk Gottes die Gnade und Würde seiner Erwählung empfängt. Der eigene Sohn wollte die Mutterschaft seiner Mutter ausdrücklich in einer für jeden Geist und jedes Herz leicht verständlichen Weise ausweiten, indem er ihr von der Höhe des Kreuzes herab seinen Lieblingsjünger als Sohn anvertraute[197]. Der Heilige Geist gab ihr ein, daß auch sie nach der Himmelfahrt unseres Herrn zusammen mit den Aposteln im Abendmahlssaal in Gebet und Erwartung verharrte bis zum Pfingsttag, an dem die Kirche sichtbar geboren werden sollte, indem sie aus dem Dunkel hervortrat[198]. In der Folgezeit nahmen alle Generationen von Jüngern und Gläubigen, die Christus lieben – so wie der Apostel Johannes –, diese Mutter geistigerweise in ihr Haus auf[199], so daß sie von Anfang an seit dem Augenblick der Verkündigung, in die Heilsgeschichte und in die Sendung der Kirche eingefügt ist. Wir alle also, die wir die heutige Generation der Jünger Christi bilden, wollen uns in besonderer Weise ihr anschließen. Wir tun dies in der völligen Treue zur alten Tradition und gleichzeitig mit liebevollem Respekt vor den Mitgliedern aller christlichen Gemeinschaften.

Wir wissen uns dazu veranlaßt von dem tiefen Bedürfnis des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Wenn wir nämlich in dieser schwierigen und verantwortungsschweren Phase der Geschichte der Kirche und der Menschheit ein besonderes Verlangen verspüren, uns an Christus zu wenden, der Herr seiner Kirche und kraft des Geheimnisses der Erlösung auch Herr der Geschichte des Menschen ist, so glauben wir, daß kein anderer uns besser in die göttliche und menschliche Dimension dieses Geheimnisses einführen kann als Maria. Niemand ist wie Maria von Gott selbst in dieses Geheimnis eingeführt worden. Darin besteht der Ausnahmecharakter der Gnade der göttlichen Mutterschaft. Nicht nur die Würde dieser Mutterschaft ist in der Geschichte des Menschengeschlechtes einzigartig und unwiederholbar; einzigartig an Tiefe und Wirkung ist auch die Teilnahme Mariens aufgrund dieser Mutterschaft im göttlichen Heilsplan für den Menschen durch das Geheimnis der Erlösung.

Dieses Geheimnis hat sich sozusagen unter dem Herzen der Jungfrau von Nazaret gebildet, als sie ihr „Fiat" gesprochen hat. Von jenem Augenblick an folgt dieses jungfräuliche und zugleich mütterliche Herz unter dem besonderen Wirken des Heiligen Geistes immer dem Werk des Sohnes und nähert sich allen, die Christus in seine Arme geschlossen hat und noch ständig in seiner unerschöpflichen Liebe umarmt. Deswegen muß dieses Herz auch als Herz einer Mutter unerschöpflich sein. Das Wesen dieser mütterlichen Liebe, die die Mutter Gottes in das Geheimnis der Erlösung und in das Leben der Kirche einbringt, findet seinen Ausdruck in ihrer besonderen Nähe zum Menschen in allen wechselvollen Ereignissen seines Lebens. Darin besteht das Geheimnis der Mutter. Die Kirche, die auf sie mit einer ganz besonderen Liebe und Hoffnung schaut, möchte sich dieses Geheimnis immer tiefer aneignen. Gerade hier erkennt die Kirche wieder den Weg ihres täglichen Lebens, den ja jeder Mensch für sie bedeutet.

Die ewige Liebe des Vaters, die sich in der Geschichte der Menschheit durch den Sohn geoffenbart hat, den der Vater dahingab, „damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengeht, sondern ewiges Leben hat"[200], diese Liebe nähert sich einem jeden von uns durch diese Mutter und wird so für jeden Menschen verständlicher und leichter zugänglich. Darum muß Maria auf allen Wegen des täglichen Lebens der Kirche gegenwärtig sein. Durch die Anwesenheit ihrer Mutter gewinnt die Kirche Gewißheit, daß sie wirk-

lich das Leben ihres Meisters und Herrn lebt, daß sie das Geheimnis der Erlösung in all ihrer belebenden Tiefe und Fülle vollzieht. Die Kirche, die ihre Wurzeln in zahlreichen und verschiedenartigen Lebensbereichen der ganzen heutigen Menschheit hat, gewinnt dabei auch die Gewißheit und, so könnte man sagen, die Erfahrung, daß sie dem Menschen nahe ist, jedem einzelnen, daß es seine Kirche ist: die Kirche des Volkes Gottes.

Vor solchen Aufgaben, die sich entlang der Wege der Kirche ergeben und die Papst Paul VI. uns in der ersten Enzyklika seines Pontifikates klar aufgezeigt hat, die wir uns der absoluten Notwendigkeit all dieser Wege und gleichzeitig der Schwierigkeiten bewußt sind, welche sich auf ihnen auftürmen, vor solchen Aufgaben also verspüren wir um so stärker das Bedürfnis einer engen Bindung an Christus. Die Worte, die er gesagt hat, hallen in uns wie ein Echo wider: „Ohne mich könnt ihr nichts tun."[201] Wir fühlen nicht nur das Bedürfnis, sondern geradezu einen kategorischen Imperativ zu einem großen, intensiven und vermehrten Gebet der ganzen Kirche. Nur das Gebet kann bewirken, daß all diese großen Aufgaben und Schwierigkeiten, die sich einander ablösen werden, nicht Anlaß einer Krise werden, sondern die Gelegenheit und eine Art von Fundament für immer reifere Fortschritte auf dem Weg des Volkes Gottes hin zum verheißenen Land in dieser geschichtlichen Etappe, die sich dem Ende des zweiten Jahrtausends nähert. Wenn ich nun also diese Betrachtung mit einer innigen und demütigen Einladung zum Gebet beende, dann ist es mein Wunsch, daß man in diesem Gebet verharrt, vereint mit Maria, der Mutter Jesu[202], so wie die Apostel und die Jünger des Herrn nach seiner Himmelfahrt im Abendmahlssaal von Jerusalem verharrten[203]. Ich bitte vor allem Maria, die himmlische Mutter der Kirche, sie möchte während dieses Gebetes im neuen Advent der Menschheit bei uns bleiben, die wir die Kirche bilden, den Mystischen Leib ihres eingeborenen Sohnes. Ich hoffe, daß wir dank eines solchen Gebetes den Heiligen Geist aus der Höhe[204] empfangen können und so Zeugen Christi werden „bis an die Enden der Erde", wie jene, die am Pfingsttag aus dem Abendmahlssaal in Jerusalem in die Welt hinausgegangen sind.

Mit meinem Apostolischen Segen!

Gegeben in Rom zu St. Peter, am 4. März, dem ersten Fastensonntag des Jahres 1979, des ersten meines Pontifikates.

*Johannes Paulus PP II*

[1] Joh 1,14. [2] Joh 3,16. [3] Hebr 1,1–2. [4] Aus dem „Exsultet" der Osternacht. [5] Joh 16,7. [6] Joh 15,26–27. [7] Joh 16,13. [8] Vgl. Offb 2,7. [9] 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 1: AAS 57 (1965) 5. [10] Eph 3,8. [11] Joh 14,24. [12] Paul VI., Enzyklika „Ecclesiam Suam": AAS 56 (1964) 650ff. [13] Mt 11,29. [14] Es wird hier an die wichtigen Dokumente des Pontifikats Pauls VI. erinnert, von denen er selbst einige in der Ansprache während der Messe zum Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus im Jahre 1978 erwähnte: Enzyklika „Ecclesiam Suam": AAS 56 (1964) 609–659; Apostolischer Brief „Investigabiles divitias Christi": AAS 57 (1965) 298–301; Enzyklika „Mysterium Fidei": AAS 57 (1965) 753–774; Enzyklika „Sacerdotalis Caelibatus": AAS 59 (1967) 657–697; Feierliches Glaubensbekenntnis: AAS 60 (1968) 433–445; Apostolisches Schreiben „Quinque iam anni": AAS 63 (1971) 97–106; Apostolisches Schreiben „Evangelii Testificatio": AAS 63 (1971); Apostolisches Schreiben „Paterna cum benevolentia": AAS 67 (1975) 5–23; Apostolisches Schreiben „Gaudete in Domino": AAS 67 (1975) 289–322; Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi": AAS 68 (1976) 5–76. [15] Mt 13,52. [16] 1 Tim 2,4. [17] Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi": AAS 68 (1976) 5–76. [18] Joh 17,21; vgl. 17,11.22–23; 10,16; Lk 9,49–50. 54. [19] 1 Kor 15,10. [20] Vgl. 1. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über den katholischen Glauben Dei Filius, Canones zum 3. Kapitel „Über den Glauben", Nr. 6: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna [3]1973, 811. [21] Jes 9,6. [22] Joh 21,15. [23] Lk 22,32. [24] Joh 6,68; vgl. Apg 4,8–12. [25] Vgl. Eph 1,10.22; 4,25; Kol 1,18. [26] 1 Kor 8,6; vgl. Kol 1,17. [27] Joh 14,6. [28] Joh 11,25. [29] Vgl. Joh 14,9. [30] Vgl. Joh 16,7. [31] Vgl. Joh 16,7.13. [32] Kol 2,3. [33] Vgl. Röm 12,5; 1 Kor 6,15; 10,17; 12,12.27; Eph 1,23; 2,16; 4,4; Kol 1,24; 3,15. [34] 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 1: AAS 57 (1965) 5. [35] Mt 16,16. [36] Vgl. Litanei vom Heiligsten Herzen Jesu. [37] 1 Kor 2,2. [38] Vgl. Gen 1, mehrfach. [39] Vgl. Gen 1,26–30. [40] Röm 8,20; vgl. 8,19–22; 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 2; 13: AAS 58 (1966) 1026; 1034–35. [41] Joh 3,16. [42] Vgl. Röm 5,12–21. [43] Röm 8,22. [44] Röm 8,19. [45] Röm 8,22. [46] Röm 8,19. [47] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 22: AAS 58 (1966) 1042–1043. [48] Vgl. Röm 5,11; Kol 1,20. [49] Ps 8,6. [50] Vgl. Gen 1,26. [51] Vgl. Gen 3,6–13. [52] Vgl. Eucharistisches Hochgebet IV. [53] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 37: AAS 58 (1966) 1054–1055; Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 48: AAS 57 (1965) 53–54. [54] Vgl. Röm 8,29–30; Eph 1,8. [55] Vgl. Joh 16,13. [56] Vgl. 1 Thess 5,24. [57] 2 Kor 5,21; vgl. Gal 3,13. [58] 1 Joh 4,8.16. [59] Vgl. Röm 8,20. [60] Vgl. Lk 15,11–32. [61] Röm 8,19. [62] Vgl. Röm 8,18. [63] Vgl. Thomas v. A., Summa Theol. III, q. 46, a. 1, ad 3. [64] Gal 3,28. [65] Aus dem „Exsultet" der Osternacht. [66] Vgl. Joh 3,16. [67] Vgl. Justinus, I. Apologie, 46, 1–4; II. Apologie, 7 (8), 1–4; 10, 1–3; 13, 3–4: Florilegium Patristicum II, Bonn [2]1911, 81, 125, 129, 133; Klemens v. Alex., Stromata I, 19, 91.94: S. Ch. 30,117f.; 119–120; 2. Vat. Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad Gentes" 11: AAS 58 (1966) 960; Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 17: AAS 57 (1965) 21. [68] Vgl. 2. Vat. Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" 3–4; AAS 58 (1966) 741–743. [69] Kol 1,26. [70] Mt 11,12. [71] Lk 16,8. [72] Eph 3,8. [73] Vgl. 2. Vat. Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" 1–2; AAS 58 (1966) 740–741. [74] Vgl. Apg 17,22–31. [75] Joh 2,25. [76] Joh 3,8. [77] Vgl. AAS 58 (1966) 929–946. [78] Vgl. Joh 14,26. [79] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi" 6: AAS 68 (1976) 9. [80] Joh 7,16. [81] Vgl. AAS 58 (1966) 936–938. [82] Joh 8,32. [83] Joh 18,37. [84] Vgl. Joh 4,23. [85] Joh 4,23–24. [86] Vgl. Paul VI., Enzyklika „Ecclesiam Suam": AAS 56 (1964) 609–659. [87] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 22: AAS 58 (1966) 1042. [88] Vgl. Joh 14,1ff. [89] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 91: AAS (1966) 1113. [90] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 38: AAS 58 (1966) 1056. [91] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 76: AAS 58 (1966) 1099. [92] Vgl. Gen 1,27. [93] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" 24: AAS 58 (1966) 1045. [94] Gen 1,28. [95] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 10: AAS 58 (1966) 1032. [96] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 10: AAS 58 (1966) 1033. [97] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 38: AAS 58 (1966) 1056; Paul VI., Enzyklika „Populorum Progressio" 21: AAS 59 (1967) 267f. [98] Vgl. Gen. 1,28. [99] Vgl. Gen 1–2. [100] Gen 1,28; vgl. 2. Vat. Konzil, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel „Inter mirifica" 6: AAS 56 (1964) 147; Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 74, 78: AAS 58 (1966) 1095d.; 1101f. [101] 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 10, 36: AAS 57 (1965) 14–15; 41–42. [102] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 35: AAS 58 (1966) 1053; Paul VI., Ansprache an das Diplomatische Corps, 7. Januar 1965: AAS 57 (1965) 232; Enzyklika „Populorum Progressio" 14: AAS 59 (1967) 264. [103] Pius XII., Radiobotschaft zum 50 Jahrestag der Enzyklika „Rerum Novarum" von Leo XIII. (1. Juni 1941): AAS 33 (1941) 195–205; Weihnachtsbotschaft (24. 12. 1941): AAS 34 (1942) 10–21; Weihnachtsbotschaft (24. 12. 1942): AAS 35 (1943) 9–24; Weihnachtsbotschaft (24. 12. 1943): AAS 36 (1944) 11–24; Weihnachtsbotschaft (24. 12. 1944): AAS 37 (1945) 10–23; Ansprache an die Kardinäle (24. 12. 1945): AAS 38 (1946) 15–25; Ansprache an die Kardinäle (24. 12. 1946): AAS 39 (1947) 7–17; Weihnachtsbotschaft (24. 12. 1947): AAS 40 (1948) 8–16; Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et Magistra": AAS 53 (1961) 401–464; Enzyklika „Pacem in Terris": AAS 55 (1963) 257–304; Paul VI., Enzyklika „Ecclesiam Suam": AAS 56 (1964) 609–659; Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen (4. 10. 1965): AAS 57 (1965) 877–885; Enzyklika „Populorum Progressio": AAS 59 (1967) 257–299; Ansprache an die kolumbianischen Landarbeiter (23. 8. 1968): AAS 60 (1968) 619–623; Ansprache an die Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (24. 8. 1968): AAS 60 (1968) 639–649; Ansprache an die FAO-Konferenz (16. 11. 1970): AAS 62 (1970) 830–838; Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens": AAS 63

(1971) 401–441; Ansprache an die Kardinäle (23. 6. 1972): AAS 64 (1972) 496–505; Johannes Paul II., Ansprache an die III. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (28. 1. 1979): AAS 71 (1979) 187ff.; Ansprache an die Indios in Cuilapan (29. 1. 1979): ebd., 207ff.; Ansprache an die Arbeiter von Guadalajara (30. 1. 1979): ebd., 221ff.; Ansprache an die Arbeiter von Monterrey (31. 1. 79): ebd., 240ff.; 2. Vat. Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae": AAS 58 (1966) 929–941; Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes": ebd., 1025–1115; Bischofssynode, De iustitia: AAS 63 (1971) 929–941. [104] Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et Magistra": AAS 53 (1961) 418ff.; Enzyklika „Pacem in Terris": AAS 55 (1963) 2389ff.; Paul VI., Enzyklika „Populorum Progressio": AAS 59 (1967) 257–199. [105] Vgl. Lk 16, 19–31. [106] Vgl. Johannes Paul II., Homilie in Santo Domingo (25. 1. 1979), 3: AAS 71 (1979) 157ff.; Ansprache an die Indios und Landarbeiter in Oaxaca (30. 1. 1979), 2: ebd., 207ff.; Ansprache an die Arbeiter von Monterrey (31. 1. 79), 4: ebd., 242. [107] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens" 42: AAS 63 (1971) 431. [108] Vgl. Mt 25,31–46. [109] Mt 25,42.43. [110] 2 Tim 4,2. [111] Pius XI., Enzyklika „Quadragesimo Anno": AAS 23 (1931) 213; Enzyklika „Non abbiamo bisogno": AAS 23 (1931) 285–312; Enzyklika „Divini Redemptoris": AAS 29 (1937) 65–106; Enzyklika „Mit brennender Sorge": AAS 29 (1937) 145–167; Pius XII., Enzyklika „Summi Pontificatus": AAS 31 (1939) 413–453. [112] Vgl. 2 Kor 3,6. [113] Vgl. 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 31: AAS 58 (1966) 1050. [114] Vgl. AAS 58 (1966), 929–946. [115] 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 22: AAS 58 (1966) 1042. [116] Vgl. 1 Kor 6,15; 11,3; 12,12–13; Eph 1,22–23; 2,15–16; 4,4–5; 5,20; Kol 1,18; 3,15; Röm 12,4–5; Gal 3,28. [117] 2 Petr 1,4. [118] Vgl. Eph 2,10; Joh 1,14.16. [119] Joh 1,12. [120] Vgl. Joh 4,14. [121] Vgl. Gal 4,4. [122] Joh 11,25f. [123] Totenpräfation I. [124] Joh 6,63. [125] Augustinus, Bekenntnisse, I, 1: CSEL 33,1. [126] Mt 12,30. [127] Vgl. Joh 1,12. [128] Vgl. Gal 4,5. [129] Gal 4,6; Röm 8,15. [130] Vgl. Röm 15,13; 1 Kor 1,24. [131] Vgl. Jes 11,2f.; Apg 2,38. [132] Vgl. Gal 5,22–23. [133] Pfingstsequenz. [134] 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 16: AAS 57 (1965) 20. [135] Ebd., 1: a. a. O., 5. [136] Vgl. Röm 8,15; Gal 4,6. [137] Vgl. Röm 8,15. [138] Vgl. Röm 8,30. [139] Mt 20,28. [140] 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 31–36: AAS 57 (1965) 37–42. [141] Joh 14,24. [142] Joh 1,18. [143] Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum" 5, 10, 21: AAS 58 (1966) 819, 822, 827–828. [144] Vgl. 1. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über den katholischen Glauben „Dei Filius", Kap 3: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna [3]1973, 807. [145] Vgl. 1. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche Christi „Pastor Aeternus": ebd., S. 811–816; 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 25: AAS 57 (1965) 30f. [146] Vgl. Mt 28,19. [147] Vgl. 1. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche Christi „Pastor Aeternus": Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna [3]1973, 811–846. [148] 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 18–27: AAS 57 (1965) 21–33. [149] 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 12, 35: AAS 57 (1965) 16–17; 40–41. [150] Vgl. Augustinus, Sermo 43,7–9: PL 38,257f. [151] Vgl. 2. Vat. Konzil, Pastoralkonst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 44, 57, 59, 62: AAS 58 (1966) 1064f., 1077f., 1079f., 1082ff.; Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatam totius" 15: AAS 58 (1966) 722. [152] Joh 14,24. [153] Joh 20,21f. [154] Vgl. 2. Vat. Konzil, Konst. über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium" 10: AAS 56 (1964) 102. [155] Vgl. Röm 6,3–5. [156] Phil 2,8. [157] Vgl. Joh 5,26; 1 Joh 5,11. [158] Vgl. Hebr 9,24; 1 Joh 2,1. [159] 1 Kor 6,20. [160] Joh 1,12. [161] Vgl. Röm 8,23. [162] Offb 5,10; 1 Petr 2,9. [163] Vgl. Joh 1,1–4.18; Mt 3,17; 11,27; 17,5; Mk 1,11; Lk 1,32.35; 3,22; Röm 1,4; 2 Kor 1,19; 1 Joh 5,5.20; 2 Petr 1,17; Hebr 1,2. [164] Vgl. 1 Joh 5,5–11. [165] Vgl. Röm 5,10.11; 2 Kor 5,18–19; Kol 1,20–22. [166] Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 11: AAS 57 (1965) 15f.; Paul VI., Ansprache vom 15. September 1965: Insegnamenti di Paolo VI., III (1965) 1036. [167] Vgl. 2. Vat. Konzil, Konst. über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium" 47: AAS 56 (1964) 113. [168] Vgl. Paul VI., Enzyklika „Mysterium Fidei: AAS 57 (1965) 553–574. [169] Vgl. 2. Vat. Konzil, Konst. über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium" 47: AAS 56 (1964) 113. [170] Vgl. Joh 6,52.58; 14,6; Gal 2,20. [171] 1 Kor 11,28. [172] Mk 1,15. [173] Ebd. [174] Vgl. 1 Petr 2,5. [175] Ps 50 (51), 6. [176] Mk 2,5. [177] Joh 8,11. [178] Mt 5,6. [179] Vgl. Kongr. für die Glaubenslehre, Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam: AAS 64 (1972) 510–514; Paul VI., Ansprache an eine Gruppe von Bischöfen der USA bei ihrem Ad-limina-Besuch (20. 4. 1978): AAS 70 (1978) 328–332; Johannes Paul II., Ansprache an eine Gruppe von Bischöfen aus Kanada bei ihrem Ad-limina-Besuch (17. 11. 1978): AAS 71 (1979) 32–36. [180] Vgl. AAS 58 (1966) 177–198. [181] Mt 20,28. [182] Pius XII., Enzyklika „Mystici Corporis": AAS 35 (1943) 193–248. [183] Joh 1,43. [184] Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 1: AAS 57 (1965) 5. [185] 1 Kor 7,7; vgl. 12,7.27; Röm 12,6; Eph 4,7. [186] Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 36: AAS 57 (1965) 41f. [187] Gal 5,1; vgl. ebd., 13. [188] Vgl. Joh 10,10. [189] Joh 16,13. [190] Vgl. Röm 5,5. [191] Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 63–64: AAS 57 (1965) 64. [192] Vgl. Kap. VIII, 52–69: AAS 57 (1965) 58–67. [193] Paul VI., Ansprache zum Abschluß der 3. Session des 2. Vat. Konzils, 21. November 1964: AAS 56 (1964) 1015. [194] Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 56: AAS 57 (1965) 60. [195] Ebd. [196] Hebr 2,10. [197] Vgl. Joh 19,26. [198] Vgl. Apg 1,14; 2. [199] Vgl. Joh 19,27. [200] Joh 3,16. [201] Joh 15,5. [202] Vgl. Apg 1,14. [203] Vgl. Apg 1,13. [204] Vgl. Apg 1,8. [205] Ebd.

Theologische Zeitfragen

# Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral

## Hermeneutische, analytische, narrative Modelle

*Im ersten Teil des Berichts über Versuche der Begründung und Entwicklung einer Fundamentalmoral (vgl. HK, Februar 1979, 97–102) waren Geschichtlichkeit und Autonomie des Sittlichen die zentrale Kategorie. Der hier folgende zweite Teil stellt Probleme der hermeneutischen Normbegründung in die Mitte.*

Gegenwärtig sind nicht nur und nicht einmal primär die konkreten Normen ethischen Verhaltens umstritten, sondern vielmehr die generelle Einschätzung, ob es überhaupt absolut verbindliche Normen gebe und wie sie zu finden und zu begründen seien. Eine konsequente „Situationsethik" wäre ja zugleich eine „Ethik ohne Normen", da in jeder Situation jeweils neu zu entscheiden wäre, was in ihr als das Gute zu tun sei. In die Nähe einer Ethik ohne Normen kommt die sog. *„neue Moral"*, wenn sie die Liebe als einzige Norm bezeichnet.

### Versuche einer Begründung von „Normen"

Die grundlegende Diskussion um die sittlichen Normen

wäre für Christen nicht so einschneidend, wenn nicht die überkommenen Vorstellungen, Gott selbst habe auf dem Sinai die Zehn Gebote in einem historisch fixierbaren, wenn auch geheimnisvollen Geschehen erlassen, modifiziert werden müßten. Denn auch die Erzählung vom Sinaigeschehen ist nicht als historischer Bericht, sondern als Glaubenszeugnis des Volkes Israel zu lesen, wie inzwischen selbst in Katechismen vorausgesetzt wird. Mit dieser Veränderung entfällt die Möglichkeit, die Zehn Gebote in einem unmittelbaren und als solchem erkennbaren Handeln Gottes in unserer Geschichte zu begründen. Was ist dann aber mit den göttlichen Geboten und ihrer absoluten Verbindlichkeit?
Man kann der Meinung sein, diese Frage erledige sich dadurch, daß Jesus von Nazaret mit der dezidierten Kritik an alttestamentlicher Gesetzlichkeit gerade den Kern und Sinn des alttestamentlichen Gesetzes bestätigt habe, so daß Paulus zu Recht vom „Gesetz des Christus" spreche[1]. Christus wird daher häufig als „Norm" bezeichnet[2]. Doch wird in Aussagen dieser Art übersehen, daß ein inhaltliches „Gesetz des Christus" von Paulus gar nicht angegeben wird. Auch wird der analoge Charakter der Begriffe „Gesetz" und „Norm" in der Theologie praktisch und meist auch theoretisch übersehen.

Als Lösung dieses Problems bot sich das *Naturrecht* bzw. das natürliche Sittengesetz an. Naturrechtliche Argumentationen gehen davon aus, daß die zentralen sittlichen Verpflichtungen des Menschen von der Natur her gegeben sind, die Gott geschaffen hat. Doch damit dürfte vorausgesetzt sein, was gerade zu finden ist, nämlich, wie es absolut verpflichtende sittliche Normen gebe angesichts der wesentlichen Unterschiede in der faktischen Geschichte der Menschen. Übersehen wurde denn auch, warum überhaupt im Verlaufe der Neuzeit naturrechtliche Argumentationen fundamental geworden sind: sie wurden während der Zeit der Religionskriege formuliert unter Zuhilfenahme hochscholastischer Begrifflichkeit, um so die durch den Glauben nicht lösbaren, sondern erst recht verschärften Konflikte zu neutralisieren und damit eine beiden Seiten annehmbare gemeinsame Basis für den Frieden zu gewinnen. Dieser historische Ursprung geriet aber zusehends in Vergessenheit, so daß seit dem 19. Jahrhundert der katholischen Kirche die naturrechtliche Argumentation dazu dienen konnte, sittliche Verpflichtungen so zu formulieren, daß sie wegen ihrer allgemeinen Vernünftigkeit sowohl von den Christen wie von den Nichtchristen Anerkennung finden konnten.
Faktum ist, daß in der katholischen Moraltheologie vom Naturrecht her ohne Wissen um seine wechselvolle Geschichte und seine gegenläufigen Funktionen argumentiert wurde. Aber nicht nur christliche Ethik in einer säkularen Umwelt, sondern auch revolutionäres Ethos zur Durchsetzung eines Umsturzes z. B. während der Französischen Revolution wurde naturrechtlich legitimiert, wie Jürgen Habermas in einer im katholischen Bereich unbekannten oder übergangenen instruktiven Studie gezeigt hat[3]. Da also eine naturrechtliche Begründung von Normen wegen deren kultureller und historischer Unterschiedlichkeit heftig umstritten ist, wird derzeit die *Möglichkeit direkter Findung und Begründung absolut verbindlicher ethischer Normen* diskutiert. In dieser Diskussion kehrt die Frage der rationalen Begründung der Normen ebenso wieder wie die Frage ihrer Geschichtlichkeit.
Rationalität und Geschichtlichkeit sind in der Tradition abendländischer Philosophie nur schwer miteinander zu vereinbaren. Dies zeigt ein Versuch zur normativen Logik, wie ihn Wilhelm Korff vorgelegt hat[4] (ein Versuch, dessen Verständnis freilich durch eine eigenwillige Begrifflichkeit sehr erschwert wird). In diesem Versuch geht es um den „Aufweis der gründenden sittlichen Vernunft menschlicher Normativität in ihrer geschichtlichen, naturalen und theologalen Unbeliebigkeit" (113). Doch wird die geschichtliche Unbeliebigkeit festgemacht an der naturalen, wenn von unbeliebigen, gründenden Faktoren des Normativen vor aller geschichtlich-kulturellen Explikation gesprochen wird (36): *„Der Mensch ist vernünftiges, sittliches, normatives Wesen und damit Kulturwesen nicht erst kraft seiner Geschichte, sondern kraft seiner Natur als Vernunftnatur"* (65). Läßt aber wirklich die Vernunft als Bestandteil und Funktion der menschlichen Natur den Menschen geschichtliches Wesen sein (72)?

Wichtig ist, daß nach Korff die Unbeliebigkeit der normativen Vernunft nur im Horizont der „gründend-gründenden, offenbarungseröffneten Wahrheit Gottes" gegeben ist (11, vgl. 48 u. ö.) Die „Vernunft des Handelns Gottes" wird zum „Formationsprinzip der Vernunft des naturalen Strukturfeldes" (112). Ungelöst scheint nicht so sehr die Frage, ob hier das *Spezifikum christlicher Ethik* aufgegeben wird – ein Vorwurf, der gegen Korffs Bemühungen so nicht erhoben werden kann –, sondern das Problem, wie aus der Annahme eines von Gott her gegebenen letzten Sinnes die Unbeliebigkeit normativer Vernunft und erst recht unbeliebiges Handeln folgen soll, wenn dieses, wie die Praxis zeigt, recht verschieden sein kann. Die Scheidung bzw. nach Korff die Polarisierung von positiver und normativer Vernunft scheint die Gefahr einer Trennung beider ebensowenig überwinden zu können wie die Unterscheidung von praktischer und reiner Vernunft bei Kant. Faktisch läßt sich eine eindeutige „Positivierbarkeit" eines transzendenten Glaubens des Menschen nicht erkennen. Und schließlich: Erweist sich tatsächlich religio als „das eigentliche Selbstfindungsprinzip der menschlichen Gesellschaft, als die Vernunft ihrer Vernunft, als das geheime, wahre Band ihrer Einheit" (199)? Dann beruhte eine vom Menschen als Vernunftnatur her entwickelte Ethik auf einer theologia naturalis.
Freilich ist mit einer solchen letztlich in einer theologia naturalis gründenden Ethik die *Möglichkeit geschichtlicher Begründung* von Normen noch nicht nachgewiesen. Einen Weg zu ihr sucht *Johannes Gründel* mit seinem von John Henry Newman her entwickelten Vorschlag der „Konvergenzargumentation"[5]. Diese Argumentation geht von den sehr verschiedenen Möglichkeiten menschlicher Erfahrung und Erkenntnis aus, die freilich jeweils für

sich genommen noch keine absolut verläßliche Erkenntnis vermitteln; aufgrund ihrer Konvergenz vermögen sie jedoch eine solche Gewißheit zu begründen, wie sie auch zur Glaubensbegründung erforderlich ist. Für sie können ja auch nur einzelne Argumente beigebracht werden, die in ihrer Konvergenz eine fundamentale Bedeutung gewinnen.

## Die normative Kraft faktisch gelebter Überzeugungen

Mit diesem Vorschlag ist das Problem angesprochen, ob und in welcher Hinsicht die *Erfahrung* von Bedeutung ist für die Findung und Begründung ethischer Normen. Theologisch wurde das Thema „Erfahrung" schon des längeren als Frage nach „Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute" verhandelt; nach dem grundlegenden Wandel der Gottesvorstellungen im Verlauf der Neuzeit mit dem zunehmenden Hervortreten der Erfahrung der Unanschaulichkeit Gottes scheint der Vorschlag weite Verbreitung gefunden zu haben, Gotteserfahrung nunmehr über die Sinnerfahrung als „transzendentale Erfahrung" anzusetzen, die als geschichtliche Gotteserfahrung im Sinne der Erfahrung Gottes in der Geschichte gefaßt wird.
Wenn dieses für die theologische Ethik nicht minder bedeutsame Thema in ihr nicht schon früher entsprechende Aufmerksamkeit gefunden hat, dann wohl deswegen, weil eine theologische Ethik besonders leicht in Verdacht gerät, sich der *normativen Kraft des Faktischen* auszusetzen. Daß der Rekurs auf die Erfahrung für die Begründung ethischer Normen so nicht verstanden werden kann und muß, hat Wilhelm Korff mit seinem Vorschlag gezeigt, nicht mehr von der „normativen Kraft des Faktischen", sondern von der „normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugungen" zu sprechen (Norm und Sittlichkeit, 131–143, 139).
Aspekten der Erfahrung, die für den Glauben und das Leben wichtig sind, ist *Richard Egenter* nachgegangen[6]. Unter besonderer Berücksichtigung spiritueller Aspekte hat er die Bedeutung der Erfahrung im allgemeinen, der sittlichen, der religiösen Erfahrung und der Glaubenserfahrung herausgestellt. Erfahrung erweist sich dabei als ein vielschichtiges Problem, das schwer begrifflich definiert werden kann. Egenter geht es daher auch nicht darum, eine Theorie der Erfahrung zu konzipieren, sondern vielfältige Gestalten und Aspekte der Erfahrung beschreibend deutlich werden zu lassen. Erfahrung erscheint als „negative Erfahrung", die nur möglich ist, wenn wir etwas noch nicht richtig gesehen haben (37), als in verschiedener Hinsicht schmerzliche Erfahrung, die uns in Enttäuschungen oder gar Verfehlungen zuteil wird (95 ff), und nur so als reifende und gereifte Lebenserfahrung; menschliche Erfahrung zeigt sich darüber hinaus als Erfahrung der Hoffnung auf Vollendung.
Freilich erscheint das Verhältnis von religiöser Erfahrung und Glaubenserfahrung als problematisch; ungeklärt bleibt nämlich, ob es einmal eine unmittelbare, religiöse Gotteserfahrung gibt (126), die Egenter zudem weithin an Hand von biblischen und christlichen Texten verdeutlicht, und zum anderen eine durch Christus vermittelte Glaubenserfahrung (162 ff), die noch relativiert wird durch den Hinweis, daß man sicherlich „auf verschiedenen Wegen zur Erfahrung Gottes" kommen kann (162).
Wesentlich für Glaubenserfahrung ist die Erfahrung in der Gemeinschaft der Glaubenden, in der auch ein Wandel entsprechend der Wanderung des Volkes Gottes durch die Geschichte möglich ist.

Freilich bleibt auch das Thema „Erfahrung" kontrovers. *Dietmar Mieth* hat sich in seinen Studien „Moral und Erfahrung" mit den empirischen Grundlagen theologischer Ethik sowie speziell mit der Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung im Hinblick auf eine *Theorie des ethischen Modells* befaßt und dabei die Berücksichtigung der konkreten Erfahrung für die theologische Ethik vertreten[7]; in Verbindung mit einer noch einmal kritischeren Einschätzung des Axioms „agere sequitur esse" findet sich bei *Johannes Gründel* ein „Versuch zur Begründung einer Ethik auf menschlicher Erfahrung"[8]. Demgegenüber hat *Bruno Schüller* sittliche und empirische Einsicht und dementsprechend *sittliches Werturteil* und *Tatsachenurteil* so voneinander abgehoben, daß die Erfahrung für bessere empirische Einsichten, nicht aber für die logische Einsichtigkeit eines wahren sittlichen Urteils von Bedeutung ist[9]. Es bleibt zu fragen, ob man eine moralische Einsicht von einer empirischen so trennen und dementsprechend einen geschichtlichen Wandel allein den ethisch relevanten Faktoren der Situationen, nicht aber den Normen zuschreiben kann (284).

## Normfindung durch transzendentale Hermeneutik

Wenn sich angesichts dieses Dilemmas das Verständnis der „Erfahrung" entgegen der unreflektierten Annahme als höchst kompliziert erwiesen hat, so stellt sich die Frage nach dem Verständnis unseres Verstehens, d. h. nach der *Hermeneutik*. Überraschend ist, daß dieses von den Geistes- und Sozialwissenschaften sowie zunächst vornehmlich von der evangelisch-systematischen Theologie heftig diskutierte Thema in der theologischen Ethik bislang viel zu wenig Beachtung gefunden hat. Beispielhaft läßt sich dies damit belegen, daß *die Frage nach der Sprache der Moral* kaum erörtert wurde, so wenig freilich menschliches Verstehen in sprachlichem Verstehen aufgeht. Unter dieser Voraussetzung ist Bruno Schüller zuzustimmen: „Nachdem man in der Theologie viel nachgedacht hat über ein verantwortliches Sprechen von Gott, wäre es wahrscheinlich an der Zeit, auch über einen verantwortlichen Umgang mit der Sprache der Moral nachzudenken."[10]

So dürfte es kein Zufall sein, daß *Hans Rotter* sein Buch „Grundlagen der Moral" mit dem Untertitel „Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik"[11] verse-

hen hat; dann aber nicht so sehr hermeneutische als vielmehr *anthropologische* Fragestellungen entwickelt. Überlegungen zu sittlichen Grundbegriffen, zur Wertproblematik und zum Anspruch des sittlichen Aktes oder auch zu Fragen biblischer Weisungen, zu Tradition und Lehramt, wie Rotter sie anstellt, implizieren freilich – wie jede ethische Reflexion – eine Hermeneutik. Sie zu explizieren hätte einen tieferen Sinn, um entgegen einem verbreiteten Trend klarzustellen, daß sich eine Hermeneutik eben nicht losgelöst von einer Anthropologie entwickeln läßt, und so die Engführung einer an Sprachlichkeit entwickelten Hermeneutik zu vermeiden.
Erste Aufnahmen des Themas „Hermeneutik" im moraltheologischen Kontext durch *Walter Kerber* und *Theo Beemer* (hier ohne jede Erörterung der wesentlichen Positionen der allgemeinen Hermeneutik-Diskussion!) fanden noch keine umfassenden Weiterführungen. Zu Recht ist das Thema daher von Franz Fürger und Klaus Demmer in Erinnerung gerufen worden[12]. Wohl aber wurden in diesem Zusammenhang zu nennende methodische Entwürfe vorgelegt, auf die einzugehen sich lohnt.

Unter ihnen ist zunächst auf den Versuch von *Klaus Demmer* hinzuweisen, der den transzendentalphilosophischen Denkansatz für die Fundamentalmoral fruchtbar machen will[13]. Demmers Ziel ist, die Bemühungen um eine Begründung der Metaphysik als Erkenntnismetaphysik, die durch Kants „Kritik der reinen Vernunft" erforderlich geworden waren, in die Moraltheologie einzubeziehen. Dabei wird der transzendentale Denkansatz nicht als totales Prinzip der Wirklichkeitsbewältigung verstanden.
Demmer sucht zunächst das philosophische Anliegen des transzendentalen Denkansatzes herauszustellen, nämlich die *Selbstauslegung des Erkenntnisaktes;* für diese Selbstauslegung sind die formalen Strukturen des Erkenntnisaktes offenzulegen; als wohl bedeutendste erweist sich die Verbindung von Wahrheit und Geschichtlichkeit, wobei Geschichte als „ontologisches Geschehen" charakterisiert wird (26f). Im Mittelpunkt des Interesses steht die transzendentalphilosophische Begründung der sittlichen Entscheidung; sie ergibt, daß die geschichtlich unvollkommene Entscheidung in der „transgeschichtlich vollkommenen Entscheidung" gründet, d.h. „auf den ontologischen Grund wie das geschichtliche Ende der vollkommenen Lebensentscheidung" vorgreift (82f). Im zweiten Teil geht es um eine transzendentalphilosophische bzw. -theologische Reflexion der Offenbarung, welche als ein geschichtliches Ereignis zu bestimmen ist. Eine Definition der Geschichte kann dabei letztlich nur eine „*theologisch* christologische" sein (140). Auf die *Menschwerdung* als das „zentrale Ereignis der Menschheitsgeschichte" hin steht „alle Geschichte in transgeschichtlicher Relation" (157). Somit läßt sich auch nur von der Inkarnation her ein Moralprinzip erheben, nämlich die „liebende Antwort des Glaubenden auf die liebende göttliche Selbsterschließung in der Person Jesu Christi" (179f, vgl. 188). Bei der Erörterung der Bedeutung dieses Moralprinzips für den formalen Aufriß einer Fundamentalmoral sind besonders die Überlegungen über die Analogie von Gesetz Christi und sittlichem Naturgesetz bedeutsam.
Die (sprachlich schwierigen) Überlegungen Demmers gehen fraglos einem zentralen Anliegen nach, wenn sie die Grundlagen theologischer Ethik in ihrer Fundierung in der in Jesus Christus realisierten Offenbarung Gottes reflektieren. Hierfür möchte Demmer den *transzendentalphilosophischen Denkansatz* fruchtbar machen. Freilich ist die inzwischen vielfach gestellte Frage zu wiederholen, ob dieser Ansatz Geschichte zu erfassen vermag, um die es gerade auch Demmer geht. Setzt „Geschichtlichkeit, um der eigenen sinnvollen Möglichkeit willen, Übergeschichtlichkeit voraus"?[14] Ist sie überdies tatsächlich Setzung des Glaubens?[15] Ist eine „transgeschichtliche Reduktion" (entsprechend der transzendentalen Reduktion) überhaupt möglich? Wenn die begrenzte (!) transzendentale Methode der dauernden Ergänzung durch die objektiv-intentionale Methode bedarf (249), wäre letztere nicht genauer zu erläutern und durchgängig miteinzubeziehen? Vielleicht würde dann statt der Überwindung der Problematik von Lex Christi und natürlichem Sittengesetz oder von Gesetz und Gewissen durch eine ‚Entgeschichtlichung' die analoge Struktur der Lex Christi *in* der Geschichte in den Blick kommen. Gleichermaßen entgegengesetzt dürfte die Frage nach dem spezifischen Gehalten christlicher Ethik anzugehen sein. Gerade hierfür sind die Überlegungen über das Analogieproblem bedeutsam, denen Demmer seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat.

## Modelle analytischer und narrativer Ethik

Als Beispiel methodischer Versuche sollen hier (und nicht, wie es auch möglich gewesen wäre, im Zusammenhang mit der Normenproblematik) auch die Bemühungen von *Bruno Schüller* genannt werden, in denen die besonders im angelsächsischen Raum entwickelte *analytische Ethik* aufgenommen ist. Diese bemüht sich um Berücksichtigung der in der analytischen Philosophie entwickelten Sprachphilosophie, Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie, um dadurch zu Präzisierungen zu gelangen, die in einer metaphysisch orientierten Ethik nicht möglich zu sein scheinen.
Schüller hat seine Aufmerksamkeit vor allem den beiden Typen ethischer Argumentation, der teleologischen und der deontologischen, zugewandt[16]. Die *teleologische* Argumentation nimmt an, daß der sittliche Charakter einer Handlungsweise ausschließlich bestimmt wird durch ihre guten und üblen Folgen, die *deontologische*, daß der sittliche Charakter einer Handlungsweise nicht von den Folgen her, sondern von den sittlichen Verpflichtungen her, wie sie in Normen gefaßt sind, zu bestimmen ist nach dem Motto, daß auch ein guter Zweck nie sittlich schlechte Mittel zulasse. Die Analysen zu beiden Typen, die sich übrigens auch nach Schüller nicht leicht unterscheiden lassen, dienen besonders einer kritischen *Überprüfung der*

*deontologischen Argumentation* in der katholischen Moraltheologie. Zentral für die Überlegungen sind Unterscheidungen wie vor allem die von sittlichem und nichtsittlichem Wert bzw. Unwert (Typen, 40), die von sittlich gut und sittlich richtig bzw. sittlich schlecht und sittlich falsch (bes. 102) oder theologisch die vom Willen des allwirkenden und des sittlich gebietenden Gottes (179; Neuere Beiträge, 145f). Mit solchen Unterscheidungen läßt sich sagen, daß etwas sittlich gut und zugleich sittlich falsch oder auch sittlich schlecht und zugleich sittlich richtig sein kann. Nach Schüller läßt sich so auch das Problem der Pflichtenkollision überwinden.
Aber gerade hier zeigt sich die *Fragwürdigkeit logischer Unterscheidungen*, wenn sich Pflichtenkollisionen nicht durch noch so langes Überlegen lösen lassen, wenn sich zwischen sittlich richtig und sittlich gut schwerlich trennen läßt. Und statt zwei Arten göttlichen Willens voneinander abzuheben, dürfte es angemessener sein, die *analoge Struktur* der Bezeichnung „Wille Gottes" auch in ihrer Konsequenz für die Bezeichnung „göttliches Gebot" zu berücksichtigen.

Als letzter methodischer Versuch soll hier der Vorschlag einer narrativen Ethik von *Dietmar Mieth* notiert werden[17]. Mit dessen Konzept der *Konstituierung ethischer Modelle aus der Dichtung* ist ein interdisziplinärer Weg beschritten. Er kann hier nicht hinsichtlich der beiden Beispiele, des Tristan Gottfrieds von Straßburg und der Josephromane Thomas Manns, verfolgt werden. Vielmehr kann nur auf die Intention von Mieth hingewiesen werden. Sie richtet sich darauf, angesichts der „Krise der Normen" eine *„Erneuerung der Haltungsethik"* in Angriff zu nehmen (Dichtung, Glaube und Moral, 112). Statt von Normen ist von dem „neuen sittlichen Sein des Christen" auszugehen, das sich in jahrhundertelangem Prozeß ohne moralwissenschaftliche Reflexionen durchsetzte und erst dann in Kategorien der Verhaltensregeln zum Ausdruck kam (111). Nicht die Beseitigung ethischer Normen, wohl aber ihre Relativierung und Konkretisierung ist intendiert (80ff); sie wird erreicht durch die Konstituierung ethischer Modelle, durch die das spezifisch Christliche als ein Konkretum zum Ausdruck gebracht wird (79f). Mit dem Begriff „Modell" ist nicht Subjektivierung (und damit Beliebigkeit) gemeint, sondern – in Anlehnung besonders an *Theodor W. Adorno* und *Heinrich Rombach* – Erfassung der Verbindlichkeit des Sittlichen in seiner Konkretheit, aufgrund derer das Sittliche zugleich unwiederholbar ist und zur Nacheiferung empfohlen wird (56)[18]. Unter dem Stichwort „narrative Ethik" geht es darum, anhand der Anschaulichkeit und Konkretheit, wie sie in der Dichtung gegeben ist, die prozessuale Erfahrungsgestalt des Sittlichen (Dichtung, Glaube und Moral, 72) als Impuls deutlich zu machen, und dies gerade in einer säkularisierten Welt, in der eine christliche Moral nicht durch spezifisch christliche materiale Normen, sondern durch ihren lebendigen Rückbezug an die Person Jesu (80) begründet wird.
Den Versuch, die literarische Säkularisierung (zu der *Herbert Schöffler* und *Albrecht Schöne* wichtige Arbeiten beigesteuert haben) auf die ethische Säkularisierung in der Literatur zu beziehen, um nach dem Ende der christlichen Dichtung der konkreten Sittlichkeit in ihrer Problematik und in ihrem Impuls ansichtig zu werden, wird man begrüßen. Ob es sinnvoll gewesen wäre, die beiden literarischen Beispiele, die in sich geschlossene Studien darstellen und darum auch in zwei verschiedenen Publikationen vorgelegt werden konnten, abschließend in Beziehung zu setzen und so die systematische Rekonstruktion literarisch eruierter Modelle weiterzuführen, ist allerdings zu fragen.

Über den bisherigen Rahmen hinaus ist die auch für die theologische Ethik fundamentale Arbeit von *Helmut Peukert* zu nennen (vgl. HK, Februar 1977, 109f). In ihr wird eine Konvergenz zwischen Theologie und Wissenschaftstheorie herausgearbeitet, insofern letztere versucht, ihre vielfältigen Aporien (vgl. bes. L. Wittgenstein, R. Carnap, B. Russel, K. Gödel, K. Popper) durch einen Rückgang auf kommunikative Praxis zu lösen; denn auch die Theologie ist nach Peukert als Theorie kommunikativen Handelns zu entfalten, wozu Grund- und Grenzerfahrungen in der jüdisch-christlichen Tradition, vor allem die unabgegoltenen Leiderfahrungen Verstorbener Anlaß geben. Zu fragen ist, ob nicht in Analogie zum transzendentalphilosophischen bzw. -theologischen Ansatz ein ‚praxeologischer Beweis' eines Absoluten geführt wird, „das alle Gott nennen" (Thomas von Aquin), wenn die „im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit... als ‚*Gott*' bezeichnet werden" muß (311). Die eingehenden Analysen Peukerts eröffnen die Möglichkeit, das Verhältnis von (praktischer) Vernunft und geschichtlichem Glauben neu zu überprüfen.

## Geschichtliches Ethos – Geschichtlichkeit der Ethik?

In der hier vorgelegten Berichtfolge galt es, zentrale Themen einer „Fundamentalmoral" zu skizzieren, wie sie gegenwärtig diskutiert werden. Es konnten keine Themen der theologischen Ethik selbst berücksichtigt werden. Sucht man ein Ergebnis zusammenzufassen, so mag es angesichts der jeweils zu stellenden Fragen in dem Anschein bestehen, als sei alles in Frage gestellt. Macht man sich mit Grundlagendiskussionen der Wissenschaft vertraut, wird man aus diesem Anschein keine falschen Schlüsse ziehen. Der Streit um die Werturteilsfreiheit (Max Weber), der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Theodor Adorno und Karl Popper) oder der Streit um Gesellschaftstheorie und Systemtheorie (Jürgen Habermas und Niklas Luhmann) mögen als Beispiele fundamentaler Kontroversen dienen. Wie offen Fragen der Grundlegung von Wissenschaft gegenwärtig sind, hat Peukert überzeugend dargestellt. Entscheidender als eine nie erreichbare endgültige Lösung der (freilich unverzichtbaren) Fragen ist ihre Formulierung auf dem inzwischen erreichten Fragestand der Grundlagendiskussion.
Offene Fragen hinsichtlich der Grundlegung einer Theorie

menschlichen Lebens und Handelns können menschliches Leben und Handeln nicht suspendieren. Niemand könnte aus den aporetischen Tugenddialogen Platons den Schluß ziehen, es könne und brauche nicht mehr gerecht, mutig oder maßvoll gehandelt zu werden, solange die Aporien nicht überwunden sind.

Die hier skizzierte Diskussion läßt sich dahingehend resümieren, daß die *Geschichtlichkeit des Ethos* kaum mehr bezweifelt wird, daß aber kontrovers bleibt, ob daraus auch eine *Geschichtlichkeit der Ethik* gefolgert werden kann oder muß. Konsequent ist die Frage der Geschichtlichkeit der Normen umstritten und mit ihr die Frage nach der Bedeutung der Erfahrung für die Findung und Begründung von Normen. Wenn es gute Gründe für die Annahme gibt, daß der Mensch fundamental geschichtlich und Geschichte daher für ihn nicht nur ein Akzidens ist, das zu seinem (ungeschichtlichen) Wesen hinzukommt, dann ist auch die Ethik als Theorie menschlichen Lebens und Handelns geschichtlich. Es gibt keinen Grund, in dieser Annahme schon eine Nivellierung oder gar Eliminierung eines vom christlichen Glauben geprägten Ethos zu sehen, wenn immer dieser Glaube selbst geschichtlich ist. In diesem Glauben müßte sich realisieren lassen, was neuzeitlich als Autonomie des Menschen vielfach gegen diesen Glauben zu realisieren versucht wurde.

*Ernst Feil*

[1] Vgl. *Heinz Schürmann*, „Das Gesetz des Christus" (Gal 6,2) in: ders., Jesu ureigener Tod, Freiburg ²1975, 97–120; [2] So von Bernhard Häring, Das Gesetz Christi I, 25, bis Franz Böckle, Fundamentalmoral, 226; [3] Naturrecht und Revolution, in: ders., Theorie und Praxis (= stw 9), Frankfurt 1971, 89–127; [4] *Wilhelm Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973; [5] *Johannes Gründel*, Die Bedeutung einer Konvergenzargumentation für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen, in: Wahrheit und Verkündigung, München 1967, 1607–1630; ders., Ethik ohne Normen? 64–66; [6] *Richard Egenter*, Erfahrung ist Leben, München 1974; [7] *Dietmar Mieth*, Moral und Erfahrung, Freiburg/Schweiz 1977, 23–59, 111–134; [8] *Johannes Gründel*, Normen sittlichen Verhaltens in der Gesellschaft, in: Menschenwürdige Gesellschaft, hrsg. von den Salzburger Hochschulwochen, Graz 1977, 111–179; [9] *Bruno Schüller*, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: Klaus Demmer und Bruno Schüller, Christlich glauben und handeln, 261–286; [10] *Bruno Schüller*, Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen, in: Josef Pfammatter und Franz Furger, Theologische Berichte IV, 109–181, 119; [11] *Hans Rotter*, Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik, Einsiedeln 1975, 12; [12] *Walter Kerber*, Hermeneutik in der Moraltheologie, in: Theologie und Philosophie 44 (1969) 42–66; Theo Beemer, Von der moraltheologischen Hermeneutik, in: Concilium 5 (1969) 395–404; Franz Furger, Möglichkeiten und Grenzen ethischer Rede, in: Fritz Rauh und Charlotte Hörgel (Hrsg.), Die Grenzen des menschlichen Ethos, Düsseldorf 1975, 113–131; Klaus Demmer, Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral, in: Dietmar Mieth und Francesco Compagnoni (Hrsg.), Ethik im Kontext des Glaubens, Freiburg/Schweiz 1978, 101–119; [13] *Klaus Demmer*, Sein und Gebot; [14] ders., die Lebensentscheidung, 12; [15] ders., Sein und Gebot, 142; [16] *Bruno Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile; ders., Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen"; [17] *Dietmar Mieth*, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik, Mainz 1976; ders., Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns, Tübingen 1976; [18] ders., Narrative Ethik, in: ders., Moral und Erfahrung, Freiburg 1977, 60–90, 78ff. – Zu Anmerkung 5 im ersten Bericht (HK, Februar 1979, 102) ist nachzutragen: Klaus Demmer und Bruno Schüller (Hrsg.), Christlich Glauben und Handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion, Düsseldorf 1977.

# Zeitbericht

# „Puebla ist erst ein Anfang"

## Lateinamerikas Weg der „befreienden Evangelisierung"

Es wäre schlimm, wenn Puebla ein Rückschritt für die Kirche in Lateinamerika würde, meinte der ecuadorianische Bischof *Leonidas Proaño*, als 1977/78 die ersten vom CELAM-Generalsekretariat in Bogotá koordinierten Vorbereitungen für die Dritte Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla/Mexiko in vollem Gange waren. Schlimm, weil damit die Hoffnungen des lateinamerikanischen Volkes enttäuscht würden. Ein zweiter prominenter Bischof, der in Brasilien lebende Spanier *Pedro Casaldáliga*, forderte zum gleichen Zeitpunkt eine „Konversion des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM zu Medellín und dem Zweiten Vatikanum" (HK, Mai 1978, 219ff.).

Von Papst Johannes Paul II. persönlich eröffnet und mit thematischen Schwerpunkten ausgestattet, begann die Konferenz von Puebla am 27. Januar und endete am 13. Februar mit der Abstimmung über ein 230 Seiten langes Schlußdokument „Evangelisierung in Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas" und einer „Botschaft an die Völker Lateinamerikas". An beiden Texten, aber auch am Konferenzverlauf (soweit Fakten und Stimmungen nach außen drangen) läßt sich fürs erste ablesen, ob und inwieweit die damals geäußerten Befürchtungen der Abkehr von einer „befreienden" Glaubensverkündigung berechtigt waren.

### Eine engagierte „Botschaft an die Völker"

Eine abschließende Wertung der Konferenz von Puebla muß allerdings auch die Folgetreffen der nationalen Bischofskonferenzen und deren Ergebnisse für die pastorale Praxis berücksichtigen. Denn so offensichtlich befriedigt

die große Mehrzahl der knapp 190 Bischöfe in Puebla über die Arbeitsergebnisse der Konferenz war, so mochte ihre geradezu überstürzte Abreise nach Konferenzende ein erstes Indiz für die im Vorwort des Schlußdokuments niedergelegte Erkenntnis sein, daß Puebla nicht Ziel, sondern erst der „Beginn einer neuen Etappe im kirchlichen Leben Lateinamerikas" war.

Die beiden Schlußdokumente von Puebla bedürfen noch der päpstlichen Approbation, jedoch kann man wohl davon ausgehen, daß der Papst, nachdem er den Bischöfen in Puebla sein Vertrauen ausgesprochen und nach seiner Rückkehr wiederholt positiv zu den Arbeiten der Konferenz Stellung genommen hat, die Texte unverändert belassen wird.

Die Botschaft an die Völker Lateinamerikas, in sehr direkter, sehr engagierter Sprache verfaßt, will *Vertrauen und Hoffnung auf die Kirche* wecken. Die Bischöfe haben sich offenbar unter der Führung einiger prophetischer Vertreter des Episkopats, aber auch unter dem Eindruck der Papstansprachen und vielleicht mehr noch seines Auftretens zu Sprechern der Hoffnung und des Mutes zum Handeln machen wollen. Diese in den Dokumenten, aber auch in vielen Äußerungen einzelner Bischöfe spürbare Absicht, eine nicht nur verbale, sondern zukunfts- und aktionsträchtige Hoffnung zu vermitteln, ist sicherlich eine der Stärken der Konferenz von Puebla, die manche eher seichte Stelle im Schlußdokument aufzuwiegen imstande ist. Die in der Botschaft enthaltene *Bitte um Vergebung* macht deutlich, wie weit sich die in Puebla versammelten Bischöfe von der ersten, triumphalistische Züge tragenden Arbeitsvorlage („Documento de Consulta") entfernten. Überhaupt ließ der Konferenzverlauf die Vermutung aufkommen, daß die Bischöfe die wesentlich mehr Befürchtungen und Vorbehalte als optimistische Prognosen äußernden Stimmen in der Öffentlichkeit während der zwei Vorbereitungsjahre als eine echte Herausforderung verstanden, während sich das CELAM-Generalsekretariat unter Bischof *Alfonso Lopez Trujillo* in eine Abwehrhaltung mit unglücklichen Folgeerscheinungen drängen ließ. In der „Botschaft an die Völker Lateinamerikas" heißt es:

> „Als Christen leben wir das Christentum, dessen unaufgebbares Merkmal die Liebe ist, nicht immer in seiner Ganzheit. Zwar gibt es viel verborgenes Heldentum, große Heiligkeit im stillen und viele wunderbare Opfergesten. Aber dennoch müssen wir bekennen, daß wir noch weit davon entfernt sind, alles das auch tatsächlich zu leben, was wir predigen. Für alle unsere Schwächen und Fehler bitten wir – auch wir Bischöfe – Gott und unsere Brüder und Schwestern im Glauben und im Menschsein um Vergebung. Unser Bestreben geht dahin, nicht nur die anderen, sondern zusammen mit den anderen auch uns selbst zu bekehren, so daß unsere Diözesen, Pfarreien, Institutionen, Gemeinschaften und Ordenskongregationen nicht nur kein Hindernis, sondern im Gegenteil ein Anreiz dazu werden, das Evangelium zu leben ... Wie können wir zum Wohlergehen unserer lateinamerikanischen Völker beitragen, wenn einige wenige um jeden Preis ihre Privilegien erhalten wollen und andere dagegen den Mut aufgeben, während wieder andere um ihr Überleben kämpfen und für ihre Rechte eintreten? ... Ein weiteres Mal möchten wir erklären, daß, wenn wir uns um gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Probleme kümmern, wir dieses nicht als Experten in dieser Materie tun, sondern als Dolmetscher unserer Völker, die wir mit ihren Bedürfnissen, besonders aber mit denen der am meisten Gedemütigten, die ja die große Mehrheit der lateinamerikanischen Gesellschaft darstellen, sehr wohl vertraut sind ... Wir können es nicht akzeptieren, Satelliten irgendeines Landes auf der Welt und seiner Ideologien zu sein. Wir wollen mit allen brüderlich zusammenleben; denn wir lehnen ja auch jede Form von engem und unbeugsamem Nationalismus ab. Es ist an der Zeit, daß Lateinamerika die entwickelten Länder ermahnt, uns nicht in die Enge zu treiben, unserem Fortschritt keine Hindernisse in den Weg zu legen und uns nicht auszubeuten, sondern im Gegenteil uns hochherzig zu helfen, die Barrieren unserer Unterentwicklung zu überwinden, dabei aber unsere Kultur, unsere Grundsätze, unsere Hoheit, unsere Identität und unsere Naturschätze zu respektieren."

## Die Bischöfe finden ihren eigenen Weg

Das eigentliche *Schlußdokument* der Konferenz von Puebla hat eine interessante und für Verständnis und Beurteilung des Textes nicht unwichtige Genesis: Die Bischöfe standen zunächst vor der Frage, ob sie das Dokument auf die Grundlage des zweiten Arbeitspapiers (einer verbesserten Fassung des „Documento de Consulta") oder der programmatischen Rede des Papstes in Puebla stellen oder es auf beiden Texten gründen sollten. So mancher Bischof sah in dieser Alternative zu Recht den leichteren und den sichereren Weg. Die Konferenz entschied sich jedoch für die Abfassung eines völlig eigenständigen Textes; der damit beschrittene Weg der Unabhängigkeit stärkte das Selbstbewußtsein der Konferenz und befähigte sie zur Bewältigung eines ungeheuren Arbeitspensums. Das Papier hat rund 350 „Verfasser": 187 Bischöfe und fast ebenso viele Experten und Beobachter (Priester, Ordensleute und Laien), die zwar kein Stimmrecht besaßen, aber in den 22 Kommissionen und im Plenum freies Wort hatten. Das Dokument entstand innerhalb von 10 Tagen; nach der dritten Lesung fanden die Einzelabstimmungen statt, für die eine Zweidrittelmehrheit erforderlich war. Ein einziges Kapitel („Sozialer und kultureller Aspekt") fiel durch und mußte überarbeitet werden. Ein sogenanntes *Gitter-System* machte die Arbeit in den Kommissionen durchlässig, so daß die Delegierten auch über den Stand der Arbeiten in den anderen Kommissionen informiert waren und darauf Einfluß nehmen konnten. Unter dem herrschenden Zeitdruck wurde die auf drei Minuten begrenzte Redezeit im Plenum strikt eingehalten, was nach Aussage von Delegierten zu „prägnanten" Formulierungen zwang, die vorhandene Spannungen offenlegten.

Daß die Bischöfe in ihren spärlichen Äußerungen vor der Presse immer wieder auf die bei den Beratungen „trotz unterschiedlicher Standpunkte gewahrte Einmütigkeit" verwiesen, dokumentierte zumindest ihren Wunsch nach Geschlossenheit und Einheit. Diese Beteuerungen verrieten aber wohl auch Erleichterung über eine im Konferenzinnern erfolgte Annäherung der Standpunkte, wie sie im spannungsreichen Vorfeld der Konferenz zeitweilig für

unerreichbar gehalten wurde. Aller Dementis zum Trotz waren die Bischöfe bei ihrer Ankunft in Puebla sehr wohl auf Flügelkämpfe, eine Anti-Konferenz außerhalb der Mauern des Priesterseminars, das als Tagungsort diente, gefaßt, und die Informiertesten trugen sicher auch die Angst vor der Spaltung im Herzen. Im nachhinein läßt sich sagen, daß der Stil der Konferenz unzweifelhaft besser war, als er während der Vorbereitung in öffentlichen Statements und diskreten manipulativen Aktivitäten zum Vorschein kam. Es ist in Puebla verhindert worden – dem Vernehmen nach dank der integrierenden Kraft der Kardinäle *Aloisio Lorscheider* und *Eduardo Pironio* –, daß die bekanntermaßen existenten Meinungsverschiedenheiten unter lateinamerikanischen Bischöfen in einer so wesentlichen Frage wie dem Konzept einer Gesamtpastoral für den 280-Millionen-Katholiken-Kontinent zu Fronten erstarrten. Die von der großen Mehrzahl der Delegierten bewiesene Offenheit hat die Klärung und Annäherung der Standpunkte erbracht, die notwendig war, um dem Dokument Substanz und inhaltliches Gewicht zu geben.
Das hätte allerdings reichlicher geschehen können, hätte man *mehr theologische Experten* in die Aula gebeten. Dieser Mangel ist den Bischöfen schon während der Arbeiten schmerzlich bewußt geworden. Ein Blick zurück auf die Konferenz von Medellín 1968 läßt die unterschiedliche Entstehungsgeschichte der Dokumente deutlich werden: Damals hatten die Theologen vor allem der Sozialkommission des CELAM Entwürfe geliefert, die von den Bischöfen beraten und approbiert wurden. Diese Arbeitserleichterung für die Bischöfe mag dann dazu geführt haben, daß die pastoralplanerische Nacharbeit der Konferenz von Medellín ihren Händen teilweise entglitt, während die Theologen allein mit dieser Aufgabe überfordert waren. In Puebla haben sich die Bischöfe von den fertigen Arbeitspapieren gelöst und damit CELAM zu verstehen gegeben, daß man seine koordinierenden Funktionen schätzt, ihn aber nicht in ein Quasi-Dikasterium auswachsen sehen will.
Von solcherart Druck und Zwängen befreit, sahen sich die Bischöfe in Puebla vor dem gewaltigen Arbeitspensum, ein Dokument sozusagen aus dem Nichts zu erstellen. Es ist kein Geheimnis, daß die theologischen Experten – als persönliche Berater von delegierten Bischöfen eingeladen – wertvolle Zuarbeit von außen leisteten. Ihr Verdienst ist es, daß die meisten von ihnen, überwiegend Vertreter einer Theologie der Befreiung, sich nicht auf einen Anti-Kurs steuern ließen und ungeachtet ihrer „Aussperrung" konstruktiv für das Gelingen der Konferenz arbeiteten. Nach Aussage des Geschäftsführers von Adveniat, Prälat *Emil L. Stehle*, der die Konferenz als Gast verfolgte, überwand die Gruppe von Theologen und Ordensleuten (die in der mexikanischen Presse zunächst als militante Gegen-Konferenz bezeichnet wurde) „einigermaßen die Ressentiments wegen ihres nichtoffiziellen Status und enthielt sich spektakulärer oder aggressiver Aktionen. Dennoch wurde die Existenz dieser gleichzeitig tagenden Gruppe von vielen Bischöfen als eine Belastung angesehen, einiges war ‚hemdaärmelig', und manche ihrer Aussagen über das Wie des Weges zur Befreiung und zur Gerechtigkeit wurden mit Recht in Frage gestellt" (Die Welt, 7.3.79).
Das schließlich in einer globalen Abstimmung mit 183 von 184 abgegebenen Stimmen (ein Stimmzettel wurde unausgefüllt abgegeben – 187 Stimmberechtigte gab es) approbierte Schlußdokument zeigt die Schwächen eines unter Zeitdruck und unter dem Anspruch, Grundsätzliches festzuhalten, entstandenen Textes. Die Zeit drängte um so mehr, als die Bischöfe die Endredaktion abwarteten und also nicht einer Kommission überließen, die mit mehr Ruhe zweifellos vorhandene abrupte Übergänge und sprachliche Unebenheiten hätte glätten können. Der brasilianische Erzbischof *Hélder Câmara* gehörte offenbar zu jenen, die formale Mängel weniger fürchteten als eine nachträgliche Glättung des Textes: Das Wichtigste bei der Abreise aus Puebla werde es sein, die fertige Schlußredaktion in der Tasche zu haben, sagte er ohne nähere Erläuterungen (vgl. Le Monde, 10.2.79).

## „Die Leidenszüge Christi in den Gesichtern der Armen"

Das Schlußdokument hat entsprechend dem übergeordneten Thema der Konferenz versucht, *auf den ungemein breitgefächerten Katalog von Fragen und Anregungen zu antworten.* Allein die Tatsache, daß nach der dritten Lesung des Dokuments noch über eintausend Änderungswünsche berücksichtigt wurden, ließ befürchten, daß das fertige Papier ein Vielerlei an Inhalt bieten würde, dem nachträglich eingefügte Nuancen die klaren Aussagen und die prononcierte Sprache genommen hätten. Tatsächlich präsentiert sich das Dokument nicht aus einem Guß. Neben dem überwiegend positiven Echo war hier und dort zu hören, die Bischöfe hätten sich übernommen, indem sie in 14 Tagen eine Art lateinamerikanisches Konzil hätten durchziehen wollen, und das unter weitgehendem Verzicht auf Experten (vgl. Le Monde, 11./12.2.79).
Die Qualität des Schlußdokumentes von Puebla liegt also sicherlich nicht in der Geschlossenheit und Unanfechtbarkeit eines ausgereiften Gesamtwerkes. Doch setzt das Dokument auch in seiner Endfassung Schwerpunkte so eindeutig, daß sie richtungweisend für die Evangelisierung Lateinamerikas werden dürften. Die zweite Leistung scheint mir die Offenheit, das heißt der Verzicht auf ängstliche Abgrenzungen und die im guten Sinn optimistische, hoffnungsstärkende Dimension des Papiers zu sein.
Zu den bedeutendsten Ergebnissen zählt zweifellos die pastorale Bevorzugung der auf 100 Millionen bezifferten Armen des Kontinents. Sie wird christologisch begründet: „Der Einsatz der Kirche im Dienste des Evangeliums muß ... wie der Christi sein. Einsatz für die Bedürftigen." Als Verweisstelle wird Lk 4,18–19 herangezogen. Allein schon des Beispiels Christi wegen verdienten die Armen – unabhängig von ihrer persönlichen und menschlichen Situation – besondere Aufmerksamkeit:

> „Im Lichte des Glaubens betrachten wir den wachsenden Abstand zwischen Reichen und Armen als einen Skandal und Widerspruch zum Christsein (vgl. Johannes Paul II. Eröffnungs-

ansprache Nr. 4). Der Luxus einiger weniger wird zum Hohn auf das Elend der großen Volksmassen („Populorum progressio, Nr. 3). Dies ist ein Widerspruch zum Plan des Schöpfers und zur Ehre, die ihm gebührt. In dieser Angst und in diesem Schmerz erblickt die Kirche eine Situation gesellschaftlicher Sünde, die um so schwerwiegender ist, als sie in Ländern besteht, die sich katholisch nennen und durchaus imstande sind, die Dinge zu ändern. ... Bei einer eingehenderen Analyse der Lage wird man entdecken, daß diese Armut keine vorübergehende Etappe ist. Sie ist vielmehr das Produkt von wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Strukturen, die einen solchen Armutsstatus erzeugen, obgleich es auch noch andere Gründe für das Elend gibt ...

Die Lage allgemeiner äußerster Armut nehme im täglichen Leben sehr konkrete Gesichter an. In ihnen seien die Leidenszüge Christi, des Herrn, zu erkennen, „der uns in Frage stellt und anruft". Es sind:

- Gesichter von Indianern und häufig auch Afroamerikanern, die an den Rand der Gesellschaft geschoben und in unmenschlichen Situationen leben. Sie kann man als die Armen unter den Armen betrachten;
- Gesichter von Landarbeitern und Kleinbauern, die als gesellschaftliche Gruppe fast auf unserem ganzen Erdteil übergangen werden. Ihnen fehlt das notwendige Land. Sie befinden sich in einer Lage interner und externer Abhängigkeit und sind Handelssystemen ausgeliefert, die sie nur ausbeuten;
- Gesichter von Industriearbeitern, die häufig genug schlecht entlohnt werden und mit Schwierigkeiten ringen, sich zu organisieren und ihre Rechte zu verteidigen;
- Gesichter von Randexistenzen und städtischen Elendsgestalten, die doppelt belastet sind, weil ihnen nicht nur die notwendigen materiellen Güter fehlen, sondern weil sie auch im Angesicht der Reichtümer anderer gesellschaftlicher Gruppen leben;
- Gesichter von Unterbeschäftigten und Arbeitslosen, die entlassen wurden aufgrund harter Notwendigkeiten von Wirtschaftskrisen und oft genug von Entwicklungsmodellen, die die Arbeiter und ihre Familien eiskalten Wirtschaftskalkulationen unterwerfen;
- Gesichter von jungen Menschen, die kopflos dastehen, weil sie keinen Platz in der Gesellschaft finden und frustriert sind. Besonders in ländlichen Gebieten und Randzonen der Städte fehlt es an Ausbildungs- und Beschäftigungsmöglichkeiten;
- Gesichter von Kindern, die von der Armut schon geschlagen sind, noch ehe sie überhaupt geboren werden, weil ihnen aufgrund unheilbarer geistiger und körperlicher Behinderungen, die sie das ganze Leben begleiten werden, die Möglichkeiten zur Selbstrealisierung verbaut sind. Aber wir denken auch an die durch unsere Städte streunenden und allzuoft ausgebeuteten Kinder, die das Ergebnis von Armut und moralischer Orientierungslosigkeit in den Familien sind;
- Gesichter von alten Menschen, die Tag für Tag zahlreicher werden und häufig an den Rand der Fortschrittsgesellschaft geschoben werden, weil unproduktive Menschen überflüssig geworden sind."

Gegen Ende des Dokuments ziehen die Bischöfe in dem Kapitel „Bedingungslose Entscheidung für die Armen" ehrlich Bilanz:

„Wir müssen uns dessen bewußt werden, was die lateinamerikanische Kirche seit Medellín für die Armen getan bzw. nicht getan hat ... Wir können feststellen, daß verschiedene nationale Bischofskonferenzen und beachtliche Kreise von Laien, Ordensleuten und Priestern ihr Engagement an der Seite der Armen noch weiter vertieft und ganz realitätsbezogen gestaltet haben. Dieses beginnende Zeugnis – mehr ist es wirklich noch nicht – führte die lateinamerikanische Kirche dazu, die tiefgehenden Ungerechtigkeiten anzuklagen, die unterdrückerische Mechanismen hervorbringen. ... Aber nicht alle unsere Mitglieder in der lateinamerikanischen Kirche haben sich in ausreichendem Maß mit den Armen identifiziert. Nicht immer sind sie Gegenstand unserer Sorge, und nicht immer sind wir solidarisch mit ihnen."

Einzelne Bischöfe gingen einen Schritt weiter: CELAM-Präsident Kardinal Lorscheider präzisierte vor der jüngsten Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die lateinamerikanische Kirche stelle sich nicht nur auf die Seite der Armen, sondern sie müsse eine Kirche der Armen sein (vgl. KNA, 7. 3. 79).

Der Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Paulo Evaristo Arns*, hatte in der Konferenzaula in einer vielbeachteten Intervention gesagt: „Christus war ein Mensch, er war jung, er war arm. Wenn das, was wir hier sagen, weder die Menschen noch die Jugend, noch die Armen erreicht, dann sagen wir nicht länger, wir evangelisieren!" (Zit. nach La Croix, 13. 2. 79). Der peruanische Bischof *Luis Bambarén* mahnte die Bischöfe zur Überprüfung des eigenen Lebensstils; er wies darauf hin, daß die Kraft des Beispiels stärker ist als die der Lehre: „Bischöfe, evangelisieren wir uns selbst!" (Zit. nach Le Monde, 10. 2. 79).

## Befreiende Evangelisierung – Basisgemeinschaften

Das Herzstück künftiger Evangelisierungsarbeit in Lateinamerika wird die „befreiende Glaubensverkündigung" („evangelización liberadora") sein. Die erbitterte Diskussion der letzten Jahre um „Horizontalismus" und „Vertikalismus", hinter der die Angst und Sorge standen vor der Verkürzung des Evangeliums auf diesseits orientiertes Sozialengagement und die Befürchtung, die Kirche könne sich auf ein Sakristei-Dasein zurückziehen wollen, ist in Puebla theoretisch entschärft worden. In der Evangelisierung vor Ort wird sich die pastorale Linie von Puebla noch bewähren müssen. Diese Schwierigkeit vor Augen, gab Erzbischof Câmara sein ‚Rezept' preis. Er zeigte auf sein Brustkreuz: „Es würde ohne die beiden Balken nicht existieren. Das heißt, man darf nicht trennen, was das Kreuz vereint: Gott und den Menschen." Seit Medellín war der Begriff „Befreiung" im theologischen Kontext immer wieder als diesseitiger, daher minderwertiger Ersatzbegriff für „Erlösung" dargestellt oder beargwöhnt worden. Das führte zu einer unguten Frontstellung. Hier hat Puebla nach Meinung der Theologen gute Arbeit geleistet (die sich interessanterweise auf den brasilianischen Beitrag für Puebla stützt). Im Kapitel „Das Spezifische der Befreiung in Christus" (4.3.) heißt es:

„Medellín hatte einen dynamischen Prozeß ganzheitlicher Befreiung in Gang gesetzt, dessen positives Echo in ‚Evangelii nuntiandi' und in der Botschaft Papst Johannes Pauls II. an die Dritte Vollversammlung nachhallt. Die Kirche kommt an der Verkündigung dieses Inhalts nicht vorbei, weil er zum In-

nersten einer Evangelisierung gehört, die auf eine echte Verwirklichung des Menschen abzielt ...
Allerdings verwirklicht sich diese Befreiung nach und nach in der Geschichte der Völker und jedes einzelnen von uns. Sie umgreift die verschiedensten Dimensionen des Daseins: Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur und das ganze Bündel der Beziehungen dieser Größen untereinander. In allen diesen Bereichen hat sich der umgestalterische Reichtum des Evangeliums auszuwirken ... Also: Wenn wir nicht zu der Befreiung von der Sünde und all ihren Verführungen und Idolatrien kommen und wenn wir uns nicht helfen, die Befreiung zu konkretisieren, die Jesus am Kreuz errungen hat, dann verstümmeln wir sie in unverzeihlicher Weise. Allerdings verstümmeln wir sie gleichfalls, wenn wir die Achse der befreienden Evangelisierung aus dem Auge verlieren, die darin besteht, daß der Mensch zum verantwortlichen Träger seiner persönlichen und gemeinschaftsbezogenen Entwicklung wird. Und schließlich verstümmeln wir sie in unverzeihlicher Weise, wenn wir Abhängigkeit und Versklavung nicht sehen wollen, die grundlegende Rechte verletzen. Diese Rechte werden ja nicht von irgendwelchen Regierungen oder Mächtigen gewährt, sondern haben den Schöpfer und Vater selbst zum Urheber.
Unsere Befreiung bedient sich evangelienkonformer Mittel mit ihrer besonderen Wirkkraft. Sie benutzt keine Art von Gewalt und auch nicht die Dialektik des Klassenkampfes. Vielmehr baut sie auf dem kraftvollen und energischen Einsatz der Christen auf, die – vom Geist bewegt – dem Schreien von Millionen und Abermillionen ihrer Brüder und Schwestern entsprechen wollen.
Als lateinamerikanische Bischöfe haben wir allen Grund, auf der befreienden Evangelisierung zu bestehen, nicht nur weil wir an die persönliche und gesellschaftliche Sünde erinnern müssen, sondern auch, weil sich seit Medellín die Situation für die Mehrheit unserer Bevölkerung verschärft hat. Mit Freude sehen wir, daß es zahlreiche Beispiele dafür gibt, wie sich Menschen bemühen, die befreiende Evangelisierung in Fülle zu leben."

Dem mit diesen Aussagen erreichten Konsens ging ein hartes Ringen der Bischöfe um eine weitestmögliche Annäherung der kontroversen Standpunkte voraus. So endete die umstrittene Frage, ob der Begriff *„Theologie der Befreiung"* im Dokument Erwähnung finden sollte, zwar mit der Streichung des ursprünglich im Kapitel „Evangelisierung, Befreiung und menschliche Entwicklung" enthaltenen Passus: „Wir sind dankbar für das, was die Evangelisierung von der theologischen Reflexion über Befreiung, wie sie von Medellín als konstruktive Leistung ausging, gewonnen hat." Jedoch impliziert der Text, wie die vorstehenden Zitate zeigen, einige grundlegende Gedanken, deren Herkunft genau dort zu suchen ist.
Der Sekretär der Chilenischen Bischofskonferenz, *Bernardino Piñera*, regte ein lateinamerikanisches Treffen von Theologen und Bischöfen an und sprach ein klares Wort: „Die Befreiungstheologien existieren. Viele kritisieren und fürchten sie. Viele schöpfen aber auch aus ihnen. Wir können nicht weiter auf parallelen Wegen gehen und so Konflikte und Spaltungen riskieren" (vgl. La Croix, 13. 2. 79). Kardinal Arns verließ in einer Stellungnahme für das ZDF die theoretische Erörterung um die Befreiungstheologie: „Das Volk weiß nicht viel von der Theologie der Befreiung. Aber es befreit sich. Es ist mehr eine Befreiungshaltung als eine Theorie."
Dieses Verständnis von befreiender Evangelisierung findet sich auch an der Basis, in den *kirchlichen Basisgemeinschaften* (comunidades eclesiales de base – CEB). Diese immer zahlreicher werdenden kleinen kirchlichen Zellen sind in Puebla endgültig als wertvolle Form kirchlicher Gemeinschaft anerkannt worden und haben ihren Platz auch im institutionellen Rahmen der Kirche gefunden. Sie sind, so heißt es im Schlußdokument von Puebla, eine Hoffnung für die Kirche; „Ausdruck ihrer Liebe, die das einfache Volk bevorzugt; ihnen wird damit eine konkrete Möglichkeit der aktiven Teilhabe am kirchlichen Leben und an der Verpflichtung zur Veränderung der Welt gegeben."
In den Kapiteln über die Träger der Evangelisierung – die Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien – kehrt wie auch an anderen Stellen des Dokuments das Begriffspaar „comunión" (Gemeinschaft) und „participación" (Mitbestimmung, Teilhabe) häufig wieder. Das Amt des Bischofs erfährt eine erneuerte Aufwertung. Der auch in der Papstrede von Puebla akzentuierte Gedanke der Kollegialität wird mehrfach hervorgehoben.
Zur Aufgabe der Geistlichen heißt es:

„Die Priester sollen vorrangig das Evangelium verkündigen, und zwar allen, besonders aber den Bedürftigsten (Arbeitern, Campesinos, Indios, Randgruppen, afroamerikanischen Gruppen) und dabei die Förderung und Verteidigung ihrer Menschenwürde mit einbeziehen."

Im Kapitel über die *Ordensleute* wird deren Einsatz für die Armen des Kontinents gewürdigt, aber auch die heikle Frage der teilweise gespannten Beziehungen zum Ortsbischof bzw. zum Diözesanklerus angeschnitten. Abgrenzend und im Sinne der päpstlichen Äußerungen behandeln die Bischöfe die Thematik um die „Iglesia popular" (Volkskirche).

## Der „Götze Reichtum" und die Ideologien

Der ausführlich dargelegte Themenkomplex „Ideologien" geht aus vom Mißbrauch an den Gütern der Erde: Von daher erfolgt zunächst eine scharfe Verurteilung des *„liberalen Kapitalismus"*:

„Verabsolutierter Reichtum behindert echte Freiheit. Die grausamen Kontraste zwischen Luxus und extremer Armut, die über den ganzen Erdteil hin ins Auge springen und im übrigen häufig noch einmal durch Korruption im öffentlichen und beruflichen Leben verschärft werden, bekunden, wie weit unsere Länder unter die Herrschaft des Götzen ‚Reichtum' geraten sind. Derlei Götzendienst konkretisiert sich in zwei entgegengesetzten Formen, die allerdings derselben Wurzel entspringen: im liberalen Kapitalismus und als Reaktion darauf, im marxistischen Kollektivismus. Beide sind Ausdrucksformen dessen, was man institutionalisierte Ungerechtigkeit nennen könnte ... Der kapitalistische Liberalismus ist die Ideologie des Reichtums in seiner individuellen Form ... Unberechtigte Privilegien, die von dem absoluten Recht auf Eigentum hergeleitet werden, verursachen skandalöse Gegen-

sätze und führen sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene in eine Situation der Abhängigkeit und Unterdrückung.

Obwohl sich in einigen Ländern durch den Einfluß einer notwendigen Sozialgesetzgebung und durch gezielte Eingriffe des Staates die ursprüngliche geschichtliche Darstellungsweise des kapitalistischen Liberalismus abgeschwächt hat, ist andernorts zu beobachten, daß sie nach wie vor fortbesteht oder sich gar bis zu einem primitiven Stadium zurückentwickelt hat, dem es an gesellschaftlicher Sensibilität mangelt."

Mit gleicher Schärfe urteilen die Bischöfe über den *„marxistischen Kollektivismus"*, den sie mit wirtschaftlichen, politischen und theologischen Argumenten ablehnen.

Der marxistische Kollektivismus führt – aufgrund seiner materialistischen Voraussetzungen – gleichermaßen zur Vergötzung des Reichtums, allerdings in kollektiver Form. Er entstand als positive Kritik am Fetischismus des Gewinnstrebens und hob den menschlichen Sinn der Arbeit hervor. Freilich gelang es ihm nicht, bis an die Wurzel der Ideolatrie vorzustoßen, die in der Ablehnung des Gottes der Liebe und der Gerechtigkeit, des einzig anbetungswürdigen Gottes, besteht.

Die treibende Kraft seiner Dialektik ist der Klassenkampf, sein Ziel die klassenlose Gesellschaft und der Weg dahin die Diktatur des Proletariats, die letztlich eine Diktatur der Partei etabliert. Alle historisch greifbaren Ausdrucksformen sind im Rahmen totalitärer Regime zustande gekommen, die sich jeder Möglichkeit der Kritik oder Verbesserung verschließen ... An dieser Stelle muß auch auf die Gefahr der Ideologisierung hingewiesen werden, der sich eine theologische Reflexion aussetzt, die von einer Praxis auf der Grundlage der marxistischen Analyse ausgeht. Ihre Folgen sind die völlige Politisierung der christlichen Existenz, die Auflösung der Sprache der Gesellschaftswissenschaften und die Aushöhlung der Dimension der Transzendenz des christlichen Heils."

Die klare Verurteilung beider ideologischen Systeme erfolgt denn in einem längeren Zitat aus dem Medellín-Dokument über die Gerechtigkeit. – Zu der die Militärregime Lateinamerikas prägenden *„Ideologie der Nationalen Sicherheit"* heißt es:

„In den letzten Jahren festigt sich auf unserem Erdteil die sogenannte ‚Doktrin der Nationalen Sicherheit', die in Wirklichkeit mehr eine Ideologie als eine Doktrin ist. Sie steht in Verbindung mit einem bestimmten wirtschaftlich-politischen Modell, das durch elitistische und vertikalistische Merkmale geprägt ist und die breitgestreute Mitwirkung des Volkes bei den politischen Entscheidungen aufhebt. In bestimmten Ländern Lateinamerikas will sie sich als Lehre gerechtfertigt wissen, die die westliche, christliche Zivilisation verteidigt. In Übereinstimmung mit ihrem Konzept vom ‚ständigen Krieg' entfaltet sie ein arges System der Repression. In einigen Fällen bringt sie ganz klar die Intention des geopolitischen Protagonismus zum Ausdruck ... Die Lehre der Nationalen Sicherheit widerspricht der christlichen Sicht vom Menschen, insofern dieser verantwortlich ist für die Verwirklichung eines zeitlichen Projektes wie auch für den Staat als Verwalter des Gemeinwohls. Sie liefert das Volk der Vormundschaft von militärischen und politischen Eliten aus und führt zu einer deutlichen Ungleichheit in der Teilhabe an den Erträgen der Entwicklung."

Die Antwort der Bischöfe angesichts der *politischen Realitäten* Lateinamerikas schließt an die diesbezüglichen päpstlichen Äußerungen (vgl. HK, März 1978, 147f.) an:

„Da die Dinge so liegen, will sich die Kirche gegenüber den entgegengesetzten Systemen die Freiheit bewahren und sich ausschließlich für den Menschen entscheiden. Welche Formen von Elend und Leid sie auch zu ertragen haben mag, die Menschheit wird ihren Weg in die Zukunft nicht über die Gewalt, über Machtspiele oder politische Systeme finden, sondern einzig über die Wahrheit vom Menschen ... Auf der Grundlage dieses Humanismus werden die Christen Mut und Kraft finden, die hartnäckige Alternative zu überwinden und beim Aufbau einer neuen, gerechten, brüderlichen und auf Transzendenz hin offenen Gesellschaft mitwirken ... Wenn die Ideologien und Parteien eine verabsolutierte Sicht des Menschen propagieren und ihr alles unterordnen, einschließlich des menschlichen Denkens, dann versuchen sie, die Kirche zu gebrauchen oder sie ihrer berechtigten Unabhängigkeit zu berauben. Eine solche Instrumentalisierung kann sogar zu Lasten der Christen selbst – nicht ausgeschlossen sind Priester und Ordensleute – gehen, wenn sie ein Evangelium ohne wirtschaftliche, gesellschaftliche, kulturelle und politische Implikationen predigen.

In der Praxis kommt eine solche Verstümmelung des Evangeliums einer gewissen, wenn auch unbewußten Komplizenschaft mit der etablierten Ordnung gleich. ... Der traditionelle Integrismus erhofft sich das Reich Gottes vor allem von der Rückkehr der Geschichte zur Wiedererrichtung einer Christenheit im mittelalterlichen Sinn. Ihm schwebt noch immer ein enges Bündnis von ziviler und kirchlicher Macht vor. Die Radikalisierung der entgegengesetzten Gruppen führt in denselben Irrtum, insofern sie sich das Reich Gottes von einem strategischen Bündnis der Kirche mit dem Marxismus erhoffen und jede Alternative ausschließen. (Für sie geht es nicht einfach darum, Marxisten zu sein, sondern sie wollen Marxisten sein im Namen des Glaubens) ... Bei den Konflikten, die die Menschheit und mit ihr auch Lateinamerika bedrohen, ist in Anbetracht der Angriffe auf Gerechtigkeit und Freiheit, angesichts der institutionalisierten Ungerechtigkeit unter Regimen entgegengesetzter ideologischer Ausrichtungen und in Anbetracht terroristischer Gewalttätigkeit die Aufgabe der Kirche gewaltig und notwendiger als je zuvor ... In Gebet und Selbstlosigkeit mit Christus vereint, haben die einen wie die anderen sich zu verpflichten, ohne Haß und Gewalt für eine gerechtere, freiere und friedlichere Gesellschaft zu kämpfen. Nach dieser sehnen sich ja die Völker Lateinamerikas schmerzlich. Aber sie ist nur als Frucht befreiender Evangelisierung zu haben."

Ausdrücklich und in mehrfacher Wiederholung fordern die Bischöfe damit zum „Cambio de las estructuras", zur Veränderung der bestehenden Strukturen, auf, wie es in Medellín erstmals formuliert worden war. Manchen mögen die Aussagen zur politischen Unterdrückung in Lateinamerika nicht mutig genug erscheinen. So viel steht jedoch fest: Wenn Bischöfe, Priester und Laien mit den Aussagen des Schlußdokumentes ernst machen, dann werden zweifellos auch die Angriffe auf die Kirche schärfer werden und die Behinderungen ihrer Sozialpastoral noch zunehmen.

## Vitalität der Kirche Lateinamerikas bestätigt

Die Konferenz von Puebla hat – vor allem mit ihren Aussagen zum *missionarischen Auftrag* der Kirche – den wachsenden Stellenwert Lateinamerikas innerhalb der

Weltkirche erkannt und akzeptiert. Trotz Schwächen dieser Ortskirche (mangelhafte bis dürftige Evangelisierung in der Vergangenheit, Duldung eines etablierten Christentums der Besitzenden, personeller und materieller Notstand) entwickelte sie im letzten Jahrzehnt eine neue Vitalität und Kreativität, die in der Zukunft über ihre religiöse Dimension hinaus das von kurzsichtigen Nationalismen eingeengte Blickfeld der Völker des Kontinents weiten und somit eine politisch integrierende Funktion wahrnehmen könnte. Mit ihrem religiösen Reichtum werde die lateinamerikanische Kirche, so Jesuitengeneral *Pedro Arrupe*, das geschwächte europäische Christentum vielleicht stärken und neu beleben können. Ob hierzulande die Bedürftigkeit erkannt und die Bereitschaft, von einer Kirche der Dritten Welt zu lernen, (schon) vorhanden ist, muß allerdings angezweifelt werden. Schon länger aber zeichnet sich im Verhältnis der Hilfswerke und der lateinamerikanischen Ortskirchen zueinander ab, daß echte Partnerschaft und Brüderlichkeit Grundvoraussetzung für ein Gelingen zwischenkirchlicher Hilfe ist.

Am Rande der Konferenz gab es einige *unliebsame bis peinliche Zwischenfälle* und Gegebenheiten: Fünf Journalisten wurde die Akkreditierung verweigert; die Arbeitsbedingungen der Presse waren für einen Kongreß solchen Ausmaßes völlig ungenügend. Durch Indiskretion wurde ein privater Brief des CELAM-Generalsekretärs an den brasilianischen Bischof Duarte bekannt, der dessen Denkweise und Verhalten auf peinliche Weise enthüllte. Auf Betreiben rechtsgerichteter mexikanischer Kreise wurden Teilnehmer der Konferenz, darunter der Vizepräsident des CELAM, Kardinal *Landazuri Ricketts*, in der Presse als Kommunisten bezeichnet. Doch blieben das Vorgänge am Rande. Verlauf und Ergebnisse wurden davon kaum beeinflußt. *Gabriele Burchardt*

# Kurzinformationen

**Nach langem Tauziehen steht der Besuch des Papstes in seinem Heimatland fest.** Johannes Paul II. wird sich vom 2. bis 10. Juni (Pfingstwoche) in Polen aufhalten und dabei Warschau, Gnesen, Tschenstochau und Krakau besuchen. Ob er auch seinen Heimatort Wadowice besuchen wird, ist noch offen. Nach ersten Agenturmeldungen soll aber das Programm so gestaltet werden, daß die Möglichkeit dazu besteht. Nachdem es zunächst ausgesehen hatte, als ob der Papst trotz Widerstands der polnischen Regierung seinen Wunschtermin, zu den Stanislausfeiern am 13. Mai in Krakau zu sein, durchsetzen würde und andererseits Kardinal König noch am 23. Februar nach einem Rombesuch in Wien erklärte, bezüglich des Papstbesuches in Polen sei alles noch offen, wurde am 4. März durch zwei Kommuniqués, das eine vom polnischen Episkopat, das andere von der polnischen Regierung, Klarheit geschaffen. Die Erklärung des Episkopats ließ noch einiges von den Auseinandersetzungen vermuten, die der endgültigen Fixierung des Termins vorausgegangen waren. Es hatte folgenden Wortlaut: „Im Namen der Konferenz des polnischen Episkopats richtete Kardinal *Stefan Wyszyński* am 22. Februar 1979 an den Heiligen Vater Johannes Paul II. einen offiziellen Brief, in dem er seine Dankbarkeit für die Bereitschaft äußert, Polen und die Kirche in unserem Heimatland zu besuchen. Der Primas drückte in diesem Brief die Bitte des Episkopats und der Bevölkerung aus, die für den Papst tiefe Achtung empfindet, daß dieser Besuch in allernächster Zeit erfolgt. Der Heilige Vater war der Bitte des Episkopats und den Erwartungen der polnischen Bevölkerung geneigt." Das Kommuniqué der Regierung war als Antwort an diese Erklärung des Episkopats formuliert. Darin hieß es: „Der Vorsitzende des Staatsrates *Henryk Jablonski* äußerte im Namen der höchsten Staatsbehörden die Zufriedenheit über die Einladung, die von dem polnischen Episkopat ausgesprochen wurde, sowie über die Erklärung von Johannes Paul II. daß er sein Vaterland, die Volksrepublik Polen, besuchen möchte. Der erste Sohn des polnischen Volkes in der Geschichte, der die höchste Würde in der Kirche bekleidet, wird sowohl von den Behörden als auch vom Volk herzlich empfangen werden." Die Führung der Volksrepublik Polen verbinde mit diesem Besuch die Überzeugung, „daß er die Einheit aller Polen und die Vertiefung der Zusammenarbeit der Kirche mit dem sozialistischen Staat, eine weitere Entwicklung der Beziehungen zwischen der Volksrepublik Polen und der apostolischen Hauptstadt im Namen der Festigung des Friedens in der Welt, der Eindämmung der Kräfte der Aggression und des Krieges und der Festigung der Zusammenarbeit und Freundschaft zwischen den Völkern" begünstigen werde. Der *Papst* bedankte sich in einem Schreiben an den Staatsratsvorsitzenden Jablonski und versicherte: „Ich möchte, daß mein Besuch in der Heimat zur Festigung der inneren Einheit meiner geliebten Landsleute sowie zur Festigung des Bewußtseins der Position beiträgt, die das polnische Volk in der heutigen Welt einnimmt." Er glaube auch, daß dieser Besuch der weiteren Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche dienen werde. Auch in der polnischen Presse wurde die endgültige Ankündigung des Besuchs höflich und positiv registriert. Hoffnung auf eine Stärkung der Position der Kirche in der Folge des Besuchs hat Kirchenminister *Kazimierz Kakol* gleich einen Riegel vorgeschoben. Damit habe der Papstbesuch nichts zu tun.

**Anläßlich einer Audienz für die Mitglieder der Rota Romana am 17. Februar 1979 äußerte Papst Johannes Paul II. einige grundsätzliche Überlegungen zur Stellung des Rechts in der Kirche.** Dabei nahm der Papst deutliche Akzentsetzungen vor; indem er im ersten Teil der Ansprache eindringlich auf die Aufgabe der Kirche hinwies, die Menschenrechte zu schützen und Anwalt der menschlichen Person in ihrer unverlierbaren Würde zu sein. Auf diesem Hintergrund ergebe sich dann die Bedeutung des Rechts in der Kirche: „Das kanonische Recht erfüllt eine höchst erzieherische Funktion in bezug auf den einzelnen wie

auf die Gemeinschaft, mit dem Ziel, ein geordnetes und fruchtbares Zusammenleben zu schaffen, in dem die umfassende Entwicklung der menschlich-christlichen Person entstehen und reifen kann." Die Kirche könne ihre Aufgabe im Blick auf den Schutz der Menschenrechte nur dann ausführen, wenn sie selber „Spiegel der Gerechtigkeit" sei. Daraus erwüchsen Konsequenzen für die Praxis des Rechts in der Kirche. „Die große Achtung, wie sie den Rechten der menschlichen Person geschuldet wird, die mit allem Nachdruck und großer Sorgfalt geschützt werden müssen, muß den Richter zur genauen Beobachtung der rechtlichen Normen führen, die ja die Garantie für die Rechte der Person ausmachen." Der Papst verwies dabei auf die Aussagen des Zweiten Vatikanums zur Gewaltenteilung im Bereich der kirchlichen Rechtsausübung und auf Aussagen Pauls VI. über die Anforderungen an die kirchlichen Richter. Im dritten Teil kam Johannes Paul II. auf das Grundproblem des *Verhältnisses von kirchlicher Gemeinschaft und Rechten des einzelnen Gläubigen* zu sprechen: Dem Kirchenrecht komme einerseits die Aufgabe zu, die kirchliche Gemeinschaft zu bewahren und zu schützen, andererseits müßten auch die Rechte der einzelnen Gläubigen geschützt werden. Die produktive Verbindung dieser beiden Elemente könne nur gelingen, wenn die Gläubigen auch die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft ernst nehmen, die aus den Rechten erwachsen. Der Papst schloß mit einem nochmaligen Hinweis auf die Menschenrechte, deren Schutz sich die Kirche unbedingt verpflichtet wisse. Des Papstes Mahnung an die kirchlichen Richter: „Der ‚Dienst der Gerechtigkeit', der euch gemäß der transzendenten Sendung der Kirche aufgetragen ist, macht euch in besonderer Weise dafür verantwortlich, daß das Antlitz der Kirche immer mehr als ‚Spiegel der Gerechtigkeit' erscheint, als unaufhörliche Verwirklichung des Grundprinzips der Gerechtigkeit, um die Welt zu einer gesegneten Epoche der Gerechtigkeit und des Friedens zu führen."

**Am 3. März richtete Papst Johannes Paul II. an den zum Beginn der Fastenzeit in der Sixtinischen Kapelle versammelten Klerus der Diözese Rom eine Ansprache, die sowohl prinzipielle Aussagen über Wesen und Aufgaben des Priesters wie auch konkrete Hinweise auf sein Amtsverständnis als Bischof von Rom umfaßte.** Das Spezifikum des Priesters bestimmte der Papst dabei in zwei Punkten: Der Priester muß voll und ganz im Geheimnis Jesu Christi wurzeln und er muß in ganz besonderer Weise dazu beitragen, die Gemeinschaft des Gottesvolkes aufzubauen. Aus dem ersten Punkt ergibt sich für den Priester die Notwendigkeit, sich um persönliche Heiligkeit zu bemühen und seine vielfältigen Tätigkeiten in der „Betrachtung der Geheimnisse" Gottes zu verwurzeln. Die zweite Grundaufgabe des Priesters ist nicht nur äußere Zutat, sondern die Arbeit an der Auferbauung der Gemeinde muß als Frucht der Bemühung um persönliche Heiligkeit gesehen werden. „Der Priester, der vom Geheimnis Christi ergriffen ist, ist dazu berufen, die anderen für dieses Geheimnis zu gewinnen." Auf diesem Hintergrund muß auch der *Zölibat* als „charakteristisches Element der priesterlichen Spiritualität" verstanden werden. Eindringlich forderte der Papst die Priester auf, die besonderen seelsorgerlichen Aufgaben der Fastenzeit anzugehen, ohne dabei das Spezifikum ihrer Sendung aus den Augen zu verlieren. Johannes Paul II. kam dann auf seine Aufgabe als Bischof von Rom zu sprechen: „Ich bin mir bewußt, daß meine universale Sendung auf dieser ‚partikularen' Sendung gründet, und darum möchte ich mich dieser letzteren so viel wie möglich widmen." Er wies auf seine Besuche in römischen Pfarreien hin, zu deren Vorbereitung er sich jeweils mit dem betreffenden Pfarrer in Verbindung gesetzt hatte. Bei weiteren Besuchen, so der Papst, wolle er besonders den Kontakt zu den Laien suchen, die die Katechese in den Pfarreien mittragen. Als besonders wichtige Aufgabe wies der Papst auf die Förderung geistlicher Berufe in der Diözese hin. Als besonderes Anliegen hob der Papst die Notwendigkeit hervor, die Einheit der Priester des Bistums weiter zu vertiefen, die sich „aus der gemeinsamen Priesterweihe, aus dem gemeinsamen Dienst und der gemeinsamen Sendung" ergeben muß.

**Zur ersten Direktwahl zum Europäischen Parlament haben sich die englischen Kirchenführer zu Wort gemeldet.** In einem sowohl vom (anglikanischen) Erzbischof von Canterbury, *Donald Coggan*, und von den Vorsitzenden der englisch-walisischen und der schottischen Bischofskonferenz, Erzbischof *George P. Dwyer*, und Kardinal *Gordon J. Gray* unterzeichneten Schreiben werden „einige grundsätzliche Fragen formuliert, die man den Kandidaten bei Versammlungen, in Briefen oder Telefongesprächen oder auf andere Weise unterbreiten sollte". Kirchenräte und Kirchengruppen werden aufgefordert, sich darüber hinaus selbst mit den Problemen zu befassen und ihren eigenen Standpunkt zu klären. Angesichts der Größe der Wahlbezirke trügen Kirchenräte und andere ökumenische Organisationen in den Bezirken eine besondere Verantwortung. Die Kandidaten, die sich in das europäische Parlament wählen lassen, sollen nach Meinung der Kirchenführer, sich „zu bestimmten *Pflichten*" bekennen. Dazu gehören die Anerkennung der EG „als einer Organisation, der Regierung und Volk von Großbritannien verpflichtet sind, was immer man auch über verfassungsmäßige und sonstige Veränderungen denken mag, die für die Zukunft zu wünschen wären"; die Entschlossenheit, „die Möglichkeiten der EG zu nutzen, um in Westeuropa und darüber hinaus zu einer gerechteren Gesellschaft beizutragen, um an der Lösung internationaler Fragen durch aktive Mitarbeit in der Weltorganisation teilnehmen zu können; die Aufgabe, „die EG demokratischer zu machen". Diese Pflichten, zu denen sich die *Kandidaten* bekennen sollen, werden in einer Reihe *Einzelfragen* aufgefächert. Unter anderem wird gefragt, ob nicht die demokratische Kontrolle der EG politisch verstärkt und der Prozeß der politischen Willensbildung in Europa volksnäher gestaltet werden müsse; ob nicht auch in Europa Menschenrechte verletzt würden und was dagegen zu unternehmen sei; wie die Verantwortung der EG in bezug auf die ausländischen Arbeitnehmer wahrgenommen werden müsse und ob es nicht richtig sei, daß manche europäische Abgeordnete auch den jeweiligen nationalen Parlamenten angehörten. Im Bereich *Wirtschaft* werden vor allem das Thema Arbeitslosigkeit, die regionalen Hilfs- bzw. Strukturprogramme und die Anpassung der europäischen Agrarpolitik herausgestellt. Mit besonderem Nachdruck verlangen die Kirchenführer ein stärkeres Engagement der EG gegenüber der Dritten Welt. Es wird aber auch die Frage aufgeworfen, ob die EG nicht auch ein größeres Mitspracherecht in Verteidigungs- und Abrüstungsfragen erhalten sollte.

**In einem Interview, das im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim erschien, nahm der stellvertretende Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, zur gegenwärtig von verschiedenen Seiten konstatierten Krise des Weltrates Stellung.** Seiner Meinung nach gibt es zwar Krisenphänomene, man sollte jedoch die gegenwärtige Lage eher als Zeit des Übergangs kennzeichnen. „Ich halte aber diese noch verschwommene Situation im Grunde auch für eine sehr große Chance, denn sie enthält in sich die Möglichkeit einer Verwand-

lung, auch einer schöpferischen Verwandlung." Zu diesen Krisenphänomenen zählen auch gewisse *Spannungen zwischen dem ÖRK und den großen konfessionellen Weltbünden,* die in der ökumenischen Bewegung eine wichtige Rolle spielen. Nach der Auffassung Raisers darf hier keine falsche Konkurrenzsituation entstehen. Vielmehr haben ÖRK und Weltbünde jeweils unterschiedliche Akzente in die ökumenische Bewegung einzubringen. Während die Weltbünde stark an der historisch gewachsenen Kontinuität in Lehre, Kirchenordnung und Liturgie interessiert sind, spielen in der Konzeption des ÖRK mehr kontextbedingte Elemente eine Rolle. „Nur müssen wir erst die Sprache finden, mit der man diese Komplementarität konstruktiv zum Ausdruck bringen kann, damit wir uns nicht ständig Dinge vorwerfen oder Vorurteile kultivieren, die der fruchtbaren Rolle, die auch die konfessionellen Familien im ökumenischen Gesamtkonzept spielen müssen, in den Weg treten."
Dem ÖRK komme so eine *Korrektiv-Funktion* zu: er kann ein Forum darstellen, auf dem die verschiedenen bilateralen Lehrgespräche koordiniert werden können. Außerdem sollte er dazu beitragen, die Vermittlung theologischer Gesprächsergebnisse mit der konkreten Erfahrungssituation lokaler Kirchen und Gemeinden zu leisten. Sonst besteht nach Raiser die Gefahr, daß sich Ökumene vor allem in kirchenoffiziellen Gesprächen abspielt, denen gegenüber Genf als „Spielwiese" erscheint, „wo sich das bunte Volk tummelt, das aber im Grunde nicht ernst genommen wird". Sowohl die konfessionellen Weltbünde wie der ÖRK hätten im Blick auf das Ziel der kirchlichen Einheit nur eine vorläufige Funktion. Alle Einheitsmodelle müßten sowohl die Bedeutung der gewachsenen konfessionellen Traditionen wie die Gemeinschaft der Kirche über die Konfessionsgrenzen hinweg berücksichtigen. Das vom Lutherischen Weltbund erarbeitete Modell der „versöhnten Verschiedenheit" bilde so keinen Gegensatz zum Modell der konziliaren Gemeinschaft des ÖRK. Der ÖRK ist nach wie vor „auf der Suche nach einem unserer jetzigen Situation angemessenen Weg, um die bleibende Bedeutung konfessioneller Traditionen ernst zu nehmen und dennoch nicht einfach die Konfessionalität fortzuschreiben".

**Zu den entschiedensten Gegnern der theologischen und politischen Position des Weltkirchenrates zählen seit Jahren evangelikale Gruppierungen.** Das wurde wieder besonders deutlich beim Dritten Europäischen Bekenntniskonvent der „Europäischen Konferenz Bekennender Gemeinschaften", der vom 22. bis 24. Februar 1979 in Frankfurt am Main stattfand. Die etwa 280 Teilnehmer aus 11 Ländern behandelten das Thema *„Politische Ethik zwischen Anarchie und Tyrannei"*. Im Zusammenhang der Absage an den wachsenden Säkularismus wurde dabei auch heftige Kritik am Weltkirchenrat geübt. Prof. *Peter Beyerhaus* (Tübingen), der Präsident des Theologischen Konvents dieser Gemeinschaften, äußerte sich in seinem Referat zum Antirassismus-Programm. Rassismus sei zwar grundsätzlich zu verurteilen, doch dürften ihn Christen nur „mit geistlichen Waffen" bekämpfen. Der Weltkirchenrat habe durch seine Unterstützung militanter Befreiungsbewegungen in unzulässiger Weise Partei bezogen. Der Genfer Weltkirchenrat pervertiere den Ökumenismus, seine „widerchristliche" Ideologie sei von Neomarxismus, Futurologie und Gruppendynamik geprägt. Zum Abschluß der Tagung, auf der der österreichische evangelische Bischof *Oskar Sakrausky* für weitere zwei Jahre zum Vorsitzenden der Konferenz gewählt wurde, richtete man an die Christen in Europa eine Botschaft, die zunächst auf die kommende Europa-Wahl eingeht. Die Christen werden angesichts der allgemeinen Auflösungserscheinungen des geistigen, geistlichen und sittlichen Fundaments zur Wachsamkeit und zur Verantwortung aufgerufen. „Es gilt, Obrigkeiten zu bessern, die Zerstörungsgewalten des Bösen einzudämmen und dabei den wiederkommenden Herrn Jesus Christus zu bezeugen." Zum Weg der Ökumene wird festgestellt: „Trotz eindringlicher Warnungen hat sich der Kurs des Ökumenischen Rates der Kirchen in Richtung auf eine Weltveränderungs- und Weltvereinigungsutopie auf dem Boden religionsvermengender Spiritualität nicht geändert ... Aus diesen Gründen rufen wir unsere Kirchenleitungen und Synoden erneut dazu auf, sich vom Ökumenischen Rat der Kirchen zu trennen." Anstelle des ÖRK soll nach Meinung der Konferenz eine andere Form der „geistlichen Bruderschaft unter den Christen in aller Welt" treten.

**Seit neuestem gibt es wenigstens scheinbar Anzeichen für eine tolerantere Haltung der Regierung in Peking gegenüber den verschiedenen Religionen, auch wenn eine Liberalisierung noch fern ist.** Die Haltung des Staates war seit Gründung der VR China 1949 – trotz Garantie der Religionsfreiheit in der Verfassung – extrem unterdrückerisch. Seit Beginn der Kulturrevolution war es um die Religionen vollends still geworden. Erst Mitte der 70er Jahre durften die ersten Geistlichen wieder (zu Privatbesuchen) nach China einreisen. Über die heutige *Lage der Katholiken* gibt es nur wenig Information, ihre Zahl ist nach ungefähren Schätzungen von 3 Mio. (1949) auf 1 Mio. gesunken. Nur noch ein von Rom anerkannter Bischof (1949: 146) soll noch in China – im Gefängnis – leben, dazu 30, deren Berufung durch den „Nationalen Verband der chinesischen Katholiken" der Vatikan bisher nicht anerkannt hat. Kontakte sind schwierig, ein Gemeindeleben gibt es nicht, die Spendung der Sakramente war seit 1966 ganz verboten. In der einzigen in Peking wieder geöffneten Kirche wurden bisher nur Ausländer gesichtet, angeblich dürfen aber wieder Messen für Chinesen gelesen werden. Nachdem Anfang 1978 das „Institut für Weltreligion" in Peking neu geschaffen wurde und kirchliche Nachrichten verschiedentlich ausführlicher verbreitet werden (so zur Wahl Johannes Pauls II.), deutet sich doch eine gewisse Wende an. Nach den jüngsten Äußerungen des Generalobern der Jesuiten, *Pedro Arrupe* (vgl. „Die Welt", 21.3.79) sind sogar Gerüchte über eine Wiederzulassung der Jesuiten (allerdings nur im Bereich wissenschaftlicher Tätigkeit) nicht mehr in den Bereich reiner Spekulationen zu verweisen, auch wenn es sich dabei noch um sehr frühe Hoffnungen auf noch sehr ferne Ziele handeln dürfte. Der Jesuitengeneral zeigte sich jedenfalls davon überzeugt, daß der gegenwärtige Prozeß der Öffnung gegenüber dem Westen auch zu einer positiveren Einschätzung der Religionsgemeinschaften, auch des Christentums (allerdings in den Grenzen des chinesischen Systems) führen dürfte. Lockerungserscheinungen sind auch gegenüber anderen Konfessionen und Religionen erkennbar. Unter *Protestanten* (1949: 1,5 Mio.) wurde aus Hongkong die Hoffnung geäußert, bald wieder Missionare nach China entsenden zu können. *Buddhistische Tempelanlagen* werden, soweit sie kunsthistorisch wertvoll sind, vom Staat restauriert, so z.B. auf dem Berg Omei (Szechuan), wo 59 Mönche für das Wohl der Touristen (oft Pilger!) sorgen. Auch den *Moslems* werden wieder größere Freiheiten eingeräumt, nicht zuletzt wohl, weil sie größeren nationalen Minderheiten in Grenzgebieten angehören (geschätzt 10 bis 50 Mio.). Eine Anzahl Moscheen soll wieder geöffnet sein (1 je Distrikt), und selbst muslimische Gebräuche werden u.U. offen respektiert (Beschneidung, Nicht-Haltung von Schweinen). Es darf aber nicht übersehen werden, daß die neue Tendenz sich an den Interessen des Staates und nicht denen der Gläubigen orientiert.

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

GREINER, FRIEDEMANN. **Die Menschlichkeit der Offenbarung.** In: Zeitschrift für Katholische Theologie Jhg. 100 Heft 4 (1978) S. 596–619.

Greiner geht als evangelischer Theologe mit beträchtlichem Scharfsinn einer Frage nach, die sich im Blick auf den theologischen Grundansatz Karl Rahners seit jeher stellt: Wo liegen Möglichkeiten und Grenzen des transzendentaltheologischen Ansatzes zur Vermittlung der christlichen Offenbarung? Nach allgemeinen Bemerkungen zur Problematik dieses Ansatzes zwischen Philosophie und Theologie versucht er genauer dem Verhältnis von transzendentalen und kategorialen Elementen in Rahners Christologie nachzufragen. Grundthese ist dabei: „Bei näherem Zusehen zeigt sich allerdings, daß Rahner die von ihm intendierte Vermittlung von Transzendentalität und Geschichte dennoch nicht angemessen gelungen ist." Die geschichtliche Christusoffenbarung wird trotz aller Differenzierung im einzelnen letztlich doch zur bloßen „Exemplifizierung der transzendentalen Christusidee". Diese Schwierigkeit ergibt sich dadurch, daß Rahner so zwei Reflexionsebenen miteinander verbindet, die nicht voll zur Deckung gebracht werden können. Als möglichen Ausweg aus der Aporie schlägt Greiner ein anderes Modell des Verhältnisses von Transzendentalität und Geschichte vor: „Transzendentalität ist das Resultat geronnener geschichtlicher Erfahrung."

KERN, WALTER SJ. **Menschenrechte und christlicher Glaube.** In: Stimmen der Zeit 197. Band 104. Jhg. Heft 3 (März 1979) 161–172.

Die beiden im Titel des Aufsatzes angesprochenen Größen können in verschiedener Weise miteinander in Beziehung gesetzt werden: Kern geht in einem ersten Schritt den vielfältigen geschichtlichen Verflechtungen von stoischem und christlichem Menschenrechtsdenken nach. Die in der Geschichte konkurrierende religiöse und rationale Begründung der Menschenrechte müssen nicht zueinander in Gegensatz stehen. Vielmehr gibt das Christentum recht verstanden die autonom-rationale Begründung der Rechte des Menschen aus seinem Verständnis des Verhältnisses Gottes zur Welt heraus frei. Desungeachtet läßt sich zeigen, daß „in Gott ... die Letztbegründung wie der Personwürde des Menschen so aller angeborenen, natürlichen Menschenrechte" liegt. Die eigentliche Tiefe erreicht die christliche Begründung der Menschenrechte im Blick auf Jesus Christus. Das so aufgewiesene Ursprungsverhältnis verpflichtet den christlichen Glauben dazu, sich in Zusammenarbeit mit allen „anonymen Christen" für die universale Verwirklichung der Menschenrechte einzusetzen.

SESBOUÉ, BERNARD SJ. **Histoire et foi en christologie.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 111 Heft 1 (Januar–Februar 1979) S. 3–23.

Der Aufsatz unternimmt einen knappen Rückblick auf die Entwicklung der christologischen Grundfrage: Wie verhalten sich historische Rückfrage nach der Geschichte Jesu und der Glaube an Jesus Christus? Der historische Überblick reicht vom Aufbrechen der Kluft zwischen Glauben und Geschichte in der Aufklärung, die Leben-Jesu-Forschung und deren Scheitern zur neuen Frage nach dem historischen Jesus. Nach einem Blick auf neuere protestantische und katholische Christologien werden die Schwierigkeiten der Position von Hans Küng in „Christ sein" erörtert. Einen eigenen Lösungsvorschlag entfaltet Sesboué in zwei Punkten: zunächst wird auf die „konkrete Solidarität von Geschichte und Glauben" verwiesen. Der hermeneutische Zirkel zwischen historischem Zugang und Glauben kann nicht übersprungen, sondern muß vielmehr in seiner Spannung ausgehalten werden. Die „Einheit in der Unterscheidung von Geschichte und Glaube" wird im Blick auf die Formel von Chalkedon erläutert. „Wenn Christus nämlich ein und derselbe ist in seiner Gottheit und seiner Menschheit, müssen sich Glaube und Geschichte in einer einzigen Bewegung artikulieren, die keine Verwischung der Ordnungen, aber auch keine Trennung beinhaltet."

TILLIETTE, XAVIER. **Der Christus der Philosophen und das Problem einer philosophischen Christologie.** In: Internationale Katholische Zeitschrift Jhg. 8 Heft 1 (Januar/Februar 1979) S. 40–50.

Der Aufsatz geht einer in der neueren christologischen Diskussion fast völlig vergessenen Fragestellung nach. Im Blick auf die neuzeitliche Philosophie von Spinoza über den Idealismus bis zu Jaspers und Blondel werden verschiedene Möglichkeiten einer philosophischen Integration oder Interpretation von Gestalt und Bedeutung Jesu Christi erörtert und untereinander in Beziehung gesetzt. Die Grundthese lautet: auch jenseits der christlichen Philosophie im engeren Sinn gibt es häufig eine „verborgene oder offene Gegenwart Christi" im neuzeitlichen Denken. Christus kann so z. B. als Urbild des wahren Philosophen gedeutet werden; er kann auch als Prinzip aller Wirklichkeit erscheinen und im Zentrum des spekulativen Systems stehen. Wenn auch die „Christologie der Philosophen" sehr große Unterschiede im Zugang und in der Einordnung der Christusidee oder -gestalt aufweist, macht sie doch dem Glauben seine Aufgabe bewußt, „alles in Christus zusammenzufassen". Dadurch ergibt sich schließlich ein aufschlußreicher, wenn auch nur angedeuteter Vergleich mit der transzendentalen Christologie von Karl Rahner, die ja auch „Christusidee" und konkrete Christusgestalt zu vermitteln sucht.

## Kultur und Gesellschaft

LÜST, REINER. **Der Auftrag der Forschung und die Öffentlichkeit in der gegenwärtigen Situation.** In: Universitas Jhg. 34 Heft 3 (März 1979) S. 225–230.

Der Präsident der Max-Planck-Gesellschaft gibt im Blick auf das gespannte, zumindest kritischer werdende Verhältnis von Forschung und Öffentlichkeit eine Interpretation von Art. 5, Abs. 3 GG: „Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei." Er pflichtet der Forderung bei, daß die institutionalisierte Forschung über die Oberaufsicht des Staates und das Entscheidungsrecht des Gesetzgebers hinaus der institutionalisierten Kritik bedarf, meint aber damit vornehmlich die Institutionalisierung der Kritik in den Einrichtungen der Forschung selbst. „Der institutionalisierte Aspekt der Wissenschaftsfreiheit verlangt eine innere Organisation der Selbstverwaltung, die Kritik gewährleistet. Zur Rechtfertigung der Selbstverwaltung gehört, daß sie den Prozeß der wissenschaftlichen Kritik sachgemäß sichert und ihn institutionell verankert." Als ein gutes Beispiel des Zusammenwirkens von Staat und Wissenschaft bezeichnet Lüst die Richtlinien zur Gen-Forschung. Die Furcht vor den Folgen der Wissenschaften erscheint ihm als die größte Gefahr für deren Freiheit.

WEBER, BERND. **„Hitlerwelle" und historisch-politischer Unterricht.** Phänomene – Ursachen – Konsequenzen. In: Frankfurter Hefte Jhg. 34 Heft 3 (März 1979) S. 21–30.

Die Hitlerwelle und der „defizitäre" Geschichtsunterricht (betreffend die nationalsozialistische Vergangenheit, aber nicht nur diese) sind das Thema dieses Aufsatzes. Weber warnt davor, das mit der kommerziell ausgerichteten Hitlerwelle einhergehende spürbare Interesse an Hitler und am Dritten Reich (mit entsprechender Anfälligkeit) gerade bei Jugendlichen trotz der minimalen Wahlerfolge rechtsextremer Parteien nicht zu unterschätzen. Dazu wird interessantes Material aus Umfragen und Analysen zusammengestellt (von kriegsverherrlichenden Tendenzen über die Vorliebe für starke Männer und die damit häufig verbundene Minderbewertung demokratischer Ordnungen bis zu den wiederauflebenden Judenwitzen in Schulhöfen). Ob allerdings ein personalisierender Geschichtsunterricht als eine der Ursachen der „Desorientierung von Schülern und Jugendlichen über den NS-Faschismus" angesehen werden kann, läßt sich bezweifeln. Ernstgenommen zu werden verdienen die Hinweise auf die Phänomene.

## Kirche und Ökumene

POMPEY, HEINRICH. **Glaubenshaltungen und Glaubenspraxis kirchlich orientierter Jugendlicher in bezug auf die religiöse Situation des Elternhauses.** In: Lebendiges Zeugnis Jhg. 34 Heft 1 (Februar 1979) S. 61–82.

Dieser Schlußbeitrag in einem lesenswerten Sonderheft über Familie und Jugend enthält reichhaltiges soziologisches und sozialpsychologisches Material zur Religiosität kirchengebundener Jugendlicher (Übereinstimmungen und Diskrepanzen zwischen Ist- [tatsächliches Verhalten der Jugendlichen] und Soll-Zustand [normativ-dogmatische Forderungen der Kirche]) und dem Einfluß des Elternhauses auf dieses Verhalten. Der Stellenwert des Elternhauses als Einflußfaktor wird gerade im Jugendalter (stärker als in der Kindheit) hoch eingeschätzt. Pompeys pastoralpraktisches Fazit: Angesichts der tatsächlich vorfindbaren Defizite im religiösen Verhalten und angesichts der weitgehenden Abhängigkeit des Verhaltens der Jugendlichen vom familiären Umfeld sei zu fragen, „ob nicht in Zukunft der entscheidende Schwerpunkt kirchlicher Jugendpastoral in der Familienarbeit liegen muß".

RICHARD-MOLARD, GEORGES. **Tensions au C.O.E.** In: Etudes Bd. 350 / Heft 3 (März 1979) S. 405–414.

Richard-Molard (reformierter französischer Pastor und bekannter Ökumeniker) nimmt seinen Bericht über die Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in

Kingston (vgl. HK, März 1979, 152ff.) in der katholischen „Etudes" zum Anlaß, um die gegenwärtigen Spannungen im Weltkirchenrat zu analysieren und nach dessen Zukunft zu fragen. Obwohl er eine grundlegende Zustimmung zu den gesellschaftspolitischen Programmen der Genfer Zentrale erkennen läßt, erwartet er eine Konsolidierung der Aktivität des ÖRK in einer stärker theologisch akzentuierten Ausrichtung. Er zitiert dazu aus dem Referat des Dominikaners *Tillard* (katholisches Mitglied von Faith and Order): Während die Konfessionen innerhalb des gleichen gesellschaftlichen Blocks (Westen und Dritte Welt vor allem) äußerst nahekommen würden, werde es für Christen zwischen den Blocks eher schwieriger, das Glaubensbekenntnis gemeinsam zu sagen. Das Problem sei „nicht mehr ein Problem gegenseitiger Liebe, sondern des Begreifens des Glaubens".

# Personen und Ereignisse

Bei seiner ersten Audienz für führende Persönlichkeiten jüdischer Organisationen (12. 3.) verurteilte *Johannes Paul II.* „jede Form des Antisemitismus" als mit dem Christentum unvereinbar. Er wünschte den „fruchtbaren und brüderlichen Dialog mit dem Judentum fortzusetzen", um so gemeinsam den Menschen besser dienen und jede Art von Vorurteil und Diskriminierung überwinden zu können. Es sei Pflicht des Christen, die wichtigsten Elemente der religiösen Überlieferung des Judentums kennenzulernen. In der gleichen Audienz, die am 40. Jahrestag der Amtseinführung *Pius XII.* stattfand, erinnerte Johannes Paul II. an das Wirken des Pacelli-Papstes für die Juden während der nationalsozialistischen Judenverfolgung. Auch die Jerusalemfrage wurde angesprochen. Er hoffe, so der Papst, daß Jerusalem „als Zentrum der Harmonie für die Anhänger der drei großen monotheistischen Religionen Judentum, Islam und Christentum wirksam garantiert werden kann."

Der Erzbischof von Westminster, Kardinal *Basil Hume*, wurde vom Primas der anglikanischen Kirche, dem Erzbischof von Canterbury, *Donald Coggan*, ersucht, mit Papst *Johannes Paul II.* über die Frage der Priesterweihe für Frauen zu sprechen. Die „Lambeth-Konferenz" hat die Ordination von Frauen ihren Mitgliedskirchen freigestellt. Die Synode der Church of England hat die Entscheidung einstweilen verschoben. Papst Paul VI. hatte nach der Entscheidung der Lambeth-Konferenz in einem Schreiben an Coggan die Frauenordination als ein ernstes Hindernis in der Annäherung beider Kirchen bezeichnet. Die jetzige Bitte Coggans an Kardinal Hume stellt also einen ökumenischen Goodwill-Versuch dar. Hume, der erst im Februar die Anglikaner gewarnt hatte, Frauen unbegrenzt zu weihen, hat das Gespräch mit dem Papst zugesagt und ließ seinerseits erklären, daß er „an einem baldigen Zustandekommen" interessiert sei.

Am 9. März starb in Rom im Alter von 73 Jahren Kardinalstaatssekretär *Jean Villot*. Als Kardinalstaatssekretär und Camerlengo (Leiter der vatikanischen Exekutive während der Sedisvakanz) diente Villot unter drei Päpsten. Als solcher hatte er auch die unter Paul VI. verordnete Kurienreform zu exekutieren, die durch ihn zentralisierende Tendenz zu einer bewußten und spürbaren Stärkung des Staatssekretariats gegenüber den verschiedenen päpstlichen Kongregationen führte. Doch blieb Villot trotz manchen Spannungen zur Zeit *Pauls VI.* und auch des jetzigen Papstes – man sagte ihm eine besondere Nähe zu *Johannes Paul I.* nach – „Eminenz" im Hintergrund, während das Staatssekretariat als Behörde weitgehend mit seinen „Stellvertretern", dem Substituten *Giovanni Benelli* (heute Erzbischof von Florenz) und auf diplomatischer Ebene mit dem Vorsitzenden des Rates für öffentliche Angelegenheiten, *Agostino Casaroli*, identifiziert wurde. Die Ablösung des Franzosen Villot durch einen Italiener war für die nächsten Monate erwartet worden. Johannes Paul II. hatte Villot nur noch auf Zeit ernannt. Während des Konzils war Villot (als Erzbischof Koadjutor von Lyon) einer der vier Subsekretäre. 1965 wurde er Erzbischof von Lyon; 1967 von Paul VI. an die Kurie berufen, war er zunächst zwei Jahre Präfekt der Kleruskongregation, dann seit 1969 fast 10 Jahre Kardinalstaatssekretär.

Johannes Paul II. hat den Erzbischof von Paris, Kardinal *François Marty*, der im Mai 75 Jahre alt wird und zu diesem Datum seinen Rücktritt angeboten hatte, aufgefordert, ein weiteres Jahr im Amt zu bleiben. Der Briefwechsel, der darüber geführt und in wesentlichen Passagen von Marty veröffentlicht wurde (vgl. La Croix, 22. 2. 79), dürfte kennzeichnend sein für die *Personalpolitik Johannes Pauls II.* in den ersten Monaten seines Pontifikats. Kardinal Marty hatte in seinem Rücktrittsangebot einen jüngeren Bischof für die sehr schwierige Diözese Paris gefordert. Der Papst hatte darauf am 5. Januar geantwortet: Er sei erst zwei Monate im Amt. Wie könne er da „eine genügend genaue und vollständige Kenntnis der religiösen Situation in Frankreich" haben. Der Sitz von Paris sei zu wichtig, um jetzt eine solche Entscheidung treffen zu können. Da der Kardinal bei guter Gesundheit und die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit eine Tatsache sei, möge er doch noch bis Mai–Juni 1980 im Amt bleiben.

Während seines Staatsbesuches in der ČSSR Mitte März besuchte Österreichs Bundespräsident, *Rudolf Kirchschläger*, auch den 79jährigen Erzbischof von Prag, Kardinal *Frantisek Tomášek*, den er seit seiner Zeit als Botschafter in Prag (1967–1970) persönlich kennt. Nach einem halbstündigen Gespräch, zu dem Kirchschläger in das dem Hradschin gegenüberliegende erzbischöfliche Palais kam, besuchten beide den Veits-Dom. Kirchschläger war vor dem Staatsbesuch bedeutet worden, er möge zu dem in seiner Gastresidenz vorgesehenen Empfang keine *Vertreter der Charta '77* einladen; daraufhin verzichtete Kirchschläger auf den Empfang bzw. auf die bei Staatsbesuchen übliche Gegeneinladung an die Gastgeber. Vorwürfe in Richtung Kirche erhob bei einem dem Staatsbesuch vorausgegangenen Gespräch mit österreichischen Journalisten Parlamentspräsident *Indra*. Die Kirche, so Indra, würde versuchen, Wünsche durchzusetzen, die nicht in Einklang mit den rechtlichen Normen der ČSSR seien, so die Erweiterung der theologischen Fakultäten, die Ernennung von Bischöfen, die Abhaltung von Religionsunterricht innerhalb der normalen Unterrichtsstunden ohne Zustimmung des Staates. Auf die Frage, wie Prag reagieren würde, wenn der Papst die Absicht bekundete, aus Anlaß des 250jährigen Johannes-Nepomuk-Jubiläums nach Prag zu kommen, antwortete Indra: Die „Nepomuk-Legende" sei in der Tschechei nicht stark und in der Slowakei überhaupt nicht verwurzelt. Sie sei entstanden als Gegenaktion gegen die Hussiten.

*Grete Schneider* (Münster), evangelische Religionslehrerin und Mitglied des Rates der EKD, hat auf der Bundestagung des Evangelischen Arbeiterkreises der CDU/CSU den Vorwurf erhoben, der heutige Religionsunterricht erziehe die Schüler zu „religiösen Analphabeten", weil er im wesentlichen nur noch die gleichen Einheitsthemen behandle wie die Gesellschaftslehre: Umweltverschmutzung, Überbevölkerung, versiegende Rohstoffquellen, soziale Ungerechtigkeiten westlicher Gesellschaftssysteme etc. Mit der Bibel machten die Schüler kaum Bekanntschaft. Auf der gleichen Veranstaltung gab es gegen diese Charakterisierung des Religionsunterrichts aber auch Widerspruch: die Inflation sozialer Werte sei, so hieß es, auch ein Ausdruck der gesellschaftlichen Situation und eine „Verkirchlichung" mache den Religionsunterricht nicht unbedingt besser.

Der slawische Jesuit *Oskar Formanek* (Presov) hat an die Bischöfe der Slowakei appelliert, gegen die in den letzten Wochen sich häufenden Verhöre und Hausdurchsuchungen bei Katholiken einzuschreiten. Allein in Presov seien in letzter Zeit bei 20 Priestern und Laien Hausdurchsuchungen vorgenommen worden. Die dabei beschlagnahmten Schriften seien durchwegs religiösen oder wissenschaftlich-theologischen Inhalts gewesen. Es sei zu befürchten, daß mit dem Material ein Mammutprozeß vorbereitet werde. Die Bischöfe forderte Formanek auf, ihre Gläubigen dabei nicht aus taktischen Gründen oder aus Schwäche im Stich zu lassen. Als ein slawischer Ordinarius wegen des Vorgehens beim Leiter des zuständigen ČSSR-Kirchenrates in Prag, *Karel Hurza*, vorstellig wurde, verwarnte Hurza laut Meldung von KNA (10. 3. 79) alle Bischöfe, sich nicht in diese Angelegenheiten einzumischen.

Wegen der Frage der Priesterweihe für verheiratete Männer hat es einen offenen Briefwechsel des Tübinger Pastoraltheologen *Norbert Greinacher* mit dem Bischof von Münster, *Heinrich Tenhumberg*, gegeben. Greinacher erinnerte Tenhumberg an dessen Aussage vor der Gemeinsamen Synode, wo dieser zwar nachdrücklich an der Ehelosigkeit der Priester festgehalten, zugleich aber gesagt habe, die Weihe Verheirateter sei im Fall einer großen pastoralen Not denkbar. In der Antwort des Ordinariats Münster hieß es dazu, eine solche Not sei erst gegeben, wenn alle Möglichkeiten der Nachwuchsförderung ohne spürbaren Erfolg ausgeschöpft seien. Eine vertiefte Spiritualität in den Gemeinden und in der Jugendarbeit führe aber gegenwärtig zu einem Anwachsen des Priesternachwuchses. Anderer Meinung war der Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz, Kardinal *Vicente Enrique Tancón*, der völlig unabhängig von diesen in der Bundesrepublik abgegebenen Erklärungen erst Anfang März die Meinung äußerte, die Kirche werde zwar den Zölibat beibehalten, werde aber aus seelsorglichen Gründen auf die Priesterweihe für in der Ehe bewährte Männer auf Dauer nicht verzichten können.

Herder Korrespondenz

Heft 5
33. Jahrgang
Mai 1979

*Nicht wer die Jugend hat, hat die Zukunft, sondern wer die Zukunft hat, der hat die Jugend.*

*Walter Böcker*

# Jugend und kirchlicher Glaube

Seit einigen Jahren ist das Thema Jugend in der Diskussion. Vielfach hieß es, die Kirche verliere nun die Jugend, wie sie zuvor die Arbeiterschaft verloren hätte. Von den „Jesus People" bis zu den Jugendsekten fand man bestätigt, daß Jugend weithin sehr wohl religiös engagiert, zugleich aber dezidiert unkirchlich sei. Richtig ist, daß die kirchliche Jugendarbeit vor oder parallel zu diesen Bewegungen nicht nachhaltig belebt worden ist. Nur Taizé hat vor allem durch das Konzil der Jugend weite, auch in der Öffentlichkeit vermerkte Anziehungskraft ausgeübt.
Daß der Freiburger Katholikentag unerwartet so viele Jugendliche anzog, löste nach der ersten Freude eher Verlegenheit aus: Wo lagen die Gründe für die Jugendlichen, nach Freiburg zu kommen, so wird gefragt. Es scheint, daß sich weder die Veranstalter des Katholikentages noch die etablierten Jugendverbände das Verdienst dafür zuschreiben mögen; offensichtlich waren sie selbst überrascht.
Während der Katholikentag in Freiburg aber immerhin die vielfach geäußerte These zu bestätigen scheint, daß die Jugend auf der Suche nach einem Sinn des Lebens ist und dabei offen für einen christlichen Glauben sei, gelangen wiederholt Berichte in die Öffentlichkeit, die von Konflikten zwischen katholischen Jugendverbänden und kirchlichen Amtsträgern zeugen. Lassen sie darauf schließen, daß es auch im katholischen Bereich bei der Suche um *christlichen* Glauben Probleme mit dem *kirchlichen* Glauben gibt?

## Probleme und Positionen

Wenn hier von Problemen die Rede ist, so von den über das *normale Maß hinausgehenden Orientierungsschwierigkeiten,* die sich über den Wechsel der Generationen hinaus aus grundsätzlichen Veränderungen ergeben. Daß sich diese Orientierungsschwierigkeiten in der *Jugendarbeit* noch nachhaltiger auswirken, versteht sich von selbst, da die Jugend mit früheren Formen des Glaubens und des christlichen Lebens gar nicht erst vertraut geworden ist. Hier liegt der Grund zur Sorge, der den verantwortlichen Mitarbeitern kirchlicher Jugendarbeit an der Basis wie den kirchlichen Amtsträgern sicherlich gemeinsam ist, nämlich die Frage, wie der Glaube als kirchlicher Glaube der Jugend unverkürzt vermittelt werden kann.
Wenn aus der Sorge um die Wahrung des *ganzen* Glaubens seitens der Bischofskonferenz darauf gedrängt wird, vom „depositum fidei" zu sprechen, das allem geschichtlichen Wandel vorausliegt, so ist freilich zu fragen, ob das Geforderte in dieser Form heutiger Jugend überhaupt verständlich werden kann. Zu fragen wäre auch, ob die Rede vom „anvertrauten Gut des Glaubens" im Grunde nicht dem bei Jugendlichen häufig gebrauchten Begriff „Sache Jesu" recht nahe kommt (der auch von den Bischöfen kritisiert wurde und doch nicht schon dann unbedenklich wäre, wenn von „Sache Jesu Christi" die Rede wäre). Ausschlaggebend ist die Frage, ob damit den Jugendlichen nicht eine Glaubensgestalt nahegebracht werden soll, die in der Theologie so nicht mehr generell angenommen werden kann, und zwar deswegen nicht, weil es den christlichen Glauben heute ganz zur Aussage zu bringen gilt. Hierin liegen grundlegende Verständigungsschwierigkeiten. Sie werden noch einmal multipliziert durch unterschiedliche Weisen, zum christlichen Leben in der Welt von heute Weisungen und Hilfen zu formulieren.

Besteht daher die Gefahr, daß die Jugend christliches Glauben und Leben beiseite läßt und sich anziehender erscheinenden Angeboten zuwendet, erhebt sich die Frage, *welche Wege der Glaubensvermittlung* zu beschreiten sind. Es kann nicht verwundern, daß der Weg eines gesellschaftskritischen Engagements so faszinierend gewirkt hat, wenn er mit seiner Verbindung von Kritik am Bestehenden und Hoffnung auf eine ideale Zukunft die Aufforderung verbindet, für die Realisierung dieser besseren Welt aktiv zu werden.
Am ausgeprägtesten wird dieser Weg gegenwärtig beschritten in der *Katholischen Jungen Gemeinde (KJG),*

dem Zusammenschluß der Jugendarbeit in den Pfarrgemeinden, und in der *Katholischen Studierenden Jugend (KSJ)*, dem Zusammenschluß von *Heliand-Mädchenkreis und Schülergemeinschaft im Bund Neudeutschland*. Ihnen ist wesentlich der „Abbau der Herrschaft von Menschen über Menschen und darin eingeschlossen die Forderung nach herrschaftsfreier Kommunikation" (nicht schweigen – handeln! Informations- und Aktionsbuch zur Aktion der KJG, 2. Aufl. 1977, 18g); denn „Gottes Herrschaft ist alternativ zu jeder denkbaren menschlichen Herrschaft; jede Herrschaft über Menschen ist dadurch grundsätzlich in Frage gestellt" (Plattform der KSJ, Dezember 1972).

## Die entscheidende Frage

Tatsächlich können diese Aussagen nicht von vornherein als illegitim angesehen werden, da durch Jesus Christus von Nazaret die Herrschaft Gottes verkündet und damit menschliche Herrschaft fraglos *relativiert* worden ist. Und daß zugleich mißbräuchliche Amts- und damit Machtausübung, auch in der Kirche, nicht ausgeschlossen ist, kann gleichfalls nicht bestritten werden.

Die entscheidende Frage aber lautet, ob nicht Positionsaussagen katholischer Jugendverbände so pointiert und total Kritik an Kirche und Gesellschaft üben, daß der Schluß unvermeidlich ist, sie seien in einem irreformablen Zustand, aus dem nur noch eine totale „Systemveränderung" herausführen kann. Eine solche Diagnose ist jedenfalls etwas qualitativ anderes als jene, daß unser politisches System nicht vollendet und die Kirche nach der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils ja nicht nur eine Kirche der Sünder, sondern eine sündige Kirche ist, so daß es also durchaus Kritik zu üben gilt. Die Frage ist, ob die Kritik nicht so total ist, daß – worauf es in diesem Zusammenhang ankommt – die Kritik an der Kirche vor der Klammer steht, innerhalb deren dann auch keine Aktivposten genannt werden können, statt daß vor der Klammer die grundsätzliche Zustimmung zur Kirche, damit auch zu dieser konkreten Kirche steht, innerhalb deren Kritik legitim ist.
Wird eine solche Position totaler Kritik vertreten, so können die für die kirchliche Jugendarbeit Verantwortlichen, letztlich die Bischöfe, einer zurückweisenden Stellungnahme nicht ausweichen. Wenn sie aber handeln, erscheinen sie im Unrecht, weil sie Kritik zu unterbinden und damit als jene „Herrschenden" offenkundig zu werden scheinen, als die sie kritisiert wurden; sie erscheinen zugleich im Widerspruch zur Botschaft Jesu Christi, die ja jede Herrschaft abgebaut hat. Daß dann im Gewand der „Schwachen und Unterdrückten" ebenfalls Macht ausgeübt werden kann, tritt nicht eben deutlich in Erscheinung.

Konflikte dieser Art, die stets zugleich eine sachliche und eine persönliche Seite haben, liegen auch bei den genannten Jugendverbänden vor. Die *Grundsatzaussagen der KJG* haben seinerzeit in einer Stellungnahme von Bischof *Heinrich Tenhumberg* (vorgelegt in Aachen, 16. 6. 77) eine eingehende kritische Beurteilung gefunden. Aber auch der Bundesvorstand des BDKJ hat sich kritisch mit ihnen auseinandergesetzt (21. 1. 77). Beide Stellungnahmen bringen berechtigte Anliegen grundlegender Aussagen der KJG wie auch ihrer Einseitigkeiten zum Ausdruck. Letztere sind vor allem in einer verkürzt erscheinenden Sicht zentraler christlicher Glaubensaussagen zu sehen. Der entscheidende Vorwurf lautet, daß über dem Menschen Jesus von Nazaret der Christus des Glaubens, der Sohn Gottes, im Grunde nicht mehr gesehen wird. Auch erscheinen die gegenwärtige Kirche und die Gesellschaft insgesamt in einer aus der Nachfolge Jesu abgeleiteten Kritik so total abgelehnt, daß daraus für Jugendliche kaum mehr eine Hoffnung erscheint, ihren Weg in ein Leben in der Kirche und in der Gesellschaft zu finden.

Ob es schon angezeigt war, auf derartig angeschärfte und einseitige Programmaussagen hin seitens der Deutschen Bischofskonferenz die Frage zu stellen, ob der KJG die Berechtigung abzusprechen sei, sich katholisch zu nennen, mag dahingestellt bleiben. Inzwischen jedenfalls hat die Bischofskonferenz wohl deutlich zu erkennen gegeben, daß sie nach dem Katholikentag und ihrem Studientag auf ihrer Vollversammlung vom Herbst 1978 (vgl. dazu das von Bischof Tenhumberg unterzeichnete bischöfliche Wort an die Mitarbeiter in der Jugendpastoral „Miteinander unterwegs" [hrsg. vom Sekretariat der Bischofskonferenz]) eine konstruktive und kooperative Verständigung anstrebt. Die KJG aber steht vor der diffizilen Aufgabe, ihr Selbstverständnis weiter zu klären und dabei kritische Punkte zu berücksichtigen; sie hat diese Aufgabe wohl mit der Verabschiedung von Orientierungspunkten auf ihrer letzten Bundeskonferenz (21. 10. 1978) in Angriff genommen. Freilich setzt sie sich damit unvermeidlich der Gefahr aus, sich der Nachgiebigkeit zeihen lassen zu müssen. Immerhin scheint die Eskalation des Konflikts überschritten zu sein.

Dies dürfte bei der KSJ noch nicht sichtbar geworden sein. Nach wie vor ist ihre Plattform das letzte programmatische Wort. Deren erster Teil von 1972 formuliert zwar im Ansatz nicht unberechtigte, aber doch ergänzungsbedürftige theologische Grundlinien; aus ihnen werden in einem ungleich problematischeren zweiten Teil sehr kritische Aussagen vor allem über Wirtschafts- und Schulfragen gemacht. Nach verschiedenen anderen, inzwischen wiederholt kritisierten Materialien hat sie neuerdings ein Diskussionspapier „Zur Lage der Jugend in Kirche und Gesellschaft" zur verbandsinternen Diskussion vorgelegt. Gerade auch in diesem Papier werden so viele und so fundamentale kritische Anfragen an Kirche, Staat und Gesellschaft gerichtet, daß fraglich bleibt, ob eine Reform von Kirche und Gesellschaft noch für möglich gehalten wird oder ob nicht vielmehr eine grundlegende Systemveränderung angezeigt erscheint, wenn nicht überhaupt nur noch Resignation bleibt.

## Undifferenzierte Polemik

Inzwischen hat es durch die Veröffentlichung einer kritischen Stellungnahme durch Prof. *Lothar Roos* eine verbreitete heftige Diskussion gegeben (Katholische Jugendorganisationen im Spannungsfeld Kirche–Gesellschaft. Konflikte, Ursachen, Aufgaben. Hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach Nr. 51/1978). Als Kritik an den Jugendverbänden wird formuliert, daß sie im Rückgriff auf neomarxistische Theorien, vermittelt durch die Politische Theologie oder verschiedene Theologien der Befreiung, eine Position bezogen haben, die mit der *katholischen Soziallehre* nicht mehr vereinbar sei. Als Konsequenzen werden Fragen nach der Autonomie katholischer Jugendverbände – „real-soziologisch und ekklesiologisch" ist die KJG nach Prof. Roos kein autonomer Verband –, nach der Orientierung am kirchlichen Amt und an der katholischen Soziallehre formuliert. Diese Kritik hat heftige Reaktionen nicht zuletzt des BDKJ ausgelöst. Unterstützung fand Roos durch eine Erklärung von neun Vertretern der katholischen Soziallehre (Publik-Forum 3. 11. 78, 15). Dezidiert wurde die Gegenposition vertreten in einer Erklärung von vier Theologen sowie einer ausführlichen Stellungnahme von Prof. *Hermann Steinkamp* (Publik-Forum, 3. 11. 78). Kritik an Prof. Roos hat gleichfalls Prof. *Ludger Zinke* geäußert (in: Katechetische Blätter 1978, 727–730).

Mit diesen jeweils nur einer Seite recht gebenden, polarisierenden Aussagen und den entsprechenden sachlich völlig unergiebigen Resolutionen ist dem Problem jedoch nicht beizukommen. Man kann den Jugendverbänden berechtigte Anliegen nicht absprechen, zumal das Anliegen, in einer eher wieder privatisierenden Strömung unter den Jugendlichen auf die Verpflichtung zum gesellschaftlichen Engagement hinzuweisen. Aber daß ein Dialog über die pointierte und fundamentale Kritik sehr erschwert oder gar unmöglich ist und daß diese Kritik ihrerseits nicht der Kritik ausgesetzt wird, sondern sich durch diese bestätigt sieht, wird jeder feststellen müssen, der zwischen den Positionen zu vermitteln sucht. Und daß die vorgelegten Positionen gravierende Mängel haben, ist leider nicht zu leugnen.

Wenn aber Kritik an Positionsaussagen von Jugendverbänden geübt wird, deren Berechtigung nicht zu bestreiten ist, darf sie ihrerseits nicht undifferenziert ausfallen; sie muß mindestens den Versuch unternehmen, positive Anliegen zu würdigen. Überdies muß sie offen sein für verschiedene Positionen. Wenn als Bezugsrahmen der Kritik ständig im Singular von „*der* katholischen Soziallehre" die Rede ist, so stellt sich die Frage, welches denn diese Soziallehre sei. Es muß doch zu denken geben, daß einige Vertreter dieser katholischen Soziallehre noch kürzlich auch die Position von Joseph Ratzinger zur Begründung christlicher Soziallehre ausdrücklich kritisiert haben. Und kann darüber hinaus „das christliche Menschenbild" und „die katholische Soziallehre" der Boden sein, auf dem zusammen mit dem christlichen Glauben die Mitarbeiter in der Jugendarbeit stehen müssen? Ist dieses Fundament nicht eben der Glaube und die Nachfolge in diesem Glauben? Man wird den Verdacht nicht leicht ausräumen können, daß hier eine *bestimmte* Auslegung des christlichen Glaubens kanonisiert wird, neben der es durchaus noch andere gibt, die ihrerseits nicht schon häretisch sind.

Wenn aber diese Kritik an den Jugendverbänden dezidiert und wiederum undifferenziert abgelehnt wird, erscheint deren Position im Grunde berechtigt. Statt sich mit einer salvatorischen Klausel, man stimme nicht „im einzelnen und mit allen politischen Aussagen der betroffenen Verbände" überein (Publik-Forum, a. a. O. S. 14), eine Hintertür offenzuhalten, sollte man sich konstruktiv mit den Positionen auseinandersetzen. Statt eines Resolutionskrieges wäre also ein recht zeitraubendes Studium der überdies recht verstreuten Publikationen und eine weit mehr Zeit erfordernde persönliche Diskussion erforderlich (wozu den Unterzeichnern der Resolutionen schwerlich eine Möglichkeit gegeben war). Dadurch allensfalls würden die Vertreter der Jugendverbände veranlaßt, ihre Positionen aufzulockern.

## Jugendarbeit kann nur treuhänderisch geleistet werden

Wenn Leitungen von Jugendverbänden polemisch-pointierte Grundlagenpapiere (gelegentlich als „Profilierungspapiere" bezeichnet) verfassen, die weder kirchlich noch gesellschaftlich verschiedene Optionen zulassen, wird zwangsläufig Widerspruch erfolgen. Für ein breiteres Profil einzutreten kann nicht ohne weiteres den Vorwurf der Verwaschenheit auf sich ziehen. Wer ihn erhebt, erklärt plurale christliche Positionen wie gesellschaftliche Toleranz überhaupt für illegitim.

Eine besondere Verantwortung erwächst daraus, daß die *Leitungen der Jugendverbände* durchweg aus Erwachsenen bestehen, die eine pädagogische Aufgabe wahrzunehmen haben und dabei ebenso wie die Inhaber anderer (z. B. auch kirchlicher) Ämter in Gefahr sind, ihre Aufgabe zu sehr und mit den Möglichkeiten ihres Amtes zu nachdrücklich von ihren persönlichen Einstellungen aus wahrzunehmen. Jugendverbände sind weniger als andere Verbände geeignet als Forum für konfliktsteigernde Initiativen, wie sie leider gelegentlich auch von Geistlichen, die in der Jugendarbeit tätig sind, angeregt werden. Jugendarbeit kann nur treuhänderisch geleistet werden, da die Jugendlichen weniger als Mitglieder anderer Verbände in der Lage sind, Tätigkeit und Positionen ihrer Leitungen zu beurteilen und sich darüber Rechenschaft geben zu lassen. Hinzu kommt, daß Jugendliche auf der Suche nach einem eigenen Standpunkt nicht nur besonders sensibel für Werte und Ideale sind, sondern auch besonders Ängsten und eigener Aggressivität ausgesetzt sind. Letztere zu mobilisieren, zumal aufgrund eigener (unbewältigter) Aggressivität, ist schlechthin illegitim.

Die Verpflichtung der *für die Jugendarbeit verantwortlichen Amtsträger* ist nicht geringer. Gerade hier gibt es be-

sondere Schwierigkeiten, da sich der Sprachgebrauch kirchlicher Amtsträger und die Verstehensvoraussetzungen der (vielfach) übernächsten Generation gegenwärtig sehr unterscheiden. Das Wiederholen von Glaubensaussagen in der vertrauten Theologie genügt nicht. Stehen hier nicht die Priester in der Jugendarbeit oft hoffnungslos allein?

Wechselseitige Loyalität ist für die Jugendarbeit grundlegend. Die Autonomie der Verbände ist fraglos ein Wert. Sie zu verlangen hat kein Recht, wer sie zuvor unbegründet, ja unberechtigt aufs Spiel gesetzt hat. Mißbrauch der Autonomie kann aber noch nicht die Konsequenz legitimieren, die Autonomie zu begrenzen. Hier zeigt sich wieder, daß es zu wenige, zu institutionalisierte Formen gibt, auch innerkirchliche Konflikte zu bewältigen.

Daß die Jugend nach Möglichkeiten des Glaubens und der Hoffnung fragt, bedarf keines Nachweises. Daß sie dabei andere in Frage stellt, ist nicht schon in sich verkehrt. Selbst wenn die Anfragen Jugendlicher überzogen sind, sind sie ernst zu nehmen. Statt nach der Jugend und ihrer Zukunft zu fragen, wäre die Frage nach unser aller Zukunft im Glauben zu stellen, und zwar nicht um der Selbsterhaltung der Kirche willen. Würde die Kirche mehr von der Frage der Zukunft des Glaubens in Anspruch genommen, würde sie auch die Jugend mehr ansprechen.

*Ernst Feil*

# Vorgänge

## Richtlinien zu Ehe und Familie für Laien im pastoralen Dienst

Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz beschloß am 10. April 1978 die *„Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie"*, die im Lauf des Jahres in den Amtsblättern der deutschen Diözesen, nicht aber im Pressedienst des Sekretariates der Bischofskonferenz veröffentlicht wurden. Auf diese Richtlinien wird auch in den im Herbst 1978 verabschiedeten Rahmenstatuten für Pastoralreferenten und Gemeindereferenten sowie in den Richtlinien für Pfarrhelfer mit gleichlautenden Formulierungen Bezug genommen. Offensichtlich veranlaßt durch in der Zwischenzeit vor allem von seiten der Betroffenen erhobene Kritik, sah sich die Bischofskonferenz genötigt, bei ihrer Frühjahrsvollversammlung im März 1979 die Richtlinien mit einigen Erläuterungen zu versehen. Der dabei im Pressedienst zusammen mit diesen Erläuterungen veröffentlichte Text ist an einer Stelle gegenüber den in den Amtsblättern abgedruckten Texten erweitert. Im Abschnitt 9 ist der Satz angefügt: *„Für die Anforderungen an Religionslehrer(innen) und Katecheten(innen) gelten die Richtlinien über die Verleihung der missio canonica."* Damit soll klargestellt werden, daß der Geltungsbereich der Richtlinien nicht, wie teilweise vermutet, über den ausdrücklich genannten Personenkreis hinaus ausgedehnt werden soll.

### Sonderbestimmungen für den pastoralen Dienst?

Die rechtlichen Bestimmungen der Richtlinien (vgl. HK, September 1978, 481) sollen, so die Bischöfe in ihren Erläuterungen, dem Laien im pastoralen Dienst (von den Diakonen, die im Titel mitangesprochen werden, handelt nur eine von insgesamt acht Bestimmungen) ein glaubwürdiges Zeugnis im Bereich von Ehe und Familie ermöglichen. „Der pastorale Dienst stellt an die persönliche Lebensführung besonders hohe Anforderungen, die über das für einen jeden Christen geltende Maß hinausgehen." Dieser Einleitungssatz der Richtlinien weist schon auf ein Problem hin, das sich zunächst unabhängig von den Einzelbestimmungen stellt. Einerseits besteht sicher kein Dissens darüber, daß sich ein Laie, der einen pastoralen Dienst übernimmt, um die Übereinstimmung von Beruf und Lebensführung aus dem Glauben bemühen muß. So heißt es schon im Synodenbeschluß über die pastoralen Dienste in der Gemeinde, auf den sich auch die Richtlinien berufen: „Frauen und Männer, die einen pastoralen Dienst in der Gemeinde übernehmen, müssen zu ihrer beruflichen Ausbildung entsprechende menschliche und spirituelle Voraussetzungen mitbringen. Ihr Wirken im Beruf muß sich durch das Zeugnis des gesamten Lebens glaubwürdig erweisen." Damit ist auch unbestritten, daß sich dieses Zeugnis gerade auch in Ehe und Familie als glaubwürdig erweisen muß. Anderseits liegt eine gewisse Schwierigkeit darin, daß von den Bischöfen die Aufforderung zum gelebten Zeugnis ergänzt wird durch Forderungen, die „über das für einen jeden Christen geltende Maß hinausgehen", da ja sonst in den entsprechenden Ordnungen die pastoralen Berufe deutlich vom kirchlichen Amt abgegrenzt und gerade aus dem allen Laien unterschiedslos aufgetragenen Weltdienst hergeleitet werden. Nimmt man diesen Ansatz ernst, muß es jedenfalls schwerfallen, Laien in pastoralen Berufen z. B. von Dispensmöglichkeiten auszunehmen, die allen übrigen Laien offenstehen.

Eine weitere Schwierigkeit der Richtlinien liegt sicher darin, daß sie, wie in den *Erläuterungen* festgestellt, „in knapper, rechtlicher Form sehr unterschiedliche Tatbestände" behandeln. Das erfordert eine Einzelbeurteilung der Bestimmungen vor einem zusammenfassenden Urteil. Es ist von den geltenden kirchlichen Normen über Ehe und Familie her sicher legitim, wenn die Bischöfe erklären, daß ein „eheähnliches Zusammenleben" mit der Ausübung oder Übernahme eines pastoralen Dienstes nicht vereinbar sei und daß ein Katholik, der sich nach einer Scheidung wiederverheiratet, einen pastoralen Dienst nicht ausüben könne. Man könnte zum ersten Punkt höchstens fragen, ob der Tatbestand „eheähnliches Zusammenleben" eigentlich so klar abgrenzbar und damit auch justitiabel ist, wie es die Richtlinien voraussetzen.

Außer diesen beiden Tatbeständen führen die Richtlinien noch weitere an, die mit der Ausübung eines Berufes im pastoralen Dienst in keinem Fall vereinbar sind: *religionsverschiedene Ehe*, Eheschließung nicht nach der katholischen Eheschließungsform, fehlende Gewährleistung der katholischen Taufe und Kindererziehung. Die Erläuterungen versuchen hier jeweils deutlich zu machen, warum dabei dem pastoralen Dienst eine Sonderstellung zukommt. „Dispens bedeutet Absehen von einer Forderung im Einzelfall, an der jedoch grundsätzlich festgehalten wird. Wer einen pastoralen Dienst tut, steht nach dem Ausgeführten unter einer besonderen Verpflichtung, mit seinem Leben den Anspruch der Kirche zu verdeutlichen." Auch wenn man diesen Anspruch bejaht, kann doch gefragt werden, ob nicht auch in den genannten Punkten die Möglichkeit von Ausnahmeregelungen hätte geschaffen werden sollen, wie es bei den jetzt noch zu behandelnden, besonders heftig kritisierten Bestimmungen vorgesehen ist.

## Mischehe und Ehescheidung

Auch diese Ausnahmeregelungen werden in bezug auf die konfessionsverschiedene Ehe und auf die Ehescheidung jeweils unterschiedlich formuliert. Im zweiten Fall heißt es: „In besonders begründeten Ausnahmefällen kann der zuständige Ordinarius die Einstellung in den kirchlichen Dienst bzw. die Fortführung des Dienstverhältnisses zulassen." Im Fall einer *konfessionsverschiedenen Ehe* lautet die entsprechende Formulierung: „Wer einen pastoralen Dienst ausübt und beabsichtigt, eine konfessionsverschiedene Ehe einzugehen, bedarf zur Weiterführung des pastoralen Dienstes der Zustimmung des Ordinarius, die dieser unter Abwägung aller pastoralen Momente erteilen kann." Vor allem an diesen beiden Punkten kann die Kritik an den Richtlinien einsetzen. Daß hier ausdrücklich Ausnahmen vorgesehen sind, ist sicher zu begrüßen. Gerade die Erläuterungen zeigen aber, wie schwer sich die Bischöfe mit einer wirklichen Begründung besonders der konfessionsverschiedenen Ehe als Hindernis für die Ausübung eines pastoralen Dienstes tun. Wenn dort festgestellt wird: „Das Zeugnis jener Christen ist zu achten, die in ihrer konfessionsverschiedenen Ehe beispielhaft die Treue zu ihrer eigenen Kirche mit dem verstehenden und liebenden Zugehen auf die im Testament Jesu uns aufgetragene Einheit der Kirche verbinden", dann fragt es sich, warum die Richtlinien in der konfessionsverschiedenen Ehe dennoch „in der Regel" ein Hindernis für den pastoralen Dienst sehen. Hier muß auch an die einschlägigen Ausführungen der Synode im Ökumene-Beschluß erinnert werden. Wenn in diesem Zusammenhang oft darauf verwiesen wird, daß es auch in den evangelischen Landeskirchen vergleichbare Bestimmungen gebe, ist erstens daran zu erinnern, daß es dort immer um die Ehe von Amtsträgern geht und daß zweitens die Bestimmungen im Bereich der EKD keineswegs einheitlich sind. (Vgl. den Überblick in: Orientierung, 15. 6. 78.) Damit wird natürlich nicht bestritten, daß, wie es in den Erläuterungen heißt, „dasselbe Bekenntnis und die volle Gemeinschaft des Glaubens" für den pastoralen Dienst eine „wichtige Stütze" sind.

Was das Problem *Ehescheidung* betrifft, formulieren die Erläuterungen vorsichtiger und verständnisvoller als die Richtlinien. Während die Richtlinien von „besonders begründeten Ausnahmefällen" sprechen, in denen ein Geschiedener im pastoralen Dienst verbleiben kann, formulieren die Erläuterungen im Blick auf die harte Belastung, die ein Zerbrechen der Ehe für den im pastoralen Dienst Tätigen zweifellos darstellt: „Ob sie dem Betroffenen und den Gemeinden zugemutet werden kann, hängt von der je besonderen Situation ab; die Zulassung der Aufnahme oder Fortsetzung eines pastoralen Dienstes ist Sache des Ordinarius."

## Erläuterungen nachgeliefert

Die *Erläuterungen* mit ihrem Versuch einer theologisch-pastoralen Fundierung und Rechtfertigung der Richtlinien machen zumindest deutlich, daß auch den Bischöfen die Problematik der getroffenen rechtlichen Festlegungen bewußt ist. Nimmt man dann noch die Tatsache hinzu, daß in den beiden besonders umstrittenen Punkten der einzelne Bischof weitgehende Entscheidungsbefugnis im Einzelfall behält, daß also manche Bistümer ihre offenere Praxis auch nach Veröffentlichung der Richtlinien fortführen können, erhebt sich die Frage, ob die Zusammenstellung und Veröffentlichung der Bestimmungen in dieser Form überhaupt notwendig war. Zumindest sollte man den theologisch-pastoralen Sinn solcher Bestimmungen nicht in Form von Erläuterungen nachliefern. Solche „Erläuterungen" müßten wohl eher am Anfang stehen. Es ist für zukünftige Mitarbeiter im pastoralen Dienst sicher notwendig, klar zu wissen, welche Anforderungen an sie von der Kirche gestellt werden. Es ist auch sinnvoll, daß die Kirche sie besonders auf die Konkretisierung ihres Zeugnisses im Bereich von Ehe und Familie hinweist. Im letzten wird es jedoch weniger von – in einzelnen Punkten sicher berechtigten – rechtlichen Regelungen, sondern vom *persönlichen Zeugnis des einzelnen* mit seiner Familie abhängen, wie erfolg-

reich und fruchtbringend die Arbeit der hauptamtlichen Mitarbeiter im pastoralen Dienst sein wird. In diesem konkreten Fall hätten sich die Bischöfe mit einem anderen Vorgehen viele – z.T. auch ungerechtfertigte – Unmutsäußerungen von seiten der jetzt oder künftig Betroffenen ersparen können und nicht zuletzt der Ökumene einen guten Dienst erwiesen. *U. R.*

# Bekenntnis und Toleranz. Eine Bilanz zum Fall Schulz

Am 19. März 1979 wurde die folgende Entscheidung des Spruchkollegiums der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands im Feststellungsverfahren gegen Pastor Paul Schulz veröffentlicht: „Pastor Dr. theol. Paul Schulz ist öffentlich durch Wort und Schrift in der Darbietung der christlichen Lehre in entscheidenden Punkten in Widerspruch zum Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche getreten und hält daran beharrlich fest. Er ist mithin nicht mehr fähig, eine amtliche Tätigkeit im kirchlichen Dienst auszuüben." Damit ist zunächst ein Schlußpunkt unter den „Fall Schulz" gesetzt, dessen sich die Medien in der Bundesrepublik in den vergangenen Jahren mit beachtlicher Intensität angenommen haben und der grundsätzliche Fragen für die evangelische Theologie und Kirche aufgeworfen hat, die über die unmittelbare Auseinandersetzung hinaus von Bedeutung sind.

## Was den Fall bemerkenswert machte

Mit den theologischen Ansichten von Paul Schulz, seit 1970 Pastor an der Hamburger Hauptkirche St. Jacobi, befaßte sich zunächst der Kirchenvorstand der Gemeinde, dann erstmals am 3. Dezember 1973 auch der Kirchenrat der Hamburgischen Landeskirche. Nachdem seelsorgerliche Gespräche kein befriedigendes Ergebnis brachten, wurde mit Pastor Schulz ein Lehrgespräch gemäß dem Kirchengesetz über das Verfahren bei Lehrbeanstandungen geführt. Danach beschloß der Kirchenrat, Pastor Schulz für ein Jahr zu weiterem Studium zu beurlauben. Als Resultat des Studienurlaubs legte dieser einen Bericht unter der Überschrift „Gott im Denkprozeß" vor, dessen Prüfung schließlich zur Einleitung des Feststellungsverfahrens bei der VELKD führte. Das von der Öffentlichkeit aufmerksam verfolgte Verfahren begann mit den ersten mündlichen Verhandlungen im November 1977 und ging mit einem Schlußplädoyer von Schulz am 23. Januar 1979 zu Ende. Nach der Entscheidung des Spruchkollegiums, gegen die keine Berufung möglich ist, verliert Pastor Schulz die ihm aus der Ordination und aus seinem kirchlichen Amt zustehenden Rechte. Er selbst hat sich inzwischen bei einer Solidaritätsveranstaltung in Hamburg über das Urteil empört gezeigt.

Was ist an diesem Fall so bemerkenswert, daß er eine öffentliche Resonanz gefunden hat wie kaum ein anderes innerkirchlich-theologisches Ereignis der letzten Jahre? Zunächst sicher die Tatsache des Lehrbeanstandungsverfahrens, das im Fall Schulz zum ersten Mal seit Verabschiedung des entsprechenden Kirchengesetzes der VELKD vom 16. Juni 1956 durchgeführt wurde. Auch in den Jahrzehnten davor sind vergleichbare Fälle nicht gerade häufig: Am 7. August 1953 verlor der ehemalige Pfarrer *Richard Baumann* sein Amt in der Württembergischen Landeskirche, weil er die unfehlbare Lehrautorität des Papstes für die evangelische Kirche verbindlich machen wollte. Im Jahr 1911 mußte der Kölner Pfarrer *Karl Jatho* den kirchlichen Dienst verlassen, dem ein pantheistisches Gottesbild vorgeworfen wurde. Damals engagierte sich Friedrich Naumann für den angegriffenen Pfarrer mit einem Satz, der auch im Verfahren gegen Paul Schulz von manchen Beobachtern und nicht zuletzt von dem Hamburger Pastor selber nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Sinn nach ins Feld geführt wurde: „Ich frage den evangelischen Oberkirchenrat, ob ein einziger in ihm ist, der wirklich auf dem Boden des lutherischen oder reformierten Bekenntnisses steht." Das Einmalige und Ungewöhnliche des Verfahrens, das in dieser Form nicht in allen deutschen Landeskirchen möglich ist, war den Beteiligten durchaus klar. So stellte Bischof *Eduard Lohse* als Vorsitzender des Spruchkollegiums noch einmal in seinem Schlußwort fest: „Daß die Durchführung eines Lehrbeanstandungsverfahrens im Raum der evangelischen Kirche und Theologie außerordentliche Probleme und Schwierigkeiten mit sich bringt, ist wiederholt gesagt worden und uns allen bewußt." Daß es gerade im Fall Schulz, nicht aber bei ähnlich unkonventionellen Auffassungen anderer Pfarrer zum Verfahren kam, hat – von Zufälligkeiten abgesehen – seinen Grund sicher mit darin, daß der umstrittene Pastor von Anfang eine Gemeinde um sich sammelte und seine Thesen publizistisch mit solcher Deutlichkeit und Beharrlichkeit vertrat, daß sich die Kirche herausgefordert fühlen mußte. Diese Thesen haben sich von den ersten Zeitungsartikeln über die beiden vom Spruchkollegium besonders berücksichtigten Bücher „Ist Gott eine mathematische Formel?" und „Weltliche Predigten" bis hin zum Schlußplädoyer nur in Nuancen geändert. So tauchen auch in der Begründung des Spruchkollegiums ziemlich genau die theologischen Streitfragen auf, die auch schon der Hamburger Kirchenrat 1976 als Gründe für die Beurlaubung angeführt hatte.

## Abrücken von der Grundsubstanz

Was Schulz allerdings an theologischen Auffassungen immer wieder dargelegt und verteidigt hat, ist keinesfalls sehr bemerkenswert. Niemand hat dem „Kirchenrebellen" bestritten, mit seinem Bemühen um eine vor dem Weltverständnis der modernen Na-

turwissenschaft verantwortbare Form von Theologie ein notwendiges Anliegen aufgegriffen zu haben. Genausowenig wird man mit ihm darüber streiten, daß es wichtiger ist, auch mit unkonventionellen Formen und Denkweisen zur Nachfolge Jesu zu provozieren, als sich an die theologischen Formeln vergangener Jahrhunderte sklavisch zu binden. Seine Grundthesen zum „Prinzip Liebe", zur Vorstellung von Gott, zur Gestalt Jesu oder zur Kirche können aber gegenüber dem gegenwärtigen theologischen Reflexionsniveau nur als Simplifizierungen angesehen werden. Für Schulz ist alles Reden von Gott nichts anderes als Selbstverständigung des Menschen, die ihm helfen soll, sich zu überschreiten. Mit dem metaphysischen Ballast der Tradition fällt auch die Hoffnung über den Tod hinaus fort. Es gibt nur eine Wirklichkeit, in der sich der Mensch denkend zurechtfinden muß. Was schließlich bleibt, ist eine „moralisch qualifizierte Ethik" (Bischof Lohse), die sich auf den historischen Jesus beruft und inhaltlich (so C. F. v. Weizsäcker in seinem zur Toleranz auffordernden Gutachten im Lehrbeanstandungsverfahren) „die nobleren der Vorurteile der Wohlstandsgesellschaft" enthält. Es ist so auch nicht erstaunlich, daß auch wohlmeinende Beobachter der Ereignisse innerhalb wie außerhalb der Kirche zwar durchaus Verständnis für manche Anfrage von Pastor Schulz, aber so gut wie keine Zustimmung zu seinen Antworten zu erkennen gaben.

Dem Spruchkollegium ging es jedoch nicht um eine Gesamtwürdigung dieser theologischen Überlegungen, sondern darum, „festzustellen, ob P. Schulz als ordinierter Amtsträger der evangelisch-lutherischen Kirche mit seiner Verkündigung in der ihm anvertrauten Gemeinde mit der unaufgebbaren Grundsubstanz der Lehre der evangelisch-lutherischen Kirche übereinstimmt". Ein solches Abrükken von der Grundsubstanz wird in der Begründung bei den Aussagen des Pastors zur Wirklichkeit Gottes, zur Person Jesu Christi, zur Hoffnung über den Tod hinaus, zum Kirchenbegriff und zur Funktion des Bekenntnisses festgestellt. Auch wenn in der Entscheidung des Spruchkollegiums die Unvereinbarkeit der Aussagen mit der Lehre der Kirche mehr deklariert als im einzelnen begründet wird, wird man seine Entscheidung gegenüber einer theologischen Position anerkennen müssen, für die es „den Willen Gottes nicht gibt, Christus keine Bedeutung hat und Schrift und Bekenntnis historische, aber nicht aktuelle Größen sind".

Damit beginnen die Probleme des Falles, die über die Auseinandersetzung mit den weder originellen noch besonders scharfsinnigen Thesen von Pastor Schulz hinausreichen. Das Verfahren gegen ihn hat im deutschen Protestantismus eine Diskussion über den Stellenwert von Lehre, Bekenntnis und Theologie hervorgerufen (das zeigt schon der Blick auf die zahllosen, von der Presse veröffentlichten Leserbriefe von Pfarrern und Gemeindegliedern), die weitergehen muß und wird. Es ist vielleicht kein Zufall, daß nun gerade in den letzten Jahren im Blick auf das Jubiläum von 1980 gleichzeitig mit dem Lehrbeanstandungsverfahren in der lutherischen Kirche die Bedeutung der Confessio Augustana, auf die sich ja die Entscheidung des Spruchkollegiums beruft, neu zur Diskussion steht.

## Kein Signal gegen Lehrpluralismus

Für diese Auseinandersetzung hat die lutherische Kirche durch ihre Entscheidung im Fall Schulz nach zwei Seiten hin Grenzsteine gesetzt: Einmal hat sie gegenüber recht fragwürdigen Vorstellungen von evangelischer Freiheit, auf die sich gerade auch der Hamburger Pastor immer wieder berief, festgestellt, daß es einen „magnus consensus der predigenden und lehrenden Kirche" (Bischof Lohse) gibt, der sich auf Bibel und Bekenntnis stützt. Mit seiner Ordination übernimmt der Pfarrer die Verpflichtung, seine Verkündigung im Rahmen dieses Konsenses zu halten. Dieser Konsens besteht nicht aus einzelnen Lehrsätzen, wohl aber enthält er die grundlegenden Wahrheiten des christlichen Glaubens in ihrer spezifisch reformatorischen Auslegung. Anderseits hat die Kirche auch nicht einfach denen recht gegeben, die wie die Konferenz Bekennender Gemeinschaften die Entscheidung als ein „deutliches Signal im deutschen Protestantismus gegen den Lehrpluralismus" begrüßten. Die Freiheit der Theologie, der Pluralismus theologischer Lehrmeinungen und die gegenseitige Toleranz in der Kirche sollen in vollem Umfang gewahrt bleiben. Der Fall Schulz wird sicher keine Reihe von lutherischen Ketzerprozessen eröffnen. Es werden damit keine kritischen Christen oder Pastoren aus der Kirche getrieben, wie in manchen Äußerungen befürchtet wurde. So erklärte der Hamburger Bischof Wölber in einem Rundbrief an alle Pastoren seines Sprengels: „Es gibt keine Triumphe. Dies ist auch keine Kirche auf der Ketzerjagd. Wir wollen keine Enge im Suchen nach der richtigen Weise unseres Zeugnisses heute." Daß nach der Entscheidung wenig Freude, aber viel Selbstkritik zu spüren war, läßt annehmen, daß man auch künftighin nur ungern und als ultima ratio zum Mittel des Lehrbeanstandungsverfahrens greifen wird. Das eigentliche Problem liegt ja auch nicht in Extremfällen wie dem von Pastor Paul Schulz, wo, von der Problematik des Verfahrens abgesehen, ein Urteil nicht schwerfällt. Es betrifft auch nicht nur die lutherischen Kirchen, wenn auch in deren Selbstverständnis das Bekenntnis einen besonderen Platz einnimmt. Letztlich verweist der Fall Schulz auf die Grundfrage, wie die evangelische Kirche in der Bundesrepublik angesichts der immer noch bestehenden Polarisierung die Einheit in der Vielfalt bewahren kann. *U. R.*

# Die neue CELAM-Führung

Der Lateinamerikanische Bischofsrat CELAM hat im Rahmen seiner 17. Generalversammlung, die vom 27. bis 31. März in Carácas/Venezuela stattfand, ein neues Präsidium gewählt. Die Generalversammlung von Carácas war

das erste Bischofstreffen auf lateinamerikanischer Ebene nach der Konferenz von Puebla und somit eine erste Gelegenheit, mit der Umsetzung und Konkretisierung der Arbeitsergebnisse von Puebla zu beginnen. Im Hinblick darauf war die Wahl der CELAM-Spitze mit Spannung erwartet worden. Das Ergebnis: Neuer CELAM-Präsident wurde der bisherige Generalsekretär des Rates und Erzbischof-Koadjutor von Medellín/Kolumbien, *Alfonso López Trujillo* (43). Erster und zweiter Vizepräsident wurden der Erzbischof von Aracaju/Brasilien, *Luciano Cabral Duarte* (54) und der Bischof von Tilarán/Costa Rica, *Roman Arrieta Villalobos* (55). Zum Generalsekretär wählten die 57 CELAM-Mitglieder den Bischof von Avellaneda/Argentinien, *Antonio Quarracino* (56). Die ebenfalls neu gewählten Leiter der Departamentos und Sektionen des Rates sind: Bischof *Francisco de Borja Valenzuela* von San Felipe/Chile (ehemaliger Leiter der Katechese-Kommission) für die Kommission „Erziehung"; Bischof *Luis Bambaréh* von Chimbote/Peru für die Kommission für soziale Aktion; Bischof *Felipe Santiago Benítez* von Villarrica/Paraguay für die Katechese-Kommission; Bischof *Luciano Metzinger,* Sekretär der Peruanischen Bischofskonferenz, für die Kommission für soziale Kommunikation; Weihbischof *Luis Munive y Escoavar* von Mexico City für die Missionskommission; Bischof *Clemente José Carlos Isnard* von Nova Friburgo/Brasilien für die Liturgiekommission; Weihbischof *Antonio do Carmo Cheniche* von Porto Alegre/Brasilien für die Laienkommission; Weihbischof *José Gottardi* von Montevideo/Uruguay für die Religiosenkommission; Erzbischof *Mario Revollo Bravo* von Pamplona/Kolumbien für die Sektion Ökumene; Bischof *Roque Adames Rodríguez* von Santiago de los Caballeros/Dominikanische Republik für die Nichtglaubenden-Sektion; Bischof *Willem M. Ellis* von Willemstad/Antillen für die Sektion Jugend (wiedergewählt); Kardinal *Luis Aponte Martínez* von San Juan/Puerto Rico für die Ökonomie-Sektion (wiedergewählt).

## Eine knappe Wahl

Die Wahl Erzbischof López' zum Präsidenten des CELAM hatte nach der Konferenz von Puebla als nicht sehr wahrscheinlich gegolten. Während der zwei Jahre dauernden Vorbereitungen für Puebla war es CELAM-Präsident Kardinal Aloisio Lorscheider, der die wachsenden Spannungen im lateinamerikanischen Episkopat aushielt und schließlich als *die* integrierende Persönlichkeit der Konferenz von Puebla beizulegen mithalf, während López bald in den Verdacht geriet, die Konferenz manipulieren zu wollen, und durch einseitige Stellungnahmen zu zentralen kirchlichen Fragen wie der „Theologie der Befreiung" sowie durch diplomatische Aktivitäten etwa auf der Achse Bogotá – Rom zur Verschärfung der Spannungen beitrug. Ein von ihm verfaßter und während der Konferenz von Puebla veröffentlichter privater Brief an den brasilianischen Bischof Duarte (in Carácas zum ersten Vizepräsidenten gewählt), in dem er auf recht ungenierte Weise kirchliche Vorgänge und Persönlichkeiten beurteilt, hat aber seine Kandidatur offenbar kaum berührt. Daß Erzbischof López in Carácas die meisten Stimmen auf sich vereinen konnte, führen einige auf eine massive Einflußnahme Roms, vor allem der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika unter Kardinal *Sebastiano Baggio* zurück, mit dem López während der Vorbereitungen für Puebla eng zusammenarbeitete. Entscheidender dürfte jedoch die Zusammensetzung des Wahlgremiums, möglicherweise auch die örtliche Nähe des Bischofssitzes von López zur CELAM-Zentrale in Bogotá, gewesen sein. Etwa ein Dutzend der 57 an der Wahl beteiligten Bischöfe waren Leiter von CELAM-Departamentos oder -Sektionen. Die Mehrzahl der 22 Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen sind der gemäßigten, mehr um Kontinuität als um Aufbruch bemühten Gruppe im lateinamerikanischen Episkopat zuzurechnen. Die 22 von ihren Bischofskonferenzen in den CELAM entsandten Delegierten dürften in ihrer Mehrzahl andere Kandidaten favorisiert haben.

Noch in Puebla galt der bisherige Präsident Lorscheider als aussichtsreichster Kandidat. Obwohl das Statut eine zweimalige volle Amtsperiode nicht zuläßt, wäre seine Wiederwahl möglich gewesen, weil Lorscheider innerhalb der letzten Amtsperiode gewählt wurde, als sein unmittelbarer Vorgänger, der heutige Kardinal Pironio, an die Kurie berufen wurde. Er soll aber in Carácas aus Gesundheitsgründen – der Kardinal ist herzkrank – abgelehnt haben. Gegenüber den anderen Kandidaten – dem Erzbischof von Panama City, *Marcos Gregorio McGrath* und dem Erzbischof von Lima, Kardinal *Juan Landázuri Ricketts* – setzte sich Erzbischof López Trujillo mit einer Mehrheit von zwei Stimmen nur knapp durch. Diese knappe Entscheidung bestätigt die Vermutung, daß die tendenziell andersgeartete Zusammensetzung des Wahlgremiums in Carácas gegenüber der Konferenz von Puebla den Ausschlag gegeben hat. Mit López dürfte sich der Organisator und Stratege des Apparats durchgesetzt haben. Ihm wird hohe Intelligenz und ein geschärfter Blick für soziale Zusammenhänge attestiert. Ein Repräsentant der „Kirche des Volkes", die in Puebla das Stichwort war, dürfte er nicht sein. Gewiß ist in allen kirchlichen Fragen der Gleichschritt mit Rom.

Der neue Generalsekretär Quarracino stammt aus Italien (er wurde in der Nähe von Neapel geboren). Er gilt innerhalb seines Landes als vergleichsweise aufgeschlossener Bischof des ansonsten überwiegend konservativen argentinischen Episkopats. Manche charakterisieren ihn kirchlich-theologisch als einen „entfernten Verwandten" von López. Er verfügt über gute internationale Beziehungen über Lateinamerika hinaus. Wie alle anderen neugewählten Präsidiumsmitglieder hatte er bereits ein CELAM-Amt inne: Quarracino leitete die Laienkommission des Rates.

Daß der CELAM mit dieser Wahl den in der Arbeit des Rates erfahrenen Bischöfen den Vorzug gab, wird der Kontinuität der Arbeit zweifellos dienlich sein. Erzbischof López hat sich mit der Vorbereitung und Durchführung der Puebla-Konferenz zweifellos auch große Verdienste erworben und sich als der starke Mann profiliert,

den ein Teil der lateinamerikanischen Bischöfe, möglicherweise auch die zuständigen Männer im Vatikan, an einer solchen Stelle für notwendig erachten. Da der neue Generalsekretär nicht nur weit weg von der Zentrale in Bogotá residiert und überdies Diözesanbischof ist, dessen Einsatz außerhalb der Diözese zeitlich begrenzt bleibt, ist *innerhalb* des CELAM wohl auch mit einer Gewichtsverlagerung vom Sekretär zum Präsidenten zu rechnen.

### Ein starker CELAM eher unerwünscht

Hier beginnen sich zwei mögliche gegensätzliche Strömungen abzuzeichnen. Entweder wird der in den vergangenen Jahren unternommene Versuch fortgesetzt, die kirchliche Entwicklung in Lateinamerika „über CELAM in den Griff zu bekommen". Das Wahlergebnis von Carácas ist kaum registriert und wenn als Sieg der Konservativen gewertet worden. Das mag auf den ersten Blick zutreffen. Der in Puebla mühsam, aber auch erfolgreich vorangetriebenen Annäherung konträrer Standpunkte unter den Bischöfen des Subkontinents könnten erneute Konfrontationen folgen, wenn sich nämlich der konservative Flügel des Episkopats von der CELAM-Spitze bestärkt sieht und von dem in Puebla gefundenen Konsens abrückt. Eine solche der Spaltung zutreibende Entwicklung wäre ein schwerer Rückschlag für die Kirche Lateinamerikas. Dies könnte allerdings nur dann geschehen, wenn der Bischofsrat über koordinierende Funktionen hinaus auch eine Führungsrolle in theologischer und pastoralplanerischer Materie anstreben und erlangen würde. Nach der in Puebla vorherrschenden Stimmung ist ein starker CELAM aber eher unerwünscht. Dort wurde im Gegenteil ein Erstarken der Bischofskonferenzen und der Ortskirchen manifest, die CELAM mehr als effizient arbeitendes Koordinierungsbüro schätzen denn als kirchlich-theologisches Superamt mit Führungsambitionen.
Es ist sogar wahrscheinlich, daß – wie es in ersten Reaktionen kirchlicher Stellen auf die Wahl von Carácas heißt – in Puebla anders gewählt worden wäre. Dort wurde jene andere Strömung sichtbar, ein erwachendes Selbstbewußtsein der lokalen Kirche, die sich zutraut, das von Papst Johannes Paul II. stark akzentuierte Prinzip der Kollegialität in Einheit mit Rom, aber ohne eine mächtige lateinamerikanische Zwischeninstanz zu verwirklichen.

Es bleibt abzuwarten, wie die neue CELAM-Leitung ihren Auftrag, „Kontaktorgan und Ort der Zusammenarbeit und des Dienstes für die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen" (Statuten, Art. 1) zu sein, ausfüllt. Für die Zukunft der Kirche in Lateinamerika wäre es folgenschwer, wenn der neue CELAM dazu beitrüge, daß Kräfte auseinandertreiben, die die Konferenz von Puebla und der alte CELAM-Präsident sammeln konnten. Es gibt jedoch Anzeichen, daß sich die lateinamerikanischen Bischöfe nicht von dem in Puebla eingeschlagenen Weg abbringen lassen werden. Das geringe Echo auf die Konferenz von Carácas könnte ein solches sein. Im übrigen wurde in Carácas eine Statutenänderung vorgenommen, die einen Schritt in dieselbe Richtung zur Folge haben könnte: das Gewicht der regionalen Bischofsgruppen (Brasilien allein bildet eine davon), die bereits bei der Vorbereitung von Puebla eine hilfreiche Rolle spielen, soll gestärkt werden. *G. B.*

## Gesellschaftliche Entwicklungen

# Ärztliche Richtlinien zur Sterbehilfe

Die Bundesärztekammer hat Richtlinien zur Sterbehilfe herausgegeben. Der knappe Text, der das Datum vom 15. Februar trägt, aber erst Ende März veröffentlicht wurde, stellt einen berufsethisch verbindlichen Ehrenkodex für ärztliches Handeln und Verhalten gegenüber Sterbenden dar. Zugleich grenzen die Richtlinien Maßnahmen der Sterbehilfe entschieden ab gegenüber allen Maßnahmen und Verhaltensweisen, die teils zu Recht, teils zu Unrecht in den letzten Jahren unter dem Stichwort Euthanasie diskutiert worden sind. Die Maßnahmen und Verhaltensweisen, die unter Sterbehilfe verstanden werden, bleiben strikt auf Maßnahmen und Verhalten gegenüber Sterbenden eingeschränkt. Inhaltlich entsprechen sie – das wird im Text selbst angemerkt – fast völlig dem im vorigen Jahre von der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften herausgegebenen Verhaltenskodex und sind lediglich unter juristischem Aspekt den deutschen Rechtsverhältnissen angepaßt.

### Hilfe im Sterben

Der Text geht aus von der Feststellung, daß Hilfe gegenüber dem Sterbenden zu den Verpflichtungen des Arztes gegenüber den Lebenden gehört. Die Präambel hält fest: „Zu den Pflichten des Arztes, das Leben zu erhalten, die

Gesundheit zu schützen und wiederherzustellen sowie Leiden zu lindern, gehört auch, dem Sterbenden bis zu seinem Tode zu helfen." Damit tritt die Sterbehilfe als eine Form der Leidenslinderung *auf gleiche Ebene* neben Lebenserhaltung und Heilung. Ziel aller Hilfe soll es sein, jedem ein menschenwürdiges Sterben zu ermöglichen. Das setzt neben medizinischem auch *menschlichen Beistand* des Arztes voraus. Ebenso habe der Sterbende Anspruch auf menschenwürdige Unterbringung und Betreuung. Insofern richten sich die von der Ärztekammer erlassenen Richtlinien nicht nur auf den betreuenden Arzt, sondern auch auf den Krankenhausbetrieb insgesamt. Menschenwürdige Pflege ist Teil der dem Patienten zu leistenden Sterbehilfe.

Im Blick auf das Verhalten des Arztes sind die Richtlinien vor allem an einem stärkeren *Mitspracherecht des Patienten* orientiert, soweit dieser noch urteilsfähig ist, oder im Falle des Fehlens der Urteilsfähigkeit der nächsten Angehörigen, ohne daß dem Arzt dadurch seine Entscheidungsfähigkeit genommen werden soll. Im einzelnen wird festgelegt:

a) Bei der Behandlung eines Sterbenden ist nach angemessener Aufklärung der Wille des urteilsfähigen Patienten zu respektieren, „auch wenn dieser sich nicht mit der vom Arzt für geboten gehaltenen Therapie deckt".

b) Beim bewußtlosen oder urteilsunfähigen Patienten sind im Interesse des Kranken medizinische Behandlungsmaßnahmen vom Arzt als „Geschäftsführung ohne Auftrag" durchzuführen. Dabei sind Hinweise auf den mutmaßlichen Willen des Patienten zu berücksichtigen. „Dem Patienten nahestehende Personen müssen angehört werden; *rechtlich* aber liegt die letzte Entscheidung beim Arzt, es sei denn, daß nach den Vorschriften des Bürgerlichen Gesetzbuches ein Pfleger zu bestellen und dessen Einwilligung einzuholen ist." Wenn der Patient unmündig oder entmündigt sei, so dürfe die Behandlung nicht gegen den Willen der Eltern oder des Vormundes eingeschränkt oder abgebrochen werden.

c) Besteht bei einem dem Tode nahen Kranken oder Verletzten Aussicht auf Besserung, so muß der Arzt diejenigen Behandlungsmaßnahmen einsetzen, die der *möglichen* Heilung und Linderung des Leidens dienen können.

d) Beim Sterbenden oder dem Tode nahe Kranken oder Verletzten, bei dem das Grundleiden einen nicht mehr umkehrbaren Verlauf genommen hat und „der kein bewußtes und umweltbezogenes Leben mit eigener Persönlichkeitsgestaltung wird führen können", beschränkt sich der Arzt darauf, die Schmerzen zu lindern. Zum Einsatz aller der Lebensverlängerung dienenden therapeutischen Möglichkeiten sei er nicht verpflichtet.

Es wird deutlich, daß es bei den Richtlinien vor allem darum geht, mehr rechtliche Klarheit in das schwierige Feld des ärztlichen Umgangs mit Todkranken und Sterbenden zu bringen, dem Arzt einen sichereren Schutz in seiner Entscheidungsfindung zu geben und juristische Auseinandersetzungen in strittigen Fällen durch Respektierung des Willens der Patienten oder durch Anhören von dessen Angehörigen zu vermeiden. Freilich kommt damit ein stark subjektives Element seitens des Patienten oder dessen Angehörigen herein. Nur der Arzt ist salviert. Und klar gezogen ist trotz der Unterscheidung zwischen dem Tode nahen Kranken und dem Sterbenden *eine* Grenze: Sterbehilfe im Sinne der Beschränkung auf Leidensmilderung betrifft nur Hilfe *im* Sterben.

## Wer ist ein Sterbender?

Nicht unbedeutsame *Klarstellungen zur Reichweite und zum inhaltlichen Verständnis* der „Richtlinien" werden durch den „Kommentar" nachgeliefert, der dem Richtlinientext beigegeben ist. Dieser bringt ärztliche, ethische und rechtliche Erläuterungen. Die ethischen sind dabei am allgemeinsten formuliert; und es ist nicht klar ersichtlich, worin sie sich von den ärztlichen, die, wenn schon nicht der Form, so doch dem Inhalt nach, ebenfalls ethischer Natur sind, eigentlich unterscheiden. Die (ethischen) Kriterien, die neben dem „Grundgedanken", daß es die primäre Verpflichtung des Arztes ist, dem Patienten in jeder möglichen Weise beizustehen, genannt werden und die der Arzt in seine Entscheidung einzubeziehen hat, sollen sein: die Persönlichkeit und der Wille des Patienten, dessen Belastbarkeit durch Schmerzen und Verstümmelung, die Zumutbarkeit medizinischer Eingriffe, die Verfügbarkeit therapeutischer Mittel, die Einstellung der menschlichen und gesellschaftlichen Umgebung.

Wichtiger sind die im Kommentar nachgelieferten *Definitionen und Eingrenzungen. Sterbehilfe* wird definiert als „die Beschränkung auf eine Linderung von Beschwerden bei gleichzeitigem Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen beim Todkranken". Die Sterbehilfe betrifft den *im Sterben liegenden Menschen*, unter dem ein Kranker oder Verletzter verstanden wird, „bei dem der Arzt aufgrund einer Reihe klinischer Zeichen zur Überzeugung kommt, daß die Krankheit irreversibel oder die traumatische Schädigung infaust verläuft und der Tod in kurzer Zeit eintreten wird".

Demgegenüber bleibt die *gezielte Lebensverkürzung* durch künstliche Eingriffe in die restlichen Lebensvorgänge, um das Eintreten des Todes zu beschleunigen, strafbare vorsätzliche Tötung. Sie bleibt im Sinne des § 216 auch dann strafbar, wenn sie auf Verlangen des Patienten erfolgt. Hier werden also die Grenzen sehr entschieden gezogen. *Abgelehnt* im Sinne des Strafgesetzbuches wird nicht nur die Tötung unheilbar Kranker, und sei es auf Verlangen der Betroffenen, sondern auch die *aktive Lebensverkürzung des Sterbenden*. (Passive) Sterbehilfe dagegen ist begründet, „wenn ein Hinausschieben des Todes für den Sterbenden eine nichtzumutbare Verlängerung des Leidens bedeutet und das Grundleiden mit infauster Prognose einen irreversiblen Verlauf genommen hat". Der *Sterbeprozeß* „beginnt, wenn die elementaren körperlichen Lebensfunktionen erheblich beeinträchtigt sind". Seien diese Lebensgrundlagen derart betroffen, daß jegliche Fähigkeit entfällt, Subjekt oder Träger eigener Handlungen zu sein, und stehe der Tod wegen lebensge-

fährdender Komplikationen bevor, so sei dem Arzt ein breiter Ermessensspielraum zuzugestehen. Die ärztliche Hilfe endet mit dem Eintritt des Todes. Dieser wird „nach dem Stande der medizinischen Wissenschaft" mit dem *Hirntod* gleichgesetzt.

Ins Detail geht der Kommentar im Sinne der Absicherung der Position des Arztes unter juristischem Aspekt. Die Richtlinien sollen klarstellen, was im Bereich der Sterbehilfe unter die *Garantenpflicht* des Arztes fällt.

Maßgebend bleibt innerhalb des Rahmens möglicher passiver Sterbehilfe der Wille des Patienten. Es gilt der Grundsatz: „Der Wille des Kranken sei oberstes Gesetz." Dessen Wille bindet den Arzt.

Im Falle eines urteilsunfähigen Patienten haben sich die Heilbemühungen im Sinne der „Geschäftsführung ohne Auftrag" nach dem *mutmaßlichen Willen des Patienten* zu richten. Dieser Wille aber, so der Kommentar, sei „nicht einfach als auf bloße Verlängerung von Schmerzen und Leiden zielend" anzusehen. Vielmehr könne der Respekt vor der Persönlichkeit des Sterbenden die Anwendung medizinischer Maßnahmen als nicht mehr angezeigt erscheinen lassen.

Wie aber soll der mutmaßliche Wille ermittelt werden, wenn es naheliegt, auf künstliche Lebensverlängerung zu verzichten? Der Kommentar geht auf die Frage der Einschätzung früher abgegebener *schriftlicher Erklärungen* ein. Er kommt zu dem Schluß: Eine solche Erklärung könne für die Ermittlung des mutmaßlichen Willens ein gewichtiges Indiz sein. Entscheidend aber sei „der gegenwärtige mutmaßliche Wille", der nur durch eine sorgfältige Abwägung aller Umstände des Falles gefunden werden könne. Es müsse gefragt werden, ob der Patient die Erklärung im gegenwärtigen Augenblick vernünftigerweise würde widerrufen wollen. Die Entscheidung liege aber letztlich auf jeden Fall beim Arzt.

Durch ihre Definitionen und präzisen Abgrenzungen schaffen die Richtlinien in wesentlichen Punkten Klarheit. Bedeutsam ist vor allem der *klare Trennungsstrich zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe*. Hier bleibt kein Spielraum für Fehldeutungen. Aktive Sterbehilfe als gezielte Lebensverkürzung durch Einsatz künstlicher Mittel wird der Tötung im Sinne des geltenden Rechts gleichgesetzt. Nur die passive Sterbehilfe im Prozeß des Sterbens selbst ist im eigentlichen Sinn Gegenstand und Bezugsfeld der Richtlinien. Es geht letztlich allein um Grenzziehungen im Bereich künstlicher Lebensverlängerung von Todkranken bzw. Sterbenden, also um die Bewältigung von Problemen, die in spezifischer Weise erst durch den Fortschritt der modernen Medizin geschaffen worden sind. Dieses Problem ist aber wohl nur von begrenzter Bedeutung, und es wäre durchaus eine Frage wert, ob hier überhaupt soviel Normaufwand gerechtfertigt ist; ob nicht in Form einer Generalklausel die allgemeine Bestimmung genügte, daß die Behandlung von Sterbenden oder Todkranken, deren Tod abzusehen ist, auf die Verabreichung leidensmildernder Mittel beschränkt werden kann, selbst wenn dadurch der Prozeß des Sterbens beschleunigt wird. Durch die Richtlinien, so scheint es, erfolgt lediglich eine *teilweise Verlagerung der Problematik vom Arzt auf den Patienten oder dessen Angehörige*. Die Frage, wie einem exorbitanten Gebrauch von durch den medizinischen Fortschritt verfügbar gewordenen Mitteln zur Verlängerung des Krankheitsverlaufs bzw. des Sterbens in gewissem Sinne vorgebeugt werden könnte, ist damit nicht beantwortet. Daß die Richtlinien auf die sachlich viel schwierigere Frage, wann denn der tödliche Verlauf einer Krankheit oder einer Verletzung einwandfrei feststehe, in diesem Rahmen nicht eingehen, ist verständlich. Ein Rest von Widerspruch ist in sie in dieser Beziehung freilich dadurch eingegangen, daß sie einerseits von dem dem Tode nahen Kranken handeln, dessen Krankheitsverlauf irreversibel sei, und bei dem therapeutische Möglichkeiten auf Leidensmilderung beschränkt werden können. Diese Unterscheidung mag bedeutsam sein. Aber ist denn der Patient, bei dem Heilung möglich ist, wirklich ein dem Tode naher Kranker? Für den medizinischen Laien erschöpfen sich da die begrifflichen Unterscheidungsmöglichkeiten.

*D. A. Seeber*

## Interview

# Was hat Puebla für die Kirche Lateinamerikas gebracht?

### Ein Gespräch mit Kardinal Paulo Evaristo Arns

*Im Rahmen einer Veranstaltung von Misereor weilte der Erzbischof von São Paulo, Kardinal Paulo Evaristo Arns, in Karlsruhe. Wir benutzten die Gelegenheit, um mit dem brasilianischen Kardinal, der heute zu den profiliertesten Bischöfen Lateinamerikas gehört, ein bilanzierendes Gespräch über die Bischofskonferenz von Puebla und ihren*

*Auswirkungen auf die Kirche Lateinamerikas zu führen. Die Fragen stellte Renate Braunschweig-Ullmann.*

*HK:* Herr Kardinal, in der Rede des Papstes, mit der die Konferenz in Puebla eröffnet wurde, hieß es: „Wir wollen von Medellín ausgehen und einen Schritt nach vorn tun." War Puebla ein Schritt nach vorn?

*Arns:* Der Eindruck, den man hatte, war an und für sich nicht der eines Schrittes nach vorn. Man hat vielmehr zehnjährige Erfahrungen in Lateinamerika in eine Synthese gefaßt. Und die Synthese wurde von allen Teilnehmern aufgenommen. Sie wird für die ganze Kirche wertvoll sein und für die praktische Seelsorge ausgewertet werden. Ich möchte sagen: Medellín, das war der Anfang. Was Medellín als Schwerpunkt beschlossen hat, nämlich das Engagement der Kirche für die Armen, das wurde bestätigt, und diese Thematik läuft durch das ganze Dokument, vom ersten bis zum letzten Kapitel. In Medellín hatte man sich auch dafür entschieden, stärker mit der Jugend zu arbeiten: Alles, was die Kirche beschließt, muß annehmbar sein für die jungen Leute, die in Südamerika den größten Anteil an der Gesamtbevölkerung haben und die eines Tages alles in die Hand nehmen werden. Das waren wohl die zwei wichtigsten Punkte von Medellín. Und Puebla war die Annahme und Weiterführung von allem, was dort begonnen wurde.

*HK:* Während vor der Konferenz von Puebla und noch während die Bischöfe dort tagten, die größten Befürchtungen geäußert worden waren, in Puebla werde die Entwicklung der lateinamerikanischen Kirche zurückgedreht, herrschte nach der Verabschiedung der Schlußdokumente eine fast euphorische Stimmung. Halten Sie diesen Stimmungswandel im Rückblick für gerechtfertigt?

*Arns:* Nun, wie Sie wissen, wurde über das Schlußdokument demokratisch abgestimmt. Mit 179 Stimmen wurde das Dokument angenommen, und nur ein Bischof hat sich enthalten. Also haben alle Bischöfe zugestimmt. Natürlich ist das Ergebnis bei jedem Kapitel anders. Jedes Kapitel wurde von einer Gruppe erarbeitet und nie von der ganzen Konferenz durchgesprochen. Also mußte man jedes Kapitel so nehmen, wie es ist. Folglich ist der inhaltliche Wert oder die Grundstimmung oder die von der Kirche eingenommene Haltung in jedem Kapitel verschieden.

## „Es wurde verhindert, daß der Text aus einer echten Debatte hervorging"

*HK:* Gibt der Text, der jetzt der Öffentlichkeit als Resultat vorliegt, tatsächlich das wieder, was auf der Konferenz diskutiert wurde?

*Arns:* Man kann schwerlich sagen, daß bei der Konferenz überhaupt diskutiert wurde, denn es gab ja kein Plenum. Wir alle hatten nur einmal die Möglichkeit, alle gemeinsam die Hauptpunkte des Dokumentes zu besprechen. Das war am Schluß, und das war schon zu spät. Jedes Kapitel wurde zunächst als Text in sich abgeschlossen und bekam dann von allen Seiten Zustimmung oder Einwände, aber man konnte nicht die inhaltliche Grundtendenz besprechen, wie seinerzeit in Medellín. In Medellín hatte das Plenum vorgeherrscht; in Puebla lag das Schwergewicht in den Arbeitsgruppen. Deshalb wird man sagen müssen: lehrhaft wurde in Puebla nichts Neues gesagt, aber es wurde eine neue Haltung zu den Ideologien und zum politischen Leben Lateinamerikas erkennbar und vor allem ein klareres Konzept der Evangelisation.

*HK:* Es ist aber wohl doch nicht von der Hand zu weisen, daß der vorprojizierte, wenn man will demokratischere, auf Gruppenarbeit konzentrierte Arbeitsmodus und die damit verbundene gründliche, Unwegsamkeiten möglichst ausschließende Vorbereitung das Ergebnis nicht nur positiv beeinflußt hat?

*Arns:* Ich möchte sagen, man hat uns in eine so enge Form hineingebracht, daß wir an der Gesamtlinie nicht sehr viel gestalten konnten. Wir mußten streng in unserem jeweiligen Teilbereich bleiben. Das war an und für sich auch keine Demokratisierung des Verfahrens. Man wollte nur jede Manipulation ausschalten. Und das hat man auch erreicht. Aber gleichzeitig hat man verhindert, daß ein Text aus einer echten Debatte hervorging.

*HK:* Obwohl die Intentionen der Konferenz in dem Schlußtext sehr deutlich formuliert werden, fällt doch auf, daß die Formulierungen recht allgemein gehalten sind und die Sprache eher appellativ ist. Welchen Adressaten hatte man eigentlich im Blick?

*Arns:* Man hat sich gleich am Anfang die Frage gestellt: Für wen sprechen wir? Und da sagte man zuerst: Wir können als Kirche sprechen, richtig kirchlich, wenn Sie so wollen, und in einer „prophetischen" Sprache. Dann hieß es: Wir wollen für das ganz einfache Volk sprechen. Das hätte dann die Wahl einer sehr einfachen und sehr allgemeinen Sprache bedeutet. Oder man meinte, die Bischöfe sollen für die „Pastoralagenten" sprechen, also für die Laien, die verstehen, was in der Kirche geschieht und wie die Arbeit von Puebla fortgesetzt werden kann, also in einem pastoralen Stil. Und diese dritte Möglichkeit wurde dann gewählt. Die Bischöfe sprechen nicht für „Eingeweihte", die an der Spitze der Theologen oder an der Spitze der Pastoral stehen, sondern für Leute, die mitten im Leben stehen und mit dem Volke arbeiten. Deswegen bringt das Dokument nicht ganz neue Inhalte und bleibt auch nicht ganz volkstümlich, sondern man geht einen Mittelweg.

*HK:* Es gab Theologen und kirchliche Laien, aber auch einzelne Bischöfe, die eine wesentlich schärfere Gangart besonders gegenüber den Führungsschichten und den sie stützenden Ideologien gefordert hatten. Für sie ist Puebla zu einem nur wenig befriedigenden Kompromiß geworden...

*Arns:* Man muß zu verstehen suchen, wie die lateinamerikanischen Bischöfe selber über die Situation denken. Man merkt, daß die Systeme sich schon ausgelebt haben, daß

sie schwach sind. Also heißt es jetzt nicht gegen sie losziehen. Es kommt eine neue Zeit, wo das Volk selbst konstruktiv arbeiten muß auf ganz normale Weise, um für ein gerechtes Zusammenleben in Lateinamerika zu sorgen. Wir müssen aufbauen auf dem, was das Volk selbst tun kann, müssen also auch da eine Art Mittelweg gehen. Es wurde keine Tür geschlossen, aber es wurde auch keine aufgestoßen.

## „Puebla erlaubt uns, die bisherige Arbeit fortzusetzen"

*HK:* Sie sagen keine Tür zugeschlossen, aber auch keine aufgestoßen. Reicht das angesichts des politisch-sozialen und ideologischen Spannungsverhältnisses in den verschiedenen Ländern als Orientierung für die kirchliche Praxis?

*Arns:* Ich glaube schon, daß wir mit dem, was wir sagen, eine konkrete Hilfe gegeben haben. Es war sehr wichtig für uns, daß kirchliche Gruppen wie die Basisgemeinschaften sich jetzt nicht gehemmt fühlen, sondern daß sie merken, sie können weiterarbeiten. Das war die Hauptsache für uns. Wir selbst erwarteten von Puebla nicht, was man allgemein erwartet hatte. Man hat das ein bißchen mystifiziert, so als ob Puebla das Gesicht Lateinamerikas schlagartig verändern könnte. Das Dokument von Puebla erlaubt uns, die bisherige Arbeit fortzusetzen. Es gibt uns strenge Anweisungen über die Haltung der Kirche gegenüber Politik und Ideologie und klare Aussagen zum Konzept der Evangelisation. Das ist viel wichtiger, als Aussagen zu den Militär- und Paramilitärregimen, die ohnehin am Ende sind. Vielleicht halten sie noch ein paar Jahre, weil die europäischen und amerikanischen Systeme, die auch von ihnen abhängen, sie noch künstlich am Leben erhalten. Wenn also die Welt, die so viel von uns erwartet hat, dazu beitragen würde, diese Systeme nicht länger mitzuerhalten, dann würde viel mehr erreicht, als wenn die Bischöfe da ganz scharfe Worte gebraucht hätten, die sich dann doch kaum auf die internen politischen Vorgänge ausgewirkt hätten.

*HK:* In Puebla wurde zwar die Verletzung der Menschenrechte angeprangert, aber kaum Konkretes zu Folterungen und Gefangenenmißhandlungen gesagt. Vermißt wurde auch ein unterstützendes Wort für jene Geistlichen und Laienhelfer, die in Nicaragua, in San Salvador oder anderswo unter staatlicher oder polizeilicher Willkür leiden oder gar den Tod gefunden haben...

*Arns:* Das ist nicht ganz richtig. Das 21. Kapitel des Schlußdokuments spricht sehr klar gegen die Folter. Die Bischöfe verurteilen dort nicht nur die verschiedenen Situationen institutionalisierter Gewalt in ihrer subversiven wie in ihrer repressiven Form, sondern verurteilen mit Nachdruck die Angriffe auf die Meinungsfreiheit, „das plötzliche Verschwinden von Personen, willkürliche Pressionen, Terrorakte, Entführungen und organisierte Folterungen", von denen gesagt wird, daß sie sich über den gesamten Kontinent erstrecken und Zeichen einer völligen Mißachtung der menschlichen Person seien. Aber richtig ist, wir Brasilianer haben immer wieder verlangt, daß man etwas sagen soll über die Märtyrer unserer Zeit. Darüber steht überhaupt nichts im Dokument. Man sagt auch etwas gegen den Kommunismus, aber gegen den Faschismus und gegen den Antikommunismus sagt man nichts. Das ist sehr schade. Wir haben öfters versucht, das hineinzubringen, aber es war sehr schwer; denn viele meinten, es würde die Lage nur verschärfen, statt neue Wege für die Pastoral öffnen.

*HK:* Man vermißt aber nicht nur die Konkretisierung einzelner Themen, sondern auch die Spezifizierung der Situationen nach einzelnen Ländern...

*Arns:* Eine solche Konkretisierung wäre nicht gut möglich gewesen, weil es 22 Länder sind und jedes Land eine andere Geschichte hat. Was für Brasilien gilt, das gilt noch nicht für Argentinien, und was für Nicaragua gilt, das gilt nicht für Venezuela. Die Konkretisierung ist Aufgabe der nationalen Bischofskonferenzen.

*HK:* Wurden innerhalb der Konferenz in bestimmten Punkten, wo die konkrete Realität Lateinamerikas angesprochen wird, nicht Spannungen oder unvereinbare Gegensätze zwischen den einzelnen Gruppierungen von Bischöfen aus einzelnen Ländern deutlich?

*Arns:* Ich selbst war in der Kommission für das letzte Kapitel und von daher in engem Kontakt mit der Kommission für das erste Kapitel. Wir tauschten gegenseitig unsere Meinungen aus. Wir waren dabei ziemlich einmütig der Meinung, daß dort gesagt wurde, was gesagt werden konnte. Und die zuständigen Arbeitsgruppen wollten wirklich das sagen, was schließlich auch durchgekommen ist. Wir hätten es sogar noch ein bißchen schärfer sagen können und wollen. Aber es gab nur wenig Gedankenaustausch mit den anderen Gruppen bzw. zwischen den Gruppen untereinander. Man konnte nur schriftliche Bemerkungen schicken, und die wurden dann angenommen oder nicht. Die brasilianische Gruppe hatte am Anfang gebeten, das Konferenzplenum solle dreimal Gelegenheit bekommen, den Text als ganzen zu diskutieren. Dazu kam es leider nicht. Es wäre sehr wichtig gewesen. Alle Kommissionen hätten dann etwas mitbekommen vom Geist des ersten und letzten Kapitels.

*HK:* Lag das nicht an der Politik der CELAM-Leitung bzw. von dessen Generalsekretär? Dem Beobachter draußen schien es, als ob man durch die Pressepolitik und auch die Organisation der Konferenz allzu ungeschütztes oder kritisches Denken eindämmen wollte?

*Arns:* Ja, diese zwei Probleme fielen mir auch auf. Erstens, daß keine normale Kommunikation mit der Presse möglich war. Die brasilianische Bischofsgruppe hat das in Rio, wo sie kürzlich zwei Tage versammelt war, wieder betont. Es wäre wichtig für uns gewesen, von der Presse zu hören, wie sie reagiert, und der Presse auch die Vorgänge so mitzuteilen, wie sie waren. Und man merkte, daß in puncto

Kommunikation in den ersten Tagen vieles sehr fehlerhaft war und daß später alles sehr stark gesteuert wurde. Das war wirklich nicht richtig. Zweitens, was die Organisation betrifft, so war alles vorweg festgelegt und sogar vorgedruckt. Man sagt, daß es das erste Mal in der Geschichte war, daß drei Päpste den formalen Ablauf einer Konferenz gutgeheißen hätten: Paul VI., Johannes Paul I. und Johannes Paul II. Es war also alles sehr päpstlich. Dennoch haben wir zwei Ziele erreicht, die uns sehr wichtig waren: erstens daß wir das Schema nicht so angenommen haben, wie es vorgelegt wurde, sondern es einen ganzen Tag diskutiert und es auch wirklich verändert haben, so daß der letzte Themenkomplex neu hinzukam. Und das zweite war, daß der Grupo de empalme, die Artikulationsgruppe, auch Ideologie-Gruppe genannt, nicht ernannt, sondern von uns gewählt wurde. Diese Gruppe hat sehr gut gearbeitet und hat das Gesamtdokument auch teilweise gerettet.

## „Das wichtigste ist, daß die Haltung der Befreiung vom ersten bis zum letzten Kapitel präsent ist"

*HK:* Was Sie jetzt sagen, läßt doch auf beträchtliche Spannungen innerhalb des lateinamerikanischen Episkopats und innerhalb der CELAM-Leitung schließen, die durch die Euphorie am Schluß nur überdeckt wurden...

*Arns:* Ja, Spannungen waren zu Beginn der Konferenz wirklich vorhanden. Aber die Spannungen wurden teilweise „überholt" durch die von den 22 Kommissionen geleistete Synthese. Auch in den Gruppen hatte es Spannungen gegeben, aber es konnte dort ganz frei geredet werden. Es wären noch mehr „Entspannungen" möglich gewesen, hätten größere Aussprachemöglichkeiten bestanden. Diese hatten wirklich gefehlt. Aber man darf nicht sagen, es habe eine Euphorie geherrscht, weil man die Sache zu einem guten Abschluß gebracht hatte. Vielmehr war eine Euphorie auf beiden Seiten da, weil man merkte: auf dieser Grundlage kann man weiterarbeiten. Es wurde nichts beschlossen, das unsere bisherige Arbeit in Frage stellte und uns zu einer Haltungsänderung zwang. So war man auf beiden Seiten zufrieden.

*HK:* Welche Wirkung oder welche Funktion hatte die Papstrede in Puebla für die Teilnehmer der Bischofskonferenz? Es ist aufgefallen, daß der Papst in dieser Rede fast ausschließlich universalistisch und kaum über teilkirchliche Probleme in Lateinamerika gesprochen hat. Man fragt sich nun, hat er dadurch den Bischöfen die konkrete Auseinandersetzung mit diesen Problemen erleichtert oder erschwert?

*Arns:* Ich glaube, der Papst hat sehr geholfen, besonders durch den dritten Teil seiner Rede. Der dritte Teil war ja ziemlich konkret und sprach von Befreiung, von Armut usw. Demgegenüber waren die beiden ersten Teile lehrhafte Expositionen für den dritten Teil. Und Johannes Paul II. sagte noch etwas, was sehr wichtig war: Alles, was ich in Mexiko sagen werde, das gehört auch noch zu dieser Konferenz. Im übrigen hatte der Papst dasselbe Inhaltsschema wie die Bischöfe: Christus, die Kirche, der Mensch, die Gegenwart. Nur hatten wir das alles auf Lateinamerika anzuwenden. Und das hat Kardinal Lorscheider in seiner Eingangsrede getan. Er hat die größte Arbeit für Puebla geleistet. Die Arbeitsgruppen haben dann dafür gesorgt, daß diese Worte des Papstes nicht einfach so genommen wurden, wie sie geklungen haben, sondern haben sie in die lateinamerikanische Situation hineingesprochen und auch in der Weise konkretisiert.

*HK:* Neben der Rolle des Papstes fällt im Vergleich zu Medellín ein Unterschied besonders auf. Medellín war doch, wie man auch den Texten entnehmen konnte, vor allem das Werk von Beratern aus Theologie und Sozialwissenschaften. Puebla dagegen scheint weitgehend von den Bischöfen selbst „gemacht" worden zu sein. War das Fehlen des unmittelbaren Beratungsprozesses mit den Theologen ein Nachteil, oder ist der Modus, der in Puebla gefunden wurde, ein Modell, das man auch in anderen Kirchen Europas anwenden sollte?

*Arns:* An Medellín war zweierlei bemerkenswert. Einerseits waren die Berater sehr stark beteiligt und hatten einen sehr großen Einfluß. Zum anderen wurde in Medellín vier volle Tage diskutiert, bevor die Arbeit in den Gruppen begann. In Puebla hatten wir sehr wenige und sehr schwache Berater. Aber die Theologen „draußen" haben uns sehr viel geholfen...

*HK:* Aber es hat Unzulänglichkeiten gegeben, und viele der nicht zum Zuge gekommenen theologischen Berater fühlten sich frustriert...

*Arns:* Das dürfte zutreffen. Manche dieser Berater waren ja auch gekommen, um sich selbst zu informieren, weil die meisten von ihnen solche Theologen sind, die für theologische Zeitschriften schreiben. Sie hatten aber noch weniger Rechte als die Journalisten und hatten nicht einmal Zugang zum Pressesaal. Das war sicher nicht gerecht. Und deswegen habe ich ihnen auch im Namen von Kardinal Lorscheider mitgeteilt: Euer Platz wäre eigentlich bei den Bischöfen, aber die Organisation ist so ausgefallen, daß die Bischöfe diesmal allein sind und pastoral vorgehen wollen statt theoretisch. Im übrigen bestand ständiger Kontakt zu ihnen. Von meiner Seite war er sogar sehr intensiv. Alle Gruppenthemen kamen zur Sprache. Die Theologen brachten ihre Beiträge ein, als säßen sie in der Konferenz, und sie haben sich ihrerseits loyal verhalten. Entgegen allen Behauptungen in der Presse gab es auch keine Parallelkonferenz von ihrer Seite.

*HK:* Der Papst hat noch auf der Reise nach Mexiko Journalisten gegenüber eher abwertend von der „Theologie der Befreiung" gesprochen. Ein die Vertreter dieser Theologie ermutigendes Wort, das beabsichtigt war, fand keinen Eingang in das Schlußdokument, das aber als ganzes doch von dem Konzept einer „befreienden Pastoral" gekennzeichnet ist. Ist damit Motiv und Substanz der Befreiungs-

theologie kirchlich rezipiert? Oder wurde hier eine Entwicklung zurückgedreht?

*Arns:* Auf jeden Fall ist man nicht beim Punkt Null gelandet. Was Johannes Paul II. im Flugzeug gesagt haben soll, das wissen wir nicht. Das wurde uns nie mitgeteilt, auch vom Papst nicht. Wir wissen nur, was der Heilige Vater während seines Aufenthaltes in Mexiko gesagt hat. Die Theologen haben sogar gezählt, wie oft er das Wort „Befreiung" gebraucht hat, wie viele Male er auf das Thema zurückkam, wie wichtig ihm das Thema war. Und später in Rom hat er gesagt, diese Theologie solle für die ganze Welt gelten und nicht nur für Lateinamerika. Also kann man nicht sagen, der Papst habe in dieser Richtung gebremst. Die Konferenz hatte in ihrem Textentwurf einen Satz, einen sehr schönen Satz sogar, in dem die Theologen aufgefordert wurden, weiterzumachen. Im letzten Moment, als die Lichter schon aus waren, da sollte dieser Satz auf einmal wieder abgewählt bzw. gestrichen werden. Das kam unerwartet, und er wurde auch abgewählt und gestrichen. Aber das hat wenig zu sagen. Ich glaube, die Hauptsache war, daß in dem ganzen Dokument die Haltung der Befreiung im Rahmen der Evangelisation wirklich vom ersten bis zum letzten Kapitel präsent ist.

## „Die Kirche ist nur eine Kraft unter vielen"

*HK:* „Pastoral der Befreiung", das Grundwort von Puebla, heißt in Lateinamerika vor allem Vermenschlichung der politischen, sozialen und kulturellen Strukturen. Glauben Sie, daß heute der lateinamerikanische Episkopat so geschlossen hinter diesem Konzept steht, wie er hinter dem Schlußdokument von Puebla stand?

*Arns:* Daß es eine soziale Sünde gibt, daß die Strukturen verändert werden müssen, daß unser System radikal falsch ist, daß wirklich mehr als die Hälfte des ganzen Volkes in einer nicht normalen Situation lebt, das ist immer wieder und sogar in den Predigten gesagt worden. Es ist nicht vorstellbar, daß irgendein Bischof zufrieden sein könnte mit dem Regime seines Landes und der Situation der Leute. Von der Notwendigkeit der Befreiung im Sinne, daß die Strukturen verändert werden müssen, sind, glaube ich, alle Bischöfe überzeugt.

*HK:* Ist die Kirche in Lateinamerika aber nicht in Gefahr, durch politisch-soziale Strukturreformen überfordert zu werden? Wo würden Sie die Grenzen zwischen kirchlichem und politischem Auftrag ziehen?

*Arns:* Wir wissen, daß wir in einer pluralistischen Gesellschaft leben. Es ist nicht die Kirche, die eine neue Gesellschaft formen soll. Das muß vom Volk und von allen Volksbewegungen herkommen. Die Kirche muß Hoffnung geben, muß auch neue Wege vorschlagen, aber konkretisieren soll die Kirche das nicht. Sonst würde die Kirche so etwas wie eine politische Bewegung. Und das war eben das Falsche, das man von Puebla erwartet hatte, nämlich daß Puebla Lateinamerika vereinen könnte. Die Kirche ist nur eine Kraft von vielen, aber sie hat ihre besondere Mission darin, daß sie Freude gibt an der Reformarbeit und neue Hoffnung. Nicht daß die Bischöfe nie Strukturreform leisten; sie wären arm dran, wenn sie das leisten sollten, gegen alle die Armeen, Kanonen und Atomkräfte, die hinter den Militärregime stehen.

*HK:* Kann man sagen, daß Puebla ein Einschnitt in die Entwicklung der Kirche in Lateinamerika bildet, insofern als sich die Kirche vom ideologischen Streit abgewendet und sich wieder zurückbesonnen hat auf die theologisch fundierte Sozialpastoral? Ist Puebla insofern doch so etwas wie eine Revision von Medellín und des Politisierungsprozesses, den wir von Europa aus in den letzten Jahren innerhalb der lateinamerikanischen Kirche zu sehen meinten?

*Arns:* Auf jeden Fall widmete man sich einer nüchternen Analyse der Situation. Es ist sehr wichtig, daß die Christen nicht ideologisieren, sondern evangelisieren, daß die Christen den Menschen sehen, den wirklichen Menschen, den geschichtlichen Menschen, wie er ist, wie er leidet und wie er lebt – nicht einen abstrakten Menschen im luftleeren Raum oder in der Sakristei –, daß sie mit dem Volk gehen und leben. In diesem Sinne wurde politisches Engagement auch akzeptiert und als eine notwendige Arbeit der Christen verstanden.

*HK:* Es fällt auf, daß die Konferenz von Puebla sich wenig mit inneren Strukturfragen der Kirche beschäftigt hat, obwohl z. B. gerade der kirchliche Personalmangel in den einzelnen Ländern immer noch stärker zum Problem wird. Wie will man zukünftig das Problem der Rekrutierung des eigenen Personals (der Priester, Gemeindeleiter, Katecheten) lösen, wenn aus Europa immer weniger personelle Hilfe erwartet werden kann?

*Arns:* Die Teile des Dokuments, die diese Innenstruktur behandeln, sind zugegebenermaßen schwach. Doch kommt der Sache nach alles vor: Basisgemeinschaften, Priester, Diakone, pastorale Dienste, Ordensleben, Laien. Es wurde auch gefragt: Was werden wir tun, wenn amerikanische und europäische Kräfte nicht mehr zu uns kommen, weder Priester noch Ordensleute? Wir sind uns bewußt, daß jetzt in Lateinamerika die Zeit der Laien gekommen ist. Daß die Kirche als ganze die Sache des Evangeliums in die Hand nehmen muß. Daß wir nicht mehr vorgehen dürfen wie eine klerikale Kirche, sondern daß wir Kirche als Volk Gottes sind. Es ist erfreulich, daß man sich hier in der Konferenz von Puebla so überzeugt gab, als ob dieser Prozeß schon überall voll im Gange wäre. Was die Priester und Ordensleute früher getan haben, das tun jetzt die Christen selber. Ich glaube, es war sogar sehr positiv, daß man sich nicht viel Zeit genommen hat, um über Organisationsprobleme zu sprechen. Es ist wichtiger, diese neue Arbeitsweise fortzusetzen, die ihrerseits auch neue Priester, neue Ordensleute und nicht zuletzt neue Formen des religiösen Lebens hervorbringen wird.

## „Wäre gegen die Basisgemeinschaften gestimmt worden, hätte man die Wurzel des Baumes ausgerissen"

*HK:* Können die Basisgemeinschaften längerfristig Ausgangspunkt für eine dauerhafte Lösung der Personalprobleme und für ein neues Gesamtkonzept der Seelsorge sein?

*Arns:* Ich glaube ja, nur darf man ihre Bedeutung nicht übertreiben. Basisgemeinschaften sind gewöhnlich da, wo dar arme Volk ist. Die Mittelklasse hat, besonders weil sie über Bildung und Einfluß verfügt, auch ihre Rolle in der Kirche zu spielen. Und diese Rolle ist wichtig, weil sich aus ihr wichtige Gruppen rekrutieren: Jugendgruppen, Familiengruppen, Bibelgruppen und Evangelisationsgruppen.

*HK:* Die Einschätzung der Basisgemeinschaften gehörte aber wohl nicht nur deshalb zu den umstrittenen Punkten. Es bedurfte einiger Anstrengungen, um einen eigenen Passus über sie ausdrücklich als ein Bauelement in eine „befreiende Pastoral" einzubringen...

*Arns:* Ja, es war sehr wichtig, daß das geschah. Wenn man dagegen gestimmt hätte, hätte man die Wurzel des Baumes ausgerissen. Die Wurzel der Kirche ist wirklich das Volk; wie es sich organisiert als Volk Gottes, wie es dann die einzelnen Dienste selbst „ausarbeitet" und ausfüllt und wie es neue Kräfte für die Verkündigungsarbeit erweckt. Es wäre unmöglich gewesen, hätten wir in dieser Konferenz die Basisgemeinschaften nicht akzeptiert. Dieses Modell muß weitergeführt werden nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern auch mit dem Ziel, eine soziale Alternative zu finden für die ganze Gesellschaft.

*HK:* In Puebla war viel die Rede von der „iglesia popular", von einer Volkskirche, die wirklich Kirche des Volkes sei. Könnten die Basisgemeinschaften eine Art Strukturprinzip einer solchen von der Verantwortung aller kirchlich aktiven Christen getragenen Volkskirche sein?

*Arns:* Sicher sind sie bereits ein Strukturprinzip. Nur ist es so, daß die Basisgemeinschaften nicht in sich selbst aufgehen dürfen, daß sie sich verändern, daß sie in Verbindung mit der ganzen Kirche stehen müssen und daß in Verbindung mit der ganzen Kirche auch die anderen Strukturen weiterbestehen, soweit sie nötig sind. Eine Gruppe von 20, 30 oder 40 Basisgemeinschaften, die von einer Pfarrgemeinde koordiniert wird, kann nicht ohne diese Koordination leben. Die Strukturen, die für die Basisgemeinschaften nötig sind, müssen erhalten werden, sonst scheitert alles. Sie leben nicht für sich allein, und sie können nicht spontan allein für sich existieren, sondern sie werden nur zusammen mit der ganzen Kirche ihre eigene Mission erfüllen müssen.

*HK:* Mit der Volkskirche, wie sie in den Basisgemeinschaften vertreten und gelebt wird, ist in Lateinamerika auch sehr stark die Hoffnung auf Wiederbelebung der Volksreligiosität oder eine betonte Rückbesinnung auf diese verbunden. Ist dieses Element in sich dynamisch genug, um der Kirche des Subkontinents neue Impulse zu geben?

*Arns:* Die Volksreligiosität ist ein wichtiges Element der kirchlichen Arbeit, auch in den Basisgemeinschaften. Um es klar zu sagen: Wenn man da nicht betet, wenn man da nicht singt, dann kommen die Leute auch nicht. Dann kommen sie vier-, fünfmal, um praktische Dinge zu organisieren, aber mehr wird dann nicht daraus. Aber wo man betet, wo man singt und zusammen ist, das Evangelium liest und wo man auf dieser Grundlage die praktische Arbeit organisiert und die nationale Situation analysiert, da halten die Gruppen zusammen. Diese Religiosität ist mit dem Evangelium das wertvollste Element der Basisgemeinschaften.

## „Die Armen sind ein wichtiges Kriterium, wer aber nur für Arme arbeitet, folgt einer Ideologie"

*HK:* Der Papst hat in Puebla vor „Neoklerikalismus" gewarnt und gesagt, die Priester sollten sich nicht in Aufgaben drängen, die auch Laien ausführen können, sie sollten keine politischen Führer oder Sozialagenten sein. Ist das das Ende einer durch einen stark politisch agierenden Klerus politisierten Kirche?

*Arns:* Hierzu ist dreierlei zu sagen. Erstens: der Klerus muß im selben Rhythmus vorgehen wie das Volk, er muß mit dem Volk gehen. Zweitens weiß der Klerus, daß neue Wege gefunden werden müssen, weil er mit vielen anderen Kräften in Verbindung steht und weiß, daß diese Kräfte in die neue Alternative der Gesellschaft hineingehören. Der Klerus hat noch eine Führungsposition und wird für Basisgemeinschaften immer eine Schlüsselstellung einnehmen. Wo der Klerus nicht präsent ist, da verlieren sich die Basisgemeinschaften. Der Priester muß wenigstens jede zweite, dritte Woche dabeisein, damit die Leute merken: wir gehören zur Kirche; wir wissen, was wir tun. Das ist etwas, was von der ganzen Kirche getragen wird. Und ein drittes: der Klerus darf nicht im engeren Sinne politisch sein. Vielleicht ist es in anderen Ländern der Fall, aber in Brasilien ist die Aktivität des Klerus auf das soziale Wirken im Rahmen der Pastoralarbeit beschränkt. Es gibt keine Zugehörigkeit zu politischen Parteien. Die Regierung hätte das auch nicht erlaubt. Schon daran sehen Sie: die Politisierung der lateinamerikanischen Kirche ist eher eine europäische Erfindung. Man konnte sich sozial einsetzen, aber keine politischen Aktivitäten starten.

*HK:* Aufgefallen ist, daß die Bischöfe und auch der Papst sich sehr stark gegen jede Gewaltideologie ausgesprochen haben. Wenn man zurückblickt, gab es in Medellín noch die Formulierung, daß Gewalt in dem Moment, wo die äußerste Bedrohung durch Gewalt entsteht, als Verteidigung legitim ist. Nach Puebla scheint es, als sei die Gewaltdiskussion in Lateinamerika vorläufig überhaupt zum Abschluß gekommen. Ist dieser Eindruck richtig?

*Arns:* Ich glaube, das ist richtig in diesem Sinne, daß nun überall sich Gruppen bilden, deren Grundhaltung eine „non violencia activa" oder „firmeza permanente" ist, eine dauerhafte feste Haltung also, eine Aktivität ohne Gewalt. Wir sprechen nicht von passivem Widerstand. Es gibt solche Gruppen überall, von Argentinien bis San Salvador. Überall gibt es Versammlungen und Verbindungen zwischen solchen Gruppen. Zugleich setzt sich die Überzeugung durch, daß der Terrorismus wirklich keine Alternative sein kann und daß dieser auf der ganzen Welt einfach unerträglich ist.

*HK:* Die lateinamerikanische Kirche hat sich in Puebla mit Nachdruck für eine „Pastoral" für die Armen ausgesprochen. Ist, wenn man diese Pastoral wirklich umfassend konkretisiert, nicht zu befürchten, daß sich die Konflikte der Kirche mit den Regierungen und den privilegierten Schichten verschärfen werden?

*Arns:* Ja, aber man muß genau lesen, wie das im Text steht: „Opción preferencial por los pobres", das bedeutet: die Pastoral für die Armen ist ein Schwerpunkt, nicht eine ausschließliche Zielrichtung, sonst wäre sie selbst wieder eine Ideologie. Wer nur für Arme arbeitet, folgt einer Ideologie. Das geht nicht. Die Armen sind ein wichtiges Kriterium für unsere Arbeit. Solange die Armen nicht in die Gesellschaft integriert werden mit allen Rechten sozialer, kultureller, materieller und religiöser Art, sind wir nicht gerecht. Und entscheidend ist, daß die Armen selbst am Fortschritt mitarbeiten können und müssen, daß ihnen nichts geschenkt wird. Und in diesem Sinne, glaube ich, müßte dann auch jeder akzeptieren, daß, wenn es allen gut geht, es auch für ihn besser ist, als wenn es nur einem gut geht. Es ist also auch besser für diejenigen, die meinen, heute alles in der Hand zu haben und die anderen ausbeuten. Denn das Allgemeinwohl ist immer besser für alle als nur das Wohl für sehr wenige. Es ist eigentlich das Hauptergebnis von Puebla, daß man dieser Perspektive gerecht wird.

# Dokumentation

# Pflichtzölibat für Priester

## Päpstliches Schreiben über das Priestertum zum Gründonnerstag 1979

*Das seit längerem erwartete und ursprünglich vom Papst angekündigte Schreiben an die Priester aus Anlaß des Gründonnerstag 1979 wurde am Montag der Karwoche (9. 4. 79) in Rom veröffentlicht. Wenn auch nur die Abschnitte 8 bis 10 ausdrücklich der Zölibatsfrage gewidmet sind, dient doch das Schreiben als ganzes in erster Linie der Bestätigung des Pflichtzölibats und des damit verbundenen tridentinischen Priesterbildes. In einem Begleitschreiben an die Bischöfe, denen Johannes Paul II. in besonderer Weise die Sorge um ihre Priester ans Herz legt, wird an die in der Enzyklika Pauls VI. über den Zölibat (vgl. HK, August 1967, 363–376) vorgesehene Erneuerung des Zölibatsversprechens am Gründonnerstag, das aber in weiten Teilen der Kirche nie Praxis geworden ist, hingewiesen. Wörtlich heißt es darin: „Weil sie (die Priester) ihr priesterliches Versprechen und vor allem die Verpflichtung zum Zölibat in eure Hände ablegen – und dieses jedes Jahr erneuern –, darum tut alles, was in eurer Macht steht, daß sie diesem Versprechen treu bleiben." Die Frage, wie angesichts der Entwicklung der Nachwuchszahlen in vielen Ländern der Welt die Seelsorge gewahrt und die Gemeinden mit Priestern versorgt werden sollen, wird gestellt, aber allein mit der Aufforderung an die Priester zum treuen Festhalten an ihrem Beruf beantwortet.*

*Liebe Brüder im Priesteramt!*

### 1. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Priester

Zu Beginn meines neuen Dienstamtes in der Kirche fühle ich das tiefe Bedürfnis, mich an euch zu wenden, an euch alle ohne Ausnahme, Welt- und Ordenspriester, denn ihr seid kraft des Weihesakramentes meine Brüder. Ich möchte von Anfang an meinen Glauben an die Berufung zum Ausdruck bringen, die euch mit eueren Bischöfen zu einer besonderen Gemeinschaft des Sakramentes und des Dienstes verbindet, durch die die Kirche, der Mystische Leib Christi, auferbaut wird. Meine Gedanken und mein Herz sind also auf euch gerichtet, die ihr aufgrund einer besonderen Gnade mit einzigartiger Hingabe an unseren Erlöser bei den vielfältigen Aufgaben des priesterlichen und seelsorglichen Dienstes „die Last des ganzen Tages und die Hitze"[1] ertragt. Ihr alle seid mir nahe seit dem Augenblick, da Christus mich auf diese Kathedra berufen hat, wo einst der hl. Petrus mit seinem Leben und seinem Tod bis zum Ende auf die Frage antworten mußte: „Liebst du mich? Liebst du mich mehr, als diese mich lieben . . .?"[2]

Unablässig denke ich an euch, bete ich für euch und *suche* mit euch *nach Wegen geistlicher Einheit und Zusammenarbeit*, weil ihr meine Brüder seid kraft des Weihesakramentes, das auch ich einmal aus den Händen meines Bischofs empfangen habe (es war der unvergeßliche Metropolit von Krakau, Kardinal Adam Stephanus Sapieha). Daher mache ich mir – den Umständen angepaßt – die Worte des hl. Augustinus[3] zu eigen, um euch zu versichern: Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Priester. Der bevorstehende Gründonnerstag drängt mich in besonderer Weise, euch einige Gedanken anzuvertrauen, die ich euch in diesem Brief vorlege. Der Gründonnerstag ist ja das jährlich wiederkehrende Fest unseres Priestertums. Er vereint das Presbyterium einer jeden Diözese um den Bischof zur gemeinschaftlichen Eucharistiefeier. An diesem Tag sind alle Priester eingeladen, vor ihrem Bischof und zusammen mit ihm die einmal bei der Priesterweihe gegebenen Versprechen zu erneuern. Diese Tatsache verbindet mich und alle meine Brüder im Bischofsamt mit euch durch ein besonderes Band der Einheit und vor allem im innersten Geheimnis Jesu Christi selber, an dem wir alle Anteil haben.

Das II. Vatikanische Konzil, das so deutlich die Kollegialität der Bischöfe innerhalb der Kirche betonte, hat auch dem Leben der priesterlichen Gemeinschaften, die miteinander in besonderer Brüderlichkeit und zugleich mit dem Bischof der jeweiligen Ortskirche verbunden sind, eine neue Ausrichtung gegeben. Das ganze Leben und Amt des Priesters trägt zur Vertiefung und Festigung dieses Bandes bei. Eine besondere Verantwortung für die verschiedenen Aufgaben, die ihr Leben und Dienstamt betreffen, tragen unter anderem die Priesterräte, die im Sinn des Konzils und des Motu proprio „Ecclesiae Sanctae" von Paul VI. in jeder Diözese bestehen und tätig sein sollen[4]. All das will sicherstellen, daß sich jeder Bischof in Einheit mit seinem Presbyterium in wirksamster Weise für das große Anliegen der Evangelisierung einsetzen kann. Durch diesen Dienst verwirklicht die Kirche ihre Sendung, ja ihr eigenes Wesen. Welche Bedeutung hierbei die Einheit der Priester mit ihrem Bischof hat, geht aus folgenden Worten des hl. Ignatius von Antiochien hervor: „Seid bestrebt, alles in gottgewollter Eintracht zu tun, wobei der Bischof an Gottes Stelle und die Presbyter an Stelle der Versammlung der Apostel den Vorsitz führen und die mir besonders lieben Diakone mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind."[5]

## 2. Uns verbindet die Liebe zu Christus und zur Kirche

Es ist nicht meine Absicht, in diesem Brief alles zu behandeln, was den Reichtum des priesterlichen Lebens und Dienstamtes ausmacht. Dafür verweise ich auf die gesamte Überlieferung des Lehramtes der Kirche und besonders auf die Lehre des II. Vatikanischen Konzils, wie sie sich in dessen verschiedenen Dokumenten findet, zumal in der Konstitution „Lumen Gentium" und in den Dekreten „Presbyterorum Ordinis" und „Ad Gentes". Ich schließe mich ferner der Enzyklika meines Vorgängers Paul VI. „Sacerdotalis Caelibatus" an. Sodann möchte ich auch die große Bedeutung des Dokumentes „De Sacerdotio ministeriali" unterstreichen, das Paul VI. als Ergebnis der Arbeiten der Bischofssynode von 1971 bestätigt hat. Obwohl diese Sitzung der Synode, die es erarbeitet hat, nur beratenden Charakter hatte, so halte ich seine Aussagen zur konkreten Situation des Lebens und Dienstes der Priester in der Welt von heute doch für außerordentlich wichtig. Während ich mich also auf alle diese euch bekannten Quellen berufe, möchte ich in diesem Brief nur auf einige Probleme eingehen, die mir in diesem Augenblick der Geschichte der Kirche und der Welt äußerst bedeutsam erscheinen. Es sind Worte, die mir die Liebe zur Kirche eingegeben hat, die bei aller menschlichen Schwäche ihre Sendung für die Welt nur dann erfüllen kann, wenn sie Christus die Treue hält. Ich weiß, daß ich mich hierbei an Menschen wende, denen es nur die Liebe zu Christus in einer besonderen Berufung möglich gemacht hat, sich in den Dienst der Kirche zu stellen und in der Kirche sich der wichtigsten Fragen des Menschen anzunehmen und sie, vor allem jene, die sein ewiges Heil betreffen, zu beantworten.
Wenn ich auch zu Beginn dieser meiner Überlegungen auf viele schriftliche Quellen und amtliche Dokumente verweise, so gehe ich doch vor allem von der lebendigen Quelle unserer gemeinsamen Liebe zu Christus und seiner Kirche aus. Diese Liebe erwächst aus der Gnade der Berufung zum Priestertum, sie ist die größte Gabe des Heiligen Geistes[6].

## 3. „Aus den Menschen genommen... für die Menschen eingesetzt"[7]

Das II. Vatikanische Konzil hat die Auffassung vom Priestertum vertieft und es im Zusammenhang seiner Lehraussagen als Ausdruck der inneren Kräfte und „Dynamismen" dargestellt, durch die sich die Sendung des ganzen Volkes Gottes in der Kirche ausformt und entfaltet. Hier gilt es vor allem die Konstitution „Lumen Gentium" zu beachten und ihre entsprechenden Abschnitte aufmerksam nachzulesen. Die Sendung des Volkes Gottes vollzieht sich durch die Teilnahme an dem Amt und der Sendung Christi selber, die bekanntlich eine dreifache Dimension aufweisen: Sendung und Amt des Propheten, Priesters und Königs. Wer die Konzilstexte aufmerksam studiert, weiß, daß man eigentlich nur von einer dreifachen Dimension des Amtes und der Sendung Christi sprechen darf, statt von drei verschiedenen Funktionen. Diese sind nämlich zuinnerst miteinander verbunden, sie erklären, bedingen und verdeutlichen sich gegenseitig. Folglich entspringt auch unsere Teilnahme an der Sendung und am Amt Christi aus dieser dreifach gegliederten Einheit. Als Christen, als Glieder des Volkes Gottes und später dann als Priester, die in die hierarchische Ordnung der Kirche eingefügt sind, verdanken wir unseren Ursprung der Gesamtwirklichkeit der Sendung und des Amtes unseres Meisters, der zugleich

Prophet, Priester und König ist. Für ihn sollen wir in der Kirche und vor der Welt besondere Zeugen sein.
*Das Priestertum, an dem wir durch das Weihesakrament teilhaben* und das für immer durch ein besonderes Zeichen Gottes, den „Charakter", unserer Seele eingeprägt worden ist, *bleibt immer ausdrücklich auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen,* das heißt aller Getauften, hingeordnet und unterscheidet sich gleichzeitig von diesem „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach"[8]. Auf diese Weise erhalten die Worte, die der Verfasser des Hebräerbriefes vom Priester sagt, ihre volle Bedeutung, daß er „aus den Menschen genommen und für die Menschen eingesetzt" ist[9].
Am besten lesen wir hier noch einmal den gesamten klassischen Text des Konzils, der die grundlegenden Wahrheiten über unsere Berufung innerhalb der Kirche darbietet:

„Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5,1–5), hat das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht' (vgl. Offb 1,6; 5,9–10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2,4–10). So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg 2,42–47) und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm 12,1); überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3,15).
Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil. Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe."[10]

## 4. Der Priester, ein Geschenk Christi für die Gemeinschaft

Wir müssen nicht nur die theoretische, sondern auch die existentielle Bedeutung der gegenseitigen Zuordnung des hierarchischen Priestertums und des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen gründlich erwägen. Wenn beide sich nicht bloß dem Grade, sondern dem Wesen nach unterscheiden, so ist das eine Folge des besonderen Reichtums des Priestertums Christi selbst: dieses ist sowohl für die allen Getauften gemeinsame Teilnahme wie auch für jene andere, die man durch ein eigenes Sakrament, nämlich das Weihesakrament, erlangt, der alleinige Mittelpunkt und die einzige Quelle. Das für uns spezifische Sakrament, liebe Brüder, das eine Frucht der besonderen Gnade unserer Berufung und die Grundlage unserer Identität ist, soll kraft seiner eigenen Natur und durch alles, was es in unserem Leben und Tun bewirkt, den Gläubigen ihr gemeinsames Priestertum bewußtmachen und sie zu dessen Ausübung anregen[11]: es erinnert sie daran, daß sie Volk Gottes sind, und befähigt sie, jene „geistigen Opfer darzubringen"[12], durch die Christus selbst uns zu einer ewigen Gabe für seinen Vater macht[13]. Das geschieht vor allem, wenn der Priester „kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat ..., in der Person Christi *(in persona Christi)* das eucharistische Opfer (vollzieht) und ... es im Namen des ganzen Volkes Gott darbringt"[14], wie wir im oben angeführten Konzilstext lesen.
Unser sakramentales Priestertum ist also zugleich ein hierarchisches Priestertum und ein Priestertum des Dienstes. Es ist ein besonderes *Dienstamt,* denn es steht im Dienst an der Gemeinschaft der Gläubigen. Es leitet aber nicht von dieser Gemeinschaft seinen Ursprung her, als ob sie „berufen" oder „delegieren" könnte. Es ist vielmehr ein Geschenk für diese Gemeinschaft, das von Christus selber kommt, aus der Fülle seines Priestertums. Diese findet ihren Ausdruck darin, daß Christus, während er alle zur Darbringung des geistigen Opfers befähigt, einige beruft und dazu ausrüstet, Diener seines sakramentalen Opfers, der Eucharistie, zu sein, bei deren Darbringung alle Gläubigen mitwirken und in die auch die geistigen Opfer des Volkes Gottes aufgenommen werden.
Sind wir uns dieser Wirklichkeit bewußt, so verstehen wir, in welcher Weise unser Priestertum *„hierarchisch"*, das heißt mit der Vollmacht verbunden ist, das priesterliche Volk heranzubilden und zu leiten[15], und eben deswegen ein „Dienst" ist. Wir üben ein Amt aus, durch das Christus selber unaufhörlich dem Vater im Werk unserer Erlösung „dient". Unsere ganze priesterliche Existenz ist tief von diesem Dienst geprägt, und sie muß es sein, wenn wir in angemessener Weise das eucharistische Opfer *in persona Christi* darbringen wollen.
Das Priestertum erfordert eine besondere Integrität im Leben und Dienen, und gerade diese Integrität gehört vor allem anderen zu unserer priesterlichen Identität. In ihr zeigen sich zugleich die Größe unserer Würde und die ihr entsprechende Verfügbarkeit: gemeint ist die demütige Bereitschaft, die Gaben des Heiligen Geistes anzunehmen und die Früchte der Liebe und des Friedens den anderen weiterzuschenken. Wir müssen bereit sein, ihnen jene Glaubensgewißheit zu vermitteln, die sie den Sinn der menschlichen Existenz tiefer verstehen läßt und sie befähigt, im Leben des einzelnen und in den Lebensbereichen der Menschen die moralische Ordnung zur Geltung zu bringen.
Weil das Priestertum uns gegeben ist, um wie Christus unaufhörlich den anderen zu dienen, dürfen wir es nicht wegen der Schwierigkeiten, die uns begegnen, und wegen der von uns geforderten Opfer aufgeben. Wie die Apostel „haben wir alles verlassen, um Christus nachzufolgen"[16]; deshalb gilt es jetzt, bei ihm auszuharren, auch unter dem Kreuz.

## 5. Im Dienst des guten Hirten

Während ich dies schreibe, breiten sich vor meinem inneren Auge die äußerst weiten und vielfältigen Lebensbereiche der Menschen aus, zu denen ihr, liebe Brüder, gesandt seid wie die Arbeiter im Weinberg des Herrn[17]. Für euch gilt aber ebenso auch das Gleichnis von der Herde[18], denn dank des priesterlichen Charakters habt ihr ja Anteil am *Charisma des Seelsorgers*, das das Zeichen für eine besondere *Ähnlichkeit mit Christus, dem Guten Hirten*, ist. Gerade euch ist dieses Charisma in einer einzigartigen Weise geschenkt. Obgleich die Sorge um das Heil der Mitmenschen die Aufgabe eines jeden Mitgliedes der großen Gemeinschaft des Gottesvolkes, also auch aller unserer Brüder und Schwestern aus dem Laienstand, ist und sein muß, wie es das II. Vatikanische Konzil so ausführlich dargelegt hat[19], erwartet man dennoch von euch Priestern eine weit größere Sorge und einen noch entschlosseneren Einsatz, der über den eines jeden Laien hinausgeht; und dies deswegen, weil euere Teilnahme am Priestertum Jesu Christi sich von ihrer Teilnahme „dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach" unterscheidet[20].

Das Priestertum Jesu Christi ist in der Tat die erste Quelle und der Ausdruck einer unaufhörlichen und immer tätigen Sorge um unser Heil, und eben deshalb dürfen wir ihn als den Guten Hirten betrachten. Beziehen sich seine Worte: „Der Gute Hirt gibt sein Leben für die Schafe"[21] etwa nicht auf das Kreuzesopfer, den endgültigen Vollzug des Priestertums Christi? Zeigen diese Worte nicht uns allen, die Christus der Herr durch das Weihesakrament seines Priestertums teilhaftig gemacht hat, den Weg, den auch wir gehen sollen? Sagen sie uns nicht, daß unsere Berufung eine einzigartige Sorge *um das Heil unseres Nächsten ist*? Daß diese Sorge den eigentlichen *Seinsgrund* unseres priesterlichen Lebens ausmacht? Daß gerade sie ihm Sinn gibt und daß wir nur durch sie die volle Bedeutung unseres eigenen Lebens, unserer Vollkommenheit und Heiligkeit erfassen können? Dieses Thema wird an verschiedenen, Stellen des Konzilsdekretes „Optatam Totius" erörtert[22]. Noch besser verstehen wir jedoch dieses Problem im Licht der Worte unseres Meister, der sagt: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten."[23] Dies sind geheimnisvolle Worte, die sogar widersprüchlich erscheinen. Ihr Geheimnis lichtet sich aber, wenn wir sie im Alltag leben. Dann löst sich der Widerspruch auf, und es offenbart sich die tiefgründige Einfachheit ihrer Bedeutung. Möge uns allen in unserem priesterlichen Leben und in unserem eifrigen Dienst diese Gnade zuteil werden.

## 6. „Die Kunst aller Künste ist die Seelenführung"[24]

Die besondere Sorge um das Heil der anderen, um die Wahrheit, die Liebe und Heiligkeit des ganzen Volkes Gottes sowie die geistige Einheit der Kirche, die uns von Christus zusammen mit der priesterlichen Vollmacht anvertraut worden ist, verwirklicht sich auf unterschiedliche Weise. Die Wege sind in der Tat verschieden, auf denen ihr, liebe Brüder, euere priesterliche Berufung erfüllt. Die einen sind in der normalen Pfarrseelsorge tätig; andere wirken in den Missionsländern; wieder andere arbeiten im Bereich der Schule, der Bildung und der Jugenderziehung; sie setzen sich ein in den verschiedenen konkreten Lebensbereichen und Organisationen und begleiten die Entwicklung des sozialen und kulturellen Lebens; andere schließlich widmen sich dem Dienst für die Leidenden, Kranken und Verlassenen; und zuweilen erfüllt ihr euere Sendung auch als solche, die selbst an ein Schmerzenslager gebunden sind. Es sind sehr verschiedene Wege, die unmöglich alle einzeln aufgezählt werden können. Sie sind notwendig zahlreich und unterschiedlich, weil die Struktur des menschlichen Lebens, der sozialen Entwicklungen, der geschichtlichen Überlieferungen und des Erbes der einzelnen Kulturen und Zivilisationen jeweils verschieden ist. Dennoch seid ihr trotz all dieser Unterschiede *immer und überall euerer besonderen Berufung verpflichtet;* ihr seid Träger der Gnade Christi, des ewigen Priesters, Träger des Charismas des Guten Hirten. Ihr könnt das nie vergessen und dürft euch diesem auch niemals entziehen, sondern müßt es vielmehr jederzeit, überall und auf jede mögliche Weise im Leben verwirklichen. Darin besteht jene „Kunst aller Künste", zu der Jesus Christus euch berufen hat. „Die Kunst aller Künste ist die Seelenführung", so schrieb der hl. Gregor der Große.

Ich mache mir gern seine Worte zu eigen und sage euch: gebt euch Mühe, in der Seelsorge wirkliche „Künstler" zu werden. In der Geschichte der Kirche hat es schon viele solche gegeben. Ich brauche sie nicht aufzuzählen. Jedem von uns haben z. B. der hl. Vinzenz von Paul, der hl. Johannes von Ávila, der hl. Pfarrer von Ars, der hl. Johannes Bosco, der selige Maximilian Kolbe und viele, viele andere etwas zu sagen. Jeder war von den anderen verschieden, war er selbst, ein Kind seiner Zeit und auch an seine Zeit „angepaßt". Doch war diese „Anpassung" bei jedem eine ursprüngliche Antwort auf das Evangelium, eine gerade für jene Zeit notwendige Antwort, die Antwort der Heiligkeit und des Seeleneifers. Es gibt auch in unserem Leben und priesterlichen Wirken für die „Anpassung" an die Zeit und die Welt von heute keine andere Regel als diese. Zweifellos können jene Versuche und Vorhaben nicht als eine solche angemessene „Anpassung" angesehen werden, die das priesterliche Leben „laisieren" möchten.

## 7. Ausspender und Zeuge

Dem Leben des Priesters liegt als tragende Wirklichkeit das Weihesakrament zugrunde, das unserer Seele das Zeichen eines unauslöschlichen Merkmals einprägt. Dieses Prägemal in der Tiefe unseres menschlichen Seins erfaßt dynamisch auch unsere Person. Die *Persönlichkeit des Priesters* muß *für die anderen* ein klares *Zeichen und* deutliches *Zeugnis* sein. Das ist die erste Vorbedingung für unseren seelsorglichen Dienst. Die Menschen, aus denen wir genommen und für die wir eingesetzt sind[25], möchten in

uns vor allem dieses Zeichen und Zeugnis sehen, und sie haben ein Anrecht darauf. Zuweilen kann es jedoch bei einigen scheinen, als wollten sie es nicht oder als wünschten sie, wir wären in allem „wie sie"; manchmal scheinen sie dies sogar von uns zu fordern. Hier braucht es notwendig einen tiefen Glaubenssinn und die Gabe der Unterscheidung. Allzu leicht läßt man sich nämlich vom Anschein leiten und wird Opfer einer grundlegenden Täuschung. Jene, die eine „Laisierung" des priesterlichen Lebens fordern und deren verschiedene Ausdrucksformen begrüßen, werden uns ganz gewiß im Stich lassen, wenn wir der Versuchung erliegen. Wir würden dann aufhören, gefragt und populär zu sein. Für unsere Zeit sind gewisse Formen der Manipulation und der Instrumentalisierung des Menschen charakteristisch, doch dürfen wir keiner von ihnen nachgeben[26]. Gefragt ist letztlich von den Menschen immer nur jener Priester, der sich seines Priestertums im vollen Sinn bewußt ist: der tiefgläubige Priester, der mutig seinen Glauben bekennt, der eifrig betet, mit Überzeugung in der Lehre unterrichtet, der dient und in seinem Leben das Programm der Seligpreisungen verwirklicht, der selbstlos zu lieben weiß und allen nahe ist, besonders denen, die sich am meisten in Not befinden.
Unsere Seelsorgstätigkeit fordert, daß wir den Menschen und all ihren persönlichen, familiären und sozialen Problemen nahestehen. Sie verlangt aber zugleich, daß wir all diesen Problemen „als Priester" begegnen. Nur dann bleiben wir inmitten dieser Probleme wir selber. Wenn wir uns dieser zuweilen sehr schwierigen menschlichen Fragen in der rechten Weise annehmen, bewahren wir unsere Identität und bleiben auch unserer wahren Berufung treu. Wir müssen mit großer Umsicht zusammen mit allen Menschen nach der Wahrheit und Gerechtigkeit streben, deren wahre und letztlich gültige Dimension wir nur im Evangelium, ja nur in Christus selber finden können. Es ist unsere Aufgabe, *der Wahrheit und Gerechtigkeit* innerhalb der zeitlichen Existenz des Menschen zu dienen, aber *immer im Hinblick auf das ewige Heil.* Dieses trägt all jenem gebührend Rechnung, was der Geist des Menschen in dieser Zeit im Bereich der Wissenschaft und der Moral an neuen Erkenntnissen erworben hat, wie das II. Vatikanische Konzil gut dargelegt hat[27], es ist jedoch damit nicht identisch. Das Heil übertrifft nämlich alles: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat..., das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben."[28] Die Menschen, unsere Brüder im Glauben und auch die Nichtglaubenden, erwarten von uns, daß wir ihnen immer diese Perspektive aufzuzeigen vermögen, deren echte Zeugen werden, Ausspender der Gnade und Diener des Wortes Gottes. Sie erwarten, daß wir Männer des Gebetes sind.
In unserer Mitte gibt es sodann auch jene, die ihre Berufung zum Priestertum in besonderer Weise mit einem intensiven Leben des Gebetes und der Buße in der spezifisch kontemplativen Form der jeweiligen religiösen Orden verbunden haben. Sie mögen bedenken, daß ihr priesterlicher Dienst auch in dieser Form in besonderer Weise der großen Sorge des Guten Hirten zugeordnet ist, nämlich seiner Sorge um das Heil eines jeden Menschen.
Wir alle sollen uns dessen bewußt sein, daß niemand von uns sich so verhalten darf, daß er die Bezeichnung „Tagelöhner" verdient, „dem die Schafe nicht gehören", der „den Wolf kommen sieht, die Schafe im Stich läßt und flieht; und der Wolf reißt und versprengt sie; er flieht, weil er Tagelöhner ist und ihm an den Schafen nichts liegt"[29]. Der Gute Hirte dagegen ist darum besorgt, daß die Menschen „das Leben haben und es in Fülle haben"[30], damit niemand von ihnen verlorengeht[31], sondern das ewige Leben hat. Bemühen wir uns also darum, daß unsere Herzen von dieser Hirtensorge tief durchdrungen sind: suchen wir sie zu leben. Sie soll unsere Persönlichkeit prägen und ein wichtiges Merkmal unserer priesterlichen Identität bilden.

## 8. Bedeutung des Zölibats

Gestattet mir, hier kurz auf das Problem des priesterlichen Zölibats einzugehen. Ich will es in zusammenfassender Weise tun, da es schon gründlich und umfassend während des Konzils, sodann in der Enzyklika „Sacerdotalis Caelibatus" und schließlich auf der ordentlichen Sitzung der Bischofssynode von 1971 behandelt worden ist. Diese Überlegungen haben sich als notwendig erwiesen, sei es um das Problem noch ausgereifter darzustellen, sei es um den Sinn jener Entscheidung noch eingehender und tiefer zu erörtern, die die lateinische Kirche seit vielen Jahrhunderten getroffen hat, der sie treu zu bleiben suchte und auch in Zukunft treu bleiben will. Das in Frage stehende Problem ist so bedeutend und schwerwiegend, seine Verbindung mit dem Wort des Evangeliums so eng, daß wir in diesem Fall nicht in anderen Kategorien denken können als in jenen, deren sich das Konzil, die Bischofssynode und der große Papst Paul VI. bedient haben. Wir können nur versuchen, das Problem tiefer zu verstehen und ausgewogener darauf zu antworten, indem wir uns von den verschiedenen Einwänden frei machen, die schon immer – und so auch heute – gegen den priesterlichen Zölibat vorgebracht wurden, wie auch von den verschiedenen Deutungen an Hand von Kriterien, die dem Evangelium, der Überlieferung und dem Lehramt der Kirche fremd sind. Diese Kriterien, so fügen wir hinzu, erweisen sich, was ihre anthropologische Zuverlässigkeit und Begründung angeht, als sehr zweifelhaft und von nur relativem Wert.
Im übrigen dürfen wir uns über die vielen Einwände und Kritiken nicht allzu sehr wundern, die sich in der Zeit nach dem Konzil verschärft haben, heute jedoch hier und dort wieder schwächer zu werden scheinen. Hat Jesus Christus nicht, als er seinen Jüngern das Problem der Ehelosigkeit „um des Himmelreiches willen" darlegte, die bezeichnenden Worte hinzugefügt: „Wer es fassen kann, der fasse es"?[32] Die lateinische Kirche wollte und will weiterhin, daß nach dem Beispiel Christi, unseres Herrn, entsprechend der apostolischen Lehre und der ganzen diesbezüglichen Tradition *alle jene, die das Weihesakrament empfangen, diesen Verzicht um des Himmelreiches willen auf sich nehmen.* Diese Tradition ist jedoch mit der Achtung vor den verschiedenen Traditionen anderer Kirchen

verbunden. Sie stellt eine Charakteristik, eine Besonderheit und ein Erbe der lateinischen katholischen Kirche dar, der diese viel verdankt. Die Kirche ist entschlossen, diese Tradition fortzusetzen trotz aller Schwierigkeiten, denen eine solche Treue vielleicht ausgesetzt ist, wie auch trotz der verschiedenen Anzeichen der Schwäche und Krise bei einzelnen Priestern. Wir sind uns alle bewußt, daß wir „diesen Schatz in irdenen Gefäßen tragen“[33], und dennoch wissen wir recht gut, daß es ein Schatz ist.

Und warum ist es ein Schatz? Wollen wir mit dieser Auffassung etwa den Wert der Ehe und die Berufung zum Familienleben abwerten? Oder unterliegen wir vielleicht der manichäischen Verachtung des menschlichen Leibes und seiner Funktionen? Wollen wir etwa irgendwie die Liebe herabmindern, die Mann und Frau zur Ehe und zur leiblichen Einheit in der Ehe führt, so daß sie „ein Fleisch“ werden?[34] Wie sollte es für uns möglich sein, so zu denken und zu argumentieren, wo wir doch wissen, glauben und mit dem hl. Paulus verkünden, daß die Ehe ein „großes Geheimnis“ ist im Hinblick auf Christus und die Kirche?[35] Doch entspricht keines der Motive, mit denen man uns zuweilen davon zu „überzeugen“ sucht, daß der Zölibat nicht mehr angebracht sei, der Wahrheit, die die Kirche verkündet und im Leben durch die Verpflichtung zu verwirklichen sucht, die alle Priester vor ihrer heiligen Weihe übernehmen. Das wesentliche, eigentliche und angemessene Motiv findet sich in der Wahrheit, die Christus verkündet hat, als er von der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen sprach, und die der hl. Paulus herausstellt, wenn er schreibt, daß in der Kirche jeder „seine Gnadengabe“ hat[36]. Der Zölibat ist eine solche Gnadengabe des Geistes. Eine ähnliche, wenn auch andere Gnadengabe ist in dem großen Geheimnis des Ehesakramentes enthalten, in der Berufung zu wahrer und treuer ehelicher Liebe, die auf leibliche Nachkommenschaft ausgerichtet ist. Alle wissen, wie grundlegend diese Gnadengabe für den Aufbau der großen Gemeinschaft der Kirche, des Volkes Gottes, ist. Wenn aber diese Gemeinschaft ihrer Berufung in Jesus Christus voll entsprechen will, so muß in ihr notwendig auch in entsprechendem Maße die andere Gnadengabe, nämlich die Gnade des Zölibates „um des Himmelreiches willen“[37], verwirklicht werden.

Warum aber verbindet die lateinische katholische Kirche diese Gnadengabe nicht nur mit dem Leben jener Menschen, die in den Ordensgemeinschaften das Ideal der evangelischen Räte im engeren Sinn übernehmen, sondern auch mit der Berufung zum hierarchischen Priestertum und Dienst? Sie tut es deswegen, weil der Zölibat „um des Reiches willen“ nicht nur ein eschatologisches Zeichen ist, sondern auch große soziale Bedeutung für den Dienst am Volk Gottes im gegenwärtigen Leben hat. Der Priester wird durch seinen Zölibat zum „Menschen für die anderen“, und zwar anders als jemand, der sich mit einer Frau zu ehelicher Gemeinschaft verbindet und so ebenfalls als Bräutigam und Vater zum Menschen für die anderen wird, vor allem im Bereich der eigenen Familie: für seine Braut und zusammen mit ihr für die Kinder, denen er das Leben schenkt. Indem der Priester auf diese den Verheirateten eigene Vaterschaft verzichtet, sucht er eine andere Vaterschaft, ja fast sogar eine andere Mutterschaft, wenn er an die Worte des Apostels von den Kindern denkt, für die er Geburtswehen leidet[38]. Sie sind Kinder seines Geistes, Menschen, die der Gute Hirt seiner Sorge anvertraut hat. Es sind viele Menschen, mehr als eine normale menschliche Familie umfassen kann. Die pastorale Berufung der Priester ist groß und nach der Lehre des Konzils sogar universal: sie richtet sich auf die ganze Kirche[39] und ist daher auch missionarisch. Normalerweise ist sie an den Dienst für eine bestimmte Gemeinschaft des Volkes Gottes gebunden, wo jeder Aufmerksamkeit, Sorge und Liebe erwartet. Soll das Herz des Priesters für einen solchen Dienst, für solche Sorge und Liebe verfügbar werden, so muß es frei sein. Der Zölibat ist so Zeichen einer Freiheit, die sich zum Dienst bereit macht. Aufgrund dieses Zeichens ist das hierarchische oder Dienst-Priestertum nach der Tradition unserer Kirche unmittelbar auf das gemeinsame Priestertum der Gläubigen hingeordnet.

## 9. Prüfung und Verantwortung

Die oft verbreitete Ansicht, der priesterliche Zölibat sei in der katholischen Kirche eine den Empfängern des Weihesakramentes rein gesetzlich auferlegte Verpflichtung, beruht auf einem Mißverständnis, wenn sie nicht gar wider besseres Wissen vertreten wird. Es ist uns allen bekannt, daß es nicht so ist. Jeder Christ, der das Weihesakrament empfängt, verpflichtet sich zum Zölibat voll bewußt und freiwillig, nachdem er sich mehrere Jahre lang durch gründliche Prüfung und eifriges Gebet darauf vorbereitet hat. Er fällt die Entscheidung für ein Leben im Zölibat nur, nachdem er zur festen Überzeugung gelangt ist, daß Christus ihm zum Wohl der Kirche und zum Dienst für die anderen diese Gnadengabe schenkt. Erst dann verpflichtet er sich, den Zölibat während des ganzen Lebens zu halten. Offensichtlich verpflichtet eine solche Entscheidung nicht nur kraft der personalen Verantwortung. Es geht hier darum, *das Christus und der Kirche gegebene Wort zu halten.* Das Stehen zu einem Wort ist zugleich Verpflichtung und Zeichen der inneren Reife des Priesters. Es ist Ausdruck seiner personalen Würde. Das zeigt sich mit aller Deutlichkeit, wenn die Treue zu dem Christus versprochenen, bewußt und freiwillig übernommenen lebenslangen Zölibat schwer wird, auf die Probe gestellt oder Versuchungen ausgesetzt wird, alles Dinge, die dem Priester ebenso wenig wie irgendeinem anderen Menschen und Christen erspart bleiben. In dieser Prüfung muß jeder seinen Halt in noch innigerem Gebet suchen, um dadurch in sich jene Haltung der Demut und Aufrichtigkeit Gott und dem eigenen Gewissen gegenüber wiederzufinden, die sich als Kraftquelle und Stütze für das erweist, was ins Wanken geraten ist. Daraus erwächst eine Zuversicht, die der des hl. Paulus gleicht, wenn er sagt: „Alles vermag ich durch ihn, der mich stark macht.“[40] Die Erfahrung zahlreicher Priester bestätigt diese Wahrheiten, und auch die Wirklichkeit des Lebens bekräftigt sie. Wer sie annimmt, legt damit die Grundlage für seine Treue zu dem Christus

und der Kirche gegebenen Wort. Er bleibt zugleich in echtem Sinne sich selber, seinem Gewissen, seiner eigenen Menschenwürde treu. An all das gilt es vor allem in Stunden der Krise zu denken, um nicht gleich um Dispens zu ersuchen, als ob es sich um einen reinen Verwaltungsakt und nicht vielmehr um eine tiefreichende Gewissensfrage und eine Probe auf die eigene Menschlichkeit handelte. Gott hat ein Recht darauf, daß jeder von uns sich dieser Prüfung stellt, wenn es schon wahr ist, daß das irdische Leben für jeden Menschen eine Prüfungszeit bleibt. Gott will aber auch zugleich, daß wir siegreich aus solchen Prüfungen hervorgehen, und er schenkt uns dazu die entsprechende Hilfe.

Vielleicht ist es gut, hier mit einigem Grund darauf hinzuweisen, daß die Verpflichtung zur ehelichen Treue, wie sie sich aus dem Ehesakrament ergibt, in ihrem Vollzug ähnliche Pflichten mit sich bringt und zuweilen für die verheirateten Männer und Frauen zu ähnlichen Prüfungen und Erfahrungen führt, so daß auch sie in dieser „Feuerprobe" den Wert ihrer Liebe erweisen müssen. Die Liebe ist ja in all ihren Dimensionen nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe. Fügen wir schließlich noch hinzu, daß unsere Brüder und Schwestern im Ehestand *mit Recht von uns* Priestern und Seelsorgern ein gutes Beispiel und *das Zeugnis der Treue zum Beruf bis in den Tod hinein erwarten.* Es ist die Treue zur Berufung, die wir im Weihesakrament so wie sie im Sakrament der Ehe übernommen haben. Auch in diesem Zusammenhang und in diesem Sinne müssen wir unser Dienst-Priestertum als dem allgemeinen Priestertum zugeordnet betrachten, das allen Gläubigen eigen ist, den Laien und besonders jenen, die in der Ehe leben und eine Familie bilden. So tragen wir zum „Aufbau des Leibes Christi" bei[41]; andernfalls würden wir, anstatt seinen Aufbau zu fördern, seinen geistigen Zusammenhalt schwächen. Mit diesem Aufbau des Leibes Christi ist auch die echte Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit eines jeden Christen – so wie die eines jeden Priesters – eng verbunden, die sich nach dem Maß der Gnadengaben Christi vollzieht. Eine Beeinträchtigung des geistigen Zusammenhalts der Kirche kommt ganz gewiß nicht der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit zugute und trägt auch nicht zu ihrem rechten Verständnis bei.

### 10. Tag für Tag müssen wir uns bekehren

„Was sollen wir tun?"[42], so scheint ihr, liebe Brüder, nun zu fragen, wie schon die Jünger und jene, die Christus zuhörten, oft den Herrn selber gefragt haben. Was muß die Kirche tun, wenn es anscheinend an Priestern fehlt, wenn in einigen Ländern und Gegenden der Welt sich dieser Mangel schon besonders schmerzlich bemerkbar macht? Wie sollen wir auf das übergroße Verlangen nach Evangelisierung antworten, wie sollen wir den Hunger nach dem Wort und dem Leib des Herrn stillen? Wenn die Kirche dennoch entschlossen ist, am Zölibat ihrer Priester als besonderer Gnadengabe um des Reiches Gottes willen festzuhalten, dann *bekennt sie* damit zugleich *ihren Glauben* an ihren Meister, Erlöser und Bräutigam und bezeugt ihm ihr Vertrauen, der ja auch der „Herr der Ernte" und der „Spender der Gnadengabe" ist[43]. Kommt doch „jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk von oben, vom Vater des Lichtes"[44]. Wir dürfen diesen Glauben und diese Zuversicht nicht unsererseits durch menschliche Bedenken und durch unsere Kleingläubigkeit schwächen.
Deshalb müssen wir uns alle Tag für Tag bekehren. Wir wissen, daß dies eine Grundforderung des Evangeliums ist, die sich an alle Menschen richtet[45]. Um so mehr müssen wir sie als an uns gerichtet betrachten. Wenn uns die Pflicht auferlegt ist, anderen bei ihrer Bekehrung zu helfen, so sollen auch wir dasselbe täglich in unserem eigenen Leben tun. Uns bekehren bedeutet, die Gnade der Berufung neu in uns zu erwecken, die unermeßliche Güte und die unendliche Liebe Christi zu betrachten, der sich jedem einzelnen von uns zugewandt, uns beim Namen gerufen und gesagt hat: „Folge mir nach!" Uns bekehren bedeutet, jederzeit Rechenschaft abzulegen über unseren Dienst, unseren Seeleneifer und unsere Treue, und das vor dem Herrn unseres Herzens, denn wir sind „Diener Christi und Verwalter göttlicher Geheimnisse"[46]. Uns bekehren bedeutet, uns Rechenschaft zu geben auch über unsere Nachlässigkeiten und Sünden, über unsere Kleingläubigkeit und den Mangel an Glauben und Hoffnung wie unser allzu menschliches Denken, während wir doch von Gott her denken sollten. Erinnern wir uns in diesem Zusammenhang an die Mahnung Christi an Petrus[47]. Uns bekehren bedeutet für uns, stets von neuem die Vergebung und die Kraft Gottes im Sakrament der Versöhnung zu suchen und so immer neu zu beginnen und täglich voranzuschreiten, uns selber im Zaum zu halten, geistlich zu wachsen und frohen Herzens zu geben, weil „Gott einen fröhlichen Geber liebt"[48].
Uns bekehren bedeutet „allzeit beten und darin nicht nachlassen"[49]. *Das Gebet ist in einem bestimmten Sinn erste und letzte Vorbedingung der Bekehrung*, des geistlichen Fortschritts und der Heiligkeit. Vielleicht hat man in den letzten Jahren – wenigstens in gewissen Bereichen – über das Priestertum, die Identität des Priesters, den Wert seiner Präsenz in der Welt von heute usw. zuviel diskutiert, dagegen allzuwenig gebetet. Es hat an entsprechendem Schwung gefehlt, um das Priestertum selber durch Gebet zu prägen, ihm wirksame Dynamik aus dem Geist des Evangeliums zu geben und so die Identität des Priesters zu festigen. Das Gebet weist auf die wesentliche Lebensform im Priestertum hin, die ohne Gebet verfälscht wird. Das Gebet hilft uns, immer wieder das Licht zu finden, das uns seit den Anfängen unserer priesterlichen Berufung geführt hat und uns ständig führt, auch wenn es sich zuweilen im Dunkel zu verlieren scheint. Das Gebet macht uns die ständige Bekehrung möglich; es hilft uns, immer auf Gott hin ausgerichtet zu bleiben, was ja unerläßlich ist, wenn wir andere zu ihm hinführen wollen. Das Gebet hilft uns zu glauben, zu hoffen und zu lieben, auch wenn uns unsere menschliche Schwäche im Wege steht. Das Gebet läßt uns ferner beständig die Ausmaße jenes Reiches ermessen, um dessen Kommen wir täglich beten, indem wir die Worte wiederholen, die uns Christus gelehrt

hat. Ferner wird uns klar, *welches unser Platz bei der Verwirklichung dieser Bitte ist: „Dein Reich komme"*; wir erkennen, wie notwendig wir für ihre Verwirklichung sind. Vielleicht werden wir uns beim Gebet auch leichter bewußt, was die „Felder, die weiß sind zur Ernte"[50], bedeuten, und verstehen zugleich, was die Worte Christi angesichts dieser Felder besagen wollen: „Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte zu schicken."[51]

Das Gebet muß sich verbinden mit der ständigen Arbeit an uns selber: gemeint ist hier die *ständige Weiterbildung*. Wie das zu diesem Thema von der Kleruskongregation herausgegebene Dokument[52] zu Recht betont, muß diese Weiterbildung sowohl das geistliche Leben des Priesters innerlich vertiefen als auch pastoral und intellektuell (philosophisch und theologisch) ausgerichtet sein. Wenn auch unsere pastorale Tätigkeit, die Verkündigung des Wortes und die Gesamtheit unseres priesterlichen Dienstes von der Lebendigkeit unseres eigenen inneren Lebens abhängen, so brauchen sie doch ebenso eine Stütze durch unser ständiges Weiterstudium. Es genügt nicht, bei dem stehenzubleiben, was wir einmal im Seminar gelernt haben, selbst wenn wir damals auf Universitätsniveau studiert haben, worauf die Kongregation für das katholische Bildungswesen entschlossen hinwirkt. Dieser Prozeß der geistigen Bildung muß das ganze Leben hindurch weitergehen, zumal in der heutigen Zeit, die – wenigstens in vielen Gegenden der Welt – durch einen allgemeinen Fortschritt im öffentlichen Schulwesen und in der Kultur gekennzeichnet ist. Für die Menschen, denen die erfreulichen Auswirkungen dieser Entwicklung zugute kommen, müssen wir *Zeugen Jesu Christi mit entsprechender Qualifikation* sein. Als Lehrer der Wahrheit und der Moral ist es unsere Aufgabe, ihnen überzeugend und wirksam Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die uns erfüllt[53]. Auch dies macht einen Teil der täglichen Umkehr zur Liebe durch die Wahrheit aus.

Liebe Brüder, die ihr „die Last des ganzen Tages und die Hitze"[54] ertragt, die Hand an den Pflug gelegt habt und nicht zurückschaut[55], und vielleicht mehr noch ihr, die ihr am Sinn eurer Berufung oder am Wert eures Dienstes zweifelt! Denkt an jene Orte, wo die Menschen sehnsüchtig auf einen Priester warten, wo sie seit vielen Jahren sich unablässig einen Priester wünschen, weil sie sein Fehlen schmerzlich empfinden. Es geschieht zuweilen, daß sie sich in einem verlassenen Gotteshaus versammeln, auf den Altar die noch aufbewahrte Stola legen und alle Gebete der Eucharistiefeier sprechen. Im Augenblick, der der Wandlung entsprechen würde, tritt jedoch eine große Stille ein, die manchmal von einem Weinen unterbrochen wird...; so brennend verlangen diese Menschen danach, jene Worte zu hören, die nur die Lippen eines Priesters wirksam aussprechen können! So sehr sehnen sie sich nach der heiligen Kommunion, die sie aber nur durch die Vermittlung des priesterlichen Dienstes empfangen können, wie sie auch voller Sehnsucht darauf warten, die Worte der göttlichen Vergebung zu hören: *Ich spreche dich los von deinen Sünden!* So tief empfinden sie es, daß ihnen der Priester fehlt!... Es gibt in der Welt viele solche Orte. Wenn also jemand von euch am Sinn seines Priestertums zweifelt, wenn einer meint, es sei sozial betrachtet unfruchtbar oder gar unnütz, dann denke er über diese Tatsache nach!

Wir müssen uns Tag für Tag bekehren, täglich aufs neue die von Christus im Weihesakrament empfangene Gnadengabe entdecken, indem wir uns die Wichtigkeit der Heilssendung der Kirche klar vor Augen halten und uns im Lichte dieser Sendung auf die große Bedeutung unserer Berufung besinnen.

### 11. Die Mutter der Priester

Liebe Brüder, zu Beginn meines Dienstamtes empfehle ich euch alle der Mutter Christi, die in besonderer Weise unsere Mutter ist: die Mutter der Priester. Christus hat ja seinen Lieblingsjünger, der als einer der Zwölf im Abendmahlssaal die Worte gehört hatte: „Tut dies zu meinem Andenken"[56], vom Kreuze herab seiner Mutter anvertraut, indem er zu ihr sagte: „Dies ist dein Sohn."[57] Er, der am Gründonnerstag die Vollmacht zur Feier der heiligen Eucharistie empfangen hatte, wurde mit diesen Worten des sterbenden Erlösers seiner eigenen Mutter als „Sohn" geschenkt. Daher haben wir alle, die wir in der Priesterweihe die gleiche Vollmacht empfangen, in gewissem Sinn als erste ein Recht darauf, in ihr unsere Mutter zu sehen. Es ist daher mein Wunsch, daß ihr alle zusammen mit mir in Maria die Mutter des Priestertums findet, das ihr wie ich von Christus empfangen habt. Ich möchte ferner, daß ihr Maria in besonderer Weise euer Priestertum anempfehlt. Erlaubt mir, daß ich es selber tue, indem ich jeden einzelnen von euch – ohne Ausnahme – feierlich und zugleich schlicht und in aller Demut *der Mutter Christi anvertraue*. Sodann bitte ich euch, liebe Brüder, daß jeder von euch persönlich das gleiche tun möge, wie das eigene Herz es ihm eingibt, vor allem die persönliche Liebe zu Christus, dem Priester, aber auch die eigene Schwachheit, die uns in dem Maße bewußt wird, wie unser Verlangen nach Dienstbereitschaft und Heiligkeit wächst. Ich bitte euch darum!

Die Kirche von heute spricht von sich selber, vor allem in der Dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium". Auch dort, im letzten Kapitel, bekennt sie, daß sie auf Maria als die Mutter Christi schaut, weil sie sich selber Mutter nennt und Mutter sein möchte, indem sie die Menschen zum neuen Leben für Gott gebiert[58]. Liebe Brüder! Und wie nahe steht gerade ihr diesem Werk Gottes! Wie tief ist euer Beruf, euer Dienst und euere Sendung davon geprägt! Deswegen müßt ihr inmitten des ganzen Volkes Gottes, das mit so großer Liebe und Hoffnung seine Augen auf Maria richtet, mit noch größerer Hoffnung und Liebe auf Maria schauen. Eure Aufgabe ist es ja, Christus zu verkündigen, der ihr Sohn ist: Wer aber wird euch besser die Wahrheit über ihn vermitteln können als seine Mutter? Ihr sollt die Herzen der Menschen mit Christus nähren: wer aber kann euch das, was ihr tut, tiefer erkennen lassen als jene, die ihn selber genährt hat? „Sei gegrüßt, o wahrer Leib (Christi), den uns die Jungfrau Maria ge-

bar." Zu unserem Dienst-Priestertum gehört *die herrliche und prägende Dimension der Nähe zur Mutter Christi.* Bemühen wir uns also, diese Dimension zu leben. Wenn man auch auf eigene Erfahrung hinweisen darf, so kann ich euch sagen, daß ich mich bei dem, was ich euch hier schreibe, vor allem auf meine persönliche Erfahrung beziehe.

Während ich euch all dieses zu Beginn meines Dienstes für die Gesamtkirche anvertraue, höre ich nicht auf, Gott zu bitten, daß er euch, die Priester Jesu Christi, mit all seinem Segen und seiner Gnade erfülle. Als Unterpfand und Bekräftigung dieser vom Gebet getragenen Gemeinschaft mit euch segne ich euch von Herzen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Empfangt diesen Segen und nehmt die Worte des neuen Nachfolgers Petri entgegen, jenes Petrus, dem der Herr aufgetragen hat: „Wenn du wieder zurückgefunden hast, dann stärke deine Brüder." [59] Hört nicht auf, gemeinsam mit der ganzen Kirche für mich zu beten, damit ich den Anforderungen eines Primates der Liebe entspreche, den der Herr der Sendung des Petrus als Grundlage gegeben hat, als er ihm sagte: „Weide meine Schafe." [60] Möge es so sein.

Gegeben im Vatikan, am 8. April, dem Palmsonntag des Jahres 1979, im ersten Jahr meines Pontifikates.

*Johannes Paulus PP II.*

[1] Mt 20,12. [2] Joh 21,15–17. [3] „Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum Christianus", Sermo 340,1: PL 38,1483. [4] Vgl. ebd. I, Art. 15. [5] Brief an die Magnesier, VI, 1: Patres Apostolici I, ed. Funk, S. 235. [6] Vgl. Röm 5,5; 1 Kor 12,31; 13. [7] Hebr 5,1. [8] II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium" 10. [9] Hebr 5,1. [10] II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium", 10. [11] Vgl. Eph 4,11–12. [12] 1 Petr 2,5. [13] Vgl. 1 Petr 3, 18. [14] II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium", 10. [15] Vgl. a.a.O. [16] Vgl. Mt 19,27. [17] Vgl. Mt 20,1–16. [18] Vgl. Joh 10,1–16. [19] Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium", Kap. II. [20] II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium", 10. [21] Joh 10,11. [22] Vgl. ebd., Nr. 8–11; 19–20. [23] Mk 8,35. [24] Gregor d. Gr., „Liber regulae pastoralis", I,1. [25] Vgl. Hebr 5,1. [26] „Bilden wir uns nicht ein, es wäre ein Dienst am Evangelium, wenn wir unser priesterliches Charisma zu ‚verwässern' versuchten durch ein übertriebenes Interesse für das weite Gebiet der irdischen Probleme; wenn wir den Stil unseres Lebens und Handelns verweltlichen möchten; wenn wir auch die äußeren Zeichen unserer priesterlichen Berufung verwischen. Wir müssen uns den Sinn für unsere einzigartige Berufung bewahren, und diese Einzigartigkeit muß sich auch in unserer Kleidung zeigen. Schämen wir uns ihrer nicht! Gewiß leben wir in der Welt! Doch wir sind nicht von der Welt!": Johannes Paul II., Ansprache an den römischen Klerus (9.11.1978), 3: „L'Osservatore Romano" (10.11.1978), S. 2. [27] Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", 38–39; 42. [28] 1 Kor 2,9. [29] Joh 10,12–13. [30] Joh 10,10. [31] Vgl. Joh 17,12. [32] Mt 19,12. [33] Vgl. 2 Kor 4,7. [34] Gen 2,24; Mt 19,6. [35] Vgl. Eph 5,32. [36] Vgl. 1 Kor 7,7. [37] Mt 19,12. [38] Vgl. 1 Kor 4,15; Gal 4,19. [39] Vgl. II. Vat. Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum Ordinis", 3.6.10.12. [40] Phil 4,13. [41] Eph 4,12. [42] Lk 3,10. [43] Mt 9,38; 1 Kor 7,7. [44] Jak 1,17. [45] Vgl. Mt 4,17; Mk 1,15. [46] 1 Kor 4,1. [47] Vgl. Mt 16,23. [48] 2 Kor 9,7. [49] Lk 18,1. [50] Joh 4,35. [51] Mt 9,38. [52] Vgl. Rundschreiben vom 4.11.1969: AAS 62 (1970), 123 ff. [53] Vgl. 1 Petr 3,15. [54] Mt 20,12. [55] Vgl. Lk 9,62. [56] Lk 22,19. [57] Joh 19,26. [58] Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmat. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium", Kap. VIII. [59] Lk 22,32. [60] Joh 21,16.

## Theologische Zeitfragen

# Perspektiven der Eschatologie

### Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie

Auch wenn man nur einen flüchtigen Blick auf die katholische Eschatologie der Gegenwart wirft, läßt sich unschwer eine Feststellung machen: Vom klassischen dogmatischen Traktat „De novissimis" ist nach der Diskussion der letzten Jahre und Jahrzehnte kaum ein Stein auf dem anderen geblieben. Art und Weise des Redens und Denkens von „Letzten Dingen" haben sich bis in theologische Erwachsenenbildung und Religionsunterricht hinein tiefgreifend verändert. Das nimmt nicht wunder, wenn man sich die in diesem Jahrhundert immer wieder aufgebrochene Eschatologie-Diskussion vergegenwärtigt, die zwar zunächst weitgehend im Raum der protestantischen Theologie ausgetragen, aber auch von katholischer Seite rezipiert wurde. Dabei gilt inzwischen allgemein: „Früher war Eschatologie – um im Bild zu sprechen – ein Hinterzimmer, auf das man am Ende einfach noch stieß, ohne daß man von der übrigen theologischen Thematik her auf diesen abgelegensten Gebäudeteil, auf diese ‚Letzten Dinge', aufmerksam geworden wäre. Hier sind inzwischen in der Architektur der Theologie viele Zugänge offengelegt worden; fast jedes Thema der Dogmatik verweist in eine eschatologische Dimension." [1]

Zu dieser Ausweitung mehr innertheologischer Art kam außerdem die Auseinandersetzung mit den außertheologischen Grundströmungen der Geschichts- und Zukunftsdeutung. Die Folge davon ist, daß gegenwärtig in der katholischen Eschatologie zwar ein breiter Grundkonsens darüber besteht, wie aufgrund der neueren hermeneutischen Reflexion Eschatologie überhaupt nur möglich und sinnvoll ist, daß aber anderseits ein recht breites Spektrum

von Ansätzen und Denkversuchen zu beobachten ist, in dem durchaus verschiedene Akzente gesetzt werden. Um zunächst vom angedeuteten Grundkonsens zu sprechen: Dazu gehört die Einsicht, daß christliche Eschatologie „vor allem auch theologia negativa der Zukunft" ist[2], weil ihre Aussagen immer Konkretionen der Hoffnung sind, genauso wie die notwendige Reduktion aller einzelnen Gehalte dieser Hoffnung auf Gott selbst als das Geheimnis der Zukunft des einzelnen und der Geschichte: „Nicht auf dies und das, was eintritt oder sein wird, hofft der christliche Glaube, sondern er baut auf eine Person und auf endgültige Gemeinschaft mit ihr, nämlich mit Gott."[3]
Ein drittes Moment hat Karl Rahner schon vor zwanzig Jahren so formuliert: „Der Dialektik, die zwischen den Aussagen über individuelle und allgemeine Eschata aus dem christlichen Wesen des Menschen und seiner Vollendung, die alle Dimensionen umgreift, notwendig obwaltet, wäre besondere Aufmerksamkeit zu schenken."[4]
Alle genannten Bestimmungen verweisen letztlich auf die nicht nur für katechetische Zwecke notwendige Reduktion der im Lauf der Theologiegeschichte entstandenen Einzelaussagen der Eschatologie auf ihre Mitte. Zur Reduktion muß als unerläßliche Aufgabe systematischer Theologie allerdings auch die vom Denken her geforderte Ausfaltung in verschiedene Momente hinzutreten. Dafür lassen sich in den während der letzten Jahre erschienenen Versuchen einer Gesamtdarstellung der Eschatologie zwei Möglichkeiten finden: die differenzierte Auslegung des Hoffnungsgehalts oder die Skizzierung der verschiedenen Perspektiven, die sich aus dem veränderten Kontext der Eschatologie ergeben.

## Eschatologie im Gespräch

Für den Versuch der systematischen Zusammenschau solcher Perspektiven kann hier als repräsentativ der Entwurf von *Dietrich Wiederkehr* stehen[5]. Das Schwergewicht dieser Gesamtdarstellung der Eschatologie liegt nicht so sehr auf einzelnen biblischen oder dogmengeschichtlichen Materialien, genausowenig auf der Thematisierung der traditionellen Themen einer individuellen oder kollektiven Eschatologie. Vielmehr geht es um den Versuch, im Gespräch sowohl mit der christlichen Überlieferung wie mit den säkularen Eschatologien die eschatologische Dimension des Glaubens für den einzelnen wie für die Kirche herauszuarbeiten. Eschatologische Dimension bedeutet genauer: Was ergibt sich aus dem Glauben an die absolute Zukunft und ihre Vorwegereignung im Christusereignis für die geschichtliche Praxis des Christen? Wie wirkt das Eschaton in die Gegenwart hinein? Diese Fragen werden nicht mit einer eindeutigen Option nach Art der Theologie der Hoffnung oder der Politischen Theologie beantwortet, sondern es wird ein differenziertes Koordinatensystem entworfen, in dem die verschiedenen möglichen Extreme zu lokalisieren versucht werden. Den Ausgangspunkt für dieses Koordinatensystem bildet eine Auslegung des Christusgeschehens als eschatologisches Ereignis. Die daraus folgenden Themen füllen den Raum zwischen dem Christusereignis und seiner eschatologischen Erfüllung: Dazu gehört natürlich das Verhältnis von innergeschichtlicher und absoluter Zukunft ebenso wie die Frage der Überlagerung der Zeiten, wie sie sich aus dem „Schon – Noch nicht" notwendig ergibt. Immer geht es dabei um die rechte Vermittlung zwischen menschlichem Handeln und Vorgabe bzw. überbietender Ergänzung von Gott her. Dadurch ergeben sich auch fließende Übergänge zu anderen theologischen Lehrstücken, wie zur Ekklesiologie oder zur theologischen Anthropologie. Wiederkehr meint dazu selber: „Durch diese Beiträge wurde die Eschatologie aus ihrer Isolierung herausgeholt und erlangte selber eine tragfähige theologische Struktur."[6]

Eine so konzipierte Eschatologie hat den Vorteil, daß sie Fragen in den systematischen Zusammenhang einbringt, die nicht im Blickfeld einer sei es herkömmlichen oder hermeneutisch erneuerten Lehre von „Letzten Dingen" stehen. Hier ist z. B. an die Ausführungen über das Verhältnis von eschatologischer Entscheidung und Erfahrung des einzelnen zu denken oder auch an die differenzierten Überlegungen zu den verschiedenen Möglichkeiten einer Überlagerung der Zeiten. Sie verzichtet allerdings darauf, den immer thematisierten eschatologischen Horizont sowohl im Blick auf das endgültige Schicksal des einzelnen Menschen wie auch auf die absolute Zukunft von Welt und Geschichte über seine Korrektivfunktion hinaus aufzuhellen. Dadurch bleiben hier die „klassischen" Themen sowohl der individuellen wie der kollektiven Eschatologie weitgehend außer Betracht: Wo z. B. von Auferstehung des Fleisches gehandelt wird, erscheint dieser Überlieferungsgehalt als „Symbol der menschlichen Ganzheit"[7], ohne auf seine gegenwärtige Denkbarkeit genauer befragt zu werden. Diese vom Autor nicht geleugneten Defizite haben ihren Grund außer im durchgängig spürbaren Bemühen um Systematik vor allem in einer Voraussetzung, die sich z. B. in Sätzen wie diesem ausspricht: „Von der uns umgebenden und uns selber durchdringenden Atmosphäre her ist uns der Zugang zur theologischen Eschatologie leicht gemacht ... Das Klima des heutigen Menschen und unserer Gesellschaft ist von Zukunft geradezu geschwängert."[8] Dementsprechend kann sich die stärkere Zuwendung zu den klassischen Themen der Eschatologie nicht nur mit dem Hinweis auf ein dadurch aufzufüllendes Defizit motivieren, sondern auch durch eine veränderte Einschätzung der gegenwärtigen Situation, wie sie sich beispielsweise in *Joseph Ratzingers* Eschatologie manifestiert.

## Tradition als Korrektiv

Ratzinger exponiert sich in seiner Eschatologie, die, abgesehen vom Band V von „Mysterium Salutis"[9], die einzige in den letzten Jahren im deutschen Sprachraum vorgelegte lehrbuchhafte Darstellung des Themenfeldes ist, gleich in zweifacher Weise recht deutlich: zum einen in dem Ver-

such, in der Eschatologie im Gegenzug zur theologischen Rezeption säkularer neuzeitlicher Geschichts- und Zukunftsmodelle die „Mitte des Christlichen“ [10] wieder zur Geltung zu bringen. Deshalb unternimmt er eine christologische Integration der Naherwartung und bemüht sich auch, die in der Theologie der Hoffnung und ihren Spielarten auftretenden Interpretationen des Reich-Gottes-Begriffs christologisch zu entschärfen: „Die Antwort auf die Frage des Reiches ist der Sohn. In ihm ist auch die unschließbare Diastase von Schon und Noch-nicht geschlossen: In ihm sind Tod und Leben, Vernichtung und Sein zusammengehalten.“ [11] Er richtet einen Gegensatz von Eschatologie der Verhältnisse und der Person auf und entscheidet sich unmißverständlich für die zweite: „Nicht bei den Verhältnissen ist anzusetzen, sondern bei der Person.“ [12] Die gleiche Richtung wird nochmals erkennbar, wo er die Parusie-Thematik durch den Verweis auf die Liturgie zu lösen versucht. Das Verhältnis von geschichtlicher Praxis und Wiederkunft Christi wird in einer ekklesiologisch-liturgischen Engführung gedacht: „Zum anderen aber kommt darin zum Vorschein, daß eben diese Kirche, die in der Liturgie ganz nach innen zu blicken scheint, damit in die tragende Mitte des Kosmos vorstößt und auf seine befreiende Verwandlung hinwirkt.“ [13]

Die zweite Richtung, in die Ratzinger seinen Ansatz deutlich profiliert, ist die Diskussion über die denkerische Vermittlung von individueller Vollendung im Tod und universaler Vollendung von Welt und Geschichte, die seit längerem z. B. unter dem Stichwort „Auferstehung im Tod“ geführt wird. Dieses Problem bildet ein Spezifikum der neueren katholischen Eschatologie, und die Auseinandersetzung ist durch Ratzingers profilierte bis polemische Akzentsetzung neu belebt worden. Er verfolgt dabei zwei eng miteinander zusammenhängende Ziele: Zum einen versucht er eine theologische Rehabilitierung des Begriffs Seele, zum anderen geht es ihm um die Notwendigkeit eines Redens vom Zwischenzustand zwischen individueller und universaler Vollendung, wodurch seiner Meinung nach gleichzeitig auch der volle Sinn der Rede von einer Auferstehung der Toten einzig gewahrt werden kann. Sieht man von allgemeinen hermeneutischen oder geschichtstheologischen Fragestellungen (z. B. Verhältnis von Wohl und Heil) ab, sind damit die Probleme angesprochen, die gegenwärtig in der katholischen Eschatologie-Diskussion am intensivsten behandelt werden, so daß es sich lohnt, den Fragestand und die unterschiedlichen Positionen genauer darzustellen.

## Auferstehung im Tod?

*Gisbert Greshake* faßt die Sache, um die es dabei geht, einmal so zusammen: „Diese Grundidee der Vermittlung führte aber bei einer Reihe von katholischen Theologen der Gegenwart zu neuen Denkversuchen, die christliche Hoffnung, ihren Inhalt und ihre Vorstellungsformen so zu formulieren, daß sich die Annahme einer anthropologischen Diastase von Leib und Seele und entsprechend die Überzeugung einer eschatologischen Diastase von Unsterblichkeit der Seele (im Tod) und Auferstehung des Leibes (am Ende der Geschichte) erübrigt und nur von der Auferstehung des einen und ganzen Menschen im Tod als allein angemessener Artikulation der christlichen Hoffnung die Rede ist.“ [14] Greshake selber hat diese so zusammengefaßte Auffassung schon in seiner Dissertation herausgearbeitet und in weiteren Arbeiten verdeutlicht [15]. Er gibt auch jeweils weitere Theologen an, die entweder zur Genese der Vorstellung beigetragen haben oder das Denkmodell „Auferstehung des Leibes in und mit dem Tod“ vertreten [16]. Hier wäre auch noch die Darstellung von *Wilhelm Breuning* in „Mysterium Salutis“ zu nennen [17]. Ratzinger dagegen urteilt: „Mit einem so vertrackten hermeneutischen Flickwerk, das voller logischer Risse und Sprünge ist, können Theologie und Verkündigung auf Dauer nicht arbeiten.“ [18] Worum geht dann eigentlich der Streit, in den inzwischen G. Greshake und G. Lohfink mit einer ausführlichen Antwort auf Ratzingers Vorwürfe eingegriffen haben?

Es ist unbestritten, daß die Geschichte der Eschatologie durchgängig von dem Versuch geprägt war, die beiden aus verschiedenen Traditionen stammenden Hoffnungsbilder „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Fleisches“ miteinander zu verbinden und im Interesse des Festhaltens sowohl an der vollen Christusbegegnung des Menschen im Tod wie an der Auferstehung als endgeschichtlichem Ereignis miteinander zu vermitteln [19]. Unbestritten – von Nuancen in der Beurteilung bestimmter geistesgeschichtlicher Positionen und Entwicklungen abgesehen – ist auch, daß die christliche Tradition nicht einfach einem Leib-Seele-Dualismus verfallen ist, sondern an der Einheit des Menschen trotz der Unterscheidung von Leib und Seele festgehalten hat. Außerdem besteht Einigkeit darin, daß Unsterblichkeit und Auferweckung nicht als einander ausschließende Gegensätze verstanden, sondern im Interesse der Verbindung zwischen Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes miteinander vermittelt werden müssen. Kein Dissens besteht auch über den ganzheitlichen Charakter der christlichen Hoffnung, die auf den Menschen in allen seinen Dimensionen zielt und keinen Bereich von der endgültigen Erfüllung ausschließt.

Die Meinungsverschiedenheiten beginnen da, wo es um die Verteilung der Gewichte und um die Unterscheidung verschiedener Momente in diesem Zusammenhang geht. Zunächst Ratzinger: Auferstehung kann sich, aus Gründen der Logik und der theologischen Tradition, nicht „im Tod“ ereignen; was bleibt, ist vielmehr die Seele, die die Personidentität des Menschen verbürgt, deren endgültige Vollendung allerdings noch aussteht. Dagegen die von ihm kritisierte Position: „Leib und damit Geschichte und Welt werden im Tod nicht einfach abgestreift, sondern kommen hier gerade in ihrem eigentlichen ontologischen Sinn im Subjekt zur Vollendung.“ [20] Damit entfiele die Vorstellung einer leibfreien Seele, weil der Mensch schon im Tod die endgültige Vollendung findet, die im traditionellen Sprechen von Auferstehung gemeint war. Daraus ergeben

sich jeweils Konsequenzen für die Verknüpfung von individueller und universaler Vollendung. Für Ratzinger, der das von G. Lohfink eingeführte Denkmodell des „aevum" als Scheinlösung kritisiert[21], ist eine Differenz zwischen beiden notwendig, weil der einzelne nicht als endgültig vollendet gedacht werden kann, solange die Geschichte weitergeht. „Der Mensch, der stirbt, tritt selbst aus der Geschichte heraus – sie ist für ihn (vorläufig!) abgeschlossen; aber er verliert nicht die Beziehung auf die Geschichte, weil das Netz der menschlichen Relationalität zu seinem Wesen selber gehört." [22] Dieser Prozeß findet erst am Jüngsten Tag sein Ende, an dem dann auch Geist und Materie endgültig auf eine neue Weise geeint sein werden. Dagegen steht die Auffassung, daß die universale Vollendung mit und durch die jeweils schon bis in die Materie hinein geschehene Vollendung des einzelnen sich ereignet: „Aber auch hier gibt es ein ‚Warten' des schon Vollendeten auf die weitere prozeßhafte Auszeugung der Geschichte in ihre Vollendung hinein." [23]

Sieht man von einigen hier nicht näher ausgeführten Einzelpunkten einmal ab, dann ergibt sich zunächst ein Unterschied in der Schwerpunktsetzung: einmal liegt das Gewicht stärker auf der Vollendung im Tod; im anderen Vorstellungsmodell wird die Differenz zur endgültigen, dann allerdings auch nicht mehr einfach punktuell gedachten Vollendung mehr betont. Diese beiden Akzentsetzungen brauchen und sollten nicht unnötig gegeneinander ausgespielt werden, da keine auf die andere letztlich verzichten kann. Die darüber hinausgehenden Differenzen ergeben sich aus zwei Problemen, die jeweils ungemein diffizil sind: einmal aus der Frage nach dem Zwischenzustand, d. h. auch nach der Verwendung zeitlicher Kategorien für das Sein nach dem Tod. Hier befriedigen sicher weder Lohfinks Vorstellung vom „aevum" noch Ratzingers Vorschlag von der „Memoria-Zeit", die sich „beim Heraustreten des Menschen aus der Welt des Bios ... von der physikalischen Zeit löst" [24].
Man kann hier auf Karl Rahners Überlegungen zum Zwischenzustand hinweisen, die zu dem Schluß kommen: „Wer die Meinung vertritt, die eine und ganze Vollendung des Menschen nach ‚Leib' und ‚Seele' trete mit dem Tod unmittelbar ein, die ‚Auferstehung des Fleisches' und das ‚allgemeine Gericht' ereigne sich der zeitlichen Geschichte der Welt ‚entlang' und beides fiele zusammen mit der Summe der partikulären Gerichte der Einzelmenschen, der ist nicht in Gefahr, eine Häresie zu verteidigen." [25] Zum zweiten ergibt sich das Problem der Zuordnung von Materie und Geist beim vollendeten Menschen und damit auch in der neuen Schöpfung, dem inzwischen mit viel Scharfsinn nachgegangen worden ist: Da auch Ratzinger an einer bleibenden „Zuordnung auf die materielle Welt" [26] der Seele im Tod festhält, scheint Greshakes Position in diesem Punkt konsequenter. Was schließlich die verbreitete Rede von einer „Auferstehung im Tod" betrifft, so kann man hier durchaus mit Greshake von einer theologischen Sprachregelung sprechen, die ihre Vor- und Nachteile hat.

Es fällt in dieser Diskussion nicht schwer, sich gegenseitig Aporien und Denkschwierigkeiten vorzuhalten. Sie bewegt sich ja eben nicht mehr im Rahmen einer Lehre von „Letzten Dingen", sondern im Horizont von Hoffnungsbildern, deren gedanklicher Differenzierung notwendigerweise Grenzen gesetzt sind. Die Probleme werden durch Ratzingers Versuch einer Rehabilitierung der „alten" Termini und Vorstellungsmodelle keineswegs kleiner; auch er partizipiert an den hermeneutischen und sachlichen Schwierigkeiten. Eschatologie verliert ja ihre Überzeugungskraft sowohl, wenn die Hoffnungsbilder zu nicht mehr vollzieh- und vorstellbaren Chiffren werden als auch wenn sie im Prozeß der denkerischen Rekonstruktion ihre Geheimnishaftigkeit zu verlieren drohen. K. Rahner bemerkt in seinem erwähnten Aufsatz, die Vorstellung vom Zwischenzustand enthalte „ein wenig harmlose Mythologie ohne Gefahr" [27]: Hier gilt gerade für die Eschatologie, daß sie dieser „harmlosen Mythologie" sicher nie ganz entgehen kann. Sie ist dann „ohne Gefahr", wenn in der Theologie wie in der Verkündigung die Grenze mythologischer Elemente wie auch verschiedener Denkmodelle immer mitbedacht wird.

## Der apokalyptische Stachel

Wenn auch die Schwerpunkte verschieden gesetzt werden, was die Vermittlung von individueller und universaler Vollendung betrifft, so lokalisieren doch sowohl Greshake – Lohfink wie auch Ratzinger die Eschata weitgehend im Tod des einzelnen. Daran ändert auch Ratzingers stärkere Betonung des noch ausstehenden Jüngsten Tages letztlich nicht viel. Damit kommt die Eschatologie-Diskussion in der katholischen Theologie sicher einer weithin wirksamen Grundströmung entgegen. „Die diesseitige Verwirklichung des ‚Reiches Gottes' durch menschlichen Einsatz, die Schaffung des Sinns der Geschichte in der Geschichte, die Hintanstellung oder gar Eliminierung der Sinnfrage des einzelnen und seines „zukunftslosen" Todes scheinen in das Gegenteil umzuschlagen." [28] Einer solchen Situation kann es – über innertheologische Entwicklungen hinaus – angemessen sein, wenn vorrangig, allerdings natürlich nie exklusiv[29] nach dem Schicksal des einzelnen im und nach dem Tod gefragt wird.

Warum sollte hier nicht wieder eine Kehrtwendung einsetzen? „Ich halte es deshalb für möglich, daß in künftigen schweren Welt- und Bewußtseinskrisen die horizontal-apokalyptische Eschatologie (zeitweise) wieder von der gesamten Theologie rezipiert wird. Vielleicht breitet sich dann sogar von neuem die alte urkirchliche Naherwartung aus – und zwar nicht nur in Randgruppen." [30] Was hier von Gerhard Lohfink als vorstellbares Alternativmodell einer Eschatologie einbezogen wird, hat *Johann Baptist Metz* neuerdings bewußt neu zu beleben versucht. Mit seinen „Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik" [31] setzt er auch einen Kontrapunkt zur bisher dargestellten neueren Eschatologie-Diskussion.

Auch bei Metz ist vom Tod des einzelnen die Rede: „Wo man überhaupt kein Verständnis (mehr) vom katastrophisch-diskontinuierlichen Wesen der Zeit hat oder zuläßt, wird die analogielose Katastrophenerfahrung des einzelnen angesichts des Todes noch katastrophaler, der Tod sozusagen noch tödlicher."[32] Theologie kann also keine Antwort auf den Tod des einzelnen Menschen geben, wenn sie nicht zunächst aus dem Bann des gegenwärtig herrschenden evolutionslogischen Zeitverständnisses entkommt. Metz konstatiert die Herrschaft dieses Zeitverständnisses über die Theologie und setzt dagegen die Erinnerung an die Apokalyptik. Dabei geht es nicht um eine schwärmerische Wiederbelebung der Naherwartung oder um die Renaissance einzelner apokalyptischer Topoi, sondern um den Versuch, „Zeit- und Handlungsdruck in das christliche Leben" zu bringen[33]. Das heißt: Das gegenwärtige Christentum hat sich dem Symbol der Evolution angepaßt, nach dem die Zeit als unaufhörlich und selbstverständlich weiterlaufend gedacht wird. Demgegenüber bedeutet die Erinnerung an die Apokalyptik Erinnerung an den „Charakter der Diskontinuität, des Abbruches und des Endes der Zeit"[34]. Nachfolge fordert notwendig die Naherwartung. Es kommt hier offensichtlich weniger darauf an, was erwartet wird, sondern daß überhaupt der Bann der Zeitlosigkeit durch Erwartung durchbrochen wird. Metz versteht seine Thesen, bei denen wohl *Walter Benjamins* „Geschichtsphilosophische Thesen" Pate gestanden haben, als Korrektiv. Sie gehören in den Kontext der Versuche, den eschatologischen Impetus der Politischen Theologie wie der Theologie der Hoffnung angesichts der Leidensgeschichte der Welt neu zu beleben: Der Primat der Eschatologie wird beibehalten, hinzu tritt die neue Färbung durch die Rückbesinnung auf Apokalyptik als „theologischen Reflexionsbegriff"[35]. Bewußt wird aus dem differenzierten Gebilde Eschatologie ein Moment herausgebrochen und überscharf pointiert. Angesichts der Metz zufolge primären Alternative zwischen eschatologischem und evolutivem Zeitbewußtsein schrumpfen die vermeintlichen Gegensätze z. B. zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie zu falschen Alternativen. Metz bietet keinen eschatologischen Traktat, nicht einmal in sich ausgewogene „Perspektiven der Eschatologie", sondern provozierende Aphorismen, die eschatologisches Verhalten anzielen. Dagegen kann sich natürlich der Vorwurf erheben: „Genau betrachtet, ist bei ihm Naherwartung nichts anderes als ein Reizwort, das aufmerksam machen soll, eine provozierende Chiffre, die verdeutlichen soll, daß die Nachfolge Jesu unter Zeitdruck steht und daß Gott jederzeit überraschend und alles abbrechend in die Geschichte eingreifen kann."[36] Da für Metz die Erinnerung an die Apokalyptik ja kein Selbstzweck ist, sondern letztlich der Intensivierung der Nachfolge dienen soll, kann man sicher zu Recht von „provozierender Chiffre" sprechen. Seine Aphorismen machen bei aller Vorläufigkeit, Einseitigkeit und Korrekturbedürftigkeit (vgl. z. B. das Verhältnis von Apokalyptik und Christologie) zumindest deutlich, daß man sich bei der Bestimmung des Verhältnisses von Eschatologie und Geschichte nicht vorschnell mit harmonisierend-ausgewogenen Antworten zufriedengeben darf, die ja oft auch mit dem von Metz kritisierten Selbstverständnis der Theologie als „eine Art institutionell geschützter Dauerreflexion"[37] zusammenhängen.

Als Resultat eines Rückblicks auf einige Perspektiven der katholischen Eschatologie-Diskussion der letzten Jahre läßt sich zunächst festhalten: Es ist, aufs Ganze gesehen, kein spektakulärer eschatologischer Pendelschlag in Sicht, auch wenn an einigen Punkten die Diskussion wieder stärker in Bewegung gekommen ist. Die im katholischen Raum vor allem von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar auf je verschiedene Weise angestoßene Bemühung um eine angemessene Hermeneutik eschatologischer Aussagen ist weithin aufgenommen und im einzelnen auch umgesetzt worden. Allerdings gilt wohl auch: „Ein neu konzipierter Eschatologietraktat läßt noch immer auf sich warten; das wird wohl auch so bleiben."[38] Dieser neue Traktat müßte nämlich Gesichtspunkte in eine systematische Verbindung bringen, die gegenwärtig oft – wie gezeigt – noch nebeneinanderstehen. Neben die differenzierte Entfaltung des Problemkreises Tod – ewiges Leben müßte sowohl die Frage nach dem Verhältnis von endgültiger Erfüllung und Geschichte wie auch die Aufarbeitung der vielfältigen inner- wie außertheologischen Verflechtungen der eschatologischen Thematik treten. Jede weitere Arbeit auf dem Feld der Eschatologie muß einerseits immer neu bemüht sein, das richtige Verhältnis von „Theologia negativa der Zukunft" und denkerischer Verantwortung und Durchdringung der Hoffnungsbilder zu finden. Von noch größerer Bedeutung ist allerdings jede theologische Anstrengung, Inhalt und Konsequenzen der christlichen Hoffnung gegenwärtig so zu vermitteln, daß sie weder als letztlich beliebiger Anhang noch als unnötige Verdoppelung erscheint, sondern als wirkliche Antwort verstehbar und lebbar wird.

*Ulrich Ruh*

[1] Dietrich Wiederkehr, Perspektiven der Eschatologie, Zürich – Einsiedeln – Köln 1974, 17. [2] Johann Baptist Metz, Experientia spei, in: Diakonia 1 (1966) 189. [3] Gisbert Greshake, Stärker als der Tod, Mainz 1976, 21. [4] Karl Rahner, Art. Eschatologie, in: LThK², Bd. III, 1097. [5] Vgl. Anm. 1. [6] Ebd. 298. [7] Ebd. 87. [8] Ebd. 18. [9] Mysterium Salutis, Bd. V, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976, 553–890. [10] Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (= Kleine Katholische Dogmatik, Bd. IX), Regensburg 1977, 27. [11] Ebd. 64. [12] Ebd. [13] Ebd. 167. [14] Gisbert Greshake / Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg – Basel – Wien ³1978, 113. [15] Vgl. Gisbert Greshake, Auferstehung der Toten, Essen 1969, bes. 360ff. [16] Vgl. Greshake / Lohfink, 118f. [17] Vgl. Mysterium Salutis Bd. V, 881–885 (Auferweckung in und mit dem Tod). [18] Ratzinger, 98. [19] Vgl. dazu Greshake / Lohfink, 82–97 und, anders akzentuiert, Ratzinger, 114–127. [20] Greshake / Lohfink, 116. [21] Vgl. zum Begriff des „aevum" Greshake / Lohfink, 64–67 u. 145–147; zur Kritik vgl. Ratzinger, 97f. [22] Ratzinger, 152. [23] Greshake/Lohfink, 177. [24] Ratzinger, 150–152. [25] Karl Rahner, Über den Zwischenzustand, in: ders., Schriften zur Theologie XII, Zürich – Einsiedeln – Köln 1975, 455–466. [26] Ratzinger, 158. [27] Rahner, Zwischenzustand 466. [28] Greshake / Lohfink, 35. [29] Vgl. z. B. den ersten Teil (11–51) von G. Greshake, Stärker als der Tod, wo die Aussagen über Zukunft und Hoffnung den über Tod und ewiges Leben vorangestellt sind. [30] Greshake / Lohfink, 154. [31] Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 149–158. [32] Ebd. 157. [33] Ebd. 156. [34] Ebd. 155 [35] Ebd. 149. [36] Greshake / Lohfink, 133 Anm. 9. [37] Metz, 156. [38] Christian Schütz, in: Mysterium Salutis, Bd. V, 626.

# Paulus – Garant des Glaubens

## Zur jüngsten Tagung deutschsprachiger Neutestamentler

Zu der im Abstand von zwei Jahren stattfindenden Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler waren vom 26. bis 30. März etwa siebzig Teilnehmer mit Gästen aus Frankreich, Polen und der Tschechoslowakei in das Bildungshaus St. Virgil in Salzburg-Aigen gekommen. Das Thema „Paulus und die Wirkung seiner Theologie im Neuen Testament" hatte man in drei Hauptreferate – ergänzt durch Plenumsdiskussionen und Arbeitskreise – aufgegliedert: „Überlieferung und Sammlung der Paulusbriefe" (Alexander Sand, Bochum), „Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und des Epheserbriefes" (Helmut Merklein, Wuppertal) und „Paulusrezeption in den Pastoralbriefen" (Gerhard Lohfink, Tübingen).

## Die Paulusrezeption in der frühen Kirche

Die Themenstellung ging von der heute unumstrittenen Annahme aus, daß sich unter den neutestamentlichen Paulusbriefen einige befinden, die nach dem Tode des Apostels von einem Unbekannten als *Pseudepigraphen* abgefaßt worden sind und daher als *deuteropaulinisch* bezeichnet werden, nämlich der Kolosser- und der Epheserbrief sowie die Briefe an Timotheus und Titus (die Pastoralbriefe). Unter dieser Annahme kann der Begriff der „Rezeption", der als bekannt vorausgesetzt werden kann aus der Literatur-, Rechts- und Dogmengeschichte, auf ein innerneutestamentliches Geschehen angewendet werden, nämlich auf die Wirkung, die Paulus auf das Werden der frühen Kirche bis in die spätneutestamentliche Zeit ausgeübt hat, um auf diese Weise die Gestalt des Paulus besser zu erfassen und einen neuen Zugang zur christlichen Theologie- und Traditionsbildung zu gewinnen.
Das *Problem der Rezeption* beginnt schon – so das Eröffnungsreferat von *Alexander Sand* – bei der Frage, wie es zur Sammlung von Paulusbriefen bis zu deren Einfügung in den schließlich 27 Schriften umfassenden neutestamentlichen Kanon überhaupt gekommen ist. Denn offensichtlich handele es sich bei den Briefen um Gelegenheitsschriften, die nicht den Charakter dauernder Norm einer autoritativen Schrift an sich trügen. Es müsse also in einigen Gemeinden *Autoritäten* gegeben haben, die Beweggründe hatten, die Briefe zu bewahren, und die sich dazu legitimiert wußten. Der Referent bezog sich auf die These von *Hans Martin Schenke*, die Redaktion und Edition der Paulusbriefe könne nicht das Werk eines einzelnen gewesen sein. Paulus habe schon zu Lebzeiten – so Sand weiter – zur Verkündigung des Evangeliums Mitarbeiter geworben, die das mündliche Wort weitergaben und die nach seinem Tod zu seinen Nachfolgern wurden. Diese Mitarbeiter dürften es gewesen sein, die die Korrespondenz bewahrten. In diesem Sinne dürfe man von einer Paulusschule sprechen, die sich in den Deuteropaulinen auf Paulus beruft. Doch habe diese Schule rasch an Bedeutung verloren. Im Papiasfragment werde Paulus nicht erwähnt. Schon die Berufung der Apostolischen Väter auf Paulus oder einen Paulusbrief heiße nicht, daß ihnen die Briefe inhaltlich bekannt seien und auf ihre Theologie einwirkten. Inzwischen aber war die Sammlung der Paulusbriefe und die Einfügung des Corpus Paulinum in das Neue Testament abgeschlossen, wie wenig später Marcion, Tertullian und das Fragmentum Muratori belegen.
Die Diskussion zum Einleitungsreferat stellte konkrete Fragen, wie man sich den Vorgang der Sammlung der Paulusbriefe vorzustellen habe. Auf welche Weise sind die Mitarbeiter in den Besitz von Abschriften gekommen? Lassen sich, wenn schon die historischen Anlässe schwer zu erkennen sind, wenigstens die theologischen Motive für die Sammlung und Publikation ausmachen? Der Hinweis, die Publikation der Paulinen und die Produktion der Deuteropaulinen müßten wohl zusammengesehen werden, so daß die Deuteropaulinen gleichsam als Kommentar zu den echten Paulusbriefen gelesen werden sollten, leitete zum folgenden Referat über.

## Christus als der von Paulus Verkündigte

Zwischen Paulus und dem Abschluß des neutestamentlichen Kanons stehen die Deuteropaulinen, zunächst der *Kolosserbrief* und der von ihm literarisch abhängige *Epheserbrief*. In diesen beiden Briefen geschieht ohne Zweifel die Rezeption der Gestalt des Apostels Paulus selbst, und zwar in einem ausgezeichneten Sinn: Christus ist nach den Ausführungen von Helmut Merklein nunmehr der vom Apostel Paulus Verkündigte. Damit ist Paulus zum integralen Bestandteil des Mysteriums, das heißt des weltweit verkündigten Evangeliums, geworden. Es genüge nicht mehr, einfach das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen – wie es Paulus getan hatte –, jetzt müsse es das *apostolische* Evangelium von Jesus Christus sein. Der Kolosserbrief verweise die Gemeinde nicht nur auf Christus, sondern zugleich damit auch auf den Apostel. Noch deut-

licher sei der Apostel gemäß dem Epheserbrief auch gnoseologisch Ursprung des Evangeliums. Den *Aposteln* insgesamt ist das Evangelium durch Offenbarung kundgetan, sie sind die *normative* Größe, die der Kirche für ihre Bindung an Christus gegeben ist, und Paulus ist der Typos des Apostels. Die aktuelle Verkündigung ist dann letztlich nichts anderes als das Sprechen des Apostels in der Gegenwart.

Dahinter steht der theologische Gedanke der *Tradition*. Sie muß in der nachapostolischen Zeit bleibend an das Apostolische, den Offenbarungsträger, gebunden werden. Pseudonymität ist Ausdrucksform der Apostolizität. Aus der Vielfalt der Paulinischen *Charismen* wurden deshalb, so Merklein, die verkündigenden und die leitenden herausgegriffen. Es sind die für die Entwicklung zum Amt konstitutiven Charismen der Hirten und Lehrer. Diese mit der Apostolizität einhergehende Betonung bringt die theologisch *zentrale Stellung der Ekklesiologie* mit sich: Kirche wird als Heilsraum gesehen. Auferstehung, Leben, Rettung sind in ihr bereits Gegenwart; die Zukunft bringt lediglich das Offenbarwerden dessen, was ist. Während Paulus von dem zeitlichen Schema des „Schon" und „Noch-nicht" bestimmt war, herrscht jetzt die räumliche Vorstellung des „Unten" und „Oben". Die paulinische Unterscheidung zwischen gegenwärtiger Rechtfertigung und zukünftigem Heil wird entbehrlich, da das Heil jetzt schon Gegenwart ist (und der Terminus für Rechtfertigung kann – als Gerechtigkeit verstanden – in den Tugendkatalog aufgenommen werden). Die *futurische* Eschatologie ist durch die *präsentische* ersetzt; es heißt nicht mehr, sich nach dem auszustrecken, was in der Zukunft liegt, sondern es geht darum, das zu suchen, was jetzt schon droben *ist*.
Die beiden Briefe haben „Basisvorstellungen" – wohl eine Wortprägung Merkleins – der sogenannten Gemeindetheologie aus gottesdienstlich-liturgischen Texten, die gattungsspezifisch einen Trend ins Präsentische haben, übernommen und paulinisiert. Die sich daraus ergebende Innovation der paulinischen Theologie wurde auch daran gezeigt, wie der Epheserbrief die kosmologische Christologie des Kolosserbriefs zur Ekklesiologie uminterpretiert, so daß eine gegenüber Paulus eigenständige Konzeption entsteht, in der die Soteriologie zur Funktion der Ekklesiologie wird.

## Ubi Paulus, ibi Evangelium

Die *Pastoralbriefe*, die andere Gruppe der Deuteropaulinen, scheinen eine unabhängige Art der Paulusrezeption zu bieten, insofern sie paulinische Theologie in der vom Kolosser- und Epheserbrief rezipierten Form nicht aufgenommen haben. Die eigentliche und zentrale Paulusrezeption der Pastoralbriefe geschieht in der Rezeption der Gestalt des Paulus als Apostel und Vorbild, seines Leidens, seines Evangeliums als Tradition, seiner Weisung und Parusie. Das ist – so Gerhard Lohfink – das einzige Grundthema: der Apostel, seine Autorität, seine Lehre, seine Präsenz. Paulus ist jetzt der einzige Apostel, andere Apostel scheint es gar nicht gegeben zu haben. Er ist das Urbild aller in Zukunft an Christus Glaubenden und fortiori das Urbild aller nachapostolischen Amtsträger. Von jetzt an gilt: ubi Paulus, ibi Evangelium, das heißt, die Treue zu Paulus ist die Vorbedingung für die Treue zum Evangelium. Weil Paulus das Evangelium mit Leiden und Tod bezeugt hat, muß jeder Verkündiger leiden: das apostolische Leiden wird zur Signatur des wahren Verkündigers. Der *enge Konnex zwischen Leiden und Evangelium* ist ein deutlicher Berührungspunkt zum historischen Paulus. Die Betonung der exklusiven Vorbildhaftigkeit (Mitleiden mit dem Apostel) schreibt Paulus aber bereits eine Funktion zu, die sonst Christus allein zukommt.
Das Evangelium, so stellte Lohfink heraus, wird in den Pastoralbriefen ganz und unmittelbar als Tradition begriffen. Was bei Paulus nur beiläufig auch vorhanden war, tritt in den Vordergrund: Evangelium ist jetzt in erster Linie anvertrautes Gut, das unversehrt zu bewahren und an einem bestimmten Tag unversehrt zu übergeben ist („paratheke" gegenüber „paradosis" bei Paulus). Dazu bedarf es der *Sicherung der normativen Tradition*, und das geschieht durch das Amt, das dem Evangelium zu dienen hat. Der Paulus der Pastoralbriefe ist Herold, Apostel und Lehrer, wobei der Lehrer, zu verstehen als der Traditionsträger, den Apostel – eigentlich unpaulinisch – übertrifft. Was gemeinchristlich Lehre (didache) heißt, nennen die Pastoralbriefe deshalb „Lehre des Lehrers" (didaskalia, abgeleitet von didaskalos = Lehrer). Denn die Lehre als Didaskalia, in die das Evangelium mit eingeschlossen ist, haftet an Paulus. Sie enthält neben dem Wort der Lehre auch jenes Wort, das Paulus durch seine ganze Existenz und speziell durch sein Leiden sagt. Auch wenn der Apostel abwesend ist, ist apostolische Parusie möglich: der Amtsträger ist seine lebendige, ihn selbst präsent machende Anamnese. Dadurch ist das Evangelium und seine Tradition für immer als apostolisch festgemacht.
In den Plenumsdiskussionen und Arbeitskreisen wurde zunehmend deutlicher herausgestellt, daß es nicht darum geht, deuteropaulinische Theologie minder zu bewerten als die des Paulus, sondern darum, zu erkennen, daß es innerhalb des Neuen Testaments Veränderungen und Innovationen gibt – und immer geben muß – und daß dadurch die Tradition bestehenbleibt und gewahrt wird. Der normative Charakter der ganzen Schrift wird nicht angetastet, wenn je nach dem Erfordernis der Zeit verschiedene und neue Akzente gesetzt werden. So kann gerade das Neue Testament darauf hinweisen, daß Theologie es stets mit Tradition im Sinne von Rezeption zu tun haben wird.

*Gerbert Brunner*

# Spannungsfeld zwischen Medizin und Ethik

## Zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb

Die Bestimmungen über Organverpflanzungen sollen neu gefaßt werden. Ein entsprechender Gesetzentwurf liegt vor. Ziel ist, daß Toten bestimmte Organe entnommen werden können, um sie zur Wiederherstellung wichtiger Körperfunktionen bei Schwerkranken zu verwenden. Das ist eine Absicht, die dem ärztlichen Auftrag zur Rettung des Lebens entspricht – und doch werden dadurch viele Probleme aufgeworfen: Weil zu den unverzichtbaren Voraussetzungen der Transplantation gehört, daß der „Organspender" tot ist, muß die Frage nach dem Todeszeitpunkt einwandfrei zu klären sein. Einem Sterbenden darf nichts entnommen werden, aber nach einer zu langen Todeszeit sind viele Organe nicht mehr zu gebrauchen. Hier tut sich nicht nur eine gefährliche Nähe zur Euthanasie auf, sondern hier entstehen auch Spannungen zwischen dem ärztlichen Auftrag und den gesetzlichen Bestimmungen. Dazu kommen ethische Fragestellungen: Bedeutet nicht das Entnehmen von Körperteilen, daß über den Toten wie über eine Sache verfügt wird? Müßte nicht wenigstens eine vorherige Einwilligung vorliegen? Aber was ist von der Erlaubnis zu halten, wenn sie 10 oder mehr Jahre zurückliegt, wo wir doch wissen, daß sich viele Einstellungen auch in diesem Bereich im Laufe der Zeit ändern können?

### Verantwortung nicht auf den Arzt delegieren?

Damit eng verbunden sind die Fragen, ob der Arzt einem unheilbar Kranken „Sterbehilfe" gewähren soll oder ob er eine Lebensverlängerung um jeden Preis herbeiführen muß (vgl. ds. Heft, S. 233). Bekannt sind die Fälle, bei denen Menschen jahrelang an Beatmungsmaschinen angeschlossen sind, was zur Kritik am „seelenlosen Krankenhaus" geführt hat. Wann soll der Arzt, der doch den besten Überblick hat, einen Kranken aufgeben, wer kann ihm bei der Entscheidung helfen? Warum sollte gerade in lebensbedrohenden Situationen das Vertrauen in die technischen Möglichkeiten beiseite geschoben werden?

Ebenso wichtig und umstritten wie die Festlegung des Todes ist die Frage nach dem Beginn des Lebens. Wer an der unbedingten Gültigkeit des Gebots „Du sollst nicht töten", das auch das ungeborene Leben schützt, festhält, wird sich nicht zu bestimmten Methoden der Schwangerschaftsverhütung bekennen. Wenn der Beginn des Lebens mit dem Verschmelzen von Ei und Samen angenommen wird, so wirft die Verwendung der Spirale, die die Einnistung des befruchteten Eies verhindert, ethische Probleme auf. Hält man allerdings erst den 13. Tag für das entscheidende Datum – weil bis dahin noch die Entwicklung von Zwillingen möglich ist und also noch nicht von einem unverwechselbaren Individuum gesprochen werden kann –, steht für Eingriffe viel mehr Zeit zur Verfügung, ohne daß das Gewissen belastet werden müßte.
Dieses durch drei Beispiele angedeutete Spannungsfeld zwischen Medizin, Ethik und Rechtsprechung war Gegenstand einer unter dem Titel „Das Bild des Menschen in der modernen Medizin" vom 23. bis 25. März von der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb veranstalteten Tagung. Rückblickend muß gesagt werden, daß sie eigentlich mehr Fragen aufwarf, als sie beantwortete; und das war nicht schlecht, denn mit Patentlösungen wird man den hinter den theoretischen Problemen stehenden menschlichen Nöten nicht gerecht.
Eines ist sicher: der Arzt ist derjenige, der Operationen ausführt. Muß er deshalb auch die Entscheidung über Leben und Tod, Abtreibung und Sterbehilfe, allein treffen, tragen und verantworten?

In einem breit angelegten Überblick über den medizinischen, strafrechtlichen und christlich-ethischen Rahmen, in dem die Entscheidungen gefällt werden, wies Professor *Hans-Dieter Hiersche* nach, daß von Theologen und Juristen keine Hilfe zu erwarten sei, weil sie nur generelle Normen, aber keine Anweisungen für Einzelfälle anbieten können. Also muß der Arzt selber die Verantwortung für die Beendigung von langwierigen Sterbeprozessen oder Schwangerschaftsabbrüche übernehmen. Wird eine Abtreibung ohne eine anerkannte Indikation durchgeführt – wobei das Votum der Beratungsstelle nicht ausschlaggebend ist –, wird nur der Arzt angeklagt, für Hiersche eine unzumutbare Rechtsunsicherheit. Deshalb plädierte der Chefarzt der Kaiserslauterer Frauenklinik dafür, die Notlageindikation, die der Grund zum Abbruch jeder 20. Schwangerschaft ist und damit einer Bankrotterklärung des Sozialstaats gleichkommt, restriktiv auszulegen. Denn die Frau könne mit Hilfe der Pille und anderer Verhütungsmaßnahmen selber die Verantwortung für ihren Körper übernehmen und dürfe sie deshalb nicht an den Arzt delegieren.

### Unwägsamkeiten beim Patienten?

Läßt sich diese Forderung aber in ihrer Absolutheit durchhalten, und kann sie eine Lösung in konkreten Fällen bedeuten? Hierzu erklärte der Heidelberger Krankenhauspfarrer *Rolf Langendörfer*, daß es keine menschlichen Entscheidungen gäbe, die alle möglichen Fakten berücksichtigen könne. Somit sei jeder Entschluß – gerade hinsichtlich der alternativen Abtreibung oder Austragen des Kindes – von Schuld begleitet, und es käme nun darauf an, daß Schuld mitgetragen und dem einzelnen – Arzt und Patient – die Vergebung Gottes zugesprochen werde.

Aufgrund seiner Erfahrungen in der Intensivstation der Abteilung für Innere Medizin der Städtischen Krankenanstalten Karlsruhe berichtete Professor *Erich Zeh* von den Schwierigkeiten, denen das Krankenhauspersonal ausgesetzt ist. So haben viele Patienten zugleich Angst vor und Vertrauen in die modernen technischen Geräte. Sie halten sie für zuverlässige Überwachungsinstrumente, die jede Veränderung des Gesundheitszustands schneller als jede Krankenschwester bemerken, und gleichzeitig sind sie eingeschüchtert durch die Technik, die anscheinend an die Stelle persönlicher Zuwendung getreten ist. Gerade in der Intensivstation werden hohe fachliche Anforderungen an das Pflegepersonal gestellt, so daß die Gefahr zur Spezialisierung, die zur Betriebsblindheit führt, besonders groß ist. Wie könnte dem angesichts beschränkter finanzieller und personeller Voraussetzungen begegnet werden? Das Erkennen der Schwierigkeiten bewirkt noch keine Verbesserung, wie Zeh angesichts der Krankenhausstrukturen feststellte. Vielleicht ist es sogar falsch, den Ärzten die Versäumnisse im Gesundheitswesen anzulasten. Mediziner und Patienten sind beide Kinder einer Zeit mit bestimmten Denkstrukturen, auf die Professor *Klaus Wegenast* (Bern) aufmerksam machte: Dem Menschen ist alles möglich, mit Hilfe der Technik kann er alle Probleme bewältigen, seine Umwelt betrachtet er als Objekt experimenteller Neugierde; Krankheiten werden als Betriebsunfall angesehen, der Tod wird verdrängt. Wer die Ärzte, die ihre Arbeit vor diesem Hintergrund tun, beschuldigt, sie vergäßen ihre Mitmenschlichkeit, sollte zuerst seine eigene Lebenseinstellung überprüfen.

### Einstellung zu Leben und Tod korrigieren

Es war gut, daß Tagungsleiter Professor *Jürgen Hübner* (Heidelberg) auch einen Alttestamentler eingeladen hatte, der sozusagen das Kontrastbild zur heutigen Auffassung, nach der der Mensch aus verschiedenen Teilen besteht, für die je spezielle Fachleute zuständig sind, zeichnete. *Rainer Albertz* (Heidelberg) stellte ein dem heutigen Menschen völlig fremdes Lebensgefühl vor: die Geburt wird als ein Schöpfungsereignis angesehen, der Tod als die das Leben verneinende Macht. Der alttestamentliche Mensch erfuhr das Leben zwischen diesen beiden Polen als Geschenk, und wenn er „alt und lebenssatt" war, konnte er auch beruhigt sterben. Er hatte dann ein erfülltes Leben hinter sich, so daß er sich nicht um eine krampfhafte Verlängerung bemühen mußte. Aus dem Wissen um seine Herkunft gewann er das Vertrauen zur Bewältigung des Alltags, und in Notsituationen konnte er sich an seinen Schöpfer, dem er ja das Leben verdankte, wenden.
Natürlich ist die Situation vor 2500 Jahren nicht mit der heutigen vergleichbar, aber zu fragen ist doch, ob nicht die biblische Tradition Hinweise für ein gelingendes Leben bieten kann, das die Moderne trotz all ihrer Technik nicht ohne weiteres zu geben vermag. Bezogen auf die Situation im Krankenhaus würde das bedeuten, daß die Ärzte ihre fachlichen Grenzen angesichts der Unverfügbarkeit des Lebens erkennen; statt dessen gewönnen sie und ihre Mitarbeiter mehr Zeit zur persönlichen Zuwendung zum Patienten, zum Trösten, zum Zuhören, zum Begleiten von Sterbenden. Langendörfer ermunterte auch dazu, Krankheiten als Gelegenheit zum Ausruhen und damit als Chance zum Rückblick auf die Vergangenheit und als Beginn eines Neuen zu sehen, denn „Gott will uns in Zukunft begleiten".

Die eingangs gestellte Frage nach der Verantwortung der Ärzte würde von daher eine Relativierung erfahren: Wenn jeder Bürger klare Vorstellungen über ein erfülltes Leben hätte, wenn er, statt sich am Noch-nicht-Erreichten zu orientieren, die Gegenwart auskosten könnte und sich mit dem Erreichen bestimmter Ziele zufrieden geben würde, gingen auch die Erwartungen an die Medizin zurück. Statt auf die „Herrgötter in Weiß" zu hoffen, die zwar das physische Leben verlängern, ihm aber keinen Sinn zu geben vermögen, könnte von der Bibel Vertrauen zu dem Gott gelernt werden, der die Verantwortung für die gesamte Welt und jeden einzelnen Menschen tragen will. Solange dieser umfassende Aspekt unberücksichtigt bleibt, wird auch – so das Fazit der Tagung – die Frage nach den Chancen und Gefahren der modernen Medizin unbeantwortet bleiben. *Klaus-Peter Grasse*

## Zeitbericht

# Rückkehr zur Welt des Koran

### Zur politischen Renaissance des Islam in Asien

Der Islam spielt seit längerem wieder eine stärkere Rolle in der Dritten Welt und der Welt überhaupt. Die gewachsene Bedeutung der ölfördernden Staaten hat ihm als der geistigen Grundlage dieser Länder zu einem gesteigerten Selbstbewußtsein verholfen. Darüber hinaus hat er sich in einigen Staaten aber auch als politisch treibende Kraft profiliert. Im Westen ist das erst durch die jüngsten Vorgänge im Iran bewußt geworden. Der neue angestrebte Schiiten-

staat in Persien ist aber nur Moment einer breiteren und tieferreichenden Islam-Bewegung. Dies wird im folgenden am Beispiel Pakistans, des Iran, Malaysias und Indonesiens gezeigt.

Es gibt nur wenige asiatische Staaten, die man als politisch wirklich stabil bezeichnen kann. Die meisten leiden unter wirtschaftlicher Schwäche, *sozialen und nationalen Spannungen*. Das Problem dieser Länder liegt dabei nicht nur darin, einen Weg zu finden, die Misere zu überwinden. Es geht ebensosehr darum, einen solchen Weg mittels einer geeigneten Gesellschaftsform und einer entsprechenden politischen Führung auch durchzusetzen. Wie in Afrika, so ist auch in Asien versucht worden, durch Einführung von Demokratien nach westlichem Vorbild einen Interessenausgleich der sozialen Kräfte herbeizuführen, um so Stabilität und Fortschritt zu erreichen. Der Versuch ist, wie man weiß, weitgehend gescheitert – die westlichen demokratischen Verfassungen entsprachen nicht den sozialen Verhältnissen und nicht den geistigen Grundlagen dieser Länder. Wo das Militär nicht die Macht übernahm, bestimmten meist charismatische Persönlichkeiten die Geschicke ihres Landes, für die die Demokratie aber eher eine lästige Bürde war (Bhutto, Indira Gandhi).

*Krisen*, hervorgerufen durch die Mißachtung elementarer Bedürfnisse weiter Bevölkerungskreise, führten dazu, daß in letzter Zeit der Ruf nach Rückkehr zu traditionellen Werten, die ein gerechteres Gemeinschaftsleben garantieren sollen, immer lauter wurde. Die Fehler der Regierenden wurden in einer zu starken Anlehnung an andere Systeme (vor allem den Westen) gesehen, und so mußte der Religion und den Religionsführern als den Hütern der traditionellen Werte eine entscheidende Rolle zufallen. Diese Erscheinung, die im übrigen über die islamischen Staaten hinaus in weiten Teilen der Dritten Welt beobachtet werden kann, läßt die Grundwerte der Gesellschaft *vor* dem Zusammentreffen mit anderen Systemen (etwa durch die Kolonialisierung) wieder stärker bewußt werden. Mit der Rückbesinnung auf diese (echten oder vermeintlichen) Ur-Werte geht einher eine verstärkte Abgrenzung gegen andere Systeme, wieder vor allem gegen den Westen.

## Der Islam und der Westen

*G. E. v. Grunebaum* bringt den *Unterschied zwischen westlicher und islamischer Gesellschaft* auf folgenden Nenner: „Das ewige Provisorium des europäischen Fortschrittglaubens, die Bereitwilligkeit des Okzidentalen, sich auf ungewisser Straße einem seiner Definition nach unerreichbaren Ziel in unendlicher Annäherung und Selbstaufhebung zu nähern, stand in schärfstem Gegensatz zu dem in sich ruhenden, transzendent gelenkten Universum des arabischen Ostens, für das der Mensch nur die begrenzte Verantwortung des Gehorsams hatte“ (Das geistige Problem der Verwestlichung in der Selbstsicht der arabischen Welt, in: Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich 1969, S. 229–272/S. 232).

Dem Primat des Individuums, dem wissenschaftlichen Fortschritt und dem aktiven Eingreifen in soziale Verhältnisse stellt v. Grunebaum auf islamischer Seite gegenüber: Unterordnung des Individuums unter die Gesellschaft, den Klan, die Familie, sowie den Kult des Ererbten (als wichtigste Punkte). Gerade die Bedeutung der Gemeinschaft und das *Festhalten an der Tradition* sind Grundzüge des Islams, die auch viele seiner geistigen Erneuerer der letzten hundert Jahre immer wieder gegenüber dem Westen betont haben. Stellvertretend seien nur zwei Persönlichkeiten genannt, *Mohammed Abduh* (1849–1905) und *Dschamal ad-Din al-Afghani* (1839–1897).

Beider Ziel war, der Überfremdung oder gar Eroberung islamischer Gebiete durch europäische Mächte durch Stärkung der geistigen und moralischen Kraft des Islam zu begegnen. Durch intensives Quellenstudium sollten Fehler aus der traditionellen Lehre ausgemerzt und so ihre Reinheit und Stärke wiederhergestellt werden. Parallel dazu wollte man das Bildungswesen reformieren – der Wissensstand selbst der Rechtsgelehrten *(ulama)* ließ damals viel zu wünschen übrig. Man gestattete durchaus die Anwendung westlicher Methoden zur Reform des Islam, propagierte aber gleichzeitig eine scharfe Abgrenzung gegen jede westliche Ideologie. Die Lebensauffassung des Moslem sollte allein auf dem Islam gründen, ohne Beimengung westlicher Ideen. Es ging also sowohl um die Erneuerung der Lehre als auch um die Festigung des muslimischen Bewußtseins, daß auf dem Islam eine Gesellschaft mit *eigenen* Werten gründe, die anderen Systemen ebenbürtig, ja überlegen sei. (Unterschiedliche Positionen von Abduh und al-Afghani sind hier weniger von Belang.)

Die Betonung der *Eigenständigkeit* ist auch einer der Hauptzüge der gegenwärtigen islamischen Bewegung. Die Beziehungen zu anderen Systemen sollen dort ihre Grenzen haben, wo der Totalitätsanspruch des Islam innerhalb der eigenen Gesellschaft in Frage gestellt wird. Die einzelnen Strömungen oszillieren dabei zwischen Abkapselung oder friedlicher Koexistenz aus einer verstärkten eigenen Basis heraus. Man weiß, daß man wohl kaum auf Errungenschaften westlicher Wissenschaft oder westliche Elemente im Bildungswesen wird verzichten können. Sogar ein Mitarbeiter des Ayatollah Khomeini versicherte in einer (wohl in erster Linie für westliche Ohren bestimmten) Erklärung, „westliche und islamische Zivilisation sollen und können sich vermischen, um eine bessere Zivilisation für alle zu schaffen“ (Time, 18. 9. 78). Verbreiteter ist jedoch die Meinung, der Islam stelle als Mittelweg zwischen dem Westen und dem Sozialismus die *Kraft der Zukunft* dar.

Ansonsten sucht man aber auch weiterhin Unterstützung im Westen, wenn auch nicht um den Preis einer wirtschaftlichen, politischen oder geistigen Hegemonie. Der Westen bietet sich auch insofern als Partner an, als die religiösen Führer wie auch die politischen Moslem-Parteien in Asien vehement antikommunistisch eingestellt sind. Als eindringliches Beispiel dient Indonesien, dessen Moslem-Parteien mit ihrer antikommunistischen Politik nicht wenig zum Scheitern von Sukarnos Politik der nationalen

Versöhnung in den 50er und 60er Jahren beitrugen. Auch die von Libyen unterstützte *Moro-Bewegung* auf den Philippinen und die muslimischen Rebellen in Afghanistan sind eingeschworene Gegner des Kommunismus. Gleiches gilt schließlich auch für die religiösen Führer im Iran und in Pakistan.

Wir sollten jedoch nicht übersehen, daß die *antikommunistische Haltung* nicht unumstritten ist, wie die Beispiele Algeriens oder des Irak beweisen. Für viele Moslem-Intellektuelle beruht die neue islamische Bewegung auf einem falschen Traditionsdenken, ihrer Meinung nach schließt der Koran den Sozialismus durchaus nicht aus. Solange sich die religiösen Führer jedoch auf eine breite Massenbewegung stützen können, dürften sozialistische Strömungen kaum den Durchbruch schaffen. (Auf die intellektuellen Strömungen – gerade in Nordafrika – die je nachdem eine stärkere Bindung an den Westen oder den Sozialismus wünschen, kann hier nicht eingegangen werden.)
Wenn der Islam Toleranz und friedliche Koexistenz vor allem gegenüber dem Westen betont, darf das aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß er sich manchmal gegenüber *Minderheiten* im eigenen Land recht intolerant verhält. Dies gilt einmal für *vom Islam abgespaltene Sekten* wie die Bahai im Iran oder die Ahmadiya-Sekte in Pakistan, die bei kleiner Mitgliederzahl einen unverhältnismäßig größeren Einfluß auf die Oberschichten ihrer Länder ausüben und die oft blutig verfolgt wurden. Dies gilt aber auch gegenüber dem *Christentum*. In Indonesien etwa, wo gerade die katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten erhebliche Missionserfolge erzielte, wurde im November 1978 auf Betreiben der Moslem-Parteien ein fast totales Missionsverbot verhängt. Außerdem gibt es hier immer noch verschiedentlich örtliche Konflikte zwischen Moslem- und Christengemeinden. Daneben führt der Islam, der an die 90 % der Bevölkerung stellt, auf politischer Ebene einen Abwehrkampf gegen den Vormarsch des von Regierungskreisen geförderten traditionellen javanischen Mystizismus.

## Die Rückkehr zu traditionellen Normen

Die als Fundamentalismus oder auch Islamismus bezeichnete islamische Bewegung, die dem Formalismus der Rechtsgelehrten näher steht als der islamischen Mystik (Sufismus), hat ihren eigentlichen Ursprung in der *Auseinandersetzung mit dem Westen*. Sie weist aber auch Vorläufer in verschiedenen Volksbewegungen früherer Jahrhunderte auf, und sie hat manche Ähnlichkeit mit Bewegungen in gerade jenen Zentren der arabischen Welt, von denen auch die jetzige Bewegung ihren Ausgang genommen hat. Gemeint sind die Senussi in Libyen und die Wahhabiten in Arabien im 18./19. Jahrhundert. Denn der Islamismus will nicht nur der Gefahr von außen entgegenwirken, sondern auch die drohende Säkularisierung der Gesellschaft durch die Rückkehr zu traditionellen Normen bekämpfen. Unterstützt werden die Rechtsgelehrten dabei vor allem von den unterprivilegierten Schichten – Bauern, Kleinbürgertum, auch Teilen des Mittelstandes.
Vor dem Hintergrund, daß der Islam auch eine alle Lebensbereiche umfassende Gesellschaftslehre hat, wurden in den letzten Jahren vermehrt westliche Rechtsnormen (etwa früherer Kolonialherren) durch das islamische Recht *(Schariya)* ersetzt. Dieses wiederum setzt sich zusammen aus den Vorschriften des Koran wie auch – regional u. U. unterschiedlichen – Rechtstraditionen. Nach dem Sturz Bhuttos wurde in *Pakistan* sogar ein eigener *Rat für Islamische Ideologie* eingesetzt, der die Gesetzbücher entsprechend durchforsten soll. Bezeichnenderweise blieben aber vor allem Bereiche der Wirtschaft ausgenommen (Banken, Versicherungen) wie auch die Verfassung.
Am auffälligsten sind die Tendenzen vielleicht im *Strafrecht*, so wurden in Pakistan (wie in manchen arabischen Staaten) wieder körperliche Strafen eingeführt (Auspeitschen etc.), und selbst im Iran gab es Ansätze auf örtlicher Ebene. Auch auf dem Wirtschaftssektor werden weitreichende Forderungen erhoben. Zur Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit sollen die Grundsätze des Koran wieder voll angewendet werden (im Iran gibt es z. B. Handbücher für die Basaris [Händler], die die Festsetzung von Preisen, Kinderarbeit usw. regeln). Vor allem Banken und Versicherungen sind die Zielscheibe der Orthodoxen, da der Koran verbietet, Zins zu nehmen. Der vor kurzem in Pakistan neu eingeführte Gesetzeskodex hat diesbezüglich auch einschneidende Maßnahmen getroffen (Maximalzins in der Privatwirtschaft 2,5 %), doch erwarten Beobachter kaum, daß sich die Geschäftswelt wirklich daran hält. Die Banken wurden im übrigen in Pakistan und im Iran bisher geschont. Die *Islamic Development Bank*, 1975 zur Verbesserung der Wirtschaftsbeziehungen zwischen den Islam-Staaten Asiens und Afrikas in Dschiddah gegründet, will aber für ihre Kredite keine Zinsen nehmen. Wie sie dennoch ohne Zuschüsse verlustfrei arbeiten will, ist allerdings nicht geklärt.

In der Familie soll die *Frau* wieder ihre traditionelle Rolle spielen. Orthodoxe Kreise in Pakistan fordern wieder die Abschaffung des Frauenwahlrechts, die Trennung der Geschlechter (es werden bereits getrennte Universitäten geplant), das Tragen des Schleiers, die Erlaubnis der Polygamie. Im Iran wurde das für muslimische Verhältnisse sehr fortschrittliche Frauenrecht ausgesetzt, doch wagt man angesichts massiver Proteste bisher keine einschneidenden Maßnahmen. Immerhin will Khomeini aber die Gleichberechtigung der Frau garantieren.
In *Malaysia* haben muslimische Kreise ebenfalls durchgesetzt, daß auf Gebieten des privatrechtlichen Sektors (Ehe, Erbrecht usw.) für Beziehungen der Moslems untereinander wieder die Schariya gilt.
Die Maßnahmen hinsichtlich der *öffentlichen Moral* sind ausreichend bekannt (Verbot von Alkohol, Bars, Pornographie etc.). Die Orthodoxen in Pakistan sehen jedoch auch Kino, Theater, Tanz, Bildende Kunst als unislamisch an und wollen das Fernsehen auf seine erzieherische Funktion beschränkt sehen. Zia ul-Haq wurde von ihnen

sogar für den Besuch einer westlichen Kunstausstellung gerügt. Die *traditionelle Kleidung* ist wie in Pakistan, so auch im Iran und in Malaysia wieder auf dem Vormarsch, allerdings sind unter der Jugend die Meinungen darüber geteilt. Manche der puritanischen Maßnahmen finden sich aber auch in anderen Ländern der Dritten Welt, und der Trend zur Nationaltracht ist sogar recht alt.

## Der Kampf um die politische Führung

Die Rechtsgelehrten fordern aber nicht nur die Rückkehr zu traditionellen Normen, sondern auch ein ebenfalls durch den Koran begründetes politisches Entscheidungsrecht. Dazu kurz zur Lehre: Grundlage des Islam ist der Glaube an den einen Gott, Allah, woraus die islamische Gemeinschaft erwächst, die sich durch das Gesetz Gottes, den Koran, und die Lehren und das Beispiel seines Propheten Mohammed leiten läßt. Zu letzterem (*Sunna* = Weg Mohammeds) tritt in der Regel die Tradition. Bei Streitfällen, die nach der Lehre nicht eindeutig entschieden werden können, müssen Präzedenzfälle gesucht werden, wobei das Urteil letztlich durch die übereinstimmende Meinung der Gemeinschaft gefällt werden soll. Den Rechtsgelehrten obliegt es, bei künftigen Entscheidungen auch diese Tradition zu berücksichtigen.
Dies alles spielt in den politischen Bereich hinein, da der Islam keine Trennung von religiösen und politischen Angelegenheiten kennt. Insofern könnte man die islamische Gesellschaft durchaus als *egalitäre Laientheokratie* bezeichnen. Zwar ist eine Regierungsgewalt nötig, der die Untertanen zu Gehorsam verpflichtet sind, doch ist die Regierung auch ihrerseits den Untertanen verpflichtet. Sie soll Glauben und Gemeinschaft schützen und dafür sorgen, daß die Gesetze des Koran auch befolgt werden. Ihr sollten Rechtsgelehrte zur Seite stehen, die ihr das notwendige Wissen vermitteln, Richter, Aufpasser über Wirtschaft und öffentliche Moral usw. (vgl. A. T. Khoury, Zum islamischen Gesellschaftssystem, in: Moslems und Christen – Partner?, Graz 1976, S. 83–108).
Sehen wir von diesem „idealen" Staat einmal ab, so lag in der Frühzeit des Islam die politische und religiöse Gewalt in den Händen der (gewählten) *Kalifen*, und in dieser – sunnitischen – Tradition stehen mit Ausnahme des Iran auch heute noch die islamischen Staaten. Kennzeichnend ist dafür – wie etwa in Pakistan oder Malaysia – die Aufsicht, die der Staat durch ein *Religionsministerium* ausübt, staatliche Besoldung der „Geistlichkeit", wozu die ursprünglich individuell zu entrichtenden Almosen eventuell in Form von Steuern eingetrieben werden usw.
Im Gegensatz zu den sunnitischen Staaten zählt die Bevölkerung des Iran fast ausschließlich zu den *Schiiten*. Diese 90 Mill. der insgesamt 550 Mill. Moslems (35 Mill. im Iran) erkennen als rechtmäßigen Nachfolger Mohammeds nur seinen Vetter und Schwiegersohn Ali an (Schia = Partei). Dieser wurde nach seinem Tode von Imamen abgelöst, wobei man je nach Glaubensrichtung 5, 7 oder 12 zählt. Die 7er Schiiten *(Ismailiten)* leben hauptsächlich in Pakistan, während im Iran fast alle dem 12er Schiitismus *(Imamismus)* anhängen. Ihrem Glauben nach ist der 12. Imam nicht gestorben, sondern lebt seit 873 im Verborgenen, um dereinst als Erlöser (Mahdi) wiederzukehren.
Von den Sunniten trennt die Schiiten neben kleineren Unterschieden in Glaubensdingen, daß sie – geschichtlich bedingt, da sie das Kalifat nicht anerkannten – eine stärker ausgeprägte religiöse Führung besitzen, die nicht in die politische Führung eines Staates integriert sein muß. So bilden die 180 000 *Mullahs* („Dorfgeistliche") des Iran eine Bruderschaft zwar ohne feste Hierarchie, aber doch mit einer Führungsschicht aus *Mudschtahids*, die in der Auslegung des Koran als besonders erfahren gelten. Aus ihnen (etwa 1000) heben sich wiederum die *Ayatollahs* hervor, die wegen ihres Alters, ihrer Weisheit oder sonstiger besonderer Fähigkeiten von den Gläubigen mit diesem Ehrentitel bedacht werden. Jeder Gläubige kann sich einem dieser Ayatollahs als geistigem Führer anschließen – sie verdanken ihre Stellung nur dem Konsensus der Gläubigen, nicht etwa einer Wahl. Die Ayatollahs (etwa 10 im Iran) haben wiederum in der Regel einen primus inter pares, der durch allgemeinen Konsensus als Führer der gesamten Gemeinschaft und Stellvertreter des 12. Imam angesehen wird. Derzeit ist es der Ayatollah *Khomeini*, doch galt lange Zeit Ayatollah *Schariyat Madari* als ebenfalls aussichtsreicher Kandidat.
Die schiitischen Rechtsgelehrten haben seit Beginn des 16. Jahrhunderts, als der Schiitismus Staatsreligion des Iran wurde, eine bedeutende Rolle in der Innenpolitik gespielt. Als Persien im 19. Jahrhundert unter den zunehmenden Druck Englands und Rußlands geriet und die regierende Dynastie geneigt war, sich diesem Druck zu beugen, waren es gerade die religiösen Führer, die sich an die Spitze der nationalen Opposition stellten. Die von ihnen angeführte Massenbewegung führte 1906 auch zur Einführung einer Verfassung, die im wesentlichen noch heute gilt. Artikel 2 bestimmt z. B., daß die „Geistlichkeit" durch 5 Vertreter eine Kontrolle darüber ausüben darf, ob vom Staat erlassene Gesetze mit dem Koran vereinbar sind. Hatte die Verfassung die Rechte des Schah zunächst zugunsten der Ulamas beschnitten, so setzte aber doch bald ein *Säkularisierungsprozeß* ein, der de facto eine Trennung von Staat und Religion bewirkte. Der Einfluß des Islam ging vor allem durch die Einführung eines weltlichen Bildungswesens unter *Reza Schah* stark zurück. Die Schiitenführer setzten sich deshalb immer wieder zur Wehr, wobei sie als eines der Hauptübel die Überfremdung des Iran durch den Westen sahen – kulturell wie auch etwa durch ausländische Wirtschaftsinvestitionen. So ist es nur zu verständlich, daß sich die Mullahs zu Beginn der 50er Jahre auf seiten *Mossadeghs* einfanden (und ihm erst durch sozialistische Ansätze seiner Politik entfremdet wurden), und auch gegen die Wirtschafts- und Sozialpolitik des letzten Schah opponierten.
Die Auseinandersetzung zwischen Staat und Religionsführern hat im Iran also eine lange Tradition, wobei die Mullahs in der Regel Unterstützung von denjenigen erhielten (und sie auch selbst gewährten), die am meisten un-

ter Regierungsmaßnahmen zu leiden hatten. Waren es früher vor allem die *Großgrundbesitzer*, so sind es heute nicht zuletzt die *kleinen und großen Händler*, von denen es allein in Teheran um die 60 000 gibt. Von ihnen stammt der größere Teil der Schenkungen, die den Schiitenführern ihren Rückhalt geben (jährlich etwa 20 Mill. Dollar). Dies soll jedoch nicht die Bedeutung schmälern, die die Mullahs für die ärmere Landbevölkerung haben (und umgekehrt).

In mancher Hinsicht bildet der Iran allerdings eine Ausnahme, nicht zuletzt im politischen Bereich. In der Regel bleiben die Ulamas eher im Hintergrund. Angesichts der Schwäche der etablierten islamischen politischen Parteien (in Pakistan, Malaysia und Indonesien erreichten sie bei den letzten Wahlen nur jeweils etwa 20–30 % der Stimmen) haben sie aber doch an Einfluß gewonnen. Halten sie in Pakistan engen Kontakt zu den Militärs, so wirken sie in Malaysia und Indonesien mehr über kulturelle islamische Einrichtungen. So hat in den letzten Jahren in Malaysia die *dakwah-Bewegung* (= Mission) erheblich an Boden gewonnen. Auch in Indonesien melden sich Moslem-Organisationen wieder stärker zu Wort, so ein eher rechtsextremistisches „Kommando Jihad" für den Kampf gegen den Kommunismus. In Malaysia wie Indonesien hat dabei auch die Jugend einen recht großen Anteil.

## Für islamische Republiken

Die Minimalforderung der Religionsführer besteht in der – nicht nur nominellen – Errichtung islamischer Republiken, wie sie jetzt durch eine Volksabstimmung im Iran etabliert wurde, Grundvoraussetzungen sind: Staatsideologie und Rechtsgrundlage dürfen dem Koran nicht widersprechen, der Staat muß unter Beteiligung des Volkes regiert werden, das Staatsoberhaupt hat ein Moslem zu sein. Dies ist aber vielen Orthodoxen nicht ausreichend. So forderte *Zia ul-Haq* für Pakistan (das, wie Malaysia, Bangla Desh und jetzt der Iran, nominell eine islamische Republik ist), die Regierung solle nur Sachwalter des Islam sein. Sie solle sich ganz dem Koran und der Sunna unterordnen, um die Bildung einer echten islamischen Gesellschaft zu erreichen (Rede vom 20. 2. 78 – Asian Recorder 14311/78). *Khomeini* fordert ebenso die Errichtung einer islamischen Republik auf dem Boden des göttlichen Rechts. Die legitimierende Instanz soll allein Gott sein, nicht eigentlich das Volk – eine Absage an die Demokratie westlichen Stils. Er sieht sich als Statthalter Allahs als Führer der Nation und behält sich derzeit noch die Kontrolle über die Regierung vor. *Schariyat Madari* ging die Sache behutsamer an, als er fand, die Verfassung solle dem Islam entsprechen und die Arbeit der Regierung solle analog der Verfassung von 1906 kontrolliert werden.
Bisher sieht es jedoch nicht danach aus, als solle eine echte islamische Republik auch Wirklichkeit werden. Die Meinungen über ihre Gestaltung gehen z. B. im Iran weit auseinander, und die Lehre des Koran ist letztlich zu vielen Interpretationen unterworfen, als daß man leicht eine gemeinsame Plattform finden würde. So bleiben u. U. dem Machtkampf sozialer und politischer Gruppen Tür und Tor geöffnet. Die Rechtsgelehrten bilden – auch im Iran – keine einheitliche Gruppe, und sie müssen die *Interessen ihrer Verbündeten* berücksichtigen. Es besteht die Gefahr, daß statt eines Konsensus über wirklich drängende Probleme allenfalls Schönheitskorrekturen erreicht werden wie in Pakistan. Letztlich laufen die Ulamas auch Gefahr, in eine zu starke Abhängigkeit ihrer Beschützer zu geraten und somit zum Aushängeschild, ja Werkzeug anderer zu werden. Mit nationalen Schlagworten kann man zwar kurzfristig die Volksmehrheit hinter sich bringen – doch engstirniger Traditionalismus, verbunden mit einem Scheitern der Lösung sozialer Probleme, würde entweder zur Diktatur einer einzigen Gruppe oder aber zum Chaos führen.
Die Zahl der Kritiker wächst mittlerweile nicht nur unter den Intellektuellen, sondern auch unter der Jugend, die z. B. in Pakistan mit verschiedenen Einschränkungen im Bereich der öffentlichen Moral nicht einverstanden ist. Schwerer wiegt aber, daß es bisher kaum Programme zur Lösung der *wirtschaftlichen und sozialen Probleme* gibt. In Pakistan sind die verschiedenen Gruppierungen sogar so zerstritten, daß die Regierung eher den Eindruck der Handlungsunfähigkeit macht und sich darauf zu beschränken scheint, ihre Kritiker, vor allem Journalisten, mundtot zu machen. Kein Wunder also, wenn nationale Minderheiten in Pakistan wieder den Widerstand vorbereiten, wenn (sunnitische) Kurden und andere Minderheiten im Iran zu den Waffen greifen und wenn in Pakistan, weit mehr aber im Iran, sich die Kommunisten wieder zu Wort melden.

Als Tatsache bleibt aber, daß der Islam auch in Asien eine mächtige Renaissance erlebt. Seine Auseinandersetzung mit dem Westen und die Rückbesinnung auf eigene geistige und kulturelle Werte ist Teil einer umfassenderen Bewegung innerhalb der Dritten Welt, ist Ausdruck des gestiegenen Selbstbewußtseins der Drittvölker. Die Bewegung wird getragen von den Rechtsgelehrten, von politischen Parteien, aber auch von der Masse der Unzufriedenen und Unterprivilegierten. Ob sie die Probleme der Völker löst, ist ungewiß, wir sollten sie aber zumindest in ihrem Streben nach Unabhängigkeit und Eigenwertigkeit respektieren. Wie stark dies ist, zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Eröffnung der Istiqlal-Moschee in Djakarta, dem größten Sakralbau der islamischen Welt, im Frühjahr 1978, und in der Ersten Asiatischen Islamischen Konferenz in Karachi im Juli 1978. *Peter Drews*

Bibliographie: B. J. Bolands, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, Den Haag 1971; U. Gehrke/M. Mehner, Iran, Tübingen 1975; G. E. v. Grunebaum, Das geistige Problem der Verwestlichung in der Selbstsicht der arabischen Welt, in: ders., Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich 1969, S. 229–272; D. H. Khalid, Das Phänomen der Re-Islamisierung, in: Außenpolitik 4/1978, S. 430–451; A. T. Khoury, Zum islamischen Gesellschaftssystem, in: Moslems und Christen – Partner?, Graz 1976, S. 83–108; M. U. Malik / A. Schimmel, Pakistan, Tübingen 1976; P. Rondot, L'Islam et les Musulmans d'aujourdhui, Paris 1958.

# China nach Mao

## Was hat sich geändert, was bleibt?

*Zweieinhalb Jahre nach dem Tode Mao Zedongs und der Ausschaltung der „Viererbande" vollzieht sich in der Volksrepublik China ein gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Prozeß der Veränderung, welcher selbst für dieses in steter Unruhe befindliche Land kaum vorstellbar war. Im Rahmen einer Welle der Entideologisierung und Entdogmatisierung entledigt sich die Führungsgruppe um Hua Guofeng und Deng Xiaoping in erstaunlicher Schnelligkeit aller grundlegenden Elemente des Maoismus und konzentriert ihre Bemühungen ausschließlich auf die Modernisierung des „sozialistischen Vaterlandes". Wie sich die neue Politik auf Partei, Wirtschaft, Gesellschaft und Erziehung niederschlägt und welche Konsequenzen sie u.a. für die bislang unterdrückte Religion hat, ist Gegenstand des folgenden Berichts.*

*Mao Zedong* ist erst gut zwei Jahre tot, und schon scheint sein politisches Erbe von den schmutzig-gelben Fluten des Yangtse fortgeschwemmt zu sein. Im China der Gegenwart, das nach eigenem Bekunden in „eine neue historische Entwicklungsetappe" eingetreten ist (Peking Rundschau Nr. 2/79), haben seine tausendfach niedergelegten Gedanken ihren normativen Charakter verloren und sind zum lästigen Ballast geworden. Dem ehrgeizigen Programm der „Vier Modernisierungen" in den Bereichen der Industrie, Landwirtschaft, Verteidigung sowie Wissenschaft und Technik im Wege stehend, schiebt man sie lautlos beiseite und bedient sich ihrer nur noch dann, wenn es unter Aufbietung aller interpretatorischen Klimmzüge gelingt, sie zur Abstützung der aktuellen Politik nutzbar zu machen. Auf subtile, aber für jeden Chinesen erkennbare Weise unterzieht die Führungsspitze in Peking die maoistische Politik der Vergangenheit nicht nur einer gezielten Kritik, sondern setzt ihr auch die eigenen – im wesentlichen diametralen – politischen Inhalte entgegen. Diese sind ausschließlich von den ökonomischen Erfordernissen eines zur Großmacht strebenden Entwicklungslandes bestimmt und haben die revolutionären Visionen des Vorsitzenden Mao bereits zugunsten gesamtwirtschaftlicher Orientierungsdaten wie Produktivität, Rentabilität und Arbeitsdisziplin verdrängt. Als Leitmotiv einer solchen entdogmatisierten Politik fungiert heute *Deng Xiaopings* weithin bekannte Sentenz: „Ganz egal, ob die Katze schwarz oder weiß ist, wenn sie die Mäuse wegfängt, ist sie eine gute Katze." Obwohl es Mao selbst war, der dieses wertfrei-pragmatische Prinzip schärfstens attakkierte, findet es dieser Tage in der chinesischen Presse in erstaunlicher Offenheit mit den Worten Unterstützung: „Manchmal wird dieser Satz auf unsere Produktions- und Aufbauarbeit mit der Bedeutung verwendet, daß jede Methode, die eine Steigerung der Produktion verspricht, eine gute Methode sei. An dieser Argumentation ist nichts falsch" (Gongren Ribao, 3.2.79). Entsprechend hat sich das Erscheinungsbild des bevölkerungsreichsten Staates unseres Planeten gegenüber der noch vom Vorsitzenden Mao und der „Viererbande" beeinflußten Zeit bereits erheblich gewandelt. Die Kommunistische Partei, die Wirtschaft, die Erziehung und die Gesellschaft im allgemeinen werden gegenwärtig von einer Woge der Veränderungen erfaßt, die in ihrer Tragweite die Entstalinisierung in der Sowjetunion der fünfziger Jahre überragen dürfte.

### Neuordnung der Partei

Nach Abschluß des XI. Parteitages der KPCh im August 1977 sollte die Partei und das ganze Land unter dem Gebot von „Stabilität und Einheit" stehen und sich mit aller Kraft dem wirtschaftlichen Aufbau verschreiben. Doch alsbald zeigte sich, daß der Widerstand selbst hoher Parteimitglieder, die dem „neuen langen Marsch" von Deng Xiaoping und der alten Politgarde entweder nicht zu folgen bereit waren oder ihn für zu übereilt empfanden, noch längst nicht gebrochen war. Voller Empörung stellte das offizielle Pekinger KP-Organ dazu fest: „Es gibt noch immer eine gewisse Anzahl – besonders führender – Genossen, die ihre politischen Vorstellungen noch nicht ‚entknöchert' haben. Manche halten noch an den ‚alten Wegen' fest, sogar wenn dies offensichtlich schadet" (Renmin Ribao, 29.12.78). Der großen Säuberung in den Jahren 1976/77 mußte mithin noch eine kleine folgen, und so fielen 1978 weitere regionale Machthaber der Provinzen und regierungsunmittelbaren Städte (Peking, Tientsin) sowie einige weniger bedeutende ZK-Mitglieder in Ungnade. Erst seit dem Dritten Plenum des XI. Zentralkomitees im Dezember 1978, das ganz im Zeichen des Sieges von Vizepremier Deng stand und auf dem selbst Top-Parteiführer wie der Chef der Sicherheitstruppe 8341, *Wang Dongxing*, erhebliche Machteinbußen hinnehmen mußten, scheint sich eine wirkliche Stabilisierung in den oberen Parteigremien anzubahnen. Auf der Ebene der unteren und mittleren Parteihierarchie allerdings müssen auch in naher Zukunft noch viele Funktionäre um die Beschneidung ihrer Befugnisse und Positionen bangen. Nicht nur, daß sich etliche durch ihre ideologische Nähe zur Shanghaier Vierergruppe mehr oder minder diskreditiert haben.

Auch ihre bislang mit dem Stempel der Wichtigkeit versehenen Aufgaben als Politkader und Gralshüter der reinen Lehre werden im Zuge einer größtenteils an ökonomischer Effizienz ausgerichteten Politik zunehmend als dysfunktional verdrängt. „Es ist nötig", so führt in diesem Sinne die Provinzradiostation in Hunan aus, „die Zahl der professionellen Wirtschaftskader, der wissenschaftlichen sowie technischen Kader zu erhöhen und die Zahl der in der politischen Arbeit stehenden Kader zu reduzieren" (Radio Changsha, 19.1.79).

Dieser Prozeß der personalpolitischen Säuberungen wird seit Monaten von einem noch längst nicht abgeschlossenen Rehabilitierungsvorgang begleitet, durch den bisher schon mehr als zwei Drittel aller vor oder während der Kulturrevolution ausgeschalteten Partei- und Verwaltungskader wieder in Amt und Würden gelangt sind. Das aber dokumentiert nicht nur den Wunsch der gegenwärtigen Führungsspitze, die eigenen Reihen um weitere Kombattanten zu verstärken, sondern auch eine deutliche Abkehr vom Inhalt aller bisherigen Massenkampagnen und ein offenes Zweifeln an der Legitimität wesentlicher Grundsatzentscheidungen des dazumal noch von Mao persönlich geleiteten Zentralkomitees. Besonders seit Dezember des letzten Jahres geht man dazu über, auch die „Erzfeinde" des Vorsitzenden zu rehabilitieren und sie vom Stigma des „Revisionismus" oder „Rechtsabweichlertums" zu befreien. So z.B. den ehemaligen Verteidigungsminister *Peng Dehuai*, der auf dem Lushan-Plenum 1959 als entschiedener Gegner des von Mao initiierten „Großen Sprungs nach vorn" auftrat und ihn für die katastrophalen Folgen jener Bewegung verantwortlich machte. Ferner den unter *Liu Shaoqi* als Leiter der staatlichen Wirtschaftskommission tätigen *Bo Yibo*, dem Mao in der Vergangenheit eine ganze Philippika unter dem Titel „Bekämpft die bürgerlichen Ideen in der Partei" zugedacht und ihn des „kleinbürgerlichen Individualismus" bezichtigt hatte. Und nicht zuletzt den vormaligen Pekinger Bürgermeister *Peng Zehn*, welcher sich beim Vorsitzenden mit seinen Anfang 1966 publizierten „Februarthesen", durch die er der ausbrechenden Kulturrevolution Einhalt zu gebieten versuchte, unbeliebt machte. Mit der eklatanten Würdigung Liu Shaoqis als „führenden Genossen" in einer Zweignachrichtenagentur der amtlichen „New China News Agency" und dem offiziellen Auftreten seiner Witwe *Wang Guangmei* anläßlich des diesjährigen Frühlingsfestes in Peking, dürfte auch einer Wiederherstellung der politischen Reputation des ehemaligen Staatspräsidenten und Intimfeindes Maos auf längere Sicht nichts mehr entgegenstehen. Dementsprechend erklärte der stellvertretende Parteivorsitzende *Li Xiannian* auf Fragen von Journalisten, daß seine Rehabilitierung „später" erfolgen werde (Agence France Presse, 28.1.79).

## Neubewertung der Parteigeschichte

Parallel zu dieser personellen Revision auf allen Ebenen der Partei vollzieht sich im China nach Mao auch eine tiefgreifende Revision und Uminterpretierung der zuvor von maoistischer Hand geschriebenen Parteigeschichte. Aus langer Erfahrung mit den kommunistischen Staaten wissen wir, daß dort nicht nur der Sieger den Inhalt der Historie diktiert, sondern darüber hinaus den häufig mit brutaler Gewalt beseitigten Gegner auch auf den Scheiterhaufen derselben verbannt. Nicht anders im heutigen „Reich der Mitte". Nach der Entfernung der „Viererbande" und ihres Anhangs beschäftigt man sich intensiv mit einer Neubewertung der großen politischen Ereignisse der jüngeren Vergangenheit und kommt dabei zu überraschenden Resultaten. So verwandelt sich die am 5. April 1976 zugunsten der gemäßigten Parteifraktion durchgeführte Demonstration auf dem „Platz des himmlischen Friedens" in Peking von einem „konterrevolutionären Zwischenfall" in eine „revolutionäre Massenaktion". Auch der von der Parteilinken kurz zuvor attackierte „bürgerliche Wind von rechts" gibt sich nicht etwa als richtiger Wind zu erkennen, sondern entspricht jetzt „den Erfolgen in der Arbeit des Jahres 1975", denen sich die „Viererbande" vorsätzlich entgegengestellt habe. Kaum anders verfährt die verantwortliche Parteiführung mit der „Großen Proletarischen Kulturrevolution", welche nach Deng Xiaoping zwar nicht *„in Eile"* einer generellen Neubewertung unterworfen werden soll, deren Auftakt in Form des von Mao persönlich angeregten Kritikartikels an Wu Hans Oper, „Die Entlassung des Hai Rui", aber schon heute als „Signal für die Durchführung einer faschistischen Diktatur" gekennzeichnet wird (Guangming Ribao, 15.11.78). Nur konsequent handelt man ferner, wenn auch die „Sozialistische Erziehungsbewegung", eine vom Vorsitzenden bereits 1962 ins Leben gerufene Kampagne, welche mittels der „Vier Säuberungen" in Politik, Ideologie, Organisation und Wirtschaft die bis zur privaten Aufteilung des kollektiven Bodens gehende Liberalisierung der Produktionsverhältnisse auf dem Lande beseitigen sollte, eine Reinterpretation mit den Worten erfährt: „Die Bewegung der ‚Vier Säuberungen' ... ging auch in die Irre und führte zu einer ... Unterbrechung des normalen Fortgangs der Produktion" (New China News Agency, 4.2.79). Übrig bleiben, einmal abgesehen von dem „Großen Sprung nach vorn", der heute ebenfalls aus negativer Perspektive betrachtet wird, nur noch die Konsolidierungsphase nach 1949 und die Ära Liu Shaoqi bis 1966. Und genau aus dieser Zeit zieht die Partei mittlerweile ihre erstrebenswerten politischen Paradigmen, indem sie immer wieder darauf hinweist, daß in den siebzehn Jahren vor der Kulturrevolution die revolutionäre Linie des Vorsitzenden Mao konsequent vorgeherrscht habe.

## Veränderungen in Industrie und Landwirtschaft

Angesichts einer solchen Neuformulierung der Parteigeschichte und der Geschichte der VR China generell erscheint es kaum verwunderlich, daß die Politik von Liu Shaoqi auch auf wirtschaftlicher Ebene ein sichtbares

Comeback feiert. War er es doch, der China in der ersten Hälfte der sechziger Jahre unter Aufgabe radikaler kommunistischer Prinzipien nicht nur Ruhe und Ordnung, sondern vor allem hohe gesamtwirtschaftliche Zuwachsraten garantiert hatte. Mit dieser politischen Restauration nur kurze Zeit nach dem Ableben Mao Zedongs hat sich der seit der Kulturrevolution bestehende Konflikt zwischen den Notwendigkeiten einer arbeitsteiligen, effizienzorientierten Wirtschaft und Verwaltung auf der einen Seite und dem maoistischen Postulat nach einer von der permanenten Revolution geschwängerten und vom sozialistischen Bewußtsein geleiteten Gesellschaftsordnung auf der anderen Seite, wohl endgültig zugunsten der ersten Komponente aufgelöst. Den ökonomischen und strukturellen Sachzwängen gehorchend, denen dieser im zentralen Kern bereits moderne Staat unterliegt – zu erinnern sei nur an die atomare Bewaffnung sowie an die Öl- und Schwerindustrie des Landes –, transponiert man die revolutionäre Umgestaltung auf eine nicht näher definierte ferne Zukunft und stellt fest: „Nachdem das Proletariat die politische Macht erobert hat..., muß es den Aufbau eines dem Kapitalismus überlegenen Gesellschaftssystems in Angriff nehmen, also die Arbeitsproduktivität erhöhen" (Peking Rundschau, Nr. 1/79). Fast schon tragikomisch mutet es dabei an, daß die kommunistisch regierten Staaten, so auch China, die absolute wirtschaftliche Dominanz des Westens zwar zu zerschlagen beabsichtigen, dies aber nur unter Zuhilfenahme „kapitalistischer" Methoden glauben tun zu können.

In der Industrie, deren Zuwachsraten die Parteiführung durch die Offerierung materieller Anreize in die Höhe zu treiben wünscht, verweist man in diesem Zusammenhang auf die Erfolge unserer marktwirtschaftlichen Systeme und formuliert: „Überall dort, wo die Produktion entwickelt ist und die Menschen sich eines wohlhabenden Daseins erfreuen, wird ausnahmslos auf die ‚materielle Interessiertheit' der Bevölkerung geachtet" (Radio Harbin, 16. 1. 79). Entsprechend hat sich besonders in den staatseigenen Betrieben wieder ein streng nach Verantwortung und Leistung gestaffeltes Lohn- und Prämiensystem etabliert, das nicht nur Stück- und Akkordlohnformen enthält, sondern auch die Arbeiter und Direktoren erfolgreicher Fabriken nach einem angemessenen Verteilerschlüssel an den erwirtschafteten Gewinnen beteiligt sowie die Beschäftigten weniger rentabel arbeitender Betriebe mit erheblichen Lohnkürzungen bestraft. Neben dieser fast frühkapitalistischen Bindung der materiellen Interessen der Belegschaft an Erfolg oder Mißerfolg eines Unternehmens unterwirft man die Arbeiter einem ausgefeilten Kodex arbeitsdisziplinarischer Vorschriften, die eher das autoritäre Bild eines Kasernenhofs, denn das eines auf kollegialer Basis wirkenden Betriebes widerspiegeln (siehe Renmin Ribao, 16. 2. 77). Dermaßen auf profitables und produktivitätsbetontes Wirtschaften fixiert, nehmen sich die bislang in den Fabriken agitierenden „politischen Abteilungen" nur noch als Anachronismus aus. Mithin kündigte man in der nordöstlichen Provinz Heilungskiang bereits an, daß „die endlose politische Arbeit, die in der Vergangenheit nur Schläge gegen die Wirtschaft führte, nun gestoppt werden muß. Es ist jetzt Zeit, die politischen Abteilungen abzuschaffen" (Radio Harbin, 20. 2. 79).

In der Landwirtschaft, dem für die Verwirklichung des Modernisierungsprogramms maßgeblichsten ökonomischen Sektor, appellieren Partei und Staat ebenfalls an die materielle Interessiertheit des einzelnen und gestatten ihm dabei erhebliche privatwirtschaftliche Freiräume. Zwar hat man mit dem erneuten Inkraftsetzen des schon aus der Liu-Zeit bekannten Lohnsystems der „festgelegten Produktionsquoten", das eine exakte quantitative als auch qualitative Bewertung der geleisteten Arbeit erlaubt, auch in diesen Bereich einen gewissen Zuckerbrot-und-Peitsche-Mechanismus eingelassen. Dennoch stellt die Partei aufgrund der Tatsache, daß viele Bauern in den Landregionen, etwa im zentralchinesischen Anhui, „noch immer nicht genug zu essen haben und armselig gekleidet sind" (Radio Peking, 24. 1. 79) – nach dreißig Jahren kommunistischer Herrschaft ein deprimierendes Eingeständnis –, im wesentlichen auf eine indirekte materielle Förderung derselben ab. So wies die Führungsgruppe der KPCh auf dem letztjährigen Dezember-Plenum ausdrücklich darauf hin, daß die Privatparzellen der Kommunemitglieder, das häusliche Nebengewerbe und der Markthandel eine notwendige Ergänzung der sozialistischen Wirtschaft seien und niemand die Berechtigung habe, darin einzugreifen. Und tatsächlich werden solche individualwirtschaftlichen Enklaven heute nicht nur geduldet, sondern sogar nachdrücklich propagiert. Vor Monaten schon berichtete die Parteizeitung wohlwollend von einer fleißigen Bauernfamilie in Liaoning, in der vier Generationen unter einem Dach leben und alle noch einer Tätigkeit nachgehen: Die vier Söhne und die Frau eines weiteren Sohnes arbeiten auf den Feldern der Volkskommune, der Großvater kultiviert den privaten Gemüsegarten, Großmutter kocht und mästet die eigenen Schweine und die drei restlichen Frauen stellen in Heimarbeit chinesische Bettenmatten her, welche sie mit individuellem Gewinn auf dem freien Markt verkaufen (Renmin Ribao, 22. 5. 78). Auf diesen städtischen und ländlichen Märkten ist neuerdings das Handeln erlaubt; denn die Preise von Waren, deren Versorgung nicht der Nachfrage gerecht wird – und das sind in einem Entwicklungsland wie China eine ganze Reihe –, können über die vom Staat festgesetzte Höhe hinausgehen und frei vereinbart werden. Mit derartigen wirtschaftlichen Konzessionen noch nicht zufrieden, erschienen in Peking vor kurzem die ersten Wandzeitungen mit der Forderung nach Abschaffung der während des „Großen Sprungs nach vorn" eingerichteten Volkskommunen. Die Verfasser können sich dabei auf die „Große Sprung"-Kritik ihres Vizepremiers Deng berufen.

## Veränderungen in Gesellschaft und Erziehung

Ebenso wie sich eine jede gravierende Modifikation inner-

halb der wirtschaftlichen Strukturen zwangsläufig auf das gesellschaftliche Umfeld auswirkt, lassen sich im China nach Mao auch auf diesem Gebiet die ersten Veränderungen erkennen. Wollen die Staats- und Parteiführer z.B. über materielle Zugeständnisse an die arbeitenden Menschen, und hier seien besonders die Spezialisten und städtischen Facharbeiter erwähnt, eine verbesserte Arbeitsmoral und erhöhte Produktivität erzielen, so haben sie für ein ausreichendes, mitunter attraktives Konsumangebot zu sorgen. Dementsprechend deuten schon heute alle Anzeichen darauf hin, daß die beinahe sprichwörtliche chinesische Askese zumindest für die privilegierten Teile der Bevölkerung alsbald der Vergangenheit angehören und in Ermangelung eigener Alternativen von einem leisen Hauch westlicher Konsumkultur abgelöst wird. So gab man etwa im Frühsommer 1978 in der Provinz Kuangtung bekannt, daß dort unverzüglich besondere Verkaufsabteilungen und Spezialgeschäfte eingerichtet würden, in denen vor allem Empfänger von Auslandsüberweisungen eine ganze Palette gemeinhin rationierter Lebensmittel und hochwertiger Konsumgüter erwerben könnten. Und erst kürzlich fügte die chinesische Presse hinzu: „Mit... der Erhöhung der Einkommen sei es nur natürlich und gerechtfertigt, daß man sich ein abwechslungsreicheres Leben wünsche und ein Bedarf an schöneren und vielfältigeren Kleidungsstücken und Frisuren bestände" (Gongren Ribao nach: Peking Rundschau, Nr. 7/79). Zur Förderung eines solchen abwechslungsreicheren Daseins ließen sich die Fachleute in den Wirtschafts- und Außenhandelskommissionen auch schon einiges einfallen. Nicht nur, daß aufgrund ihrer Aktivitäten China seit Anfang 1979 mit „Coca Cola" und amerikanischen Zigaretten beliefert wird. Auch die Geschäftsverhandlungen mit „McDonald's" und dem französischen Modeschöpfer „Pierre Cardin" demonstrieren, wie wenig sich die Volksrepublik heute noch der Faszination unserer westlichen Konsumwelt entziehen kann.

Doch die abrupte Aufgabe des puritanischen Lebensstils der Mao-Ära macht auch zuvor nicht existente oder aber mit dem eisernen Besen der „proletarischen Diktatur" zugefegte gesellschaftliche Bruchstellen sichtbar. So erfahren wir aus der Zehn-Millionen-Metropole Shanghai, daß dort private Händler offen anstößige Photographien von jungen Mädchen verkaufen und „männliche Jugendliche, die ihr Haar blond gefärbt sowie in Dauerwellen gelegt haben, auf den Straßen flirten und sich in weiblicher Manier fortbewegen" (Radio Shanghai, 9.2.79). Auch das leidige Problem der Prostitution, welches entgegen verbreiteter Vorstellung selbst im maoistischen China nie ganz gelöst werden konnte, tritt heute immer offener zutage. Aus diesem Grund sah sich der Vorsitzende des Kommunistischen Jugendverbandes (KJV), *Han Ying*, auf dem letztjährigen Nationalkongreß gezwungen, die Heranwachsenden zu ermahnen: „Der KJV wird... dafür sorgen, daß die Jugendlichen eine richtige Auffassung von der Liebe gewinnen. Geld und Geschenke allein machen nicht selig" (Peking Rundschau, Nr. 46/78). Wie sehr darüber hinaus die Kriminalität im Steigen begriffen ist, beweisen die zunehmenden „Arbeitskonferenzen für Öffentliche Ordnung", auf denen permanent darüber Klage geführt wird, daß die Massen über den Zustand der öffentlichen Sicherheit bereits sehr ungehalten seien und man diejenigen, welche die Gesetze übertreten hätten, umerziehen müsse.

Doch wurde auch der Erziehungs- und Bildungsbereich – bis 1976 das große politische Experimentierfeld der linken Theoretiker – von der tiefgreifenden ideologischen Wende im China nach Mao nicht verschont. Zu deutlich erkannte die Gruppe um Deng, daß das vornehmlich an den Zielen der Revolution orientierte Erziehungssystem der letzten Jahre mit dem eingeleiteten Modernisierungsprogramm nicht nur wenig harmonierte, sondern dieses aufgrund des mangelhaften Ausbildungsniveaus sogar ernsthaft gefährdete. So schickte man sich bereits wenige Monate nach Maos Tod an, die seit der Kulturrevolution abgeschafften Zulassungsprüfungen für die Universitäten sowie die Leistungstests an den Grund- und Mittelschulen wieder einzuführen. Als dann im November/Dezember 1977 die ersten Universitäts-Zugangsexamina abgehalten wurden, stellte sich heraus, daß ihr Schwierigkeitsgrad extrem hoch war und dementsprechend von den 5,7 Mill. Bewerbern nur 278 000, also ganze 4,87 Prozent, reüssieren konnten. Im Rahmen dieser plötzlichen Aufwertung des Leistungsgedankens eröffnete die Staats- und Parteiführung wenig später erneut die schon unter Liu Shaoqi bekannten „Schwerpunktmittelschulen" und „Schwerpunktklassen", die sich als zentral geleitete und personell sowie materiell gut ausgestattete Eliteinstitutionen für Hochbegabte verstehen. Diese Einrichtungen erweisen sich zwar als ein geeignetes Mittel, um das Potential besonders intelligenter Jugendlicher zugunsten des nationalen Aufbaus restlos abzuschöpfen, doch stehen jenen Vorteilen erhebliche Nachteile für die Masse der Schüler gegenüber. Ein für Schulfragen zuständiger Kader aus der Provinz Hunan klagt z.B.: „Einige Schulen nehmen jetzt einen starken Einfluß auf die ‚Schwerpunktklassen' und ignorieren die normalen Klassen... Schüler, deren Leistungen nicht so gut sind, werden zunehmend ausgestoßen und diskriminiert" (Radio Changsha, 30. 12. 78). Die Tendenz zu einer solchen bildungsmäßigen Privilegierung dürfte sich in Zukunft noch wesentlich verstärken. Denn abgesehen von einer partiellen Befreiung *aller* Lernenden von der manuellen Arbeit während der Ausbildung, wird es nur den wirklich guten Mittelschulabsolventen ermöglicht, auch ohne die unter Mao Zedong obligatorische zweijährige Produktionstätigkeit an die Hochschulen des Landes zu gelangen.

## Begrenzte Liberalisierung in Recht, Kultur und Religion

Die durch das Ableben Mao Zedongs ausgelösten Veränderungen, welche – wie wir gesehen haben – einer weitgehenden Verneinung seiner ideologischen Maximen gleich-

kommen, konnten das von ihm geprägte politische Klima nicht unangetastet lassen. Im Gefolge dieser zügigen Entdogmatisierung und Entideologisierung wesentlicher Lebensbereiche ergaben sich bereits einige bemerkenswerte politische Umorientierungen. So stehen die Verantwortlichen in Partei und Staat gegenwärtig im Begriff, das vom Vorsitzenden Mao durch kontinuierliche Kampagnen sowie Ad-hoc-Direktiven nur übertünchte rechtliche Vakuum erstmals mit einem umfassenden „sozialistischen Rechtssystem" auszufüllen. Erklärtes Ziel der längst überfälligen Maßnahme ist es, sowohl den zur Willkür verleitenden Zustand der Gesetzlosigkeit aufzuheben als auch das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz in das neue Rechtssystem zu integrieren. Zwar relativiert man diese Entwicklung sogleich durch die Ergänzung, daß auch in Zukunft „die Parteipolitik die Seele des Gesetzes" bilde und jenes „das Werkzeug für den Ausdruck der Politik der Partei" sei (Renmin Ribao, 24. 11. 78). Doch insbesondere das Nachlassen der bis vor kurzem noch so unversöhnlichen Haltung gegenüber dem ehemaligen Bürgertum weist auf eine gewisse Ernsthaftigkeit in der Befolgung einmal formulierter Rechtsvorstellungen hin. So beschloß das Zentralkomitee der KPCh nicht nur die Entlastung der „bürgerlichen Rechten", die während der „Hundert Blumen"-Bewegung im Jahre 1957 mit ihrer prononcierten Kritik an den Grundfesten der „Diktatur des Proletariats" gerüttelt hatten, sondern verfügte auch die Aufhebung des Klassenstatus der ehemaligen Großgrundbesitzer und der städtischen Bourgeoisie. Damit werden diese bislang vielfach diskriminierten Personen mit allen staatsbürgerlichen Rechten und Pflichten ausgestattet, können also nach offizieller Verlautbarung sogar Mitglieder der Partei werden und verantwortungsvolle Posten bekleiden.

Auch die vielzitierten „Massen", denen angesichts der zahlreichen politischen Kampagnen und Machtkämpfe der Vergangenheit nur die innere Emigration oder der tiefe Zynismus blieb, dürfen heute von den Ansätzen zur Liberalisierung profitieren. Sie werden nach aller Erfahrung zwar auch in Zukunft nicht ihre Geschicke in die eigene Hand nehmen können, aber die straffe Reglementierung der letzten Jahre hat merklich nachgelassen. Besonders in der Kultur, die bis zur Ausschaltung der „Viererbande" ausnahmslos von der revolutionären Peking-Oper, von kommunistischen Filmen und politischer Literatur geprägt war, zeichnet sich eine deutliche Wende ab. In dem Maße, wie auch hier der ideologische Aspekt in den Hintergrund tritt, gewinnt der der reinen Unterhaltung an Bedeutung. Aber auch in anderer Hinsicht haben die „kleinen Freiheiten" anscheinend zugenommen: Immer unter der Voraussetzung, das Herrschaftssystem und die Grundlinien der gegenwärtigen Politik nicht in Frage zu stellen, sind z. B. die Leser der Parteizeitung „Renmin Ribao" seit Januar 1978 aufgerufen, in Meinungsspalten ihre Ansicht zu Mißständen in Staat und Gesellschaft auszudrücken. Ferner darf sich der gemeine Mann an der „Mauer der Demokratie" in Peking – die allerdings oft von teilweise mit Kameras bewehrten Beamten der Sicherheitsorgane beobachtet wird – auf Wandzeitungen zu politischen Fragen äußern.

Die Religionen, im kommunistischen China bislang ein ersichtliches Tabu-Thema, werden wieder offiziell zur Kenntnis genommen. Materialistische und „theistische" Weltanschauung sind sich zwar nicht nähergekommen, aber die eine scheint der anderen derzeit einen größeren Bewegungsspielraum als zuvor einräumen zu wollen. So traten während des im Februar/März 1978 abgehaltenen V. Nationalen Volkskongresses erstmals seit der Kulturrevolution wieder Vertreter des katholischen, protestantischen, buddhistischen und islamischen Glaubens als ordentliche Delegierte in Erscheinung. Unter ihnen befand sich auch der inzwischen verstorbene und noch von Pius XII. bestellte Erzbischof von Shenyang, *Pi Shushi*. Besonders die „religiösen patriotischen Organisationen", denen u. a. die katholische „Nationalkirche" angehört, werden sich in Zukunft vermutlich gewisser Freiheiten erfreuen können. Auf einer Anfang dieses Jahres in Shanghai anberaumten Massenveranstaltung trafen sich z. B. achthundert führende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und der in China existenten Religionsgruppen, um sowohl die Politik der „Viererbande" zu kritisieren als auch zu erfahren, daß das Shanghaier Revolutionskomitee willens sei, den „religiösen patriotischen Organisationen dabei zu helfen, normale Aktivitäten zu entwickeln" (Radio Shanghai, 11. 1. 79). Wie diese angekündigten „normalen Aktivitäten" (auch Renmin Ribao, 15. 3. 79) im einzelnen aussehen werden, vermag man heute noch nicht zu sagen. Während der letzten Monate jedenfalls war es den wenigen als Arbeiter tätigen Geistlichen wohl sporadisch möglich, Gottesdienste abzuhalten, doch Taufen zu spenden oder Ehen einzusegnen blieb ebenso streng untersagt wie jede Missionstätigkeit. Letztlich aber wird der Grad der Toleranz gegenüber der Religion von dem gesellschaftlichen Stellenwert abhängen, den die Parteiführung ihr beimißt. Erscheint ihr also die Religion wichtig genug, um dem von ihr regierten Staat potentiell nützlich zu sein, so wird sie sich unter der geistigen Führung eines Deng Xiaoping ungeachtet letzter ideologischer Vorbehalte nicht scheuen, einer breiteren Liberalisierung Raum zu geben. Ein sichtbares Zeichen setzte Vizepremier Deng in diesem Zusammenhang bereits anläßlich seines Bangkok-Besuches im November 1978, als er mit dem deutlichen Kalkül der Sympathiewerbung sogar an der Mönchsweihe des thailändischen Kronprinzen teilnahm. Und auch das erst jüngst vom Generaloberen der Jesuiten, *Pedro Arrupe*, bestätigte Interesse der chinesischen Behörden an einer möglichen Rückberufung von Jesuiten an die einst von diesem Orden geleitete Universität in Shanghai (KNA – Aktueller Dienst Ausland, 21. 3. 79) beruht kaum auf einer neu aufkeimenden Religionsfreundlichkeit, sondern ausschließlich auf der für die Volksrepublik vorteilhaften Erwägung, sich die bewährten Fähigkeiten der Jesuiten, besonders auf naturwissenschaftlichem Gebiet, dienstbar zu machen.

## Bestätigung der Diktatur des Proletariats

Trotz dieser zum Teil recht spektakulären Entwicklung besteht keinerlei Anlaß, den heute verschiedentlich auftauchenden *euphorischen* Kommentaren zur Liberalisierung in China beizupflichten. Eine Gesellschaft, welche das Prinzip der „Diktatur des Proletariats" zum unumstößlichen Wesenskern ihrer Verfassung erhoben hat, wird niemals die Pforten der Freiheit für verschiedene Weltanschauungen und alle Teile der Bevölkerung öffnen können. Folgerichtig wies der chinesische Außenminister *Huang Hua* bereits im Juli 1977 in seiner Rede über Menschenrechte vor Parteikadern darauf hin: „Wir erklären, es ist wahr, daß China einer Handvoll Leuten weder Redefreiheit noch das Wahlrecht gewährt. Darüber hinaus hält es sie unter Überwachung und verweigert ihnen jegliche Unterstützung..." (Issues & Studies, Februar 1978). In diesem Sinne ist es nur konsequent, daß man nach dem Machtwechsel vom Oktober 1976 nicht nur die dem engsten Kreis der „Viererbande" angehörigen Politiker in Einzelhaft hält oder sie in den Selbstmord treibt, sondern auch jene verfolgt, die sich in der Vergangenheit für deren politisches Programm engagiert haben. So erreichten uns während der letzten Monate immer wieder Berichte von Schreckensurteilen gegen politische Aktivisten aus der Kulturrevolution. Aber auch die große Mehrheit des chinesischen Volkes muß feststellen, daß der Pfad zwischen Liberalisierung und Repression noch recht schmal ist. Verunsichert durch eine erhebliche Zunahme kritischer Meinungsbekundungen – wie Demonstrationen landverschickter Jugendlicher in Shanghai –, warnt die Parteiführung bereits vor einem überhasteten politischen Frühling. Zugleich macht sie darauf aufmerksam, daß sowohl die „proletarische Demokratie" als auch die „proletarische Diktatur" integrale Bestandteile eines jeden sozialistischen Staates seien und deshalb keines der beiden überbetont werden dürfe. Die Shanghaier Lokalzeitung „Wen Hui Bao" belehrt ihre Leser wie folgt: „Was für eine Freiheit brauchen wir? Die unbeschränkte persönliche Freiheit, wie z. B. die, in Anwesenheit von Ausländern den Mund aufzureißen, oder aber die proletarische Freiheit, welche durch die proletarische Disziplin geleitet wird... Die Antwort ist natürlich: die zweite Art von Freiheit" (nach: Agence France Presse, 2. 2. 79). Daß den Worten bereits Taten folgen, belegt nicht nur der Versuch der Pekinger Sicherheitsorgane, die vor kurzem konstituierte erste Menschenrechtsorganisation Chinas unter dem Vorwurf, sie sei von „subversiven Elementen" unterwandert, auseinanderzubrechen (Far Eastern Economic Review, 9. 2. 79), sondern auch die Anfang April vollzogene Verhaftung von ca. zehn ihrer aktivsten Mitglieder.

Auch nach Chinas Westöffnung ist es noch ein heikles Unterfangen, über seine innenpolitische Entwicklung langfristige Prognosen abzugeben. Dennoch darf man in Anbetracht der seit Maos Tod praktizierten Politik vermuten, daß die Volksrepublik einem schweren und problemreichen Jahrzehnt entgegengeht. Für sie gilt es nicht nur, in absehbarer Zeit die mit der ideologischen Umorientierung verbundenen Konflikte zu lösen, sondern auch das hochgesteckte Programm der „Vier Modernisierungen" zu verwirklichen. Besonders die Bewältigung der zweiten Aufgabe ist für ein armes Entwicklungsland wie China, das über ein Sozialprodukt von nur 400 US-Dollar pro Einwohner verfügt, von enormer Schwierigkeit. Sollte man dabei scheitern, und gerade die Zuwachszahlen des für die gesamtwirtschaftliche Kapitalbildung so wichtigen Agrarsektors sind bislang nicht eben ermutigend, dann werden sich politische Krisen größeren Ausmaßes kaum vermeiden lassen. Gelänge es jedoch, den laufenden Zehnjahresplan unter den Bedingungen härtester Arbeit auch nur annähernd zu erfüllen, so stände wahrscheinlich eine Epoche der inneren Stabilität und Ruhe bevor. Aber die Volksrepublik China gab in der Vergangenheit immer wieder Anlaß zu Überraschungen, und so nähme es nicht wunder, wenn in den achtziger Jahren politische Entwicklungen zum Tragen kämen, für deren Beurteilung uns gegenwärtig noch jegliche Maßstäbe fehlen.

*Horst F. Vetter*

# Forum

# Pastoral der Befreiung und Basisgemeinschaften in Brasilien

## Erfahrungsbericht eines Bischofs

*Der folgende Erfahrungsbericht wurde uns von Reinhard Pünder, seit 1978 Bischof der neugegründeten Diözese Coroatá (Maranhão) im Nordosten Brasiliens, südostwärts des Amazonasmündungsgebietes, zugesandt. Der Bericht, dem wir gerne Raum geben, ergänzt aus der Perspektive des Bischofs einer großflächigen Diözese mit größter Priesterarmut in anschaulicher Weise das Interview dieses Heftes (vgl. S. 235).*

Das Bistum Coroatá hat auf einer Fläche so groß wie Hessen ca. 400 000 Einwohner. Die meisten von ihnen wohnen auf dem Lande als Landarbeiter und Kleinbauern. Sie bauen dort Reis, Mais, Bohnen, Manioka und Obst an. Hiervon und von ein wenig Kleinvieh und von der Babacú-Nuß der unendlichen Ölpalmenwälder leben sie. Alle Einwohner des Bistums gelten als katholisch, weil alle getauft sind und es dort nur die katholische Kirche gibt. Nur 9 Priester und 23 Ordensschwestern stehen für die 400 000 Menschen zur Verfügung. Für gleich viele Katholiken hat beispielsweise das Bistum Eichstätt (obwohl flächenmäßig dreimal kleiner als das Bistum Coroatá) über 500 Priester und über 1000 Ordensschwestern.

## Schwierigstes Sozialproblem: Landvertreibung

In der Kolonialzeit wurde Brasilien erst an der Küste und dann allmählich landeinwärts entlang den Flußläufen besiedelt. Erst in den letzten 50–60 Jahren wurde auch das eigentliche Binnenland – abseits der Flüsse – von Leuten besiedelt, die aus Dürregebieten oder aus anderen sozialproblematischen Gegenden ausgewandert waren. Jetzt leben überall über das Land verstreut solche Kleinbauern in Dörfchen oder Einzelhütten. Juristisch halten sie es im Grunde nicht anders als die Indios, von denen sie teilweise abstammen: sie sind einfach da und bebauen ein Stückchen Land, das danach 9 Jahre brachliegen muß, bevor es wieder zum Anbau verwertet werden kann. Der Boden wird von ihnen als allen gehörig betrachtet. Sich um das gesetzliche Bodenrecht des Landes zu kümmern, hatte man keinen Anlaß: Es ging ja ohnedies. Unwissenheit und Initiativmangel kamen hinzu. Dabei kann man nach brasilianischem Recht Bodeneigentum durch „Bebauungsersitzung" erlangen (also nicht nur durch Kauf usw.).

Bodeneigentümer wird auf diesem Weg, wer den Boden 5 Jahre lang bebaut hat. Man hat dann einen Anspruch darauf, daß das Eigentum beim Katasteramt eingetragen wird. Die meisten haben das versäumt. – Jedenfalls zunächst. So galten bis vor 15 Jahren zwei Drittel des Staatsgebietes von Maranhão offiziell als „Niemandsland"-Land, das dem Staat gehört. (Der größte Teil des dritten Drittels war Großgrundbesitz.) Dann brach vor 15 Jahren der „Fortschritt" aus und damit unser größtes Sozialproblem von heute. Maranhão wurde durch den Bau von Straßen an die anderen, entwickelteren Gebiete Brasiliens angeschlossen. Wo die Straßen verlaufen sollten, das wußten natürlich die Politiker, die Verwaltungsleute und deren Freunde und Familienmitglieder schon vorher und interessierten sich für das Land, das dadurch natürlich enorm im Wert stieg. Was sind das für Leute? Alle möglichen; auch z. B. Rechtsanwälte oder Ärzte, die ihr Geld anlegen wollen, weil es wegen der Inflation sonst ständig an Wert verliert. Oft sind es auch inländische oder ausländische Firmen. Sie erwerben das Land also, entweder von irgendeiner Erbengemeinschaft aus den alten, riesenhaften Großgrundbesitzen oder aber sie „kaufen" es vom Staat, nicht immer für Geld – wenigstens nicht offiziell –, sondern lassen es sich einfach zuschreiben, wenn auch ohne jenen Bebauungsersitzungsanspruch, den die Kleinbauern hätten erheben können, die das Land bereits „besitzen" und es auch – anders als die neuen Eigentümer – zum Lebensunterhalt brauchen. Oft spielt beim Erwerb Bestechung eine Rolle. Oder man kauft 100 ha hier und 100 ha dort und grenzt dann 600 ha ab, nämlich alles, was dazwischenliegt. Ziel ist die Installation einer neuen Monokultur, nämlich einer am Weltmarkt orientierten Fleischproduktion. Die Regierung fördert dies, da das Land Devisen braucht. Man versucht also große Viehherden aufzuziehen, was sehr ertragreich ist, da kaum Arbeitslöhne anfallen. Pro 5 ha wird ein Stück Vieh geplant, das sich auf dem Land von selbst vermehrt und – wenn es ausgewachsen ist – eingefangen und in Fleischfabriken verarbeitet wird.

Die Kleinbauern sind da einfach im Wege. Es haben sich skrupellose Methoden eingespielt, sie von ihrem Land zu vertreiben. Entweder jagt man einfach die Viehherden über ihre kleinen Äcker oder verschafft sich – für Bezahlung – die Hilfe eines Polizisten, der die Leute zwingt, ein Dokument zu unterschreiben, in dem sie sich bereit erklären, sich unter dem gesetzlich festgelegten Satz entschädigen zu lassen und wegzugehen; oder man zwingt sie, jetzt Pacht zu zahlen, die dann so hochgeschraubt wird, daß sie nicht mehr erschwinglich ist ... Unglaubliches gibt es, selbst Flammen und Blut.
Die Zweite Lateinamerikanische Bischofs-Konferenz von Medellín sagt einmal in einem Dokument, daß in den Ländern der Kolonisierung von außen eine „Kolonisierung von innen" gefolgt ist. Im Grunde genommen wiederholt sich, was in der Kolonialzeit auch geschah. Damals nutzte man die kulturelle und zivilisatorische Überlegenheit, nicht zuletzt die Überlegenheit der Feuerwaffen, aus und betrachtete dies als gutes Recht. Das setzt sich heute mit anderen, was ihren Geist anlangt, aber durchaus verwandten Methoden fort. Nur wird es dadurch problematischer, daß die Bedrückten, denen das Land genommen wird, nicht mehr so leicht in Niemandsland ausweichen können, weil allmählich auch in Brasilien alles Land katasterisiert ist und die weißen Flächen auf der Landkarte verschwinden. So wird das Schicksal der Vertriebenen manchmal schlimm und geradezu verzweifelt. Vieh verdrängt Menschen. Und die Millionen in den Elendsvierteln der Großstädte vervielfachen sich. Der „Fortschritt" ist nur zum Teil echter Fortschritt. Für Millionen schafft er erst das Elend, zu dessen Beseitigung er angetreten war. Dadurch unterminiert er sich auf weite Sicht selbst. Das ist kein Plädoyer gegen Fortschritt und Entwicklung – ich bin für Fortschritt und Entwicklung –, sondern eines gegen eine Art von „Fortschritt", der das Elend für 80% der Menschen verschlimmert, die dort leben, wo er stattfindet. Das gebietet nicht nur die Moral, sondern auch die Vernunft, sicher auch letztlich die Nationalökonomie. Wir alle müssen weiter und vielschichtiger denken und besser aufeinander hören.

## Spätfolge der Kolonialisierung: Fatalismus und mangelnder Bürgersinn

Wenn man mit den eigenen Augen und Ohren an Ort und Stelle miterlebt, was den Landvertriebenen zugestoßen ist, sieht, um ein wie Vielfaches sich ihr Elend vergrößert hat, könnte man verzweifeln. Es ist schlimm, es sagen zu müssen: man gewöhnt sich auch daran. Natürlich geht es denen, die den Nutzen aus dem Geschehen ziehen, nicht anders. Ja ich muß glauben, daß sie oft kaum von dem Ausmaß der Not wissen, die sie verursachen. Der Mitmensch wird eben oft nicht mehr als Mensch, sondern nur noch als zahlenmäßig registrierter Störfaktor gesehen oder einfach übersehen.

Die meisten Betroffenen ertragen ihr Schicksal mit unglaublicher Geduld und Leidensfähigkeit. Ich mußte einmal bei einem Krankenhausbesuch zusehen, wie einem Vater unter den Händen das Kind starb, das er pflegte. Der Junge lag nackt auf dem Bett, keine Krankenschwester und kein Arzt kümmerten sich mehr um ihn, und der Vater hatte alle Hände voll zu tun, die Fliegen wegzujagen, die über das Körperchen krabbelten. Irgend jemand hatte dem Kind, um ihm zu helfen, eine Spritze gegeben, die es nicht vertrug. Am meisten erschütterte mich, wie der Mann es aufgenommen hat. Einfach so! Wie daß es regnet oder schneit. Er räumte sein totes Kind einfach weg. – Was haben diese Menschen für ein Gottesbild! Wenn man sie in einer solchen Situation fragt, wie es ihnen gehe, sagen sie: „Wie Gott will", und das heißt: „Schlecht!" Menschen, die mit der Liebe Gottes und unserer Mitverantwortung dafür, daß diese Liebe sich in der Welt fortpflanzt und zum Siege kommt, noch kaum in Berührung gekommen sind!

Vielleicht ist auch diese Mentalität eine Spätfolge unserer Kolonisierung. Die von Europa gekommene Oberschicht beherrscht nach wie vor das Land und hat nur mittlerweile ihre Nabelschnur nach Europa abgeschnitten. Bis heute haben die 80% Nachkommen der Unterworfenen nie recht an den Geschicken des Landes teilnehmen können. Die große Mehrheit des Volkes hat bis heute nicht wieder gelernt, in Freiheit und Menschenwürde ihr Leben selbst zu gestalten. Ein brasilianischer Soziologe nennt es das Phänomen des fehlenden Bürgersinns. Er meint damit, daß es kaum Menschen gibt, die – wenn irgendwo etwas nicht klappt oder Mißstände auftreten – die Ärmel hochkrempeln und sagen: Jetzt tun wir uns zusammen und unternehmen etwas. Im allgemeinen appelliert man einfach an „die da oben" oder läßt es – noch einfacher – laufen. Natürlich könnte man viele der Schwierigkeiten überwinden, aber dafür wäre genau jene Mentalität nötig, die weitgehend fehlt.

Dies ist die Situation, an der die Kirche ansetzt, wenn auch noch nicht sehr lange. Ursprünglich war sie mit den Kolonisatoren ins Land gekommen, und ihre Bischöfe und leitenden Priester rekrutierten sich jahrhundertelang weitgehend aus der Herrenschicht. Dies allein schon deshalb, weil hier häufiger gesündere Familienverhältnisse herrschten als bei den Sklaven, meist dank frommen Müttern, die auch etwas vom Katechismus kannten. Die Leute auf dem Land, „auf der Heide", waren – wie zur Römerzeit – „Pagani", Heiden. Natürlich kam es gelegentlich vor, daß auch jemand aus der unteren Schicht Priester wurde, aber dazu gehörte immer der mutige Entschluß, auch sozial aufzusteigen. Dies hatte dann wieder andere Probleme und war äußerst selten. Unbewußt hat bis in unsere Tage auch das Patronatsrecht weitergewirkt, das die Kolonisatoren aus Portugal mitbrachten. Die offizielle Trennung von Kirche und Staat gibt es erst seit diesem Jahrhundert.

Der Umdenkprozeß begann praktisch mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und kam bei der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín zum Durchbruch. Die Bischöfe kamen mehr und mehr zu der Überzeugung, daß die herrschenden Verhältnisse nicht einfach hingenommen werden können und daß die Kirche in einer solchen Umwelt eine prophetische, erneuernde und verändernde Funktion hat.

In diesem Zusammenhang werde ich oft nach der *Theologie der Befreiung* gefragt. Es gibt viele „Theologien der Befreiung". Mag man zu einigen dieser Theologen stehen, wie man will: bei uns in Brasilien – in anderen Ländern Lateinamerikas mag es etwas anders sein – sind sich die Bischöfe praktisch darin einig, daß die Pastoral, die sich aus der theologischen Reflexion der heutigen Situation ergibt, eine „befreiende Pastoral" sein muß: eine Pastoral, die dem Menschen hilft, er selbst zu werden und seine Verantwortung selbst zu übernehmen und nicht nur fatalistisch alles sich selbst und „denen da oben" zu überlassen. Dies gilt auch für die Kirche selbst und ihre Gemeinden. Gerade angesichts unserer Priesternot will eine befreiende Pastoral den Gemeinden soviel wie möglich an Verantwortung übertragen.

## Förderung von kirchlichen Basisgemeinschaften

Darin gründet das Bemühen der Bischöfe um Gründung und Förderung von Basisgemeinschaften. Man versucht, die Menschen dort, wo sie sind, zusammenzuschließen, damit sie auch ohne Hilfe eines Priesters – der oft nur ein- oder zweimal im Jahr oder einmal im Monat zu Besuch kommen kann – den Mut haben und lernen, miteinander das Evangelium zu lesen und zu versuchen, es in die Tat umzusetzen. Sie sollen zu Gemeinschaften werden, die wirklich aus dem Glauben leben. Es ist erstaunlich, mit wieviel Mut man sich auch gegenseitig die Erfahrungen mitteilt und sich zu helfen sucht, das Evangelium zu verstehen, das ja für alle Schichten geschrieben wurde.

Hauptziel dieser kirchlichen Basisgemeinschaften ist es, aus der „Dichotomie" – wie wir sagen – der Trennung zwischen Kirche und Leben, zwischen Seele und Leib, zwischen Frömmigkeit und Alltagswelt herauszukommen. Gleichzeitig liegt darin eine Hoffnung, die auf Dauer sogar unsere Gesellschaft erneuern könnte. Die kleinen Leute, die bisher immer sich selbst überlassen waren, nie ernst genommen wurden und im großen und ganzen im-

mer nur herumgeschoben wurden, lernen plötzlich, daß sie Brüder haben, die sie ernst nehmen. Im Sinne der befreienden Pastoral spüren sie etwas von ihrer Menschenwürde und lernen, brüderlich und solidarisch miteinander umzugehen und zu handeln. So werden Menschen geformt, die nicht nur brav und fromm sind, sondern mehr Mensch werden, aktiver ihr Schicksal in die Hand nehmen und lernen, an den Entscheidungen mitzuwirken.

Dies wird sich natürlich auch sozial und politisch auswirken, und das ist der Grund, warum es bestimmten Kreisen unangenehm ist, daß die Kirche so handelt. Für sie gilt die Arbeit mit den Basisgemeinschaften als „subversiv", wie alles, was sich gegenüber der „institutionalisierten Unordnung" nicht einfach tatenlos verhält. So wird z. B. versucht, zu einer Bewußtseinsbildung zu kommen, daß eine Gewerkschaft, wenn sie nicht funktioniert, wirklich zu einer Gewerkschaft wird, die die Interessen der Leute vertritt. Das ist wesentlich besser, als wenn die Kirche die Interessen der Menschen direkt vertreten würde. Schon das Konzil betont, daß die Aufgaben, die dem Laien typisch sind, auch von den Laien übernommen werden sollen, während die Seelsorger „Männer Gottes" sein sollen, die helfen, daß alles in der richtigen Weise beseelt ist. Sie haben die Aufgabe, die Charismen der Laien zu entdecken, zu wecken und zu aktivieren. Sie sollen sich aber nicht selbst unmittelbar in diese Dinge einmischen. Dies hat auch der Papst in Puebla wieder betont und uns so geholfen, den Akzent nicht zu verschieben. Was die Ausbildung der Verantwortlichen der Basisgemeinschaften angeht, haben wir in unseren Nachbardiözesen unterschiedliche Erfahrungen gemacht: Da und dort hat man die Zurüstung dieser Leute etwas zu kopflastig betrieben. Das führte dann oft dazu, daß unsere Basisgemeinschaftsvorsteher sich so zu verhalten begannen wie kleine Sektenpastoren. Statt wie alle in den Gruppen im offenen Hemd zu gehen, trugen sie plötzlich Jacke und Hut, ein Buch unter dem Arm und eine Brille auf der Nase und drückten sich sprachlich gewählter aus als die anderen: eine neue Art von Klerikalismus. Dies wünschen wir natürlich nicht. Wir sehen dies zum Teil als Folge einer zu intellektuellen Ausbildung, die nur einen Wissensvorsprung vermittelt, und betonen demgegenüber eine „viventielle", wie wir sie nennen: eine, die stärker vom Leben ausgeht: entscheidend soll nicht das Wissen sein, sondern die christliche Lebenserfahrung im Alltag. Es wird manchmal gefragt, ob diese kirchlichen Basisgemeinschaften später einmal Pfarreien werden sollen. Wenn man sich überlegt, daß eine Pfarrei im Bistum Coroatá so groß ist wie das Saarland, und das mit europäischen Verhältnissen vergleicht, dann könnte man wirklich sagen, daß wenigstens in den größeren Siedlungseinheiten neue Pfarreien entstehen sollten. Ich bin aber nicht sicher, ob man es jedesmal als Ideal sehen kann, überall dort, wo eine Basisgemeinschaft entsteht, auch einen Pfarrer hinzuschicken. Wahrscheinlich wird es besser sein, wenn die Priester in Priestergemeinschaften zusammenleben und gemeinschaftlich ihre Aufgaben erfüllen. Dann könnten sie von ihrer Gemeinschaftserfahrung her in anderen Gemeinschaften helfen, ihr Christentum nicht nur individuell, sondern sozial zu leben. Vielleicht ergibt sich daraus eine neue Art von Kirchenstruktur. Wenigstens gibt uns unsere schwierige Situation die Chance dazu.

## Wichtigste Hilfe des Auslandes: Bewußtseinsbildung.

Wie kann uns von Deutschland aus in unserer Situation geholfen werden? Ich war bei meinem Heimatbesuch gerührt und habe dankbar bewundert, wieviel spontane Hilfsbereitschaft mir überall begegnet ist. Nur ist mir aufgefallen, daß die Geste, die dieser Hilfsbereitschaft zur Konkretisierung verhelfen sollte, etwas einseitig der Griff in die Tasche war. So läßt sich Solidarität tatsächlich am schnellsten zeigen. Und auch diese Solidarität brauchen wir natürlich sehr. Aber ich glaube, daß noch viel mehr – sehr viel mehr – geschehen muß, wenn die Verhältnisse auf Dauer besser gestaltet werden sollen. Es geht vor allem um ein neues Bewußtsein, auch in Deutschland und in Europa. Auch da muß man lernen, daß nicht nur materielle Investitionen die Lösung aller Probleme der Dritten Welt darstellen. Denn in Europa, wo materiell alles im Überfluß vorhanden ist, ist eine sehr ernst zu nehmende Zahl von Jugendlichen offensichtlich auch nicht glücklicher und steht vor neuen Problemen, die sie nicht selten sogar zu Drogen und anderen Ersatzbefriedigungen greifen lassen, statt mehr Mensch zu werden und als Glieder der Gesellschaft zu einer wirklichen Verbesserung der Verhältnisse mitzuwirken.
Die erneuernden Kräfte müßten viel stärker in die Gesellschaft hineinwirken, wenn Europa wirklich zu einem Vorbild für die Länder der Dritten Welt werden soll. Wir müssen den Heiligen Geist erbitten, um zu verstehen, wie sehr im Evangelium die Kraft liegt, zu neuen Menschen zu werden, um auch die Gesellschaft zum Besseren zu verändern. Daraus könnten Zellen einer neuen Gesellschaft entstehen, in der schließlich auch die führenden Männer in Wirtschaft, Kultur und Politik Einsichten gewinnen, die sie gegenüber den herrschenden Schichten in unserer Dritten Welt zum Bewußtsein bringen. Dann könnte es da eine wahrhaft positive Veränderung der Lage geben. Natürlich ist dies auf sehr lange Sicht angelegt und wird diejenigen enttäuschen, die gerne schneller Veränderungen sehen möchten. Aber auf Dauer dürfte dies am wichtigsten sein.
Was personelle Hilfe anlangt, ist die Situation innerhalb Lateinamerikas sehr unterschiedlich. Im Bistum Coroatá genügten z. Z. einige Inspiratoren, Priester, Ordensschwestern, Laien, mit echt christlichem Geist, die in der Lage sind, diesen Geist zu leben und weiterzugeben und Anstöße zur Selbsthilfe zu vermitteln, damit die Menschen, deren es ja so unendlich viele hier gibt, die Geschicke von Kirche und Gesellschaft selbst in die Hand nehmen. Auf solche „Inspiratoren" wartet dringend eine not-wendige, gewiß nicht leichte, aber, wie die Erfahrung lehrt, im eigentlichen dankbare Arbeit. Mit Inspiratoren meine ich aber nicht Prediger und Redner, auch nicht Entwicklungs-

helfer, die einen Besuch von 3 Jahren machen, sondern Mitarbeiter, die bereit sind, in ein ganz anderes Leben sozusagen einzutauchen, Zeugnis zu geben inmitten von Armen und Reichen, jedem das gebend, was er braucht an Rat, an Licht, an Ermutigung, an Zurechtweisung und an Hilfe.

### Auch Europa kann von Lateinamerika lernen

Meinem Eindruck nach gibt es sogar einige Erfahrungen, wo auch die Kirche in Deutschland und Europa von der Kirche in Brasilien lernen könnte. Die Idee der befreienden Pastoral ist ja nicht auf unseren Kontinent beschränkt. In Europa überläßt man immer noch vieles gerne den Priestern und hauptamtlichen Kräften und handelt oft über die Laien hinweg oder an ihrer Stelle. Die Gemeinden sollten viel ernster genommen werden, indem man versucht, wirklich lebendige und verantwortliche Gemeinschaften aus ihnen zu machen und ihnen das geistliche und menschliche Rüstzeug dazu zu geben. Unsere schwierige Situation hat uns dazu gezwungen, einen Weg zu gehen, der auf Dauer auch für die Kirche in Europa von großer Bedeutung werden könnte. Es wäre mir eine Freude, wenn ich mithelfen könnte, daß eine Brücke entsteht und immer stärker wird zwischen meiner Heimat und der Dritten Welt, in der ich jetzt lebe. *Bischof Reinhard Pünder*

## Kurzinformationen

**In einer Erklärung vom 3. April 1979 hat die Kongregation für die Glaubenslehre festgestellt, daß in dem 1977 erschienenen Buch „Quand je dis Dieu" des französischen Dominikaners Jacques Pohier Behauptungen anzutreffen seien, die „eindeutig nicht mit der Offenbarung und dem kirchlichen Lehramt übereinstimmen".** Die Gläubigen sollen mit der Erklärung auf die Schwere der Irrtümer hingewiesen werden, die keine Fragen betreffen, die der theologischen Diskussion überlassen werden können. Dem Autor waren die römischen Bedenken gegen Aussagen seines Buches schon 21. April 1978 durch den Generalmagister der Dominikaner mitgeteilt worden. Die daraufhin von Pohier brieflich gegebenen Erläuterungen enthielten nach Meinung der Glaubenskongregation nicht das deutliche Bekenntnis zum Glauben der Kirche in den entsprechenden Punkten. Als besonders klare Irrtümer des Buches nennt die Erklärung die *Leugnung der leiblichen Auferstehung Christi*, des Weiterlebens nach dem Tod, der Auferstehung und des ewigen Lebens als Endziel des Menschen. Pohier leugne auch, daß Jesus Christus seinem Leiden den Charakter eines Opfers und einer Erlösungstat geben wollte. Außerdem leugne er, daß die *Heilige Schrift* objektive, echte Glaubenslehre enthalte, die vom Glauben erkannt und vom kirchlichen Lehramt unter der Einwirkung des Heiligen Geistes authentisch dargelegt werden könne. Außer diesen Hauptirrtümern nennt die Erklärung eine Reihe von weiteren Aussagen, die deswegen als gefährlich anzusehen seien, weil sie bei den Gläubigen Unsicherheit in bezug auf grundlegende Wahrheiten des katholischen Glaubens hervorrufen könnten. Dazu gehören die Aussagen Pohiers über die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, die besondere Aufgabe des Priesters bei der Verwirklichung dieser Gegenwart und die Ausübung der Unfehlbarkeit in der Kirche. Außerdem weist die Erklärung darauf hin, daß sich der Autor in bezug auf die *Gottheit Christi* so ungewöhnlich ausdrücke, daß schwer auszumachen sei, ob er hier an der traditionellen katholischen Lehre festhalte. Ein in „Le Monde" erschienener Kommentar nennt die römische Erklärung eine „überflüssige Entscheidung" gegen ein Buch, das auch bei seinen Kritikern als „origineller Versuch, die Frage nach Gott und nach der Theologie von der gegenwärtigen Problemstellung aus anzugehen", anerkannt worden sei. Außerdem vermische die Erklärung dogmatische Grundwahrheiten mit diskutablen theologischen Meinungen.

**Vom 3. bis 5. April hielten die österreichischen Bischöfe in Wien ihre Frühjahrsvollversammlung ab.** Der eigentlichen Vollversammlung vorausgegangen war am 2. April ein wie auch bei der Deutschen Bischofskonferenz zur Tradition gewordener *Studientag*, der diesmal „dem Lebensstil und der Lebensweise des Priesters" gewidmet war. Die Diskussion darüber wurde durch zwei theologische Referate eingeleitet. Ein Schwerpunkt der Diskussion war die Frage der Stärkung der kollegialen Zusammenarbeit innerhalb des Klerus. Auf der eigentlichen Vollversammlung standen soziale und auch politisch relevante Themen im Vordergrund. Ein Schwerpunkt bildete dabei die Familienpolitik und vor allem die Rechtsstellung der Frau. Gefordert wurde die volle rechtliche Gleichstellung der ledigen und der verheirateten Mutter. Die von Bischof *Johann Weber* (Graz) und Weihbischof *Alois Wagner* (Linz) im Anschluß an die Vollversammlung abgehaltene Pressekonferenz, in der ebenfalls politische und gesellschaftliche Themen im Vordergrund standen, ließ etwas von der *Wahlkampfauseinandersetzung* spüren, in der sich Österreich gegenwärtig befindet und in die sich die Kirche in keiner Weise hineinziehen lassen will. Die beiden Bischöfe betonten die strikte Unabhängigkeit von allen Parteien. Erfreulicherweise seien Katholiken „reichlich in allen Parteien vertreten". Die Kirche gehe aber weder Bündnisse mit den Parteien ein, noch kündige sie Bündnisse. Sie sei froh, wenn eine politische Partei in einem Punkt gleicher Meinung sei wie die Kirche. Sie könne aber nicht sagen, „welche Partei für die Kirche wählbar sei, weil sie damit selbst Partei würde". Die Bischöfe äußerten sich auch zu der in jüngster Zeit wieder verstärkten Diskussion über die in Österreich eingeführte *Fristenregelung beim Abtreibungsstrafrecht*. In einer dazu abgegebenen Erklärung heißt es: Das derzeitige Gesetz sei schlecht und schädlich. Es fördere die Verharmlosung des Problems, stelle die Tötung des Lebens praktisch frei und vergrößere die Schutzlosigkeit jener schwangeren

Frauen, die ihr Kind auch zur Welt bringen wollen. Ihre Auffassung sehen die Bischöfe „durch die überwiegende Mehrheit der Ärzte" bestärkt. Bedauert wird das Fehlen von „Statistiken, Motivuntersuchungen und flankierenden Maßnahmen". Die Bischöfe bestehen darauf, daß der Schutz des Lebens in der Verfassung ausdrücklich verankert wird. Bezüglich einer neuen Volksinitiative gegen das Gesetz äußerten sich die Bischöfe aber zurückhaltend. Man wolle keine Initiative von oben her einleiten, wolle aber solche aus dem kirchlichen Raum prüfen. Die Bischöfe sprachen sich dafür aus, das Gesetz „nach der Wahl ernst zu überdenken, begrüßten es aber, die Auseinandersetzung nicht direkt in den Wahlkampf zu ziehen. Einhellig begrüßt wurde von den Bischöfen der für September dieses Jahres angekündigte Besuch des Papstes in Österreich. Für dessen Vorbereitung wurde eine eigene Kommission eingesetzt.

**Am 26./27. März veranstaltete das Zentralkomitee der deutschen Katholiken unter der Leitung seines Präsidenten, des bayerischen Kultusministers Hans Maier, eine Tagung über „Kirche, Wirklichkeit und Kunst".** Anliegen der Tagung war es, die Fragestellung Kunst und Kirche wieder deutlicher ins Bewußtsein zu heben. Die Tagung war durch zwei Gespräche in München seit längerem sorgfältig vorbereitet worden. Es war zwar nicht gelungen und wohl auch nicht beabsichtigt, einen großen Reigen von Prominenz auftreten zu lassen. Aber einige bedeutsame Namen waren durchaus vertreten, so für den Bereich der Literatur *Heinrich Böll*, zugleich einer der eifrigsten und zugleich besinnlichsten Diskutanten, des weiteren der bekannte Kölner Maler *Georg Meistermann*, aus dem südbadischen Raum war *Emil Wachter* erschienen, aus München der Schriftsteller *Herbert Rosendorfer*. Während Rosendorfer in seinem Statement pointiert nicht nur die De-facto-Entfremdung zwischen Kirche und Literatur, sondern auch deren inhärente gegenseitige Fremdheit herausstellte (Literatur habe es notwendig mit Unordnung und Destruktion von Ordnung zu tun, Kirche sei Ordnung und müsse notwendigerweise Ordnung vertreten), behandelten andere Referate Problemstellungen, in denen die Begegnung mit der Kirche unmittelbarer und direkter ist. Daß die Kirche den Kirchenbauarchitekten (Referent der Schweizer Architekt *Justus Dahinden*), den Maler und Bildhauer im Bereich der kirchlichen „Ausstattungskunst" (Referent *Emil Wachter*) und den Kirchenmusiker (Referent *Berthold Hummel*) braucht, konnte nicht umstritten sein. Deswegen war in diesem Zusammenhang die Frage „Braucht die Kirche den Künstler, braucht der Künstler die Kirche?" wohl auch eher rhetorisch gemeint. Das eigentliche, nur knapp andiskutierte Problemfeld war eher, wie Kirche und Kunst (nicht als Kirchenkunst verstanden, sondern Kunst als solche) sich heute in ihrem jeweiligen Selbstverständnis zueinander verhalten können bzw. sollen. Georg Meistermann hatte als Wesensziel der Kunst die Darstellung der Wahrhaftigkeit des Sinnlichen definiert. Dieser Ansatz wurde zwar nicht weiter diskutiert, weil es bei dem ersten Versuch einer Wiederanbahnung des Gesprächs zwischen Künstlern, Schriftstellern und katholischen Kirchenvertretern zunächst einmal um Aufarbeitung der gegenseitigen Vorbehalte ging. Aber die sachlich fast identische These stellte sich – nicht nur im Referat von Rosendorfer – auch in bezug auf das Verhältnis von Literatur und Kirche. Ein Teilnehmer plädierte entschieden für ein „kontrastives Verhältnis" zwischen Kirche und Literatur. Aber auch hier galt es zunächst noch Milieuprobleme und Inferioritätskomplexe aufzuarbeiten, was vor allem Heinrich Böll und *Bernhard Hansler* in der Schlußdiskussion taten. (Auf die Referate und die Diskussionen werden wir noch in größerem Zusammenhang zurückkommen.)

**Vom 16. bis 18. März 1979 fand in La Grande Motte die sechzehnte Vollversammlung der „Fédération protestante de France" statt,** einer seit 1906 bestehenden Dachorganisation des französischen Protestantismus, in der sowohl die Kirchen wie auch die kirchlichen Werke und Organisationen vertreten sind. Die 176 Delegierten befaßten sich schwerpunktmäßig einerseits mit Fragen der Arbeit und Organisation der Vereinigung, anderseits mit aktuellen gesellschaftspolitischen Fragestellungen. Die Vollversammlung verabschiedete mit jeweils überwältigender Mehrheit Beschlüsse zur *Frage des Schwangerschaftsabbruchs*, der Krise auf dem Arbeitsmarkt, der ausländischen Arbeitnehmer und der Todesstrafe, um nur die wichtigsten zu nennen. Im Blick auf die dieses Jahr bevorstehende Parlamentsdiskussion über das Abtreibungsgesetz von 1975 wird festgestellt, daß zwar die Christen nach anderen Maßstäben als denen der Gesellschaft leben müßten und so für sie jedes Kind ein Zeichen des Glaubens und der Hoffnung sei, daß aber die Kirche der Gesellschaft diese Maßstäbe nicht aufdrängen könne. Deswegen wird für eine Gesetzesänderung im Sinn einer größeren Entscheidungsfreiheit der betroffenen Frauen votiert. Nach Meinung der Delegierten sind in der gegenwärtigen *Krise in der französischen Stahlindustrie* die Verantwortlichkeiten zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern nicht gleichmäßig verteilt. Die notwendigen wirtschaftspolitischen Maßnahmen dürften nicht nur an Profitinteressen gemessen werden, sondern sollten auf eine gerechtere und menschlichere Zukunft ausgerichtet sein. Die Vollversammlung erklärte ihre *Solidarität mit den ausländischen Arbeitnehmern* und zeigte sich über ihre Situation und ihre Zukunftsaussichten beunruhigt. Die Kirchen werden dazu aufgerufen, bei zu erwartenden gesetzgeberischen Maßnahmen wachsam und phantasievoll zu sein: „Die ausländischen Arbeitnehmer dürfen nicht die bevorzugten Opfer unseres wirtschaftlichen Egoismus sein." Schließlich sprach man sich *gegen die Todesstrafe* aus, die mit dem Evangelium nicht vereinbar sei. Einige Anregungen der Versammlung zu ökumenischen Fragen (z. B. Bedeutung ökumenischer Arbeit vor Ort, Wertung der verschiedenen Einheitsmodelle) wurden als Gegenstände zur weiteren Beratung an den Rat der Vereinigung überwiesen.

**In Indien gab es in letzter Zeit wieder Proteste gegen den dem indischen Parlament vorliegenden Entwurf für ein sog. Antikonversionsgesetz.** U. a. haben die Bischöfe von Kerala, des Staates im Südwesten Indiens mit der höchsten Katholikenzahl, sich in einem Protestschreiben an den indischen Premierminister *Morarji Desai* gewandt. Das neue Gesetz, so erklärten die Bischöfe, zerstöre die durch die Verfassung garantierte Freiheit. Auch andere Bischöfe, so der Erzbischof von Kalkutta, haben dagegen protestiert. Auch Mutter Teresa von Kalkutta hat sich in öffentlichen Erklärungen und in einem Appell an den Premierminister den Kriterien angeschlossen. Kein Gesetz und keine Regierung, so die Ordensfrau, habe das Recht, sich in die Entscheidung für eine bestimmte Religion einzumischen. Das Gesetz wendet sich in der Theorie gegen Ausübung von Zwang oder Anwendung von betrügerischen Mitteln im Falle von Konversionen. De facto aber kann es dazu führen, daß *Konversionen* dadurch überhaupt unmöglich gemacht werden, weil schon die Glaubensverkündigung an Nichtchristen als illegitime Propaganda und das karitative Wirken von kirchlicher Seite als Anwendung unerlaubter Mittel zur Weckung von Konversionswilligkeit interpretiert werden können. Wie gefährlich das Gesetz gerade für die christlichen Kirchen werden kann, zeigt die Tatsache, daß nicht nur Vorspiegelung falscher Tatsachen und „Anlockung" („inducement") in Form von Proselytenmacherei mit Kerkerhaft oder

Geldstrafen geahndet werden, sondern daß selbst das Versäumnis, eine Konversion zu melden, als Vergehen bewertet und ebenfalls unter Strafe gestellt werde. Die christlichen Kirchen wenden sich vor allem gegen eine strafrechtliche Privilegierung von Tatbeständen im Zusammenhang mit Konversionen, die, soweit es sich um Betrug, Anwendung von Gewalt und Irreführung handelt, ohnehin unter Strafe gestellt sind. Auch aus dieser Privilegierung ergibt sich eindeutig die gegen die christlichen Kirchen gerichtete Zielsetzung des Gesetzes. Die durch den Gesetzentwurf bedingte Auseinandersetzung hat darüber hinaus zu einer breiteren Diskussion über die vollere Verwirklichung der von der Verfassung garantierten Religionsfreiheit in Indien geführt. Zum Beispiel ist seit längerer Zeit seitens der christlichen Kirchen eine Kampagne zur vollen auch De-facto-Gleichberechtigung der zu einer christlichen Konfession konvertierten *Kastenlosen* mit dem hinduistischen oder der Sikh-Religion zugehörenden Kastenlosen (Harijans) im Gange. Kastenlose, die einer christlichen Konfession angehören oder zum Christentum konvertieren, können nicht gewisse, für die soziale Eingliederung der Kastenlosen vorgesehene staatliche Maßnahmen (Familienhilfe, Wohnungshilfe, Hilfe bei Arbeitsplatzsuche usw.) beanspruchen.

**Die Schweizer Bischofskonferenz hat eine Studie ihrer Theologischen Kommission über „Mitsprache und Mitverantwortung in den Pastoralräten" veröffentlicht.** Darin werden als die grundsätzlichen Probleme, „die zugleich theologischer und juridischer Natur sind", einerseits die den Bischöfen, Priestern und Laien je eigene Verantwortung und anderseits die Räte in den kirchlichen Strukturen abgehandelt. Der Kern der Frage nach der Möglichkeit der Mitverantwortung wird darin gesehen, „daß der Glaube und seine Verwirklichung in der Praxis nicht den geweihten Amtsträgern allein anvertraut wird, sondern dem ganzen Gottesvolk, in dem die verschiedenen Rollen von Natur aus immer aufeinander bezogen sind. Gemeinsame und gegenseitige Konsultation und Kommunikation sind also notwendige und unersetzbare Aspekte kirchlicher Wirklichkeit" (Nr. I. 9). Die „apostolische Kompetenz" des Bischofs bedeutet demnach nicht, „daß er allein über die Unversehrtheit des Glaubens und der Praxis zu urteilen hätte und daß ihm allein in jeder kirchlichen Frage Entscheidungskompetenz zukäme, sondern vielmehr, daß er seine Priester und Gläubigen (vor allem in den kirchlichen Gremien) am Prozeß der Entscheidungsfindung teilnehmen läßt, indem er selber die Initiative dazu ergreift, aber auch die Initiative der anderen anregt und aufgreift und ihren Empfehlungen durch seine explizite oder implizite Zustimmung die kirchliche Authentizität im formalen und rechtlichen Sinn verleiht" (Nr. I. 3). Von daher wird dann auch der Unterschied zwischen „votum deliberativum" (Stellungnahme, die an der Entscheidung selbst bestimmend teilnimmt) und „votum consultativum" (Stellungnahme, die zur Willensbildung des Entscheidungsträgers beiträgt) relativiert. Denn abgesehen davon, daß sich heute Mitverantwortung schwerlich ohne irgendeine Form auch der Mitentscheidung denken läßt, ist von der Kirche als Gemeinschaft her „das votum ‚consultativum' der Priester und Laien für den Bischof ein integrierender und konstitutiver Teil im Prozeß der Entscheidungsfindung, soll der Entscheid ein kirchlicher sein" (Nr. I. 9). Von dieser Grundlegung her werden im zweiten Teil als die Institutionen der Mitsprache einerseits auf der Ebene des konstitutionellen Rechts der Priester- und Pastoralrat und anderseits auf der Ebene des korporativen Rechts der Laienrat zur Sprache gebracht. Am eingehendsten beschäftigt sich die Studie hier mit dem Pfarreipastoralrat, der je länger je mehr „die Ebene des korporativen Rechtes überschreitet und sich in Richtung einer konstitutionellen Struktur entwickelt" (Nr. II. 4). In der Linie der Ekklesiologie der Studie wird dieser Rat als „konsultatives Organ" des Pfarrers in dem Sinne verstanden, als die Zustimmung des Pfarrers notwendig ist, um eine Entscheidung des Pfarreipastoralrates gültig und wirksam werden zu lassen, wobei nichts hindert, daß ein Pfarrer sich im voraus verpflichten kann, einen Entscheid anzunehmen (Nr. II. 8). Um den Pfarreipastoralrat aufzuwerten, könnte man zwischen wichtigen und sekundären Objekten unterscheiden und die Gültigkeit der Entscheidungen des Pfarrers im Bereich der wichtigen Objekte davon abhängig machen, ob er den Rat konsultiert hat, wobei er zwingende Gründe haben müßte, um einer einmütigen Empfehlung des Rates nicht zu folgen (Nr. II. 11). Beschlossen wird die Studie mit einigen Hinweisen zu den Räten auf der Ebene der Dekanate und der Kantone; auf diesen Ebenen sind die Verhältnisse zwischen den einzelnen Bistümern sehr unterschiedlich: so hat beispielsweise das Bistum Lausanne, Genf und Freiburg keinen diözesanen Pastoralrat, dafür in jedem Bistumskanton einen kantonalen Pastoralrat unter der Leitung des für den betreffenden Kanton zuständigen Bischofsvikars.

**Trotz intensiver Bemühungen ist es nicht gelungen, die Beteiligung aller evangelikaler Gruppen an dem vom 13. bis 17. Juni in Nürnberg stattfindenden Deutschen Evangelischen Kirchentag zu erreichen.** So begründete beispielsweise die „Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Bayern" ihre Nichtbeteiligung mit dem Hinweis auf den „pluralistischen Charakter des Nürnberger Kirchentages". Der bayerische Landesbischof *Johannes Hanselmann* hat in einem Schreiben an diese Gruppierung den Beschluß bedauert. Obwohl er sich bemüht habe, die verschiedenen Gruppen zum Kirchentag zusammenzuführen, gelinge es offensichtlich nur schwer, bestehende Konfrontationen und Vorurteile abzubauen. – In einem Interview mit dem Evangelischen Pressedienst nannte Pfarrer *Kurt Heimbucher* (Nürnberg), der Präses des Gnadauer Verbandes der landeskirchlichen Gemeinschaften als Grund für die uneinheitliche Haltung der Evangelikalen zum Kirchentag, daß es kein geschlossenes evangelikales Lager, sondern verschiedene Strömungen gebe. Der *Gnadauer Verband*, mit 300000 Mitgliedern die größte evangelikale Gruppierung, hat seinen Mitgliedern die Teilnahme am Kirchentag freigestellt, während *württembergische Pietisten* als Referenten in Nürnberg mitwirken. Heimbucher bemerkt, er sehe auch für die kommenden Kirchentage keine erhöhten Hoffnungen in bezug auf die aktive Teilnahme der Evangelikalen, obwohl er sich anerkennend zu den Bemühungen der Kirchenleitungen und des Kirchentages um Integration dieser Gruppen äußert. „Auf der anderen Seite machen uns Kirchenleitungen und Kirchentag eine aktive Teilnahme schwer. Der Kirchentag müßte bei der Auswahl seiner Referenten theologische Extrempositionen von links und rechts abbauen." Als erfreuliches Zeichen wertet Heimbucher die Beteiligung der Landeskirchen an dem von den Evangelikalen initiierten *Missionarischen Jahr 1980*. Dabei werde deutlich, daß die Evangelikalen in den Raum der Kirche gehörten und sie die Landeskirchen nicht abschreiben dürften. Bezogen auf die unterschiedliche Position von Landeskirchen und Evangelikalen zum Weltkirchenrat, meint Heimbucher: „Ich hoffe nur, daß gerade die Evangelikalen im innerkirchlichen Bereich die mit diesem Konflikt verbundene Spannung aushalten und es nicht zu vorschnellen größeren Kirchenaustritten oder separatistischen Bewegungen im innerkirchlichen Pietismus kommt." Für eine Teilnahme am Kirchentag in Nürnberg haben sich inzwischen auch die Evangelikalen in der Pfalz ausgesprochen.

**In Griechenland ist seit einiger Zeit eine Diskussion über die Trennung von Kirche und Staat in Gange.** Anlaß dazu war die jüngste Parlamentsdebatte über die Ehescheidung, die zur Forderung nach *Einführung der Zivilehe* führte (bisher ist die orthodoxe Eheschließung Voraussetzung für die staatliche Anerkennung einer Ehe). Daneben wird das Thema zunehmend auch in moralischer Perspektive diskutiert. Man fragt nach der Vereinbarkeit zwischen der weltlichen Macht bzw. der privilegierten Stellung der Kirche im Staat und ihrem geistlichen Auftrag. Unter diesem Aspekt ist die Diskussion zum Teil als Nachwirkung aus der Zeit des Militärregimes zu verstehen, als Teile der Kirchenführung durch allzu große Unterwürfigkeit unter das Regime des Obristen sich politisch und moralisch kompromittierten. Aus den Reihen der Hierarchie gibt es dazu durchwegs unterschiedliche Meinungen. Der orthodoxe Primas von Griechenland, Erzbischof *Seraphim* von Athen, hat sich in einer Erklärung gegenüber „La Croix" (3. 4. 79) ganz eindeutig gegen die Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen. Es sei auch nicht zutreffend, von Spannungen in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu sprechen. Die Beziehungen seien von gegenseitigem Respekt und von ehrlichem Bemühen getragen, die Probleme, die sich täglich stellen, gemeinsam zu lösen. Die Trennung von Kirche und Staat sei weder für die Kirche noch für den Staat wünschenswert. Notwendig sei aber eine gegenüber dem Staat völlig autonome Kirche und ein besseres Verständnis der Kirche für die Bedürfnisse und Führungsmechanismen des Staates in einer modernen Gesellschaft. Demgegenüber sprach sich der Metropolit von Piräus, *Kalinikos*, eindeutig für eine stärkere Distanz zwischen Kirche und Staat aus und nannte dafür vor allem kirchliche Gründe: Wenn die Kirche dauernd in Angelegenheiten der Politik und des Staates hineingezogen werde, so werde sie stets der verlierende Partner sein. Beim Fortbestehen der engen politischen Bindung an den Staat werde die Kirche auch für die jeweiligen „Sünden" einer jeden Regierung verantwortlich gemacht. Wörtlich sagte der Metropolit: „Wir haben durch die Trennung nichts zu verlieren."

# Bücher

**Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch.** Herausgegeben von K. Lehmann und A. Raffelt. Verlag Benziger, Zürich – Köln / Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1979. 522 S., 48.– DM.

Mit seinem „Grundkurs des Glaubens" hat Karl Rahner vor wenigen Jahren eine beeindruckende Synthese seines theologischen Denkens vorgelegt. Rechtzeitig zu seinem 75. Geburtstag erschien nun ein von Karl Lehmann und Raffelt herausgegebenes „Rahner-Lesebuch", das auf andere, ergänzende Weise einen Zugang zum vielfältigen Werk Rahners ermöglichen soll. Die beiden Herausgeber haben insgesamt 159 teils längere, teils kürzere Texte ausgewählt und zusammengestellt, deren Lektüre einen breiten Einblick in Rahners Denken gewährt. Die Texte sind in einer lockeren Systematik zueinandergeordnet, die eine Zusammenschau möglich macht, ohne doch in Rahner unangemessener Weise ein System zu suggerieren. Der thematische Bogen spannt sich von einleitenden zentralen Texten zum Begriff des Christentums über Aussagen Rahners zum Geheimnis des Daseins, zur Frage nach Gott und nach Jesus Christus bis hin zu Texten zum Leben der Kirche und des einzelnen Christen. Die Auswahl endet mit Texten zur Eschatologie und schließt mit einem „Gebet um Hoffnung". Der Wert dieses Unternehmens liegt zunächst sicher schon darin, daß hier bewußt der „ganze" Rahner zu Wort kommt. Sowohl chronologisch wie den literarischen Gattungen nach weist das Lesebuch ein sehr breites Spektrum auf. Dabei liegt ein besonderes Gewicht auf den oft weniger bekannten geistlichen und meditativen Texten. In der Verbindung mit den stärker systematisch-theologisch argumentierenden Textstücken des Lesebuchs machen sie Vielfalt und Einheit von Rahners Theologie in einem deutlich. Einerseits sind genügend „klassische" Texte aufgenommen, die einen konzentrierten Zugang zu Rahners Grundgedanken ermöglichen, andererseits wird fast jeder Leser auf weniger geläufige und in bestimmten verbreiteten Klischees eher ausgeblendete Aussagen stoßen, die zeigen können, wie viele Phänomene des menschlichen Lebens und der konkreten Wirklichkeit der Kirche von diesen Grundgedanken gedeutet und erhellt werden können. Hier ist vor allem an den ersten Teil des Lesebuchs zu denken, wo es um Rahners Beiträge zu einer Phänomenologie menschlichen Daseins geht. Die Hinführung zu Rahners Werk durch die ausgewählten Texte wird sinnvoll ergänzt durch ein knappes, aber instruktives Porträt Karl Rahners von Karl Lehmann. Auch dieses Porträt bemüht sich darum, sowohl die sich durchhaltenden Grundimpulse deutlich zu machen, die Rahners Theologie trotz aller Akzentverschiebungen prägen, wie auch die vielen Themen und Bereiche zu berücksichtigen, in denen Rahners Denken gewirkt hat. Dieses Lesebuch kann und will auch die intensivere Beschäftigung mit der Theologie Karl Rahners nicht ersetzen; es kann aber zur Ein- und Hinführung ausgezeichnete Dienste leisten und so dazu beitragen, daß Rahners Denken mit seiner Größe und seinen Grenzen weiterhin in Theologie und Kirche lebendig bleibt.

*U. R.*

KARL-ERNST APFELBACHER, **Frömmigkeit und Wissenschaft.** Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1978. 285 S., 46.– DM.

Ernst Troeltsch, zweifellos eine der bedeutendsten Gestalten der protestantischen Theologie unseres Jahrhunders, wurde erst vor einiger Zeit wieder für die theologische Diskussion entdeckt. Von seiner Kirche und seinen Professorenkollegen schon zu Lebzeiten verdächtigt, blieb er zwar in anderen Geisteswissenschaften im Gespräch, kaum aber in der Theologie. Dort wurde er unter dem Etikett „Liberalismus" ebenso abgelehnt wie katholischerseits die „Modernisten" (es ist aufschlußreich, daß Troeltsch mit Friedrich von Hügel eine enge Freundschaft verband). Das Ziel von Troeltsch war – so Apfelbacher –, „dem in seinen überkommenen Glaubensvorstellungen vielfältig angefochtenen Menschen einen Weg zu zeigen, auf dem sich persönliche Frömmigkeit und rückhaltlose wissenschaftliche Redlichkeit zu einer vertieften christlich-religiösen Glaubensüberzeu-

gung verbinden können" (S. 5). Über die bleibende Aktualität dieser Intention (in allen Kirchen) braucht man keine Worte zu verlieren. Daß auch die Denkanstöße, die Troeltsch dazu gegeben hat, trotz ihrer nicht zu übersehenden Gebundenheit an ihre historische Situation, immer noch Aktualität beanspruchen können, zeigt das vorliegende Buch. Es leistet eine bei aller Treue zum historischen Detail souveräne Gesamtdarstellung der Grundzüge der Theologie von Troeltsch. Dabei überschneiden sich biographische und systematische Dimensionen. In einem ersten Teil wird Troeltschs Weg in die Theologie geschildert und sein theologisches Programm skizziert. Der zweite Teil zeichnet die Versuche von Troeltsch nach, der Theologie in der Religionsphilosophie eine wissenschaftliche Grundlegung zu geben? Teil III schließlich befaßt sich mit den theologischen, kirchlichen und politischen Auseinandersetzungen, in die Troeltsch geriet; dabei werden die Streitpunkte nicht bloß historisch referiert, sondern in systematischer Durchdringung behandelt: die Kontroversen um den Supranaturalismus, um die Absolutheit des Christentums, um die Bedeutung des Historischen für den Glauben. Ein eigenes Kapitel ist Troeltschs Sicht des Katholizismus gewidmet. Daß die Darstellung aus katholischer Feder kommt, ist ein Zeichen dafür, wie „ökumenisch" die theologischen Interessen, Probleme und Lösungsvorschläge heute geworden sind. Im übrigen merkt man dem Buch an, daß sein Verfasser nicht nur am Schreibtisch mit Theologie zu tun hat, Die „Denkanstöße" aus Gesprächen mit Bewohnern und Gästen des Studienkollegs des Münchener Priesterseminars, von denen im Vorwort die Rede ist, haben ihre Spuren hinterlassen. *H. G. K.*

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

GALOT, JEAN SJ. **La réalité de la souffrance de Dieu.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 111 Heft 2 (März–April 1979) S. 224–225.

Galot versucht, einige Einwände aufzugreifen, die sich von der klassischen theologisch-philosophischen Gotteslehre aus gegen neuere Versuche einer Theologie des Leidens Gottes erheben lassen. Eine Lösung der Schwierigkeiten sieht er grundsätzlich darin, daß einerseits an der Unveränderlichkeit Gottes seinem Wesen nach festgehalten wird, daß aber gleichzeitig im Blick auf das biblische Zeugnis vom Leiden Gottes in seinem freien Handeln mit den Menschen gesprochen werden muß. Dazu muß allerdings dem biblischen Gottesbild ein Vorrang gegenüber philosophischen Konzeptionen eingeräumt werden. Zwischen der Unveränderlichkeit Gottes und seinem Bundeshandeln besteht richtig verstanden kein Widerspruch. Die biblischen Aussagen über das Leiden Gottes dürfen nicht als Anthropomorphismen abgewertet oder als bloße Metaphorik ohne theologischen Aussagewert verstanden werden. Als Schlußfolgerung aus der Einzelargumentation ergibt sich: „Das Engagement Gottes im Leiden impliziert eine gewisse Veränderung oder ein gewisses Neuwerden, ohne daß damit ein Gegensatz zur göttlichen Unveränderlichkeit entstünde."

STOCKMEIER, PETER. **„Modelle" des Himmels im christlichen Glaubensbewußtsein.** In: Concilium Jhg. 15 Heft 3 (März 1979) 162–167.

„Vielfältig konzentrierte in der Geschichte des Christentums das Bildwort vom Himmel die im Glauben gründenden Hoffnungen des Menschen." Dieser Vielfalt von Modellen, die jeweils aus der Deutung des eschatologischen Verheißungszieles mittels geschichtlich geprägter Bildelemente entstehen, geht Stockmeier an wichtigen Beispielen aus Väterzeit und Mittelalter nach. Der Himmel als kosmologisch eingeordneter Seinsbereich Gottes konnte apokalyptisch ausgemalt werden. Der Himmel wurde gesehen als Stadt Gottes, im Bild der triumphierenden Kirche, als Akademie oder als eschatologische Entsprechung zum Paradies. Dabei bestehen solche Modelle zum Teil nebeneinander her, oder sie lösen sich im Lauf der Geschichte ab. So kann hier sowohl die Geschichtlichkeit der Theologie deutlich gemacht werden, wie auch die Tatsache, daß der Glaube jedes Modell ein Stück weit entmythologisiert, indem er es auf Gott als eigentlich angezieltes Verheißungsgut hin versteht.

VAN STEENDAM, GUIDO. **De nacht van duizend-en-één verhalen:** Orientatie bij de narratieve theologie. In: Tijdschrift voor Theologie. Jhg. 19 Heft 1 (Januar–März 1979) S. 3–26.

Der Autor geht davon aus, daß trotz der gegenwärtigen Konjunktur verschiedener Spielarten von „narrativer Theologie" der dort reichlich verwendete Schlüsselbegriff der Erzählung weithin ungeklärt ist. Er versucht das aus den letzten Jahren vorliegende Material zu ordnen und unterscheidet dabei fünf Grundtypen einer Begriffsbestimmung, die nach ihrer Reichweite unterschieden werden können. Mit Weinrich setzt er beim Grundsinn von „Erzählung von einem Ereignis" an. Darüber hinaus läßt sich die Kategorie Erzählung ausweiten auf alle literarischen Texte. Theologisch wichtiger ist die Entgegensetzung von Erzählung als nicht abgeschlossenem gegenüber wissenschaftlich-abgeschlossenem Sprechen. Schließlich kann Erzählung auch das Gesamt von verbalen und nichtverbalen Ausdrucksformen bedeuten, sowie im weitesten Sinn alle Wirklichkeit, die den dynamisch-offenen Charakter des menschlichen Lebens ausmacht. Der Autor kommt zum Schluß: „Schließlich kann man feststellen, daß jede der Gruppen von narrativen Theologen ohne Unterschied ein ziemliches Gemisch von Bedeutungen des Begriffs Erzählung verwendet." Sein eigener Vorschlag zielt auf eine Beschränkung der Kategorie auf die erste Bedeutungsebene.

BALTHASAR, HANS URS VON. **Gibt es Laien in der Kirche?** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 8 Heft 2 (März/April 1979) 97–105.

Angesichts der Tatsache, daß im Gebrauch des Begriffs „Laie" gewöhnlich das Negative, von den anderen kirchlichen „Ständen" Abgrenzende überwiegt, versucht von Balthasar eine christologische Ableitung des kirchlichen Amtes wie des Lebens nach den evangelischen Räten, um so gerade die grundlegende Analogie herauszuarbeiten, die zwischen „Laien" und Amtsträgern bzw. Ordensleuten besteht. Das kirchliche Amt wird dabei nicht aus der Reichsverkündigung Jesu, sondern erst aus Kreuz und Auferstehung abgeleitet. „Die Autorität der Hierarchie stammt vom Kreuz her, auch wenn sie im Heiligen Geist des Auferstandenen ausgeübt und befolgt werden soll." Auch der Radikalismus des Rätelebens wurzelt im Tod Christi, wenn auch verbunden mit der Nachfolgeforderung Jesu. Aufgrund der Analogie, die sich aus einer „Identität des Gerufenseins in die Kirche" und des „Radikalismus der (christologischen) Liebe" ergibt, hat der „Laie" an allen Grundfunktionen des Amtes teil. Auch der Ruf zur besonderen Nachfolge im Rätestand besagt keine Abqualifizierung der übrigen Christen. Schließlich muß jede besondere Erwählung in der Kirche von der „Dialektik des Letzten Platzes" her gesehen werden.

## Kultur und Gesellschaft

KUHN, DIETMAR. **Frühe Mutterentbehrung als Problem.** In: Die neue Ordnung Jhg. 33 Heft 2 (April 1979) S. 83–99.

Kuhn geht von der Feststellung aus, daß zwar die Mutter-Kind-Trennung in Gestalt geschlossener Heime weitgehend zugunsten einer familienorientierten Lösung (Adoption, Pflegefamilien, Kinderdörfer) überwunden ist, daß aber die Mutter-Kind-Entbehrung aufgrund stärkerer Berufsorientiertheit der Frau in den frühen Kindheitsjahren mehr und mehr zum Problem wird. Er macht der öffentlichen Diskussion darüber den Vorwurf, daß sie die Bedeutung des Problems für ein „vorbeugendes Hinhalten" seelischer Störungen nicht wahrhaben wolle oder unterschätze und bei der Diagnose von exemplarischen, erzieherisch durch die Mutterentbehrung bedingten Störungen auf Nebenprobleme ausweiche. Er gibt zu bedenken, daß die frühe Mutterentbehrung nicht nur das Kind psychisch störanfälliger mache (Gewissensbelastung, Überforderung). Er plädiert für eine Gesinnungsreform auf der Ebene der privat-persönlichen Lebensgestaltung wie für eine gesellschaftspolitische Neuorientierung der makroökonomischen und sozialkulturellen Lebensverhältnisse, auf deutsch: wegkommen von einer alle Rolle einebnenden undifferenzierten Egalisierung.

MENZE, CLEMENS. **Zur Kritik der kommunikativen Pädagogik.** In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 55 (1. Quartal 1979) S. 1–23.

Erklärtes Ziel der kommunikativen Pädagogik sei es, „die Versteinerungen, in die die pädagogische Theoriebildung geführt habe, aufzuheben und das Pädagogische wieder in eine umfassende Erörterung zurückzuführen". An der Frage, wieweit dieses auch tatsächlich erreicht werde, orientiert Menze seine Kritik. Die Grundproblematik dieser (stark an der Habermannschen Konsumtheorie orientierten) Pädagogik sieht Menze in der Art der Legitimierung der pädagogischen Zwecke. Diese wolle zwar nicht die Zwecke selbst leugnen oder nur als De-facto-Zwecke in ablaufenden Vorgängen gelten lassen und verzichte somit auch nicht einfach auf Sollumsätze, sondern wolle „die einseitige Weise des Vorschreibens von Zwecken, die nie zu einer Legitimation der Zwecke selbst führen könne, durch eine von allen Beteiligten erarbeitete Setzung von Zwecken ersetzen". Die Legitimation der Zwecke aber erfolge so nur als Ergebnis des Kommunikationsprozesses durch aktive Beteiligung aller Betroffenen. Nur so produziere herrschaftsfreie (symmetrische) Kommunikation selbst die pädagogischen Ziele. Damit aber werde Kommunikation überfordert und sei Erziehung nicht zu leisten.

**Anpassung und Widerstand.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 34 Heft 4 (April 1979).

Der Titel überrascht auf den ersten Blick. Denn bei Anpassung und Widerstand denkt wohl mehr oder weniger jeder an Verhaltensweisen in totalitären Systemen oder autoritären Gesellschaften. Dieser Aspekt ist in dem Sonderheft zwar auch vertreten, und zwar durch mehrere Beiträge über Bürgerrechtsinitiativen in sowjetischem Herrschaftsbereich, über die politischen Lebensbedingungen in der DDR, über Widerstand in der Vierten Welt. Und die Herausgeber halten in ihrer Einleitung Rückblick auf die Zeit des Dritten Reiches. In seinen wesentlichen Teilen ist das Heft aber bürgerlichen und politischen Lebensformen in der Bundesrepublik gewidmet. Das geschieht auf originelle Weise und unter Berücksichtigung vieler Bereiche: vom Richter im NS-Staat und der Anpassungstradition in der Justiz bis zur „Altenmißhandlung und Altenwiderstand" und zur zweifellos ideologisch zugespitzten Frage, ob Sozialarbeit „Widerstand als Profession" sei. Vielleicht ist die Kategorie Widerstand etwas strapaziert, wo Kritik oder kontrastives Denken und Verhalten auch genügten oder de facto auch gemeint sind. Aber angesichts verbreiteten deutschen Harmoniebedürfnisses kann das kein Schaden sein.

## Kirche und Ökumene

LINDBECK, GEORGE, A. **Lutherische Theologie und Papsttum.** In: Una Sancta Jhg. 34 Heft 1 (1979) S. 19–26.

Der Beitrag skizziert in einem knappen Überblick den gegenwärtigen Stand des katholisch-lutherischen Gesprächs über das Papsttum. Ein Rückblick auf die Reformationszeit zeigt einerseits die Ablehnung des Papstes als Antichrist, daneben aber auch Melanchthons Interesse an einem reformierten Papsttum, wie es sich in seiner Klausel zu den Schmalkaldischen Artikeln äußert. Nach Meinung Lindbecks ist der lutherisch-katholische Dialog in diesem Punkt noch nicht so weit gediehen, daß sich die Lutheraner die Option Melanchthons zu eigen machen oder gar über sie hinausgehen könnten. Damit stellt sich die eigentliche Grundfrage: „Welche Möglichkeiten – wenn überhaupt – gibt es in der reformatorischen Tradition im allgemeinen und im Luthertum im besonderen für die Ausbildung einer positiven Beurteilung des Papsttums?" Es zeigt sich, daß für Lutheraner gegenwärtig eine positive Würdigung streng funktional möglich ist: das Papstamt als Ort des petrinischen Amtes, das die Kirche braucht. Damit sind die übrigen Schwierigkeiten noch nicht aus der Welt geschafft, die sich aus den Erfahrungen mit der konkreten Institution Papsttum ergeben.

**Die christliche Familie.** In: Lebendige Seelsorge. Jhg. 30 Heft 2 (März 1979).

Dieses Sonderheft behandelt im ersten mehr theoretischen bzw. sozialnormativen Teil theologische und soziologische Probleme der Familie und beschreibt im zweiten mehr praktisch-pastoralen Teil Materialien – Modelle – Erfahrungen aus dem seelsorglichen Umgang mit der Familie (Ausdrucksformen des Glaubens in der Familie, Familie und Freizeit, christliche Wohngemeinschaften usw.). Besonders hervorgehoben sei der Einleitungsbeitrag von Hans Ritter über „Theologie der Familie", in dem zu Recht angemerkt wird, daß die moraltheologische Reflexion in der Kirche bisher einseitig auf Ehe und Sexualität konzentriert ist und die Familie als ganze zu wenig in Blick genommen wird, was u. a. auch zur Unterschätzung der religiösen Einübungsfunktion der Familie führt.

# Personen und Ereignisse

Aus Anlaß der schon jetzt beginnenden Vorbereitungen für die Tausendjahrfeier der Christianisierung der Ukraine im Jahr 1988 richtete Papst *Johannes Paul II.* ein Schreiben an Kardinal *Josef Slipyi*, das im Vatikan lebende Oberhaupt der ukrainischen Kirche. Dabei unterstreicht der Papst das Zeugnis der Treue der ukrainisch-katholischen Kirche und geht auf die ökumenischen Bestrebungen der heutigen Kirchen ein. Ausdrücklich werden auch die Leiden erwähnt, die das Oberhaupt der ukrainischen Kirche und mit ihm unzählige Bischöfe, Priester und Gläubige durchmachen mußten. Das Schreiben schließt mit der Aufforderung an die Gesamtkirche, sich mit der ukrainischen Kirche anläßlich der Tausendjahrfeier im Gebet zu vereinen.

Am 5. April ernannte Papst Johannes Paul II. vier neue Bischöfe für die katholische Kirche in Ungarn. Der bisherige Apostolische Administrator des Bistums Veszprem, *Laszlo Pakai*, wurde residierender Bischof dieser Diözese. Der bisherige Rektor des Päpstlichen kirchlichen ungarischen Instituts in Rom, *Istvan Bagi*, wurde Weihbischof von Esztergom. Zum Weihbischof von Szekesfehervar ernannte der Papst *Gyula Szakos* und zum Weihbischof von Vac Izidor *Istvan Marosi*.

Im Vatikan starb in der Karwoche der aus der französischen Schweiz stammende Dominikanerpater *Henri de Riedmatten*. De Riedmatten gehörte mehreren päpstlichen Kommissionen an. Er hat den Vatikan wiederholt als Delegationsmitglied oder -führer auf internationalen Konferenzen vertreten. Seit dessen Gründung (1971) war er Sekretär von „Cor Unum", einer Art Konsultativgremium oder Zentralstelle des Vatikans für die kirchlichen Hilfswerke im Entwicklungs- und karitativen Bereich.

Der Bischof von Würzburg, *Josef Stangl*, ist am 8. April im Alter von 71 Jahren in Schweinfurt gestorben. Er hatte vor vier Monaten wegen seines angegriffenen Gesundheitszustandes den Papst um Entpflichtung von der Leitung der Diözese gebeten und war am 8. Januar offiziell zurückgetreten. Stangl war Jugendseelsorger des Bistums Würzburg und Regens des Priesterseminars, bevor ihn Papst Pius XII. 1957 zum Bischof von Würzburg ernannte, und er war als Bischof von Würzburg über Jahre deutscher Jugendbischof. Bischof Josef Stangl war Gastgeber der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland von 1971 bis 1975.

Das Interesse des Staates am Religionsunterricht in den Schulen betonte der niedersächsische Kultusminister *Werner Remmers* in einem Gespräch mit Vertretern der evangelischen und katholischen Kirche in Loccum. Dieses Interesse bestehe „aus Gründen der Sicherung und der weiteren Ausgestaltung der Humanität sowie der Zukunft des Menschen". Ausdrücklich bedauert hat Remmers den überdurchschnittlichen Ausfall an Religionsstunden. Er stelle in Aussicht, bei Stellenausschreibungen den Religionsunterricht künftig wie andere Mangelfächer zu berücksichtigen.

Der 50 Jahre alte Pastor *Hans Joachim Wollstadt* ist von der Görlitzer Synode im ersten Wahlgang mit der erforderlichen Zweidrittelmehrheit zum neuen Bischof der Evangelischen Kirche des Görlitzer Kirchengebietes gewählt worden. Der künftige Bischof war zuletzt Leiter einer diakonischen Einrichtung der Görlitzer Kirche. Er tritt am 1. Oktober die Nachfolge von Bischof *Hans-Joachim Fränkel* an, der die kleinste der acht evangelischen Landeskirchen der DDR von 1964 an leitete.

Den Vorwurf, wie in der Sowjetunion würden auch in der CSSR „Regimegegner psychiatriert", erhob der in der Bundesrepublik lebende Schachgroßmeister *Ludek Pachman* auf einer Tagung der „Freien Gesellschaft zur Förderung der Freundschaft mit den Völkern der Tschechoslowakei". Die Gesellschaft, deren Vorsitzender der Schachgroßmeister ist, sei nach Pachman im Besitze einer umfangreichen Dokumentation, aus der hervorgehe, daß mindestens in tschechoslowakischen psychiatrischen Anstalten unliebsame Regimegegner mißhandelt würden.

Beilagenhinweis:
*Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Evangelischen Bibelwerks, Stuttgart, bei.*

Herder Korrespondenz

Heft 6
33. Jahrgang
Juni 1979

*Die Abnahme von Angst ist allemal ein Gewinn an Freiheit.*

*Walter Scheel*

# Bundesrepublik 1979

Als die Bundesbürger in den vergangenen Wochen der Verkündigung des Grundgesetzes im Mai 1949 gedachten, konnten sie das Empfinden haben, in einem wohlbestellten Haus zu leben. Die Bundesrepublik ist als Staat und als Gesellschaft kein Paradies herrschaftsfreier Zustände, wie manche politischen Zukunftsträumer es sich vorstellen. Aber sie ist ein wirtschaftlich, sozial und politisch stabiles, selbst am Durchschnitt westlicher Industriestaaten gemessen, ausgeglichenes Land.

Ihre *Wirtschaft* prosperiert, ihr sozialer Standard ist hoch. Internationale Krisen und strukturelle Veränderungen vermochten sie kaum zu erschüttern. Das soziale Leistungsvermögen ist intakt geblieben trotz teilweise schwieriger Beschäftigungslage und trotz des Anwachsens neuer Schichten von Benachteiligten und beginnenden Irritationen im Gefüge des Generationsvertrages. Die *Sozialpartnerschaft* bleibt trotz scharfer Töne im öffentlichen Streit über Mitbestimmung und die Legitimität bestimmter Kampfmittel in der Tarifauseinandersetzung eine tragende Säule des Interessenausgleichs und damit des inneren Friedens.

Es fehlt dem Staat nicht an *politischer* Zustimmung seiner Bürger, jedenfalls derer, die den Staat mit aufgebaut haben. Die Zustimmung zu den demokratischen Parteien ist an jedem Wahltag überwältigend. Minderheiten, die nicht nur nicht demokratisch denken, sondern auch demokratische Spielregeln nicht akzeptieren, die weder mit Parlamentarismus noch mit sozialer Marktwirtschaft etwas anfangen können, sind in der Bundesrepublik extreme Außenseiter. Ja nicht einmal Protestparteien hatten bisher eine reelle Chance.

Der erkennbar breiten Zustimmung von innen entspricht ein gewachsenes Gewicht nach außen: als Modell relativer Stabilität und Leistungsfähigkeit, als europäischer Faktor, als Partner im westlichen Bündnis und – seit dem Abschluß der Ostverträge – auch als ein Motor der Ost-West-Entspannung. Jedenfalls ist die Bundesrepublik nicht mehr nur Exponent westlicher Defensive, sondern ein *aktiver Friedensfaktor*. War lange die Rede vom wirtschaftlichen Riesen, der politisch ein Zwerg sei, so ist heute auch das politische Gewicht über das Maß ihrer wirklichen Größe hinaus gewachsen, und sei es auch nur wegen des Ausfalls an westlicher Führungskraft anderswo. Da möchte man fast vergessen, daß die Bundesrepublik hervorgegangen ist aus der Katastrophe des Dritten Reiches, daß sie – jedenfalls in ihrer geographischen Umgrenzung – sich dem Willen der Alliierten verdankt, daß sie im Schatten des kalten Krieges groß geworden und bis heute nur „Teilstaat" eines ideologisch und staatlich gespaltenen Landes ist.

## Sind Stabilität und Konsens nur Schein?

Man kann dagegen einwenden, das alles sei – gelinde gesagt – Schönfärberei, stimme nicht einmal mit dem Anschein politischer Wirklichkeit überein. Diese sei zumindest von der Gesellschaft her ganz anders. Natürlich gebe es eine hohe wirtschaftliche und soziale Leistungsfähigkeit, aber das Verhältnis Bürger und Staat unterliege beträchtlich vielen *Schwankungen und Friktionen*. Zumindest sei es mit dem fast allseitigen Konsens, der da suggeriert werde, nichts: Was bedeutet es schon, wenn 80 bis 90 Prozent der Wahlberechtigten jeweils zur Wahl gehen und 95 Prozent von ihnen demokratische Parteien wählen? Gibt es nicht Radikalisierungstendenzen genug: im vorparlamentarischen Raum, nach wie vor an den Universitäten, in den Parteien selbst, deren Führungsstrategien eben wegen des weitgehend nicht mehr gelingenden inneren Ausgleichs immer unbestimmter und undurchsichtiger werden? Hat denn nicht gerade die Bundesrepublik seit den späten sechziger Jahren in Gestalt der Neuen Linken eine breite und jedenfalls im öffentlichen Meinungsklima sehr wirksame neomarxistische Renaissance erlebt, die in ihren Zielen und Spielregeln antidemokratisch war? Zirkuliert nicht immer noch das Wort von der „anderen Republik"? Und haben wir nicht auch in der Bundesrepublik eben erst eine terroristische Welle hinter uns, die auf führende Vertreter des „Systems", der Politik und der Wirtschaft zielte, um so den Staat selbst zu treffen? Schlagen sich Regierungen und Parteien nicht seit langem mit einem Radikalenproblem herum, dessen Folgen so oder so gefährlich für die bürgerlichen Grundfreiheiten werden? Und wie verhält es sich mit dem Vorwurf aus dem In- und Ausland,

die Bundesrepublik sei gerade im Umgang mit Marxisten und „Systemveränderern" drauf und dran, zum Polizeistaat zu werden? Häufen sich nicht von überall, von seiten der Kirche natürlich besonders, die Klagen über den schwindenden Konsens in politischen und moralischen Grundlagen der Republik und ihrer gesellschaftlichen Institutionen? „Zukunft ohne Grundkonsens?" fragte jüngst *Hans Maier* ebenfalls im Blick auf 30 Jahre Bundesrepublik (vgl. Rheinischer Merkur, 11.5.59). Gibt es nicht gar so etwas wie wachsende Staatsverdrossenheit, ein immer kühleres, distanzierteres Verhältnis wenigstens zur staatlichen Führung, aber auch zu den Verfassungsorganen? Spricht man nicht von einer zunehmenden Parteienverdrossenheit, vom Unbehagen an einer politischen Führung, die höchstens dem jeweils herrschenden Trend folgt, die ihre eigenen Ziele der Bevölkerung kaum noch vermitteln kann? Und erweist sich diese Führung nicht gerade bei der Lösung nationaler Zukunftsaufgaben – Kernenergie, Wachstumsbegrenzung, Umverteilung im sozialstaatlichen Bereich – als hilflos, sind nicht selbst grundlegende wirtschaftspolitische Entscheidungen beim Hochkommen eines neuen Trends oder angesichts des nächsten Wahltermins „politisch nicht mehr durchsetzbar"?

An solchen Schwächen fehlt es zweifellos nicht. Daß die Parteien Führungsprobleme nicht nur personeller Natur haben, sondern solche, die aus auseinanderdriftenden Interessenströmungen und ideologischen Blöcken kommen, liegt auf der Hand. Daß es Entfremdungserscheinungen zwischen Bürger und Staat gibt, die tiefer gehen als nur die Unzufriedenheit über diese oder jene ins persönliche oder lokale Bild nicht passende Entscheidung, wird niemand leugnen wollen. Daß eine Diskrepanz politischer Sichtweisen zwischen vielen Angehörigen der Generationen besteht, die den Staat mit aufgebaut haben, und denen, die ihn nur nach den heutigen Verhältnissen beurteilen und ihren Werdegang nicht kennen, wer möchte das schon bestreiten? Und daß der Konsens über die moralischen Grundlagen des staatlichen Zusammenlebens schmal ist, daß die Bedeutung der grundlegenden Institutionen und auch der staatsbürgerlichen Verhaltensweisen ganz unterschiedlich eingeschätzt wird – zwischen den Generationen und innerhalb ein und derselben Generation –, kann ebenfalls nicht bestritten werden.

Das alles mag also stehenbleiben. Aber wird dadurch wirklich das politische Leben *als ganzes* geprägt? Werden hier nicht Oberflächenphänomene und Tagesstimmungen in der Hitze der tagespolitischen Auseinandersetzung zu Staatskrisensymptomen erhoben? Es sieht so aus, als ob da manche *Scheinkrise* hochgezüchtet würde. Nehmen wir das oft zitierte, weil relativ einfache Beispiel, die sog. *Polarisierung* zwischen den Parteien, die Radikalisierungstendenzen fördern und zugleich durch solche verursacht sein soll. Man muß nicht gleich der Meinung des Stuttgarter Oberbürgermeisters *Manfred Rommel* sein, die Meinungsunterschiede zwischen den Bundestagsparteien seien in Wirklichkeit geringfügig (vgl. Evangelische Kommentare, Mai 1979, S. 279). Zwischen den Parteien werden durchaus auch in tagespolitischen Fragen Gegensätze im Grundsätzlichen sichtbar, ob es sich um wirtschafts- oder um rechtspolitische Fragen, um Steuern oder Subventionen oder um die Reform des elterlichen Sorgerechts handelt. Aber im Grunde sind Übereinstimmungen in den *staatstragenden* Grundfragen doch viel größer als die Gegensätze im politischen Tagesgeschäft und im Werben um die jeweiligen Wähler. Ganz abgesehen davon, daß die tatsächliche und aktuelle Machtverteilung: Koalitionskompromisse hier, föderatives Prinzip und Oppositionsmehrheit im Bundesrat dort, dazu das Gewicht der jeweils gegenpoligen Interessengruppen ohnehin zu einem Höchstmaß an Übereinkunft zwingen. Drohende Immobilität scheint da eher das Problem zu sein.

Ähnliches gilt für ein schwierigeres Beispiel: für den beklagten Verfall an *Grundkonsens*. Natürlich beginnen die Gegensätze schon bei der Verdolmetschung des Art. 1 GG über die Würde der Person, soweit sie Maßstab allen staatlichen Handelns ist. In der gestaltenden politischen Arbeit kommt es dann aber doch zu weitgehender Übereinstimmung auch im Grundsätzlichen. Und gibt es heute nicht einen viel breiter wirksamen Konsens (bei allen Gegensätzen in den Details) über die soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftssystem, aber auch über die Notwendigkeit sozialstaatlicher Maßnahmen (wenn auch weniger vielleicht ihrer Begrenzung). Sowohl staats- wie wirtschaftspolitisch dürften Adenauer – Erhard und Schumacher sehr viel weiter auseinander gewesen sein als heute die meisten Politiker von Koalition und Opposition. Also ist Konsens über das Gemeinwesen auch gewachsen und nicht nur zugrunde gegangen. Und die Übereinstimmung in *moralischen Grundsatzfragen* der Politik? Die deutschen Bischöfe sind zwar in ihrer Erklärung zur Verabschiedung des Grundgesetzes von der Überzeugung ausgegangen (vgl. HK, Juli 1949, 437), der grundgesetzliche Schutz der Unversehrtheit des Lebens schließe das Leben des Ungeborenen ein. Aber die Verfassungsväter hatten den strafrechtlichen Schutz des Ungeborenen nicht ausdrücklich in die Verfassung geschrieben, weil sie sich darüber gerade nicht einig waren. Es geht also auch da vielfach weniger um Konsensverlust als um *Mehrheitsverschiebungen in der Konsensbildung*, wobei sich der tatsächliche Meinungsumschwung weniger in den Parlamenten als in den Medien, Wohnungen und Wirtsstuben vollzieht.

Und die Parole *Staatsverdrossenheit?* An ihr scheint mir überhaupt nichts Grundstürzendes zu sein, jedenfalls nicht in einem die Verhältnisse in der Bundesrepublik spezifisch betreffenden Sinne. Was als Staatsverdrossenheit ausgegeben wird, ist häufig: zu kurz gekommener eigener Standpunkt, Unbehagen an der Verwaltung, Verärgerung über die Flut unverständlicher Gesetze, über die Undurchsichtigkeit politischer und ökonomischer Zusammenhänge. Dies sind aber bestimmt keine spezifisch bundesrepublikanischen Gravamina.

## Die wirklichen Übel

Dennoch gibt es die wirklichen Übel dieser Republik, die Krisensymptome, die die Zukunftsperspektiven dieses

Staates in seiner demokratischen Konsistenz ungewiß machen. Sie haben teils mit dem Zustand spätindustrieller Kulturen insgesamt zu tun, teils handelt es sich um spezifisch bundesrepublikanische Eigenheiten.
Kennzeichnend für unseren Kulturzustand ist ein hohes *Pathos der Freiheit.* Im Gewinn oder Verlust der Freiheit, so wird gesagt, entscheidet sich nicht nur die Lebensfähigkeit demokratischer Gemeinwesen, sondern die Sinnerfüllung des Menschen. Man äußert Ängste, den heranwachsenden Generationen könnte der Sinn für diesen Zusammenhang abhanden kommen. Man verweist auf die *Versuchbarkeit durch totalitäre Ideologien* oder durch Träume von totaler Herrschaftsfreiheit, was im Ergebnis dasselbe bewirke. Auch hier wird überzogen. Das östliche System, an das bei solcher Versuchbarkeit vor allem gedacht wird, ist nicht attraktiv. Die neomarxistische Welle der späten sechziger und frühen siebziger Jahre war nicht viel mehr als ein Epiphänomen einer sterbenden Ideologie. Alles, was sich darum herumrankte, auch im kirchlichen Raum mit oder ohne theologische Begleitmusik, hat keine Zukunft, kann vergessen werden.

Was aber die demokratische Zukunft und die Friedensordnung eines jeden Staates, einer jeden Gesellschaft wirklich gefährden kann, ist der *Mißbrauch der Freiheit als bloßes Konsumgut.* Zumal dieser Mißbrauch aus dem Glauben erfolgt, Freiheit sei unbegrenzt machbar, man brauche sich dieses Konsumgut nur zu „nehmen". Da addieren sich dann privat und öffentlich die Egoismen, die Aggressionen, die man dann mit Frustrationsempfindungen über die Leistungsgesellschaft überdeckt. Politisch artikuliert sich das im politischen Eifer der Unpolitischen, die sich den größeren Zusammenhängen verweigern, die eindimensional den eigenen Lebensraum, das eigene Lebensgefühl mit den Anforderungen einer gesellschaftlich-staatlichen Freiheits- und Friedensordnung verwechseln. Interessant ist dabei: es wird mächtig über die Leistungsgesellschaft – in der Schule, in der beruflichen Konkurrenz – gejammert. Gleichzeitig aber bilden sich neue Hackordnungen und wird – eben aus einer einseitig subjektivistischen Freiheitshaltung heraus – der Wettbewerb in der Schule, im Beruf, schon unter Jugendlichen und zwischen Elternhäusern bis ins Extrem gesteigert, so daß Leistungsgesellschaft in negativem Sinne oft erst so entsteht.
Zum Mißbrauch der Freiheit als Konsumgut kommt erschwerend hinzu, daß sich *die Perspektiven in der „Herstellung" von Freiheit* verschieben. Nicht der einzelne soll sie mehr durch gesellschaftliche Kooperation bewirken, erkämpfen und bewahren, vorwiegend soll sie vom Staat „gemacht" werden. Er soll nicht nur Garant von politischer, sondern Lieferant persönlicher Freiheit, Erlöser aus mißratenen Lebenszusammenhängen sein. Es wurde in den letzten Jahren einiges meditiert und geschrieben über die Wandlung des „Vaters" Obrigkeitsstaat zur „tausendbrüstigen Mutter" *(Alexander Mitscherlich).* Dies ist nicht nur ein politischer Vorgang zwischen Bürger und Staat, hier wurden die Gewichte metaphysisch verschoben durch die Umpolung der Hoffnungen auf letzte Erfüllung jenseits aller geschichtlichen Schicksale auf den dadurch ebenfalls tausendfach überforderten Staat. Wahrscheinlich wird dies *das* Problem sein, das demokratische Staaten zu lösen haben werden, das sie aber *ohne Aufhellung des Mißverständnisses durch tägliche Politik* nicht lösen können. Danach sieht es aber nicht aus. Eher zeichnet sich das Gegenteil ab: ein Schwund an politischer Führung, eine schleichende Abgabe der Führungskompetenz an die Demoskopen gerade auch in der Bundesrepublik – trotz des weiter herrschenden Wohlgefallens an „starken Männern".

Das kann auf die Dauer nicht gutgehen, zumal das Problem verschärft wird durch *zunehmende Ängste vor unüberschaubar werdenden Kontrollsystemen.* Deswegen der manchmal fast kleinlich erscheinende Streit um die perfektionistischste Rechtsstaatslösung, die jeweils denkbar ist, auch wenn dadurch praktisch mögliche Lösungen (etwa im Bereich der öffentlichen Ordnung) vereitelt werden. Und neben die Angst vor dem Ausgeliefertsein an eine durch technische Apparate geschaffene Staatsomnipotenz bei gleichzeitiger Hoffnung auf eine hohe Lösungskompetenz des Staates nicht nur in Fragen der sozialen Ordnung, sondern auch des persönlichen Glücks tritt *die Furcht vor der Lebensbedrohung durch politische und technische Systeme* überhaupt: ein Schwund an Vertrauen zweifellos noch nicht bei Mehrheiten der Bevölkerung, aber bei lebhafter und größer werdenden Minderheiten. Da aber Vertrauen, gesellschaftlich gesehen, „Reduktion von Komplexität" *(Niklas Luhmann)* ist, wird es als politische Tugend um so unerläßlicher, je komplexer die Lebensverhältnisse, je differenzierter die gegenseitigen Abhängigkeiten sind. Der Verlust an Vertrauen wird sich auf ein demokratisches System um so existenzgefährdender auswirken, je weniger die politischen Grundtugenden: Toleranz, die Fähigkeit zum Kompromiß, die Bereitschaft, mit der Meinung anderer zu leben, gesicherter Besitz eines Volkes sind. Die politische Kultur in der Bundesrepublik aber ist gekennzeichnet durch dogmatistische Grundströmungen und durch den Kampf um perfektionistische Lösungen, die das Mißtrauen in den politischen Kompromiß nur notdürftig verdecken: Man katapultiert die soziale Marktwirtschaft in den Verfassungsrang, anstatt sie als die praktikabelste Wirtschaftspolitik „nur" politisch zu verfechten. (Nebenbei: österreichische Konservative denken da schon pragmatischer.) Man meint Verfassungsfeinde schlechterdings vom öffentlichen Dienst, also z. B. radikale Lehrer von öffentlichen Schulen, fernhalten zu müssen, obwohl eine effiziente Dienstaufsicht eigentlich ausreichen müßte, um sicherzustellen, daß in der Schule unterrichtet und nicht Ideologie getrieben wird. Man sieht den Rechtsstaat schon in die Brüche gehen, wenn sich auch nur diese oder jene polizeiliche Ordnungsmaßnahme oder Verfassungsschutzaktivität scheinbar oder wirklich am Rande der Legalität bewegt, als ob die Kontrolle durch öffentliche Meinungsträger, durch die Medien und die Parlamente das nicht justieren könnte. Ein

Klima der Toleranz, der Liberalität kommt so nur schwer zustande. Auf die Dauer kann auch das alles nicht gutgehen.

### Was können die Kirchen tun?

Wenn vorhin die Rede war von der Umpolung der Hoffnung vom jenseitigen Gott in den diesseitigen Staat als dem Problem moderner Demokratien, dann müßten sich dadurch die Kirchen vor allen anderen angesprochen fühlen. Ein politisches Klima mangelnden Vertrauens und unzulänglicher Toleranz müßte ebenfalls deren politischen Dienst herausfordern.
Wo der Staat durch pseudometaphysische Überforderung seiner Leistungsfähigkeit hilflos wird, müßten die Kirchen – und dem Staat ist, wie wir aus vielen Äußerungen führender Politiker hören, sehr daran gelegen – die Chance nutzen und in ihrer Verkündigung und praktischen Arbeit zeigen, daß eine solche Umpolung ohne totale Verfremdung des Menschen nicht geht, daß sich anthropologische Grundkonstanten – Religion ist eine solche – weder transplantieren noch ersetzen lassen. Der religiöse Impetus des Menschen könnte so eine Chance erhalten, und sei es zunächst auch nur durch die Erschütterung falscher Hoffnungen. In diesem Sinne könnten die Kirchen in der Bundesrepublik durchaus politisch wirken – zur Entlastung des Staates und sozusagen als Hilfsunterricht in menschlicher Befreiung – aus selbstgewählter Verkümmerung.
Hilfsunterricht aber auch in Sachen politischer Toleranz? Das christliche Liebesgebot oder der biblische Satz, daß die Wahrheit in Liebe zu tun sei, müßte eigentlich ohne den Verdacht, nur erbaulich sein zu wollen, dazu prädestinieren. Aber die Kirchen sind da selbst vielfach in der Bredouille. Die evangelischen Kirchen waren in der Zeit politischer Gärung einer *hohen Trendanfälligkeit* ausgesetzt. Vielfach wurden sie selbst zu Spielfeldern von flottierenden Aggressionen. Sie haben aber in dieser Zeit gelernt, neu Abstand zu nehmen. In manchen Bereichen der evangelischen Kirchen – in manchen Gemeinden, in Akademien, auf Kirchentagen – wird Toleranz zwischen politisch gegensätzlichen Anschauungen aus einer neu gewonnenen menschlichen Tiefe exemplarisch praktiziert. Die katholische Kirche ist als ganze, als Kirche und organisiertes Kirchenvolk, noch *zu parteilich*, um Intoleranzen allseits zu dämpfen, um zwischen politischen Gegnern ausgleichend zu vermitteln und sie auf das jeweils Wesentliche zu bringen. Vielleicht hat aber auch sie, durch Aufmüpfigkeit in der jungen Generation unter Begründungszwang gesetzt, dazugelernt. Die Qualität vieler Stellungnahmen zu politischen Fragen aus dem kirchlichen Raum spricht nicht dafür. Sollte es dennoch so sein, würde damit eine politische *und* eine religiöse Hoffnung erfüllt.

*David A. Seeber*

## Vorgänge

# Katholische Stellungnahmen zu Ehe und Familie

In der zweiten Maiwoche erschienen innerhalb von drei Tagen gleich zwei Papiere zu Ehe und Familie. Beide kamen aus dem katholischen Raum. Das erste – es handelt sich um eine Ausarbeitung der Kommission VI der Bischofskonferenz (Vorsitz Kardinal *Höffner*) – wurde am 10. Mai in Bonn durch Prof. *Anton Rauscher* und Prälat *Joseph Homeyer* der Öffentlichkeit vorgestellt. Das zweite – ein Entwurf der Kommission IV des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Vorsitz Benno Erhard MdB) – wurde nach ausführlicher Diskussion auf der Vollversammlung des ZdK verabschiedet. Beide Papiere sind fast themengleich. In einzelnen Passagen gibt es nicht nur Ähnlichkeiten bei der Schilderung von Tendenzen, sondern sogar Übereinstimmungen im Wortlaut. Übereinstimmend schildern beide Papiere Grundentwicklungen, die gesamtgesellschaftlich für Ehe und Familie heute kennzeichnend sind:

- ein sich verbreitender Trend zu eheähnlichen Verhältnissen oder zur Vereinbarung von Sexualbeziehungen ohne Gemeinschaftsleben,
- das Anwachsen der Zahl der Scheidungen (48874 im Jahre 1960, 108258 im Jahre 1976),
- der Rückgang an Geburten (von 1019459 im Jahre 1967 auf 582348 im Jahre 1977 bei weiter sinkender Tendenz) und Trend zur kinderlosen Ehe oder kinderarmen (Einkind-)Familie,
- die zunehmende Gefährdung der Ehe als Institution durch Überindividualisierung der persönlichen Beziehungen.

Beide Papiere beschränken sich im wesentlichen auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge, ihre anthropologische und politische Relevanz und auf die Familie als Aufgabe von Kirche, Staat und Gesellschaft, während theologische Fragen unter Verweis auf Konzils- und Synodendokumente weitgehend im Hintergrund bleiben.

### Sittengemälde im emotionalen Stil

Das umfangreiche Papier der Bischofskommission entwirft in großen

Strichen ein Gesamtgemälde der Sitten der Zeit in bezug auf Ehe und Familie, die gesellschaftlichen Zustände, die Ehe und Familie beeinflussen, schildert die zeitbedingten Störungsfaktoren und nennt die Verantwortlichkeiten beim einzelnen, in den Familien selbst und in Staat und Gesellschaft.
Als *hauptsächliche Störungsfaktoren der Ehe* werden genannt: die größere persönliche Unabhängigkeit, die auf Kosten ehelicher Bindung postuliert wird; die Institutionenfeindlichkeit eines einseitigen, am Individuum orientierten Emanzipationsdenkens, das für Gemeinschaften zuwenig Raum läßt; die Tendenz zur Ablösung der geschlechtlichen Beziehungen von der Ehe; das nicht mehr Ernstnehmen der Unauflöslichkeit der Ehe. Unter *„familiengefährdenden Einstellungen und Faktoren"* nennt das Papier einseitiges Wohlstandsstreben auf Kosten der Kinder und dessen negative Wirkungen auf die Bevölkerungsentwicklung („Der moderne Mensch rechnet gerne in Kosten, und er vergißt darüber leicht, daß es ganz andere Werte sind, die das Leben wirklich lebenswert machen"), das veränderte Rollenverständnis der Frau (mit der Doppelbelastung durch Familie und Erwerbsberuf), die vielfachen Tendenzen zur Funktionalisierung der Familie, die Ehe und Familie nur noch als Funktionsträger der Gesellschaft erscheinen lassen und nicht in ihrem Eigenwert als *ursprüngliche* Gemeinschaft zu erkennen vermögen.

Verantwortlichkeiten für diese Trends werden in den die Gesellschaft beherrschenden *ideologischen Einflüssen* geortet, aber auch in dem *Entscheidungsrecht* und in bezug auf die Familie in einer unzureichenden *Familienpolitik*. Unter ideologischen Einflüssen werden Strömungen genannt wie: die Emanzipationsbewegung oder die antiautoritäre Richtung in der Erziehung, „die in der Verdächtigung gipfelt, die elterliche Autorität sei im Grunde nichts anderes als eine repressive Herrschaft, ein Mittel zur Unterdrückung der Kinder". Dem neuen Scheidungsrecht wird vorgeworfen, es handle sich dabei nicht „um eine Anpassung der Rechtsnormen an die immer noch von einer breiten Mehrheit getragenen positiven Einstellung zur Ehe, sondern an die steigende Scheidungspraxis".
Unter unzureichender Familienpolitik weisen die Bischöfe auf den zwar verbesserten, aber immer noch unzureichenden *Familienlastenausgleich* hin. Die Lage vieler Familien sei nach wie vor bedrückend. Vor allem bei den unteren Einkommensschichten müßten Mütter aus wirtschaftlichen Gründen einer Erwerbstätigkeit nachgehen, um das notwendige Familieneinkommen zu sichern. Sie machen auf die gesundheitlichen und seelischen Schäden aufmerksam, denen Kinder ausgesetzt sind, deren beide Elternteile berufstätig sind. Sie bedauern das Absinken einer großen Zahl von Familien mit nur einem Einkommensbezieher unter den Regelsatz der Sozialhilfe, und sie stellen fest, wie beschämend es sei, „daß der Staat, obwohl wir in der Wohlstandsgesellschaft leben, für die Familien, von denen die Zukunft unseres Volkes abhängt, nicht mehr tut".

Zur Sexualität heißt es unter anderem: Die isolierte Sexualität suche den eigenen Vorteil und nehme den anderen in einem ganzheitlichen personalen Anspruch nicht ernst. Die Vergötzung des Sexus beraube den Menschen der Liebe und mache ihn auf die Dauer kalt und berechnend. Die Bischöfe verweisen in dem Zusammenhang auf nicht näher bezeichnete Untersuchungen, die darauf hinweisen, „daß die geschlechtliche Begegnung vor der Ehe das Eheglück schwer beeinträchtigt". Daraus entstünden nämlich leicht Enttäuschung, Frustrationen, Labilität und Resignation. Dem wird positiv das Postulat entgegengestellt, es gelte den jungen Menschen den Zusammenhang ihres Glücks mit der ehelichen Liebe wieder zu erschließen und deutlich zu machen, daß die Ehe nicht vor der Ehe gelebt werden kann. Dieses positive Postulat wird aber inhaltlich nicht aufgefüllt. Es kommt nur e contrario das Argument, Liebe und Einheit dürften in der Ehe nicht idealistisch gesehen werden, und der Hinweis, Liebe vertrage kein gespaltenes Bewußtsein und auch keine Abhängigkeit von emotionalen Strömungen und Launen. Liebe sei keine Schönwetterpflanze, sie verlange sorgfältige Vorbereitung.
Zur *Unauflöslichkeit der Ehe* heißt es, da Liebe grenzenlos sei, verlange sie die Unauflöslichkeit der ehelichen Einheit, die Zuwendung von Person zu Person. Der Vollzug der Ehe sei so bedeutungsvoll, daß es das ganze menschliche Leben brauche, um diesen Inhalt zu entfalten. Liebe ohne Treue sei „Selbsttäuschung oder Betrug".
Unter „christlich gelebte Familie" unterstreicht das Papier die Bedeutung der Familie für die Reifung der Persönlichkeit des Kindes und die *erzieherische Bedeutung der Mehr-Kinder-Familie* für die Geschwister untereinander. („Viele Neurosen und gehemmte Verhaltensweisen würden gar nicht erst entstehen, wenn das Kind Geschwister hätte, die seine Entwicklung und Reifung mittragen und die ihm auch später mit Rat und Tat zur Seite stehen können.")
In den Schlußpassagen fordern die Bischöfe noch einmal entschieden eine nachhaltigere Unterstützung der Familie durch den Staat. Sie versuchen das Argument zu entkräften, im Sozialetat seien dafür nicht die nötigen Mittel vorhanden. Man werde in dieser Beziehung „skeptisch die Gegenfrage vorlegen müssen, ob die Dringlichkeiten im gesamten Sozialhaushalt richtig gesetzt sind". Auch die vielfach aufgeblähten gesellschaftlichen Einrichtungen aller Art kosteten sehr viel Geld.

## Partnerschaftsprinzip nur beschränkt gültig?

Im Vergleich zum Bischofspapier hat sich die Erklärung des Zentralkomitees eine bescheidenere Aufgabe gestellt. Diese wird trotz mancher inhaltlicher Parallelen zum Bischofspapier zurückhaltender, aber auch rationeller und präziser formuliert. In dem ZdK-Papier geht es vor allem um das *Verhältnis von Institution und Partnerschaft*, um die Frage, wie ein partnerschaftliches Leitbild der Ehe trotz des inneren Spannungsverhältnisses zur Stützung der Ehe als Institution beitrage. Es versteht sich als ein „Beitrag zur Klärung der Frage, wie die

Spannung zwischen den personalen und den institutionellen Elementen in Ehe und Familie fruchtbar ausgeglichen werden kann". Es geht davon aus, daß Ehe und Familie Grundformen menschlichen Zusammenlebens darstellen, die als solche dem Staat vorgegeben sind und deshalb weder „von diesem noch durch andere zur Disposition gestellt werden können". Es soll geklärt werden, in welchem Verhältnis Partnerschaft und Institution in Ehe und Familie zueinander stehen. Das Papier will eine *Grundorientierung* geben. Darin liegt ein gewisser Anspruch im Blick auf die Gesamtheit des deutschen Katholizismus, „die das Wirken der im Zentralkomitee zusammenarbeitenden Katholiken in diesem Lebens- und Gesellschaftsbereich zu bestimmen vermag". Die Grundantwort lautet sinngemäß: Partnerschaft ist die Identität durch Mitmenschlichkeit. Diese aber könne ohne entsprechende institutionelle Einbindung und Absicherung nicht gefunden werden.

Institution wird dabei definiert als *dauerhafte Sozialstruktur*, die für den einzelnen erträgliche „Entscheidungsvorgaben" schafft. Das Papier will das Institutionelle insgesamt von dem Klischee befreien, nur „Instrument eines bestimmten Gesellschaftssystems zur zwangsweisen Selbsterhaltung" zu sein. Damit sie aber Entscheidungsvorgabe für bestimmte geschichtliche Bedingungen sein kann, muß sie unter Beibehaltung des Wesentlichen sich in einzelnen Elementen wandeln können. In diesem Sinn sind Ehe und Familie unaufhebbare und grundsätzlich aufeinander angewiesene Institutionen mit den zwei institutionellen Grundelementen „eheliche Verbindung von Mann und Frau" und „Elternschaft". Auf der Grundlage dieser geschichtlichen Konstanten haben sich die Beziehungsmuster innerhalb von Ehe und Familie und ihre Rollenstruktur gewandelt, was konkret bedeutet, daß eine „einseitig patriarchalische Entscheidungsstruktur korrigiert werden muß zugunsten einer stärker personal-partnerschaftlichen Beziehung". *Kern* eines personalen Partnerschaftsverständnisses in bezug auf Ehe und Familie ist nach dem Papier (das dabei auf das Synodendokument „Christlich gelebte Ehe und Familie" Abschnitt 1 verweist) „die gegenseitige personale Zuwendung der Partner, die zur Anerkennung des Menschen um seiner selbst willen und zur gegenseitigen und unbedingten Annahme des anderen mit seinen positiven Eigenschaften und Leistungen führt, unbeschadet seiner Belastungen und seiner Schuld". Die so verstandene Partnerschaft setze aber keine bestimmte Arbeitsteilung, beiderseitige Berufstätigkeit oder Nur-Hausfrau- und Mutterrolle der Frau voraus. Abgelehnt wird „ein Verständnis von Partnerschaft, das als Alternative zur Ehe und Familie sich nur auf individuell-persönliche Erwartungen konzentriert und die sozialen Verpflichtungen ablehnen möchte". Partnerschaft, wie sie das Papier versteht, bezieht sich nicht nur auf das Verhältnis der Ehepartner untereinander, sondern schließt *strukturell das Verhältnis der Ehepartner zu den Kindern* mit ein und dient auch der Begründung einer maßvollen erzieherischen Autorität „als unverzichtbare Lebenshilfe".

Sehr nüchtern urteilt das ZdK-Papier über die *soziologische Situation der Kleinfamilie*, es warnt vor sozialer Isolierung und unterstreicht zugleich die Chancen, die ein betont partnerschaftliches Ehe- und Familienleben zum Überschreiten der „Gruppengrenze" bietet. Auf keinen Fall dürfe sich die Familie zum „privaten Fluchtraum vor der gesellschaftlichen Wirklichkeit" entwickeln. Eine für ihre Verantwortung im Gemeinwesen geöffnete Familie müsse auch den Alleinstehenden und seine Probleme im Blick haben. Die Offenheit auf ein größeres Gefüge sozialer Beziehungen (Verwandtschaftsumfeld, Nachbarschaft) ermögliche im übrigen für Frauen und Mütter in den Zeiten, in denen sie sich ganz ihrer Familie und der Erziehung der Kinder widmen, zusätzliche Möglichkeiten der Anerkennung, des sozialen Kontakts und einer befriedigenden Wirksamkeit.

Der Begründung des in seinen institutionellen Elementen verankerten partnerschaftlichen Verständnisses von Ehe und Familie folgen eine Reihe von Postulaten an die Ehepartner und Familien selbst, an die Kirchen und an Gesellschaft und Staat: Die *Spannung zwischen Familie und Beruf* soll so ausgeglichen sein, daß ein großmütiges und persönlich verantwortetes Ja zum Kind gelebt werden kann. Dies verlange auch die Bereitschaft zum persönlichen Verzicht, weil nur so den Kindern in allen Entwicklungsstufen die Entfaltung ihrer Fähigkeiten gewährleistet werden kann. Die *Kirche* soll das Verständnis der Familie als häusliche Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils weiterentwikkeln und so eine familienbezogene Seelsorge in der Verkündigung wie in der Entwicklung des Gemeindelebens fördern und durch Familien- und Jugendarbeit die Erziehungskraft und die Fähigkeit zur Vermittlung des Glaubens an die nächste Generation stärken. Sie soll sich auch um eine stufenweise und frühzeitige Hinführung zur Ehe bemühen. Die Erziehungsberatung sowie die Ehe-, Familien- und Lebensberatung soll ausgebaut werden. Von *Gesellschaft und Staat* wird gefordert: in den Medien ein wirklichkeitsgerechtes Bild der Familie zu vermitteln und ideologische, die Familie abwertende Feindbilder abzubauen. Den Arbeitgebern im öffentlichen und privaten Bereich wird empfohlen, sich durch Schaffung von Teilzeitstellen und flexiblen Arbeitszeiten mehr auf die familiären Erfordernisse einzustellen. Von den politischen Parteien wird verlangt, in gesellschaftspolitischen Vorhaben, die die Familie berühren, sich von einseitig individualistischen oder kollektivistischen Tendenzen freizuhalten und die ganzheitliche Sicht von Ehe und Familie zur Grundlage ihrer Gesellschafts- und Familienpolitik zu machen. In den *Forderungen an den Staat*, der an die verfassungsrechtliche Pflicht zum Schutz von Ehe und Familie (Art. 6 GG) erinnert wird, wird der rechtlichen Sicherung der Familie als Institution und ihres ursprünglichen Erziehungsauftrags, der generellen Forderung der Bereitschaft zum Kind und einer stärkeren Förderung der Familien mit drei und mehr Kindern durch ein regelmäßiges, an die Einkommen und Kosten angepaßtes Kindergeld Vorrang gegeben.

## Unnütze Doppelung

Der Vorteil des ZdK-Papiers liegt in der bewußten Selbstbeschränkung. Gegenüber dem Papier der Kommission VI der Bischofskonferenz, das auch im Ton hinter „Gaudium et spes" und hinter das Synodendokument über Ehe und Familie zurückfällt, beeindruckt die sachliche, um Begründung bemühte Argumentationsweise. Nicht ganz verständlich ist, warum einem Änderungsantrag zu Abschnitt I stattgegeben wurde, der davor warnt, *„ein bestimmtes Leitbild von Ehe und Familie* (gemeint ist das partnerschaftliche) zur Norm zu erheben". Wenn ich nicht empirisch-soziologisch, sondern anthropologisch-normativ argumentiere, dann kann ich Ehe und Familie als Personengemeinschaft doch wohl nicht anders denn als partnerschaftliches Beziehungsverhältnis verstehen. Etwas anderes ist die Frage, ob im Zuge der historischen Entwicklung ein solches Leitbild erst heute möglich geworden ist.

Im Schlußabsatz des ZdK-Papiers heißt es, so wichtig einzelne Maßnahmen seien, so bedeutsam sei „jedoch auch die Sprache und der Geist, in dem die Probleme der Familie in der öffentlichen Diskussion behandelt werden". Man möchte in dieser Beziehung auch dem Papier der Bischofskommission *mehr Differenzierung* wünschen. Es ist sicher sehr zu begrüßen, wenn zum Beispiel auf die *unzureichenden Wohnverhältnisse* und ideologisch schiefen familienpolitischen Leitbilder hingewiesen wird, aber Klagen über „seelenlosen Rationalismus" oder Sätze wie „Die Emanzipation durch Beruf und Arbeit wird gefeiert, die Sorge für die Kinder gleichgesetzt mit Verkümmerung und Vereinsamung" helfen nicht weiter, wenn nicht „positive Leitbilder" gesetzt werden. Selbst der „Rheinische Merkur" (11.5.79) meinte in einem auffallend kritischen Beitrag, das Papier bilde kein überzeugendes Programm der Kirche, „das Alternativen aufzeigt, Lösungen anbietet, Ermutigungen und brauchbare Impulse liefert".

Angesichts der argumentativen Diskrepanz der beiden Verlautbarungen kann man verstehen, daß die Vollversammlung des Zentralkomitees trotz mancher theologischer Einwände gegen die eigene Argumentation und trotz der Veröffentlichung des Papiers der Bischofskommission vom Tag zuvor sich ohne langwierige Auseinandersetzung entschloß, das Papier noch auf der Frühjahrsvollversammlung zu verabschieden. Die Unterschiede in Perspektive, Argumentation und Sprache werden sicher auch politisch registriert werden. Die *Doppelung* war dennoch unnütz. Man weiß nicht recht, warum sie nicht vermieden wurde, denn die Bischofskonferenz hatte sich mit der jetzt veröffentlichten Stellungnahme bereits auf der Frühjahrsvollversammlung befaßt, das ZdK-Papier war bereits Ende 1978 fertiggestellt. Es gibt eine Gemeinsame Konferenz und auch beträchtlich viele personelle Überschneidungen zwischen den beiden Gremien. Man hätte sich also abstimmen können. Interessant ist immerhin, daß das Bischofspapier nicht, wie ursprünglich eigentlich vorgesehen, als Erklärung der Konferenz, sondern nur als Stellungnahme der Kommission VI veröffentlicht wurde. *D.A.S.*

# Deutsche Schwierigkeiten mit der Entwicklungshilfe

Rund elf Stunden beriet das Bundeskabinett am 25. April 1979 über eine Erhöhung der öffentlichen Entwicklungshilfe. Das Ergebnis war mager. Der unverbindliche Beschluß lautete: „Ein erhöhter öffentlicher und privater Ressourcen-Transfer liegt im gemeinsamen Interesse der Bundesrepublik. Die Bundesregierung wird deshalb die öffentliche Hilfe über die Ansätze der geltenden Finanzplanung hinaus erhöhen."

## Ein enttäuschender Kabinettsbeschluß

Kurz vor Beginn der Welthandels- und Entwicklungskonferenz der Vereinten Nationen (UNCTAD V) in Manila war dagegen die Ankündigung einer konkreten wesentlichen Erhöhung der deutschen öffentlichen Entwicklungshilfe erwartet worden. *Hildegard Hamm-Brücher*, Staatsminister im Auswärtigen Amt, hatte vor der Kabinettssitzung verlauten lassen, daß eine *durchschnittliche Erhöhung von 20%* für die staatlichen Entwicklungshilfeleistungen in den Jahren 1980 bis 1982 vom Bundeswirtschaftsminister, dem Außenminister und vom Entwicklungsminister befürwortet werde. Zwar hatte der Bundesfinanzminister schon am 28. Februar 1979 in Frankfurt angekündigt, er werde einer Erhöhung der öffentlichen Entwicklungshilfe nicht zustimmen. Dies war aber eher als ein rollengemäßes Resistieren Matthöfers verstanden worden, das in den Beratungen des Kabinetts auszuräumen sei.

Darauf hoffte die Dreier-Allianz von Entwicklungs-, Außen- und Wirtschaftsminister um so mehr, als sie gute Gründe für einen klaren Beschluß zur Erhöhung der Entwicklungshilfe zu haben glaubte:

- Die Bundesrepublik Deutschland hinkt als leistungsfähiger Industriestaat in besonders gravierender Weise hinter dem angestrebten Ziel von 0,7% des Bruttosozialprodukts für öffentliche Entwicklungshilfe zurück. 1977 brachte sie es auf Leistungen in Höhe von 0,27%, 1978 betrug die öffentliche Entwicklungshilfe 0,31% des Bruttosozialprodukts.
- Dieses Leistungsdefizit steht in eklatantem Widerspruch zu zahlreichen Erklärungen der Bundesregierung, die staatliche Entwicklungshilfe an das Ziel von 0,7% des Bruttosozialprodukts heranzuführen.

  1971 stimmte die Bundesregierung der UN-Entwicklungsstrategie zu,

die eine Heranführung der Entwicklungshilfeleistungen der Industriestaaten an das 0,7%-Ziel bis 1980 vorsah. In der entwicklungspolitischen Konzeption der Bundesregierung von 1975 hieß es wiederum, man werde sich bemühen, das Ziel von 0,7% des Bruttosozialprodukts an öffentlicher Hilfe so bald wie möglich zu erreichen. Weitere ähnliche Absichtserklärungen folgten 1978 beim Bonner Wirtschaftsgipfel und vor dem OECD-Ministerrat, 1979 vor dem UN-Plenarausschuß für Nord-Süd-Fragen.

- Die entwicklungspolitische Glaubwürdigkeit der Bundesregierung hatte gelitten, weil entgegen den Ankündigungen die öffentlichen Entwicklungshilfeleistungen sich sogar vom 0,7%-Ziel entfernten. Um bei der UNCTAD V in Manila nicht auf der Anklagebank zu sitzen und für wichtige andere Fragen der internationalen Wirtschaftsordnung kein Gehör zu finden, sollte nach der Vorstellung der ministeriellen Dreier-Allianz ein deutliches Zeichen für eine zügige Erhöhung der Entwicklungshilfe gesetzt werden.
- Beim entwicklungspolitischen Kongreß der Kirchen im Januar 1979 hatten sich schließlich Vertreter aller politischen Parteien des Bundestages, der Gewerkschaften und der Unternehmer für eine massive Erhöhung der öffentlichen Entwicklungshilfe, ja für einen Stufenplan zur Erreichung des 0,7%-Zieles ausgesprochen.

## Überdenken der Gesamtkonzeption

Vor dieser Ausgangslage hatten sich auch die Fraktionen der SPD und FDP eher auf einen Kabinettsbeschluß eingestellt, der eine wesentliche Erhöhung der Entwicklungshilfe vorsah. Die FDP-Fraktion trat für eine Verdoppelung der Hilfe bis 1982 ein (Leistungen 1979: 4,5 Mrd. DM; 1982: 9,0 Mrd. DM). Dies war auch die Marschroute, der sozialdemokratische Entwicklungsfachleute folgten. Für die Finanzierung dieser Erhöhungen schlugen sie den Verzicht auf geplante Steuererleichterungen vor.

Es kam anders. Der Kabinettsbeschluß vom 25. April kündigt lediglich Erhöhungen über die geltende Finanzplanung hinaus an. Diese sieht für den Bereich des Bundesministers für wirtschaftliche Zusammenarbeit folgende Erhöhungen vor: 1980: 11%, 1981: 9,5%, 1982: 6,9%. Diese Ansätze liegen zwar über denen, die für den Bundeshaushalt generell vorgesehen sind. Sie bleiben aber weit hinter der angestrebten Erhöhung von 20% zurück. So ist zu erwarten, daß im Haushaltsplan 1980 der Posten des Bundesministers für wirtschaftliche Zusammenarbeit (Einzelplan 23) eher knapp über den Ansätzen der mittelfristigen Finanzplanung als nahe an der Erhöhungsmarke von 20% liegen wird.

Damit setzt sich die Bundesregierung harter Kritik der Entwicklungsländer aus, die in Manila Zusagen fordern, das 0,7%-Ziel bis 1983 zu verwirklichen. Dies hätte jährliche Steigerungen von sogar 29,1% verlangt und Mehrleistungen von 6,9 Mrd. DM über den bisherigen Finanzplan hinaus für die Zeit von 1980 bis 1982 zur Folge.

Für die politische Diskussion um die seit langem auch von den Kirchen geforderte *Heranführung der öffentlichen Entwicklungshilfe an das Ziel von 0,7% des Bruttosozialprodukts* (zuletzt in der Erklärung „Gerechtigkeit und Solidarität in der internationalen Wirtschaftsordnung" aus Anlaß der UNCTAD V) ist die Analyse der Widerstände in der Bundesregierung wichtiger als das Zahlenspiel mit den verschiedenen Prozentsätzen.

Offensichtlich ist, daß der Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, der Außenminister und der Bundeswirtschaftsminister die Durchschlagskraft ihrer Argumente und das Gewicht ihrer Dreier-Koalition im Kabinett unterschätzt haben. Das Zentrum des Widerstandes gegen eine Erhöhung waren der Finanzminister und der Bundeskanzler selbst. Ihre Gegenargumente sind jedoch von unterschiedlicher Art.

Es wird leicht vergessen, daß Bundesfinanzminister Matthöfer von 1972 bis 1974 Parlamentarischer Staatssekretär im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit war. Seine Ablehnung der geforderten Erhöhungen würde verkannt, wenn man sie allein auf finanzpolitische Argumente zurückführte. Matthöfer kennt entwicklungspolitische Strategien, ihre unterschiedlichen Zielrichtungen und ihre Auswirkungen. Er weiß, daß eine Erhöhung des Entwicklungsetats für sich nicht automatisch sinnvolle entwicklungspolitische Leistungen mit einem Optimum an Auswirkungen zugunsten der Menschen in den armen Ländern mit sich bringt. Er weiß, daß die Vorplanungsphase für Entwicklungsprojekte über den zügigen Abfluß der Gelder in der bilateralen Hilfe entscheidet. Gerade hier hat der Entwicklungsminister Schwierigkeiten, weil die ihm eingeräumten Verpflichtungsermächtigungen über das Etatjahr hinaus zu knapp bemessen sind. Den Ausweg, mit erhöhten Entwicklungshilfegeldern statt konkreter Projekte die allgemeine Warenhilfe für Entwicklungsländer zu fördern, hält der Finanzminister entwicklungspolitisch für bedenklich, weil er darin keinen Beitrag sieht, der auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Masse der Bevölkerung in den Entwicklungsländern zielt.

Schließlich ist dem Finanzminister der Vorwurf der Konzeptionslosigkeit und Untätigkeit gegenüber dem Entwicklungsminister nicht verborgen geblieben. Daher plädiert er für ein *Überdenken der entwicklungspolitischen Gesamtkonzeption.* Matthöfer hat auch Erfahrungen in der Gewerkschaftsarbeit. Er setzt sicher nicht allein auf wirtschaftliches Wachstum, sondern auch auf soziale Entwicklung. Wer ihm hier entwicklungspolitische Wege aufweist, der wird auch Gehör bei ihm finden. Was zunächst als kurzsichtige Ablehnung verstärkter Entwicklungshilfe aus finanzpolitischen Gründen erscheint, ist bei genauer Betrachtung eine Anfrage an die Qualität und an den Ideenreichtum einer umfassenden Entwicklungspolitik.

## Das Entwicklungsverständnis des Kanzlers

Anders ist die Haltung des Bundeskanzlers zu sehen. Bezeichnend sind

Berichte am Rande seiner Brasilienreise. Der deutschstämmige Bischof *Pünder* aus dem Nordosten Brasiliens – ein Gesprächspartner des Kanzlers – konnte bei diesem kein Verständnis für die Sozialprobleme seines Landes entdecken. Die unverblümte Kritik des Bundeskanzlers an den hohen Geburtenraten Brasiliens ließ jeglichen Einblick in die sozialen und geistigen Hintergründe des Kinderreichtums vermissen. Kinder – einseitig als hinderlicher Wirtschaftsfaktor betrachtet –, das mußte brasilianische Gesprächspartner schockieren. So hinterließ der Kanzler das Bild eines Wirtschaftstechnokraten, der Entwicklung einseitig von Industrieinvestitionen und kaum von sozialen Bewegungen an der Basis erwartet. Der Forderung von günstigen Investitionsbedingungen einerseits entspricht andererseits ein Mißtrauen gegenüber den entwicklungspolitischen Einwirkungen durch vermehrte staatliche Entwicklungshilfe.

Schließlich darf ein *innenpolitischer Aspekt* der Unwilligkeit des Kanzlers, die öffentliche Entwicklungshilfe zu erhöhen, nicht verkannt werden. Mit einem stärkeren entwicklungspolitischen Engagement sind in der Bundesrepublik noch immer keine Wählerstimmen zu gewinnen. Dies klingt in einem Schreiben an, mit dem der Bundeskanzler für die Erklärung der Kirchen zur UNCTAD V danken ließ: „Wir sind bereit, einen angemessenen Beitrag zur Verbesserung der Lage in den Entwicklungsländern zu leisten. Daß dies letztlich auch unseren Interessen dient, zunächst aber Opfer von der Gesamtheit wie von den einzelnen erfordert, muß wohl noch deutlicher in das öffentliche Bewußtsein eindringen."

Es bleibt die Frage, wie sich entwicklungspolitisch vorwärts drängende Kräfte in der sozialdemokratischen Fraktion und Partei mit ihrem Kanzler auf diesem Gebiet zurechtfinden. Deutliche Zeichen des Unmuts sind bereits offenbar geworden. Die Opposition hatte da reichlich Gelegenheit, sich entwicklungspolitisch zu profilieren. Bisher sind jedoch noch nicht einmal die Vorreiter eines entsprechenden Stoßtrupps in Sicht.

*M.S.*

# Französische Bischöfe verurteilen Schwangerschaftsabbruch

In die Diskussion im Vorfeld der für Oktober anstehenden Parlamentsdebatte über die Verlängerung des am 17. Januar 1975 *für eine Dauer von fünf Jahren in Kraft getretenen Gesetzes über den Schwangerschaftsabbruch* haben sich die französischen Bischöfe eingeschaltet. Dieses in Frankreich gewöhnlich nach der Gesundheitsministerin *Simone Veil* benannte Gesetz sieht vor, daß eine Schwangerschaft bei einer Notlage der Frau in den ersten zehn Wochen unterbrochen werden darf. Der Abtreibung muß in jedem Fall eine medizinische und soziale Beratung vorausgehen. (Vgl. HK, Januar 1975, 5f.) Nachdem die bischöfliche Kommission für Familienfragen schon zweieinhalb Jahre nach Verabschiedung des Gesetzes unter dem Titel „Die Augen öffnen" eine vorläufige Bilanz zu ziehen versucht hatte, wurde jetzt am 23. April vom ständigen Rat eine acht Punkte umfassende Erklärung unter der Überschrift „L'accueil de l'enfant à naître" veröffentlicht, zusammen mit einem umfangreichen Weißbuch.

## „Zeugen einer Regression des Sittlichen"

Die Erklärung erinnert zunächst an die immer wieder klar geäußerte Lehre der Kirche, die von den französischen Bischöfen so formuliert wird: „Abtreibung bedeutet Vernichtung eines menschlichen Lebens; sie ist ein Akt der Tötung und ein schweres Vergehen. Sie stellt ein Übel für die Gesellschaft dar." Dieses Urteil dürfe nicht so verstanden werden, daß damit die Gewissensentscheidung der einzelnen Frau oder ihre wirkliche Notlage geleugnet würde. Dennoch dürften die Katholiken im Blick auf die Überprüfung des Gesetzes nicht stumm und passiv bleiben. Die Erklärung stellt fest, daß zwar nur sehr schwer zu erheben sei, ob das Gesetz die Zahl der Abtreibungen erhöht habe, in jedem Fall sei aber das sittliche Bewußtsein zurückgegangen. Ein Gesetz, das zur Behebung wirklicher Notsituationen geschaffen worden sei, habe viele aus oberflächlichen Gründen zu einer Abtreibung veranlaßt. Außerdem sei die vom Gesetz geforderte *Beratung* oft nicht mit dem notwendigen Ernst durchgeführt worden. Nach diesem Rückblick auf die Folgen der *Loi Veil* kommen die Bischöfe zu dem Schluß: „Wir werden so zu Zeugen einer Degradierung der Gesinnungen; ein schwerwiegender Vorgang wird zur Banalität und läßt weitgehend gleichgültig. Es handelt sich um eine Regression des Sittlichen, vor der wir nicht einfach resignieren dürfen." Als Gegenmaßnahmen werden *neue und mutige Lösungen in der Familienpolitik* gefordert. Letztlich sei aber die Abtreibung ein Zeichen für die weitverbreitete Furcht vor der Weitergabe des Lebens in der Gesellschaft. „In unserer programmierten Gesellschaft wird das Unerwartete gefürchtet. Man geht so weit, ihm das Existenzrecht abzusprechen. Geburt und Erziehung eines Kindes müßten ein Grund zum Leben und zur Liebe sein, während heute Männer und Frauen sich dieser Verantwortung entziehen." Trotzdem gebe es Zeichen der Ermutigung; die Christen werden zu weiterem Engagement aufgerufen: „Sie werden den Beweis erbringen, daß ein Kind auf seinem Weg immer jemanden findet, der es liebt."

Hintergrund und Zielrichtung der Erklärung werden durch das *Weißbuch* verdeutlicht. Verschiedene Autoren versuchen die Haltung der Kirche angesichts der Entwicklung der letzten fünf Jahre sowie die vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten näher zu erläutern. Nach dem angeführten statistischen Material betrug z. B. 1976 die Zahl der nach dem Gesetz gemeldeten Abtreibungen 132567. Die Mehrzahl

der Frauen, die abtreiben, ist jünger als dreißig; für die Notwendigkeit des Eingriffs werden in den meisten Fällen Probleme mit dem Ehepartner oder wirtschaftliche Schwierigkeiten angeführt. Nach Meinung der Autoren besteht die Gefahr, daß „trotz der in diesem Punkt durch das Gesetz getroffenen Vorkehrungen die Abtreibung als eine Möglichkeit der Empfängnisverhütung" betrachtet wird. Im Schlußabschnitt des Weißbuches faßt Bischof *Gilbert Duchêne*, der Vorsitzende der bischöflichen Kommission für die Familie, die Haltung des französischen Episkopats so zusammen: „Damit die Frau wirklich sie selber, unabhängig, frei und ohne sklavische Bindung sein kann, erinnert sie die Kirche daran, daß sie ein menschliches Wesen in sich trägt, das geachtet und angenommen werden muß."

## Nuancierungen und Oppositionen

Einige nicht unwichtige Nuancierungen der bischöflichen Position brachte eine *Pressekonferenz*, auf der sich Bischof *Duchêne* sowie der stellvertretende Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet*, den Fragen der Journalisten stellten. Die Bischöfe machten deutlich, daß sich die Erklärung nur an die Katholiken wende und die Kirche niemand ihre Sittenlehre aufzwingen wolle. Zur Formulierung der Erklärung, Abtreibung sei ein „schwerwiegendes Vergehen", stellte Bischof Duchêne fest, daß nicht jeder, der abtreiben läßt oder bei einer Abtreibung mitwirkt „immer ein schwerwiegendes Vergehen begeht. Wir urteilen nicht darüber, was sich im Gewissen von bestimmten Menschen abspielt, die sich in für sie ausweglos scheinenden Situationen befinden" (Le Monde, 25. 4. 1979). Außerdem wurde von den Bischöfen anerkannt, daß das Gesetz von 1975 durchaus auch *positive Folgen* gezeitigt habe.
In die Diskussion hat auch der Erzbischof von Paris, Kardinal *François Marty* eingegriffen. Der Kardinal unterstreicht in seinem Beitrag (Le Monde, 7. 5. 1979), daß die Stellungnahme der Bischöfe als eine Ermutigung zum Leben und Lebenschenken gesehen werden müsse. „Ein Nein zur Abtreibung ist vor allem ein Ja zum Leben und zur Freiheit und Würde des Kindes als einer menschlichen Person." In der Verurteilung der Abtreibung als „Akt der Tötung", die dennoch Verständnis für die Notlage mancher Frauen und ihre Entscheidung gegen das Leben des Kindes einschließt, in den Vorschlägen für eine mutigere Familienpolitik und dem Vorwurf an die Gesellschaft, aus Angst vor dem Wagnis zum Mittel der Abtreibung zu greifen, schließt sich die Argumentation ganz an die der bischöflichen Erklärung an. Der Artikel endet mit dem Appell: „Wir haben alle gemeinsam die Aufgabe, Lebensbedingungen zu verwirklichen, unter denen die Geburt eines Kindes immer ein Grund zur Freude sein kann."

Nicht nur in der Diskussion, die der Verabschiedung der *Loi Veil* vorausging, hatten sich katholische Priester und Laien mit von der bischöflichen Linie abweichenden Stellungnahmen zu Wort gemeldet (vgl. HK, Juli 1974, 344), auch jetzt wurde etwa gleichzeitig mit der Erklärung des Ständigen Rates eine von 55 Unterzeichnern, darunter 11 katholische Priester und zwei Pastoren, herausgegebene Stellungnahme veröffentlicht (La Croix, 21.4.79). Auch diese Erklärung wendet sich gegen eine *Verharmlosung der Abtreibung* und weist auf die sozialen Probleme hin, die Frauen zu einem solchen Schritt veranlassen können. Im Unterschied zum Text der Bischöfe wird hier eigens angesprochen, daß „der Kampf für die Liberalisierung der Abtreibung trotz seiner Zwiespältigkeiten ein Aspekt des Kampfes der Frauen für ihre Befreiung" gewesen sei. Die Aufgabe der Kirche für die Verteidigung des Lebens sehen die Unterzeichner darin, daß sie den Gläubigen dazu hilft, ihre *eigene Verantwortung in der konkreten Situation* wahrzunehmen. Die Kirche solle „die moralische Legitimität der Haltung derer, die in einer Schwangerschaftsunterbrechung in einer schwierigen Lage den letzten Ausweg sehen", anerkennen. Das Gesetz solle in Zukunft sowohl verhindern, daß die Abtreibung weiterhin verharmlost werde als auch daß Frauen in ihrer Notlage der Weg der Abtreibung wegen der Weigerung vieler Ärzte und Kliniken verschlossen bleibe – ein gesetzgeberisch wohl einigermaßen schwieriges Unterfangen.

## Kritik und Zustimmung

Die Erklärung der Bischöfe hat *in den französischen Medien sehr starke Beachtung gefunden.* In vielen Kommentaren wurde positiv vermerkt, daß die Bischöfe nicht Forderungen an den Gesetzgeber stellen, sondern die Katholiken an ihre Verantwortung für das Leben erinnern. Der Grundimpuls der Erklärung, in der Gesellschaft Bedingungen zu schaffen, die eine positive Einstellung zum Leben auch in schwierigen Fällen ermöglichen, wurde weithin anerkannt. Allerdings wird auch verschiedentlich darauf hingewiesen, daß ein nicht aufgelöster Widerspruch zwischen der unbedingten Verurteilung der Abtreibung als „schwerwiegendes Vergehen" und dem weitgehenden Verständnis für die komplexen gesellschaftlichen Probleme bestehe. Schließlich sehen sich die Bischöfe auch dem Vorwurf ausgesetzt, die positiven Auswirkungen des Gesetzes von 1975 (Rückgang des „Abtreibungstourismus", Verminderung der medizinischen Risiken für die Frau) zuwenig zu beachten. Es wird auf die *Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die offizielle kirchliche Auffassung über Empfängnisverhütung mit der Position in der Abtreibungsfrage zu verbinden.* „Témoignage Chrétien" urteilte über die Erklärung: „Sie erweckt den Eindruck, daß, um die Verharmlosung der Abtreibung zu vermeiden, die Not der Frau verharmlost wird, die mit einer ungewollten Schwangerschaft konfrontiert ist" (zit. nach La Croix, 5. 5. 1979). In einem zusammenfassenden Rückblick auf die Diskussion in den Medien (La Croix, 8. 5. 1979) hat *Philippe Audollent*, der Sekretär der bischöflichen Kommission für Familienfragen, das Gewicht der gegen die bischöfliche Erklärung vorgebrachten Einwände anerkannt. Er bemüht sich nochmals,

um Verständnis für deren Grundposition zu werben: Den Bischöfen sei es gerade nicht nur um die Verurteilung der Abtreibung, sondern um die Darlegung von positiven, wenn auch anspruchsvollen Alternativen gegangen: „Die Bischöfe wollten aber vor allem entschieden optimistisch sein und alle Christen an ihre spezifische Verantwortlichkeit erinnern." Die Diskussion über die Äußerungen der französischen Bischöfe hat gezeigt: die Kirche stößt dort auf Verständnis, wo sie auf notwendige gesellschaftliche und politische Reformen hinweist, die die Situation von Kindern und Familien erleichtern können. Sie müßte dort noch mehr Beachtung finden, wo sie dazu aufruft, mehr Mut zur Zukunft und zum Wagnis zu zeigen. Sie sieht sich aber in der bedingungslosen Verurteilung der Abtreibung – nicht der einzelnen Frauen oder Ärzte – einem gesellschaftlichen Wertbewußtsein gegenüber, das dafür fast kein Verständnis aufbringt. *U. R.*

# „Klerus kommunistisch infiltriert". Aus einem Geheimdossier brasilianischer Sicherheitsdienste

Zu einem Zeitpunkt, da brasilianische Regierungsstellen im Zuge einer Öffnung des Regimes gern auf ein entspannteres Verhältnis von Kirche und Staat verweisen, hat die Veröffentlichung eines geheimen Berichts aus dem Jahre 1974 teilweise bis heute andauernde Konflikte und Kontroversen ans Tageslicht gebracht. Das in São Paulo erscheinende Wochenmagazin „Veja" (Auflage 300000) publizierte in seiner Ausgabe vom 11. April 1979 Auszüge aus einem Dokument über die katholische Kirche in Brasilien, das der damalige Präsident *Ernesto Geisel* im März 1974 wenige Tage nach seiner Amtsübernahme beim Justizministerium in Auftrag gab. Justizminister *Armando Falcão* leitete, so „Veja", den Auftrag unverzüglich an die militärischen Sicherheitsbehörden weiter. Diese erstellten in den darauffolgenden Monaten ein 357 Seiten starkes Dossier für den Präsidenten, das den Klerus der katholischen Kirche in Brasilien wie auch den Vatikan, vor allem den verstorbenen Papst Paul VI., als kommunistisch infiltriert oder gar prokommunistisch einstuft.

## Erkenntnisse der CISA-Agenten

Das Dossier enthält eine Trendanalyse des maßgeblich an der Erstellung des Dossiers beteiligten *CISA* (Zentrum der Luftfahrt für Information und Sicherheit) vom August 1972, in der es zum Beispiel heißt: „Nach der Märzrevolution von 1964 (Beginn des Militärregimes) sah sich die Internationale Kommunistische Bewegung angesichts der Schwierigkeiten, unter Arbeitern und Studenten Fuß zu fassen, veranlaßt, sich intensiver der Kirche zuzuwenden, die von den Behörden weitaus schwerer zu bekämpfen ist – die kirchlichen Behörden eingeschlossen. Hier zeigt sich ein merkwürdiges Phänomen: dem spürbaren Nachlassen subversiver Aktivitäten auf diesen beiden Sektoren entspricht ein substantieller Anstieg solcher Aktivitäten im kirchlichen Bereich." Die Autoren registrierten, daß der brasilianische Klerus nichts mehr gegen „die Feinde der nationalen Sicherheit" unternehme, sondern „eindeutig subversive Prozesse fördere, welche die brasilianischen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen durch eine neue Ordnung ersetzen wollen, die der marxistischen Philosophie sehr gleicht".

Die Methoden der brasilianischen Sicherheitsdienste beschränkten sich dabei nicht auf das Studium kirchlicher Dokumente und Verlautbarungen; ihre Beamten und Verbindungsleute observierten religiöse Veranstaltungen, Briefe kirchlicher Persönlichkeiten wurden abgefangen. So zitiert „Veja" aus einem in dem Dossier enthaltenen Brief des brasilianischen Kurienkardinals *Agnelo Rossi* vom November 1971 an den Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Paulo Evaristo Arns*, dessen innerkirchliche Thematik (es geht um den zum Protestantismus konvertierten Priester Anibal Pereira dos Reis) für die staatlichen Sicherheitsdienste offenbar gleichwohl von Interesse war.

Das *Hauptaugenmerk* der CISA-Agenten galt jedoch den „Elementen des kommunistischen Klerus", dessen vermeintliche Ziele und Merkmale das Dokument in fünf Punkte faßt:

„1. Bewußtseinsbildung der benachteiligten Schichten, Bewußtmachung ihrer Rechte, die im Gegensatz zu den Privilegien der begüterten oder der (wie es im kommunistischen Jargon heißt) herrschenden Klassen stehen;

2. die Ablehnung des Kapitalismus als indirekter Weg zur Verurteilung der ihm verwandten politischen Regime;

3. Unterwerfung unter die Rechts-Links-Scheinkategorie: Viele Elemente der Kirche vermuten ebenso wie viele aus anderen gesellschaftlichen Bereichen in jeder antikommunistischen Äußerung eine klare Rechtslastigkeit;

4. Übereifer in der Verteidigung von anderen Geistlichen, die in die ideologische Subversion verstrickt sind... Dies führt dazu, daß die Kirche die repressiven Maßnahmen gegen solche Elemente nicht akzeptieren will;

5. Mangel an Autorität in der Kirche. Ausschreitungen ihrer Mitglieder werden nicht verhindert. Selbst wenn die Kirche die Mißstände im Klerus als solche erkennt, fehlt ihr die Macht, sie auszuräumen. Das ist einer der größten Reibungspunkte zwischen Kirche und Staat."

## Stein des Anstoßes – „Populorum progressio"

Das Dossier zitiert außerdem Aussagen politischer Häftlinge, etwa des französischen Geistlichen *Daniel Constant Jouffe*; von ihm verfaßte

Schriften werden auf Parallelismen zum Programm der „Marxistisch-Leninistischen Volksaktion" untersucht. An anderer Stelle wird der Fall des damals in Recife lehrenden belgischen Theologen *Joseph Comblin* aufgerollt, zu dessen Ausweisung im März 1972 es heißt: „... Wie vorauszusehen war, verbreiteten Dom Hélder und sein Parteigänger Dom Lamartine (Erzbischof *Hélder Câmara* von Recife und sein Weihbischof *José Lamartine*) den Vorgang mit aufwiegelnden Kommentaren unter den katholischen Gläubigen... Warum erheben diese beiden Bischöfe nicht ihre Stimme – Hirten, die sie sind – gegen die Ermordung des Leutnants Levino von Recife oder des Sergeanten Walter Xavier von Salvador?"

Vom April 1970 datiert eine Untersuchung über die Verbindungen der Dominikaner in São Paulo zu der verbotenen „Nationalen Befreiungsaktion ALN". Mißtrauisch beobachteten die Sicherheitsdienste das wachsende *soziale Engagement kirchlicher Gruppen* und ihre Unterstützung durch ausländische katholische Organisationen und Gruppen. Ausführlich zitieren und interpretieren die Autoren des Dossiers Erklärungen des brasilianischen Episkopats, der wohl deshalb nichts gegen die kommunistische Unterwanderung des Klerus unternehme, weil er sich derselben Sache verpflichtet fühle. „Die Mehrzahl der subversiven Geistlichen gehört einer fremden Nationalität an oder einem Orden mit einem ausländischen Oberen. Diesen Priestern läßt die Regierung eine besondere Behandlung zuteil werden; sie werden normalerweise nicht ausgewiesen, wie man es mit anderen unerwünschten Ausländern macht. Die Neutralisierung der ‚katholischen Basis' der kommunistischen Bewegung in Brasilien ist für das Überleben der Märzrevolution von 1964 von fundamentaler Bedeutung."

Nicht weniger bedenklich erscheint den Verfassern des Dossiers die *Entwicklung der Weltkirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, wie sie vor allem an der vatikanischen Ostpolitik und in der Enzyklika „Populorum progressio" Pauls VI. sichtbar werde. Die diesbezügliche Studie zitiert einen Geistlichen, der das päpstliche Schreiben als „entschieden sozialistisch" einstufe, und kommentiert: „Dieses Dokument inspiriert, erläutert und treibt die Politik ... des Montini-Papstes voran... Lateinamerika ist das Experimentierfeld dieser Politik, die nicht befreit, sondern sozialisiert und in zunehmendem Maße zur Versklavung führt."

## Reaktionen

Sowohl die brasilianische Regierung als auch der Episkopat nahmen unmittelbar nach dem Erscheinen der „Veja"-Ausgabe zu dem Geheimbericht Stellung. Sprecher des Justizministeriums und des Parlaments distanzierten sich von dem Dokument. Nicht mehr die Vergangenheit zähle, sondern die derzeitige, von Öffnung und gutem Einvernehmen zwischen Kirche und der neuen Regierung *Figueiredo* gekennzeichnete Situation. Der Führer der oppositionellen Partei MDB, *Freitas Nobre*, erklärte, das Dossier schildere sehr treffend „die Phase der Vorurteile und der Verfolgungen sowie das Ausmaß der Denunzierungen" („O Globo", 10. 4. 1979). Der Abgeordnete der Regierungspartei ARENA, *Alvaro Vale*, hält die erneute Diskussion nach der Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla und den Reden des Papstes dort für überflüssig. Vor Puebla habe es in der Kirche Gruppen gegeben, die ausschließlich soziale und wirtschaftliche Befreiungsmodelle anstrebten. Die Regierung ihrerseits habe ebenfalls geirrt, indem sie versucht habe, die Kirche zur Hilfstruppe und zur „permanenten Verteidigerin des Systems" zu machen.

Die *kirchlichen Reaktionen* auf das Dossier reichen von offener Empörung über die Verunglimpfung Pauls VI. (Erzbischof *Nivaldo Monte* von Natal) bis zum Kopfschütteln über ein „einfach lächerliches" Dokument (Weihbischof *Urbano Algayer* von Porto Alegre). Der Ende April zum Vorsitzenden der Brasilianischen Bischofskonferenz gewählte Bischof *Ivo Lorscheiter* nennt das Papier „einfältig, anachronistisch und infantil... Gott sei Dank ist es ein Papier aus vergangenen Tagen." Kardinal *Eugenio Sales*, Erzbischof von Rio de Janeiro, mißt ihm ebenfalls „keine größere Bedeutung" bei: „Es überrascht mich in keinem Punkt... Merkwürdig finde ich es jedoch, daß sich so etwas immer kurz vor Versammlungen der Bischofskonferenz ereignet." Im übrigen, meinte er, könne er die Echtheit des Dokuments nicht bezeugen. Die Bischöfe Urbano Algayer und *Mario Teixeira Gurgel* von Itabira nahmen das Dossier zum Anlaß für eine aktuelle Stellungnahme. Bischof Algayer: (Das Dokument ist „ein Produkt kranker Hirne, die das Gespenst des Kommunismus überall sehen. Das große Übel Brasiliens ist der liberale Kapitalismus, der das Volk erdrückt. Die Regierung sollte sich an die Brust schlagen und ihre Schuld an der Unterdrückung des Volkes eingestehen. „Und Bischof Teixeira: „Der Bericht... ist das Produkt einer verengten Sicht; ich hoffe, daß die jetzige Regierung anders denkt. Die Kirche verteidigt weder den Marxismus noch den Kapitalismus, denn beide Ideologien sind materialistisch, atheistisch und unterdrücken das Volk."

Die prompten kirchlichen Reaktionen auf die Veröffentlichung des Berichts sind wohl nur damit zu erklären, daß die Bischöfe das Dokument als späte Bestätigung ihrer realistischen Einschätzung der brasilianischen Kirchenpolitik der siebziger Jahre verstehen und ihm noch eine gewisse Aktualität beimessen. Ungeachtet der zahlreichen statistischen Angaben und des Umfangs der ausgewerteten kirchlichen Dokumente kann der Bericht – vor allem wegen seiner Fixierung auf die ‚kommunistische Gefahr' und seines niedrigen intellektuellen Niveaus in den analytischen Teilen – nicht als ernst zu nehmende Studie über die Kirche in einem autoritär regierten Land gewertet werden. Daß die Bischöfe diese Publikation nicht schweigend übergingen, zeigt, daß sie nicht so gestrig ist, wie die staatliche Seite es glauben machen möchte. *G. B.*

# Konfession, Sozialstruktur und Wahlverhalten

## Bundesweite Trends und regionale Unterschiede

Wie wirken konfessionelle Bindungen im Zusammenspiel mit anderen sozialstrukturellen Merkmalen auf das Wahlverhalten der Bürger und damit auf die Stimmanteile der Parteien der Bundesrepublik? Dieser Frage soll in dem folgenden Beitrag in drei Schritten nachgegangen werden. Zuerst soll die konfessionelle Zusammensetzung unterschiedlicher Wählergruppen der drei im Bundestag vertretenen Parteien für die letzten Bundestagswahlen beschrieben werden. Sodann folgt ein Vergleich der wesentlichen sozialstrukturellen Faktoren der Wahlentscheidung und ein Aufweis der jeweiligen sozialstrukturellen Verankerungen der Parteien. Schließlich sollen einige auffällige Veränderungen in der Wählerpräferenz seit Bestehen der Bundesrepublik erwähnt werden.

### I. Zur konfessionellen Zusammensetzung der Wählerschaft der Bundestagsparteien

Aus verschiedenen Umfragen zur Bundestagswahl 1976[1] ergeben sich weitgehend übereinstimmend die folgenden Schätzwerte für die konfessionelle Zusammensetzung der drei Bundestagsparteien: Die CDU/CSU blieb 1976 eine überwiegend katholische Partei. Ihre Wählerschaft setzt sich aus ca. 63% Katholiken und 37% Protestanten zusammen. Umgekehrt dominierte noch ausgeprägter die evangelische Konfession bei der SPD mit einem Anteil von 65% evangelischen Wählern und 35% katholischen Wählern. In der FDP-Wählerschaft ist das evangelische Element noch stärker vertreten: sie setzt sich aus 70% evangelischen und nur 30% katholischen Wählern zusammen.

Die Frage, ob sich signifikante Verschiebungen der konfessionellen Zusammensetzungen der Parteien im Vergleich zur Bundestagswahl 1972 ergeben haben, läßt sich auf der Grundlage der vorliegenden Umfragedaten nicht exakt beantworten. Angesichts des vor der Bundestagswahl 1972 herrschenden Meinungsklimas sind sämtliche Umfragedaten im Verhältnis zum tatsächlichen Wahlergebnis von 1972 derart zugunsten der sozialliberalen Parteien verzerrt, daß alle Aussagen über den damaligen Konfessionsproporz in den Parteien unzuverlässig sind. Der Vergleich verschiedener Umfragen macht jedoch *wahrscheinlich*, daß die Gewinne der Unionsparteien 1976 neben der Stabilisierung und auch im Ausbau ihrer katholischen Wählersegmente vor allem auf das Konto von Gewinnen der sozialliberalen Koalition im evangelischen Wählersegment zurückzuführen sind. Geht man allein von den Wahlergebnissen aus, so gab es bei der Bundestagswahl 1976 in den evangelischen und katholischen Hochburgen mit durchschnittlichen Gewinnen von 2,7% und 2,8% keine signifikanten Unterschiede (evangelische Hochburg CDU = mehr als 43,8%; katholische Hochburg CDU = mehr als 63%). Diese Durchschnittswerte verdecken jedoch *starke regionale Unterschiede* im Wahlverhalten der Konfessionen. In Süddeutschland (ohne Bayern) und in Nordrhein-Westfalen waren die Gewinne der CDU in evangelischen Hochburgen und vor allem in überwiegend evangelischen Großstädten erheblich größer als in den katholischen Hochburgen und Großstädten (Nordrhein-Westfalen und Süddeutschland – ohne Bayern – Gewinne der CDU, im evangelischen Bereich Gewinne von 3,9% und 3,8% gegenüber 2,7% und 2,5% bei den Katholiken). Insgesamt zeichnet sich für Süddeutschland (einschließlich Hessens, des Landes Rheinland-Pfalz und des Saarlandes) und für Nordrhein-Westfalen ab, daß sich der *leichte Trend der Entzerrung des Konfessionsgefälles* in der Form einer Zunahme des evangelischen Wähleranteils, der sich schon in den Landtagswahlen 1972–1974 angedeutet hatte, auch hier fortsetzte. Das traditionelle Übergewicht katholischer Wähler wurde also durch noch stärkere Gewinne unter den evangelischen Wählern in Nordrhein-Westfalen und in Süddeutschland abgebaut. Dagegen kontrastiert das Wählerverhalten in Norddeutschland. Hier erzielte die CDU in den katholischen Hochburgen mit 3,3% deutlich überdurchschnittliche Gewinne, während gleichzeitig der Zuwachs der CDU mit 1,8% in den evangelischen Hochburgen weit unter dem regionalen Durchschnitt von 2,7% lag. Dieser Trend wird bestätigt durch die Ergebnisse von SPD und FDP in Norddeutschland, in Nordrhein-Westfalen und in Süddeutschland (ohne Bayern). In den protestantischen Hochburgen Norddeutschlands verlor die SPD gegenüber 1972 nur 1,7% (durchschnittliche Verluste der Gesamtregion – 2,4%), die FDP erzielte hier in Norddeutschland einen leichten Gewinn von 0,1% (Gesamtregion Norddeutschland – 0,3%). Demgegenüber verlor jedoch die SPD in Nordrhein-Westfalen in den protestantischen Hochburgen überproportional mit – 3,9% (Gesamtre-

gion – 3,5%; katholische Hochburgen nur – 2,0%), während die FDP auch hier einen leichten Gewinn von 0,3% verzeichnete. In Süddeutschland ging der Stimmenanteil der SPD allerdings nur in evangelischen Hochburgen mit 2,7% unterproportional zurück (durchschnittlicher regionaler Verlust – 3,5%), während aber die FDP in den evangelischen Hochburgen überproportional – 1,2% verlor (katholische Hochburgen + 0,4%!).

Bei Aufgliederung der Bevölkerung in Arbeiter, Angestellte und Beamte (= neuer Mittelstand), Selbständige und Landwirte (= alter Mittelstand) ergibt sich aus den Erhebungsdaten:

*Bei den Arbeitern* liegt die SPD mit einem Stimmenanteil von 52% gegenüber 42% für die Unionsparteien und 5% für die FDP weit vorn. Dieses Gesamtergebnis variiert jedoch drastisch unter katholischen und evangelischen Arbeitern: Bei den Katholiken führen die Unionsparteien mit weitem Abstand mit einem Stimmenanteil von 55% gegenüber 39% für die SPD und 3% für die FDP. Unter evangelischen Arbeitern hingegen liegen die Unionsparteien mit einem Anteil von 24% weit hinter der SPD, für die 67% der evangelischen Arbeiter votierten. Die FDP erreichte hier immerhin einen Stimmenanteil von 7–8%. Vergleiche mit Erhebungen zur BTW 1972 deuten an, daß es den Unionsparteien 1976 im Bereich der evangelischen Arbeiterschaft gelang, leichte Terraingewinne zu erzielen (ca. 3%), während ihr Stimmenanteil unter katholischen Arbeitern stagnierte. Im Bereich des neuen Mittelstandes der Angestellten und Beamten, in dem die Unionsparteien 1969 und 1972 von der SPD mit Stimmenanteilen von je 44–45% eingeholt worden waren (FDP 10–11%), gingen die Unionsparteien 1976 mit 48% gegenüber 41% für die SPD eindeutig in Führung, während die FDP weiterhin bei 11% stagnierte. Auch hier im neuen Mittelstand schlagen die konfessionellen Disparitäten der deutschen Parteienlandschaft wieder stark durch: während im katholischen neuen Mittelstand 65% für die Unionsparteien, 27% für die SPD und 8% für die FDP votierten, gaben unter den evangelischen Beamten und Angestellten 47% der SPD, 37% der CDU/CSU und 14% der FDP ihre Stimme. Im Vergleich zu 1972 verzeichneten die Unionsparteien auch hier wieder unter den evangelischen Wählern die stärksten Zuwachsraten (ca. 8–9%), während der Anteil der FDP in beiden Konfessionen gegenüber 1972 stagnierte.

*Unter den Selbständigen* (ohne Landwirte) verbesserten die Unionsparteien ihren traditionellen Vorsprung von 60% auf ca. 63–65%. Dabei liegen auch hier die Katholiken mit mindestens 70% vor dem Stimmenanteil der evangelischen Selbständigen von mindestens 60%. Eine annäherungsweise halbwegs genaue Ermittlung der Stimmenanteile von SPD und FDP und insbesondere ihre konfessionelle Aufgliederung ist mit Hilfe von Umfragedaten wegen des geringen Anteils der Selbständigen an der Gesamtbevölkerung (ohne Landwirte = 9%) nicht möglich. Das vorhandene Umfragematerial läßt für die SPD einen Stimmenanteil von 20–25% und für die FDP einen Rückgang von noch 19% bei der BTW 1965 auf 9–6% im Oktober 1976 vermuten. Unter selbständigen Katholiken steigt der Anteil der Unionsparteien nach einigen Umfragen auf über 80%, bei den evangelischen Selbständigen auf über 60–70%. Für die SPD und die FDP schwanken die Anteile unter den katholischen Selbständigen zwischen 10 und 20% bzw. 7 und 4%. Bei den evangelischen Selbständigen variiert der Stimmenanteil der SPD in den Umfragen zwischen 21 und 31%, bei der FDP zwischen 12 und 8%. Im Vergleich zur Bundestagswahl 1972 haben die Unionsparteien ihre Stimmengewinne auch unter den Selbständigen – auch hier allerdings auf der Grundlage einer deutlich ungünstigeren Ausgangsposition – im evangelischen Bereich erzielt.

*Über die Landwirte*, deren Anteil an der erwerbstätigen Bevölkerung der Bundesrepublik nur noch 3–4% beträgt, ergibt sich aus den Erhebungsdaten, daß die SPD und FDP, vor allem bezogen auf die Gesamtwählerschaft, nur noch als Spurenelemente vertreten sind. Der Stimmenanteil der Unionsparteien liegt in dieser kleinen Gruppe vermutlich bei über 80%, wobei im Rahmen dieses Durchschnittswertes die Katholiken noch mit etwa 5–10% vor den Protestanten liegen. Wie in den zuvor erwähnten anderen sozialen Gruppen lagen die Zuwachsraten der Unionsparteien im ländlich-evangelischen Bereich leicht über denen unter katholischen Landwirten.

Zusammenfassung: Zieht man die Veränderungen in der sozialen Struktur der Bundesrepublik im Zeitraum 1950 bis 1976 in Betracht, d.h. den Rückgang des Anteils der Arbeiter von 51 auf 42%, die Explosion der Gruppe der Angestellten und Beamten von 20,6 auf 44% und die Schrumpfung des Anteils der Selbständigen (unter Einschluß der Landwirte) von 28,3 auf 13%[2], nähert sich die CDU/CSU *in ihren katholischen Wählersegmenten* am ehesten dem Modell einer Volkspartei. Für sie votierten 40% der katholischen Arbeiter, über 60% der katholischen Angestellten und Beamten, also des in Zukunft noch weiter expandierenden neuen Mittelstandes, sowie über 80% der katholischen Selbständigen, des alten Mittelstandes. Dabei wird die monopolartige Stellung im alten Mittelstand durch die beschriebene und wohl noch weiter fortschreitende Schrumpfung dieser Gruppe ausgeglichen. Unter den evangelischen Wählern der Unionsparteien bestehen hingegen *starke Defizite*, unter den Arbeitern (Stimmenanteil von nur 24%), unter den Angestellten und Beamten (34%), womit gleichzeitig die umfassende Integration des evangelischen alten Mittelstandes auf Kosten der FDP in der Gesamtkomposition des evangelischen Wähleranteils der CDU/CSU politisch sehr viel stärker als bei den Katholiken zu Buche schlägt. Angesichts der starken Traditionsverhaftetheit und Versäulung der Arbeiterwähler und des hohen Sockels des CDU/CSU-Stimmenanteils im katholischen alten und neuen Mittelstand, die weitere Gewinne in diesen sozialen Gruppen unwahrscheinlich macht, ergeben sich hieraus klare Konsequenzen für den weiteren politischen Erfolg oder Mißerfolg der Unionsparteien: sie müssen sich um Terraingewinne in der evangelischen Wählerschaft bemühen. Als Zielgruppe bie-

tet sich hier primär vor allem der politisch labile, noch nicht eindeutig festgelegte evangelische neue Mittelstand an.

Der Vergleich der Sozialstruktur von FDP- und SPD-Wählerschaft zeigt einen *zunehmenden Grad der Übereinstimmung der sozialen Zusammensetzung ihrer Wählerschaft*. Mit der Ausscheidung des alten Mittelstandes aus der Wählerschaft der FDP besteht ihr Elektorat zu etwa 2/5 aus Arbeitern und Facharbeitern und 3/5 aus Angehörigen des neuen Mittelstandes. Mit einer Relation von 55% zu 45% von Arbeiterstimmen und Stimmen des neuen Mittelstandes ist die SPD immer noch überwiegend eine Arbeiterpartei geblieben. In Ansehung der vermutlichen weiteren Schrumpfung des Arbeiteranteils an der Gesamtbevölkerung und der weiteren Expansion des neuen Mittelstandes könnte sich hier jedoch schon in kurzer Zeit eine Pattsituation ergeben. In diesem Zusammenhang muß auch gesehen werden, daß der Begriff des Arbeiters im Hinblick auf die heute mit dem Typ des Facharbeiters verbundenen Qualifikationen und Tätigkeitsmerkmalen diffus geworden ist. Im Hinblick auf die starken konfessionellen Disparitäten in der SPD und FDP zugunsten des evangelischen Bevölkerungsanteils müssen beide Parteien in Zukunft sich darum bemühen, ihre Position im katholischen Wählermilieu, insbesondere aber im neuen katholischen Mittelstand, auszubauen. Im Zusammenhang mit der Bildungsexplosion hat die FDP als traditionelle Abiturienten- und Akademikerpartei durchaus Chancen, in katholische Wählersegmente akademischer Aufsteiger einzudringen. Analysen von Landtagswahlergebnissen (z.B. von Bayern) zeigen, daß ihr dies regional begrenzt schon gelungen ist.

## II. Die Bedeutung der Konfessionszugehörigkeit für das Wahlverhalten

In der bisherigen Darstellung wurde lediglich die konfessionelle Zusammensetzung der Wähler der Bundestagsparteien geschildert. Aus ihr allein kann jedoch nicht die Bedeutung der Konfessionszugehörigkeit für das Wahlverhalten einzelner oder von Gruppen abgeleitet werden. Die Wahlentscheidungen der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen sind das Ergebnis überaus komplexer und vielfältiger Ursachenverbindungen. In den verschiedenen sozialen Gruppen haben sie sich häufig in einem langen historischen Prozeß herausgebildet. In den Wahlentscheidungen drücken sich neben individuellen Veranlagungen und Einstellungen sowohl biologische Faktoren wie z.B. Geschlecht und Alter als auch soziale Merkmale wie die Zugehörigkeit zu bestimmten Berufsgruppen (Landwirte, Selbständige, Nichtselbständige, etc.), der Bildungsstand (Volksschulabschluß, Abitur, Hochschulstudium) und daneben religiöse Faktoren aus. Versucht man eine Gewichtung der Bedeutung dieser und anderer Faktoren für die Wahlentscheidung zugunsten der CDU/CSU, der SPD und der FDP, so ergibt sich seit vielen Jahren aus zahlreichen Untersuchungen der Wählerverhaltensforschung ein sehr eindeutiges Bild. Der wichtigste Faktor für eine Wahlentscheidung zugunsten der CDU/CSU ist die *Intensität der kirchlichen Bindung*, gemessen an der Kirchgangshäufigkeit, für die SPD die Mitgliedschaft in Gewerkschaften, und für die FDP ein hoher Standard formaler Bildung.

Ihre Bedeutsamkeit für die Wahlentscheidung gewinnen kirchliche Bindung und Mitgliedschaft in Gewerkschaften, weil sie das jeweilige Individuum in eine Bezugsgruppe und einen Kommunikationskreis einbringen, die sich durch eine spezifische Ausrichtung ihrer Werthaltungen zu politischen Fragen und politischen Traditionen und Bindungen auszeichnen, wenngleich weder die Kirchen noch die Gewerkschaften primär als politische Kräfte wahrgenommen werden. Durch die aktive Teilhabe am Leben in den Kirchen vermittels des Kirchgangs und somit auch durch den Zugang zu einer christlichen Welt- und Gesellschaftsdeutung einerseits und durch die Nähe zu einer ausgeprägten politischen Bindung der Gewerkschaften an die Sozialdemokratie vermittels der Gewerkschaftsmitgliedschaft andererseits werden die Normen und Einstellungen dieser großen gesellschaftlichen Gruppierungen von den einzelnen Bürgern mit übernommen und durch wiederholte Betätigung in diesen Bezugsgruppen stabil gehalten. Somit entstehen feste Bindungen an Parteien wie CDU und SPD. Selbstverständlich können auch Abweichungen von dieser Regel der Parteibindung vorkommen, vor allem dann, wenn beispielsweise ein Individuum sowohl regelmäßig zur Kirche geht als auch Mitglied einer Gewerkschaft ist. In diesen Fällen, in denen der Bürger „cross-pressures" ausgesetzt ist, entscheiden relative Intensität der Bindung, z.B. an die Kirche, und andere eher sozialpsychologische Faktoren.

Man kann also durchgängig davon ausgehen, daß die CDU/CSU in Wahlkreisen mit starker (d.h. regelmäßiger) oder auch schon „mäßiger" Kirchgangshäufigkeit – d.h. „ab und zu" – nachhaltig begünstigt wird. Dabei ergibt sich für die Wahlentscheidung zugunsten der Unionsparteien wieder ein *nicht unerhebliches Gefälle zwischen Katholiken und Protestanten*. Dies könnte allerdings vielleicht daran liegen, daß regelmäßiger sonntäglicher Kirchenbesuch im evangelischen Bereich nicht den gleichen Stellenwert für die Intensität kirchlicher Bindung hat wie unter Katholiken. Bei Umfragen schnellt durchgängig der Stimmenanteil der Unionsparteien (unter regelmäßigen katholischen Kirchgängern) auf über 80% an und liegt selbst beim „mäßigen" Kirchenbesuch noch bei ca. 60%. Er fällt umgekehrt bei fehlender kirchlicher Bindung – Kirchgang = „selten oder nie" – drastisch auf 24% zurück. Die entsprechenden Daten für evangelische Wähler lauten: 52% (regelmäßiger Kirchgangsb.), 40% (mäßiger Kirchgangsb.), 26% (keine kirchliche Bindung). Während von den kirchlich stark gebundenen Katholiken nur eine kleine Minderheit FDP wählt (ca. 3%) und der FDP-Anteil auch unter mäßig und nicht mehr kirchlich gebundenen Katholiken nicht über 4–5% hinausgeht, entfällt auf die FDP unter evangelischen Wählern mit oder ohne

kirchliche Bindung ziemlich konstant ein Stimmenanteil von 8–10%. Gerade unter kirchlich stark gebundenen evangelischen Wählern scheint das Votum für die FDP sogar leicht über diesen Werten zu liegen. Bei der SPD steigt ihr Stimmenanteil unter Katholiken ohne kirchliche Bindung auf 72% gegenüber nur 63% bei Protestanten. Auch andere Umfrageergebnisse zeigen, daß unter kirchlich nicht mehr gebundenen Katholiken die Distanzierung von den Unionsparteien zugunsten der SPD ausgeprägter als unter säkularisierten Protestanten ist. Es wird somit deutlich, wie sich der Rückzug aus dem kirchlichen Kommunikationsfeld vor allem durch die zunehmende Bereitschaft manifestiert, nicht die Unionsparteien zu wählen. In diesem Zusammenhang stellt sich für die Unionsparteien *das Problem des kontinuierlichen Rückgangs der Kirchgangshäufigkeit seit 1953* mit besonderer Dringlichkeit. Während noch 1953 etwa 60% der Katholiken regelmäßig die Kirche besuchten und der Rest sich gleichmäßig auf 20% mäßige und 20% Nichtkirchgänger aufteilte, verschob sich diese Relation bis 1976 auf ca. 40% regelmäßige und 26% mäßige Kirchgänger, während der Anteil der säkularisierten Katholiken auf 34% stieg. Im evangelischen Bereich ging von 1953 bis 1976 die Zahl der regelmäßigen Kirchgänger drastisch von 19% auf 6% zurück. Die Gruppe der „mäßigen Kirchgänger" nahm zwar nur leicht von 33% auf 31% ab, während hingegen der Block der Protestanten ohne kirchliche Bindung von 48% auf 63% zur großen Mehrheit wurde. Es bleibt also festzuhalten: Im Hinblick auf den starken Rückgang der Intensität der kirchlichen Bindung unter Protestanten ist der Anteil der evangelischen Wähler am Gesamtelektorat der CDU, der wegen religiöser Bindungen die Unionsparteien wählt, auf ca. 2% zusammengeschrumpft. Die religiös Motivierten stellen bei einem Stimmenanteil der Protestanten an den Unionswählern von 37% nur noch eine kleine Minderheit dar.

Ähnliche, aber umgekehrte Relationen ergeben sich bei der SPD im Hinblick auf den *Faktor gewerkschaftliche Zugehörigkeit*. Die Wahrscheinlichkeit einer Wahlentscheidung für die SPD nimmt hier selbst dann schon stark zu, wenn nur ein Mitglied des Haushaltes gewerkschaftlich organisiert ist. Typischerweise schnellt das Votum für die SPD in industrialisierten Ballungsräumen mit hohem gewerkschaftlichem Organisationsgrad steil nach oben, während die SPD in mittelständischen Industriegebieten und verarbeitenden „neuen" Industrien mit geringerem gewerkschaftlichem Organisationsgrad deutlich schlechter abschneidet. Desgleichen nimmt in Wahlkreisen mit einem besonders hohen Anteil von Abiturienten und Akademikern die Wahrscheinlichkeit eines günstigen Abschneidens der FDP zu.

Die bisherige Analyse ging lediglich davon aus, *daß die Unionsparteien bei starkem und mäßigem Kirchgang weitaus besser abschneiden als in einem säkularisierten Wählermilieu*. Bei dieser Betrachtung bleibt zu berücksichtigen, daß bei der Entscheidung katholischer und evangelischer Wähler für die CDU/CSU nicht nur die Intensität direkter kirchlicher Bindung in der Form des Kirchgangs, sondern auch andere, oft schwer meßbare Zugehörigkeitsgefühle zum religiös-sozialen Milieu eine Rolle spielen können. Ferner gewinnen darüber hinaus auch historisch bedingte, lokale Besonderheiten und viele der eingangs erwähnten sozialen Faktoren wie Berufssituation, Wohnsitz und Bildung (z.B. Bauern, Selbständige) Bedeutung. Das Gewicht, das speziell die Konfession im Vergleich zu anderen sozialstrukturellen Faktoren bei der Erklärung der unterschiedlichen Parteianteile besitzt, kann durch verschiedene statistische Verfahren recht genau ermittelt werden.

Untersucht man mit Hilfe dieses Verfahrens die Beziehungen zwischen den protestantischen und katholischen Bevölkerungsanteilen einerseits und den Wahlergebnissen der Parteien andererseits, so stellt sich folgendes heraus: Ganz allgemein gilt, *daß die CDU von dem Faktor Konfession in sehr viel stärkerem Maße abhängig als die SPD und diese wiederum abhängiger als die FDP ist*. Die beiden Konfessionen wirken dabei in unterschiedliche Richtungen. Ein hoher Katholikenanteil kommt durchweg der Union zugute, die SPD und FDP profitieren von einem hohen Protestantenanteil in der Bevölkerung. Umgekehrt wirken sich Protestantenanteile ungünstig für die CDU/CSU, Katholikenanteile zum Nachteil der Koalitionsparteien aus. Mißt man die Intensität der Wirkungsweise, die von beiden Konfessionen ausgeht, werden die schon aus der höheren Kirchgangshäufigkeit von Katholiken bekannten Daten erneut bestätigt: daß nämlich katholische Konfessionszugehörigkeit sowohl in begünstigender wie benachteiligender Weise stärker politisch bedeutsam ist als evangelische Konfessionszugehörigkeit. Dabei ergeben sich allerdings Unterschiede zwischen den Bundes- und Landtagswahlen. Bei Landtagswahlen schlägt der Konfessionsfaktor in der Regel nicht so stark durch wie bei Bundestagswahlen; er erstreckt sich in seinen Inhalten eher auf politische Grundsatzfragen.

Diese grundsätzlichen Beziehungsmuster zwischen Konfessionsanteilen in der Bevölkerung und dem Wahlergebnis gelten auch für die einzelnen Bundesländer und andere großräumige Regionen. Allerdings finden sich auch einige wichtige Abweichungen von den Trends auf Bundesebene. Für die nördlichen Bundesländer Schleswig-Holstein, Hamburg, Bremen und Niedersachsen ist die minimal geringe Bedeutung der protestantischen Konfessionszugehörigkeit für das Abschneiden aller Parteien auffällig. Der Zusammenhang von protestantischem Bevölkerungsanteil und der Ergebnisse der Parteien ist weit schwächer als in anderen Ländern und auch geringer als der Zusammenhang zwischen katholischem Bevölkerungsanteil und Parteienanteilen in diesem Raum. Die Entscheidung der evangelischen Wähler Norddeutschlands wird also nicht primär durch konfessionell-religiöse Faktoren, sondern durch sozialstrukturelle Determinanten wie Alter, Bildungsstand und Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen geprägt. Dies kann man dahingehend interpre-

tieren, daß in diesen protestantischen Bundesländern die christliche Profilierung der Unionsparteien kein Hindernis für eine Steigerung ihres Stimmenanteils bedeuten muß. Derselbe Sachverhalt kann vielleicht auch bedeuten, daß die Chancen von Parteien ohne christlich programmatische Ausrichtung in dieser Region sehr groß sind. Die große Unbekannte bilden in diesem Zusammenhang in der Umfrageforschung die *konfessionellen Vorurteile*. Es spricht einiges dafür, daß gerade im evangelisch-säkularisierten Bereich unter den Wählern, die die nach dem Kriege vollzogene Annäherung der kirchlich gebundenen Bevölkerungsgruppen nicht mitvollzogen haben, die alten anti-katholischen Vorurteile aus dem 19. Jahrhundert und der Zeit des Kulturkampfes Bismarcks noch immer munter weiterleben.

Dies wäre angesichts des katholischen „Images" der Unionsparteien in Norddeutschland ein schwer zu übersehendes Hindernis für weitere Stimmengewinne der CDU. Die *Intensität des Zusammenhangs zwischen Konfession und Wahlergebnis wächst von Nord nach Süd*, ein Resultat, welches vor allem auf die Ballung des katholischen Bevölkerungsanteils im Süden der Bundesrepublik zurückzuführen ist. Bei einer länderweisen Analyse ergibt sich zumeist das bundesweite Beziehungsmuster. Ausnahmen bilden Hessen, Bayern und Rheinland-Pfalz. In Hessen und Bayern hängt das positive wie negative Abschneiden der SPD stärker von dem Faktor Konfession ab als das Wahlergebnis der Unionsparteien. Zudem ist in Hessen und Bayern eine besonders starke Wirkung der protestantischen Konfessionszugehörigkeit zugunsten der Unionsparteien zu verzeichnen. Die Union weicht also in diesen Ländern von den üblichen Mustern konfessioneller Verankerung ab. In Rheinland-Pfalz erreicht die Bedeutung der katholischen Konfessionszugehörigkeit für eine Wahlentscheidung zugunsten der CDU bundesweit die höchsten Werte.

Das Wahlergebnis der FDP wird im allgemeinen nur marginal von dem Faktor Konfession beeinflußt. Vor allem in Hessen ist die FDP die Partei der extrem Säkularisierten. Eine Ausnahme bildet Baden-Württemberg. Gerade innerhalb der liberalen Tradition Baden-Württembergs manifestiert sich bei der FDP eine von allen anderen Bundesländern abweichende noch vorhandene intensive evangelisch-konfessionelle Determiniertheit der FDP, die deutlich über den entsprechenden Werten für die CDU und SPD liegt.

All diese in groben Umrissen dargelegten Ergebnisse dürfen nicht isoliert betrachtet werden. Die Wirkungsweise des Faktors Konfession ist vielfach in den Kontext umfassender sozialer und wirtschaftlicher Faktoren der Wahlentscheidung eingebettet, die z.T. das Resultat jahrhundertelanger Traditionen und Entwicklungen sind. Unterschiedliche Berufs-, Betriebs- und Wirtschaftsstrukturen und konfessionelle Zusammensetzungen wirken als zusätzliche Filter und verändern die Beziehungen zwischen Wahlentscheidungen und konfessioneller Bindung fortlaufend, so daß hier im einzelnen differenzierte Untersuchungen anzustellen wären.

## III. Die historische Entwicklung der Wahlpräferenz in der Bundesrepublik

Zuverlässige Untersuchungen über die Verschiebungen in der sozialen und konfessionellen Zusammensetzung der Wählerschaft der Parteien seit Bestehen der Bundesrepublik gibt es noch nicht. Bei einem Vergleich der Bundestagswahlergebnisse der Unionsparteien von 1953 bis 1976 fällt jedoch auf, daß die Unionsparteien mit Ausnahme Schleswig-Holsteins, Nordrhein-Westfalens und des Saarlandes ihre Positionen durchweg aufbauen oder zumindest stabilisieren konnten (Rheinland-Pfalz). Für das konfessionell homogen evangelische Bundesland Schleswig-Holstein sind hierbei erratische Sprünge des Verhaltens ihrer Wähler sowohl bei den Landtags- wie bei den Bundestagswahlen charakteristisch. Schleswig-Holstein ist innerhalb der Bundesrepublik *das* klassische Land der Wechselwähler, dessen Gewicht im Hinblick auf die geringe Einwohnerzahl für die Gesamtergebnisse der Bundestagswahlen allerdings nur wenig ins Gewicht fallen. Demgegenüber gewinnt der starke Rückgang des Stimmenanteils der CDU in Nordrhein-Westfalen von 54,4% bei der BTW 1957 auf nur 41,0% 1972 (1976 = 44,5%) wegen des hohen Anteils der Wählerschaft dieses Bundeslandes an der Gesamtwählerschaft der Bundesrepublik (ca. 1/3) eine schicksalhafte Bedeutung für den Sieg oder die Niederlage der Unionsparteien. Noch rückläufiger ist der Stimmenanteil der CDU im Ruhrgebiet von ca. 48% bei der BTW 1957 auf lediglich 31% bei der BTW 1972 (BTW 1976 = 34%). Ähnlich dramatisch ging der Anteil des Stimmenanteils der CDU im Saargebiet von 54,5% bei der BTW 1957 (SPD = 25,1%, FDP = 18,2%, sonstige = 2,2%) bis 1972 auf 43,4% (SPD = 47,9%, FDP = 7,1%) zurück (bei der BTW 1976 = 46,2%, SPD = 46,1%, FDP = 6,6%). Als plausible Erklärung für diese Entwicklung des Wählerverhaltens in Nordrhein-Westfalen und im Saarland bietet sich die These an, daß der SPD hier im Unterschied zum übrigen Bundesgebiet wirklich *starke Einbrüche vor allem im Bereich der katholischen Arbeiter* gelungen sind. Offensichtlich begünstigte das alte Zentrumsmilieu mit seinem dichten Netz sozialer Organisationen die Unionsparteien unter katholischen Arbeitern noch bis zur BTW 1957. Mit zunehmendem Einfluß der Einheitsgewerkschaft zugunsten der SPD brach dann im katholischen Arbeitermilieu der alte Zentrumsturm ein. Daß diese These sehr wahrscheinlich zutrifft, zeigt gerade das Beispiel des Saarlandes, in dem die SPD bis 1957, also bis zum Anschluß an die Bundesrepublik, eine absolut nachgeordnete Rolle spielte. Diesem Anschluß folgte die Auflösung der alten christlichen Gewerkschaften und ihre Integration in Einheitsgewerkschaften. Angesichts aller uns bekannten Daten über die enge Korrelation von Gewerkschaftszugehörigkeit und SPD-Votum bedeutet dies, daß der Verzicht auf christliche Gewerkschaften entscheidend zu den Erfolgen der SPD unter katholischen Arbeitern in Nordrhein-Westfalen und der Saar beigetragen und damit schicksalhafte Bedeutung für den Ausgang der Bundestagswahlen seit 1965 erhalten hat.

Das Grundmuster, nach dem sich die Wählerschaft der Bundesrepublik unterteilen läßt, zeigt die konfessionell gebundenen Bevölkerungsanteile, unter ihnen vor allem die Katholiken einerseits und das Milieu der gewerkschaftlich geprägten Arbeitnehmerschaft auf der anderen Seite der Wählerschaft. Wie in der Vergangenheit, so wird sich auch bei zukünftigen Wahlen Erfolg oder Niederlage von der Bewegung zwischen diesen beiden Polen der Wahlbevölkerung herleiten. Für die Kirchen bedeutet dies, daß ihre oft diskutierte Stellung im Bewußtsein der Öffentlichkeit nicht allein eine Frage der religiösen Bindungen in der Bevölkerung ist. Kirchliche Bindungen werden durch konfessionell geprägte Wähler zu einem Politikum hohen Ausmaßes. *Dieter Oberndörfer*

Anmerkungen:
[1]Benutzt wurden Umfragedaten des Sozialwissenschaftlichen Forschungsinstituts der Konrad-Adenauer-Stiftung aus den Jahren 1972–1976 sowie Daten, die in folgenden Aufsätzen publiziert wurden:
- Berger, M./Gibarski W./Roth D./Schulte W.: Die BTW 1976. Politik und Sozialstruktur oder: wider die falsche Einheit der Wahlforschung.: Zeitschrift für Parlamentsfragen 8 (1977), S. 197
- Kaase, Max: Die BTW 1972: Probleme und Analysen, in: Politische Vierteljahresschrift 14 (1973), S. 145 ff.
- Pappi, Franz U.: Parteiensystem und Sozialstruktur in der Bundesrepublik, in: Politische Vierteljahresschrift 14 (1973) S. 191 ff.

Ferner wurden die Ergebnisse von Aggregatdatenanalysen herangezogen, die an meinem Lehrstuhl, insbesondere von G. Mielke, durchgeführt wurden.
[2]Die Daten über 1976 stützen sich auf Schätzungen auf der Grundlage der in den offiziellen Veröffentlichungen des Mikrozensus des Statistischen Bundesamtes sich bis 1975 abzeichnenden Tendenz.

# Zur Integration der Spätaussiedler

## Situation, Probleme, Hilfen

In den Jahren 1950 bis 1976 wurden ca. 850000 Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen. Als erste Aufnahmeinstanzen fungierten dabei die beiden Grenzdurchgangslager Friedland und Nürnberg. Die Aussiedler sind als Sondergruppe der Vertriebenen im Sinne des Bundesvertriebenengesetzes § 1 Abs. 2 Ziff. 3 zu verstehen, wonach als Vertriebener auch derjenige gilt, der nach Abschluß der allgemeinen Vertreibungsmaßnahmen die zur Zeit unter fremder Verwaltung stehenden Gebiete verlassen hat oder verläßt. In den letzten Jahren wurde zunehmend die Bezeichnung „Spätaussiedler" oder „Übersiedler" üblich, die eine Personengruppe beschrieb, die im Anschluß an die Ostverträge 1967 bzw. 1970 in die Bundesrepublik kam. Die Statistiken der letzten Jahre lassen die Vermutung zu, daß die Zahl der Aus- bzw. Übersiedler ständig ansteigt.

## Gründe für die Aussiedlung

Während im Jahre 1976 insgesamt 44402 Aussiedler in der Bundesrepublik aufgenommen wurden, betrug die Zahl im Jahre 1977 bereits 54256.
Davon kamen:

| | | |
|---|---|---|
| aus dem polnischen Bereich | 32861 | (60,6%) |
| aus Rumänien | 10989 | (20,3%) |
| aus dem sowjetischen Bereich | 9274 | (17,1%) |
| aus der Tschechoslowakei | 612 | ( 1,1%) |
| aus Jugoslawien | 237 | ( 0,4%) |
| aus Ungarn | 189 | ( 0,3%) |
| aus den übrigen Herkunftsgebieten (einschließlich Vertriebene aus dem freien Ausland) | 94 | ( 0,2%) |
| | 54256 | (100,0%) |

Die Altersgruppierung der 1977 Ausgesiedelten ergibt folgendes Bild:

| | | |
|---|---|---|
| 0 bis 6 Jahre | 3442 | ( 6,3%) |
| 6 bis 18 Jahre | 12438 | (23,0%) |
| 18 bis 25 Jahre | 7098 | (13,1%) |
| 25 bis 45 Jahre | 16549 | (30,5%) |
| 45 bis 65 Jahre | 10002 | (18,4%) |
| über 65 Jahre | 4727 | ( 8,7%) |
| | 54256 | (100,0%) |

Die Verteilung der Aussiedler auf die einzelnen Bundesländer sah 1977 so aus (Die Gesamtzahl weicht von der der aufgenommenen Aussiedler geringfügig ab):

| | | |
|---|---|---|
| Nordrhein-Westfalen | 22148 | (41,3%) |
| Baden-Württemberg | 9449 | (17,6%) |
| Bayern | 7443 | (13,9%) |
| Hessen | 4504 | ( 8,4%) |
| Niedersachsen | 4244 | ( 7,9%) |
| Rheinland-Pfalz | 2202 | ( 4,1%) |
| Hamburg | 1041 | ( 1,9%) |
| Berlin | 885 | ( 1,6%) |
| Schleswig-Holstein | 599 | ( 1,1%) |
| Saarland | 571 | ( 1,1%) |
| Bremen | 565 | ( 1,1%) |
| | 53651 | (100,0%) |

Konfessionell waren die Aussiedler zu 71,2% katholisch, zu 27,0% evangelisch und zu 1,8% sonstige.

Die *Gründe für die Aussiedlung* sind differenziert zu sehen:
- Die Deutschen, die im Osten leben, empfinden die ehemals deutschen Gebiete nicht mehr als ihre Heimat, weil sie inmitten eines fremden Volkes leben. Sie wollen als Deutsche zusammen mit Deutschen leben.

- Viele Familien sind nach dem Krieg auseinandergerissen worden, so daß die in Osteuropa Verbliebenen nach Deutschland auswandern wollen, um mit ihren Familienangehörigen zusammenleben zu können.
- Weiterhin können wirtschaftliche Motive eine Rolle spielen. Die Aussiedler wollen ihre Lebensverhältnisse verbessern, sie geben aber zunächst eine Existenzgrundlage auf und wissen nicht, ob sie sich in der Bundesrepublik wirklich eine bessere aufbauen können.
- Die Jugendlichen haben, wie die Statistiken zeigten, einen hohen Anteil unter den Aussiedlern. Häufig ist es aber so, daß die Jugendlichen widerwillig mit ihren Eltern auswandern, weil sie keine Beziehung mehr zu den Deutschen in Deutschland haben. Für sie ist das Gebiet, in dem sie vor der Aussiedlung lebten, Heimat.

## Integrationsprobleme in der Bundesrepublik

Nach der Aussiedlung werden Aussiedler in der Bundesrepublik mit vielen Sorgen und Schwierigkeiten konfrontiert. Einige Schwierigkeiten sind ihnen sicherlich vor ihrer Umsiedlung bewußt, aber es ist unwahrscheinlich, daß sie mit einer Überfülle von vielschichtigen Problemen rechnen, wie sie sie in Deutschland erwartet. Nach ihrer Aussiedlung werden die Umsiedler in den Bundesgrenzlagern untergebracht, dann in den Landesdurchgangslagern und zuletzt teilweise in den kommunalen Übergangsheimen, die häufig den Charakter einer Notunterkunft haben. Sobald sie in den kommunalen Übergangsheimen einquartiert sind, beginnt für sie die Wohnungssuche. Die Schwierigkeiten der Wohnungssuche bestehen darin, daß die Umsiedler sich an solche Orte drängen, wo sie Verwandte oder Freunde haben, die sie zum psychischen Stützpunkt für den Neubeginn wählen. So erstreckt sich die Neuansiedlung zum Teil auf industrielle Großräume. Das Angebot der meist kleineren Städte und Gemeinden, die Wohnungen und auch Arbeitsplätze für die Aussiedler anbieten, bleibt oft ungenutzt, weil sie an den von ihnen gewählten Ort ziehen wollen. Die Wohnungssuche wird auch dadurch erschwert, daß sie nicht genügend finanzielle Mittel haben, um eine Wohnung zu bezahlen, die ihren Vorstellungen entsprechen würde.

Die finanzielle Notlage der Aussiedler ist häufig dadurch bedingt, daß sie über längere Zeit auf Arbeitsplatzsuche sind, daß sie für diesen Zeitraum zu wenig Mittel haben und die finanzielle Unterstützung der Bundesregierung sehr begrenzt ist. Sie zahlt für jeden Umsiedler ein Begrüßungsgeld in Höhe von 150,00 DM (Personen unter 18 Jahren 75,00 DM), ein Überbrückungsgeld in Höhe von 30,00 DM für den Haushaltsvorstand und 15,00 DM für jedes weitere Familienmitglied. Weiterhin wird nach Bedarf Arbeitslosenunterstützung gewährt. Außerdem hat sich die Bundesregierung in letzter Zeit bemüht, die Subventionen für die Integration der Aussiedler zu erhöhen, z. B. durch Erhöhung der Subventionen für den Aussiedlerwohnungsbau oder die Erhöhung der zinslosen Gewährung von Einrichtungsdarlehen.

Die Arbeitssuche wird besonders durch die *Arbeitsmarktlage* in der Bundesrepublik beeinträchtigt. Bei über einer Million Arbeitslosen wird die Arbeitskraft der Aussiedler nicht unbedingt benötigt. Es könnte eine Konsequenz sein, daß sich bei der einheimischen Bevölkerung Mißtrauen und Ressentiments auftun, weil sie in den Aussiedlern „lästige" Konkurrenten sehen. Der Einstieg in die gewohnte oder gewünschte Berufstätigkeit ist zudem nicht leicht, weil hohe Anforderungen an die berufliche Qualität gestellt werden. Häufig ist Umschulung notwendig. Diese aber scheuen viele, weil sie möglichst schnell verdienen möchten, um zu einer Existenzbasis zu kommen. Meist nehmen sie in solchen Situationen Hilfsarbeiten an und geraten so ungewollt über eine längere Zeit in finanziell besonders leistungsschwache Gruppen.

Ein anderes Problem der Aussiedler ist der *Mangel an gesellschaftlichen Beziehungen*. Da sie zum Teil zunächst in kommunalen Übergangswohnheimen wohnen müssen, in denen Angehörige von Randgruppen untergebracht sind, z. B. Ausländer oder Obdachlose, werden sie selbst schon aufgrund ihrer Unterbringung in die Position einer Randgruppe gedrängt. Wer provisorisch im Lager, in der Notunterkunft untergebracht ist, trägt den Stempel der Asozialität. Es lassen sich somit nur schwer menschliche Kontakte finden, weil *Vorurteile* gegenüber den Aussiedlern bestehen, speziell gegenüber den Aussiedlern aus Polen. Außerdem haben die in der Bundesrepublik lebenden Bürger teilweise nicht mehr das ausgeprägte *Nationalitätsbewußtsein*, das die Umsiedler nach dem Krieg bewahrt haben.

Die aus dem Osten übergesiedelten Bürger stammen größtenteils aus einem Milieu, in dem alte, bäuerliche *Lebensgewohnheiten* vorherrschen, auch dies gilt hauptsächlich für die polnischen Aussiedler. In diesem Milieu sind die sozialen Kontakte sehr eng: allgemeine Herzlichkeit, Hilfsbereitschaft und Anteilnahme. Dieses Gemeinschaftsgefühl vermissen die Aussiedler in der Bundesrepublik. Die sozialen Kontakte in der Bundesrepublik sind im allgemeinen nicht so intensiv. Man mag es als Defizit der Leistungsgesellschaft betrachten, in der auch die „Einheimischen" untereinander Kontaktschwierigkeiten haben. Die Aussiedler sind von diesem Problem doppelt betroffen, weil sie sich zugleich und zudem als Außenseiter abgestempelt sehen.

## Besondere Schwierigkeiten Jugendlicher

Hinzu kommt, daß sie nach dem Krieg eine *andere politische Entwicklung* mitgemacht haben als die Bewohner der Bundesrepublik. Sie sind in einem anderen Gesellschaftssystem aufgewachsen, das andere Anforderungen an sie gestellt hat. Wir leben in einer Leistungsgesellschaft, in einer Konsumgesellschaft, in einer Gesellschaft des freien Wettbewerbs. All dies sind Phänomene, die die Aussiedler so nicht kennen und mit denen sie erst vertraut werden müssen. Sie müssen sich oft erst mit Hilfe einheimischer Bürger an die soziale Marktwirtschaft gewöhnen.

Und schließlich: Unter den Spätaussiedlern gibt es viele, die kaum oder gar nicht die deutsche Sprache beherrschen. Die Sprachschwierigkeiten sind auf mehreren Gebieten Hindernisse für die Umsiedler, z. B. bei der Kontaktaufnahme mit anderen Menschen, bei der Berufsauswahl oder bei der Schulbildung der Jugendlichen. Die Bundesregierung hat die Verordnung über die Teilnahme an Deutsch-Lehrgängen für Aussiedler in jüngster Zeit erneuert. In einigen Bundesländern wird seit einiger Zeit eine spezifische Form dieser Lehrgänge praktiziert: Jugendliche werden in Internaten untergebracht und dort in Intensivkursen in Deutsch unterrichtet. In der Regel dauern diese Kurse sieben bis acht Monate. Es gibt auch Vereinbarungen zwischen der Bundesregierung und der Bundesanstalt für Arbeit über die Förderung von Deutsch-Lehrgängen für nicht erwerbstätige Hausfrauen und Rentner. Dazu ist aber zu sagen, daß diese Lehrgänge von den Betroffenen, speziell den Hausfrauen, aus folgenden Gründen kaum wahrgenommen werden: sie haben keine Beaufsichtigung während der Lehrgangszeit für ihre Kinder; sie haben nicht die finanziellen Mittel, sich eine Haushaltshilfe vor allem für die Beaufsichtigung der Kinder zu leisten.

Die bisher genannten Probleme stellen sich für die Erwachsenen und die Jugendlichen gleichermaßen. Für die *Jugendlichen* stellen sich jedoch noch eine Reihe Sonderprobleme. Es ist auch anzunehmen, daß die Probleme, die Erwachsene sowie Jugendliche gleichermaßen betreffen, bei den Jugendlichen gravierendere Schäden verursachen als bei den Erwachsenen. Für die erwachsene Generation ist die Übersiedlung in den Westen u. U. die Erfüllung ihrer jahrelangen Wünsche. Die Jugendlichen erleben die Aussiedlung meist anders, sie gehen teilweise nur auf Wunsch ihrer Eltern mit oder aus „Abenteuerlust". Die Umsiedlung in ein fremdes Land bedeutet für sie die Zerstörung einer gewohnten sozialen Umwelt, gleich ob die Aussiedlung gewollt oder ungewollt ist. Die Aussiedlung greift gravierend in ihre Entwicklung ein und verändert ihr Leben entscheidend:

Wegen der fehlenden deutschen Sprachkenntnisse kommt oft *keine Interaktion mit Gleichaltrigen* zustande. Es besteht die Gefahr der Diskriminierung. Jugendliche werden häufig wegen ihrer Aussprache ausgelacht; sie müssen ihre *schulische oder berufliche Ausbildung* unterbrechen, sie finden schwer Anschluß in den Schulen, wo unterklassige Einstufung droht, in den Betrieben fehlt die gewohnte Chancengleichheit, mitgebrachte berufliche Fähigkeiten reichen zuweilen nicht aus, weil sie den hiesigen Anforderungen nicht genügen; sie sind zum *gesellschaftlichen Randdasein* prädestiniert, weil ihre Eltern nicht selten wirtschaftlich schlechter gestellt sind.

*Folgeerscheinungen* dieser Probleme, die bei den Jugendlichen auftreten können, sind beispielsweise: das Gefühl der Ungeborgenheit. Die Unterbringung in Übergangswohnheimen deklassiert und schafft nicht immer Geborgenheit; die fehlende Kommunikation mit Gleichaltrigen erweckt Einsamkeit und die Sehnsucht nach der alten Heimat; ihre Fähigkeiten bleiben oft ohne Anerkennung. Dadurch werden sie unsicher, leiden an Minderwertigkeitskomplexen, erleiden Angstzustände, neigen zu Depressionen.

## Die bestehenden Hilfen besser koordinieren

Die *Bundesregierung* hat ein *Programm für die Eingliederung* der Aussiedler entworfen. Dieses Programm beschränkt sich aber fast ausschließlich auf die finanzielle Unterstützung für die Aussiedler, z. B. auf Begrüßungsgelder, Überbrückungsgelder, Arbeitslosengeld, Arbeitsaufnahme, Zuschüsse für die Erleichterung der Arbeitsaufnahme oder Zuschüsse für den Aussiedlerwohnungsbau etc. Die Subventionen, die der Staat für die Aussiedler leistet, sind erheblich, aber es ist erforderlich, daß der Einsatz und die Höhe der Subventionen ständig überprüft und erneuert und der neuen Situation und dem jeweiligen Lebensstandard angepaßt werden. Die finanziellen Spritzen des Staates sollen den Aussiedlern eine bessere Startposition verschaffen. Aber mit der finanziellen Hilfe des Staates ist die Eingliederung längst nicht vollzogen, die Subventionen sind nur erste Schritte. Die eigentliche Integrationsarbeit kann nur die Bevölkerung leisten. Vielen sind die Schwierigkeiten nicht bewußt, weil sie selten oder gar nicht mit Aussiedlern zu tun haben. Darum ist die Information ein wesentliches Element bei der Integration. Durch Informationsarbeit sollen möglichst viele Bürger auf die Probleme der Aussiedler aufmerksam gemacht werden, und es sollen den Bürgern Möglichkeiten angeboten werden, wie sie den Umsiedlern helfen können. Weiterhin können Informationsschriften Auskunft darüber geben, was bereits getan wird, um den Aussiedlern zu helfen.

Von entscheidender Bedeutung für die Sozialisation ist jedoch die gezielte *Arbeit der Wohlfahrtsverbände und integrationsfördernder Institutionen.* Neben den erwähnten Finanzleistungen bemühen sich neben den 6 freien Wohlfahrtsverbänden (DRK, Caritas, Diakonisches Werk, AW, DPWV, Zentraler Wohlfahrtsverband der Juden in Deutschland) auch andere Institutionen und Verbände (z. B. Jugendaufbauwerk, Rotary Club, Lions-Club) um die Aussiedler.

Die *Förderschulen,* denen meist Internate angeschlossen sind, stehen vorwiegend in der Trägerschaft kirchlicher Wohlfahrtsverbände. In der Bundesrepublik arbeiten zur Zeit etwa 90 Beratungsstellen der Caritas für die Eingliederung der Aussiedler, in denen ca. 100 hauptberufliche Mitarbeiter und etwa ebenso viele ehrenamtliche Mitarbeiter tätig sind. Ihr Dienst umfaßt die Beratung der Aussiedler und die Vermittlung notwendiger Hilfen. Die Hilfen erstrecken sich u. a. auf den Umgang mit Behörden, auf die Vermittlung von Gebrauchsgegenständen, Arbeitsplatzsuche, Vermittlung von Sprachkursen und schulischer Eingliederung, organisierter Freizeitangebote und Informationsveranstaltungen.

Im Hinblick auf die erwähnten Institutionen und Verbände ist aber festzustellen, daß die *Koordination* der Inte-

grationsmaßnahmen von behördlicher, verwaltungstechnischer und fürsorgerischer Seite weitgehend unzureichend ist. Die Zersplitterung der Kompetenzen ist – wie auch in anderen Integrationsfeldern festzustellen ist – als restriktiv anzusehen und behindert die sicherlich allenthalben gewünschte rasche Eingliederung. Übergreifende Koordinationsstellen wären hier sicherlich vonnöten.
Neben der Tätigkeit der staatlichen Stellen und der Organisation der freien Wohlfahrtspflege haben sich eine Reihe von Einzelinitiativen gebildet, für die stellvertretend hier nur vier genannt seien: An erster Stelle die 1976 von der Aktion Gemeinsinn gestartete Kampagne *„Starthilfe für Aussiedler"*. Die Aktion will das Interesse der Gesamtbevölkerung auf die Aussiedler lenken und für die Übernahme von Patenschaften werben. Ihre „Starthelfer" werden mit keinerlei Organisationschema belastet, seiner Initiative sind keine Grenzen gesetzt. Sie sollen dem Aussiedler helfen, sich in den fremden Lebensverhältnissen zurechtzufinden. Sie kann behilflich sein beim Ausfüllen von Formularen, bei Behördengängen, bei der sprachlichen Verständigung, bei der rechtlichen Beratung der Aussiedler, bei Einkäufen.

Eine andere Möglichkeit, Aussiedlern zu helfen, wird in Hannover exerziert. Hier existiert ein *Freundeskreis für Spätaussiedler*. Dieser Freundeskreis besteht aus freiwilligen Helfern, die sich der in der Stadt eintreffenden Aussiedler annehmen. Der Freundeskreis veranstaltet wöchentlich ein Treffen, bei dem die Aussiedler ihre Probleme vortragen können.
In den Jahren 1977 und 1978 startete die *Otto-Benecke-Stiftung*, die sich besonders der studierenden Aussiedler annimmt, an verschiedenen Tagen eine Aktion „Aussiedler-Telefon". An bestimmten Tagen konnten Aussiedler Experten Fragen zu ihren speziellen Problemen stellen. Die Beteiligung an dieser Aktion war hoch. 1000 Fragen konnten direkt oder durch Weiterleitung an die entsprechenden Instanzen beantwortet werden.
Der 1957 gegründete Verein *Friedlandhilfe e. V.* stellt Aussiedlern erste Hilfen in Form von Kleidungsstücken und Gebrauchsgegenständen zur Verfügung. Geld- und Sachspenden wurden den Verbänden der freien Wohlfahrt zur Weiterleitung übergeben.
Ein Schwerpunkt zukünftiger Integrationshilfen dürfte mit Sicherheit die Koordination der verschiedenen Hilfsmaßnahmen sein. Darüber hinaus ist die persönliche Hilfe aus der Bevölkerung unerläßlich. Nur wenn es gelingt, nach der Umsiedlung auch eine humane Umwelt zu schaffen und zu gewährleisten, kann von einer erfolgreichen Integration gesprochen werden. *Norbert Schier*

# Was geschieht zwischen dem Vatikan und Moskau?

## Ostpolitik unter dem neuen Pontifikat

Seit der Wahl Johannes Pauls II. sind erst sieben Monate vergangen. Geschichtlich gesehen, ist dies eine kurze Frist. So ist bei einer Bewertung etwaiger Kurskorrekturen und Akzentverschiebungen im Verhältnis zu den kommunistischen Staaten gerade hinsichtlich ihrer langfristigen Wirkung zwar äußerste Vorsicht geboten, doch sind bereits jetzt einige beachtenswerte neue Elemente auf beiden Seiten erkennbar, die zumindest registriert werden sollten.

## Sowjetische Religionspolitik: innen- und außenpolitisch

Wenn man das Verhältnis kommunistischer Partei- und Staatsführungen gegenüber dem Vatikan und der katholischen Kirche beurteilen will, so sollte man zwischen verschiedenen Beziehungsfeldern unterscheiden, die zwar voneinander abgegrenzt sind, sich jedoch teilweise auch überlagern:

- Im Bereich der auswärtigen Beziehungen glauben die kommunistischen Staaten, insbesondere die Sowjetunion, in der katholischen Weltkirche einen wohlwollenden Partner im Feld ihrer Friedens- und Abrüstungspolitik sowie in der Einstellung zur Dritten Welt zu haben. Während Stalin noch nach den „Divisionen" des Papstes fragte, haben Chruschtschow und Breschnew den Stellenwert des Vatikans als moralische Autorität für wichtige Bereiche der Außenpolitik erkannt und genutzt.
- Innenpolitisch gelten in den kommunistischen Staaten die Kirchen als völlige Fremdkörper. Sofern sie sich nicht betont loyal verhalten, werden sie sogar als latentes Sicherheitsrisiko angesehen. Die Zeiten, in denen die katholische Kirche jedoch als Fünfte Kolonne bzw. die Kirchen als „letzter organisierter Feind" von kommunistischen Machthabern angesehen und dementsprechend behandelt wurden, scheinen allerdings vorbei zu sein. Jede Ausweitung kirchlichen Einflusses wird jedoch mit Entschiedenheit abgewehrt.
- Da man die Vorstellung, Religion und Kirche in absehbarer Zeit zum Absterben bringen zu können, notgedrungen still hat fallen lassen müssen, ist man im Interesse der inneren Konsolidierung kommunistischer Ge-

sellschaftsordnungen an einem geordneten und, soweit möglich, auch relativ spannungsfreien Zusammenleben mit den Kirchen und deren Gläubigen mittelfristig interessiert.
- Ideologisch gibt es weiterhin unüberbrückbare Gegensätze zwischen der herrschenden Doktrin des Marxismus-Leninismus und jeder Religion. Eine ideologische Koexistenz, verbunden mit echter Toleranz und Anerkennung weltanschaulicher Pluralität, wird seitens der Kommunisten weiterhin konsequent abgelehnt und als Abweichung bekämpft. Da die kommunistischen Staaten jedoch innenpolitische Schwierigkeiten haben, wird aus Gründen innerer Konsolidierung die weltanschauliche Auseinandersetzung jetzt meist nicht mehr allumfassend, sondern nur noch gedrosselt und je nach Lage von Fall zu Fall geführt. Ein Frontalangriff auf Religion und Kirche würde größere Bevölkerungsteile in Frontstellung zum Regime bringen und destabilisierend wirken.

In dem Maße, wie die Kommunisten aus außenpolitischen Erwägungen den Dialog mit dem Vatikan suchen, müssen sie vermeiden, die innenpolitische bzw. ideologische Auseinandersetzung extrem zu überziehen. Seitdem die *Auswirkungen der KSZE-Vereinbarungen* in kommunistischen Staaten spürbar werden, sind die dortigen Machthaber genötigt, gegenüber den Kirchen stärker zu lavieren. Durch die KSZE-Vereinbarungen hat die Religionsfreiheit einen auch von Kommunisten offen anerkannten höheren Stellenwert erhalten.

Für die Sowjetunion selbst ist das Verhältnis zum Vatikan und zur katholischen Kirche jedoch in erster Linie ein *außenpolitisches und blockinternes Problem.* Nur in der Unionsrepublik Litauen ist dieses auch ein innenpolitisches Problem. In den anderen Landesteilen der Sowjetunion gibt es traditionell entweder keine Katholiken bzw. befinden sich diese in einer statistisch kaum noch registrierbaren Diasporasituation. Erst in den der Sowjetunion vorgelagerten kommunistischen Staaten (außer Bulgarien) ist die katholische Kirche wieder in unterschiedlichem Ausmaß auch ein innenpolitischer Faktor. Das Herangehen der Sowjetunion an die katholische Kirche erfolgt daher vorwiegend nur unter außenpolitischem, blockinternem bzw. begrenzt regionalem (Litauen) Aspekt.

## Reaktionen auf Johannes Paul II.

Auf diesem Hintergrund sind auch die Vorgänge der jüngsten Zeit, die eigentlich im Austausch von ersten Signalen bestanden, zu beurteilen.

Johannes Paul II. ließ von Anfang an eindeutig – zuletzt auch durch die Berufung von Erzbischof Casaroli zum Kardinalstaatssekretär – erkennen, daß er die Kontinuität der von Johannes XXIII. begründeten und von Paul VI. fortentwickelten neuen Ostpolitik des Vatikans in der Grundkonzeption weiterführen wird, was angesichts seiner eigenen „Fronterfahrung" sowie kleiner Veränderungen in der Lage im Ergebnis des KSZE-Prozesses neue Akzentuierungen nicht nur nicht ausschließt, sondern sogar zwangsläufig erscheinen läßt. Die kommunistischen Führungen versuchen sich abwartend und vorsichtig, doch notgedrungen eher wohlwollend als feindselig auf das neue Pontifikat einzustellen.

Nach anfänglichem Schock und großer Verunsicherung erhielt der neue Papst von Breschnew, Gierek, Honnecker und anderen kommunistischen Staats- und Parteichefs wohlwollende Gratulationen übermittelt. Im Gratulationstelegramm der polnischen Partei- und Staatsführung hieß es:

„Der bedeutsame Beschluß des Kardinals-Konklaves bereitet Polen eine große Genugtuung. Auf dem Papstthron wird – zum ersten Mal in der Geschichte – ein Sohn der polnischen Nation Platz nehmen; einer Nation, die zugleich in Einheit und Zusammenarbeit aller Staatsbürger ihr sozialistisches Vaterland aufbaut; einer Nation, die in der Welt bekannt ist für die Friedensliebe; einer Nation, die für die Zusammenarbeit und die Freundschaft unter allen Völkern eintritt; einer Nation, die einen allgemein anerkannten Beitrag zur Entwicklung der menschlichen Kultur insgesamt eingebracht hat. Wir geben der Überzeugung Ausdruck, daß die weitere Entwicklung der Beziehungen zwischen der Volksrepublik Polen und der Apostolischen Hauptstadt diesen wichtigen Fragen dienen wird."

In einem Artikel der parteioffiziösen Warschauer Wochenzeitung „Politika" vom 21. Oktober 1978 heißt es:

„Wenn ein Pole zu dieser Würde erhoben wird, so hat das seine besondere Aussage. Polen ist seit 34 Jahren ein besonderes Beispiel für die schöpferische und fruchtbare Zusammenarbeit zwischen nichtgläubigen Menschen und Katholiken. Grundlage für dieses Zusammenleben sind unter anderem die jahrhundertealten Traditionen des Landes, das keine Religionskriege und Scheiterhaufen kannte ...

In seiner ersten Erklärung hat Johannes Paul II. deutlich ausgesprochen, daß er beabsichtigt, einen tatsächlichen Beitrag zum Frieden, zur Entwicklung der internationalen Gerechtigkeit zu leisten, daß er nicht beabsichtigt, sich in die Politik einzumischen, sondern daß er sich damit befassen will, die geistigen Grundlagen zu bestärken, auf denen die Menschheit sich gründet, daß er sich nach allen Kräften bemühen wird, daß alle Menschen in menschenwürdigen Verhältnissen leben können."

In einem Ende Oktober 1978 in einer sowjetischen Zeitung „Neue Zeit" erschienenen Kommentar heißt es:

„Schon allein die Tatsache, daß ein polnischer Kardinal jetzt den Papstthron einnimmt, ist der beste Beweis, daß der von Pius XII. in die Welt gesetzte Mythos der ‚schweigenden Kirche' in den sozialistischen Ländern unsinnig ist ...

Viel wahrscheinlicher ist, daß Wojtyłas Wahl das Resultat entschiedener Absage an die Gruppe der italienischen Kardinäle ist, die die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils aufzuhalten versucht haben ...

Die ersten Erklärungen von Johannes Paul II. zeigen, daß er beabsichtigt, im Geist dieser Beschlüsse zu handeln, die die Möglichkeit für eine Normalisierung zwischen Kirche und Staat in sozialistischen Ländern erschließen."

Zwar ist manches in diesem Kommentar Ausdruck von kommunistischem Schablonendenken, doch ist dies eine verhältnismäßig positive Bewertung. Früher wurden Papstwahlen meist stark kritisch, ja feindselig kommentiert oder totgeschwiegen.

In seiner Korrespondenz sowie in seinen Gesprächen mit kommunistischen Staats- und Parteiführern zeigte Johannes Paul II. seine Bereitschaft zur Fortführung der Gespräche, bei verbindlicher Freundlichkeit im Stil, aber bei sachkundigerer Grundsatzfestigkeit. Sein aus der universalen Sicht des Glaubens abgeleitetes weltweites *Engagement für die Menschenrechte* wirkt offenbar auch für die kommunistischen Machthaber in stärkerem Maße als wirklich sachgerecht, nicht einseitig und damit nicht provokativ. Der Papst artikuliert jeweils die tatsächliche Situation ohne Umschweife.

## Erster Kontakt: Gromyko–Papst

Von herausragender kirchenpolitischer Bedeutung in den vergangenen sieben Monaten scheint das *Gespräch des Papstes mit dem sowjetischen Außenminister Gromyko* am 24. Januar 1979 gewesen zu sein. Bemerkenswert war schon die ungewöhnliche Länge des Gesprächs von nahezu zwei Stunden sowie der Umstand, daß ein Audienzgespräch erstmals in russischer Sprache stattfand und von einer „sehr positiven Atmosphäre" bzw. gar von einem „herzlichen Verlauf" gesprochen wurde. Wenn der sowjetische Außenminister sich so rasch um eine Audienz bemühte, so diente dies wohl vornehmlich der Ergründung der Absichten des neuen Papstes. Der Sowjetführung liegt offenbar viel daran, das mit Paul VI. begonnene, von beiderseitigem Interesse an der Entspannungspolitik geprägte Verhältnis fortzuentwickeln und schon in der allerersten meinungsbildenden Phase des Pontifikats zu hören und auch eigene Anliegen zu verdeutlichen. Offiziell wurden als Gesprächsthemen nur genannt: „Der Friede, das friedliche Zusammenleben und die internationale Zusammenarbeit". Aber: „Behandelt wurden auch Fragen des Lebens der katholischen Kirche in der UdSSR."

Bei letztgenanntem Punkt wird der Papst Gromyko vor allem auf die recht *unbefriedigende Situation der katholischen Kirche in Litauen*, der einzigen Sowjetrepublik mit überwiegend katholischer Bevölkerung, hingewiesen haben. Es wurde mit einigem Recht vermutet, daß der Papst Gromyko die noch ausstehende kirchliche Anerkennung der bestehenden Grenzen zwischen Polen und der Sowjetunion in Aussicht gestellt hat. Dies wäre die Voraussetzung zu einer Neuordnung der litauischen Bistümer (die jetzt durchweg nur von Administratoren verwaltet werden), die Ernennung ordentlicher Bischöfe und der Bildung einer nationalen Bischofskonferenz. Damit würde auch der Weg geebnet werden, einen Sowjetbürger aus Litauen ins Kardinalskollegium berufen zu können. Vor 1940 – dem Jahr der Eingliederung Litauens in die Sowjetunion – gab es dort vier Priesterseminare, siebenunddreißig Abteien, fünfundachtzig weitere Ordenshäuser, zweiundsiebzig katholische Schulen, zweiunddreißig katholische Zeitungen. Heute existiert lediglich ein Priesterseminar, für das die Behörden einen „Numerus clausus" verfügt haben.

Ein weiteres Thema der Unterredung soll die mit Rom *„unierte" katholische Kirche der Ukraine* gewesen sein. Diese einst mehr als 5 Millionen Gläubige zählende Kirche war nach dem Zweiten Weltkrieg zwangsweise der russisch-orthodoxen Kirche eingegliedert und vom Staat verboten worden. Sie lebt jedoch im Untergrund weiter. Auf der Belgrader KSZE-Nachfolgekonferenz hat der Heilige Stuhl die Wiederzulassung der „unierten" Kirche in der UdSSR und in Rumänien, wo sie gleichfalls verboten wurde, gefordert.

Ferner ist anzunehmen, daß auch die *Reise nach Polen* in jenem Gespräch vorentschieden wurde. Fest steht jedenfalls, daß erst nach dem Gespräch des Papstes mit Gromyko das verbindliche Plazet aus Warschau zu der Reise kam. Diese Reise ist ja nicht nur ein heikles Problem für Polen. Es ist ein Präzedenzfall und auch ein Experiment für den kommunistischen Machtbereich. Ein sowjetischer Diplomat, der zur Vorbereitung des Gromyko-Besuches nach Rom kam, äußerte: „Wir sind der Ansicht, daß in einigen Ländern des Ostens, und vor allem in Polen, der Papst dieselbe Wirkung auf die Massen haben könnte wie Ajatollah Chomeini im Iran." Auch eine Äußerung des Erzbischofs von Wien, Kardinal *König*, deutet darauf hin, daß eine solche Reise ein „psychologisches Erdbeben" hervorrufen könne. König sagte: „Polen kann in Anbetracht des Umstandes, daß andere Staaten ein Interesse daran haben könnten, ein Wort dazu zu sagen, nicht allein entscheiden." Polen – das katholische Bollwerk im kommunistischen Machtbereich – kann solch weittragende Entscheidung für die Einladung des Papstes nur bei Zustimmung der sowjetischen Führungsmacht getroffen haben, die den mit einem Papstbesuch wahrscheinlich verknüpften Auftrieb für polnisches Nationalbewußtsein sicherlich nicht ohne Argwohn verfolgen dürfte. Daß Polen den Papst einladen konnte, ist daher auch ein Indiz für eine leicht modifizierte sowjetische Haltung gegenüber dem neuen Papst.

## Die ostpolitische Bedeutung des Polenbesuchs

Auf welcher behutsamen Linie, ohne Brüskierung der polnischen Staatsorgane, der Papst seinen Besuch zu gestalten gedenkt, kann man aus dem Schreiben herausdeuten, das der polnische Staatspräsident Jablonski von ihm erhielt:

„Ich drücke meine Freude darüber aus, daß ich die Gelegenheit haben werde aufgrund meines Hirtenamtes, das ich in der Kirche ausübe, in dieser Zeit einen wichtigen Dienst zu leisten. In dem an Sie, Herr Staatsratsvorsitzender, gerichteten Schreiben möchte ich den Organen der Volksrepublik Polen meinen Dank aussprechen für die positive Haltung in bezug auf meinen Besuch, die ihren Niederschlag in Ihrem sehr freundlichen Brief gefunden hatte. Die Anliegen des Friedens, des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit zwischen den Völkern und den verschiedenen Gesellschaftsordnungen liegen mir besonders am Herzen. Ich betrachte dies als wesentlich für die Mission der Kirche Christi,

und in der Achtung des Menschen, die Sie, Herr Staatsratsvorsitzender, in Ihrem Brief gütigerweise erwähnten, sehe ich den Schlüssel für die Verwirklichung der großen Aufgaben, die vor der Menschheit stehen... Ich wünsche, daß dieser Besuch zur Festigung der inneren Einheit meiner geliebten Landsleute beiträgt sowie zur Stärkung des Bewußtseins hinsichtlich der Stellung des polnischen Volkes innerhalb der großen Völkerfamilie der heutigen Welt. Schließlich hoffe ich, daß dieser Besuch zur weiteren Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Staat und der Kirche beitragen wird, was für Polen nach wie vor eine Frage von großer Bedeutung ist..."

Ende März weilte Erzbischof *Casaroli* in Polen, um den Papstbesuch vorzubereiten. Zwar gibt es offene Fragen im Verhältnis Staat–Kirche. Das Verhältnis ist auch in letzter Zeit in keiner Weise spannungsfrei. Doch Auflockerungen sind unverkennbar. Die amtliche polnische Nachrichtenagentur verbreitete Formulierungen über die Gespräche zwischen Casaroli und seinen staatlichen Gesprächspartnern, die sonst gegenüber Vertretern nicht-sozialistischer Staaten unüblich sind. Das Gespräch mit Staatspräsident Jablonski wurde als „beiderseitig wohlgesinnt, freundschaftlich" bezeichnet, das mit Ministerpräsident Jaroszewicz war von „gegenseitigem Wohlwollen und Verständnis" geprägt. In einem Kommuniqué der polnischen Bischofskonferenz hieß es:

Die Konferenz habe die Überzeugung ausgedrückt, „daß der Besuch des Heiligen Vaters in Polen beiträgt zur Schaffung eines neuen Klimas im Prozeß der Normalisierung. Die Ordnung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf dauerhaften Grundlagen, erarbeitet in einem Klima gegenseitigen Vertrauens, ist notwendig gleichzeitig für das Wohl der Kirche, der Nation und des Staates. Die Erreichung dieses Zieles wird redliche Anstrengungen und Gespräche zwischen den interessierten Seiten erfordern."

Einige Beobachter deuten die Worte „dauerhafte Grundlagen" als einen Hinweis auf künftige diplomatische Beziehungen. Bei einem polnischen Papst könnten bisherige Widerstände im Episkopat gegen diplomatische Beziehungen reduziert sein. Wenn Polen diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan aufnimmt, so könnte dies allerdings beispielgebend auch für andere kommunistische Staaten sein. Auch hier muß angenommen werden, daß Moskau künftig vielleicht bereit wäre, die Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zum Vatikan wenigstens im Falle Polen zu tolerieren.

Gegenwärtig befinden sich die polnischen Kommunisten in einem Dilemma, um das sie nicht zu beneiden sind. Sie stehen zwischen den Forderungen ihrer marxistisch-leninistischen Doktrin und der beinahe überbordenden Freude des katholischen Volkes angesichts der Wahl eines polnischen Papstes. Zwar wurde der Papst vom Episkopat eingeladen, aber die Partei und auch der Vatikan müssen darauf achten, daß die polnischen Staatsorgane nicht an den Rand des Geschehens gedrängt werden und der religiöse Charakter des Besuchs gesprengt wird.

## Religionsfreiheit als Teil der Menschenrechte

Von grundsätzlicher Bedeutung, auch für das Verhältnis zu den kommunistischen Staaten, war die *erste Enzyklika* dieses Papstes.
Diese aus einem Guß gestaltete, vom Papst selbst verfaßte (und nicht von Beratern entworfene) Enzyklika ist ein glaubwürdiger stiller Rückzug der Kirche auf die ihr eigene Mission. Dies soll sie erst richtig fähig machen, ihre Botschaft allen Menschen und allen Systemen vorzuhalten. Die Kirche will sich nicht mit der Welt einlassen, sondern die Welt veranlassen, ihre Lehre zur Kenntnis zu nehmen. Erstmals scheute sich ein Papst nicht vor relativierenden Aussagen, wie „so meine ich" bzw. „wenn man sich so ausdrücken darf".

Der Abschnitt 17 der Enzyklika mit der Überschrift „Menschenrechte: ‚Buchstabe' oder ‚Geist'" scheint kirchenpolitisch programmatische Bedeutung für dieses Pontifikat zu haben. Das heiße Eisen Menschenrechte wird unmißverständlich, doch zugleich auch behutsam angefaßt. Es heißt darin z.B.:

„Wir hegen die tiefe Überzeugung, daß es in der Welt von heute kein Programm gibt, in dem nicht, nicht einmal auf der Ebene entgegengesetzter ideologischer Weltanschauung, der Mensch immer an die erste Stelle gesetzt wird.
Wenn aber nun trotz dieser Voraussetzung die Menschenrechte auf verschiedene Weise verletzt werden, wenn wir Zeugen von Konzentrationslagern, von Gewalt und Torturen, von Terrorismus und vielfältigen Diskriminierungen sind, so muß das eine Folge anderer Vorbedingungen sein, die die Wirksamkeit der humanistischen Voraussetzungen in jenen modernen Programmen und Systemen bedrohen oder oft auch zunichte machen. Somit drängt sich notwendig die Pflicht auf, diese Programme unter dem Gesichtspunkt der objektiven und unverletzlichen Menschenrechte einer ständigen Revision zu unterziehen.
Die Menschenrechtserklärung, die in Verbindung mit der Errichtung der Organisation der Vereinten Nationen erfolgte, hat gewiß nicht nur das Ziel, sich von den furchtbaren Erfahrungen des letzten Weltkrieges zu distanzieren, sondern sollte auch eine Grundlage für eine solche ständige Revision der Programme, Systeme und Regime schaffen, die unter diesem einzigen grundlegenden Gesichtspunkt zu geschehen hat, dem Wohl des Menschen, d.h. der Person in der Gesellschaft; dieses muß als Grundfaktor des Gemeinwohls das wesentliche Kriterium für alle Programme, Systeme und Regime bilden. Andernfalls ist das menschliche Leben auch in Friedenszeiten zu verschiedenen Leiden verdammt..."

Die Kirche habe stets gelehrt, „daß es Pflicht ist, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, und hat dadurch auch für jeden Staat gute Bürger erzogen". Sie habe ferner immer gelehrt, daß es die grundlegende Verpflichtung der staatlichen Autorität sei, für das Gemeinwohl der Gesellschaft Sorge zu tragen; hiervon leiteten sich ihre Grundrechte ab. Aber:

„Gerade wegen dieser Voraussetzungen, die der objektiven ethischen Ordnung angehören, können die Rechte der staatlichen Gewalt nicht anders verstanden werden als auf der Grundlage der Achtung der objektiven und unverletzlichen Menschen-

rechte. Jenes Gemeinwohl, dem die Autorität im Staate dient, ist nur dann voll verwirklicht, wenn alle Bürger ihrer Rechte sicher sind. Andernfalls endet man beim Zusammenbruch der Gesellschaft, gelangt zum Widerstand der Bürger gegen die Autorität oder zu einem Zustand der Unterdrückung, der Einschüchterung, der Gewalt, des Terrors, wovon uns die Totalitarismen unseres Jahrhunderts zahlreiche Beispiele gegeben haben. Auf diese Weise berührt das Prinzip der Menschenrechte zutiefst den Bereich der sozialen Gerechtigkeit und wird zum Maßstab für ihre grundlegende Überprüfung im Leben der politischen Institutionen."

Für Johannes Paul II. bilden die Menschenrechte den *Maßstab für die Legitimität politischer Institutionen und Entwicklungen.* Der päpstliche Freiheitsappell richtet sich an alle Systeme gleichermaßen. Bemerkenswert ist, daß Johannes Paul II. angesichts des allgemeinen Unrechtszustandes in der Welt das besondere Anliegen der Kirche, das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit, das ein Bestandteil der Menschenrechte ist, förmlich in den Hintergrund rückt, indem er dieses an letzter Stelle der Aussagen dieses Absatzes erst anspricht:

„Die Einschränkung der religiösen Freiheit von Personen und Gemeinschaften ist gewiß nicht nur eine schmerzliche Erfahrung, sondern trifft vor allem auch die Würde des Menschen unabhängig von der Religion, die einer bekämpft, oder vom Weltverständnis, das er hat. Die Beschränkung der Religionsfreiheit und deren Verletzung stehen im Gegensatz zur Würde des Menschen und zu seinen objektiven Rechten."

Auch diese Einordnung der speziellen unmittelbaren Anliegen der Kirche kann man als eine neue Akzentsetzung deuten: Die Kirche kann ihre Freiheit nur im Rahmen der Durchsetzung der Menschenrechte insgesamt erringen.

## Neue Bedrohung durch sowjetisches Staatsbürgerschaftsgesetz

Wenn man von der Gromyko-Audienz und dem auch von der Sowjetunion tolerierten Papstbesuch in Polen absieht, gibt es keine nennenswerten Fakten, die auf eine Änderung kommunistischer Religions- und Kirchenpolitik schließen lassen. Die Moskauer Atheismuszeitschrift „Wissenschaft und Religion", die allerdings keineswegs als alleiniger Maßstab für das innere Klima genommen werden kann, ist z. B. in ihrem Ton nicht milder geworden. In Nummer 2/1979 gab es einen sehr aggressiven Artikel gegen den Vatikan und speziell gegen Kardinal König unter dem Titel „Wozu braucht der Vatikan ein ‚Institut für Atheismus'?"

Auf einer Tagung von Amnesty international in Florenz im April dieses Jahres, auf der zum Ausdruck kam, daß das Recht der Religionsfreiheit in hundertzehn Ländern der Welt verletzt oder mißachtet werde, beschäftigte man sich speziell mit der Religionsfreiheit in osteuropäischen Staaten. Zu den Ergebnissen dieser weitgehend von Emigranten geprägten Tagung gehörte die Feststellung, daß die Religionsfreiheit in allen osteuropäischen Ländern als eine gegen den Staat gerichtete Tätigkeit unterdrückt werde. Praktizierende Gläubige würden in allen Ländern in ihrer beruflichen Laufbahn und dem bürgerlichen Leben behindert. Juri Malvec sagte: „Die sowjetische Verfassung verkündet die Religionsfreiheit, aber im Gegensatz dazu steht das Strafgesetzbuch und vor allem die Praxis im Lande." In den Konzentrationslagern befinden sich Gläubige, die sich unliebsam gemacht haben. Die amtliche Kirche bestehe, aber es handele sich nur um eine Fassade. Ein Apostolat könne nicht stattfinden. Religiöse Propaganda werde als Verbrechen gewertet.

Eine neue Bedrohung für Christen in der Sowjetunion könnte gegebenenfalls vom *neuen sowjetischen Staatsbürgerschaftsgesetz* ausgehen. Künftig wird die sowjetische Staatsbürgerschaft nicht mehr als selbstverständlich angesehen. Um zu beweisen, daß Einwohner den Titel Sowjetbürger zu Recht tragen, müssen sie „die Interessen des sowjetischen Staates wahren, zur Stärkung seiner Macht und Autorität beitragen und ihrem sozialistischen Vaterland treu sein". Örtliche Gerichte und Behörden erhalten künftig die Handhabe, jeden Sowjetbürger, der vorstehende Kriterien aus ihrer Sicht nicht erfüllt, die Staatsbürgerschaft zu entziehen. Bislang war dazu nur das Präsidium des Obersten Sowjet befugt. Immerhin gab es schon Fälle, in denen religiöse Kindererziehung als Vergehen gegen den Sowjetstaat gewertet wurde.

Wenngleich die Lage der Kirchen in der Sowjetunion alles andere als normal ist und Christen dort weiter in großer Bedrängnis sind, so sind doch in den letzten Jahren (also nicht erst seit Beginn des neuen Pontifikates) bescheidene Wandlungen zum Positiven für die katholische Kirche zu erkennen gewesen. Dies gilt vor allem für die katholische Kirche in *Litauen.* Die sowjetischen Behörden ließen es seit 1975 zu, daß die dortige katholische Kirche ihre Kontakte zu der DDR intensivieren konnte. Bischöfe aus der DDR durften mehrfach einreisen, und ein litauischer Bischof konnte einen Gegenbesuch in Ostberlin machen. Die Situation in der Priesterausbildung beginnt sich zu bessern. In Auswirkung des letzten Gespräches zwischen dem Papst und dem sowjetischen Außenminister könnte die Sowjetunion vielleicht aus außenpolitischen, aber auch aus innenpolitischen Erwägungen bereit sein, in der katholischen Sowjetrepublik Litauen einen kirchenpolitisch etwas konzilianteren Kurs zu steuern.

Im März dieses Jahres durfte eine Delegation des Vatikans unter Leitung von Kardinal *Jan Willebrands* einen viertägigen Besuch bei der georgisch-orthodoxen Kirche machen. Auf ihrer Reise konnten auch die wenigen katholischen Gemeinden besucht werden. In Tiflis konnte Kardinal Willebands in der überfüllten Pfarrkirche eine Pontifikalmesse zelebrieren. (Zur Gemeinde in Tiflis gehören 600 Katholiken, in Georgien selbst gibt es 10000.)

Obgleich die regierenden kommunistischen Parteien sich sämtlich auf die marxistisch-leninistische Doktrin berufen und vorgeben, diese anzuwenden, so können gerade im Feld der Kirchenpolitik Unterschiede – teilweise sogar gravierender Art – von Land zu Land nicht übersehen werden. Während in Polen, Jugoslawien und in der DDR

die Kirche nur begrenzt bedrängt wird, sieht es insbesondere in der ČSSR, in Rumänien, aber auch in der Sowjetunion erheblich schlechter aus. Ungarn müßte in dieser Aufzählung eine Mittelstellung einnehmen.

## Zunächst eher Entkrampfung

Wenn man eine erste sehr vorläufige Bilanz zieht, so ist das größere persönliche Engagement dieses Papstes in der stets in erster Linie pastoral geprägten vatikanischen Ostpolitik unverkennbar. Das Bemühen um den direkten freimütigen Dialog bei sachgerechter Berücksichtigung systemimmanenter Normen kommunistischer Regime ist Ausdruck dieser Bestrebungen. Als recht nützlich erweist sich jetzt die jahrzehntelange Umgangserfahrung des Papstes mit kommunistischen Funktionären und die genaue Kenntnis von der Psychologie und der Mentalität derselben. In die vatikanische Ostpolitik scheint etwas frischer Wind hineingekommen zu sein; unverkennbar ist auch, daß sich unter dem neuen Pontifikat der Stellenwert der katholischen Kirche auch in Ländern unter kommunistischen Machthabern erhöht hat. Es könnte sein, daß unter seinem Pontifikat die *Aufnahme diplomatischer Beziehungen* mit verschiedenen kommunistischen Staaten realisiert wird. Kardinal König bezeichnete jedenfalls in einer Pressekonferenz zum Thema „Hundert Tage Pontifikat Johannes Pauls II." am 22. Januar 1979 die Möglichkeiten einer diplomatischen Kontaktaufnahme „nicht aus der Luft gegriffen".

Ein Wesenszug dieses Papstes scheint jedoch zu sein, nichts zu übereilen und sich auf das Wesentliche zu konzentrieren. Wenn man nach sieben Monaten sich eine Bilanz erlaubt, so sind grundlegende Änderungen weder in der vatikanischen noch in der kommunistischen Kirchenpolitik erfolgt, und solche sind auch zumindest vorerst nicht in Sicht. Unverkennbar sind jedoch auf beiden Seiten neue Akzente, die eher auf Momente einer Entkrampfung der Beziehungen von Kirche und Staat hinzielen als auf verschärfte Konfrontation. Daß der Papst Erzbischof Casaroli zum (Pro-)Staatssekretär ernannt und Casarolis langjährigen Stellvertreter Silvestrini zu dessen Nachfolger bestellt hat, weist jedenfalls von vatikanischer Seite auf Kontinuität hin. Viel Spielraum bleibt ohnehin nicht und wird auch in Zukunft kaum bleiben. *Herbert Prauß*

# Interview

# „Wir haben zu wenig nachgedacht!"

## Ein Interview mit dem Vizebürgermeister von Wien, Erhard Busek

*Nachdem die Sozialistische Partei Österreichs (SPÖ) unter der Führung von Bundeskanzler Bruno Kreisky bei den letzten Nationalratswahlen zum drittenmal die absolute Mehrheit gewonnen hat und ihren Stimmenanteil noch ausbauen konnte, sagt man der ÖVP trotz schlechter Prognosen für die heutige Regierungspartei in der absehbaren Nach-Kreisky-Ära eine schwierige Zeit der Selbstprüfung und Neuorientierung voraus. Über den Standort der Partei und ihre Sicht des kirchlichen Auftrags in der Politik – wobei mehr noch als Parallelen Unterschiede zu den Verhältnissen in der Bundesrepublik ins Auge springen – sprachen wir mit dem Landesobmann der ÖVP und Vizebürgermeister von Wien, Erhard Busek. Die Fragen stellte Fritz Csoklich. Erhard Busek (geb. 1941 in Wien) war lange in der Jugendbewegung tätig, wurde zunächst Parlamentssekretär der ÖVP, dann Generalsekretär des ÖVP-Wirtschaftsbundes, 1975 Generalsekretär der ÖVP, 1977 Landesobmann der Wiener ÖVP, 1978 errang er als Wiener Spitzenmann seiner Partei einen glanzvollen Wahlsieg (Zugewinn von 5 Mandaten). Es war der erste Wahlerfolg der ÖVP auf Wiener Boden seit vielen Jahren. Er gilt als einer der großen Hoffnungen der ÖVP.*

*HK:* Die Nationalratswahl vom 6. Mai hat eine empfindliche Niederlage der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) mit sich gebracht. In ersten Kommentaren wurden die personellen Ursachen, vor allem der sogenannte „Kreisky-Effekt", in den Vordergrund gestellt. Bleiben diese Erklärungsversuche aber nicht zu sehr an der Oberfläche? Was sind die geistigen Hintergründe dieser ÖVP-Niederlage nach neun Jahren sozialistischer Alleinregierung in Österreich? Ist der Abstieg der Volkspartei eine zufällige Entwicklung, oder sind hier großräumigere Vorgänge entscheidend, Herr Vizebürgermeister?

*Busek:* Etwas vergröbernd kann man sagen, daß zwischen 1971 und 1979 die Stimmen, die für die SPÖ und die KPÖ

abgegeben wurden, und die Stimmen, die auf die ÖVP und FPÖ entfielen, nahezu gleich geblieben sind. Die entscheidenden Verluste haben wir nicht in diesem Zeitraum, sondern zwischen 1967 und 1971 hinnehmen müssen. Diese Entwicklung muß man vor dem Hintergrund der geistigen Linksverschiebung jener Jahre sehen. Einerseits kam es damals zum Wirksamwerden der Frankfurter Schule, zur Studentenrevolte, zur Verflachung gesellschaftlicher Grundwerte. Andererseits hatte sich damals auch die Kirche zu verändern begonnen, und dieser Prozeß ist noch nicht abgeschlossen. Von unserer Seite wurde angesichts dieser Phänomene nicht konsequent weitergedacht, wie es notwendig gewesen wäre, um dieser Herausforderung zu begegnen. Sosehr sich Bruno Kreisky immer wieder überzeugend von links zu distanzieren versucht, so sehr ist er Nutznießer dieser Entwicklung gewesen, die ihm die Bildung der Mehrheit in Österreich ermöglicht hat und ihm daher jenen Mitte-Kurs gestattet, den er jetzt zu steuern versucht.

## „Sich nicht übertreffen wollen in der Schaffung von Abhängigkeiten"

*HK:* Was waren die Versäumnisse der ÖVP in der Zeitspanne 1967 bis 1971, die Sie als entscheidend bezeichnen?

*Busek:* Daß wir zu wenig nachgedacht haben.

*HK:* Vielleicht wurde auch zuwenig Widerstand geleistet in der Abwehr der damals auftretenden neuen geistigen Strömungen?

*Busek:* Das würde ich weniger sagen. Widerstand ist zu wenig. Ich glaube vielmehr, daß die ÖVP seit 1945 darauf vertraut hat, daß im wesentlichen außerhalb ihrer Reihen gedacht wird: in der Kirche und dann auch in liberalen Bereichen. Zu jenem Zeitpunkt, als die Kirche stark mit sich selbst beschäftigt war, manchen Standpunkt revidiert hat und ihr Selbstverständnis anders gesehen hat, hätte die Volkspartei von sich aus nachdenken müssen. Das haben andere Parteien in einem ähnlichen Dilemma getan. So ist die CSU damals auf einen betont konservativen Kurs umgestiegen. Das hat die ÖVP nicht in gleichem Ausmaß getan.

*HK:* Hätte die ÖVP auf einen CSU-Kurs umsteigen sollen?

*Busek:* Nein. Die geistige Lage in Österreich ist eine andere. Es gab in der österreichischen Geschichte nur einmal eine katholisch-konservative Partei, dieser Begriff ist bei uns nicht so recht zu Hause. Ich konstatiere aber, daß damals in wichtigen Bereichen des Lebens Auflösungsprozesse begonnen haben, die zu Zerstörungen auf den Ebenen von Ehe und Familie, von Schule und Erziehung geführt haben. In den Schulen ist das Erzieherische als Grundaufgabe fast völlig verschwunden, es bleibt die Wissensvermittlung und die Vollziehung von Verwaltungsvorschriften. Im Bereich des Staates droht die Dienstfunktion der Staatseinrichtungen verlorenzugehen. Angesichts dieser Lage möchte ich eine im guten Sinn radikale Antwort versuchen, aber nicht so, daß ich ein Feindbild aufbaue, sondern mit Hilfe konkreter Leistungen: So sind z. B. Tagesmütter als eine Art Nachbarschaftshilfe ein Beitrag zu einem neuen Familienbild; Lehrer, die mit Schülern über die Schule hinaus arbeiten und leben, sind Zeichen der Erziehungsaufgabe; durch Versuche, den Kontaktmangel alter Menschen zu lindern, soll auch dieser Lebensbereich neu gestaltet werden.

*HK:* Sie plädieren also nicht primär für eine Abwehr anderer Ideologien, sie sind für Reformen und Neugestaltung?

*Busek:* Ich wage die These, daß die marxistische Ideologie oder das, was im österreichischen Sozialismus aus ihr geworden ist, sich selbst konserviert hat. Durch die Regierungstätigkeit der Sozialistischen Partei kam es zu einem „Sich-hinein-Entwickeln" in die staatlichen Institutionen, zu einem Inbesitznehmen, was eine bürgerliche Erscheinung im alten Sinn ist. Gegenüber dieser totalen Inbesitznahme einer wahrscheinlich zumindest 13 Jahre an der Macht befindlichen Mehrheit ist nur eine einzige Antwort möglich: sie nicht übertreffen wollen in der Schaffung von Abhängigkeiten, sondern sie kontrastieren im Herstellen von Selbständigkeiten.

## „Radikale Ansätze zu einer Alternative"

*HK:* Wie sozialistisch ist die Sozialistische Partei in Österreich heute? Ist nicht vieles, was sich im Bereich von Ehe, Familie und Erziehung verändert hat, eher auf liberalistische oder hedonistische Leitbilder zurückzuführen?

*Busek:* In einem Punkt ist die SPÖ sozialistisch: in der Verwendung des Staates als Hebel für eine angestrebte Entwicklung. Die SPÖ ist sicher auch sozialistisch in der Ansicht, daß der Staat und das Kollektiv besser wissen, wohin es gehen soll. Die kollektive Heilserwartung ist größer als die persönliche. Andererseits hat sich ein gewisser staatlicher Feudalismus dazugeschlagen, den man aus der Gleichsetzung von Bruno Kreisky und Kaiser Franz Josef ablesen kann. Ich halte die Sozialistische Partei für die eigentliche konservative Partei. Die SPÖ ist von ihrer Praxis her keine marxistische Partei mehr. In ihrer Grundfragestellung möchte sie die heute geläufigen politischen Trends immer noch fortschreiben, der Mensch soll mehr verdienen, größer bauen, alles zentraler machen. Die notwendige Fragestellung von heute und morgen ist mit Sicherheit eine umgekehrte: sinnvolle Begrenzung der Möglichkeiten des Menschen, Begrenzung der Geschwindigkeit, Begrenzung des Städtewachstums, Begrenzung des Hausbaues, Begrenzung der Selbstausbeutung des Menschen. Hier liegen die radikalen Ansätze zu einer Alternative. Die entscheidende Frage ist, ob die ÖVP diesen Weg begehen wird.

*HK:* Ist die Fristenregelung im Abtreibungsstrafrecht, die in Ländern völlig verschiedener weltanschaulicher und

politischer Prägung beschlossen wurde, nicht ein Symptom dafür, daß sich quer durch die diversen Parteilager und Staatensysteme in den Industrieländern ein Grundgefühl des Lebens entwickelt, das das private „Glück" des einzelnen zum Maßstab aller Dinge nimmt?

*Busek:* Das ist das Ergebnis der nachindustriellen Gesellschaft, wenn man will, auch einer nachchristlichen Epoche. Der Hinweis auf den verbreiteten Hedonismus stimmt sicher. Er wirkt tief hinein bis in die Kirche. Ich möchte mir es aber nicht so einfach machen und jetzt sagen: Der Untergang des Abendlandes ist jetzt endgültig da. Man muß doch auf der anderen Seite feststellen, daß gerade junge Menschen voll und ganz da sind, wenn es um einsehbare Aufgaben, einsehbare Aktionen, um ein einsehbares Engagement geht.

*HK:* Nun zum Verhältnis der Kirche zu den politischen Parteien, in diesem Fall zur ÖVP. Der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl hat in einem vielzitierten Vortrag gesagt, die ÖVP habe sich zu wenig darum gekümmert, was seit dem Konzil in der Kirche vor sich gegangen ist. Was sagen Sie dazu?

*Busek:* Ich habe wiederholt zugegeben, daß das nach meiner Meinung zutrifft. Ich glaube, daß die ÖVP ein wenig aus der kirchlichen Entwicklung herausgefallen ist und die Kirche aus der politischen Entwicklung.

*HK:* Die ÖVP deklariert sich selbst als Partei mit einer christlichen Grundlage?

*Busek:* Als Partei mit einem christlich begründeten Verständnis von Mensch und Gesellschaft.

*HK:* Wie christlich ist die Volkspartei heute?

*Busek:* Wieweit die ÖVP in ihren Worten und Werken christlich ist, das ist eine Prüfung, die mir nicht zusteht. Sicher ist aber, daß die Christen in der Partei deren Linie bestimmt haben und bestimmen. Christlich in dem Sinn, daß sie eine Kirchen-Partei ist, das ist die ÖVP sicher nicht.

## „Christen haben sich nirgendwo engagiert"

*HK:* Nimmt die Zahl der bewußten Christen nicht gerade unter den jüngeren Funktionären ab? Spiegelt sich da der zwischenzeitliche Auflösungsprozeß katholischer Jugendorganisationen wider?

*Busek:* Es steht außer Frage, daß die Entwicklungen innerhalb der Kirche auch Rückwirkungen auf das politische Leben haben. Dazu kommt noch, daß quer durch alle Gruppen ein falsch verwendeter Begriff des „Liberalismus" in Mode gekommen ist, der auch die ÖVP betroffen hat. Das heißt: Jene Generation, die kein klares Kirchenbild mitbekommen hat, hat auch keine klaren christlichen Positionen. In diesem Sinn besteht das Problem des Nachwuchses von Christen ganz sicher. Ich gehe so weit und sage, das würde mir gar nichts ausmachen, wenn ich wüßte, daß sich Christen inzwischen in einer anderen Partei engagiert haben. Ich glaube aber, ohne hier überkritisch oder parteilich zu sein, die Christen haben sich, wie die Situation jetzt bei uns in Österreich aussieht, nirgendwo engagiert. Und das halte ich für noch problematischer.

*HK:* Ist das nicht ein sehr negatives Urteil über den Weg der Kirche in Österreich, wie er in politicis versucht wurde?

*Busek:* Die Kirche in Österreich ist nach dem Zweiten Weltkrieg einen prinzipiell richtigen Weg gegangen. Sie hat dabei zwei sehr wesentliche Meilensteine gesetzt: Das eine war der Katholikentag 1952 mit der Feststellung, daß die Kirche für alle Menschen da zu sein hat und daß der Staat nicht im Besitz der Parteien stehen darf. Das zweite war der Katholikentag 1962 mit der Feststellung, daß die Kirche das Gewissen der Gesellschaft ist. In einigen wichtigen Fragen ist dieses Gewissen zu spät erwacht.

*HK:* Könnten Sie dafür auch ein konkretes Beispiel geben?

*Busek:* Zum Beispiel in der Abtreibungsfrage. Eine Diskussion um diese Frage hat es vor der Debatte um den § 144 praktisch nicht gegeben, obwohl die hohen Abtreibungszahlen und die Notlage vieler Frauen schon lange bestanden haben. Erst die Frage, ob die formale Gesetzesbestimmung bleibt oder fällt, hat das Problem aktualisiert. Das spätere Volksbegehren der „Aktion Leben" hat da eine geschichtliche Rolle gespielt: Die Christen haben erkannt, daß sie für ihre Überzeugungen werben müssen, wenn sie ihre Vorstellungen durchsetzen wollen, daß eine Bewußtseinsbildung notwendig ist.

*HK:* Hat aber nicht gerade die Erfolglosigkeit des Volksbegehrens die Ohnmacht der Katholiken in Österreich deutlich werden lassen?

*Busek:* Es war ein tragisches Ergebnis im Verhältnis zum Einsatz, der geleistet wurde, es war aber ein wichtiges Ergebnis für die möglichen Konsequenzen daraus. Man muß auch dazu sagen: Wenn die Evangelisation so schwach geworden ist, daß viele Menschen nicht mehr erreicht und überzeugt werden können, dann werden auch die politischen Ergebnisse kaum anders sein. Es ist eben die Wirklichkeit der Kirche heute, daß wir Christen in der Diaspora leben. Und Christen in der Diaspora sind nicht mehrheitsbildend.

## „Fragen nach der Hoffnung, nach dem Mysterium, nach der Freude"

*HK:* Welche politischen Möglichkeiten bleiben dann den Christen noch, wenn Mehrheiten für ihre Positionen nicht mehr zu gewinnen sind?

*Busek:* Die Kirche hat die unersetzliche Funktion, sei es gelegen oder ungelegen, Dinge zu sagen, die dem Dekalog

und den Anrufungen der Bergpredigt entsprechen. Wer tritt beispielsweise für jene ein, die nicht in der Lage sind, voll in der Gesellschaft zu wirken – etwa für die Kinder oder für die Alten? Auch was die Tröstung der Witwen und Waisen betrifft, so gibt es dieses Problem ganz entschieden auch und gerade heute: bei den nicht vollständigen Ehen, bei den Geschiedenen, in der Situation der amputierten Familien. Oder wenn Sie die Situation der Jugend nehmen, die zu einem Teil fast lebensmüde geworden ist, wobei ich nicht die Bereitschaft zum Selbstmord meine, sondern, daß die Kraft fehlt, das Leben anzunehmen. Hier stellen sich Fragen nach der Hoffnung, nach dem Mysterium, nach der Freude, nach der Begegnung von Menschen. Die Kirche in Österreich ist einen guten Weg gegangen hinsichtlich der Gemeindebildung. Die Gemeinden begreifen mehr und mehr ihre inneren Aufgaben. Daß aber eine Gemeinde offen sein muß, nach außen wirken muß, daß sie nicht nur lokalisiert sein darf – das muß erst begriffen werden.

*HK:* Muß es zu diesem Zweck nicht doch verstärkte Gruppenbildung geben? Einzelkämpfer reichen doch in einer so dicht organisierten Gesellschaft auf keinen Fall aus?

*Busek:* Ich erlebe immer wieder die Wirksamkeit kleiner Gruppen, die sich entschließen, etwas zu tun. Die Gesellschaft ist in erstaunlichem Maß durch solche kleine Gruppen zu beeinflussen. Die Kirche sollte auf die Suche gehen nach dem Charisma derartiger Gruppen, so wie es in der Geschichte immer wieder neue Orden und ähnliche Einrichtungen gegeben hat. Das müssen gar keine Massenorganisationen sein, aber es sollen Gruppen mit einer starken inneren Substanz und mit einer starken Aussage nach außen sein. Die Richtung, in die sich solche Gruppen entwickeln dürfen, ist ja schon einigermaßen abzusehen: Es geht um die Einfachheit des Lebens, um eine gewisse franziskanische Bewegung in neuen Formen, um eine Mischung von Askese und einfachem Leben und Umweltschutzbewegung...

## „Zu wenig darum gekümmert, was heute Kirche heißt"

*HK:* Eine ganz andere Frage: Was sagt ein ÖVP-Spitzenpolitiker zu den pastoralen Bemühungen der Kirche um Sozialisten?

*Busek:* Die Kirche muß sich um alle Menschen bemühen. Daß diese auch Parteimitglieder sind oder in Organisationen stehen, die vielleicht gegen die Kirche sind, ändert nichts an dem Auftrag der Kirche.

*HK:* Fühlen sich dadurch nicht manche treue Anhänger der ÖVP von der Kirche verlassen?

*Busek:* Das ist sicher richtig. Das ist ein Problem, das in diesem Fall die Kirche hat, weil sie die Veränderung ihres eigenen Selbstverständnisses ihren eigenen Gliedern noch nicht zur Gänze klarmachen konnte. Hier handelt es sich vor allem um Menschen, die in einer Geistigkeit aufgewachsen sind, die noch ein anderes Verständnis von der politischen Rolle der Kirche hatte. Hier hat die Information darüber, was das Zweite Vatikanum bedeutet, nicht alle Christen gleichmäßig erreicht. Aber dieses Problem hat die Kirche ja nicht nur in der politischen Dimension, sondern ebenso in der Liturgie, bei ihren Kirchengeboten, verschiedenen Lebensformen usw.

*HK:* Kommt es dadurch nicht zu einer merkwürdigen Spielart eines neuen Antiklerikalismus, indem Menschen auf der rechten Seite des politischen Spektrums nun sagen: Wir haben unseren Buckel für die Kirche und unsere Partei in schwierigsten Zeiten hingehalten – und heute läßt uns die Kirche im Stich?

*Busek:* Das ist ein wechselseitiges Verhältnis. Hier kann man uns in der Partei oder jenen, die diese Haltung einnehmen, vorwerfen, daß sie sich zu wenig gekümmert haben, was heute Kirche heißt. Andererseits ist der Kirche und ihren Organen zu sagen, daß sie eben in verschiedenen Verständnisformen von Kirche gleichzeitig lebt.

*HK:* Wie beurteilen Sie das Zwischenspiel im letzten Wahlkampf, als eine Sprecherin der ÖVP plötzlich erklärte, die Volkspartei werde von sich aus keine Änderung des Gesetzes über die Fristenlösung anstreben – eine Feststellung, die unter Katholiken in Österreich Empörung auslöste?

*Busek:* In der Hektik des Wahlkampfes wurde in diese Aussage mehr hineininterpretiert, als wirklich drin war. Es ging um die Fernseh-Erklärung der Frau Haider, daß man zunächst keine Initiative unternehmen wolle, um das Gesetz über die Fristenregelung zu ändern. Das hat den Eindruck erweckt, daß sich die Volkspartei mit der Fristenregelung abfindet oder sie womöglich billigt. Daß diese Aussage zum gegebenen Zeitpunkt nicht sehr glücklich war, das hat selbst Frau Haider festgestellt. Die Konsequenz, daß man die ÖVP nun auch nicht mehr wählen könne, wie einige katholische Gruppierungen meinten, die halte ich für schlechthin falsch. Sie arbeitet jenen direkt in die Hand, die wahrscheinlich jetzt nach der Wahl erklären werden, daß das Nationalratsergebnis auch eine Abstimmung über die Fristenregelung gewesen ist.

*HK:* In der ersten Empörung über diese Meldung hat es sogar Stimmen im katholischen Raum gegeben, die wieder einmal die Gründung einer „katholischen Partei" gefordert haben.

*Busek:* Das halte ich für einen Rückgriff in die Nostalgie. Die Kirche muß immer wieder aufpassen vor jeder Form des Integralismus, sei es linker oder rechter Prägung.

# Evangelium – Sakramente – Amt

## Ein Dokument des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen

*Die folgenden Thesen zur Frage der Einheit der Kirche wurden bei der 40. Arbeitstagung des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen (früher Jaeger-Stählin-Kreis) in Stuttgart-Hohenheim am 5. April 1979 verabschiedet. Sie gehören in den Kontext der Beschäftigung des Arbeitskreises mit der Confessio Augustana und wollen als Teilkonsens in der bedeutsamen ökumenischen Frage nach den Kriterien der Einheit der Kirche einen Beitrag zur Diskussion im Blick auf das 450jährige Jubiläum der CA im nächsten Jahr leisten. Die Thesen kommen zu dem Ergebnis, daß rechte Evangeliumsverkündigung, Sakramentenspendung und apostolisches Amt ein in sich gegliedertes, aber zusammengehöriges Gefüge ergeben und die sichtbaren Zeichen der Einheit der Kirche bilden. Neben der weitgehenden Übereinstimmung werden auch die noch verbleibenden Aufgaben formuliert: die Bedeutung des Unterschiedes von Bischofs- und Pfarramt, die Rolle des Bischofsamtes für das Wesen der Kirche, der Primat des Papstes in der Kirche.*

### I. Zum Verständnis der kirchlichen Einheit

1. Die Einheit der Kirche ist begründet in dem ein für allemal geschehenen Heilswerk Gottes in Jesus Christus, das durch den Heiligen Geist vergegenwärtigt wird und das auf die eschatologische Einheit der Menschheit ausgerichtet ist. Durch den einen Geist Jesu Christi bilden die Christen den einen Leib Christi. Einheit der Kirche ist von Gott, dem Vater, durch Jesus Christus im Heiligen Geist ein für allemal vorgegeben. Sie ist primär eine Gabe und erst sekundär eine Aufgabe. Die Einheit der Kirche kann darum nur im Glauben an Jesus Christus bewahrt und nur durch Umkehr und Erneuerung im Geist Jesu Christi wiederhergestellt werden.
2. Weil die Kirche ihren Grund im einen Herrn Jesus Christus und im einen Heiligen Geist hat, ist Einheit eine Wesensdimension der Kirche sowohl nach dem Zeugnis der Schrift (vgl. u. a. Eph 4,4f.; Jo 17,20–23) wie nach dem gemeinsamen Bekenntnis: „Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam." Solche Einheit schließt nach der Schrift und nach der alten Kirche Vielfalt ein; sie schließt aber jede aneinander um des Evangeliums willen exkommunizierende Vielheit aus. Kirchenspaltung ist Widerspruch gegen den Willen Jesu Christi. Als Bedingung der Einheit darf jedoch nur verbindlich sein, was um des Evangeliums willen notwendig ist; in allem anderen kann und muß Freiheit sein.
3. Die Einheit in der Vielfalt gilt sowohl horizontal von der gegenwärtigen Kirche wie vertikal vom Verhältnis der gegenwärtigen Kirche zur Kirche früherer Jahrhunderte. *Horizontal:* Die Einheit der Kirche ist eine Gemeinschaft (communio, koinonia) von Kirchen, die an ihrem jeweiligen Ort Kirche realisieren und repräsentieren und dabei vielfältige Theologien, Spiritualitäten, Lebensformen, liturgische und rechtliche Disziplinen ausbilden können. Wesentlich dabei ist die wechselseitige Rezeption. In diesem Sinn ist die Einheit der Kirche immer eine konziliare Gemeinschaft. *Vertikal:* Die Kirche verwirklicht sich nicht rein aktualistisch, sondern in geschichtlicher Kontinuität. Die Kontinuität vor allem mit der alten Kirche und besonders die Anerkennung der trinitarischen und christologischen sowie der antidonatistischen und antipelagianischen Lehrentscheidungen sind für die Kirche verbindlich. Sie müssen jedoch in lebendiger, geschichtlicher Weise angeeignet werden.
4. Die Einheit der Kirche, die im Heilsgeheimnis Gottes in Jesus Christus begründet ist, kommt erst in der Wiederkehr des Herrn zur Vollendung. Sie steht in der Spannung zwischen „Schon" und „Noch nicht". Sie ist für den Glauben schon jetzt in der konkreten sichtbaren Gemeinschaft der Glaubenden da; vollendet und allgemein offenbar ist sie jedoch erst am Ende der Zeit. Die Kirche ist eine eschatologische Größe („ecclesia perpetuo mansura", CA 7) und steht doch noch unter dem eschatologischen Gericht. Die Kirche ist also ecclesia semper reformanda. Das erlaubt keine Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, erfordert aber eine mehrdimensionale Sicht der einen Kirche. So steht die Kirche in der Spannung zwischen ihrer sichtbaren Gestalt und ihrer geistlichen Dimension. Sie ist Heilsmittel (Institution) und Heilsfrucht (Gemeinschaft im Heiligen Geist). Sie ist heilige Kirche und Kirche der Sünder.
5. Das biblische Verständnis der Eschata läßt sich nicht in die eher platonische Unterscheidung von sichtbar und unsichtbar fassen. Es geht um das *in* der sichtbaren Kirche verborgene Geheimnis, das nur im Glauben erfaßbar ist. Die Einheit der Kirche ist darum keine rein geistliche Größe „neben", „über" und „hinter" den sichtbaren Spaltungen; die Einheit der Kirche muß vielmehr zeichenhaft sichtbar sein. In diesem Sinn gibt es Zeichen der Ein-

heit der Kirche: Evangeliumsverkündigung und Sakramente sowie das ihnen dienend zugeordnete Amt.

## II. Einheit im Bekenntnis des einen Evangeliums

1. Das Heilswerk Gottes in Jesus Christus und seine bleibende Gegenwart im Heiligen Geist wird in wirksamer Weise bezeugt durch die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus und der durch ihn geschenkten Rechtfertigung, Versöhnung, Heiligung. In der Verkündigung dieses Evangeliums liegt die Norm der Kirche. Kirche ist deshalb nach evangelischer wie nach katholischer Überzeugung congregatio fidelium, bekennende Kirche. Die Einheit der Kirche kann nur die Einheit in der Wahrheit des Evangeliums sein.
2. Das Heilswerk Gottes in Jesus Christus wird uns normativ bezeugt durch die Schriften des Alten Testaments und Neuen Testaments. Sie sind norma normans non normata; von ihnen müssen sich Verkündigung und Praxis der Kirche immer wieder neu inhaltlich bestimmen und inspirieren lassen. Das spannungsvolle Verhältnis vom Alten Testament und Neuen Testament wie die spannungsreiche Vielfalt der Traditionen innerhalb des Neuen Testaments machen deutlich, daß Kircheneinheit unter der Norm der Schrift keine starre, monolithische Größe sein kann. Die Einheit der Kirche ist vielmehr einerseits ein für allemal von Jesus Christus her im Heiligen Geist vorgegeben, anderseits ist sie geschichtlich immer wieder neu aufgegeben.
3. Das in der Schrift normativ bezeugte Evangelium ist keine rein historische, sondern eine im Heiligen Geist bleibend aktuelle Größe. Nachbiblische Zeugnisse können eine normative Bedeutung erlangen, wenn sie als Bezeugung des Evangeliums in neue Situationen hinein und damit als geistliche Auslegung der Schrift in der Kirche Konsens gefunden haben. Das gilt in erster Linie von den Glaubensbekenntnissen der alten Kirche, in denen beide Kirchen übereinstimmen. Von den späteren Dogmen und Bekenntnisschriften gilt – unabhängig von ihrem verpflichtenden Charakter in der jeweiligen Kirche –, daß sie noch nicht in derselben universalen Weise rezipiert sind und ein weiterer Rezeptionsprozeß um der Einheit und Katholizität der Kirche willen ein dringendes ökumenisches Anliegen ist. Es handelt sich bei solchen Formulierungen nicht nur um begriffliche Definitionen, sondern um pneumatische Manifestationen der Kirche selbst. Sie haben ihre Autorität deshalb nicht aus dem Rezeptionsprozeß, sondern aus der sich in ihnen „im Geist" bezeugenden Wahrheit des Evangeliums. Sie sind jedoch im Unterschied zur Schrift nur norma normans normata.
4. Das eine Evangelium begegnet uns konkret nur „in, mit und unter" den vielfältigen Bekenntnissen und Zeugnissen in der Kirche. Hier ist keine Reduktion auf sogenannte Fundamentalartikel möglich, wohl aber ist eine Konzentration nötig, die den inneren Zusammenhang und die „Hierarchie der Wahrheiten" deutlich macht. Dazu ist ein immer wieder neuer Rezeptionsprozeß erforderlich, um eine einmal erkannte Wahrheit neu, tiefer und umfassender zu verstehen und sie vor Mißverständnissen, Mißbräuchen und vor inneren Auflösungs- wie vor Verhärtungstendenzen zu bewahren.
Besonders in einer Kontroverssituation stellen sich die Fragen: Wo begegnet das Evangelium konkret? Wer entscheidet? Eine erste Antwort lautet: Der konkrete Ort des Evangeliums ist nicht primär die akademische Disputation, sondern die gottesdienstlich versammelte Kirche. Taufe und Abendmahl sind vornehmlich der „Sitz im Leben" der kirchlichen Bekenntnisbildung.

## III. Einheit in der gottesdienstlichen Feier

1. Die Sakramente sind verbum visibile, sacramenta fidei (Augustinus). Sie müssen deshalb „recht", d.h. evangeliumsgemäß, gespendet werden. Dazu gehört ein Dreifaches: 1. Die Sakramente müssen in der Stiftung durch Jesus Christus grundgelegt sein. Dabei sind die überlieferten Einsetzungsworte im Ganzen des Christusgeschehens (irdisches Leben, Tod und Auferstehung, Geistsendung) und seiner bleibenden Gegenwart durch den Heiligen Geist zu verstehen. 2. Die Spendung der Sakramente steht im Zusammenhang mit der Verkündigung des Wortes Gottes. Wort- und Sakramentsgottesdienst müssen eine Einheit bilden. Einseitige Entwicklungen, die es hier in unterschiedlicher Richtung in den beiden Kirchen gibt bzw. gegeben hat, müssen wieder überwunden werden. 3. Die Sakramente sind heilswirksam nur im Glauben. Über die Diskussionsgrundlage des 16. Jahrhunderts hinaus haben wir gelernt, daß es bei den Sakramenten nicht nur um den Glauben des einzelnen geht; sie sind vielmehr ekklesiale Vorgänge, liturgische Feier. In diesem Sinne ist die Kirche: communio sanctorum, das heißt communio an den sancta (= Sakramente), durch die die communio der sancti (= der Gerechtfertigten und Geheiligten) auferbaut wird.
2. Grundlegend für die Zugehörigkeit zur Kirche und für die Einheit der Kirche ist die Taufe. Sie ist in besonderer Weise Sakrament des Glaubens. Die gegenseitige Anerkennung der Taufe begründet eine fundamentale, wenngleich noch nicht volle Kirchengemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen. Die Mitte des christlichen und des kirchlichen Lebens ist die gemeinsame Feier des Herrenmahles, in welchem Christi Tod und Auferstehung verkündet werden. Gemäß 1 Kor 10,16f. ist die Eucharistie das Sakrament der Einheit und das Band der Liebe. Kircheneinheit und Eucharistiegemeinschaft sind deshalb unlösbar miteinander verbunden. Der Konsens über den Rang und das Verständnis der Eucharistie ist deshalb grundlegend für die volle Einheit der getrennten Kirchen. Auch wenn ein solcher Konsens, der die kirchentrennenden Lehrdifferenzen klärt, noch nicht erreicht ist, so sind doch deutliche Fortschritte auf dem Wege dorthin erzielt worden. Vergleiche dazu z. B. das Ergebnis der Gemeinsamen römisch-katholischen / evangelisch-lutherischen

Kommission „Das Herrenmahl" von 1978, besonders Nr. 56–61.

3. Die Frage, ob in Verbindung mit Taufe und Eucharistie um der Einheit der Kirche willen noch andere Sakramente notwendig sind, wird von den verschiedenen christlichen Kirchen unterschiedlich beantwortet. Dabei geht es um die Sakramentalität der Verwaltung des Schlüsselamtes (Sakrament der Buße), der Firmung, der Ordination, der Ehe und der Krankensalbung. Eine Lösung ist nicht ohne eine Klärung des in beiden Kirchen und Theologien unterschiedlich gebrauchten Sakramentsbegriffs möglich. Zugleich stellt sich hier erneut die Frage nach der Verbindlichkeit geschichtlicher Entwicklungen und Entscheidungen in der Kirche.

Die Frage spitzt sich also nochmals zu: Wo ist rechte gottesdienstliche Feier? Die Antwort seit Ignatius von Antiochien lautet: in der Gemeinschaft mit dem Bischof (Smyrn. 8,1). Inwiefern bedarf also die Gemeinschaft in Wort und Sakrament der Gemeinschaft mit dem kirchlichen Amt?

## IV. Einheit durch Gemeinschaft mit dem apostolischen Amt

1. Verkündigung des Evangeliums und Spendung der Sakramente setzen Sendung voraus. Die Vollmacht dazu kommt deshalb nicht durch Delegation von unten, sondern aufgrund der Einsetzung Jesu Christi. Die Bevollmächtigung ist fundamental in der Sendung der Apostel durch den Auferstandenen geschehen. Aufgrund dieser unmittelbaren Sendung ist das Apostelamt einmalig. Die späteren Amtsträger sind nicht neue Apostel; sie sind an die apostolische Überlieferung gebunden. Sie nehmen jedoch bestimmte apostolische Aufgaben wahr. In diesem Sinne ist zwischen dem Apostelamt und dem apostolischen Amt zu unterscheiden. Die Frage nach diesem Amt ist dementsprechend erst eine Frage der nachapostolischen Kirche, deren Grundstrukturen sich bereits in den Pastoralbriefen abzeichnen. Dabei wird deutlich, daß das Amt der Kirche bleibend eingestiftet ist. Es wird im Namen Jesu Christi ausgeübt.

2. Das apostolische Amt steht nicht auf derselben Ebene wie Verkündigung des Evangeliums und Spendung der Sakramente; es ist vielmehr beiden dienend zugeordnet. Deshalb steht das Amt unter der Norm des Evangeliums, und es ist als Dienst an der communio der Kirche zu verstehen. Amt und Gemeinde sind sich also wechselseitig zugeordnet. Dieses Verhältnis des „In" und „Über" von Amt und kirchlicher Gemeinschaft ist konstitutiv für die rechte Lehre vom Amt und für seine evangeliumsgemäße Ausübung (vgl. dazu den Bericht der evangelisch-lutherischen / römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche", Nr. 47). Die Gemeinde ist auf die Gemeinschaft mit dem apostolischen Amt angewiesen; es bedarf aber auch das Amt der Rezeption durch die kirchliche Gemeinschaft. Formale Amtsautorität und materiale Autorität der Wahrheit des Evangeliums, die sich in konkreter Auferbauung (oikodomē) der Kirche erweisen, müssen darum eine Einheit bilden.

3. Eine wichtige ökumenische Frage in diesem Zusammenhang ist: Gehört zur Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament nur das Amt als solches oder auch eine bestimmte Form des Amtes? Welche Verbindlichkeit hat die nachbiblische Entwicklung zum dreistufigen Amt: Bischof – Presbyter – Diakone?

Nach gemeinsamer Überzeugung ist die apostolische Sukzession im Amt als Zeichen der Einheit wie als Zeichen der Kontinuität zum apostolischen Ursprung von großer Bedeutung. Die Sukzession der Amtsträger muß freilich im Zusammenhang der Sukzession im apostolischen Glauben verstanden werden; sie ist darum ein Zeichen, aber keine eo ipso sichere Garantie.

Nach katholischer Auffassung besteht die Sukzession der Amtsträger in der Sukzession des Bischofsamtes. Nach evangelischer Auffassung konkretisiert sich die apostolische Sukzession im Bischofs- und Pfarramt in grundsätzlich gleicher Weise.

Die Überordnung des Bischofsamtes über die anderen Ämter ist theologisch letztlich darin begründet, daß das „In–Über" von Amt und Kirche eine Grundstruktur der Kirche ist, die sich auf allen Ebenen, auf denen sich Kirche verwirklicht, in je eigener Weise findet: Ortsgemeinde – Partikularkirche (Diözese, Regionalkirche) – Universalkirche. In der Frage, inwiefern das vom Pfarramt unterschiedene Bischofsamt für die Kirche konstitutiv ist, besteht noch keine volle Einmütigkeit.

4. Das Problem spitzt sich zu in der Frage der Leitung der universalen Kirche, die nach katholischer Überzeugung im Amt des Papstes besteht.

Nach katholischer Lehre ist unbestritten, daß auch der Papst unter dem Evangelium steht und ihm zu dienen hat. Es ist außerdem katholische Lehre, daß dieses Amt der Einheit der Eigenständigkeit der Ortskirchen zu dienen hat und diese nicht unterdrücken darf. Die Unfehlbarkeit des Papstes ist deshalb im Zusammenhang der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche zu sehen. Auch für das Verhältnis des Papstes zur Kirche gilt die Struktur des „In–Über".

Von lutherischer Seite wird heute anerkannt, „daß keine Ortskirche, weil sie Manifestation der Universalkirche ist, sich isolieren kann. In diesem Sinne wird die Wichtigkeit eines Dienstes an der Gemeinschaft der Kirchen gesehen und zugleich auf das Problem hingewiesen, welches durch das Fehlen eines solchen wirksamen Dienstes an der Einheit für die Lutheraner entsteht. Es wurde deshalb das Amt des Papstes als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche nicht ausgeschlossen, soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird" (Bericht der evangelisch-lutherischen / römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche", Nr. 66).

Die noch ungeklärte Sachfrage ist: Wie ist der Primat des Evangeliums mit dem Primat des Papstes zu vereinbaren? Auch in dieser schwierigen Frage ergeben sich heute neue Möglichkeiten und Aufgaben für den ökumenischen Dialog.

Evangeliumsverkündigung, Sakramentenspendung und apostolisches Amt bilden also für beide Kirchen ein in sich

differenziertes Ganzes bei der Bestimmung der Zeichen für die Einheit der Kirche. Das eigentliche Problem besteht darin, daß somit jede Kirche auf ihre Weise beansprucht, die eine wahre und – im ursprünglichen Sinne des Wortes verstanden – katholische Kirche zu sein. Im Zustand der Spaltung kann jedoch keine der beiden Kirchen die Katholizität voll verwirklichen. Jede ist auf die Rezeption der legitimen Anliegen der anderen angewiesen.
In diesem Zusammenhang muß die Frage gesehen werden, die gegenwärtig unter dem Stichwort einer Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch geführt wird. Eine solche Anerkennung kann nur ein wechselseitiger Vorgang sein. So sind die Katholiken gefragt, ob und inwiefern sie das evangelische Anliegen, die evangelische Perspektive und Kritik der Confessio Augustana sich zu eigen machen können. Die Evangelischen sind gefragt, ob und inwiefern sie die katholische Intention und die katholische Aussage der Confessio Augustana ernst nehmen.

# Fragen der Bevölkerungspolitik

## Ein Diskussionsbeitrag aus dem Kommissariat der deutschen Bischöfe

*Am 14. Mai hat ein Arbeitskreis beim Kommissariat der Bischöfe (Vorsitz: Weihbischof Wilhelm Wöste) in Bonn eine Stellungnahme zu bevölkerungspolitischen Fragen vorgestellt. An der Stellungnahme, die die Verfasser ausdrücklich als Diskussionsbeitrag für den kirchlichen wie den politischen Bereich verstehen, fällt besonders der Vorschlag auf, nationale und europäische Bevölkerungspolitik (die aus Achtung vor dem einzelnen und den Familien sich immer auf indirekte Maßnahmen zu beschränken hat und sich deswegen immer nur in längeren Fristen auswirken kann) miteinander zu verschränken und dabei auch die Entwicklung im Weltmaßstab (mit ganz anderen Mustern generativen Verhaltens) einzubeziehen. Wir veröffentlichen die Stellungnahme im Wortlaut. Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.*

### 1. Diskussion in der Bundesrepublik

Im Zusammenhang mit der weltweiten und kirchlichen Diskussion der Fragen, die die Bevölkerungsbewegung in der Welt aufwirft, hat eine Arbeitsgruppe des Kommissariates der deutschen Bischöfe 1974 zu Beginn des Weltbevölkerungsjahres eine Stellungnahme zur „verantwortlichen Steuerung der Bevölkerungsbewegung" erarbeitet. Dieses Papier wurde vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz mit Dank zur Kenntnis genommen und vom Vorsitzenden dem Hl. Stuhl zugeleitet (KNA, Dokumentation, 9. 7. 74). Damals ging es um einen Beitrag der deutschen Kirche zu bevölkerungspolitischen Fragen in weltweiter Sicht angesichts der anstehenden Weltkonferenzen von Bukarest und Rom. Der Hl. Stuhl hat sich auf der Weltbevölkerungskonferenz grundsätzlich zu diesen Fragen geäußert. In diesem nun vorliegenden Papier wird versucht, Stellung zu den speziellen Problemen, die der Geburtenrückgang in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten Jahren aufwirft, zu nehmen. Dabei bleiben viele in der genannten Aussage von 1974 getroffenen Feststellungen auch hierfür noch von Bedeutung, obgleich der Druck der Fakten in der weltweiten Problematik eher in Richtung jener Fragen geht, die die Expansion in der Bevölkerungsbewegung aufwirft, während die Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland in die umgekehrte Richtung des Bevölkerungsrückganges weist. Schon die beiden genannten Weltkonferenzen haben die Notwendigkeit einer differenzierten Behandlung des Problems in den unterschiedlichen Staaten betont. In Deutschland hat die Auseinandersetzung mit den Folgen des Geburtenrückgangs inzwischen dazu geführt, jetzt auch die Eigenart des deutschen Problems zu untersuchen.

1.1. Dabei leidet die Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland nicht nur unter bestimmten Besonderheiten der Bevölkerungsbewegung bei uns, sondern auch unter geschichtlichen Bedingungen, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Dazu gehört eine gewisse – wenn auch in ihrer Intensität zurückgegangene – Belastung durch die vom Nationalsozialismus gesetzten Akzente (das rassistische Element, die Verkürzung der primären Kompetenz der Ehe und Familie durch den totalitären Staat); ferner das besondere Gewicht innerkirchlicher Gesichtspunkte (z. B. die nur langsam in Gang gekommene Diskussion um den Sinn der menschlichen Sexualität, den Sinngehalt der Ehe, die Interpretation der verantwortlichen Elternschaft; die Zurückhaltung gegenüber jeder sogenannten *direkten* Bevölkerungspolitik, die etwas anderes ist als Familienpolitik).

1.2. Von fundamentaler Bedeutung für die Beantwortung der bei uns gestellten Frage nach der Legitimität einer quantitativen Bevölkerungspolitik des Gemeinwesens (d. h. gezielter Einwirkung auf die zahlenmäßige Entwicklung und den Altersaufbau der Bevölkerung) ist die Feststellung, daß die von Gott gegebene Bestimmung der menschlichen Person – die Entwicklung ihrer individuellen und sozialen Anlagen in Würde und Freiheit – das oberste Kriterium für alle Entscheidungen sein muß. Optimale Bevölkerungsbewegung ist immer ein auf die Ganzheit des Menschen und des Menschengeschlechts bezogener Prozeß. Sie kann also auch nicht von einem rein biologischen, eugenischen, rassischen, ethnischen, wirt-

schaftlichen oder politischen Standpunkt aus betrachtet werden. Sie ist nicht starr zu definieren und läßt unterschiedliche, in Verantwortung zu vollziehende Optionen offen (auch im Hinblick auf die Bestimmung der Kinderzahl oder der zeitlichen Abstände der einzelnen Geburten in der Familie).

1.3. Wie die Soziallehre der Kirche mit zunehmender Klarheit herausgestellt hat (z.B. „Mater et magistra" 158–199, „Gaudium et spes" 87, „Humanae vitae" 10, „Populorum progressio" 37), liegt die Verantwortung für das generative Verhalten vor allem bei Mann und Frau in der zur Familie hin offenen unauflöslichen Ehe. Sie ist die Gemeinschaft gegenseitiger Liebe und verpflichtenden Dienstes aneinander und am Leben, die grundsätzlich auch von der umfassenden Ordnung der menschlichen Gemeinschaft getragen ist.

Damit ist der Rahmen der Weitergabe menschlichen Lebens gegeben. Verantwortung bedeutet hier sowohl die Verantwortung der Eltern voreinander in Würde und Freiheit wie Verantwortung gegenüber den Kindern in ihrem Anspruch als Person und auf ihr Hineinwachsen in das gegliederte Zusammenleben der menschlichen Gesellschaft.

1.4. Die Wahrung dieses Zusammenhangs mit Ehe und Familie ist eine fundamentale Aufgabe, die für eine humane Entwicklung der Bevölkerungsbewegung dem Gemeinwesen zufällt. Dieser Dienst umfaßt nicht nur den subsidiären Auftrag des Staates, den er im Rahmen seiner Gesellschaftspolitik zu leisten hat, indem er der Familie bei der Verwirklichung ihrer Eigenwerte und Aufgaben hilft (z.B. Förderung der Familie, Lastenausgleich, Steuerpolitik, Mütterhilfen, Wohnungspolitik, Ausbildungsbeihilfen, Familienrecht). Zahl und Abstand der Geburten und Zusammensetzung der Jahrgänge können soziale, kulturelle, wirtschaftliche, auch politische Belastungen darstellen. Diese darf der Staat um des Gemeinwohls willen nicht unbeachtet lassen. Die Tradition der kirchlichen Soziallehre weist mit Recht darauf hin, daß alle Einflußnahme auf die Bevölkerungsbewegung zugleich Einflußnahme auf die sinnerfüllte Gestaltung der Güterwelt einschließt (z.B. soziale Arbeitsgestaltung, Kulturpolitik, Umweltschutz, regionale Strukturpolitik, Wirtschaftspolitik, Handelspolitik, Eigentumspolitik, Forschungs- und Wissenschaftspolitik). Sie ist auch Einflußnahme auf die Gestaltung der politischen Organisation des mitmenschlichen Zusammenlebens (z.B. Ausbau der Rechts- und Völkergemeinschaft).

1.5. Die wünschenswerte Bemühung um eine eigentliche Bevölkerungspolitik in unserem Gemeinwesen darf nationale Werte unterschiedlicher Art, die durch das Geburtendefizit – zumal in Verbindung mit seinem Tempo – gefährdet werden, stärker beachten und ins öffentliche Bewußtsein rufen, solange dies nicht auf Kosten der Werte anderer Nationen geht oder auf Kosten einer übernationalen Solidarität mit der Völkergemeinschaft. Es liegt aber zugleich in der Linie der wachsenden Verflechtungen der Völkergemeinschaft, bevölkerungspolitische Maßnahmen zugleich abzustimmen auf die aus deren Notwendigkeiten erwachsenden Erfordernisse der überstaatlichen Solidarität (Lösung der Probleme der Migration zwischen den Völkern; der Strukturprobleme nationaler Minderheiten in der mobileren Bevölkerung eines Staates, der Probleme der Schaffung übernationaler politischer Einheiten, sei es territorialer Art, z.B. Europäische Gemeinschaft, sei es funktioneller Art beim Ausbau einer politischen Ordnung multinationaler Zusammenschlüsse). Zu der nationalen muß eine übernationale Bevölkerungspolitik kommen.

1.6. Bei der unumgänglich notwendigen Verschränkung der staatlich legitim erwünschten bevölkerungspolitischen Zielsetzung mit der individuellen „Familienplanung" wird als gemeinsame Zielsetzung von Familie und Gemeinwesen anzustreben sein, daß die Eheleute die Zielvorstellungen der staatlichen Bevölkerungspolitik – auf dem Weg über die Informations- und Bildungsarbeit – als eines der Kriterien auch bei ihrer Entscheidung über Kinderzahl und Abstand der Geburten berücksichtigen. Um ihrer größtmöglichen Freiheit in der Berücksichtigung auch legitimer anderer Kriterien willen muß die staatliche Bevölkerungspolitik alle Wege vermeiden, die diese Freiheit unmittelbar einzuschränken imstande sind. In diesem Rahmen muß genügend Spielraum für individuell unterschiedliche Entscheidungen der einzelnen Ehen in ihrem generativen Verhalten sein.

In diesem Sinn sollte auch nach wie vor der Vorzug sogenannter indirekter Wege der Beeinflussung der Bevölkerungsentwicklung (der in der katholischen Soziallehre zu beobachten ist) vor direkten beibehalten werden.

1.7. Besonders bedeutsam erscheint bei dem engen Zusammenhang von Bevölkerungsbewegung und Entwicklung der Institutionen Ehe und Familie, daß der zu beobachtende Trend zur Klein- und Kleinstfamilie (wie zur Ehe, die sich nicht zur Familie entwickelt) Fragen der optimalen Realisierungsmöglichkeiten ehelicher und familiärer Werte und des Funktionswandels der ihnen zugeordneten sozialen Institutionen aufwirft. Diese Fragen bedürfen noch eingehender Studien, wie z.B. die Abgrenzung zwischen Unverzichtbarem und geschichtlich Wandelbarem. Ohne die Grundnormen und Grundstrukturen von Ehe und Familie anzutasten, muß man sich davor hüten, überkommene Formen, die geschichtlich bedingt sein können, zu verabsolutieren. Ebensowenig dürfen diese Institutionen durch politische und gesellschaftliche Eingriffe ausgehöhlt werden. Die Dienste von Ehe und Familie sind nicht nur in ihrem Beitrag zur menschlichen Sozialisation, sondern auch zur Personwerdung des Menschen im menschlichen Zusammenleben in einem bestimmten Umfang unverzichtbar.

1.8. Ein besonders quälendes Problem ist die Frage der ethischen Bewertung der Methoden im generativen Verhalten und ihres Einsatzes für bevölkerungspolitische Maßnahmen des Staates. Was schon in der oben erwähnten allgemeineren Stellungnahme gesagt wurde, darf hier wiederholt werden: „Das Gewissen von Mann und Frau kann und muß in konkreten Situationen seine Entscheidung zu

verantwortlichen Formen der ehelichen Fruchtbarkeit finden." Der Staat wird den Spielraum dieser Entscheidungsfreiheit in konkreter Situation achten müssen. Der Abbruch der Schwangerschaft ist kein Weg der Familienplanung. Auch die Sterilisation ist es in der Regel nicht.

1.9. Auch die Kirche hat in der Frage der Bevölkerungspolitik ihre Aufgabe. Sie nimmt sie in verschiedener Weise wahr. Angewandt auf die Situation in der Bundesrepublik, geschieht es in unterschiedlichen Formen. Sie kämpft gegen die Abtreibung als Mittel der Geburtenregelung in Zusammenhang mit dem umfassenderen Kampf gegen den Verstoß wider die Würde der menschlichen Person und ihre unantastbaren Rechte. Auf gleicher Linie liegt ihr schützendes Wort für die Unantastbarkeit des Lebens von Alten und Kranken – der sinkende Sinn dafür könnte auch allzu leicht bei uns nicht nur die Gebürtigkeit, sondern auch die Beeinflussung der Sterblichkeit in bevölkerungspolitische Konzepte bringen. Positiv hat die differenziertere Betrachtung des Kinderreichtums die Kirche instand gesetzt, durch ihre Lehre von der verantwortlichen Elternschaft dem Eindruck entgegenzuwirken, als sehe sie schon in der Steigerung der Kinderzahl als solcher einen unbedingt anzustrebenden sittlichen Wert. Zu den Kriterien verantwortlicher Elternschaft rechnet sie auch die Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl, das eine staatliche Bevölkerungspolitik nach bestimmten Kriterien legitimieren kann; auch die möglichen Hilfen für fremde Völker in ihren Bedrängnissen durch die Bevölkerungsbewegung gehören dazu. Dies hat ambivalente Konsequenzen für die eigenen Entscheidungen in Familie und Staat.
Die Kirche schließt ebenso weltweiten Verantwortungswillen als Gegenstand ihrer Sozialarbeit ein wie die Hinführung zu Konsumaszese. Ihr Dienst am Kind und an den Familien, in der Bildungsarbeit, in der Sozialarbeit und im Mittragen politischer Verantwortung ist ein Weg zur Erfüllung des Hauptgebotes der Liebe.

## 2. Nationale und europäische Bevölkerungspolitik

Die Bevölkerungsentwicklung in einem Staate ist bestimmt von der Geburten- und Sterberate sowie der Zu- und Abwanderung.
Die Nachkriegsjahre zeigten in der Bundesrepublik Deutschland eine hohe Geburtenrate und eine durch Vertreibung von deutschstämmiger Bevölkerung aus dem Osten sowie durch Flucht aus der DDR ansteigende Bevölkerung, und zwar von 46 Millionen 1946 auf 56 Millionen 1961. 1973 stammten knapp 15%, also etwa jeder siebte Bundesbürger, aus Gebieten jenseits der Elbe. 1961 (Mauerbau) erfährt die Zuwanderung deutscher oder deutschstämmiger Personen aus dem Osten einen plötzlichen Rückgang. Es folgen aus diesem Personenkreis lediglich noch die sogenannten Spätaussiedler mit schwankenden Zuzugszahlen. Im übrigen wächst die Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland durch die relativ hohe Geburtenrate der Deutschen bis Ende der sechziger Jahre. Anschließend steigt die Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik Deutschland noch bis Ende 1973 durch Zuwanderung von Ausländern auf 62 Millionen.
Trotz Anwerbestop und teilweiser Rückkehr ist die ausländische Wohnbevölkerung durch Geburten und Familiennachzug in den letzten zwei Jahren leicht gestiegen. 1964 war das Jahr mit der höchsten Geburtenzahl von 1,065 Millionen seit Kriegsende. Darin sind etwa 30000 Ausländergeburten enthalten. Nach zunächst leichtem Rückgang unterschritt sie 1968 erstmals die Millionengrenze und lag 1978 bei 573000, ca. 76000 Ausländergeburten eingeschlossen; d.h. die Geburtenrate der Deutschen hat sich seit 1964 halbiert. Eine Abnahme der Gesamtbevölkerung wurde aber zunächst nicht sichtbar, da Spätaussiedler und Ausländer die Ausfälle wettmachten. Läßt man die Ausländer außer Betracht, so ist eine Abnahme der deutschen Bevölkerung seit etwa 1971 feststellbar. Das Sinken der Geburtenzahlen rückte aber erst ab 1975 in das öffentliche Bewußtsein. Die letzten Vorausberechnungen ergeben unter der Voraussetzung, daß das derzeitige generative Verhalten beibehalten wird, eine Abnahme der deutschen Bevölkerung von 57,9 Millionen für 1975 auf 55,7 Millionen in 1985 und 46,3 Millionen im Jahr 2015 (Bundestags-DS. 8/680). Dies würde bedeuten, daß die Zahl der drei- bis fünfjährigen Kinder (Kindergarten) in den nächsten 35 Jahren weiter um mehr als 25% zurückgehen dürfte. Nach 1980 wird die Zahl der 16- bis 18jährigen stetig abnehmen und die deutsche Bevölkerung allmählich überaltern. Die Auswirkungen im Schul- und Ausbildungsbereich beginnen sich schon jetzt zu zeigen. Die schwach besetzten Jahrgänge werden den Bedarf z.B. an Auszubildenden im Facharbeiterbereich nicht decken. Die Bundeswehr könnte nicht auf eine ausreichende Zahl von Wehrtauglichen zurückgreifen.

2.1. Ob die Entwicklung der Bevölkerungszahl eines Landes positiv oder negativ zu beurteilen ist, hängt von den Maßstäben ab, die man anlegt. Diese können individuellen, nationalen, europäischen und internationalen Charakter haben. Welche Priorität die einzelnen Gesichtspunkte haben, bestimmt sich wesentlich durch das Menschenbild des Einzelnen bzw. der Gruppe.
In der Bevölkerungsgeschichte wird darauf hingewiesen, daß im generativen Verhalten stets der vorhandene oder erwartete Lebensraum für die Gemeinschaften, vor allem für die Familie bzw. bei Familiengründung, von entscheidender Bedeutung war. Der Inhalt des Begriffes Lebensraum hat dabei eine Umwandlung erfahren, die sich heute etwa in dem Wort „Lebensqualität" ausdrückt. Kinder z.B. sind in der Familie nicht mehr wie früher unmittelbar erfahrbar Arbeitskräfte, die zum Einkommen beitragen und die Altersversorgung der Eltern garantieren. Dieser Bezug ist durch das System sozialer Sicherung, das aus der Familie heraus auf gesamtgesellschaftliche Ebene verlagert worden ist, schwerer erkennbar geworden. Die Zusammenhänge dieses Systems müssen daher verdeutlicht werden. Die Erfordernisse größerer Gemeinschaften können

in ethischen Normen formuliert werden, wenn auch die Motivation eines Ehepaares, ein Kind zu haben, großzuziehen und zu erziehen, aus dem individuellen Normenbereich und den individuellen Bedürfnissen, vor allem auch aus der Freude am Kind, erwachsen dürfte. Die Voraussetzungen zur Freude am Kind fehlen weithin in unserer Gesellschaft. Das Kind rangiert als Gegenstand menschlicher Erfüllung an verhältnismäßig später Stelle. Es gibt zu viele Faktoren, die die Freude am Kind beeinträchtigen können. Hier ist vor allem das gemeint, was man mit dem Wort von unserer kinderfeindlichen Gesellschaft ausdrückt.

Dabei hat auch die pessimistische Erwartung gegenüber der auf die Kinder zukommenden Zukunft eine Bedeutung. Es ist bis zu einem gewissen Grad verständlich, wenn viele zukunftsbezogene Entscheidungen – heute auch das Ja zum Kind – durch unbestimmte Ängste vor der Zukunft zurückgestellt oder durch die negative Zukunftserwartung und die mangelnde Bereitschaft, langfristige Belastungen zu übernehmen, stark eingeschränkt werden. Die technischen Mittel allein, z.B. die Perfektion der empfängnisverhütenden Mittel, können nicht als genügende Motivation für Ehepaare gelten, keine Kinder zu haben; wohl aber haben sie dazu beigetragen, daß unerwünschte Kinder heute seltener geworden sind.

Hochgesteckte Erwartungen für sich und die Zukunft der Kinder an Lebensstandard und Lebenssicherung beeinflussen die Geburtenentwicklung beträchtlich. Kinder erscheinen unter diesem Gesichtspunkt oft zu sehr als große Belastung und Kostenfaktor. Dazu kommen bei der Frau die umfassender möglich gewordene Erfahrung der eigenen Persönlichkeit und einseitige Vorstellungen über ihre Emanzipation, häufig begleitet von einer Verschiebung der gesellschaftlichen Leitbilder. Dies ist nicht selten Ursache einer Entscheidung gegen das erste oder weitere Kind. Hinzu kommen dürfte bei nicht wenigen Frauen, angesichts der gewachsenen Beachtung gesundheitlicher Werte, die Angst vor dem körperlich oder geistig behinderten Kind. Nationale oder gar rassische Motivationen, Kinder zu haben, haben kaum noch Gewicht. Religiöse Gründe haben noch teilweise Bedeutung. Vielleicht steht aber hinter der Erscheinung des Geburtenrückgangs nicht zuletzt das abnehmende Vertrauen des Menschen in den Sinn menschlicher Existenz überhaupt.

2.2. Wenn die individuellen Vorstellungen der einzelnen Ehe mit den Ansprüchen des Gemeinwohls übereinstimmen, ist einer am Gemeinwohl orientierten Politik am humansten gedient. Ein Kind zu haben oder nicht zu haben, hat auch mit dem Wohl und Wehe der Gesellschaft zu tun. Für alle staatlich, gesellschaftlich und kirchlich etwa zu ergreifenden Maßnahmen ist der Bezugsrahmen durch das Gemeinwohl bestimmt.

Für das Volk und seine Bürger können sich gemeinwohlschädliche Entwicklungen aus Verzerrungen im Altersaufbau ergeben, und zwar durch eine Unausgewogenheit des Anteils der Geburtenjahrgänge an der Gesamtbevölkerung, was verstärkt wird durch die Unmöglichkeit, dies innerhalb kurzer Zeiträume auszugleichen. Im sozialen Gefüge bewirken geburtenarme Jahrgänge eine Umorientierung in der Rücksichtnahme auf Bedürfnisse von Kindern und anschließend Jugendlichen, die zu verhängnisvollen Unterlassungen im Ausbau der Infrastruktur Anlaß sein könnten.

Eine kinderarme Gesellschaft ist in Gefahr, zukunftsorientierte Planungen unterzubewerten, wenn sie durch eine größere Zahl kinderloser Ehen charakterisiert ist, die an der Schaffung und Mehrung von Vermögen (Erbrecht) und an Fragen der Tradierung von Werten an spätere Generationen weniger interessiert sind. Eine zunehmende Zahl alter Menschen wird andere und u.U. einseitige Schwerpunkte im kulturellen und politischen Bereich bedingen. Die Dynamik in Wirtschaft und Kultur dürfte durch verstärktes Ausbleiben von Innovationen abnehmen. Es ergeben sich weiter Folgen für die soziale Infrastruktur, zunächst bei Kindergärten und Schulen, dann bei Hochschulen und im Bereich der Bildung und Ausbildung, darüber hinaus auch im Bereich der Wirtschaft mit Arbeitsmarkt und Konsum. Die gesamte Volkswirtschaft kann durch die Änderung des generativen Verhaltens schwer in Mitleidenschaft gezogen werden. Welche Probleme hier in einem auf eine Solidargemeinschaft der Generationen aufbauenden System der sozialen Sicherung entstehen werden, ist oft genug dargelegt worden.

2.3. Die derzeitige Entwicklung zeigt eine Relativierung dieser Probleme durch die Anwesenheit von ca. 4 Millionen Ausländern und die Geburtenfreudigkeit dieses Bevölkerungsteils, der sich allerdings tendenziell anzupassen scheint. Andererseits beeinflußt die Unsicherheit darüber, ob diese große Minderheit mit ausländischer Staatsangehörigkeit ansässig wird, die Reaktion der Aufnahmegesellschaft. Diese pflegt deshalb die Minderheit bei der Planung der sozialen Infrastruktur verhältnismäßig wenig zu berücksichtigen und sie auch nicht in die eigene Kulturgemeinschaft aufzunehmen.

Infolgedessen werden die Integrationsprobleme vermehrt. Nicht integrierte Minderheiten leben über Jahrzehnte neben der deutschen Bevölkerung her. Schwache Geburtenjahrgänge bei Deutschen können in Zukunft verstärkt mitursächlich für die Anwesenheit von Ausländern auch dadurch werden, daß versucht werden könnte, vor allem die zunächst im Bildungsbereich entstehenden Lücken mit ausländischen Kindern auszugleichen. Entsprechend kann sich ein Verbleibszwang und sogar ein Druck zu erneuter Anwerbung von ausländischen Arbeitnehmern in der 2. Hälfte der achtziger Jahre zeigen, wenn die schwachen deutschen Jahrgänge in das Erwerbsleben eintreten. Dadurch würden die bei den einzelnen Volksgruppen unterschiedlichen Integrationsprobleme noch gewichtiger und noch schwerer lösbar sein.

2.4. Ein nationaler Ansatz in der Frage der Bevölkerungsentwicklung ist sicher legitim, vor allem unter dem Gesichtspunkt der Kulturgemeinschaft. Durch die Spaltung Deutschlands ist die Verfolgung der nationalen Komponente aber sehr erschwert. Ein neuer Bezugsrahmen für

die Beurteilung der Bevölkerungsentwicklung entsteht durch die Einbettung der Bundesrepublik Deutschland in die supranationale Europäische Gemeinschaft. Diese kennt z. B. auf dem Gebiet des Arbeitsmarktes Freizügigkeit mit Nachzugsmöglichkeit für die Familien und sogar ein Verbleibsrecht für Personen im Rentenalter. Dadurch sind Wanderungsbewegungen und Bevölkerungsansiedlungen ermöglicht, die der jeweils betroffene Mitgliedsstaat nicht verhindern kann. Die Freizügigkeit ist konstitutives Element der Gemeinschaft und wird von ihr positiv bewertet. Allerdings bedingt die Wanderung Anstrengungen aller Beteiligten, Folgeprobleme vor allem im Integrationsbereich aufzufangen und im Geiste der Gemeinschaft positiv zu lösen. Durch Erfordernisse und Grenzen des Arbeitsmarktes gesteuert, ist hier ein Instrument der Gemeinschaft vorhanden, das Fehlentwicklungen im Aufbau und Umfang der Staatsvölker der Mitgliedstaaten zu mildern geeignet ist. Man muß daher davon ausgehen, daß der Bezugsrahmen für die Bewertung der eigenen Bevölkerungsentwicklung schon jetzt durch die Forderungen begrenzt ist, die sich aus der Existenz der EG, ja sogar der übergreifenden Solidarität aller europäischen Völker stellen. Angesichts der möglichen und geförderten Mobilität, der kulturellen Dynamik und einer gemeinsamen christlichen Tradition in der Gemeinschaft könnte man sogar die Frage stellen, ob Zielvorstellungen über eine Bevölkerungsgröße und eine gewünschte Geburtenrate noch in erster Linie national beantwortet werden können. Die Solidarität der europäischen Völker in der EG und darüber hinaus könnte fordern, daß wenigstens vorübergehend der Überhang traditionell wachsender Bevölkerungen ihren Lebensraum in anderen Regionen dieses Gebiets finden. Dann würde sich die Frage etwa nach einer Stabilisierung der Bevölkerungszahl (Nullwachstum) nicht mehr nach vorwiegend einzelstaatlichen und nationalen Gesichtspunkten, sondern für die EG und darüber hinaus stellen und damit dem Problem eine übernationale Zuständigkeit zugewiesen werden. Eine konkrete Regelung wäre Aufgabe einer „europäischen Regionalpolitik". Dabei ist zu beachten, daß nach jüngsten Prognosen bis zum Jahr 2000 alle europäischen Länder, außer der Türkei, eine sinkende bzw. stagnierende Bevölkerungszahl aufweisen werden.

Man kann ferner die Frage stellen, ob das Gemeinwohl Europas den Status quo der Bevölkerungsgröße der einzelnen Mitgliedstaaten erfordert. Dafür wird man nicht ohne weiteres wirtschaftliche Argumente finden. Wohl könnten andere als rein wirtschaftliche Überlegungen eine Ausgewogenheit der Völker innerhalb der Gemeinschaft ratsam erscheinen lassen, etwa kulturelle Erwägungen im Sinne des „Europa der Vaterländer". Eine alle Beteiligten überzeugende Begründung hierfür ließe sich finden, wenn z. B. Gewichtsverschiebungen den Zerfall der Gemeinschaft oder eines ihrer Mitglieder mit negativen Folgen für alle bedeuten würden. Europäische Gemeinschaft, Staaten, Kirchen und gesellschaftliche Gruppen könnten sich zwar in ihrem Verhalten und ihrer Planung, z. B. im Aus- oder Abbau sozialer Infrastruktur, der Bevölkerungsentwicklung anpassen. Unerwünschten Trends müßte durch Vorsicht bei der Umstellung entgegengewirkt werden. Geradezu gefährlich sind die abrupten Sprünge. Es muß insbesondere auf lange Sicht gefragt werden, ob ein so starker und schneller Geburtenrückgang wie in der Bundesrepublik Deutschland nicht das Gemeinwohl in Europa beeinträchtigen kann.

2.5. Nationales und europäisches Gemeinwohl müssen sich dem Gemeinwohl der Menschheitsfamilie unterordnen. Weltwirtschaftsentwicklung, Weltfrieden, Entwicklung der Dritten Welt hängen stark von europäischen Beiträgen ab. Nur ein wirtschaftlich nicht zu schwaches Europa kann Hilfe nach draußen geben. Dasselbe gilt in etwa auch für die einzelnen Mitglieder, z. B. die Bundesrepublik Deutschland. Soweit eine Bevölkerungsentwicklung unsere Hilfsmöglichkeiten begrenzt, würde das Schicksal der Dritten Welt negativ berührt. Für den Bevölkerungsüberschuß vor allem der Dritten Welt können weder Europa noch die Bundesrepublik etwa als Einwanderungsgebiet heute echte Entlastung bieten. Dazu ist der Raum zu dicht besiedelt, und es würden wegen der Kulturverschiedenheit und des Zivilisationsgefälles nicht behebbare Schranken im Wege stehen.

2.6. Die vorstehende Beurteilung der Bevölkerungsbewegungen unter individuellen, gesellschaftlichen, staatlichen, nationalen, europäischen und weltweiten Aspekten zeigt, wie hoch wertbesetzt die notwendigen Entscheidungen sind, die getroffen werden müssen. Es sind politische Entscheidungen notwendig, welchen Gesichtspunkten man den Vorrang gibt.

Angesichts der Tatsache, daß die deutschen Politiker zunächst für die Bundesrepublik zuständig sind und daß es fraglich ist, wie weit länderübergreifende Steuerungen (Ausgleich durch ausländische Arbeitnehmer, europäische Regionalpolitik) durch die übernationalen Instanzen in die Wege geleitet werden, stehen die Politiker in der Bundesrepublik vor der Frage, mit welchen Wertmaßstäben und Zielvorstellungen einem schädlichen Bevölkerungsschwund und Geburtendefizit im eigenen Lande begegnet werden soll, immer im Hinblick auf Europa und die Welt.

## 3. Bevölkerungsentwicklung und Familienpolitik

Der derzeitige Stand der Bevölkerungsentwicklung ist Anlaß zu großer Sorge. Auch wenn man die oben angedeuteten Maßstäbe und Möglichkeiten der Bevölkerungsentwicklung auf bundesdeutscher, europäischer und internationaler Ebene in Betracht zieht, zeichnet sich kein Weg ab, auf dem sich das Bevölkerungswachstum von selbst einpendelt. Ob man nun eine quasi stationäre Bevölkerungsentwicklung (angenähertes Nullwachstum) als erstrebenswerte Lösung ansieht, wie das heute bei den Fachleuten weitgehend der Fall ist, oder auch bereit ist, einen allmählichen Schrumpfungsprozeß in Kauf zu nehmen, Tatsache ist, daß die derzeitige Entwicklung nicht

sich selbst überlassen werden darf. Auch ein Schrumpfen ist gesellschaftspolitisch nur als gelenktes Schrumpfen verantwortbar. Bezogen auf die Kinderzahlen in den einzelnen Ehen geht es zur Sicherung einer ausgeglicheneren demographischen Struktur im Grunde darum, das Schwergewicht, das statistisch inzwischen auf ein bis zwei Kinder in den jungen Ehen abgesunken ist, im statistischen Durchschnitt auf zwei bis drei Kinder zu verlagern; außerdem bedarf die steigende Neigung zur völligen Kinderlosigkeit besonderer Aufmerksamkeit. Es geht also nicht um eine Entscheidung zu möglichst vielen Kindern; die Entscheidung über Zahl und Zeitpunkt der Geburt der Kinder, auch über eine überdurchschnittliche Kinderzahl, muß ein Grundrecht der Eltern bleiben.
Bedenkt man, daß einerseits eine Beeinflussung des generativen Verhaltens – zumal in einem freiheitlichen Staatswesen – nur in einem langen Prozeß möglich ist, andererseits die Geburtenzahl einen beängstigenden Tiefstand erreicht hat, dann wird es Zeit, alle Kräfte einzusetzen, um durch eine kinder- und familienfreundliche Politik eine Wende im generativen Verhalten zu ermöglichen. Eine Rahmensteuerung – oder sagen wir ruhig Bevölkerungspolitik – muß sich an den oben genannten Grundsätzen orientieren. Neben dem Staat müssen sich auch die Kirchen und darüber hinaus alle gesellschaftlichen Gruppen dieser Aufgabe stellen. Wohl ist es nicht Sache der Kirche, detaillierte Entwürfe für bevölkerungspolitische Maßnahmen vorzulegen, jedoch sei angedeutet, in welche Richtung die Bemühungen gehen sollten.

3.1. Vonnöten ist eine breite Öffentlichkeitsarbeit zur Bevölkerungsentwicklung und ihren Folgen für die geistige, soziale und wirtschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik. In unserer kinderfeindlichen Gesellschaft geht es aber vor allem um eine allgemeine Bewußtseinsbildung im Hinblick auf den Wert des Kindes als Inhalt der Freude und als Garant der Zukunft. Neben der personalen Sinnerfüllung in der Ehe muß der Mut zum Kind gefördert werden. Mutterschaft und Erziehungsfunktion der Eltern brauchen eine Aufwertung gegenüber dem weitverbreiteten Egoismus in unserer Leistungsgesellschaft. Pädagogische Maßnahmen der Ehevorbereitung sowie Ehe- und Familienberatung sollten ausgebaut werden, zur verantwortlichen Elternschaft hinführen und Hilfe in Erziehungsfragen leisten. Daß hinreichende Erziehungseinrichtungen, wie Kindergärten, Spielplätze usw., zur Verfügung stehen müssen, ist selbstverständlich.
Bei der Verwirklichung dieser Zielvorstellungen wird die Kirche sich ganz besonders engagieren. Entscheidend ist aber, daß alle Kräfte sich bemühen, die entgegenlaufenden Meinungstrends in der Öffentlichkeit abzubauen.
3.2. Es gilt, die schwerwiegenden wirtschaftlichen Nachteile der Familien mit Kindern, auch gerade der kinderreichen Familien, besser aufzufangen bzw. auszugleichen. Die Leistung der Kindererziehung vor allem durch die Mutter in ihrer Bedeutung für die Gesamtgesellschaft findet erfreulicherweise zunehmend Anerkennung. Diese Leistung muß auch durch einen finanziellen Ausgleich honoriert werden, der sie vom Verdienstzwang in einem anderen Beruf ganz oder teilweise befreit. Die jetzt überlegten Möglichkeiten von Erziehungsgeld und Teilzeitarbeit für Mütter weisen den richtigen Weg. Entsprechende Angebote sind auch erziehenden Vätern zu machen. Vor allem gilt es, den Familienlastenausgleich so auszubauen, daß die ökonomischen Bedingungen für Geburt und Versorgung der Kinder sichergestellt sind.
Besondere Beachtung verdient der innere Zusammenhang zwischen der wirtschaftlichen Sorge um die nächste Generation und die Versorgung der alten Menschen. Wer sich der finanziellen Belastung auf der einen Seite des Generationenvertrages weitgehend entzieht (Verzicht auf eigene Kinder), muß sich auf der anderen Seite des Generationenvertrages (Altersversorgung) entsprechend stärker verpflichten lassen.
Ein großes Hindernis für das Wachstum der Familien sind oft die Wohnverhältnisse. Gerade für junge Familien müssen familiengerechte Wohnungen zur Verfügung stehen, so daß mangelnder Wohnraum nicht mehr zu einer Beschränkung der Kinderzahl führen muß. Noch allzu oft läßt sich beobachten, daß Familien mit Kindern bei der Wohnungssuche von Vermietern abgewiesen werden. Zu begrüßen sind alle Maßnahmen, die vereinzelt von Ländern und Kommunen eingeführt worden sind, um die Familien mit Kindern zu entlasten.
3.3. Die Familien ausländischer Arbeitnehmer sind weithin fester Bestandteil der Bevölkerung geworden. Eine an Europa orientierte Steuerung der Bevölkerungsentwicklung muß die ausländischen Arbeitnehmer und ihre Kinder in ein Gesamtkonzept zur Überwindung des Bevölkerungsschwundes einbeziehen. Das bestehende Recht in der Europäischen Gemeinschaft trägt dem im Grundsatz bereits Rechnung.
Es sollten Maßnahmen ergriffen werden, die es den ausländischen Arbeitnehmern und ihren Familien erleichtern, in Deutschland zu bleiben, wenn sie dies möchten. Eine gelungene Integration dieser Familien könnte auch die schwerwiegenden Folgen des Geburtenrückgangs der deutschen Bevölkerung mildern.
3.4. Die meisten der hier angedeuteten Maßnahmen sind Inhalt einer familiengerechten Politik; sie wirken sich aber auch auf das generative Verhalten aus, wenn das Gesamtklima im Volke wieder familien- und kinderfreundlich wird. Andererseits dürften – wie Erfahrungen auch in anderen Ländern zeigen – isolierte, rein auf das generative Verhalten ausgerichtete Maßnahmen kaum zum Erfolg führen; notwendig erscheint ein Konzept integrativ geplanter Maßnahmen. Ein Erfolg von Rahmensteuerung ist nur dann zu erwarten, wenn Staat und Gesellschaft sich der Verantwortung für die kommenden Generationen bewußt sind, wenn das Staatsvolk überleben will und die Menschen wieder Hoffnung und Mut zur Zukunft haben.

# Neuer Aufbruch in Kontinuität

## Eine Zwischenbilanz zum Pontifikat Johannes Pauls II.

Es ist schon einige Jahre her, daß der „Spiegel" auf seiner Titelseite Grünewalds „Versuchung des heiligen Antonius" dazu benutzte, um die Situation des Papsttums während des Pontifikats Pauls VI. im Bild zu veranschaulichen: der Papst als von allen Seiten heftig bedrängter Wüstenvater, den vielfältigen Angriffen kaum gewachsen. Wollte man den Versuch einer solchen Darstellung gegenwärtig wiederholen, müßte man sicher zu ganz anderen Bildern greifen. Johannes Paul II. ist ein Papst der Offensive und hat damit inner- wie außerkirchlich eine Resonanz ausgelöst, die über die anfängliche Neugierde angesichts des ersten Polen im Petrusamt weit hinausgeht. Aus dem Reden und Handeln des Papstes im ersten halben Jahr seines Pontifikats läßt sich ein *klares Programm* ablesen. Kennzeichnend dafür ist schon seine Deutung der gegenwärtigen Situation der Kirche, die von drei Grundgedanken bestimmt wird: Johannes Paul II. sieht Kirche und Welt *im Horizont des Jahres 2000*. Angesichts des „neuen Advent" (Redemptor hominis, Nr. 1) muß die Kirche die Bedeutung ihrer universalen Sendung neu erkennen und sich auf ihre Identität besinnen. Dazu gehört besonders die weitere Aufarbeitung und Umsetzung des *Zweiten Vatikanums*, auf dessen Bedeutung der Papst immer wieder mit großem Nachdruck hinweist. Das gilt vor allem für die Ekklesiologie von „Lumen gentium", die schon in der ersten Botschaft des Papstes an Kirche und Welt vom 17. Oktober 1978 in ihrer Tragweite gewürdigt wird. Wunsch und Wirklichkeit verbinden sich besonders in der dritten Situationsbestimmung, daß nämlich die nachkonziliare Krise der Kirche weitgehend überwunden sei. Dabei werden die immer noch bestehenden Spannungen und Schwierigkeiten nicht einfach geleugnet oder bloß weggeredet, aber aus allen Verlautbarungen des Papstes spricht die Überzeugung: „Die Kirche ist – entgegen allem Anschein – heute geeinter in der Gemeinschaft des Dienens und im Bewußtsein des Apostolates" (Redemptor hominis, Nr. 5). Die Verbindung des Appells zu einem neuen Aufbruch, mit dem sich der Papst vor allem immer wieder an die Jugend richtet, mit der Mahnung zur Kontinuität zieht sich wie ein roter Faden durch die ersten Monate des Pontifikats. Für Johannes Paul II. ist gegenwärtig nicht die Zeit der Reformen oder der Selbstkritik, sondern die Zeit der Konsolidierung, durch die die innere Kraft der Kirche gestärkt werden und sie gegenüber der Welt an Glaubwürdigkeit gewinnen soll. Bei dieser Aufgabe sieht er sich in der Nachfolge *Pauls VI.*, auf dessen Verdienste um die schwierige nachkonziliare Stabilisierung er öfters hingewiesen hat.

### Deutliche Gewichtungen

Diesem Ziel will Johannes Paul II. vor allem auch als *Bischof von Rom* dienen. „Die Verweltlichung bei den Bewohnern einer großen Stadt, mag sie vorprogrammiert sein oder aus Gewohnheiten und Anlagen herrühren, kommt dann zum Stillstand, wenn sie auf ein lebendiges Glaubenszeugnis trifft, das auch die soziale Dimension des Evangeliums sichtbar macht" (Osservatore Romano, 10.11.78). Der Erfüllung dieser in der ersten Ansprache an den römischen Klerus genannten Aufgabe dienten in den letzten Monaten besonders die sonntäglichen Besuche des Papstes in römischen Pfarreien. Der Papst benutzte diese Gelegenheiten dazu, Priester, Ordensleute und Laien seiner Diözese zum gemeinsamen Glaubenszeugnis in der Pfarrei zu ermutigen, wobei er jeweils auch deutlich auf die spezifischen sozialen und pastoralen Probleme der einzelnen Gemeinden Bezug nahm. Die Verteilung der Gewichte war dabei jedoch eindeutig: „Es gibt hier sicher ungeheure materielle Bedürfnisse" – so der Papst in einer Predigt während eines Besuchs in einer Vorstadtgemeinde –, „ebenso wirtschaftliche und soziale Bedürfnisse; vor allem aber besteht das Bedürfnis nach jener heilschaffenden Kraft, die aus Gott stammt und die nur Christus besitzt" (Osservatore Romano, 19./20.2.79). Die Schwerpunkte, die der Papst als Seelsorger seiner Diözese setzt, lassen sich auch unschwer in den Ansprachen wiederfinden, die er während seines *Lateinamerika-Besuches* gehalten hat. Dieser Besuch bedeutete die Konfrontation mit den Erfahrungen und Problemen einer kontinentalen Teilkirche wie auch eine erste gewichtige Probe aufs Exempel für die große Bedeutung, die der Papst, von seiner ersten Botschaft zum Abschluß des Konklaves angefangen, der bischöflichen Kollegialität beilegt. Liest man die Predigten und Ansprachen während der Tage in Mexiko im Ganzen, dann geht es dabei zunächst weniger um die Auseinandersetzung mit den spezifischen Fragen dieser Ortskirche; im Vordergrund steht der Aufruf zum mutigen Bekenntnis des katholischen Glaubens, zur Treue zur Kirche und ihrer Lehre, zur Bewahrung der katholischen Identität. Je nach Adressaten werden diese Weisungen auf die besondere Aufgabe der Priester, der Laien, der Familien oder der Jugend hin konkretisiert. Auch die Ansprache des Papstes an die Bischöfe zur Eröffnung der Konferenz in Puebla vom 28.1.79 beginnt mit einer breitangelegten und deutlich gegenüber unzulänglichen Auslegungen des Glaubens abgrenzenden Darlegung der Grundwahrheiten über Jesus Christus, die Kirche und das

christliche Bild vom Menschen, bevor die Rolle der Kirche bei der Verteidigung der Menschenrechte angesprochen wird. Diese Gewichtung soll nicht das bei anderen Gelegenheiten während des Mexiko-Aufenthalts unmißverständlich deutlich gewordene Engagement des Papstes für die Armen zurücktreten lassen; sie verweist nur darauf, worauf es Johannes Paul II. auch im Blick auf die spezifischen Probleme der Teilkirchen zunächst ankommt: „Zu wachen über die Reinheit der Lehre, der Grundlage für den Aufbau der christlichen Gemeinschaft, bildet zusammen mit der Verkündigung der Frohen Botschaft die erste und unersetzliche Pflicht des Hirten, des Meisters im Glauben" (Osservatore Romano 29./30.1.1979). In ähnlicher Weise hat sich der Papst auch bei verschiedenen ad-limina-Besuchen den Bischöfen gegenüber geäußert. In einer Ansprache an die Bischöfe von Sri Lanka, in deren Zentrum die Themen Evangelisierung und Dienst an den Menschen stehen, macht er deutlich: „Unser Bemühen, diese universale Botschaft im Leben jeder kirchlichen Gemeinschaft zu verankern und sie in eine Sprache zu übersetzen, die leicht verstanden wird, muß in enger Übereinstimmung mit der Gesamtkirche unternommen werden, denn wir wissen, daß eine Veränderung des Inhalts des Evangeliums unter dem Vorwand, es anpassen zu wollen, eine Zerstörung seiner Kraft bedeuten würde" (Osservatore Romano, 29.4.79).

Das Bemühen um *Kontinuität zum Konzil*, verbunden mit der Sorge um die „Schätze der göttlichen Wahrheit, die von der Kirche beständig bekannt und gelehrt worden ist" (Redemptor hominis, Nr. 6), bestimmt auch die bisherigen Äußerungen des Papstes zur ökumenischen Arbeit: der mühsame Weg zur Einheit der Christen soll fortgesetzt und der gemeinsame Dienst intensiviert werden. Die Stellung zu den theologischen Fragen der Ökumene läßt sich an Hand einiger Äußerungen zur Interkommunion vermuten. So hat der Papst gegenüber einer Gruppe von Bischöfen aus Westindien erklärt, daß die Interkommunion unter Christen nicht die Antwort auf den Aufruf Christi zur vollkommenen Einheit sei. Die gemeinsame Feier der Eucharistie setze die bereits erreichte Einheit im Glauben voraus.
Auf einer ganz anderen Ebene hat sich Johannes Paul II. ebenfalls für weitgehende Kontinuität entschieden. Die nach dem Tod von Kardinal *Villot* notwendig gewordene und in recht kurzer Zeit abgeschlossene Neubesetzung kurialer Spitzenämter hat keine allzu großen Überraschungen gebracht. Der Papst hat dabei auf Männer mit der nötigen Erfahrung und Kenntnis zurückgegriffen. Gleichzeitig wurde auch der Prozeß der Internationalisierung der Kurie fortgesetzt.

## Ein theologisches Grundsatzprogramm

Mit seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" hat Johannes Paul II. eine *programmatische Regierungserklärung* vorgelegt, die seine Aussagen in den ersten Monaten des Pontifikats in systematischer Form zusammenfaßt, verdeutlicht und bekräftigt. Sie trägt in Stil und Inhalt so ausdrücklich die Handschrift des Papstes, daß ihre Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Seit ihrer Veröffentlichung am 15. März hat der Papst immer wieder in Ansprachen und Predigten auf Einzelaussagen der Enzyklika direkt zurückgegriffen. Sie läßt in ihren theologischen, politisch-gesellschaftlichen und ekklesiologischen Schwerpunktsetzungen Leitlinien auch für die weitere Entwicklung erkennen.
Ein theologischer Grundansatz wird im Mittelteil der Enzyklika deutlich, der das entfaltet, was man mit Recht den *christozentrischen Humanismus* dieses Papstes nennen kann. Wenn sie als Dokument theologischen Denkens und nicht nur als Programmschrift zu Beginn des Pontifikats in die Geschichte eingehen sollte, dann aufgrund der Passagen, in denen der Zusammenhang von Christologie und Anthropologie entwickelt wird. Diese Verbindung wird hergestellt durch eine sehr stark soteriologisch und gleichzeitig *inkarnatorisch geprägte Christologie:* im Geheimnis der Menschwerdung und der Erlösung ist Christus mit jedem Menschen verbunden. Gleichzeitig wird dem Menschen erst im Blick auf den menschgewordenen Gottessohn seine wahre Größe bewußt. „Der Mensch, der sich selbst bis in die Tiefe verstehen will – und nicht nur nach unmittelbar zugänglichen, partiellen, oft oberflächlichen und sogar nur scheinbaren Kriterien und Maßstäben des eigenen Seins –, muß sich mit seiner Unruhe, Unsicherheit und auch mit seiner Schwäche und Sündigkeit, mit seinem Leben und Tod Christus nahen" (Redemptor hominis, Nr. 10). Aus diesem Ansatz ergibt sich der ganze weitere Argumentationsgang: Weil sich Jesus Christus mit jedem Menschen verbunden hat, wird der Mensch zum „ersten und grundlegenden Weg der Kirche". Sie muß sich um jeden Menschen kümmern, da jeder Mensch in das Geheimnis der Erlösung hineingenommen ist, und sie muß ihre Sorge auf den ganzen, den konkreten Menschen richten. „Wenn die Kirche auf Christus sieht und auf das Geheimnis, welches ihr Leben ausmacht, dann kann sie nicht unempfindlich bleiben für alles, was dem wahren Wohl des Menschen dient, so wie es ihr auch nicht gleichgültig sein kann, wenn dieses bedroht wird" (Redemptor hominis, Nr. 13). Die Enzyklika läßt hier deutlich erkennen, daß der Papst die Spannung zwischen Horizontalismus und Vertikalismus, zwischen Wohl und Heil durch eine an der Menschwerdung orientierte Christologie zu bewältigen versucht, durch eine emphatisch vorgetragene Entfaltung des Geheimnisses Jesu Christi, in das Welt und Mensch mit ihrer Geschichte und mit allen Dimensionen hineingehören. Der christologisch-anthropologische Grundansatz ermöglicht es so, die „Zeichen der Zeit" voll ernst zu nehmen, ohne doch von der Wirklichkeit der Erlösung, die über das zeitliche Heil des Menschen hinausführt, Abstriche machen zu müssen.

Die Brücke zur Gegenwartsanalyse, wie sie die Enzyklika vornimmt, bildet das von der Christologie her entworfene Bild vom Menschen. Im Mittelpunkt aller Ausführungen

des Papstes zur Ambivalenz des Fortschritts und zur „moralischen Unordnung auf Weltebene" steht das *Bekenntnis zur Personwürde des Menschen*, der allen Ideologien und Systemen vorgeordnet werden muß. „Der Mensch kann nicht auf sich selbst verzichten noch auf den Platz, der ihm in der sichtbaren Welt zukommt; er darf nicht Sklave der Dinge, Sklave der Wirtschaftssysteme, Sklave der Produktion, Sklave der eigenen Produkte werden" (Redemptor hominis, Nr. 16). Deshalb sieht der Papst die eigentliche Lösung der großen Gegenwartsprobleme auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet auch in der „Umkehr der Mentalität, des Willens und des Herzens". Diese Priorität, die auch den in Puebla vorgetragenen Befreiungsbegriff des Papstes bestimmt, hindert ihn nicht daran, deutliche Hinweise auf eine Reform der Weltwirtschaftsordnung zu geben. Auch in seiner Botschaft an die Teilnehmer der UNCTAD-Konferenz in Manila wird gefordert, die Weltwirtschaftsordnung gerecht zu gestalten, das Problem der Schulden der Entwicklungsländer und eines allgemeinen Fonds befriedigend zu klären. Als Konsequenz aus der Zentralstellung der menschlichen Personwürde ergibt sich auch die Forderung nach Achtung der Menschenrechte und nach Religions- und Gewissensfreiheit (vgl. ds. Heft, S. 300).

Das theologische Programm des Papstes wäre unvollständig skizziert, würden nicht außer dem christologischen Ansatz zwei weitere Punkte einbezogen, die eng miteinander zusammenhängen: *Kirche als Leib Christi und Maria als die Mutter der Kirche*. Das Kirchenverständnis Johannes Pauls II., wie er es in der Enzyklika umreißt und wie es auch bei vielen anderen Gelegenheiten deutlich geworden ist, ist stark sakramental geprägt, vor allem durch die Zentralstellung der Eucharistie. „Die entscheidende Pflicht und vor allem die sichtbare Gnade und Quelle der übernatürlichen Kraft der Kirche als Volk Gottes bestehen darin, im eucharistischen Leben und in der eucharistischen Frömmigkeit stets zu verharren und fortzuschreiten und sich selbst unter dem Einfluß der Eucharistie geistlich zu entfalten" (Redemptor hominis, Nr. 20). Der Papst bekennt sich schließlich vorbehaltlos zu Maria als Mutter der Kirche. Hier verbinden sich die ungebrochene Tradition polnischer Marienfrömmigkeit und die Mariologie von „Lumen gentium". Es ist auch daran zu erinnern, daß der Papst vor seinem Abflug nach Mexiko als vornehmsten Zweck seiner Reise angab, sich vor dem Gnadenbild der Madonna von Guadelupe auf die Knie zu werfen. Mit großer Selbstverständlichkeit weiht der Papst „der Mutter Christi und der Kirche die ganze Welt, alle Nationen der Erde, alle Menschen, weil sie die Mutter aller ist" (Predigt in einer Wallfahrtskirche in der Diözese Rom, Osservatore Romano, 2./3. 5. 79).

Es ist begreiflich, daß das in der Enzyklika entfaltete Programm einer *entschlossenen Zuwendung zum Menschen* aus der unverkürzten Mitte des Glaubens heraus weithin auf Zustimmung und Anerkennung stieß. In der Absage an alle Ideologien und der Zentralstellung der menschlichen Personwürde werden hier Möglichkeiten des Dialogs nach allen Seiten hin geöffnet, ohne daß die Substanz des Christlichen verwässert würde. So hat z. B. *Leszek Kolakowski* der Enzyklika bescheinigt, sie stelle „ein außerordentliches Zeugnis der Lebendigkeit des Christentums in unserer Welt" dar (Der Spiegel, 26. 3. 79). Diese Lebendigkeit muß sich allerdings konkret bewähren. Dazu kann man mit *Wolfgang Seibel* feststellen: „In einer Zeit vielfacher Anfechtungen des Glaubens und in einer Welt voll erschreckender Probleme ist dies ein kühnes Programm" (Stimmen der Zeit, 1979, 290). Die Schwierigkeiten beginnen ja dort, wo ein mit so viel Überzeugungskraft vorgetragenes Programm, das Zweifel und Identitätsängste wegnehmen will, in kleine Münze umgewechselt werden muß: das gilt sowohl für die nicht geringer gewordenen Schwierigkeiten, das „Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung" theologisch und pastoral überzeugend und glaubwürdig zu vermitteln, als auch für die Probleme einer konkreten Umsetzung der aus dem Glauben an dieses Geheimnis fließenden gesellschaftlichen und politischen Impulse. Letztlich bleibt die Frage, ob die Spannung zwischen intensiver Weltzuwendung und Konzentration auf das Christusgeheimnis durch das von der Enzyklika vertretene Denkmodell nicht zu sehr harmonisch aufgelöst wird, so faszinierend der damit verbundene Anstoß auch sein mag.

## Die Kirche braucht Priester

Die nachkonziliare Identitätskrise, die Johannes Paul II. weitgehend überwunden glaubt und zu deren Behebung er mit seinem Bild von der Kirche beitragen möchte, manifestierte sich nicht zuletzt im theologischen Pluralismus und der Diskussion über Gestalt und Funktion des kirchlichen Amtes. Von der *Theologie* ist in der Enzyklika wie auch in anderen Verlautbarungen des Papstes bisher fast nur im Zusammenhang mit dem Lehramt der Kirche die Rede, dem, wie der Papst recht knapp feststellt, „die Gabe der Unfehlbarkeit" (Redemptor hominis, Nr. 19) verliehen ist. Dabei wird die Treue der Theologen zur „fundamentalen Einheit in der Verkündigung des Glaubens" doch ziemlich kurzschlüssig mit ihrer Treue zum Lehramt und zum depositum fidei gekoppelt. Im Spannungsfeld von theologischem Pluralismus und – besonders durch das Lehramt garantierter – Einheit im Glauben und Treue zur überlieferten Wahrheit hat der Papst bisher vor allem den zweiten Pol akzentuiert. Man muß abwarten, wie sich diese Akzentsetzung in der weiteren konkreten Ausübung des Lehramtes gegenüber der Theologie konkretisieren wird.

Mehr Deutlichkeit besteht inzwischen in bezug auf das *Amt in der Kirche*, dem sich der Papst während seiner ersten Monate immer wieder und mit besonderem Nachdruck zugewandt hat. Klärung von Wesen und Aufgabe des Amtspriestertums liegen ihm in ganz besonderer Weise am Herzen. Auch hier sieht er die nachkonziliaren Turbulenzen überwunden und ruft zur neuen *Besinnung auf die eigene Identität* auf: „Diesen erhabenen und anspruchsvollen Dienst", so der Papst an Welt- und Ordens-

priester in Guadelupe, „kann man nicht leisten ohne eine klare und tief verwurzelte Überzeugung von der Identität als Priester Christi, als Beauftragter und Verwalter der Geheimnisse Gottes, als Heilswerkzeug für die Menschen, als Zeuge eines Reiches, das auf dieser Erde seinen Anfang nimmt, aber sich im Jenseits vollendet. Warum angesichts dieser Glaubenswahrheiten noch an der eigenen Identität zweifeln?" (Osservatore Romano, 28. 1. 79). Auch in seinem Gründonnerstags-Schreiben an die Priester stützt sich der Papst auf die Aussagen des Zweiten Vatikanums, um die besondere Berufung des Priesters herauszustellen. Er zitiert gleich mehrmals die bekannte Stelle aus „Lumen gentium", wonach zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem sakramentalen Priestertum ein Unterschied nicht nur dem Grad, sondern dem Wesen nach bestehe. Dieser wesentliche Unterschied gründet in dem durch das Weihesakrament eingeprägten Zeichen und äußert sich in einer der besonderen Berufung entsprechenden Lebensführung. Daraus ergibt sich auch das *Bekenntnis zum Pflichtzölibat* in der lateinischen Kirche und die Aufforderung, auch in Schwierigkeiten der Berufung treu zu bleiben. Gegenbegriff zu Identität und Integrität des Priesters ist die Anpassung: Der Priester soll nicht so werden wie die Laien, sondern er soll ihnen „als Priester" begegnen. Es ist sicher zu begrüßen, wenn der Papst den Priestern Mut zu ihrer spezifischen Aufgabe macht und sie um Treue zu ihrem Dienst bittet. Das ist auch in den vielen zustimmenden Reaktionen auf das Priesterschreiben von zahlreichen Bischöfen und Priestern dankbar anerkannt worden. Es fragt sich allerdings, ob das Zeugnis des Priesters wirklich primär dadurch verdunkelt und unglaubwürdig wird, daß er sich „anpaßt". Die Grenzlinie zwischen notwendigem Interesse für irdische Probleme und unangemessener Verwässerung des spezifischen priesterlichen Auftrags läßt sich doch wohl weniger gerade und eindeutig ziehen. Wenn der Papst in einer Ansprache an eine Gruppe von Priestern der Erzdiözese Bologna von einer „spezifischen Evangelisierungs- und Heiligungsaufgabe des Priesters" spricht, „die aus dem Priester das Salz der Erde und das Licht der Welt" macht (Osservatore Romano, 20. 4. 79), dann muß man auch fragen, ob so nicht ein *neuer Klerikalismus* Einzug hält, der den Priester in einem problematischen Sinn aus dem Volk Gottes herausnimmt, auch wenn Johannes Paul II. den Dienstcharakter des Priesteramts und seine Zuordnung zur Gemeinde betont. In Richtung auf Abgrenzung und Warnung vor Anpassung zielt auch die große Bedeutung, die der Papst dem *Seminar* als Ausbildungsstätte der zukünftigen Priester beimißt, wenn er z. B. im Brief an die Bischöfe zum Gründonnerstag feststellt: „Das kraftvoll erneuerte Leben der Seminarien in der ganzen Kirche wird die stärkste Probe für die Verwirklichung jener Erneuerung sein, die das Konzil in der Kirche eingeleitet hat" (Osservatore Romano, 9./10. 4. 79).

Die *Mitverantwortung der Laien* für die Sendung der Kirche wird von Johannes Paul II. auf der Linie des Konzils immer wieder betont. Sie werden dazu ermuntert, ihre Aufgaben in Familie, Gesellschaft und Staat in Gehorsam gegenüber dem Lehramt und unter Beachtung der „großen Disziplin" der Kirche wahrzunehmen. Auch hier läßt sich fragen, ob ein solches Modell dem Selbstverständnis vieler Laien und der Entwicklung vieler Gemeinden noch gerecht wird, ganz zu schweigen von den Problemen, die sich im Zusammenhang mit dem Priestermangel fast überall schon stellen oder bald stellen werden. Hier stößt das „polnische Modell", von dem im Zusammenhang mit dem Priesterschreiben in der Presse gelegentlich die Rede war, offensichtlich an Grenzen, selbst wenn es – eine Hoffnung, die der Papst immer wieder äußert – wirklich zu einem „neuen Frühling der Berufungen" (Osservatore Romano, 2./3. 5. 79) kommen sollte. Was das Problem der Laisierungen anbelangt, meldete NC am 20. 4. 79, daß der Papst inzwischen schon in einigen Fällen negativ entschieden habe.

## Mut zum Glauben und Treue zur Kirche

Die *persönliche Ausstrahlung* des Papstes ist ungebrochen, ja sie hat sich in den letzten Monaten, was die Zahl der Rombesucher und Audienzteilnehmer anbelangt, kontinuierlich gesteigert. Deutlichstes Zeichen dafür sind die seit Wochen auf den Petersplatz verlegten Generalaudienzen. Angesichts der Besucherzahlen an den Kar- und Ostertagen, die selbst das Heilige Jahr 1975 in den Schatten stellten, konnte die „Welt" sogar von einem „österlichen Pilgerplebiszit" sprechen. Besonders bemerkenswert ist dabei der Zustrom von Jugendlichen. So kommt der polnische Papst dem italienischen Tourismus zugute: vor kurzem wurde er vom Präsidenten des italienischen Fremdenverkehrsamtes für seine Verdienste um den Tourismus mit einer Miniatur des Kolosseums in Gold geehrt. Daß Johannes Paul II. weithin in der Kirche Hoffnung weckt und Mut macht, liegt aber sicher nicht nur in seiner Persönlichkeit und deren menschlicher wie religiöser Anziehungskraft begründet. Dafür sind Person und Programm bei diesem Papst viel zu eng miteinander verbunden. Viel an seiner Wirkung hängt sicher mit der Art und Weise zusammen, in der er sich an Bischöfe, Priester und Gläubige wendet: nirgends werden einfach kirchliche Normen dekretiert oder traditionelle Formeln oder Formen nur befohlen. Vielmehr werden die einzelnen Forderungen mit starkem persönlichem Engagement im lebendigen Glauben der Kirche und letztlich im Geheimnis Jesu Christi zu verankern versucht. Der Ton ist zwar oft durchaus lehrhaft, aber das lehrhafte Moment ist eingebunden in einen *geistlichen Impuls*, der die Menschen unmittelbar ansprechen will. Johannes Paul II. hat nicht nur in den ersten Monaten einen deutlichen Schwerpunkt auf die Seelsorge an seiner römischen Diözese gesetzt, er versteht sich auch gegenüber der Gesamtkirche als Seelsorger, ohne dabei allerdings das universale Lehr- und Hirtenamt in den Hintergrund treten zu lassen. Er will den Menschen Mut zum Glauben machen, indem er den religiösen Auftrag der Kirche in den Vordergrund stellt und damit die Offenheit für die Not der Menschen verbindet. Dazu gehört bei ihm

aber untrennbar das deutliche Aufweisen von Richtpunkten, die sich aus der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche ergeben wie die Forderung zum Gehorsam gegenüber der kirchlichen Disziplin.

„Die Figur dieses Mannes sprengt die Schablonen" Diese Überschrift zu einem Papstartikel (FAZ, 2. 5. 79) ist für einen beträchtlichen Teil der veröffentlichten Meinung über Johannes Paul II. durchaus charakteristisch. Dabei kann die Analyse allerdings nicht stehenbleiben. Was in bezug auf Persönlichkeit und Stil durchaus zutrifft, daß Johannes Paul II. in den letzten Monaten wirklich Schablonen gesprengt hat, läßt sich von seinem theologisch-ekklesiologischen Programm wohl nicht in derselben Weise sagen. Eine mögliche Etikettierung kann man allerdings klar ausscheiden: dieser Papst ist kein Traditionalist. Das dürfte auch Erzbischof *Lefebvre*, der auf Johannes Paul II. gewisse Hoffnungen gesetzt hatte und offensichtlich immer noch setzt, vermutlich zu spüren bekommen. Der Papst hat sich in Sachen Ekklesiologie, Ökumene, Religionsfreiheit, Dialog mit der Welt so eindeutig und unmißverständlich festgelegt, daß er die Forderung Lefebvres nach einer „Interpretation" der entsprechenden Konzilsaussagen kaum erfüllen kann. Auf jeden Fall dürfte dieser Papst, der mit der Fortsetzung der konziliaren Öffnung zur Welt immer die Forderung nach Kontinuität in der Lehre und der kirchlichen Disziplin verbindet, traditionalistischen Tendenzen mindestens teilweise auch das Wasser abgraben.

Anderseits ist von diesem Papst, im Blick auf seine Einschätzung der gegenwärtigen Situation der Kirche und seine theologischen Schwerpunktsetzungen auch keine allzu große *Reformbereitschaft* zu erwarten. Schließlich vertraut er für die innere Festigung des Glaubens und die neue Identität der Kirche, auf die jeder Dialog sich stützen muß, vor allem auf die Intensivierung einer sakramental und marianisch geprägten Frömmigkeit sowie eine wachsende Zahl von Berufungen zum Priestertum: „Dennoch ist sicher, daß die Kirche des neuen Advents, die Kirche, die sich beständig auf die neue Ankunft des Herrn vorbereitet, die Kirche der Eucharistie und der Buße sein muß" (Redemptor hominis, Nr. 20). In dieser Konzentration auf das Eigentliche liegt sicher eine Chance dieses Pontifikats für die Kirche, allerdings wohl nur unter zwei Voraussetzungen: Der Appell des Papstes zum neuen Aufbruch aus der Konzentration und Kontinuität heraus kann einmal nur dann fruchtbar werden, wenn der Glaubens- und Frömmigkeitstypus, der ihm vor Augen steht, in der Kirche wirklich noch lebendig genug ist bzw. seine Lebendigkeit angesichts der gegenwärtigen und kommenden Anfechtungen des Glaubens wird durchhalten können. Hier muß besonders gefragt werden, ob die Jugend, die sich jetzt von der Persönlichkeit dieses Papstes begeistern läßt, dem von ihm vorgezeichneten Bild des gläubigen Laien oder des seiner Berufung entsprechenden Priesters schließlich nachleben wird. Zum zweiten wird vieles davon abhängen, wie eng oder wie weit von Rom aus die Grenzpfähle hinsichtlich theologischer und pastoraler Neuansätze oder ortskirchlicher Problemlösungen gesetzt werden. Hier steht die Probe aufs Exempel noch aus. Immerhin besteht die Gefahr, daß bei so starker Betonung von gesunder Lehre und klarer Disziplin die neu gewonnene oder angestrebte Identität unnötig *einengt* anstatt *freisetzt*.

Eines ist nach dem ersten halben Jahr des Pontifikats sicher: dieser Papst fordert zur Stellungnahme heraus. Sein gläubiger Optimismus in Bezug auf die Zukunft des christlichen Glaubens und die Bedeutung der Kirche und ihrer Sendung hat viele angesteckt. Der Institution des Papsttums ist durch Johannes Paul II. inner- wie außerkirchlich ein neues Profil zugewachsen. Für ein halbes Jahr eine alles in allem erstaunliche Bilanz. *Ulrich Ruh*

## Länderbericht

# Trotz Wahlen keine Lösung

### Zur Lage in Simbabwe–Rhodesien

Die ersten allgemeinen Wahlen in Rhodesien, die vom 17. bis 21. April stattgefunden haben, dürften für die neue Regierung in Salisbury und für die Regierungen des Westens mehr Probleme stellen als lösen. Das Hauptproblem für den Wahlsieger, Bischof *Abel T. Muzorewa*, ist der seit über fünf Jahre intensiv geführte Guerillakrieg. Wird es seiner Regierung und der ihr jetzt nominell unterstehenden Armee gelingen, den Krieg zu beenden, d. h. die Befreiungsbewegungen der Patriotischen Front zu einem Waffenstillstand zu bewegen? Für die Regierungen des Westens stellt sich die Frage, ob sie die Regierung Muzorewas, die von seiner Vorgängerin das Stigma der Illegalität

geerbt hat, anerkennen sollen. Das wäre eine der Bedingungen, daß sich der neue Staat Simbabwe–Rhodesien wirtschaftlich erholen könnte. Eine diplomatische Anerkennung durch den Westen würde aber noch keine Aufhebung der Wirtschaftssanktionen bewirken, welche die Vereinten Nationen über das Land verhängt haben. Es ist vielmehr zu erwarten, daß Rhodesien auch nach den Wahlen ein Zankapfel der UN bleiben und noch mehr als zuvor zu einem Polarisationspunkt von Ost und West und Nord und Süd wird.
Die Wahlen, die von einem amtierenden Methodistenbischof gewonnen und deren Fairneß von seinem politischen Rivalen, dem presbyterianischen Pfarrer *Ndabaningi Sithole*, angezweifelt worden sind, haben auch für die Kirchen Rhodesiens eine besondere Bedeutung. Werden sie dadurch noch mehr in Mitleidenschaft gezogen als vor dem 21. April?
Hier sollen nicht nur militärische und politische Aspekte des sich stets wandelnden Rhodesienkonfliktes zur Sprache kommen, sondern auch das Schicksal der schwarzen Zivilbevölkerung, auf deren Rücken der Konflikt ausgetragen wird.

## Wie fair waren die Wahlen?

Das *Ergebnis der an fünf Tagen durchgeführten Wahlen* dürfte selbst *Ian Smith* und seine Anhänger überrascht haben. Niemand hatte erwartet, daß 1 869 077 Afrikaner oder 64,4% der schwarzen Wählerschaft zu den Urnen gehen würden. Die Guerillas der Patriotischen Front hatten gedroht, die Wahllokale und Wahlfahrzeuge anzugreifen und den Wahlprozeß zu stören. Diese Drohung haben sie nicht durchsetzen können. Die Regierung hatte für die Wahlen alle kriegstauglichen weißen Männer im Alter von 18 bis 59 Jahren unter Waffen gestellt. Gemeinsam mit den schwarzen Soldaten waren dies gegen 100 000 Mann, die Wahllokale und Wähler zu schützen vermochten. Dieser militärischen Übermacht waren die 10 000 Guerillas der Zanu und die ca. 2700 in Simbabwe kämpfenden Truppen der Zapu nicht gewachsen. *Robert Mugabe*, der Führer der Zanu (Zimbabwe African National Union), hatte seine Einheiten angewiesen, sich bei den Wahlen nicht in eine Falle locken zu lassen. Eine offene militärische Konfrontation hätte Hunderten von Guerillas das Leben gekostet, ein Preis, der Mugabe zu hoch war.

Zur militärischen Generalmobilmachung kam das *„zivile Aufgebot"*. Alle Beamten wurden angewiesen, die Wahlen zu ihrer wichtigsten Aufgabe zu machen. Ein an jede weiße Haushaltung abgegebenes Flugblatt forderte „alle weißen Rhodesier auf, alles zu unternehmen, um den schwarzen Angestellten den Wahlmodus zu erklären ... und sie wenn möglich zur Wahlurne zu begleiten". Den Bergwerken und den weißen Farmern wurde ausnahmsweise gestattet, schwarze Arbeiter auch in Fahrzeugen, die nicht für den öffentlichen Verkehr registriert sind, zu den Wahlstationen zu bringen. Das Informationsministerium hatte sich zum Ziel gesetzt, die Atmosphäre bei den Wahlen „zu einer Begeisterung, ja fast zur Hysterie aufzubauen. Die Wahlen müssen mit der Überzeugung durchgeführt werden, daß in einer möglichst hohen Wahlbeteiligung unsere Zukunft liegt. Weiße Rhodesier und gebildete Schwarze haben deshalb die nationale Pflicht, diese Überzeugung auf die weniger Gebildeten zu übertragen" (Staatssekretär im Informationsministerium, zit. nach „The Herald", Salisbury, 17. 3. 79). Das gesamte zivile Aufgebot wäre aber wirkungslos gewesen ohne die Hilfe der Armee. „Wir haben es den Bemühungen der vereinigten Sicherheitskräfte zu verdanken, daß diese Wahlen überhaupt stattfinden konnten" (Leitartikel in „The Herald", 21. 4. 79). Wenn auch die technisch-administrative Durchführung der Wahlen korrekt war, müssen die Bedingungen, unter denen sie stattgefunden haben, als abnormal und höchst zweifelhaft beurteilt werden. Dabei handelt es sich vor allem um folgende Begleitumstände:

- Obwohl die Patriotische Front offiziell aufgefordert worden war, sich an den Wahlen zu beteiligen, wurden die in ihr zusammengeschlossenen Parteien der Zanu und Zapu schon im September 1978 verboten. Kurz vor den Wahlen hat die Regierung Hunderte von Anhängern von Robert Mugabe und Joshua Nkomo verhaftet. Zur Zeit der Wahlen gab es in Rhodesien mindestens 1200 politische Gefangene (siehe *Claire Palley*, „The Rhodesian Election", London, Catholic Institute for International Relations, 1979, 7).
- Die Wahlen der schwarzen Bevölkerung wurden *ohne Wählerlisten* durchgeführt. Männliche Bürger mußten lediglich im Besitz einer Identitätskarte sein. Da an Frauen üblicherweise keine Identitätskarten ausgestellt werden, mußten sie ihre Heiratsurkunde vorweisen oder von einem bezeugen lassen, daß die Frau das 18. Lebensjahr erfüllt habe. Um mehrfaches Wählen zu verhindern, wurde die Hand eines jeden Wählenden mit unsichtbarer „Tinte" gezeichnet. Mit Hilfe eines Gerätes konnte festgestellt werden, wessen Hand schon gezeichnet war bzw. wer schon gewählt hatte.
- Die Volkszählung von 1969 diente als Grundlage für die Errechnung der Gesamtzahl der potentiellen schwarzen Wählerschaft. Diese wurde vom statistischen Amt auf 2 900 042 festgelegt. Die vom Wahldirektorium veröffentlichte Verhältniszahl (64,4%) der Wahlbeteiligung bezieht sich nur zum Teil auf absolute Zahlen, zum anderen Teil auf Projektionen einer Volkszählung, die um zehn Jahre zurückliegt.
- Eine Viertelmillion schwarzer Ausländer, die seit zwei Jahren in Rhodesien ansässig sind, hatten das Recht, sich an den Wahlen zu beteiligen. Die ausländischen Farm- und Minenarbeiter, die mehrheitlich aus Malawi stammen, stehen aber unter dem steten Druck einer möglichen Repatriierung. Die Ausländer machten neun Prozent der schwarzen Wählerschaft aus. An zukünftigen Wahlen dürfen sie sich aber nicht mehr beteiligen.
- Wahlberechtigte Frauen und Männer waren an keine Wahlbezirke gebunden. Sie konnten an irgendeiner der 2000 Wahlstationen ihre Stimmen abgeben. In einem

Land von der Größe Frankreichs wurde somit für durchschnittlich 1400 Wahlberechtigte eine Wahlstation eingerichtet, die fünf Tage lang offenstand.

- Den Parteien von Muzorewa und Sithole wurden offiziell *Privatarmeen* zugestanden, die über das Land verteilt wurden und sich aus bewaffneten Jugendlichen zusammensetzten. Die Muzorewa unterstellten „Hilfstruppen" (auxiliary forces), die ihm bei den Wahlen zur Verfügung standen, wurden auf 7000 geschätzt. „Wir erachten es nicht als falsch, wenn Bewaffnete Wahlpropaganda machen", erklärte ein Mitglied der von Sithole geführten Partei. „Mit Waffen in den Händen haben die ‚Hilfskräfte' Wesentliches dazu beigetragen, daß faire Wahlen stattfinden konnten" (zit. nach Claire Palley, a.a.O., 3).
- Wahlpropaganda mit entsprechender Druckwirkung wurde auch mit Hilfe von traditionellen „Medien" betrieben. Bei den meisten Wahlveranstaltungen der Partei von Bischof Muzorewa wurden „Medien" eingesetzt, die den Segen oder Fluch der Ahnen auf die „richtig" oder „falsch" Wählenden herabbeschworen (vgl. Claire Palley, a.a.O., 14).
- Schließlich ist zu bedenken, daß *85% des Landes unter Kriegsrecht* steht, was bedeutet, daß die Sicherheitskräfte nicht an die üblichen Gesetze gebunden sind und volle richterliche Gewalt besitzen (bis zum Todesurteil). Wie unter solchen Umständen freie und faire Wahlen nach dem Muster westlicher Demokratien durchgeführt werden können, ist schwer auszumachen. Anläßlich der Genfer Rhodesienkonferenz hatte Ian Smith im Dezember 1976 festgestellt, daß beim damaligen Stand des Guerillakrieges freie Wahlen nicht möglich seien.

## Keine Abstimmung über die Verfassung

Bei den Wahlen vom April ging es direkt um die Bestellung einer mehrheitlich schwarzen Regierung, indirekt aber um die *Einführung einer neuen Verfassung*, die Smith und seine Kollegen in der Übergangsregierung ausgearbeitet hatten. Am 30. Januar 1979 hatten 85% der 94 000 weißen Wähler in einer für sie allein durchgeführten Volksbefragung diese Verfassung angenommen. Die afrikanische Mehrheit hingegen hatte diese Möglichkeit nicht. Statt eines Verfassungsreferendums wurden Parlamentswahlen abgehalten, womit eine neue Staatsverfassung praktisch eingeführt und besiegelt werden sollte. Der britische Wahlbeobachter *Lord Chitnis* hat dies als „den größten Betrug der Wahlen" bezeichnet (Guardian, London, 25.4.79).

Für eine ausführliche Analyse der neuen Verfassung muß auf die Arbeiten des Catholic Institute for International Relations (1 Cambridge Terrace, London NW 1) verwiesen werden. Im folgenden werden zur Charakterisierung der Verfassung nur einige wenige Punkte herausgegriffen.

- Laut Verfassung sind 28 der 100 Parlamentssitze weißen Abgeordneten vorbehalten. Dadurch erhalten die Weißen, die 4% der Bevölkerung ausmachen, eine 28prozentige Parlamentsvertretung. Weiße besitzen doppeltes Wahlrecht: Sie allein wählen 20 der weißen Abgeordneten und können darüber hinaus auch schwarze Kandidaten wählen.
- Der weiße Machtblock im Parlament soll geeint sein. Die Verfassung schreibt vor, daß weiße Parteien und Abgeordnete mit keiner schwarzen Partei eine Koalition bilden dürfen.
- Die 28 weißen Abgeordneten üben mit Hilfe der acht schwarzen Abgeordneten, die von Weißen nominiert und von der Parlamentsfraktion der *Rhodesischen Front-Partei* gewählt werden, ein faktisches Vetorecht aus. Für die Änderung wichtiger Gesetze (entrenched clauses) braucht es eine Zweidrittelmehrheit, die vom weißen Machtblock im Parlament verhindert werden kann. Das *Vetorecht der Weißen* soll mindestens zehn Jahre erhalten bleiben.
- Der weiße Herrschaftsanspruch gilt auch für die Exekutive. Fünf der 20 Ministerposten müssen von Weißen besetzt sein. Ohne ihre Zustimmung können keine Kabinettsbeschlüsse gefaßt werden.
- Armee und Polizei, Gerichtsbarkeit und Gefängniswesen und der Beamtenapparat des Innenministeriums entziehen sich weitgehend der Verantwortung der Regierung. Sie sind gesonderten Kommissionen unterstellt, die dafür sorgen müssen, daß diese gesellschaftlichen Institutionen, welche die eigentliche Macht im Land verkörpern, nach „dem gegenwärtigen Konzept und ohne Beeinträchtigung der Effizienz" weitergeführt werden können. Im Klartext heißt das, Sicherheitswesen, Justiz und Innenministerium bleiben weiterhin in weißen Händen.
- Unter der neuen Verfassung ist es einer *relativ kleinen Gruppe von schwarzen Wohlstandsbürgern* möglich, an den sozialen und wirtschaftlichen Privilegien der Weißen teilzuhaben. Sie können jetzt in jedem Hotel absteigen und in den bis anhin nur für Weiße reservierten Gebieten Farmen und Häuser kaufen. Ihre Kinder dürfen sie an teure Privatschulen schicken und ihre Kranken in einem Hospital pflegen lassen, das bis anhin nur weiße Patienten aufgenommen hat.

Die neue Verfassung beschränkt zwar die Vorrechte der Weißen in unbedeutenden Belangen („kleine Apartheid") und läßt afrikanische Wohlstandsbürger an wichtigen Privilegien teilhaben. In jedem Fall aber sichert die Verfassung die *politische Vorherrschaft der weißen Minderheit* von Simbabwe-Rhodesien, und dies in einer Weise, welche den im Westen akzeptierten Prinzipien der Demokratie widerspricht.

## Kaum Friedenschancen – der Einfluß Südafrikas

Das rhodesische Informationsministerium hatte in seiner Wahlpropaganda in Aussicht gestellt, *daß durch die Wah-*

*len Frieden erreicht werden könne*. Der Slogan „Vote for Peace" hat bei der afrikanischen Bevölkerung ein starkes Echo ausgelöst. Ausländische Beobachter haben betont, daß das Hauptmotiv für die Wahlbeteiligung in der Annahme beruhte, daß die Wahlen ein erster Schritt für die Beendigung des Krieges sein könnte (vgl. „Observer", 29.4.79). Vielen Afrikanern, vor allem den Frauen, wurde die Erwartung suggeriert, daß eine schwarze Regierung eher in der Lage sein werde, sich mit den Freiheitskämpfern zu arrangieren und einen Waffenstillstand herbeizuführen.

Die *Beendigung des Krieges und die internationale Anerkennung* der Regierung waren von Anfang an der eigentliche Zweck des „internen Abkommens". Entgegen den Zusicherungen von Muzorewa und Sithole hatten aber nur einige Dutzend Guerillas vom Amnestieangebot der Übergangsregierung und den eigens für diesen Zweck geschaffenen „Sicherheitszonen" Gebrauch gemacht. Vor den Wahlen hatte Smith verkündet, er habe Informationen, daß ein großer Teil der Guerillas nach der Einsetzung einer schwarzen Regierung den Kampf aufgeben würden. Wenn es auch Anzeichen gibt, daß manche Einheiten der Guerillaarmee kampfesmüde sind, berechtigt dies nicht zur Annahme, daß sie die Waffen niederlegen werden. Seit Jahren hat die politische Führung der Zanu betont, daß es ihnen beim bewaffneten Kampf nicht um eine weiße oder schwarze Regierung gehe, sondern um die „Entkolonisierung" des Landes durch die Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung. Darüber herrscht nicht nur bei den politischen und militärischen Führern der Patriotischen Front Einheit, sondern auch bei der Mehrzahl der jungen Guerillakämpfer.

Smith und seine Anhänger haben des weiteren versucht, die Patriotische Front zu spalten. Sie erhofften dadurch eine *Demoralisierung der Guerillas* und eine Verringerung der internationalen Unterstützung, welche die Befreiungsorganisationen erhalten. Aber auch darin sehen sich Smith und seine Bundesgenossen getäuscht. Seit den Verhandlungen zwischen Mugabe und Nkomo in Addis Abeba vom 15. Mai stehen sich die beiden Flügel der Patriotischen Front näher als je zuvor. Zum ersten Mal besteht jetzt eine echte Möglichkeit, daß die beiden Guerillaverbände unter ein einheitliches Oberkommando kommen und sich die politischen Organisationen der Zanu und Zapu zu einer geeinten Partei entwickeln. Die einzig reale Hoffnung auf baldigen Frieden liegt nach wie vor in einer von der britischen Regierung einberufenen Verfassungskonferenz. Mugabe hat es ausdrücklich abgelehnt, mit der Regierung Muzorewa bilaterale Verhandlungen aufzunehmen. Großbritannien bleibe die völkerrechtlich verantwortliche Kolonialmacht des Landes und somit der eigentliche Vertragspartner. Wenn die Briten Vertreter des „illegalen Regimes" in Salisbury in ihre Delegation aufnehmen wollen, sei das ihre Sache.

Viele der 1977/78 ausgearbeiteten Punkte der britisch-amerikanischen Vorschläge zur Lösung des Rhodesienkonfliktes sind für die Patriotische Front heute nicht mehr annehmbar. Das Grundkonzept jener Vorschläge dürfte aber weiterhin als Basis für neue Verhandlungen mit der Patriotischen Front dienen. Die Regierung von Margaret Thatcher steht somit unter starkem Zugzwang. Aber der neuen Regierung in London wie der neuen Regierung von Salisbury dürfte es weit schwerer fallen, die Bedingungen der Guerillas zum Abschluß eines Waffenstillstands anzunehmen, als dies bei der früheren englischen wie rhodesischen Regierung der Fall war.

Die *Haltung der südafrikanischen Regierung* gegenüber Rhodesien war schon immer einer der wichtigsten Faktoren im Rhodesienkonflikt. Zum ersten Mal seit 1976, als Südafrika seine Truppen aus Rhodesien zurückzog, hat Pretoria vor und während den Wahlen dem nördlichen Nachbarn wieder massive militärische Hilfe zukommen lassen. Dabei ging es nicht nur um die Bereitstellung von Hubschraubern und Kleinflugzeugen für ausländische Beobachter, sondern um direkte militärische Unterstützung durch Soldaten und Kriegsmaterial.

Gleichzeitig hat Pretoria eine neue Außenpolitik angekündigt. Oberstes Ziel der südafrikanischen Politik sei jetzt die *Schaffung einer „neutralen Sicherheitszone" im südlichen Afrika*. Diese solle nicht nur Namibia, Malawi und die Enklaveländer Lesotho, Botswana und Swaziland umfassen, sondern auch Simbabwe–Rhodesien und zu einem späteren Zeitpunkt Sambia. Das strategische Zentrum der geplanten „Sicherheitszone" ist Rhodesien, das mit sechs Ländern gemeinsame Grenzen hat (Südafrika, Namibia, Botswana, Moçambique, Malawi und Sambia). Südafrika ist entschlossen, den neuen Staat Simbabwe–Rhodesien militärisch und wirtschaftlich zu unterstützen. Pretoria werde auch dafür sorgen, daß die Abwanderung von weißen Rhodesiern nach Südafrika gebremst werde.

Die Durchführung des südafrikanischen Planes wird aber durch eine Reihe von Umständen bestimmt, die nicht ausschließlich im Machtbereich Pretorias liegen. Ein wichtiger Faktor sind die westlichen Regierungen, vor allem das „Namibia-Konsortium" der USA, Großbritanniens, Frankreichs und der deutschen Bundesregierung. Wie weit haben diese Länder den politischen Willen, auf Südafrika Druck auszuüben, damit Pretoria seine Patenschaft in Rhodesien aufgibt? Wie lange kann es sich Südafrika wirtschaftlich leisten, in Rhodesien einen Krieg zu finanzieren, der täglich ca. 2,9 Millionen DM kostet? Schließlich wird sich der Westen fragen müssen, ob es sich lohnt, einen großen Teil Schwarzafrikas buchstäblich in die Hände des Ostblocks zu treiben und dadurch eine weitere Internationalisierung des Rhodesienkonflikts zu riskieren.

Präsident *Julius Nyerere* von Tansania hat bereits angekündigt, daß sich seine Regierung verpflichtet fühlen würde, auf seiten der Guerillaverbände der Patriotischen Front zu kämpfen, sofern sich Südafrika in direkter Weise in den militärischen Konflikt in Rhodesien einschalten würde (vgl. „International Herald Tribune", 24./25.2.79). Nyerere dürfte dann zum Organisator eines von der Sowjetunion unterstützten internationalen afrikanischen Hilfskorps werden, dem je nach Notwendigkeit

kubanische Truppen angeschlossen würden. Nyerere hatte die Intervention kubanischer Einheiten im Angolakonflikt ausdrücklich mit der Begründung gerechtfertigt, daß eine direkte militärische Einmischung durch Südafrika der Intervention durch Kuba vorausgegangen sei.

Diese düsteren Perspektiven zeigen, daß durch die Wahlen in Rhodesien nicht nur kein Friede in Sicht ist, sondern dort die Gefahr einer Konfliktausweitung, welche das ganze südliche Afrika umfassen könnte. Moçambique und Sambia, die bisher den rhodesischen Luftangriffen ausgesetzt waren, erwerben sich jetzt Waffen, die sie sich volkswirtschaftlich zwar nicht leisten können, aber aus sicherheitspolitischen Motiven brauchen. Die Sowjetunion wird in den nächsten Wochen Kampfflugzeuge vom Typ MiG 21 und modernste Luftabwehrraketen an Sambia liefern. (vgl. The Observer, 13. 5. 79). Die von Ian Smith propagierte „Wahl für den Frieden" könnte zu einer Wahl für Krieg und Chaos werden.

## Drohendes Chaos

Hinzu kommt ein wachsendes Chaos in Rhodesien selbst. In den ländlichen Gebieten ist die zivile Administration der Regierung schon weitgehend zusammengebrochen. Am schwersten betroffen ist das Gesundheitswesen. Nur vier der ca. 50 Ärzte, die einst bei der afrikanischen Landbevölkerung gearbeitet haben, sind auf ihren Posten geblieben. Das bedeutet, daß nahezu 70% der afrikanischen Bevölkerung ohne ärztliche Betreuung sind. Das Gesundheitswesen ist durch die *katastrophale Ernährungslage* noch mehr gefährdet. Zwar besitzt Rhodesien Maisvorräte (die Hauptnahrung der Afrikaner), welche die Bevölkerung des Landes zwei Jahre lang ernähren könnten. Die Armee hat aber Lebensmitteltransporte in Gebiete, wo die Guerillas tätig sind, verboten. Getreidemühlen und Kaufläden wurden von rhodesischen Soldaten geschlossen. Selbst dem Internationalen Roten Kreuz wurde es verboten, Hilfsgüter in gewisse Gegenden zu bringen (vgl. „International Herald Tribune", 14. 1. 79). Der vom Internationalen Roten Kreuz am 19. März erlassene „Aufruf an die rhodesischen Kampfparteien" wollte nach Angaben von Beobachtern vor allem auf die Politik der Aushungerung und die Bombardierung von Dörfern in Rhodesien und Flüchtlingslagern in Moçambique und Sambia aufmerksam machen. Im Aufruf heißt es, daß die Regierung von Salisbury die Pflicht habe, „eine normale Lebensmittelversorgung der Zivilbevölkerung in den ländlichen Gebieten sicherzustellen und künftig zu verhindern, daß Lebensmittelvorräte und Viehherden durch Armeeangehörige zerstört werden" („Tagesanzeiger", Zürich, 21. 3. 79). „Je mehr sich der Kampf intensiviert und auf das ganze Land und die Nachbarschaft ausbreitet, verfolgen die kriegführenden Parteien eine immer unbarmherzigere Politik: sie kämpfen nicht nur, um den Gegner zu unterwerfen, sondern ihn und alle, die ihn unterstützen, auszurotten" (zit. nach „Financial Times", 1. 5. 79). Die Hilfsorganisation Christian Care und das Rote Kreuz erklärten schon im November 1978, daß sie in den nächsten Monaten rund zwei Millionen Menschen mit Nahrung, Saatgut, Düngemitteln und Medikamenten versorgen müßten und daß die Zahl der hilfsbedürftigen afrikanischen Bauern von Monat zu Monat steige.

Auch das *afrikanische Schulwesen* ist weitgehend dem Krieg zum Opfer gefallen. Über 1000 Grundschulen sind geschlossen worden – entweder durch rhodesische Truppen oder durch Guerillas von *Joshua Nkomos* Zapu, oder weil das Lehrpersonal aus den Kriegszonen in die Stadt geflüchtet ist. Das heißt, daß mindestens 260000 Kinder im Grundschulalter keine Schulen mehr besuchen können. Mehrere Mittelschulen stehen vor der Entscheidung, ob sie die in Internaten lebenden Schüler nach Hause schicken sollen. Es fehlen die Lebensmittel, um die Schüler ernähren zu können.
Wegen des ausfallenden tierärztlichen Dienstes breitet sich die Maul- und Klauenseuche und das tödliche Tsetse-Fieber immer weiter aus. Mehr als eine Million Stück Vieh sind 1978 umgekommen. Der Vizeminister für Landwirtschaft gab bekannt, daß der Viehbestand des Landes bis Mai 1979 um mindestens ein Drittel reduziert sein werde.
Das *Problem der Flüchtlinge* wird immer größer. Wegen der Willkürherrschaft der Armee fliehen Tausende in die Stadt. Die Zahl der in städtische Gebiete Geflohenen wurde im Juli 1978 bereits auf 250000 geschätzt. Diese Menschen leben in Notunterkünften mit minimalsten Einrichtungen. Ebenso hart ist das materielle Los der in das Ausland Geflüchteten. Anfangs 1979 sollen sich nach Schätzung des UN-Hochkommissariates für Flüchtlinge mindestens 150000 Simbabwer in Flüchtlingslagern in Moçambique, Sambia und Botswana aufgehalten haben, die Hälfte von ihnen Kinder unter 16 Jahren.
Das Schlimmste steht aber noch aus. Die im Mai eingebrachte, magere Maisernte wird die ländliche Bevölkerung nur für einige wenige Monate ernähren können. Eine Hungersnot großen Ausmaßes wird auf September/Oktober 1979 befürchtet – es sei denn, daß die Regierung Muzorewa die Aushungerungsstrategie aufgibt und die in den Städten gelagerten Maisvorräte auch für die 4,5 Millionen auf dem Lande lebenden Afrikaner freigibt.

## Kirchenführer als Parteipolitiker

Die Hauptfiguren der politischen Emanzipationsbewegung in Rhodesien waren seit eh und je Afrikaner, die eng mit den christlichen Kirchen verbunden waren. *Joshua Nkomo* amtierte einst als Laienprediger an einer presbyterianischen Kirche von Bulawayo; *Ndabaningi Sithole* ist promovierter Theologe und ordinierter Pfarrer der (britischen) Methodistenkirche; *Robert Mugabe*, ein Katholik, hat seine christlichen Prinzipien nie verschwiegen, und Mugabes engster Mitarbeiter und Vizepräsident von Zanu, *Simon Muzenda*, war ein Führer der katholischen Laien-

organisation in Gwelo. Die Liste ließe sich fast beliebig verlängern. Keiner dieser Politiker hat jedoch im Namen einer christlichen Kirche Politik gemacht oder sich im Befreiungskampf engagiert.
Die Ausnahme ist der Methodistenbischof *Abel T. Muzorewa*. Durch die politische Situation veranlaßt (Volksbefragung der britischen Pearce-Kommission 1971/72), wurde Muzorewa Organisator und Sprecher der seit Jahren führungslosen afrikanischen Massen. Nach der Haftentlassung der meisten afrikanischen Politiker im Jahre 1974 behielt der Bischof seine Stellung bei und wirkte weiterhin als eine einigende Kraft. Mehr und mehr zeigte sich jedoch, daß Muzorewa nicht bereit war, lediglich Bindeglied der politischen Fraktionen zu sein. Er baute seinen Afrikanischen Nationalkongreß (United African National Council) zu einer eigenen Partei aus und verursachte somit in der nationalistischen Bewegung eine neue Spaltung. Darüber hinaus ließ er sich im „internen Abkommen" mit der weißen Minderheitsregierung ein, woraus eine neue, konfliktgeladene Polarisierung entstanden ist.
Während sich Pfarrer Sithole bei seiner politischen Tätigkeit nie auf seine kirchliche Stellung berufen hat, war dies bei Muzorewa unausweichlich. Er blieb amtierender Bischof (auf Lebenszeit) der Vereinigten Methodistenkirche, ein Amt, das er mit der Arbeit eines Parteipolitikers verbinden mußte. Als Bischof wird er z. B. von der amerikanischen Methodistenkirche finanziell unterstützt. Die Frauenbewegung der amerikanischen Methodistenkirche in den USA engagiert sich aber weiterhin als halbpolitische Lobby für den Bischof (vgl. „The United Methodist Reporter", Dallas/Texas, 21. 4. 78). Nach Angaben von ausländischen Beobachtern habe er auch während des Wahlkampfes seine kirchliche Stellung mißbraucht. So soll er zu Kirchenführern in Bulawayo gesagt haben, daß er nur jenen Kirchen bei der Wiedereröffnung von Schulen finanziell helfen werde, die ihre Mitglieder angewiesen hätten, an den Wahlen teilzunehmen (vgl. Claire Palley, a. a. O., 24).

Ob zu Recht oder Unrecht, Tatsache ist, daß die Patriotische Front die aus der „internen Regelung" hervorgegangene Regierung von Simbabwe-Rhodesien mit den Kirchen identifiziert. Dies dürfte nicht nur für die Vereinigte Methodistenkirche Muzorewas, sondern auch für die anderen Kirchen des Landes weittragende Folgen haben. Anders verhält es sich mit dem Ökumenischen Rat in Genf. Das Antirassismus-Programm des Weltrates, das bis 1975 auch Muzorewa unterstützt hatte, gibt jetzt humanitäre Hilfe nur noch an die Befreiungsorganisationen der Patriotischen Front. Mugabe und Nkomo haben auch immer wieder betont, daß Missionare und einheimische Priester und Schwestern zu ihren engsten Freunden und treuesten Unterstützern ihrer Anliegen gehören. Die beiden Guerillaführer haben auch wiederholt ihre Hochachtung vor der katholischen Kirche und dem 1977 aus Rhodesien ausgewiesenen Bischof *D. R. Lamont* zum Ausdruck gebracht.

## Vom Krieg gezeichnete Kirche

Der nun schon seit gut fünf Jahren dauernde Buschkrieg hat auch das kirchliche Leben wie die Stellung der Kirche in der rhodesischen Öffentlichkeit weitgehend geprägt. Keine andere Organisation in Rhodesien hat sich so sehr mit den Leiden der schwarzen Bevölkerung identifiziert wie die einheimischen Priester und Ordensschwestern sowie die weißen Missionare und Missionarinnen, die unbewaffnet und schutzlos in den Kriegszonen auf ihren Posten ausharren.
Bis jetzt sind 47 Missionare aller Konfessionen Opfer des Krieges geworden. Seit Dezember 1976 wurden 23 katholische Missionare und Missionarinnen ermordet, darunter zehn Deutsche; zwei katholische Priester sind spurlos verschwunden und werden tot geglaubt. Das neueste Opfer ist der Schweizer Missionar Martin Hollenstein, der am 1. Januar 1979 auf dem Weg zum Gottesdienst erschossen wurde. Nur in wenigen Fällen steht fest, daß die Ermordung von Missionaren durch Guerilla-Einheiten und aus politischen Motiven erfolgt ist. Die meisten Missionarmorde sind nach wie vor ungeklärt, in einigen Fällen gibt es schwerwiegende Indizien dafür, daß Regierungstruppen für die Tötung verantwortlich waren. Robert Mugabe und seine ZANLA-Kommandanten werden nicht müde zu betonen, daß vor allem die katholische Kirche und ihre Amtsdiener seit eh und je Freunde und Verbündete der Befreiungsbewegung gewesen sind und ein Vorgehen der Guerillas gegen sie deshalb widersinnig wäre.

Das am meisten vor die Öffentlichkeit tretende kirchliche Gremium ist jetzt die von der Rhodesischen Katholischen Bischofskonferenz geschaffene *Kommission Justitia et Pax*. Die mehrheitlich aus schwarzen und weißen Laien zusammengesetzte Kommission hat schon im Juni 1978 die „interne Lösung" als ungerecht verurteilt. Seit Jahren veröffentlicht die Kommission Dokumente zur Lage in Rhodesien und vor allem über Folterungen und Vergeltungsmaßnahmen der Regierungstruppen. In einem ihrer neuesten Dokumente hat die Kommission die von der Regierung angestrebte Politik des Aushungerns der ländlichen Gebiete beschrieben.
Unter Führung von Erzbischof *Chapaipa* (Salisbury) und Msgr. *Helmut Reckter* (Sinoia) traf sich eine Delegation der Justitia-et-Pax-Kommission im August 1978 in der sambischen Hauptstadt mit Robert Mugabe und Josuah Nkomo. Dabei ging es nicht um irgendwelche „Verhandlungen", wie dies in der deutschen Presse irrtümlich berichtet wurde, sondern um einen Austausch von Informationen über die Lage der Zivilbevölkerung sowie um die humanitären Aufgaben der Kirche im gegenwärtigen Zeitpunkt. Die humanitäre Rolle und die versöhnende Funktion der Kirche im Kriegschaos werden von der Guerillaführung weit höher geschätzt als von der gegenwärtigen Regierung in Salisbury.

Wichtige geistige Aufbauarbeit für das zukünftige Simbabwe und die Aufgabe der Kirche leisten das *Katholische*

*Institut für Internationale Beziehungen* in London und das katholische Verlagshaus Mambo Press in Gwelo, Simbabwe. In einer bisher elf Bände umfassenden Reihe von sozio-ökonomischen Studien der Mambo Press haben verschiedene Fachleute nicht nur die gegenwärtigen Unrechtsstrukturen Rhodesiens analysiert, sondern auch Pläne für die Zukunft des Landes unterbreitet. Das Londoner Institut für Internationale Beziehungen widmet sich vor allem aktuellen Problemen. So hat es gemeinsam mit der Justitia-et-Pax-Kommission in Salisbury das „interne Abkommen" nach sozialethischen Kriterien geprüft. Diese kirchlichen Gremien arbeiten zur Zeit an einer theologischen Studie zum Thema Gewalt und Befreiung in Simbabwe und geben gemeinsam mit Mambo Press die Schriftenreihe „Von Rhodesien nach Simbabwe" (bisher sieben Bände) heraus.

Noch wichtiger als all dies ist aber das mutige und geduldige Ausharren von Priestern, Ordensbrüdern und Schwestern bei der geprüften afrikanischen Zivilbevölkerung. Die Missionare sind die einzigen Weißen, die unbewaffnet und ohne Polizeischutz auch heute noch in abgelegenen Gebieten Simbabwes leben und mit Hunderten von Dienstleistungen die Leiden des Krieges zu lindern versuchen. Gemeinsam mit ihren schwarzen Mitbrüdern und Mitschwestern nehmen sie am Prozeß der Befreiung teil, der ihnen in einem zukünftigen Simbabwe neue Wege des kirchlichen Dienstes eröffnen wird.

*Michael Traber*

# Kurzinformationen

**Die neun Bischofskonferenzen der EG-Länder haben Ende April eine 9-Punkte-Erklärung zu den Europawahlen veröffentlicht.** Sie erinnern darin ausdrücklich an den Appell vom 29. Juni 1977, der von 14 Vorsitzenden europäischer Bischofskonferenzen unterzeichnet worden war (vgl. HK, August 1977, S. 405ff.). Der damalige, sehr allgemein gehaltene Appell wurde ausdrücklich mit dem Hinweis begründet, man wolle rechtzeitig und nicht im unmittelbaren Vorfeld des Wahlkampfes zum Thema Europa Stellung beziehen. Dennoch wollte man offenbar auf eine neuerliche Erklärung im Vorfeld des Europawahlkampfes nicht verzichten, verzichtete aber auch diesmal auf jeden Anschein einer Wahlerklärung und beschränkte sich darauf, die wesentlichen Ziele der europäischen Einigung in Erinnerung zu rufen und gutzuheißen. Die Bischöfe stellen die europäische Einigung vor allem unter das Zeichen, wie sie sagen, der „nie vollendeten Versöhnung", die seit dem Ende des letzten Krieges begonnen habe. Sie fordern eine „Gesinnung der Offenheit und Brüderlichkeit" als „wirkliche Anerkennung der Andern". Die *Verwirklichung einer europäischen Union* bezeichnen die Bischöfe mit einem Wort Pius' XII. als „vernünftiges Wagnis". Nachdrücklich herausgestellt wird das Thema *Menschenrechte*. Besonders genannt werden „das Recht auf Leben, das Recht des Kindes vor und nach seiner Geburt, die Rechte der Frau, der Familie, der Flüchtlinge oder der Arbeiter, insbesondere der Gastarbeiter". Es müßten noch viele Anstrengungen unternommen werden, „damit alle Menschen in Würde leben können".

Schließlich weisen die Bischöfe über das Europa der Neun hinaus: Europa dürfe sich nicht in seine Grenzen einschließen, es trage Verantwortung auch für die anderen Erdteile, insbesondere für die Länder der Dritten Welt. Europa solle eine Chance zum wirtschaftlichen, kulturellen und geistigen Fortschritt für alle sein. An die Katholiken wird die Bitte gerichtet, sich angesichts der bevorstehenden Wahlen für das europäische Parlament ihrer Verantwortung bewußt zu sein und deren Tragweite abzuschätzen, damit sie als Christen aktiv und verständig in europäischen Fragen mitwirken können. Auf der Ebene der Bundesrepublik wurde das Wort der neun Bischofskonferenzen ergänzt durch ein kurzes Wort des Ratsvorsitzenden der EKD, *Helmut Claß*, und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, *Joseph Kardinal Höffner*, in dem festgestellt wird, trotz politischer Teilung und religiös-weltanschaulicher Unterschiede gehöre das Christentum „zu den Kräften, die Europa geprägt haben". Es werde auch in Zukunft eine gestaltende Kraft bleiben, denn in ihm gründe für uns Würde und Freiheit des Menschen.

**Ehe und Familie, Europawahlen, Kirche und Kunst waren Themen der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) am 11./12. Mai in Bonn-Bad Godesberg.** Über die auf der Vollversammlung verabschiedete Erklärung *„Ehe und Familie im Spannungsfeld von personaler Partnerschaft und Institution"*, der wohl der wichtigste auf dieser Vollversammlung diskutierte Text war, berichten wir an anderer Stelle dieses Heftes (vgl. S. 280ff.) im Zusammenhang mit der Verlautbarung der Kommission VI der Bischofskonferenz zum gleichen Thema. In einem kurzen *Aufruf zu den Wahlen zum europäischen Parlament* erinnert das ZdK an seine Erklärung vom 7. November 1977 (vgl. HK, Dezember 1977, S. 635). Inhaltliche Forderungen jener Erklärung werden nicht wiederholt. Appelliert wird vor allem an den europäischen Wähler, „durch eine hohe Wahlbeteiligung unsere europäische Überzeugung zu bekunden, das Parlament zu stärken und damit dem europäischen Einigungswerk neuen Auftrieb zu geben". Nur so werde das Parlament fähig sein, „den Willen der Bürger nachhaltig zu vertreten und Lösungen von Aufgaben, die die Völker gemeinsam angehen, entscheidend voranzutreiben". Parteien und Kandidaten werden aufgefordert, sich uneingeschränkt für die Menschenrechte einzusetzen, „die Freiheit der Völker gegen jede äußere und innere Bedrohung zu verteidigen", die Verantwortung der europäischen Gemeinschaft für die Sicherung des Friedens und für eine Politik weltweiter Entwicklung zu fördern und sich zu einer europäischen Politik zu bekennen, „die die wachsenden kulturellen Eigenarten respektiert, die verantwortliche Mitwirkung der Bürger und ihrer Gruppen an den öffentlichen Aufgaben stärkt und für einen solidarischen Ausgleich im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben eintritt".

Das Thema „*Kirche, Literatur und Kunst*" kam zur Sprache in einem Bericht des Präsidenten, des bayerischen Kultusministers *Hans Maier*, über die im Bonner Wissenschaftszentrum am 26./27. März 1979 (vgl. HK, Mai 1979, S. 272) veranstaltete Tagung zur gleichen Thematik. Das Resümee, das Hans Maier über die Tagung zog, war überwiegend optimistisch. Ziel der damaligen Tagung sei es nicht gewesen, Probleme aufzuarbeiten und Konflikte zu bereinigen, sondern einen Gesprächsfaden zu knüpfen. Dies sei gelungen. Er erinnerte aber auch daran, daß der Graben zwischen Kirche und Künstler stellenweise nach wie vor tief sei. Dabei spielten enttäuschende persönliche Erfahrungen, aber auch eine tieferliegende Abwehr zu Amt und Institution eine Rolle. Die Tagung habe dafür genügend Belege gebracht. Nachdrücklich wandte sich Maier gegen die verallgemeinernde Meinung, „die zeitgenössische und zeitgemäße Kunst sei nur außerhalb der Kirche zu finden, nicht auch innerhalb". Auch das Kunstschaffen mit religiöser Thematik gehöre durchaus zur Kunst der Zeit.

Verabschiedet wurde auch eine *Erklärung zur Situation von Studenten und Praktikanten* aus Entwicklungsländern. Gefordert wurden neue Wege intensiverer Begegnung vor Ort (in den Gemeinden) mit dieser kleinen und deshalb, vor allem was die Praktikanten betrifft, vergessenen Gruppe ausländischer Mitbürger.

Der Vollversammlung um einige Tage vorausgegangen waren bereits zwei andere Dokumente: eine nochmalige letzte Stellungnahme zu dem inzwischen vom Bundestag verabschiedeten *Gesetz über das elterliche Sorgerecht* und eine Erklärung des Gesprächskreises „Christen–Juden" über „*theologische Schwerpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs*". Auf letzteres werden wir noch getrennt zurückkommen. In der Stellungnahme zum Sorgerecht wurde anerkannt, daß im letzten Stadium der Parlamentarischen Debatte wesentliche Desiderate des Zentralkomitees berücksichtigt worden sind, erhebliche Einwände vor allem wegen des Versuchs, pädagogische Leitlinien vorzuschreiben, weiter fortbestünden.

**Anläßlich ihres diesjährigen Jahreskongresses Ende April in München verabschiedete die Deutsche Gesellschaft für Chirurgie eine eigene Resolution zum Thema Sterbehilfe.** Die darin enthaltenen Richtlinien weichen trotz substantieller Übereinstimmung in nicht unwesentlichen Aspekten von den im Maiheft dieser Zeitschrift referierten Richtlinien der Bundesärztekammer (vgl. HK, Mai 1979, S. 233 f.) ab. In manchen Punkten ist die Resolution der Chirurgen präziser gefaßt, so schon im zweiten Absatz, wo der *Anwendungsbereich der Sterbehilfe* sehr klar auf die Zeit „des unausweichlichen und kurz bevorstehenden Todes" eingegrenzt wird. In dieser Situation könne „Lebensverlängerung nicht unter allen Umständen Ziel ärztlichen Handelns sein". Klarer umschrieben werden auch die Fälle, die zum Tode führen können: „1. plötzliches Versagen einer oder mehrerer vitaler Funktionen aus bis dahin tatsächlicher oder scheinbarer Gesundheit; 2. plötzliches Versagen einer vitalen Funktion im Verlauf einer zwingend zum Tode führenden Krankheit; 3. Fortschreiten biologisch oder pathologisch bedingten Kräfteverfalls." Unter diesen gegebenen Bedingungen „ist grundsätzlich alles zur Lebenserhaltung und Leidensminderung Notwendige zu tun". Bei ungewisser Prognose müsse die Behandlung immer und auch dann begonnen und fortgesetzt werden, wenn mit irreparablen Schäden zu rechnen sei. Bei manchen zum Tode führenden Krankheiten stehe aber die *notwendige Leidensminderung* so stark im Vordergrund, daß die Möglichkeit einer Lebensverkürzung als Nebenwirkung in Kauf genommen werden dürfe. Maßnahmen zur Lebensverlängerung dürften beendet werden, „wenn bei einer unausweichlich in kurzer Zeit zum Tode führenden Krankheit die vitalen Funktionen des Zentralnervensystems, der Atmung, der Herzaktion und des Kreislaufs offensichtlich schwer beeinträchtigt sind und wenn der fortschreitende allgemeine Verfall nicht aufzuhalten ist oder wenn nicht beherrschbare Infektionen vorliegen". In solchen Fällen sollte der Arzt Komplikationen nicht mehr über das für die Leidensminderung erforderliche Maß hinaus behandeln. Entscheidend dabei sei der Umfang der ärztlichen Behandlungspflicht, nicht die rechtliche Einordnung als Handeln oder Unterlassen. Bei schweren angeborenen Mißbildungen Neugeborener (auch diese Präzisierung ist gegenüber der Bundesärztekammer neu) dürfe „eine Behandlung unterbleiben oder abgebrochen werden, wenn wegen schwerer Beeinträchtigung vitaler Funktionen offensichtlich keine Lebensfähigkeit besteht".

Zum *Willen des Kranken* heißt es: „Der erklärte oder aus der Gesamtheit der Umstände zu entnehmende Wille des Kranken auf Erhaltung des Lebens mit allen verfügbaren Mitteln ist im Rahmen des ärztlich Möglichen maßgebend. Bei einsichts- und willensfähigen Kranken soll der erklärte Wille, sich nicht mehr oder nur noch eingeschränkt behandeln zu lassen, respektiert werden. Jedoch seien Einschränkungen der Einsicht und der Willensfähigkeit zu berücksichtigen. Wie die Richtlinien der Bundesärztekammer betonen auch die Chirurgen, frühere Äußerungen eines Patienten, auch gegenüber ihm nahestehenden Personen, können nicht mehr als nur Anhaltspunkte sein. Direkte Eingriffe zur Lebensbeendigung seien ärztlich und rechtlich unzulässig und widersprächen dem ärztlichen Auftrag. Das gleiche gelte für eine aktive Mitwirkung bei Selbsttötung, z. B. durch Überlassung von Tötungsmitteln. Eine grundsätzliche sittliche Wertung der Selbsttötung solle damit aber nicht verbunden sein. Nachdrücklicher als die Richtlinien der Ärztekammer betont die Resolution die eigene Verantwortung des Arztes, die ihm niemand abnehmen könne.

**Mit der Situation der evangelischen Kirche nach 30 Jahren des Bestehens der DDR beschäftigte sich die Synode der Ostregion der berlin-brandenburgischen Kirche bei ihrer Tagung vom 20.–24. April in Ost-Berlin.** Ausführlich debattiert wurde ein Grundsatzvortrag von Bischof *Albrecht Schönherr* unter dem Titel: „Über Auftrag und Weg der Kirche Jesu Christi in der sozialistischen Gesellschaft der DDR". Nach Meinung Schönherrs werden die Kirchen der DDR in ihrer gesellschaftlichen Mitverantwortung „zunehmend ernster genommen". Die gesamtgesellschaftliche Seite des Glaubens, wie sie von kirchlicher Seite in den Gesprächen mit staatlichen Stellen betont worden sei, werde auch von staatlicher Seite akzeptiert. Als Beispiel nannte er die Auseinandersetzung um den Wehrkundeunterricht. Angesichts des Rückgangs der Zahl der Christen auf etwa die Hälfte der Bevölkerung der DDR seit Kriegsende müsse die Kirche die „Chance der kleinen Schar" sehen. Mit der Formel „Kirche im Sozialismus", die das gegenwärtige Selbstverständnis der evangelischen Kirche bezeichnet, sei keine „sozialistische Kirche" gemeint. Vielmehr müsse die Kirche den schwierigen Weg zwischen *totaler Verweigerung* gegenüber einem atheistischen Staat und *völliger Anpassung* gehen. Dazu gehöre auch die Überwindung der Resignation, die sich unter kirchlichen Mitarbeitern breitmache. Die Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen in der DDR solle in Zukunft nicht nur von einer „mühsam gewahrten Toleranz" bestimmt sein. In der Aussprache wurde vor allem die Frage der *Gleichberechtigung der Christen im Bildungswesen* der DDR kritisch angesprochen. Die Kir-

chenleitung wurde in einer Entschließung aufgefordert, die Gespräche mit den zuständigen Stellen über die Benachteiligung junger Christen in staatlichen Bildungseinrichtungen „beharrlich fortzusetzen".
Eine Verbesserung in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der DDR stellte auch der mecklenburgische Landesbischof *Heinrich Rathke* anläßlich eines Besuchs in Hamburg am 30. April 1979 fest. Die Kirche befinde sich seit dem Spitzengespräch vom 6. März 1978 in ständigen Gesprächen mit dem Staat, und zwar auf allen Ebenen. Zu einem ähnlichen Schluß kam auch Bischof *Horst Gienke* aus Greifswald bei einem Referat am 9. Mai 1979 in Eutin. Christen würden nicht mehr diskriminiert, sondern können sich den Staatsbürgern gleichberechtigt fühlen, die keine Bindung an die Kirche haben.

**Kritik am Priesterschreiben des Papstes haben dreißig französische Priester aus elf Diözesen geübt.** Ihren Brief, der während eines regionalen Priestertreffens am 22./23. April entstand, will der Erzbischof von Lyon, Kardinal *Alexandre Renard*, dem Papst zuleiten. Die französischen Priester kritisieren zunächst, daß sich der Papstbrief an alle Priester der Kirche richte, ohne auf die konkreten Bedingungen ihres Dienstes einzugehen. Der Brief eröffne keinen Dialog, sondern sei von oben herab gesprochen. Zum Priesterbild des Papstbriefes wird festgestellt: „In der Welt, in der wir leben, können wir nicht *Gefangene eines Priesterbildes* sein, das zwar seinen Wert hat, aber heute nicht mehr den Erfordernissen für die Verkündigung des Evangeliums entspricht." In einer ungläubigen und indifferenten Gesellschaft sei es vielmehr notwendig, das Leben der Gemeinden zu teilen. Daher sei es gerechtfertigt, daß Priester einen Beruf ausüben oder sich auch politisch und kulturell engagieren. Die Unterzeichner wenden sich auch gegen das Verständnis von „Laisierung", wie es aus dem Papstschreiben spricht. „In Ihrem Brief scheinen Sie das ‚Laisierung' zu nennen, was für uns den Willen bedeutet, im Leben unserer Gemeinden präsent zu sein. Diese Nähe gibt unserem Dienst Kraft und schenkt denen Hoffnung, zu denen wir ausgesandt sind." Der Brief des Papstes werde in Frankreich leider schon von denen als Unterstützung herangezogen, die sich gegen das Zweite Vatikanum wenden. Die französischen Priester weisen auch darauf hin, daß nicht nur der Zölibat, sondern auch die eheliche Liebe ein Weg sein könne, der mit dem Ruf zum Dienstamt vereinbar sei. „Deswegen weisen wir auch die Parallele zwischen dem Sakrament der Ehe und dem Zölibatsversprechen zurück: wenn es richtig ist, daß die Ehe das Sakrament der Liebe ist, ist deswegen nicht die Priesterweihe das *Sakrament des Zölibats*." Eine weitere Antwort auf das Priesterschreiben haben Mitglieder der Vereinigung der verheirateten Priester in Frankreich an den Papst gerichtet. Dort wird festgestellt, das Schreiben laufe darauf hinaus, in der Kirche zu trennen zwischen „dem Klerus, der entscheidet, und dem Volk, das diese Entscheidungen ausführt". Die Unterzeichner wenden sich gegen die Gleichsetzung der Treue zum Zölibat mit der Treue zu Christus. „Es ist nicht der Zölibat, der uns Priester werden und als Priester leben ließ. Es ist vielmehr die Leidenschaft zur Verkündigung des Evangeliums und zum Dienst."

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

BLANK, JOSEF. **Exegese als theologische Basiswissenschaft.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 159 Heft 1 (Januar–März 1979) S. 2–23.

Der Aufsatz thematisiert zunächst die Anstöße, die sich aus der Durchsetzung der historisch-kritischen Methode in der Exegese für die Theologie ergeben. Die daraus resultierende Grundthese, daß durch die konsequente und umfassende Anwendung der historisch-kritischen Methode die dogmatisch-autoritäre abgelöst werden müsse, wird an der Frage nach der theologischen Relevanz des neutestamentlichen Kanons durchgeführt. Dabei liegt das Schwergewicht auf dem Verhältnis von historischer Vielfalt und theologischer Bedeutung, die durch den Verweis auf die den Kanon begründende „bleibende Autorität Jesu gegenüber der Gemeinde" zu lösen versucht wird. Der Kanon in seiner Vielfalt von historisch bedingten und situationsbezogenen Aussagen und unterschiedlichen Theologien muß für die gegenwärtige Übersetzungsarbeit der Theologie paradigmatisch sein. „Das Neue Testament, vor allem aber die Person Jesu Christi selbst, stellt jeden erreichten kirchlichen Zustand in Frage." Die Thesen von Blank werden in den übrigen Beiträgen des Hefts von den Tübinger Vertretern verschiedener theologischer Disziplinen diskutiert und teilweise korrigiert.

RIEDLINGER, HELMUT. **Zum gegenwärtigen Verständnis der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria.** In: Theologie und Glaube Jhg. 69 Heft 1 (1979) S. 22–61.

Der Beitrag gibt zunächst einen ausführlichen Rückblick auf die Veränderungen in der katholischen Dogmatik in bezug auf die Deutung der Jungfrauengeburt seit dem Zweiten Vatikanum. Dabei zeigt sich, daß von vielen Theologen der Glaubensartikel nicht mehr im Sinn der kirchlichen Überlieferung verstanden wird. Dadurch kommt dem historisch-kritischen Befund für die Dogmatik ausschlaggebende Bedeutung zu. Riedlinger versucht das Problem durch eine Besinnung auf das Verhältnis von geschichtlicher und geistlicher Schriftauslegung neu anzugehen. Beide Weisen dürfen nicht voneinander getrennt werden, der Primat muß aber für die Theologie beim geistlichen Verständnis liegen. Nach einem Blick auf die Diskussion über die Jungfrauengeburt in der neueren katholischen Exegese, die ein breites Spektrum von Meinungen erkennen läßt, keinesfalls aber die Faktizität der jungfräulichen Empfängnis ausschließen kann, skizziert Riedlinger ein geistliches Verständnis der Schriftaussagen über Maria, woraus sich ergibt: „Es ist meines Erachtens nicht möglich, die in den neuen Deutungen vorgeschlagene Abkehr vom Wunder der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria mit einer geistlichen Auslegung der Schrift zu vereinbaren."

**Kirche und Menschenrechte.** In: Concilium Jhg. 15 Heft 4 (April 1979).

Das Heft geht davon aus, daß sich zur Bestimmung der Sendung der Kirche in die Welt der „Begriff der Menschenrechte" anbietet, „der wirklich die Wurzel aller konkreten Aufgaben ist". Es enthält Beiträge zur Geschichte und Problematik des Menschenrechtsbegriffs, zum Verständnis der Menschenrechte nach dem Alten und Neuen Testament sowie zu ihrem Stellenwert von der systematischen Theologie aus gesehen. Daran anschließend wird die Frage der Menschenrechte in der Kirche angesprochen, außerdem werden lehramtliche und ökumenische Stellungnahmen zum Problem einbezogen. Am Schluß stehen Situationsberichte zur Rolle der Kirche im Kampf um die Menschenrechte auf den Philippinen, zur Verantwortung der Kirchen der „Ersten Welt" für die Verwirklichung der Menschenrechte und zum Beitrag der Kirche zur Überwindung der Apartheid. Alle Beiträge berühren sich darin, daß sie auf der Verbindung von individuellen und sozialen Menschenrechten bestehen und darauf hinweisen, daß der Beitrag der Kirche ein authentischer Beitrag aus dem Geist des Evangeliums sein soll, ohne aber bei den Partnern den Glauben an das Evangelium zur Voraussetzung zu machen. Das konkrete Engagement der Kirche für die Menschenrechte muß sich an den jeweiligen Situationen orientieren, die regional verschieden sein können.

## Kultur und Gesellschaft

BERTRAM, CHRISTOPH. **Rüstungsdynamik und Rüstungskontrolle.** Das Dilemma Sicherheit. In: Merkur Jhg. 33 Heft 4 (April 1979) S. 307–318.

Weder Rüstung noch Rüstungskontrolle sind Selbstzweck, sondern Mittel zum Zwecke der Sicherheit. Der Integration beider in ein umfassendes Sicherheitssystem bzw. dem Ausbau der Rüstungskontrolle zu einem tragenden Sicherheitselement sind nicht nur deswegen enge Grenzen gesetzt, weil eine internationale Ordnung fehlt, die Kompromisse honoriert oder gar nur solche als sinnvolle Politik zuläßt und weil Rüstung nach bisherigen Erfahrungen immer noch sicherer ist, sondern auch wegen vielfach falscher kontrollstrategischer Ansätze. Zunächst gelte es, sich weniger an rein quantitativen Begrenzungen zu orientieren, die durch qualitative Veränderungen bei Vertragsabschluß meist schon überholt seien, sondern an der vertraglichen Beschränkung bestimmter von beiden Seiten für unerwünscht gehaltener militärischer Einzeloptionen. Numerische Begrenzungen blieben notwendig zeitgebunden: Sie müßten geändert werden, ohne daß davon die grundlegende Übereinkunft berührt wird. Und schließlich: Militärische Kapazitäten („Produkte") seien selten klar definierbar, da sie meist zu mehreren Funktionen verwendet werden können. Um hier mehr Klarheit zu erhalten, bedürfe es ständiger Konsultation und Überprüfung. Im Ständigen Ausschuß von Salt sieht Bertram ein institutionelles Modell dafür.

MÜLLER-REISSMANN, KARL-FRIEDRICH. **Die schwindende Wandlungsfähigkeit der Industriegesellschaft.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 34 Heft 5 (Mai 1979) S. 13–26.

Der aus der Sicht der ökologischen Bewegung geschriebene Beitrag vertritt die Grundthese, daß mit Komplexität der Systeme deren Anpassungsfähigkeit generell abnimmt und damit auch der Bewegungsspielraum in technisch präjudizierten Sozialen Systemen ständig kleiner wird. Ein Furcht auslösendes Beispiel: Was geschieht mit einem Kernphysiker, der eine abweichende Meinung vertritt von der überwiegenden Mehrheit seiner Kollegen? Er wird sich schon deswegen hinter sie stellen, weil er beruflich wegen seiner Spezialisierung sonst keine Verwendung finden kann. Auf die Frage der Steuerbarkeit der Systeme zugespitzt aber heißt das: Die Schwierigkeit der Kontrollierbarkeit eines Systems wächst exponentiell mit der Größe des Systems (und der Spezialisierung der Subsysteme). „Da man nicht davon ausgehen kann, daß die menschliche Intelligenz exponentiell wächst, muß man erwarten, daß mit wachsender Systemgröße irgendwann der Punkt erreicht sein wird, von da an menschliche Intelligenz die Steuerungsprobleme nicht mehr meistern kann." Gegenüber der seiner Meinung nach noch ungebrochenen Tendenz zu funktionaler Differenzierung mit immer größeren zentralistischen „Gebilden" im Gefolge plädiert Müller-Reißmann für eine antifunktionalistische Dezentralisation mit Stärkung der Innenbeziehungen von Kleinsystemen („Subsidiarität"), die kreativere Lebensformen ermöglichen.

## Kirche und Ökumene

PANNENBERG, WOLFHART. **Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 28 Heft 2 (April 1979) S. 99–114.

Pannenberg gibt zunächst einen knappen Rückblick auf den Augsburger Reichstag und skizziert die Entwicklung der neueren Diskussion zur katholischen Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses. Es ist inzwischen deutlich geworden, daß die CA im Verhältnis zur katholischen Glaubenslehre keine kirchentrennenden Lehren enthält bzw. daß in den noch verbleibenden Streitfragen eine Einigung im theologischen Gespräch möglich ist. Ein genauerer Blick auf die Aussagen der CA über die Kirche ergibt, daß es in ihr an einer „zusammenfassenden, grundsätzlichen Aussage über die Bedeutung und Verantwortung des Amtes für die Einheit der Kirche" fehlt. Deswegen muß die gegenwärtige Einheitsdiskussion auch notwendig über sie hinausgreifen. Eine grundsätzliche Anerkennung der CA als Dokument des gemeinsamen christlichen Glaubens würde einerseits weitere Fragen nach sich ziehen (Verhältnis zur Theologie Luthers und den anderen lutherischen Bekenntnisschriften), anderseits aber die lutherische Kirche dazu auffordern, ihre Einstellung zu Abendmahl und Amt am Leitfaden ihres eigenen Bekenntnisses kritisch zu überprüfen.

# Personen und Ereignisse

Am 30. April wurde von Papst Johannes Paul II. Erzbischof *Agostino Casaroli* zum Pro-Staatssekretär ernannt. Pro-Präsident der Güterverwaltung des Heiligen Stuhls wurde Erzbischof *Giuseppe Caprio*. Am 5. Mai erfolgte die Ernennung von *Achille Silvestrini* zum neuen Sekretär des Rates für die Öffentlichen Angelegenheiten der Kirche. Mit demselben Datum wurde Erzbischof *Eduardo Martinez Somalo*, zuletzt Nuntius in Kolumbien, zum Substituten im Staatssekretariat und *Audrys Jouzas Backis* zum Untersekretär des Amtes für die Öffentlichen Angelegenheiten ernannt. Außerdem ernannte der Papst Kardinal *Paolo Bertoli* zum Camerlengo.

Zum neuen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland hat die Synode der EKD am 17. Mai in Berlin den hannoverschen Landesbischof *Eduard Lohse* gewählt. Lohse erhielt im ersten Wahlgang 118 von 124 Stimmen. Er ist Nachfolger des württembergischen Landesbischofs *Helmut Claß*, der demnächst in den Ruhestand geht. Stellvertretender Ratsvorsitzender wurde mit 117 von 123 Stimmen wieder der hessen-nassauische Kirchenpräsident *Helmut Hild*.

Vor der Bayerischen Synode hat sich Landesbischof *Johannes Hanselmann* kritisch zum Paragraphen 218 geäußert. Er wies darauf hin, daß sich ein „Recht auf Abtreibung" entwickle und die wachsende Zahl der sozialen Indikationen zu einem „Aufschrei der Kirche für das Recht der Ungeborenen" führen müsse. Soziale Notstände dürften nicht auf dem Weg der Tötung beseitigt werden, vielmehr solle man sich noch stärker um eine Integration der betroffenen Frauen bemühen. Hier seien die christlichen Gemeinden gefordert.

Der Intendant des Österreichischen Fernsehens, *Ernst W. Marboe*, hat sich in einer Diskussionsveranstaltung des Presseclubs in Linz dafür ausgesprochen, „Brutalsportarten" wie Boxen und Formel-1-Rennen nicht mehr zu übertragen. Es sei unsittlich zuzusehen, wie ein Mensch u. U. zu Tode gebracht werde, und das noch verstärkt durch Zeitlupendarstellung und Wiederholungen zu zeigen. Marboe plädierte für ein Fernsehen, das sich auf dem Weg einer „moralischen Anstalt" zu bewegen habe.

Am 26. April wurde vom Vorsitzenden der Bischofskommission für Ehe und Familie, Bischof *Pietro Fiordelli von Prato*, ein Dokument der Italienischen Bischofskonferenz der Öffentlichkeit vorgestellt, das sich hauptsächlich mit der Seelsorge an den wiederverheirateten Geschiedenen beschäftigt. Die Bischöfe betonen die Unauflöslichkeit der Ehe, weisen aber darauf hin, daß ihnen kein Recht zustehe, über „das Innerste des Gewissens der Geschiedenen ein Urteil abzugeben". Sie stellen klar, daß wiederverheiratete Geschiedene nicht aus der Kirche ausgeschlossen seien, daß aber ihre Zulassung zu den Sakramenten der Eucharistie und Buße nicht möglich sei.

Mit der Ernennung von zwei Bischöfen durch Papst Johannes Paul II. am 12. Mai ist die katholische Hierarchie in Bulgarien vollständig. Zugleich wurde das Apostolische Vikariat von Sofia und Plovdiv zur Diözese erhoben. Zum ersten Bischof der neuen Diözese wurde der 65jährige Apostolische Vikar *Bogdan Dobranoff* ernannt. Zum neuen Bischof der Diözese Nikopolis, die seit Anfang 1977 verwaist war, ernannte der Papst den 59jährigen Geistlichen *Samuel Dijoundrine*.

Die Teilnahme des Erzbischofs von Prag, Kardinal *František Tomášek*, an den Johannes-Nepomuk-Feiern Mitte Mai in Salzburg war mit beträchtlichen Schwierigkeiten verbunden. Erst nachdem der österreichische Außenminister interveniert und sich der österreichische Bundespräsident *Rudolf Kirchschläger*, der während seines Prag-Besuchs im März den Kardinal in Prag in privater Form besucht hatte, sich persönlich für ihn verwendet hatten, erhielt Tomášek von den tschechischen Behörden eine Ausreiseerlaubnis.

Zum neuen Präsidenten der Nationalen Bischofskonferenz von Brasilien wurde Ende April der Bischof von Santa Maria, *Ivo Lorscheiter*, gewählt. Er löst in diesem Amt den Erzbischof von Fortaleza, Kardinal *Aloisio Lorscheider*, ab. Als Nachfolger von Bischof Lorscheiter im Amt des Generalsekretärs der Konferenz wurde der Weihbischof von São Paulo, *Luciano Pedro Mendes de Almeida*, bestimmt. Gleichzeitig wurde der Bischof von Nova Friburgo, *Clemente José Isnard*, zum Vizepräsidenten der Brasilianischen Bischofskonferenz gewählt.

Anfang Mai wurde in Santiago de Chile der führende katholische Laienaktivist *Juan Vergare Parodi* verhaftet. Parodi war bis kurz nach dem Militärputsch gegen Allende Professor für Soziologie an der Katholischen Universität von Santiago. Bis zu deren Auflösung war er führender Mitarbeiter des „Komitees für den Frieden", des ökumenischen Vorgängers des heutigen „Vikariats der Solidarität". In letzter Zeit war er führend in einem „Hilfsprogramm für Basisgruppen" unter der Leitung des Bischofs von Copiepo, *Fernando Arizitie Ruiz*, tätig.

# Herder Korrespondenz

Heft 7
33. Jahrgang
Juli 1979


*In dem Maße, in dem wir uns vergessen und übersehen, im Dienst an einer Sache oder in der Liebe zu einer Person ... in dem Maße werden wir menschlich und verwirklichen uns selbst.*

*Viktor E. Frankl*

## Warum Resignation?

Von Resignation ist gegenwärtig auffallend viel die Rede. Man braucht nur in den Journalen, vor allem in den räsonierenden Wochenzeitungen zu blättern oder die politischen und kulturellen Sendungen in Rundfunk und Fernsehen durchzugehen, um fast ständig darauf zu stoßen. Ein kulturpessimistischer Grundton geht durch die Lande, nicht nur bei denen, die Zukunftsangst als politische Propaganda betreiben, sondern bei vielen, die in ihren Kommentaren eine tiefe Skepsis über die zu erwartende gesellschaftliche Entwicklung widerspiegeln. *Heinrich Albertz* sprach jüngst nach einem mehrtägigen Politseminar in Tübingen aus Anlaß von 30 Jahren Bundesrepublik gar von der Gefahr zu resignieren als dem „gefährlichsten Gift unserer Zeit". Nimmt man hinzu, wie oft in letzter Zeit statt Zukunftsoffenheit nur „Überlebensstrategien" beschworen werden – vom Club of Rome bis zu den kleinsten Alternativgruppen –, dann wird vielleicht etwas vom größeren Hintergrund dieser resignativen Grundstimmung im öffentlichen Palaver sichtbar. Wer Überlebensstrategien beschwört, resigniert zwar nicht auf Leben und Tod, denn er will ja überleben, aber er sieht sich oder die Menschheit, die Kultur der Zeit, das politische System, die eigene Generation, die technische Entwicklung oder wen immer doch wohl an irgendeinem Abgrund, von dem er sich nur noch mit letzter Kraft zurückhalten kann oder andere zurückhalten will.

### Kulturpessimismus als Mode und Selbstmitleid

Man muß dennoch etwas genauer zusehen, was solche resignativen Botschaften an Realitätswert enthalten. Denn spontan einsichtig zu machen sind sie nicht. Es gibt Bedrohungen durch Techniken, durch Bürokratien, durch die begrenzte Fähigkeit, menschlich und politisch miteinander auszukommen, aber Gründe, vor solchen Gefahren zu kapitulieren, gibt es eigentlich nicht. So starr ist unser Gesellschaftssystem (noch) nicht, daß sich mit Willen und Phantasie nichts bewegen ließe. So unfrei sind unsere Studenten nicht, daß sie sich zu „einer Herde furchtsamer Schafe" (Albertz) entwickeln müßten – trotz Massenuniversität, Radikalenfurcht und Angst vor schlechten Zukunftsaussichten. So aussichtslos jedenfalls in bezug auf den Arbeitsplatz ist auch die Situation *der* Jugend nicht, wie sie vielfach dargestellt wird. Erst jüngst z. B. hat kein anderer als der Präsident der Bundesanstalt für Arbeit vor einer Überschätzung gerade dieses Problems gewarnt. Es gibt Engpässe am Arbeitsmarkt, und gewiß sind für Jugendliche die Schwierigkeiten gewachsen, sich auf diesem Markt zu orientieren, Beschäftigung zu finden, sich eine Zukunft zu öffnen, die ausfüllt. Aber so groß sind diese Probleme nicht, daß von der schulischen und arbeitssuchenden Jugend zu Recht von einer „betrogenen" oder gar „ausgesperrten" Generation gesprochen werden müßte.

So schlimm steht es auch mit unserer ständig ins Feld geführten *Leistungsgesellschaft* nicht, daß sie alles nur aufsaugt und verzehrt, was an persönlichen, freien Energien da wäre, daß sie einerseits dauernd überfordert und andererseits keinen Spielraum für freie Entscheidung und schöpferische Entfaltung ließe. Eher ist zu fragen, ob mit solchen Klagen nicht auch *fehlender Leistungswille* überdeckt wird. So kräfteverzehrend ist diese Leistungsgesellschaft für die meisten unserer Zeitgenossen gar nicht. Was sich heute als Leistungsgesellschaft darstellt, ist mehr Eigenschaft des Systems als – in der Breite der Bevölkerung – zwangshaft erworbene Haltung des einzelnen. Die Technik hat enorm viel Leistung abgenommen. Zwangshaft ist viel eher der Trend zum programmierten Konsum, und das keineswegs nur im materiellen Sinne. Eher wächst nun eine Generation heran, die sich andere Ziele setzt, als sie berufliche oder öffentliche Leistung bietet. Und sie hat alle Chancen dazu: die *Freizeit* ist beträchtlich gewachsen und wächst weiterhin; dafür sorgen schon die Gewerkschaften. Die kreativen Möglichkeiten, sie zu gestalten, haben nicht ab-, sondern zugenommen.

## Etwas am Palaver ist künstlich

Schließlich: in den *Schulen* ist auch nicht alles Streß, was als solcher ausgegeben wird. Und wenn es da heißt, die Jugend werde unpolitisch, ziehe sich aus Resignation ins Private zurück oder werde anpasserisch aus Angst, politisch belangt zu werden oder Nachteile in bezug auf die spätere Berufslaufbahn in Kauf nehmen zu müssen, dann mag in diesem oder jenem Fall sicher ein Problem dran sein, das durch übertriebene *Radikalenfurcht* geschaffen wird. Und die Studentenschaft mag sich durch Massenbetrieb, Numerus clausus und einsetzende Regelzeitstudien heute mehr verschult fühlen als früher und ist es wohl auch. Aber wenn über Entpolitisierung der Jugend aus Angst und Leistungszwang gesprochen wird, lohnt es sich wohl ebenfalls genauer hinzusehen, welche Entpolitisierung, welcher Rückzug ins Private gemeint ist, wenn von politischer Resignation gesprochen wird. Müssen Jugendliche unbedingt angepaßter, unpolitischer, in ihrem gesellschaftlichen Verhalten resignativer sein, wenn sie sich mehr auf Studium und künftigen Beruf konzentrieren, wenn sie weniger Zeit für politische Happenings aufbringen? Und war die *Informiertheit über politische Vorgänge*, die innere Teilnahme am Schicksal des Gemeinwesens zur Zeit demonstrierter Unruhe wirklich größer? Oft waren es doch gerade die Unpolitischen, die sich im politischen Lärm gefielen. Ein Wandel des politischen Klimas in einer größeren Breite der jungen Generation muß, wo nicht eine Abwanderung in radikalisierende Subkulturen stattfindet, nicht Resignation sein, sie kann auch *Versachlichung* bedeuten.

Es scheint also etwas Künstliches zu sein an diesen Reden von Resignation, das manchmal fast skurrile Formen annimmt. So meinte der Schweizer *Erich A. Kägi* in einem Artikel zur Jahreswende in der „Neuen Zürcher Zeitung", unsere Gesellschaft zeige das *Gesicht einer Unzufriedenen*, ja liebe es und pflege es bei allen möglichen Gelegenheiten, im Betrieb, auf den Skipisten wie in öffentlichen Versammlungen, zur Schau zu tragen. Es gehe von dieser Gesellschaft geradezu ein Zwang zur Unzufriedenheit aus. Der Zufriedene erscheine fast als unzeitgemäß, als unangepaßt, als „Trottel", der einer heilen Welt anhänge und so dem falschen Bewußtsein fröne. Unzufriedenheit werde emanzipatorisch oder leistungsbetont geradezu verordnet. Manchmal kommt einem solche verordnete Unzufriedenheit in der Tat gerade bei Diskussionen um Resignationserscheinungen in der Jugend zum Bewußtsein. So mancher journalistische Mikrophonhalter suggeriert den Jugendlichen geradezu selbstmitleidiges Resignieren – wegen Problemen mit den Eltern, mit der Schule, mit der beruflichen Zukunft – so lange, bis es für den einzelnen in einer Befragungsgruppe schwer wird zu sagen, daß er seine eigene Zukunft und die der Jugend insgesamt durchaus hoffnungsvoll sieht.

Etwas von diesem künstlich erzeugten Pessimismus muß selbst an unseren Klagen über die technisch- oder ressourcenbedingten *Überlebenskrisen* sein. Der Kölner Soziologe *Erwin K. Scheuch* hat jedenfalls erst jüngst in der „Deutschen Zeitung" auf die Unterschiede zwischen den kulturpessimistischen Strömungen in der „veröffentlichten" Meinung und den durchaus zuversichtlichen Zukunftserwartungen der Öffentlichkeit, verstanden als Gesamtbevölkerung, hingewiesen, wie sie bei den regelmäßig durchgeführten demoskopischen Umfragen zutage treten. Der öffentliche Pessimismus werde durch entschiedene Zeichen einer nüchternen Zuversicht in der Gesamtbevölkerung kontrastiert, die sich z. B. längst auf knappere Wachstumsraten eingestellt habe. Zwar möge es zutreffen, daß die Zahl derjenigen größer geworden ist, die sich in unserer technisch-wissenschaftlich geformten Welt nicht wohl fühlen. Aber die Angst vor der Technik sei keineswegs weit verbreitet. Wenn die Skepsis ihr gegenüber zunehme, „dann eher als Einsicht in die Kosten einer sonst guten Sache".

## Die wirklichen Symptome von Resignation

Dennoch gibt es Zeichen von resignativer Stimmung, die keineswegs von der Medienöffentlichkeit gemacht sind. Sie betreffen in erster Linie weder das Leiden an der Leistungsgesellschaft noch die Furcht vor größer werdenden politischen Zwängen, noch technisch- oder ressourcenbedingte Zukunftsangst, sondern sind ganz anderer, vor allem sozial-psychologischer Natur. Sie reichen von der seit längerer Zeit von den Demoskopen beobachteten Zunahme von Langeweile in der privaten Lebensgestaltung bis zur Bemerkung einer Siebzehnjährigen über ihre eigene Zukunft: Sie wolle Abitur machen und auf die Hochschule gehen, aber nicht gleich studieren, sondern zunächst einmal „jobben", um so nicht zu früh endgültig in einen Beruf zu kommen, damit es dann nicht zu lange dauere. In die letztere Feststellung mag zwar noch viel kindlicher Realitätsbezug eingeflossen sein; da aber ähnliche Äußerungen im Schüler- und Studentenmilieu gar nicht so selten sind und dieselbe Lebensweisheit sich erkennbar auch im praktischen Verhalten niederschlägt, müssen sie etwas bedeuten. Die *Zukunft* scheint da auf seltsame Weise „zu" zu sein, man erhofft sich davon nicht so sehr Steigerung persönlicher Erfüllung, sondern sie erscheint eher als notwendiges Übel, als reduzierter Lebenswille.

Wenn immer größere Bevölkerungsteile von sich sagen, daß sie *Langeweile* empfinden, daß sie mit ihrer Zeit nichts Rechtes anzufangen wissen, daß es offenbar nichts gibt, was ihr Leben ausfüllt, so muß das ein Alarmzeichen sein. Denn es zeigt sich ein beträchtlicher *Mangel an Motivation* und ein ebenso großer *Mangel an Sinnerfahrung*. Dabei ist schwer zu sagen, welcher Mangel mehr Probleme aufwirft, da beide ganz offensichtlich ursächlich zusammenhängen. An Motivation fehlt es, weil alles vorgegeben, alles verplant, alles geregelt erscheint. An Sinnerfahrung fehlt es, weil es für Jugendliche inmitten der Berieselung durch eine Vielzahl von ungeordneten und nicht deutbaren Informationen überhaupt schwierig ist, Erfahrungen zu machen.

Die *pädagogischen Grundtrends* der letzten Jahre, die Emanzipations- und Konfliktpädagogik haben, so berechtigte Anliegen diese auch im einzelnen verfolgten, zusätzlich zur Entmotivierung beigetragen und die Vermittlung und Aneignung lebensgestaltender Sinnziele erschwert. Denn sie haben einmal die Wertproblematik unterschätzt und Freiheit zu wenig kreativ, sondern zu sehr nur als Freiheit von Zwängen verstanden. Sie haben zum anderen die Sozialnatur des Menschen vergewaltigt, zu der es nun einmal gehört, daß nicht nur Konflikte auszutragen sind, sondern daß jeder der Zuwendung des anderen bedarf. Am Ursprung von Langeweile und Sinnleere liegt ein Defizit an Mitmenschlichkeit. Dieses wiederum schafft Einsamkeit, die durch die Abhängigkeit von den Medien – immer weniger direkte und immer mehr reproduzierte Kommunikation – verschärft wird.

Hinzu kommen enorm gewachsene *Orientierungsschwierigkeiten.* Der einzelne ist wenig auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge eingestellt, findet schwer Gleichgesinnte oder wenn, dann vornehmlich in Subkulturen oder in esoterischen Zirkeln, die um so mehr Bedeutung erhalten, je früher sich der Jugendliche von seinem „natürlichen" Milieu, der Familie löst und je weniger vermittelnde Instanzen, etwa im Bereich der Jugendarbeit, er vorfindet. Zeigt der Trend zu Selbsterfahrungsgruppen das Bemühen an, aus der Isolierung herauszukommen, mit anderen sinngebende Erfahrungen zu machen, Problemlösungen für den Alltag zu erarbeiten, so signalisiert anderseits der unbestimmte Ruf nach alternativen Lebensformen der verschiedensten Qualität, wie viele in ihrem gesellschaftlichen Umfeld nicht zurechtkommen. Man braucht dabei nicht auf die Drogenszene oder auf die neuen Jugendsekten mit ihren kommerziell ausgeklügelten Werbemethoden zu verweisen, auf die so manche Jugendliche auf der Suche nach einer sinnvermittelnde Mitmenschlichkeit erlebbar machenden Gemeinschaft hereinfallen. Hier wird wirklich aus der Gesellschaft ausgewandert, hier passiert tatsächlich Resignation; vielfach vielleicht undramatisch, aber real.

## Die andere Dimension von Freiheit

Aber es steht an *Ursachen* wohl noch mehr dahinter als nur eine orientierungsschwierige Gesellschaft und eine nicht gefundene oder nicht gelungene Mitmenschlichkeit. Es ist wohl überhaupt so ein Problem mit der Kategorie Zukunft. Bischof *Klaus Hemmerle* hat es in einem Gespräch mit dieser Zeitschrift einmal auf den Satz gebracht: Wir lebten im Bewußtsein von der reinen *Machbarkeit der Zukunft.* Und weil so die Voraussetzungen der Zukunft durchschaubar geworden sind, finde Zukunft nicht mehr statt. Resignation kann letztlich immer nur kommen aus reduzierten Erwartungen. Solange man etwas erwartet, hofft man, solange jemand hofft, auf Unerwartetes hofft, resigniert er nicht. Wo aber die Zukunft scheinbar kein Geheimnis mehr birgt, weil alles schon vorprojektiert, alles schon bekannt ist, da läßt sich auch nicht viel erhoffen.

Nun ist es zwar in der Wirklichkeit nicht so, aber die Zukunft als erfahrbare, die Phantasie beschäftigende Hoffnung fühlt sich für viele, gerade Jugendliche, so an, weil nichts auf uns zuzukommen scheint, sondern Zukunft für sie sich auf den Rahmen des Mach- und Planbaren beschränkt. Eine solche Zukunft aber stimuliert die seelischen Antriebskräfte nicht.
Hinzu kommt noch etwas ganz Entscheidendes: Wir haben uns daran gewöhnt, daß Zukunft sozusagen *für uns veranstaltet* wird: durch die Institutionen, durch die „Gesellschaft", durch den Staat. Der einzelne verhält sich eher passiv zu ihr, erwartet aber doch weitestgehende Erfüllung, ohne genau den Leistungszusammenhang, der Voraussetzung solcher Zukunft ist, zu durchschauen. Weil Zukunft als Konsumgut empfunden wird, wird auch der Zusammenhang mit der eigenen Leistung unklar und motiviert auch nicht dazu. Wo Probleme auftauchen, die individuell oder gesamtgesellschaftlich zukunftsentscheidend sind, fehlt dann die Geduld zu warten, die Kraft zur vernünftigen Überlegung, fehlt die praktische Urteilskraft; Resignation mit Schuldzuweisung an die Macher, die versagt haben – denn sie müßten's ja können, – stellt sich dann um so rascher ein. Und damit wächst auch der Hang zu irrationalen Lösungen. Vieles, was an Ängsten umgeht, scheint hier seinen Ursprung zu haben, auch vieles an Intoleranz und Aggressivität.

Es dürfte aber auch andere, vielleicht tieferliegende Ursachen geben. Eine ganz zentrale scheint mir ein *halbiertes Freiheitsverständnis* zu sein. Unser Freiheitsverständnis zielt vor allem auf die Befreiung des menschlichen Subjekts von den Zwängen der physischen und gesellschaftlichen Umwelt, also auf Freiheit vom anderen. Dieses vorwiegend emanzipatorische Freiheitsverständnis ist aber schon längst in einer an unserem gesellschaftlichen Verhalten und den dadurch geschaffenen – isolierenden, sinntötenden – Zuständen ablesbaren Krise. Es bedarf der anderen Dimension der Freiheit, der gemeinschafts- und sinnstiftenden, die frei macht für persönlich erlebbare Verantwortung, auch frei macht für die eigene Leistung, für das Ganze, für die anderen. Eine subjektivistisch verengte Freiheit endet letztlich immer in einem vernunftfeindlichen Wirklichkeitsverlust.
Realität ist immer auch mitmenschliche Realität. Real zu erhoffende Zukunft ist immer nur möglich als gesellschaftlich vermittelte. Das aber setzt nicht nur menschliche Zuwendung im psychologischen Sinne voraus, sondern auch die rechte Balance von Entscheidungsfreiheit und Verantwortungsfreude, nicht nur von Subjekt zu Subjekt, sondern auch zwischen Mensch und Gemeinschaft, zwischen Gruppe und Institution. Heilung von Resignation ist nie eine Sache nur der institutionell zu verändernden Verhältnisse, sondern bei aller gesellschaftlicher Abhängigkeit des Individuums, letztlich immer die Wirkung persönlichen Verhaltens. Und das heißt wohl auch, daß man *die* Jugendlichen an ihrer Verantwortung packt und ihnen nicht Sündenböcke ihrer Resignation einredet.

*D. A. Seeber*

# Die Konsequenzen der Papstreise nach Polen

Mit seinem Besuch in Polen vom 2. bis 10. Juni weckte Papst Johannes Paul II. vielfältige Erwartungen und Hoffnungen weit über den Bereich der Kirche hinaus. Die Millionen Menschen in Polen, die „ihren" Papst umjubelten, machten einmal mehr deutlich, wie wenig Erfolg dem atheistischen Grundgehalt der herrschenden Ideologie in diesem Land beschieden ist.

## Die Atmosphäre der Veranstaltungen

Die Reise, die der Papst selbst immer wieder als Pilgerfahrt bezeichnete, wurde auf diese Weise tatsächlich zu einer Bestärkung und Ermutigung des polnischen Volkes im Glauben und in der Hoffnung. Die zahlreichen *Delegationen aus der Tschechoslowakei und der DDR*, die bei verschiedenen Veranstaltungen immer wieder mit Transparenten und Fahnen auf sich aufmerksam machten und vom Papst wiederholt ausdrücklich willkommen geheißen wurden, ließen jedoch erkennen, daß die Wirkung dieses Papstbesuches über Polen weit hinaus ging. Gleichzeitig war auch im Westen ein außergewöhnlich intensives Interesse an den Vorgängen in Polen festzustellen, und die intensive Berichterstattung westlicher Medien hat dieses Interesse noch zusätzlich verstärkt, so daß auch in westlichen Ländern, in denen das Auftreten des Papstes in Polen einen starken Eindruck hinterlassen hat, mit Rückwirkungen zu rechnen ist.

Die Atmosphäre bei den vielen Veranstaltungen der Polenreise von Johannes Paul II. war durchwegs freudig und festlich, und der Jubel, mit dem der Papst in allen Teilen Polens empfangen und begrüßt worden ist, überstieg alle Erwartungen. Besonders auffallend waren die vielen *jungen Menschen*, die überall zu sehen waren und die ein besonderes Engagement bei diesem Anlaß zeigten. Der Papst nützte jede Gelegenheit, um gerade mit der Jugend zusammenzutreffen, wobei er sich außerordentlich unkonventionell gab, zusammen mit den Jugendlichen Lieder sang, Späße machte und auf riesigen Plätzen Gemeinschaft bildete. Nie versäumte es der Wojtyla-Papst, bei derartigen Zusammenkünften die Jungen an die große christliche Tradition ihres Volkes zu erinnern.

An den einzelnen Stationen seiner Reise setzte der Papst deutliche Schwerpunkte, die in den mehr als 30 Ansprachen, die Johannes Paul II. während seines Polen-Besuches hielt, klar abzulesen sind.

Als Kirchenpolitiker erwies sich der Papst, als er beim *Zusammentreffen mit den Spitzen der polnischen Partei- und Staatsführung* im Belvedere in Warschau deutlich machte, daß die Kirche vom Staat keine Privilegien fordere, sondern „einzig und allein das, was für die Erreichung ihrer Mission unerläßlich ist" (vgl. den Wortlaut in d. Heft, S. 349). Wenn der Vatikan auf dieser Basis eine Vereinbarung mit der staatlichen Autorität anstrebe, dann nicht nur, um die Bedingungen für dieses Wirken der Kirche zu schaffen, sondern auch, „weil es den geschichtlichen Gründen der Nation entspricht, deren Söhne und Töchter in überwältigender Mehrheit auch Söhne und Töchter der katholischen Kirche sind".

Die Probleme im Verhältnis zwischen Kirche und Staat behandelte der Papst noch eingehender und detaillierter in seiner *Ansprache an die Plenarkonferenz des polnischen Episkopates* in Czenstochau, die beträchtliches Aufsehen erregte. Auch bei dieser Ansprache ging der Papst von der tausendjährigen christlichen Geschichte Polens aus, er hob die Bedeutung der Kirche für die Einheit und Identität der polnischen Nation hervor und kam schließlich auf die Frage der „Normalisierung" in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu sprechen. Mit Nachdruck bezog sich der Papst auf die grundlegenden Menschenrechte, die das Recht auf Religionsfreiheit einschließen, und nannte als Voraussetzung eines authentischen Dialoges den Respekt vor den Überzeugungen der Gläubigen, die Sicherung aller Rechte der Bürger sowie normale Bedingungen für die Aktivität der Kirche als einer religiösen Gemeinschaft, der die weitaus überwiegende Mehrheit der Polen angehöre. Den polnischen Episkopat rief der Papst auf, er dürfe nicht aufhören, Initiativen zu setzen, die für die Kirche der Gegenwart wichtig sind. Außerdem müsse in Zukunft Klarheit in den Grundsätzen der Vorgangsweise geschaffen werden, denn Klarheit in den Grundsätzen sei eine Quelle moralischer Kraft und diene auch dem Prozeß einer wahren Normalisierung.

## Zeugnis für die Menschenrechte

Einen ganz anderen Aspekt griff der Papst in seiner Rede am Pfingstsonntag in Gnesen auf, wo er mit seinem nachdrücklichen *Appell an die slawischen Völker* zu erkennen gab, daß sein Ziel weit über Polen hinaus gesteckt ist. Anknüpfend an das Pfingstgeschehen im Abendmahlsaal, sagte er, der erste slawische Papst der Kirchengeschichte könne die slawischen Sprachen nicht überhören. Er habe vielmehr in die Gemeinschaft der Kirche das Verständnis jener Worte und Sprachen einzuführen, „die noch fremd klingen für Ohren, die an romanische, germanische, angelsächsische und keltische Laute gewöhnt sind". Der Papst beschwor die geistige Einheit des christlichen Europa, die den beiden großen Traditionen von West und Ost viel verdanke, und gedachte dann im einzelnen der Christianisierung der Kroa-

ten, Slowenen, Bulgaren, Slowaken, Tschechen, Sorben und Litauer. Er komme, um vor der ganzen Kirche, vor Europa und der Welt über diese Nationen und Volksgruppen zu reden, „die man so oft vergessen hat". Er komme, um „mit lauter Stimme" zu rufen, um alle diese Völker zusammen mit der eigenen Nation zu umarmen und ans Herz der Kirche zu ziehen.

Johannes Paul II. bezeichnete in diesem Zusammenhang seine Reiseroute von Warschau über Gnesen und Czenstochau nach Krakau, zum Wawel, zum hl. Stanislaus, als „einen der großen Wege der geistlichen Geschichte aller Slawen", und damit auch als einen der wichtigen Wege geistlicher Geschichte Europas: „Wir wollen nicht in die Vergangenheit zurückkehren! Wir wollen der Zukunft entgegengehen!"

Immer wieder verknüpfte der Papst während seiner Polenreise diese beiden Gedanken: *Die Besinnung auf die christlichen Zusammenhänge in der Geschichte der slawischen Völker* und gleichzeitig ihre Einbindung in die größere Einheit Europas, dessen christliche Wurzeln nicht vergessen werden dürften. Der stürmische Beifall, der diesen Passagen regelmäßig folgte, ließ die besondere Aktualität dieser Aussagen erkennen, und der Papst ergänzte sie wiederholt mit der Aufforderung, die Christen sollten alle Grenzen überwinden und öffnen. Wenngleich diese Appelle gewiß nicht vordergründig-politisch aufzufassen waren, sondern eine spirituelle Dimension ansprachen, ist nicht zu übersehen, daß zum erstenmal seit der in Jalta beschlossenen Teilung Europas dieser Realität der Konfrontation und Spaltung konkrete Initiativen der Einigung, der Verständigung, der Besinnung auf eine gemeinsame Vergangenheit entgegengesetzt wurden. In diesem Kontext müssen wohl auch die Worte verstanden werden, die Johannes Paul II. an Hunderttausende Oberschlesier in Czenstochau richtete und in denen er in ausdrücklicher Erinnerung an die heilige Hedwig, die auch von den Deutschen verehrt wird, für die Versöhnung der Völker eintrat.

In besonders ergreifender Weise verband der Papst alle diese Gedanken in seiner Predigt während der Messe im Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau. Auf der Rampe, auf der Hunderttausende Menschen „selektiert" und in die Gaskammern geschickt worden waren, feierte das Oberhaupt der katholischen Kirche die Eucharistie. Zum Unterschied von der offiziellen polnischen Propaganda, die gerade während des Papstbesuches am laufenden Band an Schreckensszenen während der deutschen Besetzung erinnerte, hob Johannes Paul II. dieses entsetzliche Geschehen in eine allgemeingültige Sphäre: Er nannte Auschwitz „ein Zeugnis des Krieges" und legte dar, wie leicht die Würde des Menschen durch den Menschen mit Füßen getreten und vernichtet werden könne. Dies sage er nicht, um irgend jemanden anzuklagen, sondern er spreche im Namen aller, deren Rechte irgendwo auf der Welt mißachtet und vergewaltigt werden. Damit nahm Johannes Paul II. auch bei dieser Gelegenheit ein Thema auf, das er während seines gesamten Besuches immer wieder variiert hatte: *Die Menschenrechte*. Angesichts der Wachtürme und Stacheldrahtverhaue des Konzentrationslagers, angesichts der Ruinen der Gaskammern und Krematorien dieser Vernichtungsstätte bildete der eindringliche Appell des Papstes in Auschwitz, die Menschenrechte zu beachten, den Haß und die Mißachtung des Menschen endlich zu beseitigen, einen besonders bewegenden Vorgang, dem sich offensichtlich niemand entziehen konnte. Auf den Geleisen der Rampe im ehemaligen KZ wurden Kerzen entzündet, Blumen niedergelegt, und die vielen einstigen Lagerinsassen, die zum Teil in Häftlingskleidung gekommen waren, schlossen sich der Bitte um Vergebung an.

Nicht weniger bedeutungsvoll war es, daß der Papst *die jüdischen Opfer von Auschwitz* ausdrücklich erwähnte. Die Söhne und Töchter des jüdischen Volkes seien zur völligen Vernichtung bestimmt gewesen, so sagte er, doch habe dieses Volk seinen Anfang bei Abraham genommen, der „der Vater unseres Glaubens ist". In diesem Zusammenhang sprach Johannes Paul II. zum einzigen Mal vom *russischen Volk*, von dem man wisse, „welchen Anteil es an dem schrecklichen Krieg um die Freiheit der Völker hätte". Auch diese Geste hatte einen wichtigen Symbolcharakter. Daß sie richtig verstanden wurde, zeigte der spontane Beifall an dieser Stelle, der den polnischen Zuhörern hoch anzurechnen ist.

## Der eigentliche Gehalt war geistlich

In der westlichen Presse wurden diese Ereignisse und Vorgänge ausführlich berichtet und kommentiert, wobei alle Aussagen mit direkten oder indirekten politischen Konsequenzen im Vordergrund des publizistischen Echos standen. So besteht die Gefahr, daß der Besuch des Papstes in Polen nicht ganz richtig eingeschätzt wird, denn in der Tat war die Papstreise in erster Linie ein geistlicher und geistiger Vorgang. Natürlich waren damit politische Implikationen verknüpft, aber der Eindruck wäre verkehrt, würde man die politisch relevanten Inhalte für das Eigentliche des ganzen Besuches nehmen. In Wirklichkeit entspricht es wohl ganz der Statur des jetzigen Papstes, daß er sich in erster Linie dem Gebet, dem geistlichen Lied, dem Gottesdienst widmete. Von der Mitte des Glaubens her rief er das polnische Volk auf, stark im Glauben zu bleiben, die Hoffnung nicht zu verlieren und jegliche Furcht abzulegen. „Ihr müßt stark sein, liebe Brüder und Schwestern", so rief der Papst den zwei Millionen Gläubigen bei der Messe in Krakau im Gedächtnis an den hl. Stanislaus zu. „Ihr müßt stark sein, mit der Kraft, die vom Glauben kommt. Ihr müßt stark sein mit der Stärke des Glaubens. Ihr müßt stark sein mit der Kraft der Hoffnung, die uns die vollendete Freude des Lebens bringt. Ihr müßt stark sein in der Liebe, die stärker ist als der Tod. Ihr müßt stark sein mit der Kraft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, einer Liebe, die wach, reif und verantwortungsbewußt ist und die uns hilft, den großen Dialog mit dem Menschen und der Welt zu beginnen, der seine Wurzeln in dem Dialog mit Gott selbst hat."

Gerade in seinen letzten Ansprachen in

Polen klang manches, was der Papst sagte, wie ein *Vermächtnis*. Er bat seine Landsleute, ihr Vertrauen nicht zu verlieren, sich nicht entmutigt zu fühlen, er bat, die geistige Freiheit niemals zu verlieren und geistige Kraft immer von Gott zu suchen. Als Johannes Paul II. nach 10 Tagen wieder auf dem Flughafen stand und die polnische Erde zum Abschied küßte, da weinte ganz Polen. In solchen Augenblicken vereinigt sich in Polen das Christliche mit dem Patriotischen und Nationalen, was in unseren Breiten nicht so recht nachempfunden oder gar verstanden werden kann. Und so muß man wohl zum besseren Verständnis hinzufügen, daß diese Papstvisite nicht nur den Glauben und die Hoffnung der Katholiken stärkte, sondern den Polen auch eine Art nationaler Genugtuung anbot – nach zwei Jahrhunderten nahezu ununterbrochener Unterdrückung und Diskriminierung. *F. C.*

# Die Democrazia Cristiana nach den Parlamentswahlen in Italien

Das Ergebnis der vorgezogenen Parlamentswahlen in Italien vom 3./4. Juni entsprach kaum den vorausgesagten Erwartungen. Niemand hatte mit einer politischen Wende, angesichts der vielfarbigen Parteienlandschaft auch nicht im Sinne der Erleichterung des Regierungsgeschäfts, gerechnet. Aber beträchtliche Verschiebungen galten als fast sicher. Die Kommunisten würden nach den großen Gewinnen in den Regionalwahlen 1975 und den Parlamentswahlen 1976 (34,4%) auf die 30-Prozent-Grenze zurückfallen, die marxistische wie die nichtmarxistische extreme Linke würde (vorwiegend auf Kosten der Kommunisten) beträchtlich hinzugewinnen, aber auch den christlichen Demokraten wurde ein Zugewinn von 3 bis 5 Prozent vorausgesagt. Sie würden zum erstenmal seit 1953 die 40-Prozent-Grenze wieder überschreiten.

## Die Zeichen standen gut

So lauteten auch übereinstimmend die veröffentlichten Prognosen der Meinungsforschungsinstitute, und so schien es im Trend zu liegen, denn bereits bei den verschiedenen Teilgemeindewahlen der letzten zwei Jahre hatte die DC, von wenigen Ausnahmen abgesehen, dazugewonnen. Überdies hatte sich das politische Gesamtklima nach dem für die DC noch glimpflich ausgegangenen Kräftemessen von 1976 erkennbar geändert. Die *Kommunisten* konnten der hinzugewonnenen 7 Prozent trotz der indirekten Regierungsbeteiligung (als entscheidender Faktor innerhalb der Parlamentsmehrheit zugunsten der DC-Minderheitskabinette) nicht lange froh werden. Im kommunalen und regionalen Bereich (Beispiele Neapel, Rom und Turin) machte sich bald Enttäuschung über die kommunistischen Mehrheiten oder die von Kommunisten geführten Linksbündnisse breit. Zudem geriet die Partei, hin und her gerissen zwischen ihrem Selbstverständnis als revolutionär-marxistischer Kaderpartei und der Strategie des Historischen Kompromisses, sehr bald in beträchtliche innerparteiliche Schwierigkeiten, enttäuschte bei der Jugend, vor allem bei den Erstwählern unter den radikalisierenden Schülern und Studenten. Überdies wurde sie wenigstens indirekt mit dem *Makel des Terrorismus* behaftet, denn die das ganze Land mit Anschlägen überziehenden Roten Brigaden kamen, jedenfalls für das öffentliche Bewußtsein, „geistig" aus ihren Reihen, waren und blieben, sosehr sie die Kommunisten angriffen und vor allem deren Strategie bekämpften, ideologisch deren Nachbarn. Sie täten nur das, so hieß ein verbreitetes Schlagwort, was sie bei den Kommunisten als „Revolutionäre" jahrelang gelernt hätten.

Umgekehrt konnte sich *die DC* im Aufwind fühlen: Da sie primäres Ziel der terroristischen Anschläge war – der Fall Moro war nur das extremste Beispiel dafür –, wurde zumindest mit einem Mitleidseffekt zugunsten der DC gerechnet. Die christlichen Demokraten konnten darüber hinaus auf eine wenigstens relative Konsolidierung der Regierungsarbeit unter Ministerpräsident *Giulio Andreotti* verweisen. Die Konjunktur hat erkennbar wieder angezogen. Die Handelsbilanz konnte wesentlich verbessert werden. Zwar wurde keines der nationalen italienischen Probleme gelöst oder auch nur einer Lösung nähergebracht – Inflation, Jugendarbeitslosigkeit, Terrorismus, Chaos im Bildungswesen, Schwächen der Justiz –, aber an Teilerfolgen z.B. in der Terrorismusbekämpfung und im Fiskalbereich hat es nicht gefehlt. Zum erstenmal konnte sich wieder ein Gefühl verbreiten, die öffentlichen Übel seien zwar nicht geringer geworden, aber die Regierung insgesamt leiste solide Arbeit.

Zwar blieb die im Abwehrkampf gegen die Überrundung durch die Kommunisten 1976 vieldiskutierte und versprochene *innere Erneuerung* der Partei aus, kam es nicht zu einer dauerhaften Festigung ihrer inneren Einheit, sondern nahmen die alten und neuen „correnti" ihre Rivalitätskämpfe bald wieder auf. Die Partei schwankte weiter (oder wieder) zwischen einer *Kompromißstrategie* gegenüber den Kommunisten und dem Willen zu *politischer Selbstbehauptung*, und sie schwankte auch zwischen populistischer, christlich-sozialer und liberal-bürgerlicher Selbsterneuerung. Aber es gab immerhin beträchtliche Umschichtungen im Sinne einer Öffnung auf breitere bürgerliche Schichten wenigstens bei Teilen ihrer Abgeordneten. Und mit ihrer schließlich einmütig vertretenen Absage an ein Regierungsbündnis mit den Kommunisten hatten die christlichen Demokraten immerhin deutlich zu machen vermocht, daß die Strategie des Historischen Kompromisses und die Bereitschaft, sich vollends in die Abhängigkeit von den Kommunisten zu begeben, für sie Grenzen hatte. Nicht zuletzt wuchsen der Partei vor allem aus der *katholischen Jungwählerschaft* neue Energien zu.

Zudem brauchte sie sich die zuletzt

von ihr wie von der Regierung Andreotti gewollte vorzeitige Parlamentsauflösung nicht anzulasten. Denn angesichts der zwiespältigen Taktik der Sozialisten wäre eine Vermeidung der vorzeitigen Wahlen nur um den Preis der Aufnahme kommunistischer Minister in ein Kabinett Andreotti möglich gewesen. Insofern wenigstens konnte die DC deutlich machen, daß sie einerseits Kommunisten an der Regierungsmacht nicht wollte und daß anderseits diese und die schwankenden Sozialisten es waren, die ein Weiterregieren verhinderten. Die Kommunisten sahen sich dann auch hier deutlich in die Defensive gedrängt. Schon auf den ersten Wahlplakaten versicherten sie beflissen, daß es nicht sie waren, „die diese Wahlen wollten".

## Rückkehr zur Normalität

Die gestellten Prognosen über den Wahlausgang schienen also im Trend zu liegen. Zwar keine grundlegende Wende, schon gar nicht klare Mehrheitsverhältnisse, wohl aber eine Umkehr der Tendenz auf der ganzen Linie war erwartet worden.
Gekommen ist es aber teilweise ganz anders. Die Verluste der Kommunisten waren zwar beträchtlich. Sie fielen mit einem Minus von 4 bzw. 2,3 in der Kammer von 34,4 auf 30,4 und im Senat von 33,8 auf 31,5 Prozent zurück. Sie haben damit zwar in der Kammer nur gut die Hälfte und im Senat etwas weniger als die Hälfte des fast erdrutschartigen Zugewinns von 1976 gegenüber 1972 verloren. Aber da der Stimmentrend in bezug auf die Kommunisten zum *erstenmal erkennbar rückläufig* ist, scheint doch einstweilen ein quasi unaufhaltsamer historischer Prozeß zum Stillstand gekommen zu sein, nachdem der stetige Zuwachs der Kommunisten in Italien lange Zeit als unabwendbar erschien.

Man war aber in den Prognosen wie selbstverständlich davon ausgegangen, daß von diesen erwarteten Verlusten die DC stark profitieren würde. Daraus ist nichts geworden; die DC hat gegenüber 1976 sogar leicht verloren und sank in der Kammer von 38,7 auf 38,3 und im Senat von 38,9 ebenfalls auf 38,3 Prozent. Das heißt, die DC stagniert bei fast gleichbleibendem Wähleranteil praktisch seit 1972 (damals lauteten die Anteile ebenfalls 38,7 in der Kammer und 38,1 Prozent im Senat).
Zieht man die *Ergebnisse der Kammerwahlen* seit 1948 heran, so ist das jetzige Ergebnis sogar das niedrigste, das die DC je erreicht hat. Nur 1963 waren es ebenfalls nur 38,3 Prozent. Nimmt man die *Verluste bei den Europawahlen* dazu – der Vergleich ist legitim, da der Unterschied in der Wahlbeteiligung nur ca. 5 Prozent betrug –, so wird die Situation der DC noch prekärer. Nur bei der Wahl zur Constituente 1946 blieb die DC mit 35,4 knapp unter diesem „Europa-Ergebnis. Daß es so gekommen ist, verwundert aber keineswegs. Denn schon bei den Parlamentswahlen waren die Verluste der DC im industrialisierten Norden Italiens recht massiv, sie wurden nur durch beträchtliche Zugewinne im Süden ausgeglichen. Aufgrund der wesentlich geringeren Wahlbeteiligung bei den Europawahlen im Süden blieb die Kompensierung der noch größer gewordenen Verluste im Norden weitgehend aus. Zwar haben bei den Europawahlen beide verloren: die DC und die Kommunisten. Aber der Anteil der Verluste hat sich gleichsam umgekehrt. Die Kommunisten verloren im Verhältnis zu den Parlamentswahlen 0,8, die christlichen Demokraten 1,8 Prozent und rutschten auf 36,6 ab. Von den Verlusten der Kommunisten profitierten in beiden Fällen vorwiegend die *Radikalen* (plus 2,3 bzw. 0,3 Prozent) und vermutlich im geringeren Umfang die „laizistischen" Parteien der bürgerlichen Mitte (Liberale, Republikaner, Sozialdemokraten). Daß die Radikalen besonders für die Kommunisten gefährlich würden, hatte sich bereits im Wahlkampf abgezeichnet. Da diese aus romantischen Sozialisten, nichtmarxistischen Linksradikalen, libertären Liberalen, militanten Vorkämpfern für Individualrechte (Ehescheidung, Abtreibung) zusammengesetzte Protestpartei neuen Stils, die keineswegs, wie die bundesdeutschen Medien anläßlich der Europawahlen fast durchwegs suggerierten, der Bewegung der „Grünen" gleichzusetzen ist, vorwiegend von Jugendlichen gewählt wird, war die Konkurrenz mit den Kommunisten gerade unter den Jungwählern besonders stark. Daß die Kommunisten die größten Verluste tatsächlich bei den Jungwählern zu beklagen haben und diese vorwiegend an die Radikalen verlorengingen, zeigen schon die unterschiedlichen Ergebnisse für Kammer und Senat. Während die Kommunisten bei den Kammerwahlen 4 Prozent der Stimmen verloren und die Radikalen 2,3 Prozent hinzugewonnen haben, waren die Verschiebungen bei den Senatswahlen in bezug auf beide Parteien viel geringer (Kommunisten – 2,3, Radikale – 0,5 Prozent). Da für den Senat erst ab vollendetem 25. Lebensjahr gewählt werden darf, liegt der Sachverhalt auf der Hand.
Das heißt aber auch, daß die Stimmen, die den Kommunisten verlorengegangen sind, im wesentlichen *im linken Spektrum*, teilweise bei den radikaleren Gruppen links von der KPI verbleiben. Die Linke insgesamt ist dadurch zwar diffuser und für die KPI weniger lenkbar geworden, aber sie ist nach den Wahlen von Pfingsten nur unwesentlich geschwächt. Und auch die Kommunisten selbst bleiben mit gut 30 Prozent der Stimmen und ihrem Einfluß im gewerkschaftlichen Bereich ein Machtfaktor ersten Ranges und damit der DC dicht auf den Fersen. Vergleicht man die Ergebnisse mit denen von 1972 – die Wahlen von 1976 fanden in einer Zeit des allgemeinen, das gesamte politische Klima bestimmenden „trasformismo" zugunsten der Linken unter Führung der Kommunisten statt, die Situation von damals ist mit der von 1979 nicht vergleichbar –, so wird man sogar von einer Konsolidierung der KPI auf etwas niedrigerem Niveau oder wenigstens von einer Konsolidierung ihrer Stammwählerschaft sprechen müssen.

Demgegenüber wurden die *Zugewinne der laizistischen Parteien der Mitte*, die sich bei den Europawahlen allerdings mit Ausnahme bei den Republikanern verstärkten, vielfach

übertrieben. Sie hielten sich in engen Grenzen, deuten höchstens einen Trend an, wobei die Verschiebungen – eine Ausnahme bildeten mit + 1,1 Prozent Zuwachs im Senat lediglich die Sozialdemokraten – sich auf die Stellen hinter dem Komma beschränkten. Auch für diese Parteien waren die Wahlen von 1976 mit ihrem Duell zwischen DC und KPI eine Ausnahmesituation. Vor die Wahl gestellt, eine kommunistisch geführte Regierung hinnehmen zu müssen oder die noch als klerikal eingestufte DC zu wählen, entschieden sich manche liberalen Wähler der Mitte lieber für die Christdemokraten. Damals schienen die Parteien der laizistischen Mitte fast aufgegeben zu sein. Sie (Liberale, Sozialdemokraten und Republikaner zusammen) erreichen aber auch jetzt nicht einmal ganz den Stimmenanteil von 1972. Auch hier handelt es sich also eher um die Rückkehr zu normalen Verhältnissen als um wirkliche Gewichtsverschiebungen. Und das bedeutet in Italien immer Schwächung der Partei der relativen Mehrheit, stärkere Stimmenstreuung, Erschwerung von Mehrheitsbildungen, Sackgassen.

## Eine historische Chance vertan

Manches wurde durch das Wahlergebnis zunächst allerdings auch vereinfacht. Die *Möglichkeiten der Regierungsbildung* haben sich weiter reduziert. Die bürgerliche Mitte hat keine Mehrheit. Der „Historische Kompromiß" zwischen Kommunisten und Christdemokraten bietet sich nicht an, nicht nur weil ihn die Wähler gegenüber den Kommunisten wie gegenüber den christlichen Demokraten desavouiert haben, sondern weil die DC im Falle eines direkten Regierungsbündnisses mit den Kommunisten mit Sicherheit auseinanderfallen würde. Langfristig könnte er freilich eine Versuchung bleiben, wenn die leicht gestärkten Sozialisten (9,8 Prozent bei den Parlaments- und 11 Prozent bei den Europawahlen) oder die Parteien der Mitte überziehen. Vorläufig gibt es keine Alternativen, sondern höchstens zwei, drei Varianten: ein Regierungsbündnis zwischen DC, Sozialisten und laizistischen Bürgerlichen oder zwischen DC und Sozialisten allein oder, wahrscheinlicher als dritte Variante, ein von DC, Republikanern und Sozialdemokraten neugebildetes Kabinett, vermutlich unter einem neuen Regierungschef, das von den Sozialisten toleriert wird. Zu einem späteren Zeitpunkt, wenn die gegenwärtige Führung sich durchsetzt, könnten die Sozialisten auch selbst in ein solches Kabinett eintreten. Eine einigermaßen stabile Regierung auf Dauer könnte nur entstehen, wenn sich Sozialisten und Sozialdemokraten u.U. unter Preisgabe des entschieden kommunistenfreundlichen linken Flügels einander annäherten und als geeinte sozialistisch-sozialdemokratische Partei mit der DC ein Bündnis eingingen. Ein solches Bündnis verfügte nicht nur über eine solide parlamentarische Mehrheit, es könnte mit seinem größeren Gewicht in der Arbeiterschaft bei klarer Abgrenzung auch einer starken kommunistischen Opposition Paroli bieten. Aber was politischer Vernunft entspräche, mag unter den gegebenen Verhältnissen nicht mehr sein als eine Wunschvorstellung.

Doch selbst wenn es einmal dahin käme, wäre *die DC* selbst damit noch lange nicht über den Berg. Sie hatte bei diesen Wahlen eine historische Chance, sie hat sie vertan, nicht weil sie nicht genügend antikommunistisch war, sondern weil sie es nicht schaffte, mehr Profil zu zeigen. Nur eine dazu noch lauwarme Absage an eine gemeinsame Regierung mit Kommunisten genügte in einer Zeit, in der die Kommunisten nicht als unmittelbare Gefahr wie 1976 erlebt werden, nicht mehr, um neugewonnene Sympathisanten und Wähler zu binden und weitere hinzuzugewinnen. Erste Versuche von 1976, sich neuen bürgerlichen Wählerschichten zu erschließen, wurden kaum fortgesetzt. Da brachte auch die wieder stärkere Zuwendung traditioneller katholischer Wählerschichten nicht viel ein. *A. D.*

# Manila – Kein Meilenstein für UNCTAD

In den Morgenstunden des Pfingstsonntags (3.6.79) schloß die 5. Welthandels- und Entwicklungskonferenz (UNCTAD V) in Manila ihre vierwöchigen Beratungen ohne Beschlüsse in den Kernfragen der Tagesordnung. Die nächtlichen Vermittlungsversuche vor der Abschlußsitzung blieben ohne Ergebnis.

## Die Haltung des Gastgeberlandes

Die *philippinische Regierung* hatte mit großem Aufwand die UN-Konferenz dazu benutzt, Gastlichkeit zu demonstrieren, die die wirkliche wirtschaftliche und politische Lage des Landes verschleierte. Mit perfekter Organisation sorgte das Präsidentenpaar *Marcos* für einen reibungslosen Ablauf der Konferenz.

18 Luxushotels und das technisch modern ausgestattete Internationale Kongreßzentrum der Philippinen gaben für 5000 Delegierte aus 159 Staaten und zahlreiche Vertreter internationaler Organisationen einen Tagungsrahmen ab, der allen nur denkbaren Komfort bot, der aber gemessen an der Situation des Durchschnittsphilippinos eine Scheinwelt war. Einige hundert neue klimatisierte Mercedesfahrzeuge standen den Delegationen zur preisgünstigen Anmietung zur Verfügung. Ein Beiprogramm, von der Regierung organisiert, bot Zeitvertreib beim Segeln, Golfspiel, Polo, Wasserski oder bei Ausflügen zu landschaftlich reizvollen Gegenden. Ein Präsidentendekret erließ allen Delegierten die Mehrwertsteuer, die bei den Hotelrechnungen anfiel.

Die Delegationen hatten Mühe, angesichts solch überwältigender Gastlichkeit ihre Dankesworte an Präsident Marcos und die „First Lady", *Imelda Romualdez Marcos*, Gouverneur der Metropole Manila und Minister für Siedlungswesen, nicht zu überschwenglich zu gestalten. Es war of-

fensichtlich, daß das seit 1972 mit Kriegsrecht herrschende Präsidentenpaar jede Gelegenheit, die die UNCTAD bot, nutzte, um internationale Anerkennung, Dank und Huldigung befriedigt entgegenzunehmen. Dazu dienten zahlreiche Gespräche des Präsidenten mit führenden Staatsmännern aus aller Welt ebenso wie die Reden der „First Lady" vor dem Plenum der UNCTAD, die unter dem Motto standen „Menschliches Überleben – unsere gemeinsame Sache" und „Befreiung des Menschen durch den Menschen".

Das Bemühen um internationale Anerkennung und Reputation war unverkennbar. Nur wenige Delegationsmitglieder, darunter Bundesminister Offergeld, durchbrachen diese glitzernde Kulisse und informierten sich über die Probleme der Masse der Bevölkerung vor Ort: in Tondo, dem größten Slum Asiens, oder in den Zuckerrohrplantagen der Insel Mindanao.

## Ohne bemerkenswerte Konfrontation

UNCTAD V lief in diesem sorgfältig vorbereiteten Rahmen ohne bemerkenswerte Konfrontation und eher im Zeichen einer gewissen Resignation ab. Während in den ersten beiden Wochen die Vertreter der einzelnen Staaten im Plenum allgemeine Erklärungen abgaben, begannen gleichzeitig die Beratungen von Arbeitsgruppen der westlichen Industrieländer (Gruppe B), der Entwicklungsländer (Gruppe 77) und der sozialistischen Industrieländer (Gruppe D), um die Positionen zu den einzelnen Verhandlungsthemen abzustimmen, die in 8 Verhandlungsgruppen diskutiert wurden.

In dieser Phase der UNCTAD V zeigte sich, daß die Entwicklungsländer für ihre in Arusha allgemein formulierten Positionen nur sehr schwer konkrete Resolutionsvorschläge erarbeiten konnten. Die *unterschiedliche Interessenlage einzelner Entwicklungsländer und regionaler Gruppen* wurden deutlich. Gesonderte Beratungen der lateinamerikanischen, asiatischen und afrikanischen Staaten zogen sich in die Länge. Das Prinzip, einen gemeinsamen Sprecher der Gruppe 77 für die einzelnen Verhandlungsgruppen zu bestimmen, war nicht länger aufrechtzuerhalten. Nur mühsam konnten Kompromißformeln für die Resolutionsentwürfe gefunden werden.

Entgegen der bisherigen Praxis warteten die westlichen Industrieländer die *Vorschläge der Gruppe 77* nicht ab, um dann darauf zu reagieren. Sie verständigten sich vielmehr in einigen wichtigen Punkten, wie der Frage der Beurteilung der internationalen Wirtschaftslage auf eigene Entschließungsentwürfe, die sie aber zurückhielten, bis die Position der Entwicklungsländer veröffentlicht wurde.

Dieses Vorgehen führte einerseits zu klar umrissenen gegensätzlichen Verhandlungspositionen, erschwerte aber andererseits auch die Verhandlungen selbst und bewirkte zum Teil eine Flut von mehr als 20 Resolutionsentwürfen und Arbeitspapieren in einzelnen Verhandlungsgruppen.

## Mageres Ergebnis

Wer die Ergebnisse der UNCTAD V messen will, muß neben der Fülle der Resolutionsvorlagen auch die große Zahl vorbereitender Dokumente des UNCTAD-Sekretariats und internationaler Institutionen zu einzelnen Verhandlungspunkten bedenken. Erst dann wird das volle Ausmaß der Diskrepanz zwischen Vorarbeit, umfangreicher Tagesordnung und magerem Ergebnis voll deutlich.

So konnte in der Verhandlungsgruppe I über die *Bewertung der Situation des Welthandels* und der Weltwirtschaft sowie über Maßnahmen für einen strukturellen Wandel wegen tiefgreifender Meinungsverschiedenheiten gar kein Beschluß gefaßt werden. In der Beurteilung der Interdependenz des wirtschaftlichen Handelns gingen die Meinungen weit auseinander. Die Einbeziehung der Probleme der Energieversorgung in die Erörterung scheiterte am Widerstand der OPEC-Staaten. Diese konnten auch solche Entwicklungsländer für die Unterstützung ihrer Position gewinnen, die selbst besonders stark unter Energieproblemen leiden, indem sie ihnen Sonderbehandlungen und zusätzliche Hilfen zusagten. *Al-Janabi*, der Sprecher der OPEC-Staaten, warf den Industrieländern vor, sie seien für die Ölpreissteigerungen verantwortlich, weil sie die Preise für Industrieprodukte ständig unangemessen erhöhten und weil sie überdies unverhältnismäßig viel der beschränkten Ölvorräte für ihren Verbrauch beanspruchten.

In der *Frage des Protektionismus* einigte man sich lediglich auf allgemeine Empfehlungen zu dessen Abbau und auf die Vorlage eines Jahresberichtes. Für die Gruppe 77 äußerte Mexiko tiefe Enttäuschung über die Zurückstellung konkreter Maßnahmen. Es warf den Industriestaaten mangelnden politischen Willen vor. Der allgemeine Rohstoffonds war wegen der vorausgegangenen Einigung vom März 1979 in Genf an sich nicht mehr Gegenstand der Verhandlung. Die zügige Ausarbeitung entsprechender Vertragstexte wurde gefordert. Das Sekretariat erhielt den Auftrag, eine Studie über Ausgleichszahlungen beim Preisverfall von Rohstoffen zu erstellen.

Für alle Entwicklungsländer gab Kuba ein Statement zum Fernbleiben der Europäischen Gemeinschaft vom Internationalen Zuckerabkommen von 1977 ab. Darin wird gerügt, daß die Zuckerexporte der EG sich von durchschnittlich 295 000 Tonnen (1971 bis 1975) auf jährliche 3 Millionen Tonnen im Jahre 1978 erhöht haben. Wörtlich heißt es in der Stellungnahme: „Wenn die Gemeinschaft wirklich unter Beweis zu stellen wünscht, daß ihre erklärte Unterstützung von Rohstoffabkommen und integriertem Fonds ernst gemeint ist, soll sie dies durch Taten, nicht durch Worte tun."

Die Forderung der Entwicklungsländer nach einer angemessenen *Mitsprache in internationalen Finanz- und Währungsfragen* stieß auf den geschlossenen Widerstand der Industriestaaten. Zur öffentlichen Entwicklungshilfe werde lediglich empfohlen, sie möglichst schnell an das Ziel von 0,7% des Bruttosozialprodukts heranzuführen. Weder werde ein Zeitziel genannt, noch blieb es bei der ur-

sprünglich vorgesehenen Rüge der Bundesrepublik, der USA und Japans wegen besonders niedriger Leistungen.
Besonders dringend hatten die Entwicklungsländer Maßnahmen zur *Erleichterung des Technologietransfers* gefordert. Sie wiesen darauf hin, daß 75% der Weltbevölkerung nur über weniger als 5% des wissenschaftlichen und technischen Potentials verfügen. Die Behandlung dieser Fragen wurde UN-Sonderkonferenzen übertragen. Das Problem der Abwanderung von Fachkräften aus der Dritten Welt (Brain Drain) und der Entwicklung spezifischer Technologien für Entwicklungsländer soll zunächst Sonderstudien überlassen bleiben.
Die Entwicklungsländer verlangen seit langem eine stärkere Beteiligung an der Handelsschiffahrt. Über finanzielle und technische Hilfen für einen entsprechenden Flottenausbau und über eine Beteiligung am Massentransport zur See konnte keine Einigung erzielt werden. Nur die UN-Konvention über einen Verhaltenskodex der Schiffseigner von 1974 kann nun bald in Kraft treten, da die Europäische Gemeinschaft ihren Beitritt in Aussicht gestellt hat.

## Sofortprogramm

Positiv hervorzuheben ist lediglich der Beschluß über ein *Sofortprogramm für die am wenigsten entwickelten Länder.* Für die Zeit von 1979 bis 1981 ist eine massive Wirtschaftsunterstützung, die Förderung von Projekten, die auf die Befriedigung dringender sozialer Bedürfnisse zielen, und die Unterstützung größerer Entwicklungsanstrengungen vorgesehen. In den 80er Jahren sollen in diesen Ländern international anerkannte Minimum-Standards in der Ernährung, im Gesundheitswesen, Wohnungsbau, Transport sowie bei der Ausbildung und Arbeitsplatzbeschaffung erreicht werden. Die Verdoppelung der Hilfe für diese Länder soll so schnell wie möglich erfolgen. Selbst dies ist wiederum eine Relativierung, denn ursprünglich war eine Verdoppelung der Hilfe bis 1981 vorgesehen.
Die Industriestaaten haben keine wesentlichen Zugeständnisse in Manila gemacht. Es bleibt abzuwarten, ob die Enttäuschung der Entwicklungsländer zu einer stärkeren Zusammenarbeit untereinander führen wird.
Zur Eröffnung der UNCTAD V hatte Papst Johannes Paul II. in einer Botschaft an den UNCTAD-Generalsekretär Gamani Corea geschrieben: „Ich teile die Überzeugung, daß der Mut zu den konkreten Entscheidungen, die getroffen werden müssen, und die Inspiration für neue Ideen zur Meisterung der Zukunft von Menschen kommen werden, die sich stärker ihrer unübertrefflichen Würde, der kreativen Möglichkeiten ihres Geistes, der Kraft ihrer verschiedenen Kulturen und der mächtigen moralischen Dynamik bewußt werden, die sie dazu treibt, Gerechtigkeit, Frieden und brüderliche Zusammenarbeit zu suchen." Menschen mit solcher Inspiration und mit Mut zum Handeln fehlten bei UNCTAD V. *M. S.*

# Entwicklungen

# Das direkt gewählte Europäische Parlament

## Eine neue Qualität im Integrationsprozeß?

Vom großen historischen Ereignis bis zur Spiegelfechterei politischer Ohnmacht erstreckt sich das Spektrum kommentierender Aussagen über die erste Direktwahl des Europäischen Parlaments vom 7. und 10. Juni 1979. Selbstverständlich wird erst die Zukunft, gestaltet vom politischen Willen und Können der für die europäische Einigungspolitik nun unmittelbar legitimierten Volksvertreter, zeigen, in welche Richtung das Pendel schwingt. Aus der Entstehungsgeschichte des Direktwahlbeschlusses, aus dem Erbe des seit 1952 bestehenden parlamentarischen Gremiums im Rahmen der Gemeinschaftsorgane sowie aus den Wahlergebnissen lassen sich jedoch einige Schwerkräfte und künftig mögliche Entwicklungslinien ablesen.

## Direktwahlkonzeption und ihre Verwirklichung

Zu Beginn der fünfziger Jahre haben die sechs Kernländer der Europäischen Gemeinschaft, Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Italien und die Beneluxländer, den Weg der europäischen Integration aus den politischen Erfordernissen und Möglichkeiten des Augenblicks heraus mit der Bildung der *Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl* begonnen. Einem technokratischen Lenkungsorgan, der Hohen Behörde, wurden grenzüberschreitende unmittelbare Entscheidungsbefugnisse über den Kohlebergbau und die Stahlindustrie übertragen. Den drei politischen Vorkämpfern dieses Projekts, *Robert*

*Schuman, Konrad Adenauer* und *Alcide De Gasperi* kam es auf den Versuch an, zu erproben, ob sich, die bisherige historische Schallmauer nationaler Souveränität durchbrechend, ein supranationales politisches Gremium autoritätsmäßig durchsetzen kann und ob dieses Experiment erweiterungsfähig ist. Hauptsächlich De Gasperi ging von der Annahme aus, daß grenzüberschreitendes politisches Durchsetzungsvermögen von der Einbindung der politischen Kräfte, wie sie sich im demokratischen Herrschaftssystem auf parlamentarischer Ebene artikulieren, abhängt. Er setzte deshalb eine „*Gemeinsame Versammlung*" von damals 78 aus den nationalen Parlamenten benannten Abgeordneten durch. Aber schon im Montanunionvertrag wurde die Möglichkeit der Direktwahl rechtlich eröffnet mit dem klaren Ziel, durch einen solchen Wahlvorgang wichtige gesellschaftliche Kräfte, die politischen Parteien und die öffentliche Meinung auf den europäischen Einigungsprozeß hin zu orientieren.
Nach dem Scheitern der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft und des schon von der „Gemeinsamen Versammlung" erarbeiteten Verfassungsentwurfs einer „Politischen Union" im Jahre 1954 wurden parlamentarisches Gremium und vertragliche Direktwahlmöglichkeit in den Vertrag über die „Europäische Wirtschaftsgemeinschaft" übernommen. Da fast gleichzeitig mit Beginn der EWG im Jahre 1958 in Frankreich General *de Gaulle* zur Macht kam, wurde jede relevante Initiative zur Anwendung des Direktwahlartikels (EWG-Vertrag Art. 138, Abs. 2) als unklug und zum Scheitern verurteilt angesehen. Erst das Ende der gaullistischen Ära in Frankreich durch die Wahl *Valerie Giscard d'Estaings* 1974 machte den Weg wieder frei, auf die demokratisch-parlamentarische Konzeption der Gründer des Integrationsprozesses zurückzukommen, in den inzwischen bekanntlich auch Großbritannien, Dänemark und Irland einbezogen waren.

Man ist versucht, Hegels Wort von der „List der Geschichte" zur Deutung heranzuziehen, wenn man das Kommuniqué der Konferenz der Staats- und Regierungschefs in Paris am 9. und 10. Dezember 1974 analysiert. Neben einer Reihe heute immer noch nicht durchgeführter allgemeiner Versprechungen, wie zum Beispiel „Verbesserung der Gemeinschaftsverfahren", „Entwicklung neuer gemeinsamer Politiken" sowie „Paß-Union", heißt es in Punkt 12: „Die Regierungschefs haben festgestellt, daß das im Vertrag festgelegte Ziel allgemeiner Wahlen zum Europäischen Parlament so bald wie möglich durchgeführt werden sollte." List der Geschichte war es, daß im Bereich persönlicher Profilierung auf ihrem ersten europäischen Treffen sich Giscard von der nationalistischen Linie seiner Vorgänger *de Gaulle* und *Georges Pompidou* und der neue Bundeskanzler *Helmut Schmidt* gegenüber seinem ostpolitisch festgefahrenen Vorgänger *Willy Brandt* abheben mußten. Sinnvoll blieb für sie in dieser persönlichen Interessenlage nichts anderes übrig, als den Direktwahlversuch anzustreben. Denn, wie De Gasperi politisch richtig gesehen hatte, war es ohne Einbeziehung der gesellschaftlichen und politischen Kräfte in den Integrationsprozeß der Technokratie und Bürokratie in Brüssel nicht gelungen, das für die Europäische Gemeinschaft Notwendige politisch möglich zu machen und sich durchzusetzen. Sie verfiel weitgehend in einen papierverarbeitenden Leerlauf.
So war gerade damals unter dem ersten Ansturm der nun zum Dauerphänomen werdenden Energieverknappung und -verteuerung das von Ministern und Funktionären immer wieder beschworene und technokratisch auch sachgerecht ausgearbeitete Projekt des Ausbaues der EWG zur vollen Wirtschafts- und Währungsunion wie Sand in der Hand zerbröselt. Über 800 teilweise sehr sachbezogene *Kommissionsvorschläge* vermoderten schon zu jenem Zeitpunkt unerledigt in den Schubladen des Ministerrats. Als letztentscheidendes Legislativorgan der Gemeinschaft konnte er aus zwingenden funktionellen Zusammenhängen einfach die politische Kraft zur Entscheidung nicht aufbringen. Jeder der neun Regierungsvertreter blieb ja und bleibt auch heute noch vollständig in das heimatliche politische Kräftespiel der Parteien und Interessengruppen eingebunden. Und dieses Kräftespiel verläuft munter in nationalen Bahnen weiter, vom politischen Establishment jeweils auf den nächsten nationalen Wahlhorizont hin ausgerichtet. „List der Geschichte" wäre es nun, dieses Kräftespiel zur Ermöglichung des europäisch Notwendigen auf einen gemeinsamen Wahlhorizont auszurichten. Stecken dazu Ansätze in den Wahlergebnissen des 10. Juni, und ermöglicht das Erbe des bisherigen transnationalen Parlamentarismus ihr Einbringen in politische Durchsetzbarkeit?

## Die Wahlbeteiligung: Ein Akt staatsbürgerlich-demokratischer Einsicht

Die erste Direktwahl des Europäischen Parlaments erfolgte noch *nach jeweils nationalen Wahlverfahren und Wahlgesetzen*. Trotz eindeutiger Vertragsvorschriften war es den politischen Kräften und Regierungen nicht gelungen, ein „einheitliches Verfahren in allen Mitgliedstaaten" festzulegen. Zu eingefahren waren nationale Gewohnheiten, Traditionen und auch die Partikularinteressen und politische Kalkulationen der einen oder anderen Partei, um ein Herausdestillieren der politischen Kräfte unter rechtlich gleichen europäischen Gesichtspunkten sicherzustellen. So war es in Großbritannien aus Angst vor Rückwirkungen auf das innenpolitische Machtgefüge nicht möglich, auch nur Ansätze eines Verhältniswahlsystems einzuführen. Dadurch erhält die am meisten gemeinschaftsbezogene Partei, die Liberalen, mit 13,1% der Stimmen kein einziges Mandat. In der Bundesrepublik konzedierte der Bundestag den Unions-Parteien das System der verbundenen Landeslisten, damit sie ihren Streit um das jeweilige Überschreiten der bayerischen Grenze in Zügel halten konnten. In Frankreich lag die Einführung des Verhältniswahlsystems in der langfristigen Planung des Staatspräsidenten, die Sozialisten von den Kommuni-

sten so zu trennen, damit sie für seine politische Konzeption mehrheitsfähig werden usw.

So läßt sich für alle Länder, je verschieden stark, bei Wahlgesetzgebung und Wahlkampfführung ein *Überlappen nationaler Parteiinteressen und Machtkämpfe über europäische Zielsetzungen* feststellen. Insgesamt trug dieses politische Amalgam zu einer gewissen Verunsicherung der Wähler bei und vor allem zur Abgabe vieler ungültiger Stimmzettel (Frankreich 1,15 Millionen) und zu der überall im Vergleich zu nationalen Wahlen geringeren Wahlbeteiligung bei. Weitere Gründe für die schwach scheinende Wahlbeteiligung, die im Gemeinschaftsdurchschnitt ca. 61 Prozent betrug, dürften darin gesehen werden: Eine Personalisierung im Hinblick auf eine allgemein bekannte politische Persönlichkeit war nicht möglich. Auch die einfachen Schwarz-Weiß-Schemata – hier das absolut Gute, dort das absolut Böse – zur Primitivemotionalisierung wurden nur von den französischen Kommunisten versucht. Schließlich konnten auch nirgends konkrete materielle Illusionsversprechungen, wie Rentenerhöhungen, Steuersenkungen u. ä., von den Parteien in den Wahlkampf geworfen werden. Die von allen sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien gemeinsam vertretene Zielsetzung der 35-Stunden-Woche wurde überall nur mit großer Vorsicht ins Gefecht geführt. Der Urnengang erforderte also dem Wähler ein ordentliches Quantum staatsbürgerlichen Mitdenkens ab und setzte die Fähigkeit zu einem auf Ideen ausgerichteten Politikverständnis voraus. Unter diesem Gesichtspunkt dürfte die Wahlbeteiligung kaum als unbefriedigend bezeichnet werden. Vielmehr läßt sich die Schlußfolgerung ziehen, daß die gesellschaftlichen Kräfte, die nicht oberflächliches Interessen- und Machtgerangel, sondern die politisch-ethische Herausforderung des europäischen Einigungsprozesses ins Spiel gebracht haben, wie etwa die europäischen Bischofskonferenzen oder der Rat der EKD, ein gewisses Gehör gefunden haben und daß die von ihnen ansprechbaren Kreise stärker zur Wahl gegangen sind als der emotional hochgeblasene Flugsand. Werden die Abgeordneten sich dessen zu erinnern wissen und diese Impulse für Europa weitergeben?

## Die Ergebnisse in den einzelnen Ländern

Diese allgemeinen Feststellungen müssen jedoch von Land zu Land differenziert werden; denn in einer sich über Jahrhunderte erstreckenden dialektischen Entwicklung von europäisch einheitlichen und gegenläufigen Kollektiverlebnissen haben sich in den nationalen Gesellschaften sehr verschiedenartige politische Denk- und Verhaltensweisen herausgebildet, die sich nur langsam aufeinander einspielen werden.

In *Belgien* sagt eine Wahlbeteiligung von 91% nicht viel aus, da das Fernbleiben von der Urne mit einer empfindlichen Geldstrafe geahndet wird. Keine Partei, unter Ausnahme der Kommunisten mit 2,6% der Stimmen, betrieb eine gegen die Gemeinschaft gerichtete Propaganda. Allerdings kam die schon im Wahlgesetz präjudizierte Auseinanderentwicklung von Flamen und Wallonen auch beim Wahlergebnis stark zum Ausdruck. In Wallonien büßten die Regierungsparteien, Christdemokraten und Sozialisten zugunsten von Liberalen und französischen Sprachparteien Stimmen ein. In Flandern dagegen machten die Christdemokraten einen großen Sprung nach vorn und drückten die Sprachpartei „Volksunie" fast aus dem Parlament. Hervorzuheben im Hinblick auf mögliche menschlich-politische Qualitäten des künftigen Parlaments ist die Tatsache, daß der Spitzenkandidat der flämischen Christdemokraten und Vorsitzende der Europäischen Volkspartei Leo Tindemans durch die Vergabe von fast einer Million Vorzugsstimmen geradezu plebiszitär nach vorne gebracht wurde. Die 24 belgischen Mandate verteilen sich auf 10 Christdemokraten, 7 Sozialisten, 4 Liberale, 2 wallonische und 1 flämischen Sprachparteiler.

Die *dänische* Wahlbeteiligung mit nur 47% läßt deutlich auf die Desorientiertheit der dänischen Bevölkerung gegenüber dem europäischen Integrationsprozeß schließen, obwohl sie mit der von den Kommunisten apparatmäßig beherrschten „Volksbewegung für den Austritt aus der EG" alternative Wahlmöglichkeiten hatte. Diese fing sehr geschickt alle Angstgefühle, zu einer Art kleiner Nordprovinz herabgedrückt zu werden, alle antideutschen Ressentiments und alle romantisch-skandinavischen Zusammengehörigkeitsgefühle auf. Auch alle Schwierigkeiten, die mit dem weltweiten Ende des unbegrenzten Wirtschaftswachstums verbunden sind, wurden selbstverständlich der Europäischen Gemeinschaft angelastet. Damit schaffte die Volksbewegung 21% der abgegebenen Stimmen. Als die großen Verlierer dürfen die Sozialisten bezeichnet werden. Als führende Regierungspartei wußten sie natürlich genau, daß es überhaupt kein Zurück für Dänemarks Wirtschaft aus der EG gibt. Ihre Liste setzten sie aber sorgfältig aus Befürwortern des Status quo (aber keinen Schritt weiter auf dem Weg der Integration) und aus ausgesprochenen Gemeinschaftsgegnern zusammen. Entsprechend nichtssagend war auch ihre Wahlkampagne. Die Quittung war der Rückgang von 31,1 auf 21,9% der Stimmen im Vergleich zur letzten nationalen Wahl. Ähnlich ging es der „Fortschrittspartei" des Steuerrebellen Glistrup, die von 14,5 auf 5,8% fiel. Die klaren proeuropäischen Aussagen der Listenverbindung der Mitte von Konservativen, Liberalen und Fortschrittspartei hob als Alternative deren Anteil von 26,9 auf 34,7% an. Die 15 dänischen Mandate verteilen sich auf 4 Vertreter der Volksbewegung, zu denen der grönländische Abgeordnete, ein weltgewandter, vielsprachiger evangelischer Pastor, sowie ein Linkssozialist stoßen dürften, 6 Vertreter der bürgerlichen Mitte und 3 Sozialisten.

Der *französische* Wahlkampf dürfte wohl am stärksten von nationalen Machtquerelen überlagert gewesen und von den Pariser Parteihauptquartieren als Ausgangsposi-

tion für die Präsidentschaftswahl 1981 betrachtet worden sein. Ideologisch stimmte Michel Debré, den der neogaullistische Parteiführer Jacques Chirac für seinen Machtkampf um eine gute Ausgangsposition für die Präsidentschaftswahl gegen Giscard zu benutzen gedachte, den europäischen Grundton aller Parteien an, indem er unaufhörlich von der Unaufgebbarkeit nationaler Souveränität redete. Er erreichte damit, daß das gesamte politische Establishment es unterließ, diesen Begriff als eine Abstraktion zu entlarven, mit dem sich keines der Existenzprobleme der interdependenten Welt und vor allem des europäischen Integrationskomplexes von heute mehr lösen läßt. Für ihre eigene Partei erreichten Debré und Chirac bei ihren bis zum Exzeß getriebenen Widersprüchen auf allen Gebieten und bei ihrem emotionalen Aufheizen vor allem antideutscher Ressentiments den Verlust von 3,2 Millionen Wählerstimmen im Vergleich zu den Parlamentswahlen vom März 1958 und das Absinken der Gaullisten vom ersten auf den letzten Platz der vier großen politischen Tendenzen Frankreichs mit 16,2% der Stimmen. Ihr innenpolitisches Kalkül ging nicht auf. Die auf der den Staatspräsidenten unterstützende Liste zusammengefaßten Liberalen und versprengte Reste der christlichen Demokraten kamen vor allem durch ihre Treuebekenntnisse zu Giscard auf den ersten Platz mit 27,5%, wagten es jedoch nicht, trotz stiller Trotzreaktionen mancher Christdemokraten, Innovationsideen für den europäischen Einigungsprozeß in die Wahlauseinandersetzung zu werfen. Das von Debré errichtete Tabu der nationalen Souveränität ersparte auch dem Sozialistenführer François Mitterand, Farbe zu bekennen. Denn er steht einer Partei vor, die von einem europaaufgeschlossenen sozialdemokratischen Flügel bis zu streng marxistischen und kryptokommunistischen Gruppen reicht. Jede klare Stellungnahme zu einem Sachproblem hat hier Sprengwirkung. So richtete er scharfe polemische Angriffe auf die nationale Wirtschaftspolitik und streifte Europa nur mit literarischen Formulierungen wie „die Notwendigkeit der Schaffung eines Europa der Arbeitnehmerschaft", „Europa wird sozialistisch sein, oder es wird nicht sein" usw. Damit konnte er den ersten Platz auf der Linken mit 23,5% gegenüber den ihn hart bedrängenden Kommunisten halten. Diese erhielten in voller ideologischer Abkapselung und mit bemerkenswerter organisatorischer Disziplin genau ihre 20,6% der Stimmen wieder. Im emotionalen Bereich spielten sie oft auf derselben Klaviatur wie Debré. Als das entscheidende Ergebnis der Wahl in Frankreich wird die Niederlage Chiracs und die Stabilisierung der Kommunisten unterhalb des sozialistischen Wählerpotentials gewertet. Giscardisten und Sozialisten könnte durch die Verminderung der gaullistischen und kommunistischen Hypothek im Laufe der Zeit innenpolitisch und europapolitisch ein bißchen etwas Neues einfallen.
Das Wahlergebnis führte bei einer Wahlbeteiligung von 61,3% zu einer Mandatsverteilung von 25 Anhängern Giscards, die sich in Straßburg auf die christlich-demokratische und liberale Fraktion verteilen dürften, auf 22 Sozialisten, 19 Kommunisten und 15 Gaullisten.

Das Ergebnis in *Großbritannien* frappiert durch eine Wahlbeteiligung von nur wenig mehr als 30%. Da die Kommunisten hier über keine organisatorische Stoßkraft wie in Dänemark verfügen, konnten sie keine gleichlaufende „Volksbewegung" organisieren. Der Labourparty war dies auch nicht möglich, weil sie fünf Wochen vor der Wahl noch die Regierungsverantwortung getragen hatte. So reagierte sich das Unverständnis und die Aversion der britischen Bürger gegen das auf dem Kontinent organisierte Europa in dieser massiven Wahlenthaltung – am 3. Mai waren noch 76% der Stimmberechtigten zur Wahl gegangen – und in einer starken Niederlage für Labour ab. Durch ähnliche Doppeldeutigkeiten wie die dänischen Sozialisten hatten sie diese geradezu hervorgerufen. In der Regierung spielten sie in Europa mit, allerdings in dem, was sie als Verteidigung britischer Interessen betrachteten, die Spielregeln des Vertrages fast bis zur Unerträglichkeit belastend und jede neue Initiative sabotierend. Der Parteiapparat war dagegen propagandistisch dauernd damit beschäftigt, das eigene Regierungsversagen, alle Auswirkungen der weltwirtschaftlichen Schwierigkeiten und die recht tiefgehenden Anpassungsschwierigkeiten der britischen Gesellschaft an ein Leistungsgefüge, dem keine Differentialrente aus Kolonialbesitz mehr zufließt, auf die Europäische Gemeinschaft als Sündenbock abzuladen. Daß ein solches Verhalten die Wähler verwirrt, dürfte eher positiv gewertet werden. Bei den Konservativen setzten sich bei der Kandidatennominierung in den 78 Großwahlkreisen überall die gemäßigt proeuropäischen Elemente durch, die zumindest eine innere Kohärenz ihres politischen Verhaltens aufzuweisen hatten, es natürlich aber nirgends unterließen, darauf hinzuweisen, daß sie vordringlich zur Verteidigung britischer Interessen nach Straßburg gingen. Aus dieser Auseinandersetzung gingen mit 50,6% 60 Konservative, mit 33% 17 Sozialisten, mit 13,1% kein Liberaler, mit 1,9% eine schottische Nationalistin entsprechend dem britischen Mehrheitswahlsystem hervor.
In *Nordirland* wurden die drei Sitze nach dem Verhältniswahlsystem verteilt, das dem militanten protestantischen Pastor *Ian Paisley*, einem gemäßigten Protestanten und einem katholischen Sozialdemokraten je einen Sitz bescherte.

*Irland*, dessen Bevölkerung stimmungsmäßig der Gemeinschaft seit je zuneigte, wurde durch seinen Beitritt eigentlich erst in den Sog der Entwicklung zur modernen Industriegesellschaft hineingezogen. Für die Bevölkerung spürbare Störelemente, eine starke Teuerungsrate und Benzinverknappung traten gerade während der Wahlvorbereitung auf. Sie führten bei einer Wahlbeteiligung von 63,6% und entsprechend den Möglichkeiten eines komplizierten Präferenzstimmensystems zu einem vom Parteienestablishment nicht erwarteten Schuß vor den Bug. Die konservative Regierungspartei Fianna Fail muß sich statt mit den erwarteten acht mit nur fünf Mandaten zufriedengeben, die den christlichen Demokraten nahestehende Fine Gael statt sechs mit fünf. Dagegen steigerte mit vier statt zwei erwarteter Mandate die kleine sozialistische

Partei ihren Anteil. Schließlich machten zwei Unabhängige das Rennen.

*Italien* überraschte, genau eine Woche nach den nationalen Parlamentswahlen, mit einer Wahlbeteiligung von 85,5%. Formal besteht zwar die Wahlpflicht, deren Sanktionsmöglichkeiten jedoch auf italienisch nie so hart gehandhabt werden. Die Offenheit der italienischen Bevölkerung für Europa und die heutige positive Ausgerichtetheit aller Parteien von den Neofaschisten bis zu den Kommunisten auf Mitarbeit in der Europäischen Gemeinschaft ist ein Erbe aus der De Gasperi-Ära. Keine Partei könnte es sich leisten, mit antieuropäischen Parolen auf Stimmenfang zu gehen. Wahltraditionen und Wahlgesetz des Landes bringen es mit sich, daß der Wähler durch Präferenzstimmen seine Kandidaten durch Vorzugsstimmen gegenüber den Listenfestlegungen durch die Parteien zur Geltung bringen kann. So wurde der noch amtierende Präsident des Europäischen Parlaments, *Emilio Colombo*, mit 800000 Vorzugsstimmen noch vor den innenpolitischen Matadoren *Benigno Zaccagnini*, Generalsekretär der Christdemokraten, und *Enrico Berlinguer*, Generalsekretär der Kommunisten, die formal auch kandidierten, geradezu plebiszitär gewählt. Das Wahlsystem begünstigt, selbst bei der Europawahl, die kleinen Parteien. So wird das italienische Abgeordnetenkontingent einige bunte Farbtupfer einbringen. Insgesamt unterscheidet sich das Kräfteverhältnis gegenüber den eine Woche zuvor erfolgten nationalen Wahlen durch Verluste der DC und in geringerem Maße der KPI und durch eine geringe Zunahme der Sozialisten und der kleinen laizistischen Parteien. Von den politischen Beobachtern wird sie dahingehend interpretiert, daß der Wähler ihnen Mut machen wollte, ein Regierungsbündnis mit den Christdemokraten einzugehen. Die Mandatsverteilung ergibt 29 Christdemokraten und einen Vertreter der Südtiroler Volkspartei, 24 Kommunisten (darunter 1 Südtiroler), neun Sozialisten, 4 Sozialdemokraten, drei linksliberale Republikaner, 3 Rechtsliberale, 4 Neofaschisten. Fünf Abgeordnete aus drei Splitterparteien werden radikal-demokratische, anarchistische oder ökologische Themen zum Inhalt ihre Mandats zu machen versuchen.

Das Ergebnis der *luxemburgischen* Europawahl, die mit einer nationalen Parlamentswahl zusammengelegt worden war, ist durch eine schwere Niederlage der Sozialisten und einen unerwartet hohen Erfolg der Christdemokraten gekennzeichnet. Sie werden mit drei, die Liberalen mit zwei und die Sozialisten mit einem Abgeordneten vertreten sein.
Die früher als europäisches Musterland geltenden *Niederlande* überraschten mit der geringen Wahlbeteiligung von 57,8%. Der Wahlkampf war kaum durch nationales Kräftemessen überlagert geführt worden. Anscheinend lag den ideologisch-idealistisch immer etwas angehauchten Holländern der derzeitige nüchterne Pragmatismus der Gemeinschaftspolitik nicht besonders, vor allem nicht dem sozialistischen Wählerpotential, das 1,1 Millionen Stimmen weniger als 1977 abgab. Dadurch wurden die Christdemokraten, die nur 600000 Stimmen einbüßten, zur stärksten Kraft und ziehen mit zehn Abgeordneten ein, während sich die Sozialisten mit neun begnügen müssen. Dazu kommen vier Rechts- und zwei Linksliberale.
Schließlich war auch in der *Bundesrepublik* die europäische Auseinandersetzung kaum von nationalen Machtkämpfen überlagert. Den Parteien wurde der Vorwurf gemacht, den Wahlkampf matt geführt zu haben, aber Institutionen, Massenmedien und Verbände haben in einem beachtenswerten Einsatz Sinn und Bedeutung der Direktwahl propagiert und damit die Wahlbeteiligung von 65,9% zuwege gebracht, die zweifellos von staatsbürgerlich-demokratischem Verantwortungsbewußtsein getragen gewesen sein dürfte. Daß das Ergebnis für die CDU/CSU mit 49,2% zu Buche schlug, hängt damit zusammen, daß aus der ganzen Geschichte her die Partei Adenauers einfach die Europapartei ist. Die SPD konnte selbst mit *Willy Brandt* als Spitzenkandidat nicht einmal alle ihre Stammwähler mobilisieren, und ihr Europaprogramm von Köln wies doch zu wenig ideologische Stromlinienprogressivität auf, um ihre Randwählerschichten an die Urnen zu bringen. So kam die CDU/CSU auf 42, die SPD auf 35 und die F.D.P. auf vier Mandate.

## Der politische Start

Die endgültige *Zusammensetzung der transnationalen Fraktionen* wird sich nicht vor der konstituierenden Sitzung am 17. Juli entscheiden. Die Fraktionsbildungen stammen noch aus der Zeit europäischen Überschwangs in den frühen fünfziger Jahren. Sie haben sich als Arbeits- und Integrationsinstrumente im bisherigen Parlament bewährt und dürften auch Zukunft haben. Aber erst die konstituierende Sitzung wird die individuelle Entscheidung und Willenserklärung jedes Abgeordneten bringen, so zum Beispiel wer von den französischen Giscardisten (UDF) sich für die christlich-demokratische und wer für die liberale Fraktion entscheidet, wer von den Linksliberalen aus Holland und Italien zu den Sozialisten oder zu den Liberalen geht, ob die irische Fianna Fail bei den Gaullisten bleibt oder sich den Liberalen anschließt. Fest steht nur, daß das neue Parlament keine sozialistische Mehrheit hat. Im Einzugsbereich der *Sozialisten* liegen an die 110 Abgeordnete, im Einzugsbereich der *Kommunisten* 44, in dem der extremen Linken fünf.
Für die *Christdemokraten* sind etwa 105–110 Abgeordnete ansprechbar, für die *Liberalen* 40, während die *Konservativen* mit 60 Briten und drei Dänen derzeit die sicherste Größe sein dürften. Daraus ergibt sich eine nichtsozialistische Mitte von 208–213 Mandaten von insgesamt 410. Der Rest dürfte nach rechts hin Fraktionsbildungen versuchen oder unter verschiedenen Etiketten fraktionslos bleiben.
Das bisherige Parlament hinterläßt ein weiter zu gestaltendes Erbe. Es hat sich als fleißiges Ausschußparlament ohne große Beachtung durch die Öffentlichkeit durch Vertrags-

änderung Haushaltsrechte und durch Gewohnheitsrecht eine beachtliche Kontrollfunktion gegenüber Kommission und Rat erkämpft. Legislativbefugnisse und das Investitionsrecht für die Kommission fehlen ihm. Es kann sie nur durch Vertragsänderung erreichen, die von den Regierungen akzeptiert und von den nationalen Parlamenten der neun Mitgliedstaaten ratifiziert werden müssen. Um das durchzusetzen, braucht dieses Parlament politisches Gewicht. Das kann es nur erreichen, wenn es geschickt zwei Funktionen wahrnimmt, die als die Transmissions- und Artikulationsfunktionen bezeichnet werden. *Transmissionsfunktion* ist das Aufgreifen der Anliegen der vielfältigen Gruppen und Verbände unserer Gesellschaft und ihr Einbringen in einen für alle tragbaren Kompromiß, da einseitige Machtlösungen im europäischen Kräftespiel nicht möglich sind. Die *Artikulationsfunktion* besteht darin, Erwartungen und Befürchtungen der Gesellschaft etwa um Umwelterhaltung, Energieversorgung, Sicherheit, Zielsetzung Europas in der Welt aufzugreifen und in politisch mögliche Lösungen zu übersetzen. Über die volle Ausschöpfung der Kontroll- und Haushaltsrechte können beide Funktionen ins Räderwerk der politischen Willensbildung bei Kommission und Rat eingeführt werden. Die Schubkraft für einen solchen neuen Start, der dem Anliegen der Gründer der Gemeinschaft entspricht, besteht darin, daß die direkt gewählten Abgeordneten für die zweite Wahl ihre Existenzberechtigung vor den Wählern begründen müssen. 110 Millionen Wähler in Europa haben ihnen nur einen Vertrauensvorschuß gegeben.

*Adolf Kohler*

## Interview

# Besinnung auf den „menschlichen Faktor"

### Ein Gespräch mit Professor Aurelio Peccei

*Ernst und eine neue Zuversicht kennzeichnen den Grundtenor des jüngsten Berichtes an den Club of Rome über das „Neue Lernen", der vom 5. bis 8. Juni 1979 von rund 120 Experten aus 46 Ländern, darunter auch eine Reihe namhafter Wissenschaftler aus den kommunistischen Staaten und aus der Dritten Welt, in der Salzburger Residenz diskutiert wurde. Die Tagung fand in der gesamten Weltöffentlichkeit große Beachtung, und der Club of Rome erhofft sich von ihr ein ähnlich starkes Echo, wie es seinerzeit durch die Studie über „Die Grenzen des Wachstums" ausgelöst wurde. Über die Tendenz der neuen Studie sowie über die grundsätzliche Ausrichtung des Club of Rome sprachen wir mit dessen Präsidenten, Prof. Aurelio Peccei (Rom). Gesprächspartner für die Redaktion war Gerhard Ruis (Salzburg).*

*HK:* Herr Professor Peccei, die früheren Berichte des Club of Rome beschäftigten sich vorwiegend mit der Antizipation objektiver Entwicklungstrends, wie z. B. der Bevölkerungsexplosion, der Verknappung der Rohstoffe, der fortschreitenden Umweltzerstörung und der Energiekrise, also mit materiellen Fragen der Zukunftssicherung. In der jetzigen Publikation steht viel stärker der Mensch im Mittelpunkt. Warum diese Wende bzw. diese Neubewertung des „menschlichen Faktors"?

*Peccei:* Eigentlich kann man von einer Wende nicht sprechen. Tatsache ist, daß die früheren Berichte den eher materiellen Aspekten des Lebens gewidmet waren. Diese Berichte untersuchten bestimmte Einrichtungen und Ziele des menschlichen Handelns, der neueste Bericht befaßt sich mit dem Menschen selbst. Wir glaubten von allem Anfang an, daß die sehr schwierige Lage, in der sich der Mensch heute befindet, eine Folge der menschlichen Mängel von heute ist; daß der Mensch mit der Lage, die er selber herbeigeführt hat, noch nicht fertig geworden ist. Noch weniger vermag er die weiteren Folgen seines Handelns für die Zukunft vorauszusehen. Daher dachten wir, es wäre nun logisch, jetzt den Menschen selbst in den Mittelpunkt dieses Berichtes zu stellen, obwohl dies von uns ganz große Anstrengungen verlangt. Unser Hauptziel ist zu verstehen, warum wir gerade auf dem Höhepunkt der menschlichen Entwicklung mit so vielen schwierigen und scheinbar unlösbaren Problemen konfrontiert sind.

*HK:* Der neue Bericht trägt den nur schwer übersetzbaren Titel „The Human Gap". In freier Formulierung heißt das etwa „die menschliche Kluft". Was ist damit eigentlich gemeint?

*Peccei:* Unsere Generation hat große und mächtige Technologien hervorgebracht, die die Natur, unsere Umwelt, unsere Gesellschaft, ja den Menschen selber grundlegend verändert haben. Unsere kulturelle Entwicklung hat sich jedoch keineswegs in dem Maße vollzogen, daß sie mit dieser neuen Wirklichkeit Schritt halten kann. Durch uns ist die Welt anders geworden, aber wir selber haben uns

nicht verändert. Andere Arten von Lebewesen, die mit einer Veränderung ihrer Umwelt unvorbereitet konfrontiert werden, leiden. Es kann auch sein, daß sie schließlich aussterben, weil sie der Wirklichkeit nicht mehr angepaßt sind. Die Situation der menschlichen Gattung nähert sich genau diesem Augenblick. Wir haben das menschliche Universum vollkommen verwandelt, es aber versäumt, uns selber in adäquater Weise zu verändern. Wir haben mit der Wirklichkeit unserer eigenen Taten nicht Schritt halten können.

## „Wir müssen eine neue Stufe menschlicher Selbsterkenntnis gewinnen"

*HK:* Der Bericht kritisiert, daß bei der wissenschaftlichen Behandlung globaler Zukunftsthemen, wie sie sich seit dem Beginn der siebziger Jahre durchgesetzt hat, der Mensch und dessen schöpferische Fähigkeit so gut wie keine Rolle spielen. Doch müßte diese Kritik nicht auch auf den Club of Rome selbst Anwendung finden, der zumindest in seinen ersten Projekten – ich denke hier wiederum besonders an „Die Grenzen des Wachstums" – die innovatorischen Fähigkeiten des Menschen ebenfalls stark vernachlässigt hat?

*Peccei:* Diese Kritik besteht gleichzeitig zu Recht und zu Unrecht. Mit Recht kann man sagen, daß wir in unseren früheren Projekten nicht eigentlich versucht haben, die innovatorischen Fähigkeiten des Menschen zu verstehen und sie entsprechend in den Vordergrund zu stellen. Wir haben andere Fragen unseres Lebens in diesen schwierigen und sich rasch verändernden Zeiten untersucht. Jetzt befassen wir uns mit der Frage der menschlichen Persönlichkeit. Es gibt im Menschen eine latente, potentielle Fähigkeit der Erneuerung, aber diese Fähigkeit ist bis jetzt weitgehend ungenutzt und unentwickelt geblieben. Jetzt müssen wir neue Wege finden, diese Fähigkeit zu entwikkeln, sie sozusagen aufblühen zu lassen, um von ihr Gebrauch machen zu können. Neben der Erkenntnis dieser bestehenden Kluft ist daher die Notwendigkeit zu lernen, wie wir sie überbrücken können, unser wichtigstes Anliegen.

*HK:* Welchen Rang nimmt der jetzige Bericht ein bzw. wie ist der innere Zusammenhang zu den vorausgegangenen zu sehen?

*Peccei:* Ich glaube, daß dieser Zusammenhang ganz klar ist. Bei dem fortgeschrittenen Stand der Entwicklung haben wir alles Erreichbare untersucht mit Ausnahme von uns selber: Modelle, Systeme, Maschinen, Einrichtungen, neue Ordnungen, neue Institutionen, Rechte, Mechanismen. Nur auf etwas haben wir vergessen, was vielleicht noch wichtiger ist: nämlich auf den Protagonisten dieser Veränderungen. Im Mittelpunkt jeder Veränderung, jeder Lösung von Problemen steht das Individuum. Daher ist der Zusammenhang eigentlich ganz logisch: Nachdem wir die Situation des menschlichen Umfeldes untersucht, erklärt und durchleuchtet haben, wollen wir jetzt versuchen, das Innere des Menschen, seinen Geist und seine Seele, zu verstehen.

*HK:* Den eigentlichen Schlüssel zur Bewältigung der globalen Menschheitsprobleme sehen sie in der Erhöhung der menschlichen Lernkapazität. Doch welche Art von Lernen ist hier eigentlich gemeint?

*Peccei:* Wir sind der Überzeugung, daß die Lösung unserer Probleme im Rahmen der vielen Möglichkeiten, über die wir heute verfügen, nur in unserem Inneren gefunden werden kann und nirgendwo sonst. Wir müssen lernen, das zu tun, was wir tun müssen. Wie ich schon vorhin gesagt habe: Während wir in allen Bereichen tiefgreifende Veränderungen hervorgerufen haben, sind wir selber zurückgeblieben. Jetzt müssen wir unsere Anstrengungen verstärken, diese lebensgefährliche Kluft zu überbrücken. Der neueste Bericht, der in einem Zeitraum von zwei Jahren verfaßt wurde, hat einige Aspekte des menschlichen Lernprozesses in ein neues Licht gestellt. Es sind vor allem zwei Momente, die beim Lernen ganz wesentlich sind, nämlich das antizipatorische und das partizipatorische Moment. Lernen ist etwas, was wir in Zusammenarbeit miteinander tun müssen: alle Menschen in einer Gemeinschaft aller Völker dieser Welt, ja der gesamten Menschheit. Lernen muß aber auch ein Erneuerungsprozeß sein – es genügt nicht allein, gegenwärtige Situationen einzuholen. Wir müssen in der Lage sein, vorauszusehen, was morgen geschieht, wir müssen heute Neuerungen durchführen, damit wir im Einklang sein können mit dem, was morgen passiert.

*HK:* Ist das nicht zu allgemein und zugleich zu einseitig?

*Peccei:* Es gibt in diesem Bericht auch andere Aspekte. So haben wir z. B. die menschliche Lernfähigkeit in der Vergangenheit untersucht, indem wir menschliches Lernen mit der Kybernetik verglichen und uns fragten, was uns die hochentwickelten Maschinen heutzutage darüber sagen können. Wir finden die diesbezügliche Theorie etwas zu mechanistisch. Wir haben auch die Ergebnisse der vergleichenden Verhaltensforschung herangezogen. Es gibt eine ganze Reihe von Wissenschaften, die sogenannten ethologischen Wissenschaften, die menschliches Verhalten in Analogie zu jenem anderer Arten zu verstehen suchen. Das ist alles schön und gut, aber schließlich sind wir doch mehr als irgendeine andere Art. Ich glaube aber, daß dieser Bericht nur der erste Schritt in eine neue Richtung ist. Wir müssen eine neue Stufe menschlicher Selbsterkenntnis gewinnen, um dadurch unseren eigentlichen Platz in der Welt zu finden und unser Schicksal sowie das unserer Kinder und Enkelkinder bestimmen zu können.

## „Es hat sich ein Wechsel in der Dimension der Risiken vollzogen"

*HK:* Man hat den früheren Zukunftsprognosen des Club of Rome vorgeworfen, sie ergingen sich in pessimistischen

Kassandrarufen. Demgegenüber erweckt der jetzige Bericht den Eindruck eines gewissen Überoptimismus, der sich in dem Glauben wiegt, alle Probleme seien letztlich durch Bildung und Erziehung lösbar. Wie begründen Sie diesen Optimismus?

*Peccei:* Nehmen wir zunächst einmal unseren ersten Bericht, den man für pessimistisch hielt. Kassandra hat eigentlich recht gehabt, doch hat man ihr keinen Glauben geschenkt. Es macht uns nichts aus, daß man uns mit Kassandra vergleicht, wenn man nur unsere Prophezeiung ernst nimmt.

*HK:* Aber der Schwerpunkt und auch Beurteilungswechsel ist doch offensichtlich. Wie vereinbaren sich technologischer Pessimismus und anthropologischer Optimismus?

*Peccei:* Ich frage mich, wo wir den Kompaß für unseren Weg in dieser Welt finden können, wenn nicht in unserem Inneren, im Menschen, nicht nur als biologischem, sondern auch als geistigem Wesen. Unsere Zukunft liegt in unserem Inneren. Ich glaube nicht, daß man dieser Philosophie eine optimistische Etikette geben sollte, einer Philosophie, die den Menschen als den eigentlichen Ursprung bezeichnet. In der Vergangenheit, in jüngster Zeit sogar, war der Mensch nur bereit, gezwungenermaßen, nämlich durch Schock zu lernen. Heutzutage wäre das zu kostspielig, um nicht zu sagen unmöglich, denn die Schocks sind zu gewaltig, zu zerstörerisch. Wir müssen früher mit dem Lernen einsetzen und dürfen nicht die Schocks abwarten. So dürfen wir beispielsweise nicht den Zeitpunkt abwarten, wo wir feststellen müssen, daß es keinen Tropfen Öl mehr gibt, und dann erst nach neuen Energiequellen suchen. Wir dürfen auch auf keinem Fall den sogenannten nuklearen Holocaust abwarten, um einzusehen, daß wir auf Nuklearwaffen verzichten müssen. Es hat sich ein Wechsel in den Dimensionen der Risiken und Gefahren vollzogen, nicht nur hinsichtlich ihrer Quantität, sondern auch ihrer Qualität.

*HK:* Heißt das, daß es heute schwieriger geworden ist, als Mensch zu bestehen?

*Peccei:* Das heißt es eindeutig: Wenn wir unverantwortlich so weitermachen wie bisher, so werden wir keine Wahl mehr haben zu lernen. Was uns dann bleibt, ist nur noch das Leiden. Es ist hoch an der Zeit, unsere Lernfähigkeit zu verbessern, andernfalls wird uns der Schock, wenn nicht total vernichten, so doch empfindlich schädigen.

## „Lernen durch Schock können wir uns nicht mehr länger leisten"

*HK:* Der erste Bericht an den Club of Rome über „Die Grenzen des Wachstums" hatte ein weltweites Echo nicht zuletzt wegen seiner geradezu apokalyptischen Zukunftsvisionen ausgelöst. Erwarten und erhoffen Sie sich von dem neuesten Bericht eine ähnliche Breitenwirkung?

*Peccei:* Der erste Bericht war eigentlich nicht apokalyptisch. Was er sagen wollte, war dies: Wenn wir materiell so weiter wachsen, sowohl demographisch als auch wirtschaftlich, wie es jetzt der Fall ist, dann kommt der Zeitpunkt, wo wir für unseren Planeten einfach zu groß sind. Der erste Bericht war in erster Linie eine Warnung – eine Warnung vor Gefahren, die nicht nur in einigen Jahren oder Jahrzehnten, sondern im Verlauf eines Jahrhunderts eintreten könnten. Jetzt haben wir einen Bericht, der in seiner philosophischen Bedeutung ungleich gewichtiger ist. Er ist auch fundierter als der erste Bericht über „Die Grenzen des Wachstums". Wir wollen der Kritik nicht ausweichen, ganz im Gegenteil, wir wollen sogar die Kritik. Das wichtigste Anliegen dieses Berichts ist, daß er rund um die Welt angenommen wird und daß man von ihm lernt. Es hängt von uns ab, ob die Menschen in dieser Welt moralischer und existentieller leben werden. Es hängt von uns ab, ob wir den nachfolgenden Generationen eine Welt hinterlassen, die nicht nur lebenswert, sondern auch regierbar ist. Wenn wir das nicht un, wenn wir unsere Lebensqualität nicht verbessern, wird es sehr schwierig sein, dieses Ziel zu erreichen.

*HK:* Glauben Sie, daß Lernen ausreichend ist, um das menschliche Dilemma, wie es in dem Bericht beschrieben wird, zu überwinden? Und haben wir überhaupt noch genügend Zeit zu lernen? Lernen ist ja ein Prozeß, dessen Wirkungen erst in ein oder zwei Generationen eintreten.

*Peccei:* Ich sehe keinen anderen Weg, aus dem menschlichen Dilemma herauszukommen. Dieser Weg ist gewiß lange und langwierig, aber er ist die einzige Alternative gegenüber dem „Lernen durch Schock" unter dem Eindruck von Kriegen, Krisen und Katastrophen, wie wir es im bisherigen Verlauf der Geschichte immer gehabt haben. Ich denke, daß wir uns dieses Lernen durch Schock nicht mehr länger leisten können, weil der Preis einfach zu hoch wäre. Darum betone ich nochmals: Lernen, genauer gesagt, innovatorisches Lernen ist der einzige Ausweg. Einen anderen haben wir nicht.

*HK:* Läßt sich dieses Lernen, wie es der Club of Rome nahezulegen scheint, allein durch einen Zuwachs an Information herbeiführen?

*Peccei:* Es handelt sich nicht um ein Mehr an Informationen, von denen wir ohnehin bereits übergenug haben. Worum es geht, ist in erster Linie die Zusammenschau und das Verstehen der uns zugänglichen Informationen im Hinblick auf unsere Lage.

*HK:* Bedarf es dazu nicht mehr, vor allem der Mobilisierung unseres ganzen kulturellen und geistigen Erbes, das heißt der Tradition?

*Peccei:* Ja, sicher. Die Aufgabe, die wir jetzt erfüllen müssen, ist sehr schwierig, und zudem müssen wir sie in sehr kurzer Zeit erfüllen. Heutzutage geht ja alles viel schneller als in der Vergangenheit. Wir müssen auch das, was in unserem Inneren geändert werden muß, viel schneller ändern. Ich finde, daß in diesem Zusammenhang die Rolle

der Massenmedien von großer Bedeutung ist. Die Massenmedien müßten einsehen, daß sie – wie andere Sektoren der Gesellschaft auch – in diesem Veränderungsprozeß den Menschen gegenüber eine große Verantwortung tragen. Die Wissenschaft, die Kirchen, die Regierungen, die Gewerkschaften, die Unternehmer, junge und alte Leute, sie alle tragen heute eine größere Verantwortung als in der Vergangenheit. Der Club of Rome versucht alle Bereiche der Gesellschaft zu sensibilisieren, angefangen von den Entscheidungsträgern bis zu den Jugendlichen.

## „Der Glaube an unbegrenztes Wachstum ist die Pathologie unserer Zeit"

*HK:* In einer anläßlich der Salzburger Tagung vom österreichischen Fernsehen ausgestrahlten Diskussion übte der DDR-Philosoph Wolfgang Harrich, der übrigens seit kurzem in Wien lebt und sich für die Alternativbewegung der sogenannten „Grünen" stark macht, sehr herbe Kritik am Club of Rome. Unter anderem behauptete Harrich, der Club habe sich von der radikalen Fragestellung, wie sie in den „Grenzen des Wachstums" zum Ausdruck kam, z. B. von der Forderung des Nullwachstums, abgewendet. Hat sich die Generallinie des Clubs seit den „Grenzen des Wachstums" in dieser Weise gewandelt?

*Peccei:* Ich glaube nicht, daß sich die Generallinie des Club of Rome in dieser Beziehung seit damals in erkennbarer Weise verändert hat. Der erste Bericht war seiner Substanz nach ein Vergleich verschiedener Dimensionen: der demographischen und ökonomischen Dimension der heutigen Menschheit, die durch exponentielles Wachstum gekennzeichnet ist, und der Dimension des begrenzten Planeten, auf dem wir leben. Aus diesem fundamentalen Vergleich haben wir eine ganze Reihe von Schlußfolgerungen gezogen. Wir haben niemals erklärt, daß wir für das Nullwachstum sind. Wir sind ganz im Gegenteil der Auffassung, daß die Forderung nach Nullwachstum wie jene nach fortgesetztem exponentiellem Wachstum unrealistisch ist. Im Leben gibt es weder Nullwachstum noch unendliches Wachstum. Worauf wir unentwegt hinweisen, ist die Tatsache, daß wir auf dieser unserer begrenzten Erde nicht mit einem ständigen, gleichsam unbegrenzten Wachstum rechnen können und daß wir, falls wir an diesem Glauben festhalten, dafür eines Tages die Rechnung präsentiert bekommen werden als Folge unserer Unvernunft.

*HK:* Harrich wirft Ihnen weiter vor, Sie hätten sich sehr stark wieder, wie er es nennt, kapitalistischen Positionen angenähert.

*Peccei:* Harrich hat offensichtlich unseren ersten Bericht über die „Grenzen des Wachstums" nicht genau gelesen. Von diesem ersten Projekt, das unserer Meinung nach eine Art von Kommando-Unternehmen war, um das Bewußtsein der Menschen für Alternativen unserer industriellen Gesellschaft zu sensibilisieren, haben wir unsere Untersuchungen auf andere Gebiete ausgedehnt. Einige dieser Gebiete hatten etwas mit Wachstum zu tun, andere nicht. Als wir beispielsweise unser Projekt über die „Ziele der Menschheit" starteten, hatten wir nur zum geringen Teil die Wachstumsproblematik vor Augen, obwohl diese darin auch eine Rolle spielt. Und als wir – um ein anderes Beispiel zu nennen – das Nord-Süd-Problem in unserem RIO-Report darzustellen versuchten, war das ebenfalls nicht so sehr eine Frage des Wachstums als vielmehr ein Problem bestimmter institutioneller Mechanismen und der von ihnen beeinflußten Einstellungen und Verhaltensweisen.

*HK:* Ihre Kritik gilt aber in erster Linie weiter der industriellen, westlichen Entwicklung...

*Peccei:* Ja, genauer gesagt, einem Teil der westlichen Zivilisation, der sich fast ausschließlich dem Wachstumsgedanken verschrieben hat. Darum kann man auch nicht sagen, daß wir uns geändert hätten, denn was wir in unseren Untersuchungen vergleichen, sind Gedanken und Projekte ganz verschiedener Art. Wir haben immer die Ansicht vertreten, daß ein gewisses Wachstum im Sinne einer Verbesserung der Lebensbedingungen unverzichtbar ist. Um dieses Wachstum zu ermöglichen, muß sich jedoch der Lebensstil in den entwickeltsten Industrieländern grundlegend wandeln, denn – um es nochmals zu betonen – in einer Welt begrenzter Dimensionen und Ressourcen ist es auf Dauer unmöglich, gleiches Wachstum für alle zu fordern. Dieser Glaube an ein unbegrenztes und universelles Wachstum ist in der Tat die Krankheit, die Pathologie unserer Zeit.

## „Entwicklungsländer dürfen keineswegs unsere Methoden übernehmen"

*HK:* Sie sagen Pathologie des Zeitalters, aber gerade im Blick auf die Entwicklungsländer braucht es Wachstum. Deren Entwicklung ist ja auch weitgehend vom Wachstum in den Industrieländern abhängig.

*Peccei:* Ich glaube, jedes Land ist auf die Hilfe der anderen angewiesen. Wir im Westen beispielsweise sind sehr wohl auch auf die Hilfe anderer Kulturen in Afrika und Asien angewiesen. Wir haben es bitter nötig, einige unserer grundlegenden Denkformen zu ändern, die von Grund auf falsch sind und uns eben darum in eine ausweglose Situation manövrieren. Gewiß benötigen die Entwicklungsländer unsere Hilfe zur Vergrößerung ihrer materiellen und technologischen Kapazität. Was jedoch die Entwicklungsländer lernen müssen, ist, daß sie in ihrer Entwicklung keineswegs unsere westlichen Methoden übernehmen können. So ist es – um das Beispiel Italien zu erwähnen – für die Menschen in Neapel völlig unmöglich, sich in derselben Weise zu entwickeln wie die Einwohner der nördlichen Provinzen. Ich glaube, es war der größte Irrtum, den wir in Italien gemacht haben, daß wir die Entwicklungsmodelle des Nordens völlig kritiklos auf den Süden angewandt haben. Noch absurder wäre die Annahme, das Entwicklungsmodell der Bundesrepublik

Deutschland oder Österreichs auf ein Land wie Nigeria übertragen zu wollen. Es ist nicht sosehr Wachstum, was wir brauchen, sondern Entwicklung und in besonderer Weise menschliche Entwicklung.

*HK:* Was sind Ihrer Meinung nach die Hauptfehler, die der technologisch hochentwickelte Norden auf dem Feld der Entwicklungspolitik begangen hat? Und welche Veränderungen sind Ihrer Meinung nach erforderlich, um im Norden eine harmonische Entwicklung zu gewährleisten?

*Peccei:* Ich glaube, daß auch da unser Denken an einigen fundamentalen Irrtümern und Kurzschlüssen krankt. Einer davon ist der Irrglaube, daß der Fortschritt im Sinne von mehr Information, mehr Wissen, mehr „Know how", mehr Ausrüstung, mehr Waren das eigentliche Ziel der Menschheit sei. Dies ist genau der Irrtum des exponentiellen Wachstums, der eine Reihe anderer Irrtümer nach sich zieht. Beispielsweise den Glauben, daß wir über genügende, ja unerschöpfliche Ressourcen verfügen, die eine solche Art des Wachstums ermöglichen.

*HK:* Heißt das, daß unser herrschendes Wertsystem falsch ist?

*Peccei:* Nicht sosehr unser Wertsystem, als vielmehr die Grundlage, auf der es beruht. Es geht um die Einsicht in die reale Situation dieser unserer Welt. Um die Einsicht, daß diese unsere Welt endlich und verwundbar ist, daß der Mensch nicht Herr und Meister der Natur ist, daß Sicherheit nicht durch Aufrüstung gewährleistet werden kann, daß wir zunächst einmal Pflichten haben und in zweiter Linie erst Rechte, daß wir für die Zukunft verantwortlich sind. Ist diese grundsätzliche Einsicht erst einmal vorhanden, werden sich die ihr korrespondierenden Werte gleichsam von selbst herauskristallisieren.

## „Ich glaube, daß die moralische Grundlage heute total falsch ist"

*HK:* Liegt der neuen Linie, die der Club of Rome fordert, ein bestimmtes Bild vom Menschen zugrunde?

*Peccei:* Persönlich habe ich ganz gewiß eine bestimmte Vorstellung vom Menschen, doch selbst wenn ich der Überzeugung wäre, daß sie richtig ist, hätte ich nicht das Recht, sie anderen aufzuzwingen. Die Menschen müssen sich selbst entdecken. Und das ist ein Lernprozeß. Selbstverständlich gibt es Menschen – Philosophen, Theologen, Wissenschaftler und andere Vertreter geistiger Eliten –, die über tiefere Einsichten verfügen wie die große Masse ihrer Mitmenschen, die also in gewisser Weise geistig höher entwickelt sind als der Durchschnitt. Der entscheidende Punkt ist jedoch, daß heute alle Menschen ihre ureigensten Möglichkeiten und Fähigkeiten entdecken müssen und daß sie dies selbst tun müssen.

*HK:* Gibt es für Sie eine Rangordnung in diesem Weltbild bzw. Verständnis des Menschen?

*Peccei:* An oberster Stelle steht für mich die Frage des Überlebens und der Qualität des menschlichen Lebens. Weiters bin ich davon überzeugt, daß der Mensch, daß jeder Mensch über sehr große Ressourcen an Kreativität und moralischen Energien verfügt, von denen wir bisher nur in einer sehr bescheidenen Weise Gebrauch gemacht haben und die wir heute entwickeln müssen. Vor allem aber müssen wir Respekt vor anderen Lebensformen haben und die Interessen unserer Kinder und Enkel genauso ernst nehmen wie unsere eigenen. Wir müssen uns der Zukunft gegenüber verantwortlich verhalten und nicht, wie das heute vielfach der Fall ist, gemäß dem Motto: „Nach uns die Sintflut". Wäre dieses Verantwortungsgefühl wirklich vorhanden, würde sich unser Verhalten ganz von selbst ändern.

*HK:* Die starke Akzentuierung des Menschen, seiner Möglichkeiten und Fähigkeiten legt die Frage nahe, welche Rolle die Religion in diesem Konzept eines neuen Humanismus spielen kann? Sehen Sie insbesondere im Christentum, von dem ja im Laufe der Geschichte immer wieder starke erneuernde Impulse ausgegangen sind, einen möglichen Bundesgenossen im Hinblick auf die heute vordringliche Aufgabe einer tiefgreifenden Veränderung des Menschen?

*Peccei:* Sicher, doch wenn ich meine Gedanken hier frei aussprechen darf, so glaube ich, daß sich alles, was man unter traditionellem Christentum oder traditionellem Katholizismus versteht, einer grundlegenden Revision unterziehen müßte. Das ist alles zum Teil schon im Gang. Wir haben neue Stimmen von religiösen Führern gehört, nicht zuletzt vom Papst selbst. Doch meiner ganz bescheidenen Meinung nach müßte das alles viel rascher gehen. Sonst besteht die Gefahr, daß wir von Entwicklungen überrollt werden, denen wir nicht mehr entsprechen können. Daher müssen das Christentum, das kirchliche Establishment, der Klerus, die Theologen, kurzum alle jene, die das Gewissen des transzendentalen Denkens verkörpern, ihre Bemühungen verstärken und versuchen, effektiver zu werden. Denn es besteht heute die allergrößte Gefahr, daß wir alle etwas zu spät kommen werden.

*HK:* Religiöse Werte scheinen in Ihren Überlegungen dennoch keine entscheidende Rolle zu spielen. Gibt es Gründe dafür?

*Peccei:* Unsere großen Religionen sind in Situationen großer geistiger politischer und sozialer Unruhe entstanden, und sie waren in gewisser Weise eine Antwort auf eben diese Situationen. Doch die Welt hat sich inzwischen verändert. Ich persönlich bin kein gläubiger Mensch, dennoch bin ich der Ansicht, daß die ethisch-moralische Grundlage der heutigen Menschheit total falsch ist. Eben darum glaube ich, daß es einer geistigen und kulturellen Erneuerung bedarf, wenn wir in unserer schwierigen Situation bestehen wollen.

*HK:* Sehen Sie eine Möglichkeit, daß es in Zukunft gerade im Hinblick auf die von Ihnen so nachdrücklich betonte moralische Veränderung des menschlichen Charakters zu

einer engeren Zusammenarbeit mit den Religionen kommen wird? Etwa in dem Sinne, daß an künftigen Tagungen des Club of Rome beispielsweise auch buddhistische Mönche oder römische Kardinäle – wie diesmal Kardinal König – teilnehmen?

*Peccei:* Ohne hier meine persönliche Meinung egozentrisch überbetonen zu wollen, möchte ich sagen, daß sich die Katholiken, daß sich die Buddhisten selber – wie übrigens wir alle – in ganz entscheidender Weise ändern müssen. Ich denke, daß sich in unseren gegenwärtigen ideologischen und religiösen Systemen die Menschen rein retrospektiv, das heißt im Hinblick auf die Situation und Werte der Vergangenheit, der Zukunft annähern. So war beispielsweise die Lehre Jesu Christi oder auch jene von Karl Marx einer ganz bestimmten Situation angepaßt. Inzwischen hat sich jedoch die Welt – um es nochmals zu sagen – grundlegend verändert. Dazu kommt, daß die katholische Kirche ja nicht nur eine geistige Macht, sondern auch eine große Organisation mit einer schwerfälligen Bürokratie ist.

## „Der Mensch hat allein das Recht auf treuhänderische Nutzung"

*HK:* Sie sprechen eben von ideologischen Systemen, die sich rein retrospektiv verhalten. Wenn wir auch der Meinung sind, ideologische Systeme und Religionsgemeinschaften seien nicht vergleichbar, wie beurteilen Sie in heutiger Perspektive den Marxismus?

*Peccei:* Karl Marx war ein Mann von sehr großen und tiefen sozialen Einsichten. Marx würde heute zweifellos sagen, daß die natürlichen Ressourcen unserer Welt keineswegs ausschließliches Eigentum der Nationalstaaten sind, sondern der gesamten Menschheit gehören. Und wir sagen genau dasselbe. Wenn beispielsweise ein bestimmter Rohstoff durch puren Zufall innerhalb des Territoriums eines einzelnen Staates liegt: folgt daraus, daß dieser Staat das Recht auf Nutzung unter Ausschluß aller anderen hat? Unsere Antwort lautet: nein, denn diese Rohstoffvorkommen gehören der ganzen Menschheit, und zwar nicht nur der Menschheit von heute, sondern auch der Menschheit von morgen.

*HK:* Würden Sie dabei so weit gehen, daß sogar Grund und Boden, wie überhaupt alles, was nicht produzierbar ist, sondern uns von der Natur vorgegeben wird, Gemeineigentum der Menschheit ist?

*Peccei:* Ich glaube, daß auch die heute lebende Menschheit an diesen natürlichen Ressourcen kein ausschließliches Eigentumsrecht hat, sondern einzig und allein das Recht auf treuhänderische Nutzung, das mit der strengen Auflage verbunden ist, diese Ressourcen auch für die kommenden Generationen zu erhalten.

*HK:* In Ihrer Eröffnungsrede hier in Salzburg haben Sie jenen „Geist von Salzburg" auf Schloß Klesheim beschworen, von dem bereits bei der ersten Tagung des Club of Rome im Jahre 1974 die Rede war. Gibt es diesen Geist überhaupt noch?

*Peccei:* Der „Geist von Salzburg" ist nicht tot, sondern lebendig, und zwar in Formen, die durchaus ermutigend sind. Lassen Sie mich dafür ein Beispiel geben. Die Sowjetunion, wo wir viele Freunde haben, hat schon seit einer Reihe von Jahren damit begonnen, sich der Weltproblematik zuzuwenden – Problemen, von denen man früher einmal gesagt hat, sie beträfen ausschließlich die „kapitalistischen" Länder und würden die sozialistische Gesellschaft in keiner Weise berühren. Inzwischen hat man längst gelernt, daß es sich hier um Probleme handelt, die von einer bestimmten Gesellschaftsordnung völlig unabhängig sind und nur durch die gemeinsamen Anstrengungen aller Gesellschaftssysteme gelöst werden können. Der Geist, nach dem Sie fragen, heißt: Solidarität und weltweite Zusammenarbeit.

# Dokumentation

# Papst Johannes Paul II. in Polen

*Als Ergänzung zu unserem Bericht über die Reise Johannes Pauls II. nach Polen dokumentieren wir drei Ansprachen bzw. Reden des Papstes, die unter politischen, kirchenpolitischen und zeitgeschichtlichen Aspekten zu den bedeutendsten der über 30 Ansprachen gehören, die der Papst während der Reise gehalten hat. Es sind dies die Ansprache an die Vertreter des polnischen Staates vom 2. Juni, die Rede Johannes Pauls II. vor der in Jasna Góra versammelten Polnischen Bischofskonferenz vom 5. Juni und die Ansprache des Papstes auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz am 7. Juni. Der Wortlaut entspricht dabei jeweils der von der deutschen Wochenausgabe des „Osservatore Romano" bzw. von KNA publizierten deutschen Fassung.*

# Das Recht, Kirche zu sein

## Ansprache des Papstes an die Vertreter des polnischen Staates

Sehr geehrte Herren!
Sehr geehrter Herr Erster Sekretär!

1. „Ein blühendes und glückliches Polen liegt im Interesse des Friedens und einer guten Zusammenarbeit zwischen den Völkern Europas..." Ich erlaube mir, mit diesen Worten des unvergessenen Paul VI. in Erwiderung auf Ihre Ansprache vom 1. Dezember 1977 während der Begegnung im Vatikan (vgl. Osservatore Romano vom 2. 12. 1977) zu beginnen. Ich bin überzeugt, daß diese Worte den besten Leitgedanken für meine Antwort auf Ihre heutige Rede darstellen, die wir alle soeben mit der größten Aufmerksamkeit gehört haben. Zunächst möchte ich jedoch in dieser meiner Antwort vor allem danken für die so wohlwollenden Worte, die Sie an den Heiligen Stuhl und an mich gerichtet haben. Ein weiteres Wort des Dankes gilt den staatlichen Autoritäten der Volksrepublik Polen für ihr so freundliches Entgegenkommen bezüglich der Einladung des polnischen Episkopates, die den Wunsch der katholischen Gesellschaft in unserem Vaterland zum Ausdruck bringt, so daß sich mir auch von dieser Seite die Tore zum Land meiner Herkunft auftaten. Ich erneuere diesen meinen Dank und weite ihn gleichzeitig aus, wobei ich an alles das denke, durch das ich den verschiedenen Organen der Zentral- und Lokalbehörden verpflichtet bin, die sich um die Vorbereitung und die Durchführung dieses Besuches bemüht haben.

2. Auf der Fahrt durch die Straßen Warschaus, das dem Herzen eines jeden Polen so teuer ist, konnte ich der Bewegung nicht widerstehen, indem ich an den großen, jedoch auch leidvollen historischen Weg dachte, den diese Stadt im Dienst und zugleich für die Geschichte unserer Nation zurückgelegt hat. Die besonderen Punkte dieses Weges bilden der Palast Belvedere und vor allem das wiedererstehende Königschloß. Es spricht eine eigene Sprache. In ihm kommen die Jahrhunderte der Geschichte unseres Vaterlandes zu Wort, seit die Hauptstadt von Krakau nach Warschau verlegt wurde. Besonders schwierige und verantwortungsvolle Jahrhunderte! Ich möchte meiner Freude Ausdruck geben und mehr noch dafür danken, daß dieses Schloß, das sich – wie fast ganz Warschau – während des Aufstandes in Trümmern befand, als Symbol des Staates und der Souveränität des Vaterlandes schnell wiederaufgebaut wird.

Daß der Wesenskern des Staates die Souveränität der Gesellschaft, der Nation und des Vaterlandes ist, das empfinden wir, wir Polen, besonders tief. Wir haben das im Laufe unserer ganzen Geschichte und vor allem durch die schweren Erfahrungen der letzten Jahrhunderte gelernt. Nie können wir diese schreckliche Lektion der Geschichte vergessen, wie sie der Verlust der Unabhängigkeit Polens vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Beginn dieses Jahrhunderts gewesen ist. Diese schmerzliche und in sich negative Erfahrung wurde gleichsam zur Schmiede eines neuen polnischen Patriotismus. Das Wort „Vaterland" hat für uns eine derartige begriffliche und zugleich affektive Bedeutung, die anderen Nationen Europas und der Welt anscheinend unbekannt ist, besonders jenen, die nicht so wie unsere Nation geschichtliche Einbußen, Unrecht und Bedrohung erfahren haben.

Deshalb waren der letzte Weltkrieg und die Besetzung, wie wir sie in Polen erlebt haben, für unsere Generation ein so furchtbarer Schock. Vor 35 Jahren wurde dieser Krieg an allen Fronten beendet. In diesem Augenblick hat eine neue Periode in der Geschichte unseres Vaterlandes begonnen. Doch können wir nicht all das vergessen, was unsere Erfahrung des Krieges und der Okkupation beeinflußt hat; wir können das Lebensopfer so vieler polnischer Männer und Frauen nicht vergessen. Ebenso können wir nicht den Heroismus des polnischen Soldaten vergessen, der an allen Fronten der Welt gekämpft hat – „für unsere und eure Freiheit".

3. In den Telegrammen und Schreiben, welche die höchsten Vertreter der staatlichen Behörden Polens mir freundlicherweise sowohl zum Beginn meines Pontifikats als auch im Zusammenhang mit dieser Einladung übersandten, kehrte ständig der Gedanke an Frieden, Zusammenleben und Annäherung zwischen den Nationen der heutigen Welt wieder. Der in diesen Gedanken enthaltene Wunsch besitzt sicher einen tiefen ethischen Sinn, hinter dem auch die Geschichte der polnischen Wissenschaft steht, angefangen mit Pawel Wlodkowic. Friede und Annäherung unter den Völkern können nur auf dem Grundsatz der Achtung der objektiven Rechte der Nation errichtet werden, solcher wie das Recht auf Leben, auf Freiheit, auf sozial-politische Handlungsfähigkeit, auf die Schaffung einer eigenen Kultur und Zivilisation. Ich erlaube mir, noch einmal Worte Pauls VI. aus der unvergeßlichen Begegnung vom 1. Dezember 1977 zu wiederholen: „... Darum werden wir niemals müde werden, uns immer wieder und so gut unsere Möglichkeiten uns dies gestatten, dafür einzusetzen, daß Konflikte unter den Völkern vermieden oder gerecht gelöst und daß die unerläßlichen Grundlagen für ein friedliches Zusammenleben der Völker und Kontinente gesichert und verbessert werden. Nicht zuletzt gehören dazu eine gerechte Wirtschaftsordnung, der Verzicht auf den Rüstungswettlauf zu immer bedrohlicheren Waffen, auch atomarer Art, sowie die Vorbereitung auf eine schrittweise und ausgewogene Abrüstung und die Entwicklung immer besserer wirtschaftlicher, kultureller und menschlicher Beziehungen unter den Völkern, den Einzelmenschen und den Gruppen" (Osservatore Romano deutsch vom 9. Dezember 1977, S. 3).

In diesen Worten kommt die Soziallehre der Kirche zum Ausdruck, die stets den wahren Fortschritt und die friedliche Entwicklung der Menschheit gefördert hat. Daher muß man – während alle Formen eines politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Kolonialismus im Gegensatz

zu den Erfordernissen der internationalen Ordnung stehen – alle Abkommen und Verträge hochschätzen, die sich auf gegenseitige Achtung und Anerkennung des Wohls einer jeden Nation und eines jeden Staates in einem System wechselseitiger Beziehungen gründen. Es geht darum, daß sich die Nationen und Staaten untereinander zu einer freiwilligen und zweckdienlichen Zusammenarbeit vereinen und in dieser Zusammenarbeit zugleich für sich selbst ein Anwachsen des Wohls und des Wohlstandes finden. Ein solches System internationaler Beziehungen und derartiger Lösungen in den gegenseitigen Beziehungen zwischen den Staaten wünscht der Heilige Stuhl im Namen der grundlegenden Voraussetzungen für die Gerechtigkeit und den Frieden in der heutigen Welt.

4. Die Kirche möchte den Menschen auch im irdischen Bereich ihrer Existenz und ihres Lebens dienen. Da dieser Bereich durch die Zugehörigkeit des Menschen zu verschiedenen Gemeinschaften – zu nationalen und staatlichen, also auch zu sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gemeinschaften – bestimmt ist, entdeckt die Kirche ihre Mission immer wieder gerade im Zusammenhang mit diesen Bereichen des menschlichen Lebens und Handelns. Das bestätigen die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils und der letzten Päpste.

Wenn die Kirche einen religiösen Kontakt zum Menschen herstellt, stärkt sie ihn zugleich in seinen naturgegebenen sozialen Bindungen. Die Geschichte Polens hat auf vorzügliche Weise bewiesen, daß die Kirche in unserem Land auf verschiedenen Wegen um die Erziehung wertvoller Söhne und Töchter der Nation, guter Staatsbürger und verläßlicher, in den verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen, beruflichen und kulturellen Lebens schöpferisch tätiger Menschen bemüht war. Dieses Bemühen entspringt der grundlegenden Mission der Kirche, die immer und überall bestrebt ist, den Menschen zu bessern, ihm seine Würde klarer vor Augen zu stellen, seinen Eifer in der Erfüllung der familiären, gesellschaftlichen, beruflichen und patriotischen Pflichten zu steigern. Ihn vertrauensvoll und mutig, seiner Rechte und Pflichten bewußt, sozial verantwortlich, schöpferisch und tüchtig zu machen.

Für diese Tätigkeit beansprucht die Kirche keine Privilegien, sondern einzig und allein das, was für die Erfüllung ihrer Mission unerläßlich ist. In diese Richtung zielt in Polen das Wirken des Episkopats, der seit mehr als dreißig Jahren von einem Mann außergewöhnlichen Formats geführt wird, dem Kardinal Stefan Wyszyński, dem Primas von Polen. Wenn der Heilige Stuhl in diesem Bereich eine Verständigung mit der staatlichen Autorität sucht, dann ist er sich neben dem Interesse an der Schaffung von Bedingungen für eine umfassende Wirksamkeit der Kirche dessen bewußt, daß eine Verständigung den geschichtlichen Rechten der Nation entspricht, deren Söhne und Töchter in überwältigender Mehrheit Söhne und Töchter der katholischen Kirche sind. Im Licht dieser selbstverständlichen Fakten sehen wir in einer solchen Übereinkunft ein Element ethischer und internationaler Ordnung in Europa und in der heutigen Welt, wie sie der Achtung vor den Rechten der Nation und des Menschen entspringt. Ich erlaube mir also, die Meinung auszusprechen, daß man die Bemühungen und Versuche in dieser Richtung nicht aufgeben darf.

5. Ferner darf ich meiner Freude über alles Gute Ausdruck geben, an dem meine in der Heimat lebenden Landsleute Anteil haben – gleich welcher Natur es ist und aus welchen Prinzipien es entsteht. Der Gedanke, der das wahre Wohl hervorbringt, muß das Stigma der Wahrheit an sich tragen.

Dieses Wohl und alle weiteren Erfolge in jedem Bereich möchte ich Polen in größter Fülle wünschen. Gestatten Sie mir, meine Herren, dieses Wohl auch weiterhin als das meine zu betrachten und zutiefst daran Anteil zu nehmen, ganz so, als ob ich noch in diesem Land lebte und Bürger dieses Staates wäre.

Mit der gleichen oder durch die Entfernung vielleicht noch gesteigerten Intensität fühlt mein Herz alles, was Polen bedrohen, schaden, ihm Abbruch tun, was eine Stagnation oder einen Zusammenbruch anzeigen könnte.

Gestatten Sie, daß ich weiterhin so fühlen, so denken, so wünschen und dafür beten werde. Ein Sohn des gemeinsamen Vaterlandes spricht zu Ihnen. Besonders nahe steht meinem Herzen alles, worin sich die Sorge um das Wohl und die Festigung der Familien, um die sittliche Gesundheit der jungen Generation ausdrückt.

Sehr geehrte Herren! Sehr geehrter Herr Erster Sekretär! Zum Schluß möchte ich Ihnen noch einmal meinen herzlichen Dank und meine Wertschätzung für alle Ihre Mühen bekunden, die das Gemeinwohl der Landsleute und die angemessene Stellung Polens im internationalen Leben zum Ziel haben. Ich verbinde hiermit den Ausdruck meiner Anerkennung für alle hohen Beamten und für jeden einzelnen entsprechend dem Amt, das er innehat, und der Würde, die er bekleidet, entsprechend der großen Verantwortung, die auf jedem von Ihnen vor der Geschichte und gegenüber dem eigenen Gewissen lastet.

# Einheit, Nation, Katholizität

## Ansprache des Papstes vor der Polnischen Bischofskonferenz

1. Zuerst und vor allem möchte ich meine Freude, aber auch meine tiefe, innere Bewegung über das heutige Zusammentreffen zum Ausdruck bringen. Die Polnische Bischofskonferenz war jene Gemeinschaft und jener Kreis, aus dem mich Christus – nach seinem unerforschlichen Ratschluß – am 16. Oktober 1978 auf den römischen Stuhl

des hl. Petrus berief, indem er seinen Willen durch die Stimmen des zum Konklave in der Sixtinischen Kapelle versammelten Kardinalskollegiums zu erkennen gab. Wenn ich heute wiederum das Glück habe, an einer Plenarversammlung der Polnischen Bischofskonferenz auf der Jasna Góra teilzunehmen, dann möchte ich vor allem die Gefühle meiner Dankbarkeit und brüderlichen Solidarität ausdrücken, die bis in die Anfänge meiner bischöflichen Berufung im Jahre 1958 zurückreichen. Ich entsinne mich, daß die erste Konferenz, an der ich noch als neuernannter Bischof teilnahm, damals gleichfalls auf der Jasna Góra stattfand, und zwar in den ersten Septembertagen. Im Laufe meiner 20jährigen Zugehörigkeit zur Polnischen Bischofskonferenz sowie meiner Teilnahme an ihren Arbeiten konnte ich sehr viel lernen, und das sowohl von einzelnen Mitgliedern dieser bischöflichen Gemeinschaft, angefangen beim verehrten Primas von Polen, als auch von der Gemeinschaft als solcher. Ich konnte lernen, was die Polnische Bischofskonferenz im besonderen auszeichnet: jene Einheit, die eine Quelle geistiger Kraft ist. Durch diese seine Einheit vor allem dient der polnische Episkopat der Kirche in Polen und damit auch der gesamten Kirche. Die Gesellschaft scheint sich dessen wohl bewußt zu sein und schenkt dem polnischen Episkopat das zu Recht verdiente Vertrauen. Dieses Vertrauen bezieht sich auf den gesamten Episkopat, auf alle Erzbischöfe und Bischöfe in ihren Diözesen. In besonderer Weise aber bezieht es sich auf den Primas von Polen, von dem ich heute nur sagen möchte, was ich schon mehrfach betont habe: daß er ein von der Vorsehung für die Kirche wie auch für das Vaterland auserwählter Mann ist. Nicht nur die Polen danken Gott, auch andere – das bringen Vertreter verschiedener Gruppen in Europa und in der Welt zum Ausdruck – danken gemeinsam mit uns Gott dafür, daß es ihm gefallen hat, einem Menschen solche Macht zu geben (vgl. Joh 1,12)...

Der Anteil an den Arbeiten des polnischen Episkopats ließ mich mit der Problematik der Kirche von heute in ihrer universalen Dimension vertraut werden. Dies geschah vor allem dank des Konzils, an dem ich das Glück hatte, vom ersten bis zum letzten Tag teilzunehmen. Mit dem Eindringen in diese gewaltige Problematik, der das Zweite Vatikanische Konzil in all seinen Dokumenten zu einem letzten Ausdruck verhalf, konnte ich mir zugleich selbst darüber klarwerden, welches der besondere und angemessene Platz Polens und vor allem der Kirche in Polen ist auf der großen Karte der heutigen Welt, in die wir alle gesandt sind, so wie im Augenblick der Himmelfahrt Christi seine Apostel durch diese Herrenworte gesandt wurden: „Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern" (Mt 28,19). Dieses Bewußtsein vertiefte sich im weiteren Verlauf durch die postkonziliaren Jahre, insbesondere dank der Arbeiten in der Bischofssynode, in den Kongregationen des Apostolischen Stuhls und auch dank der Begegnungen mit verschiedenen Vertretern des europäischen wie außereuropäischen Episkopats. Ein weiterer Anlaß waren Besuche bei den Auslandspolen, wie ich sie einige Male namens des polnischen Episkopats unternahm.

An all dies denke ich heute mit Dankbarkeit zurück. Die Zugehörigkeit zur Polnischen Bischofskonferenz und die vielfältige Teilnahme an ihren Arbeiten wurde von der göttlichen Vorsehung als der geeignetste Weg zur Vorbereitung auf jenen Dienst bestätigt, den ich seit dem 16. Oktober 1978 für die allgemeine Kirche zu erfüllen habe. Dies möchte ich gleich zu Beginn meiner Ausführungen feststellen, die für diese ungewöhnliche Plenarkonferenz des polnischen Episkopats, die wir heute abhalten, bestimmt sind.

## „Die hierarchische Ordnung ist für die Kirche konstitutiv"

2. Das Jahr 1979 ist in der Kirche unserer Heimat das Jahr des hl. Stanislaus. Seit seinem Tod, den er aus der Hand (oder auf Geheiß) des Königs Boleslaw Smialy (des Kühnen) in Skalka erlitt, sind 900 Jahre vergangen. Dem Sterben dieses Bischofs, der allen, den König eingeschlossen, die Wahrheit des Glaubens und der christlichen Moral verkündet hatte, kam die Bedeutung eines besonderen, dem Evangelium, ja Christus selbst gegebenen Zeugnisses zu. Stanislaus aus Szczepanów erlitt so den Tod, daß er im Gedächtnis der Kirche der Schar der Märtyrer zugezählt werden konnte. Am Anfang unserer Geschichte, im zweiten christlichen Jahrhundert Polens, verband sich dieser Märtyrerbischof – nach Fleisch und Blut aus unserer Nation hervorgegangen – mit jenem anderen Märtyrerbischof, der noch der Missionsgeneration und der Epoche der Taufe Polens angehört: mit dem hl. Adalbert aus tschechischem Geschlecht. Ich erwähne dies deswegen, weil das Gedächtnis des Volkes Gottes in Polen beide Zeugen verbunden hat und ihnen besondere Verehrung und Frömmigkeit zuteil werden läßt...

Das sind gut und allgemein bekannte Fakten. Doch angesichts der ungewöhnlichen Situation, wie wir sie heute miteinander erleben, fällt es schwer, sie nicht zu erwähnen und sich nicht auf sie zu berufen.

Die hierarchische Ordnung ist für die Kirche Christi konstitutiv, wie dies die Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*, lehrt und in Erinnerung bringt. Die Kirche, die als Volk Gottes auf den Geheimnissen der Inkarnation und der Erlösung erbaut wurde, die ständig aus der Sendung des Heiligen Geistes hervorgeht, ist eine sichtbare Wirklichkeit von deutlich bestimmter hierarchischer Verfassung. Diese Verfassung ist für die Kirche als eine fest umrissene Gemeinschaft und Gesellschaft, die sich gleichfalls durch ihre hierarchische Struktur in die Geschichte der Menschheit, in die Geschichte der einzelnen Völker und Nationen einschreibt, entscheidend. Zu Recht also verehren wir den hl. Adalbert als Patron der hierarchischen Ordnung in unserem Vaterland. Zu Recht gedenken wir mit Hochachtung der großen Gestalten der Gnesener Versammlung. Durch die deutliche hierarchi-

sche Struktur, welche die Kirche in Polen damals erhielt, wurde sie der Geschichte der Nation fest eingepflanzt. Das Jahr 1000 ist ein Datum, das wir zu Recht mit dem Datum der Taufe Polens verknüpfen, mit dem Jahr 966.
Die Kenntnis der Geschichte Polens sagt uns noch mehr: im Jahre 1000 wurde nicht nur die hierarchische Verfassung der Kirche bestimmend in die Geschichte der Nation eingetragen, gleichzeitig wurde auch die Geschichte der Nation auf eine von der Vorsehung bestimmte Weise in dieser Struktur der Kirche in Polen, wie wir sie der Gnesener Versammlung verdanken, verankert. Der Beleg für diese Feststellung findet sich in den verschiedenen Zeiträumen der Geschichte Polens, insbesondere in den schwierigsten Epochen. Damals, als nationale staatliche Strukturen fehlten, fand die in ihrer übergroßen Mehrheit katholische Gesellschaft in der hierarchischen Verfassung der Kirche einen Halt. Das ermöglichte es ihr, die Zeiten der Teilung und Okkupation zu bestehen; das verhalf ihr dazu, das Bewußtsein ihrer Identität zu wahren, es sogar zu vertiefen. Ein Fremder mag dies für eine „untypische" Situation halten. Nichtsdestoweniger ist dieses Faktum für die Polen eindeutig: Es ist Teil der geschichtlichen Wahrheit unseres Vaterlandes.

Der Episkopat des heutigen Polens ist in besonderer Weise Erbe und Sprachrohr dieser Wahrheit. Die Tatsache, daß das Patronat der Märtyrerbischöfe Adalbert und Stanislaus durch eine tausendjährige Geschichte Denken und Empfinden der Polen begleitet hat, besitzt ihre tiefe Berechtigung.
3. Als im Jahre 1000 in Polen die Grundstruktur für eine hierarchische Verfassung der Kirche entstand, geschah dies von Anfang an in der hierarchischen Einheit mit dem Organismus der gesamten Kirche und speziell mit dem Apostolischen Stuhl. In dieser Beziehung besteht die Struktur der Kirche in unserem Vaterland ununterbrochen bis in unsere Zeit, dem verdanken wir es, daß Polen katholisch, daß es „immer gläubig" ist. Die Einheit der hierarchischen Struktur, die Verbundenheit des polnischen Episkopats mit dem Stuhl Petri, bildet den Grundstein für diese Einheit in ihrer universalen Dimension. Die Kirche in Polen ist für alle Jahrhunderte dieser Katholizität, die eines der Merkmale der Kirche Christi ist, fest und unerschütterlich eingepflanzt. Die Konstitution *Lumen gentium* hat dies in grundlegender Weise und unter vielen Aspekten in Erinnerung gebracht, wobei sie zugleich zeigte, wie diese universale Dimension der Kirche mit der Sendung und dem Dienst Petri verbunden ist.
Diese Verwurzelung der Kirche in Polen in der Katholizität – und zwar im ganzen Verlauf der Geschichte seit der Taufe Polens und der Gnesener Versammlung – besitzt, wie wir sehr wohl wissen, für die geistige Geschichte der Nation besondere Bedeutung. Bedeutung hat sie auch für ihre Kultur, die nicht allein durch eine deutliche Tradition der Verbundenheit mit Rom gekennzeichnet ist, sondern darüber hinaus Züge einer für den Katholizismus charakteristischen Universalität aufweist, einer grundlegenden Offenheit für alles, was auf dem Wege eines gewissermaßen universalen Güteraustausches einem jedem zukommt, der an diesem Austauch teilhat. Diese Feststellung läßt sich mit zahllosen Argumenten unserer Geschichte belegen. Ein Argument bildet auch die Tatsache, deren gemeinsame Zeugen wir heute sind, daß nämlich heute ein Pole als Papst mit dem polnischen Episkopat zusammentrifft.
Allgemein wird zugegeben, daß diese aus der katholischen Einheit der Kirche resultierende Teilhabe der polnischen Nation am geistigen Erbe dieser Kirche in besonders schweren Zeiten zu einem verbindenden sowie Identität und Einheit der Nation sichernden Faktor wurde. Diese Epochen waren zudem besonders tief durch eine Ausstrahlung christlichen Geistes geprägt. Das 19. Jahrhundert ist dafür Beweis, und uns bezeugen dies die letzten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts. Mit dem Ende der Okkupation, die bekanntlich eine schreckliche, tödliche Bedrohung der Existenz Polens war, begann eine Epoche großer Umwälzungen, die unter anderem ihren Ausdruck in einer völligen Neugestaltung der Staatsgrenzen fanden.
In diesem Zusammenhang bewährte sich einmal mehr das erprobte Band zwischen dem Leben der Nation und der Wirksamkeit der Kirche. Die Normalisierung der kirchlichen Verhältnisse im Rahmen der neuen Grenzen des polnischen Staates, besonders in den westlichen und nördlichen Gebieten, bestätigte deutlich, was man vom Jahr 1000 und von der Zeit des hl. Adalbert oder auch des hl. Stanislaus sagen muß. Die hierarchische Verfassung der Kirche wurde nicht nur zum Zentrum ihrer eigentlichen pastoralen Sendung, sie wurde auch zu einem sehr deutlichen Halt für das gesamte Leben der Gesellschaft, für die sich ihrer Existenzrechte bewußte Nation, die als eine in ihrer überwiegenden Mehrheit katholische Nation in den hierarchischen Strukturen der Kirche gleichfalls diesen Halt suchte. Das ist die Sprache der Ereignisse, die noch unter dem Pontifikat Papst Pius' XII. im Jahre 1945, kurz nach Beendigung des Krieges und der Okkupation, mit der denkwürdigen Mission von Kardinal August Hlond, des Primas von Polen, ihren Anfang nahmen und mit den endgültigen Entscheidungen Papst Pauls VI. vom Juni 1972 ihr Ende fanden, damals, als in der Krakauer Erzdiözese das Jubiläum der siebenjährigen Hirtentätigkeit des hl. Stanislaus begann. Es ist bezeichnend, daß genau während der Plenarkonferenz in Krakau am 28. Juni diese weittragenden Entscheidungen Papst Pauls VI. der Öffentlichkeit bekanntgemacht wurden.

Die hierarchische Ordnung der Kirche findet ihre Krönung in Sendung und Dienst des Petrus. Dieser Sendung und diesem Dienst verdankt der Apostolische Stuhl seinen eigenen Charakter. Es ist nicht der Charakter einer weltlich-politischen Struktur, wenngleich aus auch heute noch berechtigten Gründen der Restbestand des einstigen Kirchenstaates mit dem Römischen Stuhl verbunden ist. Wie dieser Staat, der in seiner geschichtlichen Gestalt 1870 zu existieren aufgehört hat, ist auch sein heutiger Restbestand, der nur symbolischer Art ist, Garantie für die Souveränität des Hl. Stuhls gegenüber der Welt und bildet eine Grundlage für das, was für den Apostolischen Stuhl we-

sentlich ist. Das folgt einzig und allein aus der Natur der Kirche, aus ihrer apostolischen Sendung, aus dem Dienst an der Wahrheit und Liebe des Evangeliums wie aus ihrer pastoralen Sendung, der vor allem die hierarchische Verfassung der Kirche dient. Mit vollem Recht finden sich die dieser Verfassung gewidmeten Fragen in der Konstitution *Lumen gentium* nach den Kapiteln über das Mysterium der Kirche bzw. über die universale Sendung des gesamten Gottesvolkes.

## „Der polnische Episkopat hat seine eigenen Erfahrungen"

Nur wenn wir uns dieses adäquate und rechte Bild der Kirche und in ihrer organischen Gesamtgestalt das wahre Bild des Apostolischen Stuhls vor Augen halten, können wir dementsprechend die Bedeutung der Frage ermessen, die seit einer Reihe von Jahren in Polen eine neue Aktualität gewonnen hat, nämlich der Frage der Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Man muß hier von einer neuen Aktualität mit Rücksicht darauf sprechen, daß diese Frage aus einsichtigen Gründen eine lange und reiche Geschichte hat, die man nicht unerwähnt lassen kann. Der polnische Episkopat hat in enger Zusammenarbeit mit dem Apostolischen Stuhl, insbesondere während des Pontifikats von Papst Johannes XXIII. und Paul VI., ungeheuer viel für diese Normalisierung unternommen. Vor allem benannte er eine Reihe realer Elemente, die einer Normalisierung zugrunde liegen müssen. Eine grundsätzliche Hilfe war in dieser ganzen pionierartigen Arbeit die in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils enthaltene Lehre, insbesondere eine gründliche Auswertung der *Erklärung über die Religionsfreiheit;* hier trifft sich dieses Dokument direkt mit Prinzipien, wie sie in grundlegenden staatlichen und internationalen Dokumenten promulgiert sind, u. a. auch in der Verfassung der Volksrepublik Polen. Es versteht sich, daß eine konkrete Applikation eben dieser Prinzipien nur dann der Idee der „Religionsfreiheit" entsprechen kann, wenn sie die mit ihrer vielfältigen Tätigkeit verbundenen, realen Erfordernisse der Kirche berücksichtigt.

Über dieses Thema und die Bereitschaft der Kirche zur Zusammenarbeit mit allen Ländern und allen Menschen guten Willens habe ich am 12. Januar d. J. zu dem beim Hl. Stuhl akkreditierten Diplomatischen Korps gesprochen. Ich zitiere daraus: „Wenn der Hl. Stuhl – auch durch diplomatische Vertretungen – mit vielen Staaten höchst unterschiedlichen Profils Kontakt aufnimmt, will er vor allem seine hohe Wertschätzung für jede Nation und jedes Volk, für deren Tradition, Kultur und jede Art von Fortschritt zum Ausdruck bringen... Der Staat als Ausdruck der Souveränität, der Selbstbestimmung der einzelnen Völker und Nationen stellt eine normale Verwirklichung der gesellschaftlichen Ordnung dar – und auf ihr beruht auch seine moralische Autorität. Als Sohn eines Volkes mit 1000jähriger Kultur, das lange Zeit seiner staatlichen Unabhängigkeit beraubt war, weiß ich aus eigener Erfahrung um die hohe Bedeutung dieses Prinzips.

Der Hl. Stuhl empfängt gern die diplomatischen Vertreter; er sieht in ihnen nicht nur die Sprecher ihrer eigenen Regierungen, Regime und politischen Strukturen, sondern auch die Vertreter der jeweiligen Nationen, die durch diese politischen Strukturen ihre Souveränität, ihre politische Unabhängigkeit und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung zum Ausdruck bringen. Gleich, ob diese Gesellschaften zahlenmäßig stark oder schwach sind. Das quantitative Moment ist hier nicht entscheidend. Der Hl. Stuhl empfängt mit Freude so zahlreiche diplomatische Vertreter; er wäre glücklich, noch viele andere darunter zu sehen, besonders aus den Nationen und Völkern, die in dieser Hinsicht eine vielhundertjährige Tradition besitzen. Diese Tradition betrifft hier vor allem katholische Nationen. In Zusammenhang mit dem Ökumenismus, dem Dialog mit den außerchristlichen Religionen wächst heute die Bereitschaft zu Kontakten mit allen Menschen auf der Basis des guten Willens. Dieser Kreis erweitert sich nicht nur... er findet auch eine neue Begründung im Selbstverständnis der der Kirche eigenen Sendung – wie das mein verehrter Vorgänger in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* zum Ausdruck brachte... Entsprechend der Sendung der Kirche möchte der Hl. Stuhl im Zentrum dieser brüderlichen Annäherung stehen. Er wünscht der Sache des Friedens zu dienen, freilich nicht durch politische Aktionen, sondern durch Förderung der Werte und Prinzipien, die Frieden und Annäherung ermöglichen und dem internationalen Gemeinwohl zugrunde liegen... Wir sehen wohl, daß die Menschheit in vieler Hinsicht gespalten ist. Es handelt sich dabei auch und vielleicht vor allem um ideologische Spaltungen in Verbindung mit den unterschiedlichen Staatssystemen. Die Suche nach Lösungen, die der menschlichen Gesellschaft die Erfüllung ihrer Aufgaben, in Gerechtigkeit zu leben, erlauben, ist vielleicht das hauptsächlichste Zeichen unserer Zeit. Man muß alles achten, was in einem jeden Programm dieser großen Aufgabe zu dienen vermag. Man muß aus den gegenseitigen Erfahrungen Nutzen ziehen...

Der Hl. Stuhl hat das bereits bewiesen und ist weiterhin bereit, die Bereitschaft unter Beweis zu stellen und sich jedem Land und Regime zu öffnen, weil er darin das wesentliche, das wahre Wohl des Menschen sucht. Eine große Zahl von notwendigen, mit diesem Wohl verbundenen Forderungen findet sich in der *Erklärung der Menschenrechte* und in den internationalen Abkommen, die ihre praktische Anwendung gestatten (*AAS* 71 [1979] S. 354–357).

Der polnische Episkopat hat auf diesem wichtigen Gebiet seine eigenen Erfahrungen. Er hat gemäß der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Gesamt von grundsätzlichen Dokumenten ausgearbeitet, die dem Hl. Stuhl bekannt sind. Zugleich hat er einen Gesamtentwurf für die Pastoral ausgearbeitet, der auch für die Praxis die Bereitschaft zum Dialog bekräftigen soll, und dabei klar herausgestellt, daß ein echter Dialog die Überzeugungen der

Gläubigen achten muß. Er muß alle Rechte der Bürger gewährleisten, ferner die normalen Voraussetzungen für die Tätigkeit der Kirche als religiöser Gemeinschaft, zu der ja die übergroße Mehrheit der Polen gehört. Wir sind uns bewußt, daß dieser Dialog nicht einfach sein kann, weil er sich zwischen diametral entgegengesetzten Weltanschauungen vollzieht. Er muß aber möglich und wirksam sein, wenn das Wohl des Menschen und das der Nation es erfordern. Der polnische Episkopat darf daher nicht aufhören, immer wieder für die jetzige Kirche wichtige Initiativen zu ergreifen. Ferner müssen auch in Zukunft die Verfahrensfragen klar sein, die in der derzeitigen Situation innerhalb der Gemeinschaft der Kirche ausgearbeitet worden sind, sei es, was die Haltung von Klerus oder Laien angeht, sei es, was den Status der einzelnen Institutionen betrifft. Die Klarheit der Prinzipien wie auch ihre praktische Anwendung ist eine Quelle moralischer Kraft und dient darüber hinaus dem Prozeß einer echten Normalisierung.

Für eine Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat spricht in unserer Epoche die Rücksicht auf die grundlegenden Menschenrechte, unter denen das Recht auf Religionsfreiheit eine unzweifelbare und in gewisser Hinsicht fundamentale und zentrale Bedeutung besitzt. Die Normalisierung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche ist der Beweis einer praktischen Hochschätzung dieses Rechts und aller seiner Konsequenzen im Leben einer politischen Gemeinschaft. Eine so verstandene Normalisierung ist zudem ein praktisches Anzeichen für die Tatsache, daß der Staat seine Mission in bezug auf die Gesellschaft nach dem Subsidiaritätsprinzip begreift, daß er der Ausdruck einer vollen Souveränität der Nation sein will. Gerade in der Beziehung zur polnischen Nation enthält dieser letzte Aspekt in Anbetracht ihrer 1000jährigen und heutigen einzigartigen Verbundenheit mit der katholischen Kirche eine besondere Bedeutung.

## „Das sittliche Gesetz verpflichtet alle"

4. Wir sind durch die gesamte bisherige Überlegung, insbesondere durch den letzten Abschnitt, sehr tief in den Bereich ethischer Grundsätze eingedrungen, die das Fundament für das menschliche Leben auch im Rahmen der Tätigkeit bilden, die man das politische Handeln nennt. Entsprechend der Tradition europäischen Denkens, die bis auf die Werke der großen Philosophen des Altertums zurückreicht und die ihre uneingeschränkte Bestätigung und Vertiefung im Evangelium sowie im Christentum fand, gewinnt das politische Handeln seinen eigentlichen Sinn in der Sorge um das menschliche Wohl, das ein Gut ethischer Natur ist. Hier liegen auch die tiefsten Grundlagen für die gesamte sogenannte „Soziallehre" der Kirche, die in unserer Epoche mit dem Ende des 19. Jahrhunderts insbesondere auch die ganze moderne Problematik aufgreift. Das heißt nicht, daß sie erst in der letzten Jahrhundertwende entstanden sei, denn als Konsequenz des Evangeliums sowie einer aus dem Evangelium hervorgehenden Vision des Menschen in seinen interpersonalen Bezügen, aber auch in seinem sozialen und gesellschaftlichen Leben gab es sie nämlich von Beginn an.
Der hl. Stanislaus gilt als Patron der sittlichen Ordnung in Polen. Gerade an seiner Gestalt kann man sehr deutlich ermessen, wie tief jene für den Menschen, für das „Humanum" grundlegende sittliche Ordnung in die Systeme und Schichten des staatlichen Lebens der Nation, in die Systeme und Schichten politischer Existenz hineinreicht. Man kann niemals genug darüber nachdenken, auf welche Weise dieser Heilige, der als Krakauer Bischof durch die Hand eines zweifelsohne hervorragenden Vertreters der Dynastie der Piasten umkam, später, besonders im 13. Jahrhundert, durch die Erben dieser selben Dynastie ein so begehrter und dann – nach der Kanonisation im Jahre 1253 – ein so verehrter Patron der Einheit des Vaterlandes wurde, das sich aufgrund der Aufsplitterung der Dynastie in einem Verfall befand. Ohne Frage wirft diese ungewöhnliche Tradition der Verehrung des hl. Stanislaus ein besonderes Licht auf die Ereignisse des Jahres 1079, die dem Krakauer Bischof den Tod brachten und durch die König Boleslaw Smialy, der Kühne, die Krone verlor und Polen verlassen mußte. Gall Anonym, der einige Dutzend Jahre später seine Chronik schrieb, verwandte in bezug auf Bischof Stanislaus die Bezeichnung „Traditor" („der sein Leben drangibt"); einen Terminus, den wir genauso oder doch ähnlich auch sonst in jener Zeit auf Bischöfe (z. B. auf den hl. Thomas Beckett) oder gar auf Päpste (z. B. auf den hl. Gregor VII.) angewandt finden, die sich die Ehre der Heiligkeit verdienten. Offensichtlich ist der bischöfliche Dienst nicht selten mit der Notwendigkeit verbunden, für die Verkündigung der Wahrheit und des Gottesrechtes das eigene Leben einzusetzen.

Wenn der hl. Stanislaus, den die Geschichte als „Patron der Polen" rühmt, beim polnischen Episkopat insbesondere als Patron der sittlichen Ordnung in Geltung steht, dann hat dies seinen Grund in der ethischen Aussagekraft seines Lebens und Sterbens, aber auch in der ganzen Tradition, wie sie von Generation zu Generation im Polen der Piasten, der Jagellonen und des Wahlkönigtums zum Ausdruck kommt – und bis in unsere Zeit hineinreicht. Das Patronat über die sittliche Ordnung, wie wir es mit dem hl. Stanislaus verbinden, besteht vor allem in der Anerkennung der allgemein verpflichtenden Autorität des moralischen, des göttlichen Gesetzes. Dieses Gesetz verpflichtet alle, die Herrschenden ebenso wie die der Herrschaft Unterstellten. Es ist die Norm des Sittlichen, es ist das Kriterium für den grundlegenden Wert des Menschen. Nur dann kann die Würde der menschlichen Person gewahrt und allgemein anerkannt werden, wenn wir von diesem Gesetz, vom Sittlichen, ausgehen. Gleichzeitig ist das Sittliche, also auch das Moralgesetz, die grundlegende Bedingung der sozialen Ordnung. Auf ihm ruhen die Staaten und Nationen, ohne es fallen sie in sich zusammen.
Mit großem Verantwortungsbewußtsein für das Schicksal der Nation hebt der polnische Episkopat immer auch in

seinen Pastoralprogrammen das ganze System sittlicher Bedrohung hervor, mit denen der Mensch unserer Zeit, der Mensch einer modernen Zivilisation, zu kämpfen hat. Diese Bedrohungen betreffen gleicherweise das persönliche wie das soziale Leben; insbesondere aber belasten sie die Familie und die Erziehung der Jugend. Man muß Ehe und Familie vor der Sünde bewahren, vor der schweren Sünde gegen das keimende Leben. Bekanntlich sind die Begleitumstände dieser Sünde eine Hypothek, die auf dem gesamten sittlichen Leben der Gesellschaft lasten, und ihre Folgen bedrohen die Zukunft der Nation. Man muß den Menschen vor den Sünden der Ausschweifung und der Trunksucht schützen, denn diese bringen eine Erniedrigung seiner menschlichen Würde mit sich, und die Folgen für die Gesellschaft sind unabsehbar. Also gilt es, wachsam zu sein, immer wieder die menschlichen Gewissen zu warnen, beständig vor der Verletzung des Sittengesetzes zu warnen, immerfort für die Verwirklichung des Liebesgebotes zu werben; denn die innere Abstumpfung schlägt leicht im menschlichen Herzen Wurzeln.

Diese Problematik ist uralt. Sie hat in unserer Epoche nichts von ihrer Aktualität verloren, ja, sie ist noch deutlicher, noch augenfälliger geworden. Die Kirche braucht die hierarchische Ordnung zu dem Zweck, dem Menschen im sittlichen Bereich möglichst wirkungsvoll zu dienen. Dafür ist der hl. Stanislaus Beispiel, Symbol und Patron. Weil jedoch die sittliche Ordnung der gesamten menschlichen Kultur zugrunde liegt, weist die nationale Tradition dem hl. Stanislaus zu Recht den Platz bei den Grundlagen polnischer Kultur zu. Im Hinblick auf diesen seinen großen Protagonisten der Geschichte des Vaterlandes kann der polnische Episkopat nicht nur, er muß sich geradezu als Hüter dieser Kultur fühlen. Zu seiner heutigen Sendung und zu seinem heutigen Dienst muß er die besondere Sorge um das gesamte Erbe polnischer Kultur zählen, die bekanntlich in einem bestimmten Maß vom Licht des Christentums durchdrungen ist. Bekanntlich ist gerade die Kultur der erste und grundlegende Beweis für die Identität der Nation. In Verlängerung der Mission des hl. Stanislaus ist die von seinem geschichtlichen Charisma bestimmte Sendung des polnischen Episkopats in diesem Bereich selbstverständlich und unersetzbar.

## „Ein Jubiläum in europäischem Kontext"

5. Schwerlich läßt sich unser großes, mit dem 900. Todestag des hl. Stanislaus verbundene Jubiläum losgelöst vom gesamten europäischen Kontext betrachten. So wie sich auch die 1000jährige Taufe Polens kaum von diesem Kontext isoliert betrachten und erleben ließ. Heute greift dieser Kontext über Europa hinaus, vor allem deswegen, weil Söhne und Töchter vieler europäischer Nationen – unter ihnen auch Polen – andere Kontinente bevölkerten und dort das soziale Leben prägten. Der europäische Kontext gehört hier zweifellos zu den Grundlagen selbst. Die bereits in bezug auf den hl. Stanislaus erwähnten Analogien zu anderen Nationen und Staaten dieser selben Geschichtsepoche zeugen eindringlich davon, wie eng das Polen des 11. Jahrhunderts zu Europa gehörte und an seinen Problemen teilhatte, ob diese nun das Leben der Kirche oder das der damaligen politischen Gemeinschaften betrafen. Daher also erleben wir das Jubiläum des hl. Stanislaus, dem vor allem eine polnische, heimatliche und vaterländische Bedeutung zukommt, zu Recht auch im europäischen Kontext – und können es nicht anders erleben. Die Anwesenheit so vieler Vertreter des europäischen Episkopats aus diesem Anlaß ist daher sehr wertvoll und spricht für sich.
Die Vorsehung fügte es, daß es mir am 18. Mai eben dieses Jahres gegeben war, am 35jährigen Gedenktag der Schlacht von Montecassino und des dort errungenen Sieges, zu dem in bedeutendem Maße meine Landsleute beitrugen, teilzunehmen. Im Hinblick auf den nahen 1500. Geburtstag des Heiligen ehrten wir in Montecassino aber auch den hl. Benedikt, den Papst Paul VI. zum Patron Europas ausrief.
Wenn ich mir erlaube, bei der heutigen Gelegenheit daran anzuknüpfen, dann tue ich dies im Hinblick auf den europäischen Kontext des hl. Stanislaus und seines gegenwärtigen Jubiläums. Europa, das im Laufe seiner Geschichte viele Male geteilt wurde, Europa, das der furchtbare Weltkrieg gegen Ende der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts tragisch gespalten hat, Europa, das unter seiner heutigen, anhaltenden, systembedingten, ideologischen und ökonomisch-politischen Zerrissenheit nicht aufhören kann, nach seiner grundlegenden Einheit zu trachten, muß sich dem Christentum zuwenden. Ohne Rücksicht auf Unterschiede der Tradition, wie sie im europäischen Raum zwischen seinem östlichen und westlichen Teil bestehen, ist es doch dasselbe Christentum, das sich von dem einen und selben Christus herleitet, das dasselbe Wort Gottes annimmt, das an dieselben Zwölf Apostel anknüpft. Dieses Christentum findet sich an der Wurzel der Geschichte Europas. Dieses Christentum bestimmt seine geistige Herkunft.

Dafür spricht dieses Jubiläum des hl. Stanislaus, des Patrons Polens, an dem ich das Glück habe, als der erste polnische, als der erste slawische Papst in der Geschichte der Kirche und in der Geschichte Europas teilzunehmen. Das Christentum muß sich erneut für die Formung der geistigen Einheit Europas einsetzen. Wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte allein sind dazu nicht in der Lage. Wir müssen dabei mehr an den Kern herangehen: an die ethischen Gründe. Der polnische Episkopat und alle Episkopate und Kirchen Europas haben hier eine große Aufgabe zu bewältigen. Angesichts dieser vielfältigen Aufgaben erkennt der Hl. Stuhl, was daran in Übereinstimmung mit dem besonderen Charakter des Petrusamtes gerade ihm zukommt. Als Christus zu Petrus sagte: „Stärke deine Brüder" (Lk 22,32), sagte er damit auch: „Diene ihrer Einheit!"

# Die Würde des Menschen mit Füßen getreten

## Ansprache von Papst Johannes Paul II. in Auschwitz

„Der Sieg, der die Welt besiegt hat, ist unser Glaube" (1 Joh 5,4). Diese Worte aus dem Brief des heiligen Johannes kommen mir in den Sinn, und sie ergreifen mich zutiefst, wenn ich an diesem Ort weile, an dem ein besonderer Sieg durch den Glauben errungen wurde. Durch den Glauben, der die Liebe zu Gott und zum Nächsten weckt, die einzige Liebe, die größte Liebe, die, welche bereit ist, „das Leben für die Freunde hinzugeben" (vgl. Joh 15,13; 10,11). Es war also ein Sieg durch die Liebe, die den Glauben zum äußersten, letzten Zeugnis befähigt.
Dieser Sieg durch Glauben und Liebe wurde an diesem Ort von einem Mann errungen, der den Namen Maximilian Maria trägt. Sein Familienname ist Kolbe, ‚von Beruf' (wie es in den Registern des Konzentrationslagers verzeichnet steht): katholischer Priester, seine Berufung: Sohn des heiligen Franziskus, von Geburt: Sohn einfacher, arbeitsamer und frommer Eltern, Weber aus der Umgebung von Lodsch, durch Gottes Gnade und nach dem Urteil der Kirche ein Seliger. Diesen Sieg durch Glauben und Liebe hat dieser Mann an diesem Ort errungen, der im Zeichen der Leugnung des Glaubens – des Glaubens an Gott und des Glaubens an den Menschen – und einer radikalen Verhöhnung nicht nur der Liebe, sondern aller Zeichen der menschlichen Würde und der Menschlichkeit errichtet wurde.
Diese Anlage wurde auf dem Fundament des Hasses und der Verachtung des Menschen errichtet, im Namen einer entarteten Ideologie. Sie wurde auf Grausamkeit gebaut. Zu ihr führt ein heute noch vorhandenes Tor mit der zynischen Inschrift: ‚Arbeit macht frei', denn zu ihrer Aussage stand die Wirklichkeit in einem radikalen Widerspruch. An diesem Ort schrecklichen Mordens, das vier Millionen Menschen verschiedener Nationen den Tod brachte, hat Pater Maximilian einen geistigen Sieg errungen, der dem Sieg Christi ähnlich ist, indem er freiwillig den Tod im Hungerbunker auf sich nahm – für einen Bruder. Dieser Bruder lebt heute noch in Polen.

Doch war er – Maximilian Kolbe – der einzige, der einen Sieg errang, den seine Mitgefangenen sofort spürten und den bis heute Kirche und Welt empfinden? Mit Sicherheit wurden hier viele ähnliche Siege errungen, so etwa der Tod im KZ-Krematorium, den die Karmeliterin Schwester Benedikta vom Heiligen Kreuz, mit bürgerlichem Namen Edith Stein, erlitten hat, die berühmte Schülerin Husserls, die zu einer Zierde der heutigen Philosophie in Deutschland geworden ist und einer jüdischen Familie aus Breslau entstammt. An diesem Ort, an dem die Würde des Menschen auf so schreckliche Weise mit Füßen getreten wurde – der Sieg eines Menschen durch Glaube und Liebe! Kann sich eigentlich noch jemand wundern, daß der Papst, der in diesem Land geboren und erzogen wurde, der Papst, der auf den Stuhl des heiligen Petrus aus jener Diözese kam, in deren Gebiet das Lager Auschwitz liegt, seine erste Enzyklika mit den Worten ‚Redemptor hominis' begonnen hat – und daß er sie insgesamt der Sache des Menschen widmete, der Würde des Menschen, seinen Bedrohungen und schließlich seinen Rechten? Unveräußerlichen Rechten, die so leicht mit Füßen getreten und zunichte gemacht werden können durch den Menschen!
Es genügt, ihn in eine andere Uniform zu stecken, ihm einen Gewaltapparat und Vernichtungsmittel zur Verfügung zu stellen, es genügt, ihm eine Ideologie umzuhängen, in der die Rechte des Menschen den Erfordernissen des Systems unterworfen werden, so vollständig, daß sie faktisch nicht mehr existieren.

Ich komme heute als Pilger hierher. Man weiß, daß ich oft hier war – und wie oft! Und viele Male bin ich in die Todeszelle von Maximilian Kolbe hinabgestiegen, stand ich vor der Mauer des Todes und bin zwischen den Trümmern der Krematorien von Birkenau umhergegangen. Ich konnte als Papst den Besuch hier nicht auslassen. Ich komme also zu diesem besonderen Heiligtum, in dem sozusagen der Patron unseres so schweren Jahrhunderts geboren wurde, ähnlich, wie vor 900 Jahren der heilige Stanislaus, der Patron der Polen, unter dem Schwert in Rupella. Ich komme, um gemeinsam mit euch allen zu beten, die ihr heute hierhergekommen seid – gemeinsam mit ganz Polen und mit ganz Europa. Christus will, daß ich als Nachfolger des Petrus vor der Welt Zeugnis gebe für das, was die Größe des Menschen unserer Zeit und zugleich sein Elend ausmacht, was seine Niederlage und was sein Sieg ist.
So komme ich also und beuge mein Knie auf diesem Golgota unserer Zeit, vor diesen Gräbern, die großenteils keine Namen tragen wie das große Grab des unbekannten Soldaten. Ich knie vor allen Tafeln, die eine lange Reihe bilden und auf denen das Andenken an die Opfer von Auschwitz in diesen Sprachen geschrieben steht: Polnisch, Englisch, Bulgarisch, Zigeunersprache, Tschechisch, Dänisch, Französisch, Griechisch, Hebräisch, Jiddisch, Spanisch, Flämisch, Serbokroatisch, Deutsch, Norwegisch, Russisch, Rumänisch, Ungarisch und Italienisch.

Ich verweile am Ende gemeinsam mit euch, liebe Teilnehmer dieser Begegnung, vor der Tafel mit der hebräischen Inschrift. Sie weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der ‚Vater unseres Glaubens' ist (vgl. Röm. 4,12), wie Paulus von Tarsus es ausdrückte. Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: ‚Du sollst nicht töten', hat an sich selbst in besonderem Ausmaß erfahren müssen, was töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen. Ich habe noch eine ausgewählte

Tafel in russischer Sprache. Wir wissen, von welchem Volk sie spricht, welchen Anteil dieses Volk an dem schrecklichen Krieg um die Freiheit der Völker hatte, und auch an dieser Tafel können wir nicht gleichgültig vorbeigehen. Schließlich die letzte Tafel: in polnischer Sprache. Sechs Millionen Polen haben im Zweiten Weltkrieg ihr Leben verloren, ein Fünftel der Nation. Ein Abschnitt mehr des jahrhundertelangen Kampfes dieser Nation, meiner Nation, für ihre fundamentalen Rechte unter den Völkern Europas, ein weiterer lauter Schrei für das Recht auf einen eigenen Platz auf der Landkarte Europas, eine weitere schmerzhafte Schuld für das Gewissen der Menschheit. Auschwitz ist eine große Schuld. Man kann es nicht nur besichtigen oder aufsuchen, man muß sich hier mit Furcht fragen, wo die Grenzen des Hasses, die Grenzen der Vernichtung des Menschen durch den Menschen, die Grenzen der Grausamkeit liegen. Auschwitz ist ein Zeugnis des Krieges. Der Krieg bringt ein außergewöhnliches Ansteigen des Hasses, der Zerstörung und der Grausamkeit mit sich. Und wenn man auch nicht leugnen kann, daß er auch neue Möglichkeiten menschlichen Mutes, der Tapferkeit und der Vaterlandsliebe offenbart, so überwiegt bei einem Vergleich doch die negative Seite. Sie überwiegt immer mehr, weil die Zerstörungskraft der von der modernen Technik erfundenen Waffen von Tag zu Tag anwächst. Verantwortlich für den Krieg sind aber nicht nur die, die ihn direkt anzetteln, sondern auch jene, die nicht alles in ihrer Macht Liegende tun, um ihn zu verhindern.
Es sei mir an dieser Stelle erlaubt, die Worte zu wiederholen, die Paul VI. vor der Organisation der Vereinten Nationen gesprochen hat: „Die Erinnerung müßte genügen, daß das Blut von Millionen von Menschen, unzählbare und unerhörte Leiden, nutzlose Gemetzel und schreckliche Ruinen den Pakt, der euch einigt, begründet haben. Dieser Eid müßte die künftige Geschichte der Welt ändern: Nie wieder Krieg, nie wieder Krieg! Der Friede, der Friede muß die Geschicke der Völker und der gesamten Menschheit bestimmen!" (AAS 57 [1965] S. 881).
Wenn jedoch diese große Mahnung von Auschwitz, der Schrei der hier gemarterten Menschen, Frucht für Europa – und auch für die Welt – bringen soll, dann muß man alle Konsequenzen aus der Erklärung der Menschenrechte ziehen, wie Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika „Pacem in terris" betont hat. In ihr wird ja in feierlichster Form allen Menschen die Personenwürde zuerkannt, wird als Konsequenz ihr grundlegendes Recht verkündet, in Freiheit nach der Wahrheit zu suchen, das Gute und Rechte zu tun, dazu das Recht auf ein menschenwürdiges Leben. Zugleich werden weitere Rechte verkündet, die mit jenen grundlegenden verbunden sind („Pacem in terris", AAS 55 [1963] S. 295–296).

Es gilt zurückzukehren zur Weisheit des Altmeisters Pawel Wlodkowic, des Rektors der Jagellonen-Universität von Krakau, und die Rechte der Nationen zu sichern: ihre Rechte auf Existenz, auf Freiheit, auf Unabhängigkeit, auf eine Kultur und eine echte Entwicklung. Wlodkowic schreibt: „Wo die Macht stärker wirkt als die Liebe, sucht man die eigenen Interessen und nicht Jesus Christus, folglich entfernt man sich leicht von der Norm des göttlichen Gesetzes ... Jede Art von Recht steht gegen den, der diejenigen bedroht, die in Frieden leben wollen, dagegen stehen das staatliche ... und das kanonische Recht ..., auch das Naturrecht nach dem Prinzip: ›Was du für dich selbst willst, das tu auch dem anderen‹. Dagegen steht schließlich das göttliche Recht, denn ... im Gebot ›du sollst nicht stehlen‹ wird jede Art von Raub verboten und im Gebot ›du sollst nicht töten‹ jegliche Gewalt" (Paul Wlodkowic, Saeventibus, 1415, tract. II solutio quaest. 4a, vgl. J. Ehrlich, Pisma wybrane Pawla Wlodkowica, Warschau 1968). Nie soll sich einer auf Kosten des anderen um den Preis der Versklavung, der Eroberung, der Schmähung, der Ausbeutung und des Todes hervortun! Diese Worte spricht zu euch der Nachfolger Johannes' XXIII. und Pauls VI. Es verkündet sie gleichzeitig ein Sohn der Nation, die im Verlauf ihrer Geschichte von den anderen vielfaches Unrecht erfahren hat. Er spricht sie aber nicht, um anzuklagen, sondern zur Erinnerung. Er spricht im Namen aller Nationen, deren Rechte verletzt und vergessen werden. Die Wahrheit und die Sorge um den Menschen treiben ihn dazu.
Heiliger Gott, heiliger starker, heiliger Unsterblicher! Von Pest, Hunger, Feuer und Krieg – auch vom Krieg erlöse uns, Herr! Amen.

# Diskussion

# Grundwerte im Parteienstreit

## Ein Beitrag aus der Sicht der CDU

*Im Maiheft 1978 (S. 244–252) veröffentlichten wir einen Beitrag des stellvertretenden Vorsitzenden der Grundwerte-Diskussion der SPD, Heinz Rapp, die die in und zwischen den Parteien weiterlaufende Grundwertedebatte aus Sicht seiner Partei darstellt. Im folgenden Beitrag nimmt der Fraktionsvorsitzende der CDU im Stuttgarter Landtag zur selben Thematik aus der Sicht der CDU Stellung. Dabei setzt er sich vor allem mit den Grundwerteerklärungen der SPD auseinander, die erst im Verlauf dieses Jahres veröffentlicht worden sind.*

Die Grundwerte-Diskussion, die seit etwa 3 Jahren im Gang ist, war in ihren Ursprüngen keine politische Diskussion. Die Anstöße kamen aus dem kirchlichen – genauer: aus dem katholischen – Raum. Bald nachdem die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken das Terrain eröffnet hatten, schalteten sich aber auch die politischen Parteien in die Debatten ein. Die Reden, die führende Politiker der im Bundestag vertretenen Parteien zu diesem Thema im Sommer 1976 vor der Hamburger Katholischen Akademie gehalten haben (vgl. HK, Juli 1976, 356ff.), gehören zusammen mit den kirchlichen Grundsatzerklärungen zu den Orientierungspunkten in den Debatten um die Grundwerte.
Tatsächlich hatte die Grundwerte-Diskussion, wenngleich sie nicht im politischen Raum entstanden ist, von vornherein einen sehr deutlichen politischen Hintergrund. Daß das Thema von kirchlicher Seite aufgegriffen wurde, war zum einen in rechtspolitischen Entscheidungen der Sozialliberalen Koalition begründet, die – nach kirchlicher Auffassung – den gemeinsamen Boden grundlegender Wertüberzeugungen verließen; zum anderen in der langfristig sichtbar werdenden Tendenz eines Abbröckelns des Basiskonsenses in unserer Gesellschaft.
Von den politischen Parteien fühlte sich zunächst am stärksten die SPD angesprochen. Aus zwei naheliegenden Gründen: sie war hauptverantwortlich für den Anlaß der Debatte, und sie fühlte sich in ihrem Bestreben, kirchlich gebundene Wählerschichten zu erreichen, tangiert. Die FDP hielt sich als Partei so gut wie vollständig bedeckt. Die CDU befand sich mitten in der Arbeit an ihrem Grundsatzprogramm, so daß sie in der Lage war, bei den Diskussionen der Programmentwürfe auf allen Ebenen der Partei die Grundwerte-Diskussion aufzunehmen. Ihre Programmarbeit als solche erwies sich als eine gewisse Antwort auf die in dieser Diskussion namhaft gemachten Erfordernisse.

## Begriffsbestimmungen

Die SPD hat im Oktober 1977 ein Diskussionspapier über „Grundwerte in einer gefährdeten Welt" vorgelegt, das von der Grundwertekommission beim Parteivorstand (Vorsitz: Erhard Eppler) erarbeitet wurde. Ein Jahr später verabschiedete die CDU auf dem Parteitag in Ludwigshafen ihr Grundsatzprogramm.
Inzwischen hat sich die Grundwertekommission der SPD noch zweimal zu Wort gemeldet: Anfang dieses Jahres mit einem theoretischen Papier über „Grundwerte und Grundrechte", vor wenigen Wochen – am 12. Mai – mit einer ausführlichen Kritik des CDU-Grundsatzprogrammes. Für die Grundwerte-Diskussion ist vor allen Dingen das in der Öffentlichkeit zuwenig beachtete zuerst genannte Papier von Bedeutung. Aber auch die Kritik des CDU-Programms – die trotz mancher Freundlichkeiten eher eine Abrechnung ist – enthält einige buchenswerte Äußerungen zum Thema Grundwerte.
Das Hauptverdienst des Papiers „Grundwerte und Grundrechte" liegt in der Begradigung von einigen begrifflichen Fronten. Es war zwar zu hoch gegriffen, wenn Erhard Eppler bei der Vorstellung des Papiers in der Öffentlichkeit den Eindruck erweckte, als bringe der SPD-Text erstmals Klarheit in eine „konfuse" Diskussion. Vor der SPD-Kommission hatten sich schon andere um eine Präzisierung der Diskussion bemüht (HK, August 1976, 381ff., HK, Januar 1977, 15ff.). Aber zweifellos brachte das SPD-Papier begrüßenswerte Klärungen.

Mit Recht konstatierte das Papier der Grundwertekommission einen „Mangel an sprachlicher Klarheit" in der bisherigen Diskussion. Es seien „schwerwiegende Mißverständnisse" entstanden, weil „mit den gleichen Ausdrücken unterschiedliche Begriffsinhalte" verbunden worden seien. Die SPD schlägt nun vor, zu unterscheiden zwischen
- verbindlichen Grundrechten unseres Grundgesetzes,
- wertbezogenen Ordnungsprinzipien der Verfassung (etwa Sozialstaatlichkeit, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung)
- wertbezogenen Institutionen (zum Beispiel Familie, Staat)
- Rechtsgütern (zum Beispiel Leben, Gesundheit, Freizügigkeit)
- Tugenden des politischen Bürgers (Rechtlichkeit, Zivilcourage, Offenheit, Toleranz)
- Grundwerten der konkurrierenden politischen Parteien (Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität)

Das Papier betont die verschiedene – auch rechtlich verschiedene – Qualität der angeführten Größen. Rechtlich verbindliche Geltung komme zunächst den in den Artikeln 1–20 Grundgesetz niedergelegten Grundrechten und Verfassungsprinzipien zu. Grundrechtsschutz genießen dementsprechend nicht nur individuelle Rechtsgüter, sondern auch *Institutionen* und *Verfassungsprinzipien*. Institutionen – wie der demokratische Staat selber, seine Gemeinden, Ehe und Familie – seien als „wertbezogene Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens" verfassungsrechtlich besonders garantiert. Ebenso seien Verfassungsprinzipien wie Demokratie oder Föderalismus „herausgehobene objektive, auf immer weitere Entfaltung angelegte Strukturen und Zielbestimmungen des politischen Gemeinwesens".

Die SPD definiert damit die Grundrechte sehr weit. Während sie ursprünglich Abwehrrechte des einzelnen gegenüber der Staatsgewalt gewesen seien, habe sich heute ihre Anerkennung auch als Institutsgarantien voll durchgesetzt. Die Funktion der Grundrechte wird also dreifach bestimmt: als Verleihung *subjektiver Rechte an den einzelnen* (im Wort „Verleihung" wird ein merkwürdiger Zungenschlag hörbar: Wer verleiht wem? Gibt es nicht Rechte, die dem Menschen vor aller Verleihung zukommen?), als verfassungsmäßige *Garantie von Institutionen* und als *Normierung bestimmter Wertprinzipien*. Innerhalb dieser Definition ist etwa neben die Anerkennung des Eheschließungsrechts als eines subjektiven Grundrechts

auch die Garantie von Ehe und Familie als Institution getreten (als weiteres Beispiel erwähnt das SPD-Papier die Eigentumsgarantie als subjektives Recht des einzelnen Eigentümers und als Gewährleistung des Eigentumsrechts als Institut der Rechtsordnung).
Es ist sehr zu begrüßen, daß die SPD mit diesen grundsätzlichen Aussagen Wertprinzipien und wertgebundenen Institutionen den Rang von Grundrechten zuspricht. Gerade in der sozialliberalen Ehe- und Familienpolitik schien sie ja bloß auf die Sicherung individueller Abwehrrechte zu sehen und auf dem Auge für die Sicherung „wertgebundener Institutionen" mit Blindheit geschlagen zu sein. Die SPD wird sich in Zukunft fragen lassen müssen, wie weit sie selber in ihrer praktischen Politik das als normativ anerkennt, was sie in einem theoretischen Papier formuliert.
Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Grundwerten und Grundrechten ist in den Vorstellungen der SPD-Grundwertekommission zunächst einmal so beantwortet, daß die *Grundrechte sehr weit gefaßt* und in ihrem Gehalt als Werte bestimmt werden. Sehr deutlich kommt das in der Charakterisierung des Grundgesetzes zum Ausdruck, die das SPD-Papier vornimmt: „Die Verfassung des Grundgesetzes ist nicht nur eine formale Ordnung, nicht nur ein System von Verfahrensregeln, sondern eine materielle, auf Werte gegründete und auf Wertentfaltung angelegte Ordnung."

## Wer ist zuständig?

Während in der bisherigen Diskussion um die Grundwerte insbesondere danach gefragt wurde, wie sich dieser Wertbezug der Verfassung *begründet* und wie es mit dem Fundus gemeinsamer Werte steht, auf den sich eine solche Begründung beziehen kann und muß, rückt die SPD diese Frage in den Hintergrund und stellt den *Grundrechten der Verfassung* die *Grundwerte der Parteien* gegenüber. Der Begriff Grundwerte wird für die Parteien reserviert. „Als Maßstäbe einer den Verfassungsrahmen ausfüllenden und die Grundrechte aktualisierenden Politik führen die Grundwerte ... über die Grundrechte hinaus." *Die Sorge der SPD ist weniger die um die Wertübereinkunft, die die Verfassung trägt, als die um den Spielraum der Parteien bei der Ausgestaltung des von der Verfassung gezogenen Rahmens.*
Die Verfassungsnormen werden den Grundwerten der Parteien eindeutig vorgeordnet. Daß die Grundwerte den Parteien zugeordnet werden, bedeutet also keine Zurückstufung der Verfassung, sondern eher die Hervorhebung ihrer Bedeutung für die Ausgestaltung der politischen Grundwerte. Die Verfassung steckt den Rahmen ab, die Parteien füllen diesen Rahmen auf der Linie ihres jeweils verschiedenen Verständnisses der Grundwerte. Weil die Verfassung „keine perfekte und vollständige Regelung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens" ist, können die Parteien auf der Basis ihrer Grundwerte *innerhalb der Verfassung* die Verfassungswirklichkeit unterschiedlich bestimmen. „Daß sie die Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität verschieden interpretieren, macht politische Auseinandersetzungen nötig. Daß sie sich auf dieselben Grundwerte berufen, ist aber ein Hinweis darauf, daß sie denselben Verfassungsrahmen füllen wollen."
Als Beispiel für das Spannungsverhältnis zwischen Grundrechten der Verfassung und Grundwerten der Parteien führt das SPD-Papier den Streit um die paritätische Mitbestimmung an. Da die entsprechenden Grundrechte (GG Artikel 9 und 14) verschiedene Regelungen zuließen, seien für die politische Entscheidung über das Ausmaß der Mitbestimmung die Grundwerte der Parteien (bzw. deren Interpretation) maßgebend.

Diese Unterscheidung hat einiges für sich, ist aber in verschiedener Hinsicht bedenklich:
1. weil sie sich nicht konsequent durchhalten läßt;
2. weil sie Totalansprüchen der Parteien Vorschub leistet;
3. weil sie die Herausforderung, die am Beginn der Grundwerte-Diskussion stand, nämlich ein allmähliches „Verdunsten" der ethischen Grundlagen des Gemeinwesens, offensichtlich als Problem gar nicht wahrnimmt.

1. Daß sich die Begrifflichkeit nicht konsequent durchhalten läßt, beweist das Papier selbst, indem es den zunächst für die politischen Parteien in Anspruch genommenen Begriff „Grundwerte" im späteren Verlauf doch auch wieder für den „gesellschaftlichen Wertfundus" verwendet. Hier kann dann wieder, als ob es die Abschnitte über Grundwerte und Parteien unmittelbar zuvor nicht gegeben hätte, gefragt werden, ob der Staat oder die Gesellschaft „für die Wahrung und Pflege der Grundwerte" zuständig seien.
Diese begriffliche Inkonsequenz, die in einem Widerspruch zum Anspruch der Kommission steht, endlich für begriffliche Klarheit gesorgt zu haben, verhindert nicht, daß gerade an dieser Stelle sehr richtige Dinge über das Einwirken des Staates auf den gesellschaftlichen Wertfundus gesagt werden. Im modernen Staat – so heißt es – besteht ein Wechselverhältnis „zwischen der staatlichen Rechtsordnung und dem gesellschaftlichen Wertmilieu". Die Gesetzgebung könne auf Wertumschichtungen und Wertveränderungen beschleunigend oder verzögernd wirken. Der These von der „sittenbildenden Kraft" des Rechts bzw. des Strafrechts sei aber entgegenzuhalten, daß die gesetzgeberische Einwirkung auf gesellschaftliche Werthaltungen nur in einem engen Rahmen möglich und wirksam ist. Auf dem Hintergrund dieser Aussagen wird sich die SPD in Zukunft, wenn man sie auf Veränderungen im Wertebewußtsein seit Beginn ihrer Regierungszeit anspricht, nicht mehr ohne weiteres für unzuständig erklären können. Man wird sie unter Hinweis auf das vorliegende Papier daran erinnern können, daß die von ihr getragene Regierung im Sinne des Papiers einen Wertewandel nicht nur passiv hingenommen, sondern auch aktiv gestaltet hat.

2. Die einseitige Überschreibung des Begriffs der Grundwerte an die Parteien verführt offensichtlich dazu, den Anspruch der Parteien zu universalisieren. Dies wird an

zwei Stellen überdeutlich. Zum einen dort, wo unter Berufung auf Artikel 21 GG gesagt wird, das Grundgesetz fordere von den politischen Parteien, „auf seinem Boden alternative Gemeinwohldefinitionen zu erarbeiten". Dieser Auftrag mag zwar in der Mitwirkung bei der politischen Willensbildung, von der der Artikel 21 spricht, impliziert sein; ob deswegen die Forderung, jede Partei solle ihr Gemeinwohl alternativ formulieren, schon besonders zeit- und sachgerecht ist, ist zumindest eine große Frage. Jedenfalls könnte das ein Indiz dafür sein, daß den Parteien hier eine Funktion zugedacht werden soll, die nur einem gesamtgesellschaftlichen Prozeß zukommt.
Ein anderes Indiz in dieselbe Richtung ist die Aussage, die Grundwerte der Parteien seien „Maßstäbe für individuelles Handeln, für die Bewertung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und für das politische Wollen, das diese Wirklichkeit verändernd gestaltet". Auch hier scheint sich die Verlagerung des Schwergewichts der gesamten Grundwertethematik auf die Parteien zu rächen, indem aus ihnen geradezu „Sinnträger" und Weltanschauungsvermittler werden. Der Verweis darauf, daß die Mitglieder nicht auf die Ableitung und Begründung der Grundwerte – mit dem Godesberger Programm: Christliche Ethik, Humanismus, Klassische Philosophie – verpflichtet werden, bleibt demgegenüber relativ äußerlich und formal.

3. Mit welcher Legitimation solche hohen Ansprüche erhoben werden, ob das Fundament an Begründungen noch trägt, ist ja gerade eine zentrale Frage, die in der Grundwerte-Diskussion aufgeworfen wurde. Wenn die Wertüberzeugungen, die sowohl die Verfassung wie die Parteien tragen, dünner werden, müßte es ja wohl Aufgabe *aller* politischer Kräfte sein, darauf nicht nur zu reagieren, sondern gestaltend zu agieren.

## Das Grundwerteverständnis der SPD

Das fällt der SPD aus zwei Gründen schwer: weil sie für vorgegebene „Maßstäblichkeiten" im Wertebereich als vermeintlich „konservative" Größen keinen Sensus hat und weil sie geneigt ist, die Begründung für ihre Wertentscheidungen kurzschlüssig aus der eigenen Parteigeschichte zu holen.
An dem recht ausführlichen Teil des Papiers über das sozialdemokratische Grundwerteverständnis fällt vor allem auf, welcher Wert auf die geschichtliche Herleitung des Grundwerteverständnisses der SPD gelegt wird. Die Entwicklung der Forderungen des demokratischen Sozialismus aus ethischen Prinzipien habe eine lange Tradition, die bis in die Entstehungszeit der deutschen Sozialdemokratie zurückreiche. Der Ursprungsimpuls der Sozialdemokratie habe darin bestanden, die liberalen Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für alle Bürger zu reklamieren, ohne Unterschiede der gesellschaftlichen und sozialen Stellung.
Als Belege dafür werden klassische Texte des Sozialismus angeführt, in denen die Verwirklichung der *Freiheit für alle* als Programm formuliert ist, zum Beispiel aus dem „Kommunistischen Manifest": „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist." Des weiteren werden in diesem Zusammenhang u. a. Texte des Frühsozialisten Wilhelm Weitling, von Ferdinand Lassalle, von August Bebel, von Eduard Bernstein und aus dem Erfurter Programm von 1891 zitiert.
Als Zielpunkt dieser Entwicklungen stellt die SPD das Godesberger Programm heraus, in dem unter dem Namen Grundwerte die „Prinzipien des sozialistischen Wollens" ins Zentrum gerückt seien. Im Orientierungsrahmen 85 der SPD würden diese weiter präzisiert.

Nach dem langen historischen Rückblick deklariert die heutige Kommission ihr Verständnis der Grundwerte:
- *Freiheit* verwirkliche die Würde des Menschen, die in seinem Anspruch auf Selbstverantwortung liegt;
- *Gerechtigkeit* sei die Forderung nach gleicher Freiheit für jedermann; sie solle den gleichen Anspruch eines jeden auf freie Selbstentfaltung verwirklichen; sie fordere deshalb mehr als nur gleiche Startchancen oder gar nur eine unbestimmte Chancengerechtigkeit; es gehe darum, „die eklatanten Ungerechtigkeiten abzubauen und allen die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse zu ermöglichen, ohne damit eine Gleichheit der Ergebnisse zu erzwingen".
- *Solidarität* sei – entgegen dem Vorurteil der politischen Gegner – nicht der bloße Zusammenhalt einer Kampfgemeinschaft, sondern die aus der gemeinsamen Verbundenheit folgende gegenseitige Verpflichtung aller Menschen untereinander; neben der traditionellen Bedeutung des „füreinander Einstehens der um die Verwirklichung von Freiheit und Gerechtigkeit kämpfenden benachteiligten Gruppen" sei Solidarität eine „allgemein menschliche Einstellung", die sich aus der gegenseitigen Abhängigkeit und Verbundenheit der Menschen ergibt.

Durchgehend werden die Grundwerte der Partei als Zielvorgaben für die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden. Demgegenüber wird der CDU – besonders dezidiert in der Kritik ihres Grundsatzprogrammes – vorgeworfen, bei ihr interpretiere der gesellschaftliche Status quo die Grundwerte. Die CDU vollziehe eine „im schlechten Sinne konservative Weichenstellung, bei der die vorgegebenen Verhältnisse in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft nicht so sehr an den Grundwerten gemessen als vielmehr zu ihrer Definition herangezogen werden".
Hier werden falsche Fronten aufgebaut. Denn zum einen kann keine Rede davon sein, daß das CDU-Programm restaurativen Charakter hätte (in Ansätzen gesteht das sogar die SPD-Grundwertekommission an einigen Stellen vorsichtig ein); zum anderen ist es politischer Manichäismus, wenn man den Blick nur auf Veränderungen richtet und dabei übersieht, daß man die Basis bewahren muß, auf der

sich Veränderungen realisieren lassen. Die CDU versteht Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität sowohl als Zielgebote für veränderndes Gestalten wie auch als Auftrag, das zu bewahren, was an Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität in hohem Maße in unserem Gemeinwesen erreicht ist. Dieses „Sowohl-als-Auch" mag politischen Puritanern ein Greuel sein. Das ändert nichts daran, daß gerade dadurch eine vernünftige Politik ermöglicht wird. In einer anderen Variation taucht dieselbe Problematik bei der Verhältnisbestimmung zwischen den Grundwerten auf. Die SPD erklärt Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität für gleichrangig und sieht darin einen grundlegenden Unterschied zum Grundwerteverständnis der CDU, „die das Rangverhältnis der Grundwerte für verschiedene politische Situationen jeweils offen lassen will". Die Position der SPD mag manchem als Prinzipientreue erscheinen, die der CDU als blanker Opportunismus. In Wirklichkeit ist es so, daß das Grundsatzprogramm der CDU das zwischen den drei politischen Grundwerten gegebene *Spannungsverhältnis* sieht, während es die SPD nicht zu sehen scheint. Das Grundsatzprogramm der CDU sagt, daß man entsprechend den sich wandelnden Herausforderungen immer von neuem vor der Aufgabe stehe, das Verhältnis der Grundwerte zueinander so zu gestalten, daß sie zusammen ihre Wirkung entfalten. Kern der Auseinandersetzung sei es, ihre Gewichtung untereinander richtig zu gestalten. Mir scheint, daß gerade damit richtig gesehen ist, wo der politische Streit um die Grundwerte seinen Platz hat.
Die bloße Behauptung, Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität seien gleichwertig, ist keine Klärung. Im Prinzip wird diese Behauptung ohnehin niemand bestreiten (außer wenn man, wie die FDP, der Freiheit eindeutig den Vorrang gibt und damit den ganzen Komplex Freiheit – Verantwortung überspielt). Es wird aber auch niemand bestreiten können, daß es eine Spannung zwischen den drei Werten gibt, die auszugleichen Aufgabe praktischer Politik ist. Die Statuierung der Gleichrangigkeit im Sinne der SPD läuft auf eine Leugnung dieser Spannung hinaus – hinter der eine uneingestandene Parteinahme für die Gleichheit steht.

## Schwierigkeiten mit der Freiheit

Es ist nicht zu übersehen, daß bei der Bestimmung der einzelnen Grundwerte besonders starke *Unklarheiten beim Begriff der Freiheit* bleiben. In dem erwähnten geschichtlichen Rückblick finden sich äußerst zwiespältige Formulierungen, ohne daß sie weiter kommentiert würden. Dafür zwei Beispiele. Von August Bebel wird zitiert: „Die Freiheit hört da auf, wo sie hinübergreift in die Sphäre des anderen, das heißt, wo sie durch ihre Übergriffe die Gleichheit verletzt." Der erste Satzteil könnte sich als Ausgangspunkt fast auch im Grundsatzprogramm der CDU finden, er wird aber im zweiten Teil des Satzes dann in einer Weise modifiziert, daß es den Anschein haben muß, als werde eben dann doch ganz eindeutig die Gleichheit über die Freiheit gestellt.
Eduard Bernstein wird mit einer Stelle zitiert, an der er die Sicherung der staatsbürgerlichen Freiheit als zentrale Forderung des sozialistischen Programms beschreibt und dann weiter sagt: „Die Ausbildung und Sicherung der freien Persönlichkeit ist der Zweck aller sozialistischen Maßregeln, auch derjenigen, die äußerlich sich als Zwangsmaßregeln darstellen. Stets wird ihre genauere Untersuchung zeigen, daß es sich dabei um einen Zwang handelt, der die Summe von Freiheit in der Gesellschaft erhöhen, der mehr und einem weiteren Kreise Freiheit geben soll, als er nimmt." Dieser Satz mag zu Beginn des Jahrhunderts in der Auseinandersetzung um einen revolutionären oder reformistischen Kurs der Sozialdemokratie ein mutiger Satz gewesen sein. Wenn er aber heute ohne weitere Differenzierungen zitiert wird, dann muß man doch befürchten, daß die SPD in ihrem Freiheitsverständnis nicht sehr viel weitergekommen ist. Denn daß ein Satz wie der zitierte sich beliebig deuten läßt und auch zur Rechtfertigung diktatorischer Maßnahmen verwendet werden kann, liegt auf der Hand.
Gerade angesichts der ins Auge fallenden eigenen Schwierigkeiten mit dem Begriff der Freiheit ist es eine kaum verständliche Verunglimpfung des politischen Gegners, wenn das Papier in Richtung CDU sagt, die Freiheit sei für Sozialdemokraten anders als „im Denken der Konservativen" nicht nur eine Wesensbestimmung des Menschen, gleichgültig unter welchen Umständen er leben muß, sondern Freiheit sei „für uns zugleich eine gesellschaftliche Aufgabe und Leistung". Die CDU, die hier wie so oft schlicht und einfach in die konservative Ecke gedrängt werden soll, würde nicht sehen, daß die Verwirklichung von Freiheit auf äußere Bedingungen angewiesen ist. Das Grundsatzprogramm der CDU straft das SPD-Papier Lügen, wenn es dort (im CDU-Programm) heißt: „Verwirklichung der Freiheit bedarf der sozialen Gerechtigkeit. Die Verhältnisse, unter denen der Mensch lebt, dürfen der Freiheit nicht im Wege stehen ... Die freie Entfaltung der Person wächst auf dem Boden möglichst gerecht verteilter Chancen und Güter." Wenige Monate nach Veröffentlichung des Grundwertetextes hat die SPD-Kommission in ihrer Kritik des CDU-Programms in diesem Punkt einen Rückzieher gemacht, indem sie erklärte: „Zuzustimmen ist einem Freiheitsverständnis, das erkennt: ‚Die Freiheit des anderen bedingt und begrenzt die eigene Freiheit.'"
Der Dissens zwischen CDU und SPD besteht nicht darin, daß für die einen die Freiheit im platonischen Ideenhimmel angesiedelt wäre, für die anderen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der Dissens besteht vielmehr darin, daß die CDU die Aussage nicht unterschreiben könnte, die Freiheit sei „gesellschaftliche Aufgabe und Leistung". Eine Aussage, die in der Tat mehr als mißverständlich ist.
Die CDU ist der Auffassung, daß der Mensch seine Freiheit weder der Gesellschaft verdankt noch daß diese Freiheit in gesellschaftlicher Betätigung ihre volle Verwirklichung findet. In der SPD-Kritik des CDU-Grundsatzprogramms wird behauptet, der Satz „der Mensch ist frei" lege die „ultrakonservative" Schlußfolgerung nahe, „seine Freiheit sei dem Menschen immer schon gegeben und von

der Gestaltung der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse letztlich unabhängig". Ultrakonservativ wäre die inkriminierte Folgerung, wenn sie das Verhältnis zwischen Freiheit und sozialer Gerechtigkeit ignorieren würde. Das tut – wenn sie hier gemeint sein sollte – die CDU nicht. Wenn ultrakonservativ auch die Auffassung wäre, daß die Freiheit des Menschen vorgegeben ist und nicht von Gesellschafts- und Sozialpolitik *gemacht* wird, dann würde sich die CDU gerne dieses „rufmörderische" Etikett aufkleben lassen. Sie wäre dabei in guter Gesellschaft. Von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bis zur Verfassung des Landes Baden-Württemberg wird die Freiheit des Menschen nicht nur als *Ziel*, sondern auch als *Vorgabe* staatlichen Handelns verstanden. Es ist völlig unbestritten, daß die religiöse und philosophische Begründung, wie sie etwa die Gründerväter der amerikanischen Verfassung leitete, heute nicht mehr Allgemeingut ist. Unter diesen Umständen ist es dann aber die Pflicht politischer Parteien, die Begründungsmöglichkeiten für derartige Grundpositionen der modernen Verfassungen zu aktivieren, statt solche Positionen für obsolet zu erklären.

## Orientierungskrise als Herausforderung

Damit gerät man in die schwierigste Dimension der Grundwerte-Thematik. Wenn die Begründungen für Maßstäblichkeiten wie die Freiheit und die Würde des Menschen brüchig werden, dann dürfen sich die politischen Parteien nicht darauf beschränken, das zu konstatieren. Vielmehr gehört es zu ihrem Auftrag der Mitwirkung bei der politischen Willensbildung, sich auch um solche Begründungen zu kümmern. Das heißt nicht, daß sich die Parteien nun als pseudoreligiöse Sinnträger aufspielen sollten. Aber es heißt, daß sie Sensibilität für solche elementaren Begründungszusammenhänge selber aufbringen und fördern sollten.
Die CDU hat mit der wieder verstärkten Betonung eines christlichen Menschenbildes als Grundlage ihrer Politik einen Versuch in dieser Richtung unternommen. Die pauschale Kritik, die von der SPD daran geübt wird, zielt zu kurz. Bevor sie mit Steinen wirft, sollte sich die SPD in diesem Fall bewußtmachen, daß sie selbst im Glashaus sitzt. Denn für alle Volksparteien besteht das Problem, wie sie die hohen politischen und moralischen Ansprüche ihrer Grundwerte begründen sollen, ohne ihre Mitglieder weltanschaulich zu bevormunden. Die SPD kann diese Begründung nur in der Luft hängen lassen, oder sie muß sich, wie es teilweise geschieht, auf die Suche nach einem Minimalkonsens bezüglich des Menschenbildes machen.
Wenn sich die CDU auf ein christliches Menschenbild beruft, will sie damit weder die Politik klerikalisieren noch die Kirchen politisch vereinnahmen. Sie greift damit auch nicht in die persönliche Existenz des einzelnen Parteimitglieds ein. Ausdrücklich erklärt das CDU-Grundsatzprogramm, daß auf der Basis des christlichen Verständnisses vom Menschen ein gemeinsames Handeln von Christen und Nichtchristen möglich ist.
Dies wird selbstverständlich von der SPD als grobe Inkonsequenz gerügt. Aber: Ist diese „Inkonsequenz" nicht ein Problem, mit dem unsere Gesellschaft als solche fertig zu werden hat, insofern sie Grundelemente der christlichen Tradition allgemeingültig erhalten will, ohne daß ihre eigentlich religiöse Begründung allgemein mitgetragen würde? Von dem jüdischen Theologen Jakob J. Petuchowski stammt eine sehr einprägsame Formulierung dieser Tatsache: Es gebe zwar natürlich Atheisten, die ethisch leben, aber sie würden gewissermaßen „vom alten Fett zehren". Eine politische Partei kann dieses Dilemma nicht auflösen. Sie kann es aber sichtbar machen, was das CDU-Programm mit der monierten „Inkonsequenz" tut.
Die Berufung auf das christliche Verständnis vom Menschen ist in diesem Sinn Anstoß zum Nachdenken über die Orientierungskrise, die letztlich hinter der Grundwertedebatte steckt. Gesamtgesellschaftlich gibt die CDU damit vielleicht eine wesentlich stärkere Anregung als die SPD, die auf diese Orientierungskrise letztlich nur mit Verfassungspositivismus und Plädoyers für Gesellschaftsveränderung reagiert. Sich selber gibt die CDU mit diesem Rückbezug auf das C keinen Heiligenschein, wohl aber ein Bezugsystem, das sie für ideologische Anfechtungen im Sinn der Allmacht der Politik und der Gesellschaft weniger anfällig macht, ein Bezugsystem, dem sie in ihrer praktischen Politik aber auch gerecht werden muß.

*Erwin Teufel*

# Zeitgeschehen

# „Zur Hoffnung berufen"

## Der 18. Deutsche Evangelische Kirchentag in Nürnberg

Würde man versuchen, die gegenwärtige Stimmungslage in der Bundesrepublik mit einigen wenigen Strichen zu skizzieren, so käme dabei der Begriff Hoffnung wahrscheinlich nur am Rand ins Spiel. Um so bemerkenswerter ist die Tatsache, daß nach dem Freiburger Katholikentag nun auch der 18. Deutsche Evangelische Kirchentag mit seinem Motto gerade diesen Begriff ins Zentrum gerückt hat. „Zur Hoffnung berufen" war das Leitwort, unter dem

vom 13. bis 17. Juni in der fränkischen Metropole das große Treffen des deutschen Protestantismus stattfand. Dabei hatte sich zumindest eine Hoffnung im Vorfeld des Kirchentages schon zerschlagen: Trotz intensiver Bemühungen war es nicht gelungen, alle evangelikalen Gruppen und Organisationen zu einer Beteiligung am Kirchentag zu bewegen. Andere Erwartungen haben sich allerdings mehr als bestätigt. Die Teilnehmerzahl lag weit über der des Berliner Kirchentages von 1977 und stellte das Kirchentagspräsidium vor einige Probleme. Unter den fast 80000 Dauerteilnehmern dominierte eindeutig die Jugend, wenn auch bei den Anmeldungen die Zahl der 35- bis 55jährigen gegenüber Berlin ebenfalls zugenommen hatte. Nicht anders als auf dem Freiburger Katholikentag bestimmten die Jugendlichen weitgehend die Atmosphäre der vier Tage, zu der auch die gastgebende Stadt sehr viel beitrug. So wirkte es sich positiv aus, daß Veranstaltungen nicht nur auf dem Messegelände, sondern ebenso in der historischen Innenstadt stattfanden, wobei besonders die Nürnberger Hauptkirchen zu Anziehungspunkten für die Teilnehmer wurden. Die St.-Lorenz-Kirche war so schon jeweils am frühen Vormittag brechend voll, wenn vor der Bibelarbeit ihre berühmten Kunstwerke vorgestellt wurden.

Das Programmschema folgte im großen und ganzen dem der letzten Kirchentage. An die morgendlichen Bibelarbeiten schlossen sich Vorträge, Gespräche und Arbeitsgruppen, die unter drei großen Leitthemen standen. Es ging dabei einmal um „Glauben erfahren", um „Hoffnung entfalten" und schließlich um „In der Liebe bleiben". Nach diesen drei Grundlinien war auch der „Markt der Möglichkeiten" in den Messehallen strukturiert, auf dem diesmal die Rekordzahl von 440 Gruppen vertreten war. Innerhalb des kaum mehr überschaubaren Angebots an Veranstaltungen setzte das Programm allerdings zwei Schwerpunkte, die von den Teilnehmern auch als solche angenommen wurden und den Tagen in Nürnberg mit zum eigenen Profil verhalfen. Zum einen zog sich durch den ganzen Kirchentag erstmals ein gewichtiger Strang von Veranstaltungen zum Verhältnis von *Christen und Juden*, zum anderen trat das Thema *Abendmahl* in besonders intensiver Weise in den Vordergrund.

## Trauerarbeit und Mahlgemeinschaft

Der Kirchentag versuchte mit der Einsicht Ernst zu machen, daß über das christlich-jüdische Verhältnis notwendigerweise im Horizont von Auschwitz gesprochen werden muß. Das Stichwort *„Holocaust"* bestimmte so explizit oder mindestens implizit alles, was zu diesem Thema von jüdischen und christlichen Referenten und Diskussionsteilnehmern vorgebracht wurde. So plädierte der Berliner Theologe *Friedrich-Wilhelm Marquardt* leidenschaftlich dafür, daß Auschwitz das Christentum in seinem Wesen betreffen müsse. Das bedeute: „Christen halten die Wunden offen. Genauer: sie täuschen sich nicht darüber hinweg, daß die Wunden nach wie vor bluten." Die Erinnerung an die Opfer wie an die Täter muß für die Christen zusammengehen mit der Sensibilität für mögliche Wiederholungen von Auschwitz. Er machte deutlich, daß angesichts der Massenvernichtung jeder theologische Antwortversuch an Grenzen stößt: „Und es überkommt uns das Grauen vor allen theologischen Antworten, den behenden, vor den Unerschütterlichkeiten unseres Gewissens, unserer Gewißheiten."

Der Kirchentag unternahm es, alle Dimensionen des jüdisch-christlichen Verhältnisses auszuloten. Es wurde angesichts des Holocaust auch nach der gemeinsamen Hoffnung und den gegenwärtigen Problemen zwischen Juden und Deutschen gefragt. Im Vordergrund stand aber doch die „Trauerarbeit", gerade auch im Blick auf die Rolle der Stadt Nürnberg im Dritten Reich. Sowohl ein Vortrag von *Klaus Scholder* zum Thema „Nürnberg und das 20. Jahrhundert" als auch eine Veranstaltung der Theologischen Fakultät Erlangen zum Gutachten der Fakultät von 1933 zum Arierparagraphen fanden sehr starke Beachtung. Hoffnung, so wurde damit deutlich, kann zur Schwärmerei verkommen, wenn sie sich nicht der Geschichte und der mit ihr verbundenen Schuld vorbehaltlos stellt. Oder wie es *Jürgen Moltmann* in seinem Vortrag auf dem Kirchentag formulierte: „In dem Maße, wie wir diese unsere Vergangenheit in Trauerarbeit annehmen, wird uns die befreiende Hoffnung auf eine neue Zukunft wieder möglich." Hier hat Nürnberg sicher Zeichen gesetzt: der jüdisch-christliche Gottesdienst am Eröffnungsabend war nach Aussagen der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen mit seinen über 4000 Teilnehmern der größte, der in Europa bisher stattgefunden hat.

Höhepunkt der Beschäftigung des Kirchentags mit dem *Abendmahl* war das erstmals durchgeführte „Feierabendmahl": angestrebt war dabei eine enge Verbindung von Abendmahlsgottesdienst und Fest, die auf sehr verschiedene Weise verwirklicht wurde. Insgesamt über 70 Gemeinden in Nürnberg luden die Kirchentagsbesucher zu diesem Feierabendmahl ein, das von einer Projektgruppe vorbereitet worden war, von den einzelnen Gemeinden dann aber mit einer großen Breite von unterschiedlichen Formen gefeiert wurde. Dadurch wurde der Kirchentag auch stärker an die Gemeinden herangebracht. In St. Lorenz z. B. feierten 4500 Menschen einen Abendmahlsgottesdienst unter dem Leitwort „Wenn der Herr die Gefangenen erlösen wird". Vertreter von Amnesty International halfen dabei, diesen Satz zu konkretisieren: Während des über dreistündigen Gottesdienstes wurde über zwei Gefangene berichtet, an die die Mitfeiernden Karten und Briefe schrieben, ohne daß dadurch die Intensität der Feier gelitten hätte. Vielmehr gingen Gebet, Stille, Gesang und Aktion fast bruchlos ineinander über, die Teilnehmer drückten tanzend und singend ihre Hoffnung und Freude aus. In St. Sebald wurde ein festliches Tischabendmahl gefeiert, in den Messehallen wurden Brot und Wein an mehrere Tausend Jugendliche während einer Beatmesse ausge-

teilt. Auch in den Gemeinden, in denen das Abendmahl nach der herkömmlichen Form der Agende gehalten wurde, ließ sich überall an diesem Abend beobachten, daß viele Gemeindemitglieder neue, oft ungewohnte Erfahrungen mit dem Sakrament machen konnten.
Abendmahl sollte in Nürnberg neu als festliches Mahl der Gemeinschaft und der Hoffnung erfahren werden. Dazu versuchte vor allem das „Forum Abendmahl" beizutragen, das sich mit Vorträgen und Arbeitsgruppen während des ganzen Kirchentags mit dem neu erwachten protestantischen Interesse am Abendmahl beschäftigte. Als Ergebnis dieser Ratschläge wurden „Lorenzer Ratschläge" vorgelegt, ein Versuch, die neuen Erfahrungen und Gesichtspunkte zu artikulieren und für die Weiterarbeit in den Gemeinden fruchtbar zu machen. Dort wird u. a. als eine Zielbestimmung für eine anzustrebende „alternative Kirche" formuliert: „Ich sehe eine eucharistische Kirche. Ich sehe, wie eine tiefe protestantische Wunde zu heilen beginnt. Ich sehe, wie der Spalt sich schließt zwischen denen, für die der Gottesdienst in erster Linie in der sozialen Aktivität im Alltag geschieht, und denen, die bisher in geschlossenen Kirchen ihre schönen Gottesdienste pflegten."

Wieviel Arbeit hier bei der immer wieder geforderten „Wiederentdeckung des Reichtums des Abendmahls" nicht nur im Blick auf die Umsetzung in die Gemeinden noch zu leisten ist, zeigten die immer voll besetzten Veranstaltungen des Forums recht deutlich. Neben Gesprächen über konkrete Schwierigkeiten und Probleme mit der gegenwärtigen Abendmahlspraxis in evangelischen Kirchen und Gemeinden, bei denen sich viele Teilnehmer engagierten, standen die provozierenden Thesen über das Herrenmahl, wie sie von *Ernst Käsemann* und *Johann Baptist Metz* vorgetragen wurden. Käsemann wandte sich gegen die ihm zufolge weit verbreitete Degenerierung des Herrenmahls zur „Winkelsache, wo letzte Getreue Zuflucht finden, und zur Trennmauer mitten in der Christenheit und zur Barrikade gegenüber jener Welt, welche Gott doch heimholen will". Er plädierte für ein offenes Herrenmahl, von dem niemand ausgeschlossen werden dürfe. „Faktisch wird überall und unablässig die Einladung des Christus, an seinen Tisch und vor sein Angesicht zu kommen, von Christen, Theologen, Kirchenleitungen, Konfessionen widerrufen und statt dessen die Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft praktiziert." In noch größere Perspektiven versuchte Metz das Abendmahl zu stellen. Seine Grundthese: Das „Brot des Lebens" ist Anstiftung zu einer „anthropologischen Revolution", durch die die Christen der gegenwärtigen Überlebenskrise begegnen sollten: „Dieses Brot kann uns zur Nahrung und zum Sakrament des Lebens werden, gerade weil es inmitten unseres herrscherlichen Lebens den Tod, die Leiden, die Liebe, die Angst und die Trauer sichtbar und uns dafür empfänglich macht."
Nicht nur die Bandbreite der Abendmahlsfeiern, auch die der theologischen Elemente, die in das Gespräch einbezogen wurden, war also beträchtlich. Als zentrales Anliegen hat sich aber bei aller Vielfalt der Gestaltungsformen und der Verstehensansätze ein starkes, nicht nur, aber gerade auch von der Jugend getragenes Interesse daran gezeigt, Glauben in der *Verdichtung der gemeinsamen Mahlfeier* erfahrbar werden zu lassen. Demgegenüber spielten die klassischen dogmatischen Topoi der Abendmahlslehre keine Rolle, es ging nicht primär um Abendmahlsdogmatik, sondern bewußt um erneuerte Abendmahlspraxis. Darin stecken sicher auch Anstöße für das ökumenische Gespräch: auch hier wurde in Nürnberg ein deutliches Zeichen gesetzt. Der Fronleichnamsgottesdienst der katholischen Gemeinden stand unter dem Thema „Eucharistie – Zeichen der Einheit" und war als Teil des Kirchentagsgeschehens im Programmheft aufgeführt. Man wird wohl in Zukunft das im engeren Sinn theologische Gespräch über das Herrenmahl stärker im Kontext der in Nürnberg sichtbar gewordenen konkreten protestantischen Bemühung um dieses Sakrament führen müssen.

## Politik auf einem frommen Kirchentag

Es waren nicht nur die Abendmahlsfeiern, die aus dem Treffen in Nürnberg einen „frommen" Kirchentag machten. Eine große Anziehungskraft hatten auch die *Bibelarbeiten*, wie sie von Theologen unterschiedlicher Richtung sowie – als einziger Frau – von der Lyrikerin *Eva Zeller* jeden Vormittag gehalten wurden. Bis zu 53 000 Menschen hörten in den Kirchen und Messehallen gleichzeitig zu, wie ein alttestamentlicher und zwei neutestamentliche Texte ausgelegt wurden. Alle Auslegungen waren darum bemüht, den Reichtum der biblischen Berichte zur Sprache zu bringen und gleichzeitig einen konkreten Bezug zur Gegenwart des christlichen Glaubens herzustellen. Sowohl die Erzählung über den Bund Gottes mit Noah wie der Text aus der Apokalypse über das Himmlische Jerusalem boten Gelegenheit, die Verpflichtung gegenüber der Schöpfung zu unterstreichen, die aus der christlichen Hoffnung folgt. Durchweg gut besucht waren auch die täglichen Mittagsgebete sowie die vielen Gottesdienste, die von verschiedenen, auch evangelikalen Gruppen angeboten wurden. Man kann darüber hinaus die Gesamtatmosphäre zutreffend mit den Worten des Kirchentagspräsidenten *Klaus von Bismarck* beim Schlußgottesdienst beschreiben: „Das Gebet wurde gesucht, neue und alte Kirchenlieder wurden an vielen Orten auch außerhalb der Veranstaltungen angestimmt, und das persönliche Zeugnis stand im Mittelpunkt vieler Begegnungen."

Schon bei vielen Gottesdiensten und Bibelarbeiten wurde allerdings deutlich, daß der Kirchentag Hoffnung nicht nur feierte, sondern auch zu konkretisieren versuchte. Die Arbeitsgruppen beschäftigten sich unter den Leitworten Glaube – Hoffnung – Liebe vornehmlich mit *gesellschaftlichen Problemen*. Was dabei die verschiedenen behandelten Themenfelder zusammenhielt, war die Suche nach einer „alternativen Politik". Im Vordergrund standen vor allem Fragen des Umweltschutzes, der Energieversorgung,

der Gewalt, einer möglichen neuen Solidarität. Die Sympathien des Publikums gehörten meist eindeutig denjenigen Referenten oder Diskutanten, die sich zum Sprecher der Ängste vor zunehmender Umweltzerstörung und Aufrüstung machten und Alternativen zu diesem politischen Trend zu formulieren versuchten. In vielen Veranstaltungen ließ sich so etwas wie der oft diffuse, oft auf einseitigen Maßnahmen ausgehende Wunsch nach einer Abkehr von bloß pragmatisch-vorsichtigen Schritten machen. Politische Prominenz war sehr zahlreich erschienen. Pfiffe erntete aber nicht nur Bundeskanzler *Helmut Schmidt*, als er sich für die Kernenergie zur Überwindung von Energieengpässen einsetzte. Schwer hatte es auch Bundesminister *Hans Matthöfer*, der zum Thema „Ökologie als Rahmenbedingung der Politik" sprach. Seine Ausführungen erschienen vielen Anwesenden zu wenig eindeutig. Dagegen wurde das Ko-Referat des Regensburger Physikers *Gustav Obermaier* mit überwältigendem Beifall bedacht. Er schloß mit der These: „Solidarisch mit allem Lebenden, gemeinsam und selbstbestimmt das Notwendige produzieren, im Einklang mit der Natur leben: dies wird erst nach der Entmachtung industrieller und staatlicher Machtmonopole möglich sein."
Eindeutig am meisten Gehör fanden aber jeweils die Thesen von *Erhard Eppler* zum Wirtschaftswachstum, zur Energieversorgung oder zur Bildungspolitik. Eppler, der an mehreren Veranstaltungen mitwirkte, sprach auch bei einer erstmals abgehaltenen „Ökologischen Vesper".
Das entschiedene Bestehen auf einer klaren Alternative war auch bei der Frage von *Frieden und Gewalt* spürbar. In einer Resolution dieser Arbeitsgruppe wurde die Kirche aufgefordert, „ihr Friedenszeugnis als wesenhafte Lebensäußerung abzulegen, indem sie ihrem Herrn nachfolgt auf dem Weg des Friedensstiftens und der Versöhnung, der Gewaltlosigkeit und der Solidarität mit den Opfern der Gewalt". Der Kirchentag hat sich damit wieder als Forum erwiesen, auf dem unbequeme Fragen gestellt und alternative Möglichkeiten durchgespielt werden können, allerdings um den Preis vieler, oft theologisch begründeter Vereinfachungen. Die Befürchtung, die Parteien würden die entscheidenden Gegenwarts- und Zukunftsprobleme nicht wirklich beim Namen nennen, kontrastierten oft mit der Forderung an die Kirche, möglichst umgehend und eindeutig Partei zu ergreifen.

Die *Rolle der Kirche in bezug auf die Politik* wurde auf dem Kirchentag vor allem im Blick auf die Haltung der EKD zur Apartheid und den Möglichkeiten ihrer Bekämpfung diskutiert. Im Mittelpunkt stand dabei einmal der Südafrika-Warenboykott der Evangelischen Frauenarbeit in Deutschland, zum anderen die Stellungnahmen der EKD zum Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rates der Kirchen. Sowohl *Hildegard Zumach*, die als Generalsekretärin der Frauenarbeit die Aktion verteidigte und die Haltung des Rates der EKD kritisierte, fand großen Beifall als auch *Konrad Raiser*, der stellvertretende Generalsekretär des ÖRK, der engagiert den gegenwärtigen Kurs des ÖRK gegen Angriffe in Schutz nahm. Auch hierzu wurde eine Resolution verabschiedet: Auf dem Markt der Möglichkeiten wurde der Rat der EKD aufgefordert, „die Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika als Gesprächspartner ernst zu nehmen und anzuerkennen" sowie die „Aktion der evangelischen Frauenarbeit in Deutschland nicht länger zu unterstützen".
Auch auf weniger kontroverser Weise wurde während des Kirchentags die Aufmerksamkeit besonders auf die Kirche in Afrika gelenkt: Zur Eröffnung sprach ein Bischof aus Tansania ein Grußwort, und die Predigt im Schlußgottesdienst wurde von Bischof *Josiah Mutanuuzi Kibira*, dem derzeitigen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, gehalten.
Gegenüber der Diskussion über das Verhältnis des deutschen Protestantismus zum Ökumenischen Rat der Kirchen traten auf dem Kirchentag die Fragen der ökumenischen Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen weniger hervor. Mut zur Ökumene wollte hier besonders ein von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern veranstalteter Ökumenischer Gottesdienst machen, der recht gut besucht war. Ein engagiertes Plädoyer für die Gemeinschaft der Christen gab bei einem Dialog mit Bischof *Klaus Hemmerle Lukas Vischer*. Er kritisierte, daß gegenwärtig eher wieder die „gesunde Beschränkung" gefragt sei, und sprach sich dafür aus, daß die Vision von Pfingsten in kleinen Schritten wahr werden müsse. Ein Rückzug der Kirchen vom eingeschlagenen Weg zur Einheit sei nicht mehr möglich, die Spaltung der Kirche müsse von Europa her überwunden werden, wo sie begonnen habe.

## Von den Jugendlichen bestimmt

Kirchentage sind gewöhnlich Barometer, die anzeigen, wie es gegenwärtig um die Kirche steht. Auf einem Podiumsgespräch am ersten Tag wurden dafür in Nürnberg einige erste Anhaltspunkte deutlich. So meinte der neue Ratsvorsitzende, Bischof *Eduard Lohse*, daß der Kirchentag Grund zum Optimismus sei. Seine Wünsche für den weiteren Weg der Kirche waren die Forderung nach einem erneuerten Verhältnis zur Heiligen Schrift und zum Gebet sowie nach einem deutlicheren Bekenntnis zur Kirche als Institution. *Erhard Eppler* forderte, die Kirche müsse mutiger werden, sie sage zu viele Richtigkeiten, aber zu wenig auch unbequeme Wahrheiten. Schließlich sei die Kirche ja gefragt und habe auf viele drängende Probleme der Gegenwart Antworten anzubieten. Der Optimismus des Ratsvorsitzenden wurde in einer ersten Bilanz vom Präsidium des Kirchentages zwei Tage später bestätigt. Man zeigte sich erfreut vor allem über die Ausweitung der *Toleranzbreite* und über das sichtbar gewordene *religiöse Bedürfnis bei der Jugend*, auch wenn dieses sich nicht unbedingt kirchlich artikuliere. Schließlich sei ein Teilerfolg in Richtung auf die Überwindung der Polarisierung zu verzeichnen.
Bei diesen Punkten kann auch der Versuch eines eigenen Resümees ansetzen: Es kann zunächst gar nicht wichtig

genug genommen werden, *wie sehr die Atmosphäre in Nürnberg von den jugendlichen Teilnehmern bestimmt war*. Die großen, vor allem von ihnen besuchten Abendveranstaltungen in den Messehallen von den Meditationsnächten und dem „Rockrequiem" über die Beatmessen bis hin zum Songfestival oder zur von 20000 Jugendlichen besuchten Dritte-Welt-Party prägten das Bild des Kirchentages genauso wie die Arbeitsgruppen oder der Markt der Möglichkeiten. Jugendliche fanden sich aber nicht nur bei besonders für sie ausgerichteten Musikveranstaltungen, sondern sie stellten fast durchweg die Mehrheit der Hörenden, Diskutierenden und Feiernden. Ihr deutlich artikuliertes Interesse an Meditation, Gottesdienst und Gebet in den verschiedensten Formen war dabei nicht unkritisch. Es verband sich offensichtlich mit einem oft diffusen bis einseitigen Engagement für alternative Politik, gegen Umweltzerstörung und für neue Formen der politischen und gesellschaftlichen Solidarität. Sicher ist also nur, daß für eine wachsende Zahl von Jugendlichen Kirchen- oder auch Katholikentage ein Angebot darstellen, um zusammenzusein und eine große Fülle von religiösen, unterhaltenden und auch gesellschaftspolitischen Angeboten begutachten und zum Teil begeistert annehmen zu können. Spontaneität und Kreativität können dabei in vielerlei Formen zu ihrem Recht kommen. In diese Jugend sollte die Kirche sicher nicht vorschnell Hoffnungen setzen. Aber es sind auf dem Kirchentag viele Möglichkeiten sichtbar geworden, wie sie mit ihr ins Gespräch kommen kann. Leider erschöpfte sich die einzige Veranstaltung, die in Nürnberg das *Verhältnis von Jugend und Kirche* direkt zum Thema hatte, in relativ harmlosen Statements und beschränkte sich auf Teilprobleme kirchlicher Jugendarbeit, ohne die Fragestellung grundsätzlicher anzugehen.

## Ein Markt der Möglichkeiten geblieben

Es ist sicher, daß dieser Kirchentag nicht durch heftige Konflikte bestimmt wurde, daß auch die *Toleranzbreite* groß war, auch wenn eine solche Feststellung für einige Veranstaltungen nicht zutrifft. Das hat sicher auch etwas damit zu tun, daß, wie es der bayerische Oberkirchenrat *Hugo Maser* auf der abschließenden Pressekonferenz formulierte, „sich letztlich jeder seinen Kirchentag aussuchen konnte". Oft waren tatsächlich in bestimmten Veranstaltungen die Anhänger der von den Referenten oder Podiumsteilnehmern vertretenen Positionen beinahe unter sich. Das große Angebot an sehr verschieden orientierten Veranstaltungen konnte unnötige Polarisierungen sicher ein Stück weit verhindern. Allerdings muß beim Thema Toleranzbreite auch nochmals an den frommen Charakter des Kirchentags erinnert werden: Die Bereitschaft, sich auf das religiöse Angebot einzulassen, hat den Kirchentag stark geprägt. Die dabei erkennbare Zentrierung in Richtung Abendmahl läßt eine Möglichkeit der Einheit in Pluralität und trotz weiterbestehender Polarisierung sichtbar werden.
Schließlich hat sich der Kirchentag auch in Nürnberg *seinen Charakter als „Markt der Möglichkeiten"* insgesamt bewahrt. Dazu gehörten auch die Angebote der evangelikalen Gruppen. Wie weit dabei die Toleranz des Kirchentags geht, zeigte sich nicht zuletzt an dem schon im Vorfeld umstrittenen Thema Homosexualität und Kirche: die Abendveranstaltung zu diesem Problem wurde zu einem der dramatischsten Momente des Kirchentages. Es wurde in Nürnberg teilweise darüber spekuliert, ob nicht mit den Zahlen dieses Kirchentags ein Punkt erreicht sei, an dem man sich nach neuen, anderen Möglichkeiten der Begegnung umsehen müsse. Das ist letztlich ein technisch-organisatorisches Problem. Die vier Tage in Nürnberg haben aber auf jeden Fall gezeigt, daß auf die Institution Kirchentag kaum verzichtet werden kann. Einmal braucht wohl die Gesellschaft solche Foren, auf denen – wenn auch unvorsichtig und manchmal einseitig – über Probleme nachgedacht werden kann, die im normalen politischen Betrieb zu kurz kommen. Allerdings besteht dabei immer die Gefahr, daß das Profil der Kirche, die sich zu einem solchen Forum hin öffnet und es in ihre Selbstdarstellung einbezieht, zu sehr verschwimmt und sie zur bloßen Bühne für die ganze Bandbreite kontroverser Standpunkte wird. Dem ist nur entgegenzusteuern, wenn auch Schwerpunkte gesetzt werden, die den notwendigen Pluralismus nicht einengen, sondern strukturieren. In Nürnberg sind solche Schwerpunkte gesetzt und weitgehend auch angenommen worden, ohne daß die bunte Vielfalt darunter gelitten hätte. Wieviel davon wirklich auch in die Gemeinden hinausgeht, ist eine andere Frage, die sicher von vielen mit Skepsis gestellt wird.

Die evangelische Kirche in der Bundesrepublik hat mit diesem Kirchentag ihre Lebendigkeit eindrucksvoll unter Beweis gestellt. Es ist aber gleichzeitig deutlich geworden, wie sehr die von allen Seiten erhobenen Forderungen und Ansprüche an die Kirche diese überfordern. Nicht nur, daß die schwierige Auseinandersetzung mit der evangelikalen Bewegung innerhalb der Kirche weitergehen wird. Die Zukunft der Volkskirche überhaupt im ganzen ist noch in sehr vielem ungewiß.
Es ist in Nürnberg ungeheuer viel von der Hoffnung gesprochen, bei unzähligen Gelegenheiten an diese Grunddimension des christlichen Glaubens appelliert worden. Man wird in nächster Zeit etwas sparsamer mit dem Begriff umgehen müssen. Dennoch liegt wohl in dem in Nürnberg eingeschlagenen Weg Hoffnung für die Kirche: daß sie nämlich die Auseinandersetzung nicht scheut, gleich ob sie innerhalb der Kirche stattfindet oder an sie von außen herangetragen wird, daß sie aber gleichzeitig sich um ihre Mitte bemüht, auch wenn man diese vom Kirchentag nicht schwarz auf weiß nach Hause tragen kann. *Eberhard Jüngel* hat diese Chance in seinem Kirchentagsvortrag so formuliert: „Evangelische Christen sollten sich also keine Angst machen lassen, und sie sollten sich erst recht nicht selber Angst machen vor neuen und ungewohnten Wegen des Glaubens. Gerade auf solchen neuen und ungewohnten Wegen leuchtet die alte Wahrheit neu auf."

*Ulrich Ruh*

# Kirche, Kunst und Literatur

## Rückblick auf zwei Tagungen

Im Verhältnis von Kirche und Kunst scheint im deutschen Katholizismus während der letzten Monate etwas in Bewegung gekommen zu sein. Deutlichstes und in der Öffentlichkeit am meisten beachtetes Zeichen dafür war zweifellos die vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 26. und 27. März in Bonn veranstaltete Tagung „Kirche, Wirklichkeit und Kunst" (vgl. HK, Mai 1979, 272). Daß das Thema offensichtlich irgendwie in der Luft liegt, zeigte sich, als die Katholische Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart wenig später zu einer Begegnung von Künstlern und Theologen nach Stuttgart-Hohenheim einlud. Beiden Tagungen lag eine Einschätzung der gegenwärtigen Situation des Verhältnisses von Kirche und Kunst zugrunde, die nicht nur weithin geteilt wird, sondern wohl auch der Wirklichkeit entspricht: Es war die Rede davon, daß der Graben zwischen Kunst und Kirche noch nie so groß gewesen sei wie heute, daß das Verhältnis beider zueinander von Ratlosigkeit geprägt sei, daß solche Begegnungen ein Wagnis darstellten. Die Gründe dafür sind vielfältiger Natur und liegen auf sehr verschiedenen Ebenen, was Klärungsversuche entsprechend kompliziert macht.

Einerseits mußte man nach dem Ende der letzten Ausläufer von traditioneller „christlicher Literatur" oder „christlicher Kunst" ernüchtert zur Kenntnis nehmen, daß die literarische und künstlerische Entwicklung der Moderne sich in einem Raum jenseits kirchlich-theologischer Vorgaben und Interessen abspielte. Andererseits war die Kirche in der nachkonziliaren Umbruchsituation mit so vielen grundlegenden Fragestellungen und Problemen befaßt, daß der Bereich Kunst, wenn überhaupt, dann nur am Rand, ins Blickfeld treten konnte. Daß das für die Kirche in der Bundesrepublik zutrifft, zeigt die Arbeit der Gemeinsamen Synode: im Sachregister der Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse fehlen die Stichwörter „Kunst" und „Literatur". Dieses durch persönliche Schwierigkeiten von Künstlern und Literaten mit der Kirche noch verstärkte Auseinanderdriften läßt sich nicht dadurch auffangen, daß in Verkündigung und Theologie literarische Texte und Kunstwerke bloß selektiv rezipiert oder für religiöse Zwecke funktionalisiert werden. Ebensowenig kann sich aber die Kirche aus der Auseinandersetzung mit der Kunst ganz davonstehlen: nicht nur deswegen nicht, weil sie früher einmal die „Mutter der Künste" war, sondern vor allem deshalb nicht, weil zur gegenwärtigen Wirklichkeit unverzichtbar auch ihre Brechung und Spiegelung in der Kunst gehört.

Daraus ergeben sich *zwei Schwerpunkte* für einen neuen Gesprächsgang: einmal der Versuch, gegenseitige Vorurteile abzubauen und gleichzeitig Forderungen aneinander zu verdeutlichen; zum anderen die Suche nach einer tragfähigen Verständigungsebene, auf der sowohl das jeweilige Eigengewicht von Kunst und Kirche wie die beiden gemeinsamen Anliegen und Interessen zum Tragen kommen können. In Bonn wie in Stuttgart wurden auf jeweils unterschiedliche Weise beide Schwerpunkte aufgegriffen.

## Erfahrungen der Künstler mit der Kirche

Die Tagung des Zentralkomitees ging in zwei Schritten vor: zunächst eine breit aufgefächerte Bestandsaufnahme durch Erfahrungsberichte, dann eine Podiumsdiskussion zum Thema: „Braucht die Kirche den Künstler? Braucht der Künstler die Kirche?" Die Antworten, wie sie während der Tagung implizit oder explizit versucht wurden, machten deutlich, daß sich unter dem Generalthema Kirche und Kunst sehr stark divergierende Teilfragen verbergen. Der Bogen spannt sich dabei von der grundsätzlichen Frage nach dem gegenwärtigen Selbstverständnis von Kunst wie von Kirche über allgemeine Probleme kirchlicher Auftragskunst bis hin zu konkreten Fragen nach der künstlerischen Ausgestaltung von Kirchenräumen oder liturgischen Feiern. Wo es solche direkten Kontakte der Künstler zur Kirche als Auftraggeber gibt, verlagert sich notwendig die Fragestellung: Es geht nicht mehr darum, ob die Kirche den Künstler braucht, sondern darum, welchen Spielraum sie ihm läßt.

Daß hier das Spektrum nicht zu stark eingeengt wurde, dafür sorgte das Eingangsreferat des Kölner Malers *Georg Meistermann*. Seine Verhältnisbestimmung von Kunst und Kirche ging von einer klaren Grenzziehung aus: Kunst gehört immer ins Pro-Fanum der Kirche, ist aber gerade in ihrer Eigengesetzlichkeit für diese unersetzbar. Kunst, so Meistermann, sei auf „Wahrhaftigkeit der Sinne" aus, deshalb dürfe es in der Kirche keinen Kitsch geben, keine „Unterhaltungsmalerei" und kein bloßes „Kirchen-Design". Wenn Glaube und Kirche den Mut haben, sie selber zu sein, dann brauchen sie die Wahrhaftigkeit der Kunst, die die Herrlichkeit Gottes wie die Not des Menschen darstellt.

Für die Eigenständigkeit der Kunst plädierte auch der Maler und Bildhauer *Emil Wachter*, allerdings mit einem anderen Akzent. Er sieht die Verbindung von Kunst und Kirche darin, daß die Kirche „Mutter der Bilder" sei. „Und wer als Künstler im Raum oder Umkreis der Kirche arbei-

tet, der braucht sie nicht nur als diese Mutter, sondern er atmet sie, ob er es weiß und zugibt oder nicht." Anstelle der Trennung von Heiligtum und Pro-Fanum, also der Verweis auf die Kirche als Quelle, an der sich Kunst orientieren muß. Diese positive Zusammenschau schloß Kritik keineswegs aus. Wachter zufolge ist die unverzichtbare Arbeit des Künstlers für die Kirche heute von zwei Seiten bedroht. Zum einen werde die im kirchlichen Auftrag geschaffene Kunst vom „etablierten, staatlichen oder kommunal getragenen Kunstbetrieb" so gut wie nicht zur Kenntnis genommen. Dieser Vorwurf wurde auch in anderen Beiträgen während der Bonner Tagung immer wieder laut. Der Kirche warf Wachter vor, Kunst häufig nur zu gebrauchen, sie einseitig zu *funktionalisieren*. „Die Kirche kann aber nur Bestleistungen erwarten, wenn sie die Kunst als vollwertige Partnerin und Mitarbeiterin versteht, die etwas Unverzichtbares beiträgt."

Aus der Sicht des Architekten stellte *Justus Dahinden* vergleichbare Forderungen. Sein Grundpostulat, ungefähr Wachters Rede von der Kirche als Mutter der Bilder entsprechend, wies auf eine „Grunderwartung" hin, die kirchliche Bauleistungen zu erfüllen hätten. Das bedeutet wiederum Absage an das bloße Funktionsdenken und an die totale Adaptation: der *Kirchenbau* ist vielmehr notwendigerweise „Bestandteil einer religiös motivierten Gefühls- und Empfindungswelt". Seine Eignung erreicht der Kirchenbau deshalb nur dann, wenn er zwischen Tradition und Moderne verbindet. „Ich verstehe die kirchliche Bauleistung als ein Bildversprechen, das jeder verstehen muß, damit es zu einer hilfreichen Stufe im Prozeß unserer auf Religion bezogenen Umweltaneignung wird."

Stärker auf der Tradition lag das Gewicht im Referat des Kirchenmusikers *Bertold Hummel*, der einen problematischen Verfall der anspruchsvollen Kirchenmusik glaubte feststellen zu können. Auch er wandte sich gegen die Vorherrschaft des Nur-Brauchbaren in der Liturgie und plädierte außer für die große kirchenmusikalische Tradition von der Gregorianik bis zur Klassik für einen Neuansatz durch „schöpferische Kräfte, die auf der Höhe der Zeit stehend, bereits zu einer Meisterschaft, zu einer Gültigkeit der Aussage gefunden haben". Dabei kritisierte er die gegenwärtige Verarmung der Liturgie – hier von *Hans Maier* sekundiert, der das „gettohafte Liturgieverständnis" im Gotteslob monierte – und die mangelnde Anstrengung der Kirche als Mäzen im Bezug auf musikalische Qualität.

Im Unterschied zur bildenden Kunst und zur Musik wird die Literatur von der Kirche nicht direkt „gebraucht". Damit entfallen zwar einige Reibungsflächen, gleichzeitig fehlen aber auch Verbindungslinien, die ein Gespräch erleichtern könnten. Als prominentester Vertreter der Gegenwartsliteratur war *Heinrich Böll* in Bonn anwesend; das Statement zu diesem Problemkreis hielt der Münchner Schriftsteller *Herbert Rosendorfer*. Seine Hauptthese: „Das Verhältnis der Kirche zur Literatur ist schlecht, war schlecht und wird immer schlecht bleiben." Zur Begründung dieser These argumentierte er zunächst historisch, dann mit einer grundsätzlichen Überlegung.

Wichtiger als sein Hinweis auf den protestantischen Charakter der deutschen Literatur seit dem 18. Jahrhundert, ein Thema, das inzwischen fast nur noch als historisches von Interesse sein dürfte, war seine Gegenüberstellung von Literatur und Kirche unter den Begriffen Ordnung und Unordnung: „Die Literatur lebt und kann nur leben von der geistigen Unordnung, das heißt: indem sie die bestehende Ordnung bezweifelt." Natürlich sind solche bewußt vorgenommenen Verallgemeinerungen problematisch – Rosendorfers These wurde auf der Tagung vor allem durch Heinrich Böll widersprochen –, er dürfte aber dennoch den Finger auf eine offene Wunde gelegt haben: „Unter anderem, die Kirche verwechselt ständig die Literatur, als die Anschauung von Realität, mit der Realität selber. Etwas vergröbert gesagt: sie verwechselt den Schriftsteller mit dem, was er schildert." Auch wenn das Verhältnis der Literatur zur Kirche sicher nicht mit Notwendigkeit schlecht bleiben muß, lassen sich hier doch weit weniger als in den anderen Bereichen konkrete Anregungen für die Verbesserung eines problematischen Verhältnisses geben. Wahrscheinlich muß die Kirche erst noch viel intensiver und unvoreingenommener einer Gegenwartsliteratur zuhören, die weitgehend ohne sie auskommt.

Angesichts so verschiedener Meinungsäußerungen konnten in Bonn viele Aspekte des komplexen Themenfeldes Kunst und Kirche nur eben andiskutiert werden. Die Gespräche machten vor allem deutlich, wie viele berechtigte und unberechtigte Ressentiments das direkte Gespräch zwischen den Künstlern und der Kirche, vor allem der Amtskirche, belasten. Hier engagierte sich auf der Tagung besonders Heinrich Böll, dessen Erfahrungen mit dem katholischen Milieu ihn nicht daran hinderten, eine neue Zusammenarbeit von Autoren, bildenden Künstlern und Kirche zu fordern. In seinen Beiträgen wie in dem von *Josef Beuys* wurde auch so etwas wie ein möglicher gemeinsamer Verstehenshorizont in Umrissen sichtbar: es war die Rede von einem „christologischen Ansatz", der eine umfassende Solidarität mit dem Menschen impliziert. Damit stellt sich natürlich die Frage, welche Rolle im Gespräch von Kunst und Kirche Begriffe, Symbole, Themen haben können, die längst aus ihrem ursprünglichen kirchlichen Kontext ausgewandert und künstlerisch verfügbar sind.

## Auf dem Weg zur produktiven Kollision?

Lag in Bonn der Schwerpunkt bei den Erfahrungsberichten, durch die ein direkter Einstieg in die verschiedenen Problemfelder zweifellos erleichtert wurde, so versuchte man bei der Tagung in Stuttgart am 17. und 18. Mai das Gespräch zwischen Kunst und Kirche mit einem anderen Ansatz anzuregen. Künstler aus allen Bereichen von der Literatur bis zur Goldschmiedekunst trafen sich mit interessierten Theologen und Seelsorgern. Von den etwa fünfzig Teilnehmern waren etliche auch schon in Bonn mit

dabeigewesen. Den Ausgangspunkt für das Gespräch sollten vier Referate liefern, wobei sich in zwei Durchgängen jeweils ein Künstler und ein Theologe äußerten. Zunächst sollte es um das Problem des Schöpferischen gehen, im zweiten Durchgang war die Frage nach der Autonomie des Kunstwerks zu beleuchten. Dabei standen den stark persönlich geprägten, das eigene Schaffen interpretierenden Statements der Künstler klar gegliederte und begrifflich präzis argumentierende Referate der Theologen gegenüber, was das Gespräch nicht gerade erleichterte. Man hatte in der Diskussion oft Mühe, die theoretischen Perspektiven mit den Aussagen der Künstler zusammenzubringen.

Im ersten Gesprächsgang gab der Maler *Hans Gottfried von Stockhausen* ein engagiertes Plädoyer für ein Zusammenwirken von Kunst und Theologie auf der Grundlage des Verständnisses von „Bild und Wort als Selbstoffenbarungen des Göttlichen". Er wandte sich gegen das Bild des Künstlers als Gesellschaftsveränderers wie das der Kirche als sozialer Einrichtung. Es gelte nicht, die Welt in die Kirche hereinzuholen, sondern Kunst und Theologie fielen letztlich dort zusammen, wo sich der Mensch durch die Wechselbeziehung von Wort und Bild zur Meditation führen lasse. „Wort und Bild setzt in diesem Zusammenhang eine unbedingte, gewollte, willkürfreie Treue dem Geglaubten gegenüber voraus."
Die Kunst der Neuzeit hat sich nicht zuletzt durch Zuhilfenahme des Schöpfungsgedankens vom Nachahmungsprinzip emanzipiert und damit ihre Autonomie zu sichern versucht. Von daher verdiente der Versuch des Tübinger Fundamentaltheologen *Max Seckler* Interesse, Kunst und Theologie über den Schöpfungsgedanken als verbindendem Element miteinander ins Gespräch zu bringen. Dabei sollte es um die „Erkenntnis einer Gemeinsamkeit gerade der ihre Eigenständigkeit wahrenden verschiedenen Bereiche von Kunst und Theologie" gehen. Seckler formulierte diese Gemeinsamkeit so: Kunst und Theologie wollten durch schöpferisches Tun dem Menschen Welt geben. Auf der Grundlage einer Bestimmung von Welt als offenem, geschichtlichem Lebenszusammenhang wies er in einem ersten Schritt auf, wie literarische Kunstwerke verschiedener Epochen eine jeweils eigene Welt imaginieren. Das weltentdeckende und weltbegründende Wesen der Kunst wurde dann mit dem biblischen Schöpfungsverständnis konfrontiert: wird dieses nicht vorschnell formalisiert, kann man Gott als den „schöpferischen Macher der Welt des Menschen" bezeichnen. Medium und Träger dieses Machens ist das Wort, aus dem nicht nur einmal am Anfang, sondern je neu Welt entsteht, bis hin zur neuen Schöpfung. Schließlich wird Gott als „auctor" der Bibel selbst zum Schöpfer einer Wort-Welt. Daraus ergibt sich für das Verhältnis von Kunst und Theologie: Theologie und Kirche können nicht nur, sondern müssen sogar der Kunst ihr eigenschöpferisches Potential zuerkennen. Kunst ist – ohne daß sie dadurch vereinnahmt würde – ein Element des Schöpfungsprozesses, indem Gott dem Menschen durch sein Wort Welt gibt. In der Diskussion mußte notwendigerweise versucht werden, diese gleichermaßen umfassende wie formale Vorgabe auf die konkreten Probleme hin zu verdeutlichen. Können sich Theologie und Kirche mit einer solchen formalen Parallelisierung begnügen? Wie verhält sich der schöpfungstheologische Ansatz zum Wahrheitsverständnis der gegenwärtigen Kunst? Wo bleibt hier das destruktive, anarchische Moment von Kunst?
Daraus ergibt sich unmittelbar die Frage nach dem Verständnis der Autonomie des Kunstwerks und ihrer Grenzen, die in einem zweiten Gang erörtert wurde, auch hier wieder eine Konfrontation zwischen einem Künstler und einem Theologen. Der Schriftsteller *Johannes Poethen* plädierte vehement für den „Eigensinn des Kunstwerks". Indem er über das Entstehen eines poetischen Textes reflektierte, versuchte er deutlich zu machen, daß Dichtung keinen von außen herangetragenen Maßstäben unterstellt werden dürfe. Für ihn ergibt sich der Eigensinn des Kunstwerks aus dem Schaffensvorgang: „Kompliziertes, unentwirrbares, faszinierendes Zusammenspiel aus Einfall und Aufnahme, Bewegung und Verfolgung, körperlich-sinnlicher und geistig-sinnlicher Beteiligung, aus Preisgabe und Anordnung, Erleiden und Aktion. Das Zusammenspiel ist nicht lenkbar im Sinne äußerer Absichten, von Zielvorstellungen." Folgerichtig blieb dann zum Schluß nur die Alternative, sich entweder für oder gegen Kunst aussprechen zu müssen.
Der Fribourger Moraltheologe *Dietmar Mieth* hatte die undankbare Aufgabe, einen theologischen Fuß in diese Tür hineinzubringen. Er versuchte es mit einer scharfsinnigen Analyse des Verhältnisses von Kunst und Moral. Seine Grundthese: „Daher möchte ich mich gegen die folgenlose ‚Liberalität' gesellschaftlicher und kirchlicher Instanzen gegenüber dem Kunstwerk wenden und für eine produktive Kollision plädieren." Wenn der Kunst ihre Autonomie nicht durch Zensur beschnitten werden darf, dann bedeutet das keine „Quasi-Immunität", die das Kunstwerk per se jeglicher kritischer Anfrage von seiten der Gesellschaft wie eben auch der Kirche entziehen würde. Ein Mittelweg zwischen bloßem Geltenlassen und schlechter Zensur läßt sich, so Mieth, durch die Analyse der spezifischen moralischen Verantwortung des Kunstwerks gewinnen, die in der „Evokation von Sinnwerten im Gemüt des Menschen" besteht. Einerseits ist die Kirche auf diese Funktion der Kunst angewiesen, die nicht durch den bloßen moralischen Appell ersetzt werden kann, andererseits darf sie aber auch ihre spezifische Weise der moralischen Verantwortung zur Geltung bringen, indem sie z. B. die Kunst dazu provoziert, daß sie „wenigstens ein Spiel mit neuen Möglichkeiten des Menschseins provoziert und nicht nur in Wirklichkeitsdefätismus macht". Lieferte die Analyse des Schöpferischen eine Grundlage für die theologische Anerkennung der Autonomie des Kunstwerks, so wurde mit dem Begriff der produktiven Kollision ein weiteres unverzichtbares Element ins Gespräch eingebracht: „Respekt vor der Autonomie aber darf man nicht mit Beziehungslosigkeit und Beziehungsverweigerung verwechseln."

Das Gespräch machte allerdings deutlich, daß solcher produktiven Kollision von Kirche und Kunst noch viele Hindernisse im Wege stehen. Die Literaten meinten, daß von Kirche und Theologie Kunst immer noch vorschnell nach Inhalten und Aussagen abgeklopft und dabei formal sprachliche Aspekte vernachlässigt würden. Auch Theologen gaben selbstkritisch zu, daß Kunst weithin doch als eine Art „ancilla theologiae" gebraucht und z. B. für Religionsunterricht oder Verkündigung unter bestimmten Hinsichten oberflächlich funktionalisiert würde. Vor allem *Paul-Konrad Kurz* machte sich zum Anwalt der Kunst, die gegenüber den zu schnell bereitstehenden theologischen Antworten die Fragen offenhalte. Sie mache Erfahrungen sichtbar, die erst einmal ausgehalten und nicht gleich wieder vereinnahmt werden müßten. So sei Kunst beispielsweise immer Anwalt des Eros gewesen und habe sich gegenüber der Gewalt sensibler gezeigt als die kirchliche Verkündigung. Solche Anstöße werden erst sichtbar, wenn man Literatur und Kunst ausreden läßt, ohne sie dadurch unverbindlich ästhetisch zu relativieren.

## Das Gespräch soll weitergehen

Nach beiden Tagungen wurde von Veranstaltern wie auch Teilnehmern durchweg eine positive Bilanz gezogen. So meinte Hans Maier bei einer Rückschau auf die Bonner Tagung, man habe eine Phase polemischer Auseinandersetzung überwunden und einen Gesprächsfaden geknüpft. Die Begegnung habe Verallgemeinerungen und Tabuisierungen entgegengewirkt. Wichtig sei jetzt vor allem, daß das Gespräch weitergehe.
Auch auf dem Feld konkreter Maßnahmen sollen die Tagungen, denen sicher ähnliche folgen werden, nicht ohne Auswirkungen bleiben. In Bonn wie in Stuttgart wurde nicht nur versucht, Ressentiments abzubauen und eine gemeinsame Sprache zu finden, es wurden auch konkrete Möglichkeiten ins Gespräch gebracht, wie sich die Kirche in Zukunft verstärkt um die Gegenwartskunst kümmern könnte. Von Ausstellungen moderner christlicher Kunst wurde gesprochen, von Anstrengungen in Richtung Musik- und Literaturpädagogik.
Hier kann sicher auf allen Feldern noch mehr versucht und initiiert werden. Wichtig ist dabei allerdings, daß auch die grundsätzlichen Fragen, wie sie mit vielerlei persönlichen Akzentsetzungen auf den Tagungen zur Sprache kamen, weiterbedacht werden. Zunächst ist sehr deutlich geworden, wie komplex sich bei näherem Hinsehen das Problemfeld Kirche–Kunst darstellt. Nicht nur, daß Literatur, bildende Künstler und Architekten schon untereinander nur schwer eine gemeinsame Sprache finden und oft recht wenig voneinander wissen. Das Gespräch müßte darüber hinaus auch auf Bereiche ausgedehnt werden, die sowohl in Bonn wie in Stuttgart weitgehend ausgespart blieben, vor allem Theater und Film. Das Bonner Statement von *Erich Kock*, ein meditativer Erfahrungsbericht, ließ wenigstens einen ersten Blick auf das spezifische Problemfeld Film werfen.

Der Pluralismus und die Unüberschaubarkeit der gegenwärtigen Kunstszene oder literarischen Landschaft müssen natürlich auch auf das Gespräch mit Kirche und Theologie voll durchschlagen. Selbst bei den Künstlern, die grundsätzlich mit der Kirche solidarisch sind und bewußt zwischen künstlerischer Individualität und kirchlich-theologischen Ansprüchen zu vermitteln suchen, liegt oft ein Bild von der Kirche vor, das deren gegenwärtigem Selbstverständnis nur teilweise oder fast gar nicht entspricht. Theologen sind kaum mit der Art und Weise vertraut, wie Künstler über ihr Schaffen reflektieren, und stehen deren „Privatmythologien" oft hilflos gegenüber. Andererseits haben diese ihre Schwierigkeiten mit der Sprache der theologisch-kirchlichen Insider selbst da, wo gemeinsame Anliegen besprochen werden sollen. Auch wenn man vorsichtig gemeinsame Interessen formuliert, bleiben sie so allgemein oder formal, daß sie für die konkrete Auseinandersetzung wenig abwerfen.

Je intensiver sich die Kirche auf das Gespräch mit der Kunst und mit den Künstlern einläßt, desto vielschichtiger und vielfältiger wird es auch. Die Palette der Verstehensansätze und Berührungspunkte – das haben die beiden Tagungen hinreichend deutlich gemacht – ist breit und läßt sich nicht auf einen Ansatz reduzieren. Sonst besteht die Gefahr, daß die Kirche – bewußt oder unbewußt – vor allem diejenigen Ausschnitte der literarischen und künstlerischen Produktion beachtet und rezipiert, die sich mit eigenen Anliegen oder Verkündigungsabsichten einigermaßen verbinden lassen. Dagegen bleibt für das kirchlich-theologische Interesse an Kunst und Literatur nur der Weg, zunächst einmal das ganze Spektrum gegenwärtiger künstlerischer Äußerungen aufmerksam zur Kenntnis zu nehmen und sich auch der allgemeinen Unsicherheit in bezug auf Urteils- und Bewertungsmaßstäbe auszusetzen. Die Glaubwürdigkeit nach außen setzt bei der Kirche aber zunächst eine größtmögliche *Sensibilität für die Qualität von Sprache, Bildern und Bauten* in ihrem Binnenbereich voraus, was gerade nicht bedeutet, daß sie jedem Trend nachlaufen müßte. Hier setzen ja gerade die Klagen der für die Kirche grundsätzlich engagierten und an kirchlichen Aufträgen interessierten Künstler an. Es wurde immer wieder hervorgehoben, daß das Verhältnis von Kirche und Kunst nicht nur durch den künstlerischen Pluralismus, sondern auch durch die erweiterten Möglichkeiten der Mitsprache in der Kirche komplizierter würde. Gerade darum ist es wichtig, daß die jetzt wieder neu aufgeworfenen Fragen nach der Kunst überhaupt, ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit und ihrer Funktion für die Kirche einer größeren Zahl von Kirchenmitgliedern bewußt würden, die Verständigung und das Gespräch also nicht auf einen kleinen Kreis von Spezialisten beschränkt blieben.

Schließlich kann man natürlich auch skeptisch fragen, ob denn Kirche und Theologie mit ihrem Angebot eines Gesprächs ohne Vorurteile und Scheuklappen nicht wieder einmal zu spät komme. So hat z. B. *Heribert Schade* in seinem Rückblick auf die Bonner Tagung (Stimmen der Zeit,

Juni 1979, 419–423) Zweifel geäußert, ob bei der gegenwärtigen Situation von Kunst und Kirche überhaupt noch Ansatzpunkte für ein Gespräch gegeben seien: „Ob von der Kunst oder Literatur an sich etwas zu erhoffen ist, scheint fragwürdig; denn es gibt kaum etwas, was nicht von Künstlern als ‚Kunst' erklärt wurde... Genauso widersprüchliche Äußerungen finden wir bei Literaten und selbst bei Theologen." Auch wenn man diese Skepsis nicht teilt, wird deutlich, daß übertriebene Erwartungen nicht angebracht sind. Will man die Kirche nicht doch wieder irgendwie zur „Mutter der Künste" machen, muß man auch damit rechnen, daß das Gespräch immer wieder an Grenzen stößt. Ein neuer Frühling zwischen Kunst und Kirche ist sicher nicht zu erwarten und könnte ja auch keinesfalls herbeidiskutiert werden. Es wäre aber wirklich schon viel erreicht, wenn die Diskussion in der jetzt möglichen Offenheit weitergeführt würde. Dazu gehören sicher auch theoretische Perspektiven. So ist in den letzten Jahren die Diskussion über den Stellenwert von Gegenwartsliteratur und von literarischen Texten überhaupt für Theologie und Glaube neu belebt worden. Für die bildende Kunst können die Ansätze vor allem der Bonner Tagung sicher weiterbedacht werden. Solche Verstehensmodelle und Theorien dürfen allerdings nicht zum Selbstzweck werden. Wichtiger ist, daß sich Kunst, Literatur, Kirche und Theologie möglichst konkret auch dort zu Kenntnis nehmen, wo es keine unmittelbaren Berührungsflächen gibt. Keiner der Partner ist in diesem Gespräch gegenwärtig so in sich gefestigt und so seiner Sache sicher, daß er nicht von einem Mehr an „produktiver Kollision" profitieren könnte. Wer dann wen braucht, ob die Kirche den Künstler oder auch der Künstler die Kirche – die Antwort auf solche Fragen kann man ruhig dem weiteren Gespräch überlassen. *Ulrich Ruh*

## Länderbericht

# Zwischen sozialer Verfremdung und religiösem Auftrag

### Zur Lage der Religionsgemeinschaften auf den Philippinen

Die religiöse Landkarte der Philippinen ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Das Land gehört zu den Staaten mit der größten Vielfalt an Religionsgemeinschaften in Asien – Mitte der 60er Jahre waren rund 280 christliche Gemeinschaften offiziell registriert. Es ist das einzige asiatische Land, das fast ausschließlich von in Europa beheimateten Religionen geprägt ist. Und es ist schließlich das einzige mehrheitlich katholische Land Asiens. Ein Blick in die Statistik verdeutlicht dies (Stand Mai 1970, Länderkurzbericht Philippinen, Wiesbaden 1978):

| | | |
|---|---|---|
| Katholiken | 31,169 Mill. | 84,9% |
| Aglipayan | 1,435 | 3,9% |
| Protestanten | 1,598 | 4,4% |
| Moslems | 1,585 | 4,3% |
| Buddhisten | 0,034 | 0,09% |
| Sonstige | 0,863 | 2,3% |

(Anhänger von Naturreligionen, Konfessionslose usw.)

Diese offiziellen staatlichen Angaben haben allerdings teilweise nur provisorischen Charakter. Denn verschiedentlich reichen die Erfassungskriterien nicht aus, oder aber Kirchenleitungen haben ihre Angaben beschönigt. Deshalb unterliegen gerade die Zahlen über die kleineren Religionsgemeinschaften häufigen Schwankungen. Auch im folgenden lassen sich demnach Unstimmigkeiten in den Zahlenangaben nicht immer vermeiden.

### Die Katholiken als größte Religionsgemeinschaft

Das Geburtsjahr des Katholizismus auf den Philippinen ist das Jahr 1565, als die Augustiner *M. L. de Legaspi* und *A. de Urdaneta* hier ihr Missionswerk begannen. Sie wie auch bald die Vertreter anderer Orden arbeiteten eng mit der Krone Spaniens zusammen. Auf der Grundlage der Bulle „Universalis Ecclesiae" Julius' II. übte der Staat ein Patronat über die Ordensmission aus, das sich nicht nur als segensreich erweisen sollte. Es begünstigte zwar die Glaubensverbreitung, erschwerte jedoch die Heranbildung eines einheimischen Klerus, denn der Priester sollte auch Vertreter der Kolonialmacht sein. Das Patronat begünstigte zudem die Vermögensanhäufung der Kirche, was der Korruption und mehr noch der Entfremdung zwischen Gläubigen und Klerus Vorschub leistete.

Als die Spanier 1898 von den Amerikanern als Kolonialmacht abgelöst wurden, erschütterte dies auch die Grundlagen der Kirche. Nicht nur, daß die Kirche durch die Trennung vom Staat jetzt erheblich an Einfluß verlor – sie geriet derart in Bedrängnis, daß sie nur durch eine gründliche Reorganisation ihre führende Position behaupten konnte. Zunächst wurden sämtliche Privilegien der Orden abgeschafft (zudem mußten sie unter staatlichem Druck fast

ihren gesamten Grundbesitz verkaufen). Die Kirchenverwaltung wurde reorganisiert, und es wurde jetzt endlich der einheimische Priesternachwuchs nachhaltig gefördert. Denn durch den Auszug vieler spanischer Priester war ein akuter Priestermangel entstanden – 675 einheimischen und 967 ausländischen Priestern im Jahre 1898 standen 1903 nur noch 543 einheimische und 405 ausländische Priester gegenüber. 1905 wurde der erste Filipino zum Bischof geweiht, und als die Philippinen 1960 den ersten Kardinal bekamen, betrug das Verhältnis der einheimischen zu den ausländischen Bischöfen bereits 27:13, 1970 sogar 52:15. Der ausländische Priesteranteil ist allerdings immer noch hoch. 1965 waren zwar fast alle Diözesanpriester Einheimische, aber nur 350 der Ordenspriester, insgesamt gab es unter 4175 Priestern noch 1890 Ausländer. Ende 1973 stellte sich ansonsten die Lage wie folgt dar (Atlas Hierarchicus, Mödling 1976):
In 10 Erzdiözesen, 27 Diözesen, 12 Praelaturae Nullius und 4 Apostolischen Vikariaten (= 1766 Pfarreien) lebten 32,767 Millionen Katholiken. Sie wurden betreut von 2158 Diözesan- und 2270 Ordenspriestern, wobei aber allein 908 Ordenspriester auf die Erzdiözese Manila entfielen. Da somit ein Priester auf 7400 Gläubige kam, bedeutete dies einen erheblichen Priestermangel (zum Vergleich: Polen als damals noch relativ priesterarmes Land in Europa hatte 1960 einen Quotienten von 1:1600). In vielen Gegenden beträgt das Verhältnis sogar bis zu 1:15000. Immerhin gab es aber 1973 67 Neupriester und 1943 Seminaristen. Dazu kamen in 30 Männer- und 62 Frauenorden 1421 Ordensbrüder und 6962 -schwestern. Bemerkenswert ist, daß trotzdem 1965 eine *Mission Society of the Philippines* gegründet wurde, die 1966 bereits mit 23 Priestern und 240 Nonnen in anderen asiatischen Ländern arbeitete.

## Die Kirche und das Marcos-Regime

Die Lage der katholischen Kirche auf den Philippinen entspricht der Situation mancher anderer Länder der Dritten Welt. Zwar ist der Pessimismus derjenigen, die nur von wenigen Prozent von echten Gläubigen sprechen, übertrieben, doch ist nicht zu übersehen, daß es zwei Varianten des Katholizismus gibt: den offiziellen und den volkstümlichen. Letzterer prägt vor allem das Leben der einfacheren Leute. Er zeichnet sich aus durch eine enge Verbindung mit Elementen der vorkolonialen Zeit. Er ist das Ergebnis jahrhundertelanger mechanischer Glaubensvermittlung, die sich nur oberflächlich mit den alten Kulturtraditionen auseinandersetzte. So gewannen viele Filipinos nur einen formalen, aber keinen innerlichen Zugang zum Christentum. Entsprechend dem spanischen Vorbild stehen im Mittelpunkt des religiösen Lebens denn auch meist große Feste und Prozessionen zu Ehren von Heiligen, wobei vorchristliche Bräuche oft unter christlichem Namen weiterleben. Und wo die ursprünglichen Götter und Dämonen christliche Gewänder anlegen, läßt sich nur schwer eine Trennungslinie zwischen Magie und Glauben ziehen.

Ein guter Versuch, das Glaubensniveau zu heben, war 1949 die Gründung der „Barangay Sa Virgin"-Bewegung („Große Familie der Gesegneten Jungfrau"). Gruppen von jeweils 15 Familien sollten zu regelmäßigem Rosenkranzgebet zusammenkommen und dabei nach Möglichkeit auch weitere Glaubensunterweisung erhalten. Die Bewegung, deren Zusammenkünfte auch das soziale Zusammengehörigkeitsgefühl stärken sollten, zählte 1960 bereits zwei Millionen Mitglieder, die meist von eigens ausgebildeten Katecheten unterwiesen wurden. Hier wie auch vor allem im Religionsunterricht der Schulen bemüht man sich mittlerweile, an die Stelle des mechanischen Auswendiglernens von Glaubensgrundsätzen eine Unterweisung zu setzen, die die sozio-kulturelle Lage der zu Unterrichtenden stärker berücksichtigt. In diesem Zusammenhang muß auch betont werden, daß die christlichen Kirchen immer noch über einen sehr großen Einfluß im Schulwesen verfügen. 1972 besuchten 5% aller Grundschüler eine private (meist kirchliche) Grundschule, bei weiterführenden Schulen lag der Prozentsatz schon bei 55%, und Fachhochschulen, Colleges und Universitäten waren sogar zu 92% in privater, also fast ausschließlich kirchlicher Hand (Länderbericht Philippinen, Wiesbaden 1976, S. 28). „Kirchlich" bedeutet im übrigen meist „katholisch".

Seit dem Zweiten Vatikanum hat die Kirche auch ihr Sozialengagement erheblich verstärkt. Dies betraf weniger das Gesundheitswesen (1970 befanden sich 65% der Krankenhäuser mit 50% der Bettenkapazität in privater, meist kirchlicher Hand – ebd., S. 28) als direkte Maßnahmen, um das Los der Bauern zu erleichtern. Neben die 1953 von katholischen Laien gegründete *Federation of Free Farmers (FFF)*, eine Selbsthilfe-Organisation, traten jetzt auch kirchliche Projekte. 1966 wurde das *National Secretariat of Social Action (NASSA)* gegründet, das sich sowohl für Bürgerrechte und soziale Gerechtigkeit einsetzt wie auch Entwicklungshilfe-Projekte koordiniert. 1969 liefen 2000 kirchlich geförderte Projekte, an denen etwa 400 Priester mitarbeiteten. Nachdem man den Widerstand konservativer Kirchenkreise überwunden hat, gibt es jedoch immer noch große Schwierigkeiten wegen der staatlichen – oft bauernfeindlichen – Wirtschaftspolitik und der Verfolgung mancher engagierter Priester durch den Staat.
Viele Gläubige und Priester werfen allerdings angesichts der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse der Philippinen der Kirchenhierarchie ein zu geringes Engagement vor. Unter dem Eindruck der südamerikanischen Befreiungstheologie formierte sich Ende der 60er Jahre eine massive innerkirchliche Opposition, die sich 1969 sogar in *zahlreichen Demonstrationen Jugendlicher gegen den Episkopat* Luft verschaffte. Führend wurde das *Christian Social Movement (CSM)* des prominenten Oppositionspolitikers *Raul Manglapus*, der jetzt in den USA im Exil lebt. Seit 1972 ist eine öffentliche Arbeit dieser Gruppen nicht mehr möglich, was aber nicht heißt, daß ihre Mitglieder sich vollständig zurückgezogen hätten.

Derzeit lassen sich zwei Hauptströmungen der innerkirchlichen Opposition erkennen. Die eine tritt für eine stärkere Beteiligung der Laien an kirchlichen Aufgaben ein und sähe gerne ein stärkeres kirchliches Engagement für soziale Gerechtigkeit. Ihre Anhänger kommen zum Teil aus der FFF oder haben sonst in der Sozialarbeit gewirkt. Auch wenn diese Priester und Laien manchen sozialistischen Ideen nicht ablehnend gegenüberstehen, ist der Vorwurf des Kommunismus nicht gerechtfertigt, der ihnen von staatlicher Seite gemacht wird. Diesen „Nationaldemokraten" stehen die „Sozialdemokraten" gegenüber, die sich betont antimarxistisch geben und vielfach vom CSM herkommen. Sie stehen der traditionellen Opposition gegen Marcos nahe und befürworten eine Gesellschaftsordnung, die an das Modell Eduardo Freis in Chile erinnert.

## Noch kein entscheidender Kurswechsel

Spannungen ähnlicher Art gibt es auch innerhalb der offiziellen Kirche, vertreten vor allem durch die *Catholic Bishops Conference of the Philippines* (CBCP) mit derzeit 92 Mitgliedern und die *Association of Major Religious Superiors in the Philippines (AMRSP)* mit 2500 einheimischen Priestern und 7000 Nonnen. Viele Mitglieder der AMRSP sind der Meinung, die Kirche solle sich zumindest von einem Teil ihres noch vorhandenen Reichtums zugunsten der Armen trennen. Sie beklagen, das soziale Engagement der Hierarchie ließe zu wünschen übrig und sie setze sich nicht immer in vollem Maße für vom Staat verfolgte Priester und Laien ein, wenn diese grundlos kommunistischer Aktivitäten verdächtigt und inhaftiert würden. Schließlich gebe es genug Konfliktfälle, in denen man sich für die Gemeinde und gegen den Staat entscheiden müsse. Konservativere halten dem entgegen, mit der Verschenkung des Kirchenbesitzes allein sei nichts zu gewinnen, man müsse ihn eher sinnvoll einsetzen, doch seien die Möglichkeiten manchmal beschränkt. Außerdem sei das Marcos-Modell die einzige Möglichkeit, der Armuts-Spirale und damit dem Kommunismus zu entgehen. Und schließlich verbiete sich ein politisches Engagement der Kirche auf Grund der Verfassung des Staates. Eine Oppositionspolitik könne die Kirche ihrer Privilegien im Bildungswesen und hinsichtlich der Steuern berauben.

Die *Haltung des Episkopats* ist in diesen Fragen alles andere als einheitlich. Etwa 15 Bischöfe gelten als sehr konservativ, sie stimmen der Wirtschafts- und Kriegsrechtspolitik der Regierung weitestgehend zu. Weitere 20 sind grundsätzliche Gegner von Marcos und befürworten auch ein starkes sozialpolitisches Engagement der Kirche. Die Mehrzahl aber ist gemäßigt konservativ. Sie sind mit Marcos zwar grundsätzlich einer Meinung, wehren sich aber gegen die Auswüchse der Diktatur, vor allem gegen Verletzungen der Menschenrechte. Der Führer dieser Gruppe und auch derzeitige Vorsitzende der CBCP ist Kardinal *Jaime L. Sin* von Manila, der für seine Haltung die Formel der „kritischen Zusammenarbeit" prägte.

Die Ereignisse der letzten Zeit haben jedoch auch die letztere Gruppe in stärkere Opposition zu Marcos getrieben. Ende 1977 standen z. B. 250 Angehörige des Klerus unter der Anklage antistaatlicher Tätigkeit. Dies wie auch vermehrte Menschenrechtsverletzungen veranlaßten die Bischöfe zunächst noch zu maßvollen Protesten, doch als diese nur wenig fruchteten, wurde vor allem Kardinal Sin deutlicher. Er warf der Regierung im April 1978 offen Wahlbetrug vor und definierte die Rolle der Kirche neu als die einer „Vermittlerin, die den Abgrund überbrückt, der sich zwischen denjenigen für und denjenigen gegen Marcos auftut" (Interview mit FEER, 21. 7. 78). Mehrfach setzte er sich für prominente Häftlinge ein, so den Senator *Aquino*, und warf erst kürzlich wieder der Regierung offen Mangel an Glaubwürdigkeit, Durchsetzungskraft sowie Korruption vor (FEER, 13. 4. 79). Außerdem trennte sich die Kirche, möglicherweise auf Druck des Vatikans, von einer Beteiligung an einer gut florierenden Bank des Marcos-Clans. Die Regierung Marcos verschärfte aber auch ihrerseits das Klima, indem sie im November 1978 zwei Gesetzesentwürfe zur Scheidung und zur Familienplanung einbrachte (zusätzliche Besteuerung bei Kinderreichtum, ähnlich wie in Singapur), die auf die entschiedene Ablehnung der Kirche stoßen mußten, auch wenn ihrer Realisierung ohnehin nur geringe Chancen eingeräumt werden.

Trotz allem sieht es aber vorerst nicht nach einem entscheidenden Kurswechsel der Kirche aus. Um seine privilegierte Stellung nicht zu gefährden, wird man weiterhin nicht die Politik des Staates insgesamt angreifen, sondern nur Auswüchse, und sich ansonsten aus der Politik heraushalten. Inwiefern die Kirche aber dann noch für ein Programm der sozialen Gerechtigkeit eintreten kann, das notwendigerweise mit staatlichen Interessen kollidiert, ist fraglich. Auf die Dauer kann die bisherige Politik sowohl die Einheit des Episkopats wie die Beziehung zum übrigen Klerus und zu den Laien auf eine harte Probe stellen.

## Bedeutende nichtkatholische christliche Gemeinschaften

Die *nichtkatholischen christlichen Kirchen* der Philippinen, die allesamt erst nach dem Abzug der Spanier entstanden (obwohl schon Mitte des 19. Jahrhunderts Abspaltungstendenzen in der katholischen Kirche sichtbar wurden), lassen sich in zwei Gruppen teilen: protestantische Kirchen und aus christlichen Kirchen hervorgegangene einheimische Kirchen. Sie alle stellten Mitte der 60er Jahre mit etwa 3,5 Millionen Gläubigen 12% der Bevölkerung. Die Arbeit der ersten amerikanischen Missionare (1899) wurde dabei durch die Freigabe des religiösen Bekenntnisses seitens der Amerikaner erheblich erleichtert. Antikatholische und nationalistische Strömungen unter der Bevölkerung wie auch der finanzielle Rückhalt durch Amerika begünstigten die missionarische wie die karitative Arbeit. So werden derzeit etwa 70 der über 700 Kranken-

häuser von Protestanten geführt, dazu zwei Universitäten (Iloilo und Dumaguete). Und mittlerweile sind die Protestanten auch zur nach den Chinesen zweitwichtigsten wirtschaftlichen Minderheit aufgestiegen.
Die *rivalisierende Tätigkeit verschiedener Bekenntnisse* trug aber erheblich zur Aufsplitterung der christlichen Kirchen bei. Dazu existieren neben den Mutterkirchen oft unabhängig davon deren einheimische Ableger. Neben der Methodistenkirche (1962: 71973 Gläubige) gibt es z. B. die United Church of Christ in the Philippines mit 135467 Gläubigen (1962), die von ehemaligen Methodisten gegründet wurde. Die große Zahl an Gläubigen erklärt sich vor allem dadurch, daß in beiden Kirchen der Klerus fast nur aus Filipinos besteht. Beide gehören zu den wichtigsten protestantischen Kirchen und bilden mit den Baptisten, Anglikanern, Lutheranern (alle zahlenmäßig kleiner), der Aglipayan-Kirche und einigen kleineren den *National Council of Churches of the Philippines* (NCC), der dem ÖRK angeschlossen ist. Abgesehen von der Aglipayan-Kirche, stellen die „ökumenischen" Protestanten aber nur 20% der Protestanten, 80% (über 1 Million) stehen außerhalb der Ökumene. Der NCC tritt im übrigen wenig politisch in Erscheinung, seine sozial engagierten Geistlichen haben jedoch mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen wie ihre katholischen Kollegen.

Unter den einheimischen, meist dem Protestantismus nahestehenden Kirchen sollen zwei hervorgehoben werden, die *Iglesia Filipina Independiente* (Philippine Independent Church = PIC, Aglipayan) und die *Iglesia ni Kristo* (INK). Die PIC war ursprünglich eine schismatische katholische Kirche. Sie entstand aus der Abspaltung philippinischer Geistlicher, die sich 1898 den Nationalisten im Kampf gegen die Spanier anschlossen. Als der Vatikan ihnen die Konstituierung einer nationalen katholischen Kirche verweigerte, sie sich aber auch nicht in die Botmäßigkeit der (spanischen) Bischöfe zurückbegeben wollten, gründeten sie 1902 die PIC. Treibende Kraft war der Nationalist, Gewerkschaftler und Journalist *Isabelo de los Reyes* Sr., der später maßgeblich die neue Doktrin formulierte. Oberhaupt (Obispo Máximo) wurde *Gregorio Aglipayan,* ein ehemaliger katholischer Priester.
Man übernahm zunächst die katholische Lehre einschließlich einiger volkstümlicher Elemente, grenzte sich jedoch bald in liturgischen Fragen ab. Auf der Suche nach Partnerschaft stieß man dann nach einigem Suchen auf die *Protestant Episcopal Church of the United States* (anglikanisch), der man seit 1961 durch ein „Konkordat" verbunden ist. Die Bibel wird in der Revised Standard Version benutzt, die Liturgie ist formal katholisch (vor Vatikan 2), die Texte sind jedoch teilweise nach anglikanischen umgearbeitet oder weisen einheimische Elemente auf. Bei der Priesternachfolge halfen die Anglikaner 1948, indem sie drei Aglipayaner zu Bischöfen weihten. Allerdings besitzt man immer noch zu wenig ausgebildete Priester. Die lange Zeit der Suche nach einem eigenen Standort hat im übrigen die Bildung von Splittergruppen begünstigt. 1960 schätzte man die Zahl der vor allem auf Nordwest-Luzon lebenden Aglipayaner auf eine Million, dazu kamen 0,5 Millionen sogenannter Unabhängiger Katholiken. 1968 sollen es inoffiziell insgesamt 2,5 Millionen gewesen sein.
Einen anderen Typus stellt die *INK* dar, deren 270104 (Zensus 1960) Anhänger vor allem im Großraum Manila leben. (Eigene Angaben sprachen 1963 von 3,5 Millionen, der Zensus 1970 gibt eine Million an.) Gegründet wurde sie 1914 von *Felix Manalo* (1886–1963), der ursprünglich Katholik war, bevor er über die Methodisten und die Sieben-Tage-Adventisten zu einer eigenen Form des Arianismus kam. Manalo als erfolgreicher charismatischer Führer verstand es, eine relativ einfache Lehre durch gut ausgebildete Prediger und eine effektive Organisation so verbreiten zu lassen, daß ihm der Zulauf fast sicher war. Weitere Pluspunkte waren die Betonung des kirchlichen Gemeinschaftslebens und der konsequente Gebrauch des Tagalog, das mittlerweile Staatssprache ist. Außerdem pflegte Manalo sehr gute Beziehungen zu Politikern und durfte sich rühmen, Berater mehrerer Präsidenten gewesen zu sein. Ihre „Staatstreue" bewies die INK auch u. a. dadurch, daß sie ihren Gläubigen jede gewerkschaftliche Betätigung verbot und im April 1978 für Marcos votierte. Die Lehre der INK ist im übrigen recht einfach: Manalo gilt als Prophet der von ihm neu gegründeten christlichen Kirche, die ihrer Bestimmung durch Christus untreu geworden war. Dabei werden vor allem die Trinitätslehre und die Inkarnation Christi abgelehnt. Christus ist für die INK nur der von Gott gesandte Retter, der „Mensch schlechthin", nicht aber selber Gott.

## Bedeutung und Kampf der „Moros"

Der Islam kam in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts durch Vermittlung arabischer und malaiischer Kaufleute auf die Philippinen. Die Spanier setzten im 16. Jahrhundert seiner Ausbreitung zwar ein Ende, konnten aber die bis dahin islamisierten Gebiete auch nie vollständig erobern. Auf die Spanier geht auch die Bezeichnung *„Moros"* für die muslimischen Filipinos zurück – ursprünglich ein Schimpfname, dem die Erinnerung an die Kämpfe gegen die Mauren nachklang. Die Moros leben hauptsächlich im Süden und Westen von Mindanao, auf den Inseln der Sulu-See und auf Palawan. Inoffizielle Schätzungen geben ihre Zahl mit zwei bis vier Millionen an (1970), was einem Anteil von 5–10% an der Bevölkerung entspräche.

Bis ins 20. Jahrhundert lebten die Moros isoliert in einer eigenen politischen und sozialen Ordnung, und erst die Amerikaner versuchten, die verschiedenen von Ackerbau oder Seefahrt lebenden ethnischen Gruppen zu integrieren. Dies führte allerdings auch zu einer beträchtlichen Einwanderungswelle christlicher Filipinos ins Moro-Gebiet in den 30er Jahren. Zusammen mit dem Landerwerb durch große Konzerne führte dies dazu, daß in den 50er Jahren der beste Boden bereits in fremde Hände übergegangen war. Der Zweite Weltkrieg zerstörte dann weitge-

hend den Seehandel der Moros, der endgültig durch die Anti-Schmuggel-Gesetze Ende der 60er Jahre zum Erliegen kam. So wurden die Moslems schließlich sowohl politisch wie wirtschaftlich an den Rand des Ruins gedrängt.
Seit den 50er Jahren setzte aber zunächst eine kulturelle Selbstbesinnung ein. Islamische Missionare aus Indonesien, Arabien und Ägypten halfen, das Bildungswesen der Moslems zu reformieren. Dies war auch insofern notwendig, als der Islam ähnlich dem Christentum stark von vorkolonialen Elementen durchdrungen ist. Verschiedentlich werden immer noch alte Opferriten und Ahnenverehrung registriert. Die Gebote des Islams werden nur ungenügend beachtet, ja man schätzt, daß 80% der Moros religiöse Ignoranten sind (*P. G. Gowing / R. McAmis*, The Muslim Filipinos, Manila 1974, S. 287).
Die Stärkung der Moslem-Kultur ermöglichte dann die politische Renaissance. Ende der 60er Jahre häuften sich die Konflikte zwischen Moslems und Christen. Den *Moslem-Banden* standen *christliche Milizen* (Ilagas) gegenüber, die eigentlich zum Schutz des Landes gebildet worden waren, jetzt aber mit offizieller Unterstützung einen nicht sehr zimperlichen Terrorkrieg führten. Daraufhin stellten die politischen Organisationen der Moros bewaffnete Verbände auf, die seit 1972 einen Guerillakrieg gegen die philippinische Armee führen. Aus den verschiedenen Organisationen kristallisierte sich die *Moro National Liberation Front (MNLF)*, die nach PLO-Vorbild entstand, als heute allein führend heraus. Viele ihrer auf 5000 bis 30000 geschätzten Soldaten wurden in Malaysia ausgebildet, finanzielle Unterstützung erhält sie außer von Syrien, Irak, Saudi-Arabien und Pakistan vor allem von Libyen, wo sie auch ihren Sitz hat unter ihrem Führer Nur Misuari. Anfänglich hatten einige ihrer Gruppen wahrscheinlich auch Kontakte zu den Partisanen der u.a. in Ost-Mindanao operierenden kommunistischen *New People's Army (NPA)*, doch gibt man sich seit spätestens 1975 hart antikommunistisch. Ziel ist die Errichtung einer Moro-Republik (die auch 1973 ausgerufen wurde) auf der Grundlage eines nicht näher definierten *islamischen Sozialismus*, doch wären Teile der Führung mittlerweile auch mit begrenzter Autonomie zufrieden. Unterdessen hat in Saudi-Arabien eine 1977 gegründete gemäßigte *Bangsa Moro Liberation Organisation (BMLO)* von sich reden gemacht, die über 5000 Soldaten verfügen will, jedoch militärisch noch nicht in Erscheinung getreten ist. Sie wäre wohl noch eher für eine Teilautonomie zu haben.

## Von neuem um Verhandlungen bemüht

Nach zeitweiligen militärischen Erfolgen der Moros hatte man übrigens schon einmal Ende 1976 nach libyscher Vermittlung eine Autonomie-Lösung vorgesehen (vgl. HK, Februar 1977, S. 60–63). Entgegen den Abmachungen ließ Marcos jedoch im April 1977 eine Volksabstimmung über die Autonomie durchführen, die zur Farce geraten mußte, da in 8 der 13 betroffenen Provinzen die Christen in der Mehrheit waren. So ging der Krieg weiter, und nachdem die Führung der MNLF eine Zeitlang gespalten war, scheint man sich jetzt wieder geeinigt zu haben, so daß die Kriegstätigkeit in den letzten Monaten sogar noch zugenommen hat. Jedenfalls werden jetzt auch Kämpfe aus Süd-Palawan und Ost-Mindanao gemeldet. Die Bilanz der Kämpfe verzeichnet dabei bis jetzt offiziell 50000 Tote, inoffiziell war schon Mitte 1978 von 70000 Toten die Rede (FEER, 9.6.78). Dazu kommen 100000 Flüchtlinge im malaysischen Sabah sowie mindestens 100000 Flüchtlinge im Umland der philippinischen Städte, vor allem Zamboanga.
*Militärische Mißerfolge* und die *Renaissance des Islam* in Asien scheinen die Regierung Marcos aber jetzt doch wieder an den Verhandlungstisch zu bringen. Einige islamische Staaten, vor allem Saudi-Arabien, haben nämlich signalisiert, daß sie die Moros in Zukunft stärker unterstützen wollen und auch gegenüber Marcos eine härtere Haltung einnehmen könnten. Vor allem von seiten des Iran, der bisher 10–15% des Ölbedarfs der Philippinen deckte, wäre ein Ölboykott nicht auszuschließen. Marcos setzte deshalb einige Zeichen. Am 7. Mai 1979 ließ er in zwei Süd-Regionen Wahlen zur Regionalversammlung abhalten, die eine begrenzte Autonomie vorbereiten könnten. Aber auch wenn die Wahlen für Marcos positiv ausgingen, wird ihr Wert doch durch den Boykott der MNLF (wie 1977) gemindert. Der Erfolg wäre Marcos im übrigen aber auch bei höherer Wahlbeteiligung durch die christliche Mehrheit sicher gewesen. Wie zufällig fiel der Wahltermin mit dem Beginn der UNCTAD-Konferenz in Manila und der Konferenz islamischer Staaten in Rabat zusammen. Dort war im März 1979 bereits *Imelda Marcos* gewesen, möglicherweise, um eine ähnliche Vermittlungsaktion islamischer Staaten wie 1976 zu erreichen.
Ziel weiterer diplomatischer Aktivitäten sind die Nachbarstaaten Malaysia und Indonesien. *Malaysia*, auf dessen Provinz Sabah die Philippinen Anspruch erheben, hat zu erkennen gegeben, daß es die MNLF stärker als bisher unterstützen könnte. Indonesien, das jetzt von der islamischen Konferenz mit der Vermittlung im Konflikt beauftragt wurde, ist Marcos als Gesprächspartner genehmer. Doch hat die islamische Konferenz gleichzeitig die MNLF, die nur auf der Basis des Vertrags von Tripolis Ende 1976 zu verhandeln bereit ist, durch weitere finanzielle Hilfen in ihrer militanten Haltung bestärkt, so daß eine Lösung der Moslemfrage kaum in Sicht ist.
Das Problem ist nicht zuletzt auch deshalb so kompliziert, weil die Moros trotz gemeinsamer Abstammung eigene, von den Christen unterschiedene soziale und ethnische Gruppen bilden, die sich aber mit diesen räumlich überschneiden. Die Integration in die philippinische Gesellschaft könnte die soziale und kulturelle Identität der Moros zerstören. Die *Autonomie* könnte ihnen aber wiederum Privilegien verschaffen, die von anderen beargwöhnt werden und sie in eine ebensowenig gewollte Isolation treiben. Diese Gefahr zeigte auch die Diskussion um ein muslimisches Privatrecht Anfang 1977 auf, das zwar kodifiziert, aber noch nicht in Kraft gesetzt wurde. Viele

Beobachter sahen hier Ansätze zu einer Bevorrechtung der Moslems. Und schließlich wird auch für die Christen das Problem dadurch kompliziert, daß sie für die Lage der Moros mitverantwortlich sind. Sie müßten zumindest ihre Vormacht auf manchen Gebieten einschränken, falls sie nicht deren Gleichberechtigung in manchen Regionen akzeptieren. *Peter Drews*

*Kurzbibliographie: G. H. Anderson* (Hrsg.), Studies in Philippine Church History, Ithaca 1969; *D. Diel*, The Confrontation of the Roman Catholic Church with the Economic and Social Development in the Philippines, Hamburg (Diss.) 1974; *P. G. Gowing / R. McAmis*, The Muslim Filipinos, Manila 1974; *P. G. Gowing*, Muslim and Christian Perceptions of the Mindanao Problem, in: Philippine Quarterly of Culture and Society 5/1977, S. 243–252; Statistisches Bundesamt, Länderbericht Philippinen, Wiesbaden 1976; dass., Länderkurzbericht Philippinen, Wiesbaden 1978; *R. L. Youngblood*, Church Opposition to Martial Law in the Philippines, in: Asian Survey Bd. XVIII/5, 1978, S. 505–520.

# Kurzinformationen

**Papst Johannes Paul II. hat beschlossen, eine Sondersynode der niederländischen Bischöfe einzuberufen.** Das wurde dem Vorsitzenden der Niederländischen Bischofskonferenz, Kardinal *Jan Willebrands* in einem Brief von Pro-Staatssekretär *Agostino Casaroli* vom 25. Mai mitgeteilt. Der Brief enthält nur die Ankündigung der Einberufung der Synode; der genaue Zeitpunkt sowie die Formulierung des Themas werden zu einem späteren Zeitpunkt bekanntgegeben. Damit hat der Papst aus seinen Gesprächen mit den sieben holländischen Bischöfen im Verlauf dieses Frühjahrs über die Situation in der Kirchenprovinz Konsequenzen gezogen. Der Vorschlag zu einer Synode war von den Bischöfen gemacht worden, die der Papst um Vorschläge über ein weiteres Vorgehen gebeten hatte. Der Papst hat so nicht direkt eingegriffen, wie es vor allem vom Roermonder Bischof *Gijsen* gefordert worden war (vgl. HK, März 1979, 116f.), sondern hat sich für einen Lösungsversuch auf der Grundlage der bischöflichen Kollegialität entschieden. Es handelt sich um die erste Sondersynode überhaupt, die nach den Bestimmungen Pauls VI. vom 15. September 1965 abgehalten wird. Das Motu Proprio „Apostolica Sollicitudo" sieht vor, daß die Synode unterrichtenden und beratenden Charakter hat. Nach Gutheißung durch den Papst können die Beschlüsse der Synode verbindlichen Charakter erhalten. Der Papst wird bei dieser Synode den Vorsitz führen. Außerdem wird er zwei weitere Vorsitzende berufen. Man erwartet, daß einer der beiden Kardinal Willebrands und der andere ein weiterer niederländisch sprechender Kardinal sein wird. Teilnehmer der Synode werden neben den sieben niederländischen Bischöfen zwei Vertreter des niederländischen Klerus sowie der Präfekt der für das jeweilige Sachthema zuständigen römischen Behörde sein. Außerdem wird der kürzlich zum Kardinal ernannte Pole *Władysław Rubin* als Generalsekretär der Bischofssynode sowie ein weiterer Fachmann auf dem Gebiet der behandelten Fragen als Sondersekretär teilnehmen. Es ist zu erwarten, daß sich die Vorbereitungen für die Sondersynode in den Niederlanden abspielen werden und daß die Synode wahrscheinlich zu Beginn des nächsten Jahres in Rom stattfinden wird. Inzwischen hat sich die Niederländische Bischofskonferenz auf ihrer monatlichen Sitzung am 5. Juni in Roermond mit der bevorstehenden Sondersynode beschäftigt. Konkrete Vorstellungen zum Thema und zum Arbeitsdokument kann die Bischofskonferenz entwikkeln, wenn die offizielle Einberufung der Sondersynode durch den Papst erfolgt ist.

**Am 25. Mai wurde die Apostolische Konstitution „Sapientia Christiana" Papst Johannes Pauls II. über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten veröffentlicht.** Sie trägt das Datum vom 15. April. Damit ist ein weiterer Teil der nachkonziliaren Revision der kirchlichen Gesetzgebung abgeschlossen. Die Apostolische Konstitution, die unter *Paul VI.* vorbereitet worden war, löst die von Pius XI. 1931 erlassene Konstitution „Deus scientiarum dominus" ab. In seiner Einleitung hebt Johannes Paul II. das Recht der Kirche hervor, kirchliche Fakultäten zu errichten, und geht auf die veränderte Situation der Gegenwart ein, die eine Revision der geltenden Normen erforderlich mache: zunehmende Zahl von Laientheologen, stärkere Mitbestimmung aller Gruppen der Universität, neue pädagogische und didaktische Methoden. Die Bestimmungen der Konstitution sollen angesichts der „berechtigten Vielfalt unter den Hochschulen ... die Einheit der katholischen Kirche auch in diesen Zentren des Hochschulstudiums" sichtbar machen. Die Konstitution, zu der gleichzeitig *Ausführungsbestimmungen* der Kongregation für das katholische Bildungswesen erlassen wurden, umfaßt 94 Artikel. Die allgemeinen Normen regeln Natur und Aufgaben kirchlicher Hochschulen, die Struktur der Universitätsgemeinschaft, enthalten Bestimmungen über den Lehrkörper, die Studenten, akademische Grade und Lehrmittel. Artikel 1 hält grundsätzlich fest: „Zur Erfüllung der ihr von Christus übertragenen Sendung, das Evangelium zu verkünden, hat die Kirche das *Recht und die Pflicht zur Errichtung und Förderung von Universitäten und Fakultäten*, die von ihr abhängen." Für die Aufnahme des Studiums ist für Kleriker und Laien nicht nur ein Zeugnis über abgeschlossene Vorstudien, sondern auch über „sittliche Lebensführung" vorzulegen (Art. 31). In Art. 39 wird festgehalten, daß wahre Freiheit von *Lehre und Forschung innerhalb der Grenzen des Wortes Gottes* liegt, bzw. auf die „überzeugte Annahme des Wortes Gottes gründet". Die besonderen Normen enthalten Bestimmungen über die theologische, philosophische und kirchenrechtliche Fakultät. Bei der Lehre der Theologie soll auf die zentrale Stellung der Heiligen Schrift, die Verbindung mit anderen Wissenschaften, der jeweiligen Kultur und der verschiedenen Philosophien geachtet werden. „Systeme und Methoden jedoch, die mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind, dürfen nicht übernommen werden" (Art. 68). Behandelt werden sollen im theologischen Studium auch die ökumenischen Fragen sowie die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen. Art. 70 hält fest, daß „beim Studium und bei der Vermittlung der katholischen Lehre der Treue zum Lehramt stets eine besondere Bedeutung" beigemessen werden muß. Die einzelnen Universitäten oder Fakultäten müssen ihre Statuten nach der Konstitution, die im akademischen Jahr 1980/81 oder 1981 in Kraft tritt, überarbeiten. Die Konstitution soll von der Kongregation für das ka-

tholische Bildungswesen im Lauf der Zeit jeweils den geänderten Umständen angepaßt werden.

**Am 1. Juni fand in Bonn – Bad Godesberg die 7. Sitzung der Gemeinsamen Konferenz des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz statt.** An der bisherigen Arbeit dieses Gremiums hatte im Vorfeld der Sitzung der Vizepräsident des Zentralkomitees, *Walter Bayerlein*, scharfe Kritik geübt. Die Gemeinsame Konferenz habe ihre Aufgaben bisher keinesfalls voll erfüllt. Bayerlein teilte jedoch auch mit, daß die Gemeinsame Konferenz eine Grundsatzdebatte zur weiteren Arbeitsweise geführt habe; es wurde beschlossen, die Beratungen künftig klarer zu gewichten, Prioritäten zu setzen und in wichtigen Punkten auch zu konkreten Ergebnissen zu kommen. Die 7. Sitzung, also die erste nach dieser Grundsatzdebatte, befaßte sich schwerpunktmäßig mit der *Verwirklichung der Synodenbeschlüsse in den Diözesen* und der Situation der ausländischen Arbeitnehmer. Zum ersten Punkt gab die Gemeinsame Konferenz eine Erklärung ab, derzufolge eine Umfrage bei den deutschen Diözesen durchgeführt wurde, um über den Stand der Verwirklichung der Synodenbeschlüsse Klarheit zu erhalten. Die Berichte zeigen, „daß die Texte der Synodenbeschlüsse eine ungewöhnlich starke Verbreitung gefunden haben und daß die ‚Anordnungen' und ‚Empfehlungen' der Synodenbeschlüsse in der großen Mehrheit der Diözesen – wenn auch auf unterschiedlichen Wegen – aufgegriffen worden sind". Die Auswertung der Berichte soll den Diözesen und katholischen Verbänden zugeleitet werden. Außerdem sollten aufgrund der bisherigen Erfahrungen mit der Umsetzung der Synodenbeschlüsse in den einzelnen Bereichen der Pastoral Schwerpunkte gesetzt werden. Die auf der Synode erfahrene Gemeinsamkeit von Bischöfen, Priestern und Laien habe sich trotz mancher Enttäuschungen und offener Wünsche fortgesetzt. Zur *Situation der ausländischen Arbeitnehmer* kam die Gemeinsame Konferenz aufgrund einer Untersuchung des 1977 eingesetzten Beirates zu folgenden Ergebnissen: Die Ausländerbeschäftigung sei eine nicht mehr umkehrbare Erscheinung. Es gelte jetzt, „eine positive Einstellung zum Aufenthalt der Ausländer in unserer Bevölkerung zu entwickeln". Im folgenden werden Einzelelemente einer realistischen Integrationspolitik genannt. Der Grundsatz, daß die Bundesrepublik kein Einwanderungsland sei, müsse aufgrund der gegebenen Lage differenziert werden. Außerdem werden Konsequenzen für den innerkirchlichen Bereich gefordert. Es müsse der Gefahr einer „Gettobildung in Form einer Nebenkirche" entgegengetreten werden. Die Gemeinsame Konferenz äußerte sich außerdem zur Frage der Neuordnung des Jugendhilferechts.

**Am 30. April wurde vom Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz ein Hirtenwort „Maria, die Mutter des Herrn" verabschiedet, das am 27. Mai in allen Gottesdiensten verlesen wurde.** Die Bischofskonferenz hatte sich in ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung schwerpunktmäßig mit Fragen der Mariologie beschäftigt (vgl. HK, April 1979, 168). Ausgehend von den gegenwärtigen Schwierigkeiten mit der Marienverehrung versucht der Text, „einen neuen Zugang zum Geheimnis der Gottesmutter zu eröffnen". Durch die Ausklammerung der Gottesmutter aus dem Glaubensleben werde mehr verloren als gewonnen. Als *Voraussetzung für die Aussagen über Maria* heben die Bischöfe hervor, daß nur die Heilige Schrift als Buch der Kirche den Zugang zur Person Jesu Christi ermögliche. Der Text erinnert zunächst an das Geheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes. Durch die von der Kirche bezeugte Geburt aus der Jungfrau Maria sei Jesus mit der Heilsgeschichte des Alten Testaments verbunden; durch sie würden alle Menschen zu Brüdern Jesu. Maria wird charakterisiert als die „Jasagende, die in alle Forderungen Gottes einwilligt, auch wo sie sie nicht versteht und sie nicht übersieht". Weil Jesus seine Mutter geliebt habe, müßten auch die Christen „alles" von ihr lernen, wenn sie Gott und seinem Sohn begegnen wollten. Ohne das *„marianische Fundament"*, das als „Grundakt der Kirche" dem apostolischen Amt, den Sakramenten und der Missionssendung in die Welt vorausgeht, wäre die Kirche eine bloße Organisation. „Wer in die Unmittelbarkeit des Lebens mit Jesus hineinstrebt, der muß, falls er sich nicht in Illusionen verstricken will, die Haltung Marias nachahmen." Diese Nachahmung, so das Hirtenwort, schließe notwendig die Verehrung der Person Marias ein. Diese Verehrung soll „schlicht und unverbogen" sein und kann so weder der Anbetung Gottes und Jesu Christi Konkurrenz machen noch ein ökumenisches Ärgernis darstellen. Weil im Christentum alles konkret und leibhaftig sei, sei Maria als ein „lebendiger Jemand" die offene Tür zu Christus und zum dreieinigen Gott. Die Gläubigen werden dazu aufgefordert, im „Ave Maria", im „Englischen Gruß" und im Rosenkranz wahre christliche Meditation zu vollziehen. „Indem wir uns von Maria in solches Mitleben hineinziehen lassen, wirken wir an der Veränderung der Welt auf Gottes Reich hin, das die vollendete Herrschaft seiner Liebe ist."

**Die Statistik der Evangelischen Kirche in Deutschland für das Jahr 1977 wurde von der EKD-Kanzlei vorgelegt** (vgl. Amtsblatt der EKD, 15. Mai 1979). Aus dem umfangreichen Zahlenmaterial über das kirchliche Leben geht hervor, daß gegenüber dem Vorjahr keine größeren Veränderungen zu verzeichnen sind. So hat sich gegenüber 1976 die Zahl der *Kirchenaustritte* leicht verringert. Etwa 0,5% der evangelischen Kirchenmitglieder, 127774 Personen, sind 1977 ausgetreten. (In den Landeskirchen Berlin und Bremen lag die Quote bei 1,1% bzw, 1,0%.) Dem steht eine zunehmende Zahl von Aufnahmen und Übertritten entgegen. 1977 wurden insgesamt 24282 Personen in die evangelischen Landeskirchen aufgenommen, 18,8% mehr als 1976. Die Zahl der *Taufen* hat sich nur geringfügig verändert. Von den Kindern aus rein evangelischen Ehen wurden 99% getauft; die Kinder aus Ehen, in denen entweder beide Eltern oder ein Elternteil evangelisch sind, wurden zu 77% getauft (1976: 74%). Zugenommen hat vor allem in den Großstädten die Zahl der Spättaufen (Berlin 32,6%, Bremen 25,7%). Fast alle Jugendlichen des betreffenden Alters wurden im Berichtsjahr konfirmiert. Ebenso wurden 94% der im Berichtsjahr verstorbenen Kirchenmitglieder kirchlich beerdigt. Der seit langem zu beobachtende Rückgang der evangelischen *Trauungen* hat sich 1977 erheblich abgeschwächt. Von 100 standesamtlich getrauten evangelischen Paaren wurden 1977 68, 2976 67 in einer evangelischen Kirche getraut. Von den evangelisch-katholischen Paaren wurden im Berichtsjahr 31% in evangelischen und 40% in katholischen Kirchen getraut. Diese Zahlen sind gegenüber dem Vorjahr nahezu gleich geblieben. Sehr erheblich sind bei den Trauziffern die Unterschiede zwischen den einzelnen Landeskirchen. Die Ziffern schwanken zwischen 100% in Schaumburg-Lippe (Bayern 80%, Württemberg 78%) und 29% in Berlin-Brandenburg (Bremen 40%, Nordelbien 54%). Kaum verändert hat sich in den letzten Jahren die Zahl der *Gottesdienstbesucher*. Im Schnitt der Zählsonntage besuchten etwa 5,6% der Kirchenmitglieder den sonntäglichen Gottesdienst, das entspricht 1,5 Millionen evangelischer Christen. Unter diesem Durchschnitt liegen hier wieder die Landeskirchen Berlin und Bremen mit 2,1% bzw. 2,5% sowie

Nordelbien mit 2,6%. Darüber liegen vor allem die süddeutschen Landeskirchen Bayern (8,5%), Baden (8,3%) und Württemberg (9,8%) sowie die (reformierte) Kirche von Nordwestdeutschland (9,4%). Höher als der normale sonntägliche Gottesdienstbesuch waren die Zahlen für den Karfreitag (6,2%) sowie besonders für den Heiligen Abend (23,1%). Zugenommen gegenüber dem Vorjahr um 6,2% hat die Zahl der Teilnehmer am *Abendmahl*. Damit ist 1977 im Vergleich zu den vergangenen 14 Jahren ein Höchststand erreicht.

**Zum Internationalen Jahr des Kindes veranstaltete das Deutsche Nationalkomitee des BICE (Bureau International Catholique de l'Enfance) vom 9.–11. Mai in Hamburg eine Fachkonferenz zum Thema „Eltern als Katecheten"**, an der Multiplikatoren der mittleren und höheren Ebene aus dem deutschen Sprachgebiet und aus zahlreichen anderen europäischen Ländern teilnahmen. Die Veranstaltergemeinschaft setzte sich zusammen aus dem Deutschen Caritasverband, dem Berufsverband katholischer Erzieher und Sozialpädagogen, dem Familienbund der Deutschen Katholiken, dem Deutschen Katechetenverein e. V., dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend und dem Zentralverband katholischer Kindergärten und Kinderhorte Deutschlands. Für das Hauptreferat konnte Prof. *Dieter Emeis* (Münster) gewonnen werden. Die von ihm gegebene Situationsanalyse und seine Orientierungshinweise fanden allgemeine Zustimmung. Neun verschiedenen Arbeitskreisen war die Aufgabe gestellt, die Notwendigkeit und den möglichen Umfang einer Beteiligung von Eltern an der schulischen, der außer- und vorschulischen Katechese aufzuzeigen. Dabei wurde deutlich, daß Katechese in Zukunft und schon heute ohne eine stärkere Einbeziehung der Eltern mehr oder weniger ineffektiv bleiben wird und daß es eine dringliche Aufgabe der nächsten Jahre sein dürfte, Möglichkeiten der Befähigung und der Motivierung von Eltern für ihre katechetischen Aufgaben (sei es im erzieherischen Alltag oder bei der Hinführung zu den Sakramenten) zu finden. Zahlreiche Wünsche und Anregungen wurden artikuliert. Zum Teil recht heftige Angriffe richteten sich gegen die weithin gültigen neuen Lehrpläne und die entsprechenden Unterrichtsmaterialien, die am sogenannten „Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht" orientiert sind. Die für den letzten Arbeitstag vorgesehene Diskussion und Verabschiedung der Ergebnisse und Resolutionen der einzelnen Arbeitskreise wurde von der Veranstaltungsleitung in eine offene Podiumsdiskussion umgewandelt. Eine Auswertung der Ergebnisse der Arbeitskreise soll zu einem späteren Zeitpunkt der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

**In den mittelamerikanischen Staaten Nicaragua und El Salvador hat sich die politische Lage weiter verschärft.** In beiden Ländern bemüht sich die katholische Kirche um eine Vermittlung zwischen Regierung und oppositionellen Aufständischen. Die Regierung von El Salvador rief am 24. Mai den Belagerungszustand aus, nachdem Mitglieder des „Revolutionären Volksblocks" (BPR) in der Hauptstadt über mehrere Wochen die Botschaften von Frankreich und Venezuela sowie acht Kirchen besetzt hatten, um fünf inhaftierte BPR-Angehörige freizupressen. Am 8. Mai hatten Regierungstruppen vor der Kathedrale der Hauptstadt auf Sympathisanten des BPR geschossen, von denen 25 den Tod fanden. Die Untergrundorganisation „Volksbefreiungskräfte Farabundo Marti" ermordete den Erziehungsminister des Landes, *Carlos Antonio Herrera*, nachdem Polizisten 14 BPR-Angehörige erschossen hatten, die den Besetzern der venezolanischen Botschaft Lebensmittel bringen wollten. Trotz intensiver Bemühungen ist es der Kirche des Landes bisher nicht gelungen, alle beteiligten Parteien an den Verhandlungstisch zu bringen. Die oppositionelle christdemokratische Partei boykottierte eine erste Zusammenkunft, weil kein Vertreter der Guerilla-Organisationen anwesend war. Nach Aussage des Erzbischofs von San Salvador, *Oscar Romero*, sind seit Beginn des Jahres 127 Menschen festgenommen worden und seither verschwunden. Zur Lage des Landes sagte Romero Ende Mai in Madrid, die politischen Forderungen des „Revolutionären Volksblocks" seien gerechtfertigt, wenn er auch nicht alle Aktionen des BPR gutheißen könne. Die Regierung verfügt nach Meinung des Erzbischofs, dessen Ansprachen im katholischen Sender „Ysax" seit Wochen gestört werden, weder über die notwendige Unterstützung im Volk noch über die moralische Autorität, um das Land zu befrieden. Die Ursache für die politisch angespannte Situation sieht Romero in der ungerechten Sozialstruktur des Landes. Über sein Zusammentreffen in Rom mit Papst Johannes Paul II. sagte der Erzbischof, der Papst erhalte einseitige Informationen über die Lage in Lateinamerika, „die uns sehr schaden können".

In Nicaragua ist der Bürgerkrieg offen ausgebrochen. Seit Anfang Juni setzt General Anastasio Somoza die Luftwaffe gegen die „Sandinistische Befreiungsfront" ein, die zur „letzten Offensive" gegen das Regime aufgerufen hat. Am 3. Juni verurteilten die katholischen Bischöfe Nicaraguas erneut die eskalierende Gewalt in ihrem Land. Dennoch könne man Verständnis für die Sandinisten aufbringen, deren Aktivitäten sich „gegen eine offensichtliche und andauernde Tyrannei richten, die die fundamentalen Menschenrechte mißachtet". Schon vorher hatte der Vorsitzende der Bischofskonferenz von Nicaragua und Bischof von Leon, *Manuel Salazar Espinoza*, an Staatspräsident Anastasio Somoza appelliert, die Nationalgarde solle die unsinnigen Morde an der Zivilbevölkerung des Landes einstellen. In dem Ende April veröffentlichten Brief heißt es: „Ich flehe Sie im Namen der Liebe Gottes an, halten Sie diese immense Welle des Verbrechens auf, und machen Sie ein Ende mit den unerträglichen Schmerzen. Das Vaterland wird morgen ohne Männer sein. Wenn wir so weitermachen, wird nur noch der Tod das Land regieren."

# Bücher

HERMANN VOLK, KARDINAL. **Gesammelte Schriften Band 3.** Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1978. 333 S. 29.50 DM.

Es ist nichts Ungewöhnliches, daß namhafte Theologen ihre Gesammelten Schriften herausgeben. Ungewöhnlich ist auch nicht, daß der 3. Band der vor dem Konzil erschienenen theologischen und pastoralen Arbeiten Kardinal Volks zu seinem 75. Geburtstag vom Generalvikar dargeboten wurde. Ungewöhnlich ist teils die Thematik, vor allem die Pionierarbeit der damals (1962) noch fehlenden „Theologie des Wortes Gottes", mit der dieser Band

beginnt und damit ein Zentralthema des Konzils anvisiert, an dessen Ausarbeitung hernach der Bischof Volk als Mitglied des Einheitssekretariats von Kardinal Bea wesentlichen Anteil bei der Formulierung der Konzilskonstitution „Dei Verbum" hatte. Er war dafür bestens vorbereitet durch seine Mitgliedschaft im interkonfessionellen Paderborner Theologenkreis. Ungewöhnlich ist zumal die neue Begegnung mit seinen Vorträgen von 1950 über „Das neue Mariendogma", denn hier werden noch Schrift und Tradition als zwei unabhängige Offenbarungsquellen bezeichnet und gleichsam als dritte das päpstliche Lehramt, gestützt auf den erfragten Konsens der Bischöfe, also die hierarchische Kirche selbst genannt. Das ist nach „Dei Verbum" schwer zu fassen. Der Kern des Bandes aber ist das längere Vorwort des Kardinals, das diese Veröffentlichung mit bemerkenswerten Argumenten rechtfertigt: es sei „immer auch Aufgabe der systematischen Theologie, die Systematisierung von uns aus zu verhindern", weil die zentralen Aussagen der Theologie „den Charakter des Geheimnisses haben", das nur der Glaube erfährt. Der Theologe ist „ein Hinhörender". Ferner die Sorge um die Unruhe, ja Unsicherheit in der Theologie, die teilweise durch die, eine theologische Argumentation erschwerende wie vertiefende, moderne Bibelkritik entstanden ist. Dazu komme die methodische Unsicherheit über das Verhältnis von Theologie und Lehramt, die zuweilen dazu führt, daß die Glaubensverkündigung leidet. Man dürfe „den Ernst der Lage" nicht verkennen! Die Kirche bewahre ihre Botschaft unverfälscht, aber die Theologie könne in eine Sackgasse geraten. Aus ihr will Volk durch diese Sammlung herausführen, indem er den zuweilen verlorengegangenen Anschluß an die theologische Tradition wiederherstellt, auch für das neue Mariendogma, von dem er sagt, daß „die anthropologische Bedeutung des Dogmas" noch nicht ganz erkannt sei, zumal was die Stellung der Frau im Heilsprozeß betrifft. „Bei der zunehmenden Ratlosigkeit, was es mit dem Menschen auf sich habe, könnte dieses Dogma noch erheblich an Bedeutung gewinnen!" Im Mittelpunkt steht immer wieder die Feststellung, daß „vor Gott das Radikale fällig ist", d.h. die volle personale Hingabe an Gottes Selbstoffenbarung im Wort, an seine Liebe in Jesus Christus. *J. P. M.*

MANFRED GRATHWOHL, **Energieversorgung, Ressourcen, Technologien, Perspektiven.** Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1978, 294 S. 68.– DM.

Der Verfasser schrieb im Vorwort: „Es ist Zweck des vorliegenden Buches, die Problematik der künftigen Energieversorgung und vielschichtige damit zusammenhängende Fragen in einer geschlossenen Darstellung zu behandeln. Das ist ein Versuch." Dazu ist zu sagen, daß der Versuch bemerkenswert gut gelungen ist. Der Laie liest täglich in den Zeitungen Schlagzeilen über neuartige Verfahren des Energiesparens, über neue Vorkommen von fossilen Energiequellen, über neuartige Verfahren der Energiegewinnung von Sonnen-, Wind-, Meeres- und Erdwärmeenergie. Aber was hilft ihm das alles, wenn er nicht die großen Zusammenhänge kennt? Das gilt aber in gewissem Umfang auch für Fachleute. Grathwohl hat es unternommen, ein Buch über die Gesamtzusammenhänge in der Welt zu schreiben. Es war ein gewagtes Unternehmen. Die Schaffung eines Gesamtüberblickes ist ihm gelungen. Er hat sich der besten Quellen bedient, die in der Welt vorhanden sind. Das Buch ist voll von Tatsachen, z. B. über die zukünftige Erdöl- und Erdgasgewinnung, Sonnenenergienutzung, Kernspaltung und Kernfusion. Der Verfasser hat versucht, sich weitgehend freizuhalten von persönlichen Urteilen über den Zeitablauf und die wirtschaftlichen Konkurrenzbedingungen, also über Prognosen. Das ist bei diesem Buch zu bejahen. Dennoch geht er zu weit, wenn er untertrieben z. B. über Kernspaltung schreibt: „Energie auf der Basis der Kernfission ist zwar einsetzbar, jedoch dürfte es noch in absehbarer Zukunft noch ernst zu nehmende Probleme geben", nachdem er selbst vorher gesagt hat: „Realistischerweise muß man eingestehen, daß es derzeit, von konventionellen Energieträgern abgesehen, unter den neuen Energiequellen außer der Kernenergie keine einsetzbare Energiequelle gibt, die einen nennenswerten Beitrag zur weltweiten Energiebedarfsdeckung geben könnte." Das Buch gibt nicht nur Fachleuten, sondern auch Ingenieuren aus anderen Sparten der Technik, Studenten, ja sogar auch interessierten Laien einen großartigen, sachlich fundierten Überblick über alle heute denkbaren Verfahren der Energienutzbarmachung. *K. J.*

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

MANARANCHE, ANDRÉ, SJ. **La cause de Dieu.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 111 Heft 3 (Mai – Juni 1979) S. 322–337.

Der Beitrag versucht eine Rehabilitierung einer erneuerten Apologetik und wendet sich gleichzeitig gegen Tendenzen gegenwärtiger Fundamentaltheologie. Sie wird den vier großen Aufgaben, die sich dem Autor zufolge für eine Rechenschaft über den Glauben stellen, nicht gerecht. Anstelle des rationalen Arguments tritt die Berufung auf Erfahrung und Gefühl oder der Hinweis auf die Praxis. Es besteht eine Abneigung gegen die Berufung auf feste, eindeutig abgrenzbare Grundlagen des Glaubens. Man hat sich zu sehr auf den Marxismus als bevorzugten Gesprächspartner eingelassen und vergessen, daß der Glaube nie eine Sprache finden wird, die ihn allen gleichermaßen plausibel macht. Der Autor skizziert im Gegenzug einige notwendige Grundlagen der Rechenschaft über den Glauben. Er will keinen Rückfall in die klassische Apologetik, sondern setzt bei einer verstehenden Einführung in das Mysterium Jesu Christi ein. Als nächster Schritt ergibt sich die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen über das Gottesbild, und schließlich muß die gegenwärtige Apologetik auch weiterhin den katholischen Anspruch gegenüber den anderen christlichen Konfessionen deutlich machen.

SPAEMANN, ROBERT. **Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins.** In: Internationale Katholische Zeitschrift Jhg. 8 Heft 3 (Mai – Juni 1979) S. 251–270.

Unter der Voraussetzung, daß das moderne Bewußtsein gegenwärtig klar erfaßt werden kann, weil es seinem Ende entgegengeht, konfrontiert Spaemann dieses Bewußtsein mit dem christlichen Glauben. An vier Merkmalen wird einerseits die Unvereinbarkeit von Christentum und modernem Bewußtsein demonstriert. Gleichzeitig versucht der Autor aber jeweils aufzuweisen, daß dem Christentum nicht nur ein bestimmter Anteil an der Herauffführung dieser Bewußtseinsform zukommt, sondern daß es sogar dazu aufgerufen ist, angesichts ihres erkennbaren Verfalls humane Errungenschaften bewahren zu helfen. Das moderne Bewußtsein wird durch Objektivierung, Homogenisierung der Erfahrung, Universalisierung und Hypothetisierung geprägt. So muß z. B. der moderne Universalismus „als unmittelbare Fortsetzung des christlichen Universalismus" verstanden werden. Der moderne Universalismus hat sich vom Christentum emanzipiert und sich gegen es gewandt. Gegenüber dem gegenwärtig weitverbreiteten Rückzug auf Formen des Partikularismus muß das Christentum seine universale Sen-

dung aufrechterhalten. Allerdings gilt: „Nur in dieser Distanz zum Universalismus des modernen Bewußtseins kann es dessen unaufgebbare Wahrheit in eine künftige Epoche hinüberretten helfen."

## Kultur und Gesellschaft

ABOSCH, HEINZ. **Zerfall des Glaubens.** In: Neue Rundschau. Jhg. 90 (1. Quartal 1979) S. 1–15.

Abosch handelt nicht vom Niedergang der Religion, sondern vom Verfall des marxistischen „Glaubens" innerhalb des Sowjetsterns als politischer Herrschaft. Von „Glauben" spricht er deshalb, weil für ihn die religiösen Wurzeln des Marxismus als säkularer Erlösungslehre bis hinein in die Herrschaftsform selbst („umgekehrte Theokratie") klar zutage liegen. Im Gegensatz zu den zwanziger und dreißiger Jahren, wo der sowjetische Marxismus zum großen Hoffnungsmythos auch westlicher Intelligenz (sehr viel mehr noch als der Arbeiterschaft) geworden war und dies selbst zur Zeit schlimmster stalinistischer Exzesse geblieben war (André Gide nennt er gegenüber den Rollands, Lukács' und Blochs als einziges Gegenbeispiel), habe er heute jeden Glanz verloren. Niemand erwarte noch die von der Sowjetführung seit so langer Zeit versprochene Befreiung, das Ende jeglicher Ausbeutung. Nur Restbestände der Neuen Linken klammerten sich noch an die These vom sozialistischen Übergangsstaat. Der Aura prophetischer Erlösung verlustig, funktioniere nur noch ein Apparat, der sich auf „Sachfragen" konzentriert und resolut machtpolitische Interessen verfolgt. Ideologisch zu Kompromissen gezwungen, zentrifugalen Tendenzen ausgesetzt und in den Randstaaten des Imperiums mit Häresie kämpfend, zeigt das System Schwäche, kehre aber um so mehr militärische Macht und den noch stärker werdenden Willen zu weltweiter Einmischung hervor.

**Macht der Medien.** In: Lebendiges Zeugnis Jhg. 34 Heft 2 (Mai 1979) S. 2–65.

Dieses Sonderheft ist fast zur Gänze dem Thema Medien gewidmet. Dabei geht es kaum oder gar nicht um medienpolitische Fragen, sondern, soweit sich dieses darstellen läßt, um den Werkstattalltag in den Medien: Was macht die Medien? Wie sieht es im Bereich des Medienkonsums aus? Wie wirken die Medien auf den Menschen? Michael Schmolke z. B. analysiert die Funktionen der Medien, vor allem des Fernsehens für ein „brauchendes Publikum". Was da in erster Linie „gebraucht" wird (neben Information), sind: Beseitigung von Langeweile, Unterhaltung, Zeitfüllen, Entspannung, aber auch: Wirklichkeitsflucht. Gerbert E. Vogt untersucht die Rolle der Journalisten als Vermittler in der Spannung zwischen der eigenen Parteilichkeit und dem Zwang zur Bewertung von Vorgängen. Alois Rummel äußert sich sehr dezidiert zum Thema Kirche und Medien. Christliches finde im Fernsehen und Rundfunk außerhalb des Gettos Kirchenfunk praktisch nicht statt. Die Kirchen würden die Chancen aber gar nicht wahrnehmen, die sie haben.

## Kirche und Ökumene

WILCKENS, ERWIN. **Das Kreuz des Südens.** Bedenken gegen den Südafrikakurs des Ökumenischen Rates. In: Evangelische Kommentare Jhg. 12 Heft 6 (Juni 1979) S. 331–334.

Der Beitrag geht davon aus, daß eine Wesensveränderung der ÖRK im Gange ist, die sich in den Dokumenten der Zentralausschußtagung in Jamaika aufweisen läßt. „Theologische Reflexion und politische Aktion werden in einer Integration zu einem neuen Ganzen zusammengefügt, sie gehen eine Symbiose ein, in der das eine dem anderen dient." Das als Ausdruck dieser neuen Vision verstandene Antirassismusprogramm wird vom Autor im Blick auf die gegenwärtige Situation im südlichen Afrika kritisch befragt. Er weist auf einen „Hang zu schematisierenden Pauschalurteilen" hin, den er am Beispiel des Rassismus-, Befreiungs- und Gewaltverständnisses des ÖRK belegt. Seine wichtigste Bewährungsprobe seit der Gründung 1948 kann der ÖRK nur bestehen, wenn „derartige Überspannungen zurückgedrängt werden". Als mögliche Alternativen verweist Wilckens auf neue Vorschläge zur Intensivierung des gewaltlosen Widerstandes sowie auf das Gespräch mit der reformierten Kirche der Buren, das vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund geführt wurde. „Der ÖRK kann und darf hier nicht beiseite stehen. Er muß die Chance nutzen, seinen Beitrag zum Zusammenleben der Rassen im südlichen Afrika neu zu formulieren."

**Christentum und Bürgertum.** In: Concilium Jhg. 15 Heft 5 (Mai 1979)

Das Heft enthält Beiträge von sehr unterschiedlichem Gewicht, denen es um eine Kritik des Christentums als Religion des Bürgertums geht. Im Zentrum stehen die zuerst auf dem Freiburger Katholikentag vorgetragenen Überlegungen von Johann Baptist Metz zum Thema „Messianische oder bürgerliche Religion"? Andere Beiträge gehen der Kritik einer Verbürgerlichung des Christentums bei Barth, Bonhoeffer und Kierkegaard nach. Weitere Themen sind der Gegensatz von bürgerlicher und Volksreligion im Blick auf Lateinamerika sowie das Phänomen der Mittelstandsreligion in den Vereinigten Staaten. Einleitend beschäftigt sich Iring Fetscher mit der historisch-politischen Semantik des Begriffs Bürgertum. Metz stellt im Vorwort fest: „Kein Wunder, daß sich in der wenig eingeübten Thematik dieses Heftes der Widerstreit der theologischen Meinungen besonders deutlich spiegelt!" Christentum – Bürgertum, diese Verhältnisbestimmung läßt sich offensichtlich nur als noch sehr vage und uneinheitliche Problemanzeige durchführen.

# Personen und Ereignisse

Bundesjustizminister *Hans Jochen Vogel* hat die Kritik des ZdK am neuen elterlichen Sorgerecht nachdrücklich zurückgewiesen. Vogel wandte sich insbesondere gegen den Vorwurf, das im Mai verabschiedete Gesetz schreibe ein bestimmtes Leitbild der Familie vor. Wenn das Gesetz die Eltern auffordere, die wachsende Fähigkeit der Kinder zu selbstverantwortlichem Handeln zu berücksichtigen, dann schreibe es damit kein Leitbild vor, sondern leiste nur Orientierungshilfe.

Die Haltung des hamburgischen Staates zur Kirche hat der Hamburger lutherische Bischof *Hans-Otto Wölber* kritisiert. Der Bischof warnte vor der Presse davor, daß die „gute und notwendige" Trennung von Staat und Kirche „in Indifferentismus" umschlagen könne. Das Staat-Kirche-Verhältnis in Hamburg sei durch „freundliche Gleichgültigkeit" gekennzeichnet. Er kritisierte die Haltung des Staates zur kirchlichen Diakonie und zum Religionsunterricht, der das „Stiefkind des Hamburger Schulwesens" sei.

Zum neuen Vorsitzenden der italienischen Bischofskonferenz ernannte Johannes Paul II. anläßlich der letzten Vollversammlung des italienischen Episkopats am 18. Mai den Erzbischof von Turin (Kardinal), *Alberto Anastasio Ballestrero*. Der neue Vorsitzende ist 66 Jahre alt, er stammt aus Genua und gehört dem Orden der Unbeschuhten Karmeliter an, deren Generaloberer er von 1955 bis 1967 war.

*Papst Johannes Paul II.* hat für den 30. Juni ein geheimes Konsistorium angekündigt, bei dem er 15 Bischöfen die Kardinalswürde verleihen wird. Einen Kardinal wird der Papst „in pectore" ernennen. Die 14 übrigen neuen Kardinäle sind Erzbischof *Agostino Casaroli*, Erzbischof *Giuseppe Caprio*, der Patriarch von Venedig, *Marco Ce*, der Apostolische Nuntius in Frankreich, Erzbischof *Egano Righi-Lambertini*, der Erzbischof von Hanoi, *Joseph-Marie Trinh-Van-Can*, der Sekretär der Bischofskongregation, *Ernesto Civardi*, der Erzbischof von Mexico-City, *Ernesto Corripio Ahumada*, der Erzbischof von Nagasaki, *Joseph Asajiro Satowaki*, der Erzbischof von Marseille, *Roger Etchegaray*. Außerdem der Erzbischof von Turin, *Anastasio Alberto Ballestrero*, der Erzbischof von Armagh, *Tomas O'Fiaich*, der Erzbischof von Toronto, *Gerald Emmet Carter*, der Erzbischof von Krakau, *Franciszek Macharski* und der Generalsekretär der Bischofssynode, Bischof *Władysław Rubin*.

Am 28. Mai starb im Alter von 85 Jahren der Bischof *Yozes Matulaitis-Labukas*, Apostolischer Administrator von Kaunas. Von den vier noch lebenden litauischen katholischen Ordinarien ist keiner residierender Bischof. Nachfolger wurde der bisherige Koadjutor, Titularbischof *Liudas Povilonis*.

Scharfe Kritik am Weltkirchenrat aus orthodoxer Sicht hat Professor *John Meyendorff*, Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK geübt. Der Weltrat vernachlässige das ernsthafte theologische Gespräch zugunsten des politischen Engagements. In Genf habe man die Bemühung um Einheit im Glauben aufgegeben und scheine nur noch Einheit im Handeln gegen Unterdrückung, Rassismus und soziale Ungerechtigkeit zu erwarten. Der Weltrat sei von „ungeduldigen säkularen Bewegungen" ergriffen. Dieser Tendenz müßten die Orthodoxen entgegenwirken, damit der Weltrat eine andere Entwicklung nehmen könne.

Hinweis: *In dem Beitrag von Prof. Dieter Oberndörfer „Konfession, Sozialstruktur und Wahlverhalten" (HK, Juni 1979, S. 289), rechte Spalte, Zeile 3 von oben hat sich ein sinnstörender Druckfehler eingeschlichen. Es muß dort heißen „auf das Konto von Verlusten der sozialliberalen Koalition im evangelischen Wählersegment" und nicht „auf das Konto von Gewinnen".*

# Herder Korrespondenz

Heft 8
33. Jahrgang
August 1979


*Gelebter Glaube hemmt nicht, sondern erregt und stimuliert den Drang zum Wissen, zur Erkenntnis.* *Carl Zuckmayer*

## Warum so befangen?

Kaum ein Leser der umfangreichen Erklärung zum Thema „Ehe und Familie", die von der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz im Mai dieses Jahres vorgelegt wurde, dürfte gerade ihren einleitenden Passagen besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben. Vielleicht schon deshalb nicht, weil ihm ähnliche Sätze aus anderen *Verlautbarungen der deutschen Bischöfe zu pastoralen und gesellschaftspolitischen Fragen* aus den letzten Jahren vertraut sind. So heißt es gleich im ersten Abschnitt der Erklärung: „Denn die wachsende Verunsicherung und die Zukunftssorge vieler Menschen hängen ohne Zweifel mit dem Verfall des öffentlichen und des persönlichen Wertbewußtseins zusammen." Das Stichwort „Verfall des Wertbewußtseins" schlägt ein Motiv an, das in steter Regelmäßigkeit dort auftaucht, wo sich die Bischofskonferenz in den letzten Jahren zur Situation der Gesellschaft in der Bundesrepublik geäußert hat. Hier ist nicht so sehr auf die einzelnen inhaltlichen Schwerpunkte der Hirtenbriefe und Erklärungen zurückzublicken, sondern auf ihren unverkennbaren *Grundton*. So hieß es 1972 in der „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur gesellschaftspolitischen Entwicklung": „Heute greifen wir ein Thema auf, das in letzter Zeit viele Menschen in unserem Volk bewegt. Es ist die immer mehr um sich greifende Zerrüttung der menschlichen Grundwerte." 1976 wird in „Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück" festgestellt: „Nun zeigen sich gegenwärtig Verschiebungen im Wert- und Normbewußtsein unserer Gesellschaft. Viele Bürger stehen kritisch, wenn nicht ablehnend gegenüber verpflichtenden Ansprüchen des Sittengesetzes." Ein Jahr später erklärten die Bischöfe zum Terrorismus: „Hand in Hand damit ging vielfach geradezu eine zynische Herabsetzung der Grundwerte und Grundhaltungen eines menschenwürdigen Lebens ... Wurden so nicht Fundamente untergraben, ohne die unsere Gesellschaft ihre Stabilität verliert?"

Nun besteht freilich keine der zitierten Verlautbarungen nur aus solchen und ähnlichen Kassandrarufen. Es finden sich immer auch Hinweise auf hoffnungsvolle Anzeichen neuen Wertbewußtseins, Aufrufe gegen bloße Resignation und Plädoyers für Mut zur Zukunft. Dennoch, sucht man nach einem *roten Faden*, so kann er wohl nur bei Begriffen wie Verfall, Schwund, Zerstörung, Abbau gefunden werden. Die als Ausgangspunkt gewählte Ehe- und Familienerklärung entspringt – so die Bischöfe – „der tiefen Sorge, daß auch das Bewußtsein von diesen Grundwerten und den sittlichen Verbindlichkeiten schwindet". Hier ist schon das „auch" symptomatisch: Die konkreten Gravamina in bezug auf Ehe und Familie werden einem *dunklen Hintergrund des gesellschaftlichen Wertzerfalls* zugeordnet. Auch die früheren Erklärungen zeichnen eine Gesellschaft, die dabei ist, fundamentalste Werte über Bord zu werfen, und die ihre Freiheit weitgehend mißbraucht.

### Wenn Kritik über das Ziel hinausschießt

Es hieße nun allerdings das Kind mit dem Bade ausschütten, würde man im Gegenzug einfach behaupten, so etwas wie gesellschaftlichen und privaten Wertzerfall gebe es überhaupt nicht. Hier ist bei allem Unbehagen gegenüber den zitierten Verlautbarungen differenzierter zu argumentieren: Zum einen wird niemand den Bischöfen verwehren, dann das Wort zu ergreifen, wenn sie sittliche Überzeugungen in Gefahr sehen, die nicht nur für die Kirche, sondern für das menschliche Zusammenleben überhaupt von grundlegender Bedeutung sind. Schließlich wird ihnen oft genug das Schweigen ihrer Vorgänger im Dritten Reich vorgehalten. Zum anderen ist ja nicht zu bestreiten, daß sie teilweise auf Entwicklungen hinweisen, die auch bei einem unbefangeneren Blick Grund zur Besorgnis geben. Um nur das in der Sicht der Bischöfe schwerwiegendste Problem zu nennen: Angesichts der steigenden Zahlen der offiziell gemeldeten Abtreibungen sind es gegenwärtig nicht nur katholische Bischöfe, die mahnen, warnen oder anklagen. In den letzten Monaten haben sich dazu auch etliche protestantische Kirchenführer zu Wort gemeldet. Bischof *Claß* nannte es „eine der Teufeleien dieser Welt", daß in einem der reichsten Länder

der Erde ungeborenes Leben aus sozialen Gründen gemordet werde (epd, 29. 6.). Bischof *Heintze* meinte, ein Großteil der Schwangerschaftsabbrüche nach der sozialen Indikation sei vermutlich „aus reiner Bequemlichkeit und aus bedenklicher Mißachtung des Lebens" erfolgt (epd, 28. 6.).

Man muß schon auf das „Pastorale Wort" der Deutschen Bischofskonferenz vom Mai 1976 zurückgreifen, um deutlich zu machen, wo die eigentliche Schwachstelle ihrer Argumentation steckt. Während eine Erklärung des Rates der EKD damals mit dem Satz begann: „Das neue Recht stellt den Verantwortlichen in Kirche, Staat und Gesellschaft die doppelte Aufgabe, ungeborenes Leben zu schützen und Frauen, die durch Schwangerschaft in Bedrängnis geraten sind, zu helfen", urteilte die Bischofskonferenz: „Diese Regelung erschüttert das Fundament unseres Rechtsstaats, sie zerstört das sittliche Bewußtsein der Bürger und macht die Gesellschaft nicht menschlicher, sondern unmenschlicher."
Auch wenn man die Kritik der Bischöfe an der Reform des § 218 teilt, sind gegenüber einer solchen Formulierung starke Bedenken angebracht. Die wachsende Zahl registrierter Abtreibungen hat das Fundament des Rechtsstaats in den letzten Jahren nicht zerstört, auch nicht ernsthaft in Gefahr gebracht. Sie signalisiert Verschiebungen im Wertbewußtsein, mit denen man sich auseinandersetzen muß. Daß dieses Wertbewußtsein aber nicht der bischöflichen Verfallslogik folgt, zeigt sich auch daran, daß sich offensichtlich die düsteren Prophezeiungen nicht erfüllt haben, die in dem Satz gipfelten: „Was könnte Menschen noch daran hindern, nicht nur über das ungeborene, sondern auch über das geborene Leben willkürlich zu verfügen." Auch im Zusammenhang mit dem Bischofswort „Das Lebensrecht des Menschen und die Euthanasie" von 1975 ließe sich die Problematik solcher Argumentation aufweisen: Die *konkrete Kritik* an gesetzgeberischen Maßnahmen und gesellschaftlichen Trends verliert viel an Schärfe und Wirkung, wenn sie immer schon mit *globalen Vorwürfen* und *dunklen Befürchtungen* verbunden wird.
Es liegt die Versuchung nahe, vom Teil aufs Ganze zu schließen und so die eine große Verfallsbewegung zu deduzieren. Dadurch geraten dann leicht in sich sehr verschiedene Strukturveränderungen oder Wertverschiebungen auf die gleiche Ebene. So nennt z. B. das bischöfliche Wort „Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück" unter der Überschrift „Die Grundwerte werden angefochten" nicht nur die Diskussion über das Recht auf Leben, sondern im gleichen Atemzug auch die Herausforderung des Demokratieverständnisses und die Vorstellung, gesellschaftliche Probleme durch Klassenkampf lösen zu können. Dabei besteht dann die Gefahr, daß ausgesprochene Randerscheinungen durch die Subsumtion unter den generellen Wert- und Normenschwund eine symptomatische Bedeutung erhalten, die ihnen bei einer nüchterneren Betrachtung der Dinge keineswegs zukommt.
Schließlich: Werden gefährliche Tendenzen im unbestimmt-unklaren Passiv angesprochen („Hier und da wird bereits das Demokratieverständnis überhaupt in Frage gestellt"), nicht aber präzise benannt, läßt sich mit ihnen trefflich argumentieren.

## Konservative Grundhaltung mit problematischer Wirkung

Woher kommt eigentlich dieser pessimistische, anklagende Zug? Was führt zu solchen globalen Urteilen über den Ausfall von Grundwerten, die zwar durchaus ihr fundamentum in re haben, aber doch weit übers Ziel hinausschießen? Zunächst ist es sicher die Tatsache, daß das theologisch begründete Wächteramt gegenüber der Gesellschaft mit Hilfe eines *konservativer Gesellschaftskritik entstammenden Verfallsschemas* wahrgenommen wird. Dieser Befangenheit entspricht das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber allem, was sich mit Stichworten wie „Emanzipation" oder „Konflikt" einführt. Man sollte in diesem Zusammenhang auch nicht das Ideologieverständnis der bischöflichen Erklärungen außer acht lassen: Wenn im eingangs zitierten Ehe- und Familienpapier festgestellt wird: „Familiengefährdend sind auch jene Einflüsse in der Gesellschaft, die von bestimmten ideologischen Vorurteilen ausgehen", dann ist daran sicher nicht die Kritik an Auswüchsen emanzipatorisch-antirepressiver Pädagogik zu tadeln; vielmehr scheint es bedenklich, wenn Ideologien oder ideologische Vorurteile grundsätzlich in der linken Ecke angesiedelt werden, während die ideologiekritische Wachsamkeit gegenüber eigenen – einseitig konservativ eingefärbten – Positionen eher unterbleibt.
Offenbar ist hier eine beträchtliche Portion *Nostalgie* im Spiel. Wenn die Bischöfe 1972 feststellen: „Noch in den fünfziger Jahren wurde die Übereinstimmung der entscheidenden Rechtsnormen mit dem Sittengesetz als selbstverständlich vorausgesetzt", oder 1976 schreiben: „In den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg und nach der Befreiung von nationalsozialistischer Gewalt wußte unsere Gesellschaft deutlicher und übereinstimmender, was sie für die Zukunft wollte", dann wird der schlechten Gegenwart ein Glück der frühen Jahre kontrastiert, das sich bei genauerem Hinsehen doch weniger eindeutig ausnimmt. Gerade im Zusammenhang der neueren Grundwertedebatte ist darauf hingewiesen worden, daß der damalige Konsens nicht nur mit einem klareren Wertbewußtsein nach der gemeinsamen Erfahrung der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft und des totalen Zusammenbruchs, sondern auch mit dem einsetzenden Wirtschaftswunder zusammenhing, das vieles an diesem Konsens selbstverständlich erscheinen ließ, ohne daß weiter über Grundsatzfragen gestritten werden mußte. Immerhin war man von kirchlicher Seite in der unmittelbaren Nachkriegszeit eher skeptisch: Auf dem Mainzer Katholikentag von 1948 war viel von Deutschland als „Missionsland" die Rede.

Die genannten Grundhaltungen werden wohl nicht zuletzt von einem soziologischen Faktor begünstigt, auf den *Franz-Xaver Kaufmann* aufmerksam gemacht hat. Er analysiert die „Alltagswelt der Bischöfe" vor allem im Blick auf ihr Eingebundensein in den kirchlichen Apparat und kommt zu dem Schluß: „Ihre zentrale Stellung führt dazu, daß sie in der Wahrnehmung außerkirchlicher Gegebenheiten und im Verstehen fremder Gesichtspunkte außerordentlich beeinträchtigt sind" (Orientierung, 30.6.1979, S. 141).

Genauso wichtig wie die Rückfrage nach möglichen Ursachen für den anklagend-pessimistischen Grundton ist der Blick auf dessen *Wirkungen. Wolfgang Seibel* schrieb zu Recht in einem ähnlichen Zusammenhang: „Wenn man jedoch nur klagt und anklagt, hilft man weder den Christen noch den Nichtchristen" (Stimmen der Zeit, Juni 1977, S. 362). Den Christen ist nicht geholfen, weil die einen durch die bischöflichen Erklärungen vielfach nur in ihren oft recht unaufgeklärten Vorurteilen gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen und politischen Entscheidungen der letzten Jahre bestärkt werden. Diejenigen, die nicht von vornherein konservative Deutungsschemata teilen, werden nicht gerade dazu ermuntert, ihren Bischöfen – wenn sie es überhaupt noch tun – aufmerksam und lernbereit zuzuhören.
Die Bischöfe wollen mit ihren Erklärungen alle gesellschaftlichen Gruppen und Schichten ansprechen und an ihre Verpflichtung gegenüber sittlichen Normen und Grundwerten erinnern. Auch dafür ist der Ton ihrer Verlautbarungen oft nicht gerade dienlich. Wenigstens sollte nicht vergessen werden, daß die in den letzten Jahren geführte *Grundwertediskussion* Ergebnisse gebracht hat, die die spezifischen Aufgaben der kirchlichen Verkündigung für die Gesellschaft klarer hervortreten lassen. *Alexander Schwan* hat in einer Bilanz dieser Diskussion festgestellt: „In diesem Zusammenhang ist es auffällig und ermutigend, daß die bei der Grundwerte-Diskussion miteinander in Streit geratenen Institutionen und Organisationen, d. h. die Kirchen, die Parteien und der Staat, sich weithin zu denselben Grundwerten bekennen" (A. Schwan, Grundwerte der Demokratie, S. 53). Natürlich kann ein bloßes gemeinsames Bekenntnis zur Unentbehrlichkeit von Grundwerten für das gesellschaftliche Zusammenleben den Zerfall des Wertbewußtseins – wenn es ihn denn wirklich in besorgniserregendem Umfang geben sollte – nicht aufhalten. Trotzdem sollte dieser Grundkonsens – bei allen kontroversen Punkten im einzelnen – auch Inhalt und Grundton bischöflicher Erklärungen prägen.

## Eine Chance, die genutzt werden könnte

Damit wird nicht ein bloßes Postulat formuliert: Waren schon die früheren Verlautbarungen nicht ganz und gar auf den anklagend-verurteilenden Grundton gestimmt, so setzen die beiden letzten gesellschaftspolitischen Erklärungen der Bischofskonferenz von 1977 („Grundwerte verlangen Grundhaltungen") und von 1978 („Ursachen des Terrorismus und seiner Überwindung") durchaus einen *neuen Akzent:* sie sind weniger warnend als positiv werbend ausgerichtet, dafür in der Analyse der Phänomene aber eher unverbindlicher. Wenn an die Stelle der Klage über den Wertzerfall stärker der positive Appell an jeden einzelnen und an die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zur Verwirklichung von Grundhaltungen tritt, besteht offensichtlich die Gefahr, daß statt der konservativen eine Art theologischer Engführung vorgenommen wird; einer präzisen Analyse wird dann nicht durch Klagen, sondern eher durch fromme Postulate ausgewichen.
In diesen Zusammenhang gehört zumindest teilweise auch das in diesem Jahr von vielen Bischöfen gezeigte Engagement für die Sache der europäischen Einigung. Natürlich kann es dieser Sache nur nützen, wenn in offener und produktiver Weise an die christlichen Grundlagen Europas und die daraus sich ergebenden Verpflichtungen erinnert wird. Allerdings erweckten manche bischöflichen Stellungnahmen den Eindruck, als habe man mit der *Renaissance der Idee des christlichen Europa* endlich wieder eine politische Zielvorstellung, mit der man sich vorbehaltlos identifizieren könne, ohne sich groß um problematische Implikationen zu kümmern. Von der Wirklichkeit sind solche Vorstellungen oft genausoweit entfernt wie die analysierten Verfallsklagen. Es zeigt sich, wie man von einem Extrem fast mühelos ins andere umkippen kann; damit ist wohl auch nicht der richtige Weg gefunden.

Woran es offensichtlich vor allem fehlt, ist eine nüchterne, differenzierte Sicht der gegenwärtigen Gesellschaft mit ihren oft gegenläufigen Trends und ihren wechselnden Moden. Sie müßte das richtige Maß zwischen Nähe und Distanz finden, an dem es jetzt noch häufig mangelt. Dazu gehörte auch eine weniger deduktive Argumentation, die mit Urteilen und besonders Verurteilungen eher zurückhaltend umgeht, ohne dadurch den Anspruch der christlichen Botschaft zu minimalisieren. Dafür gibt es durchaus Vorbilder, nicht zuletzt in den *Synodendokumenten,* die von Larmoyanz und pauschalen Anklagen bemerkenswert frei sind, auch dort z. B., wo über Ehe und Familie gehandelt wird. Es müßte möglich sein, ohne negative oder überhaupt ohne Schablonen auszukommen und dafür vorsichtiger, differenzierter und damit auch überzeugender zu argumentieren. Solche nüchterne Analyse ist kein Selbstzweck und auch nicht das letzte Wort, sondern soll zu dem führen, was *Karl Lehmann* in einer Zwischenbilanz der Grundwertediskussion so formuliert hat: „In radikal neuer Weise muß die Kirche ihren ureigenen Auftrag neu übernehmen, die ethischen Grundüberzeugungen zu pflegen und wachzuhalten" (HK, Januar 1977, 16). Dabei könnte sich auch zeigen, daß es sträflich wäre, die *Probleme der bundesrepublikanischen Gesellschaft* und ihrer Kirche angesichts der gegenwärtigen Situation der Welt und auch der Kirche in vielen Ländern zu überschätzen.
Wo kann die Kirche trotz aller Friktionen gegenwärtig unter solchen Bedingungen ihre Botschaft verkünden und

ihren vielfältigen Aufgaben nachgehen wie in der Bundesrepublik? Natürlich sollen deswegen die Bischöfe unseren Staat und die Gesellschaft, die ihn trägt, nicht über den grünen Klee loben. Es lassen sich auch durchaus kritische Stellungnahmen denken, die ohne verurteilenden Unterton auskommen. Dafür bräuchte es allerdings den Mut, sich von der Fixierung sowohl auf immer dieselben Themen wie Deutungsschemata zu lösen. An die Stelle der Klage über den „Verfall des öffentlichen und persönlichen Wertbewußtseins" sollte der Versuch treten, dieser Gesellschaft ihre wirklichen Wertdefizite ins Bewußtsein zu bringen, wozu auch eine größere Sensibilität für neu hervortretende Werte gehörte.

Die Probe aufs Exempel könnte hier das Wahljahr 1980 bringen, in dem wohl wie 1972 und 1976 ein Wort der Bischöfe zu Grundfragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu erwarten ist. Die Bischöfe sind um diese Aufgabe gewiß nicht zu beneiden, schon wegen der parteipolitischen und personellen Konstellationen. Warum sollten sie aber nicht den Mut haben, einmal ein nüchternes und ehrliches Wort zur Situation von Staat und Gesellschaft zu sagen, das ohne Voreingenommenheiten und Befangenheiten auskommt, auch wenn es unbequeme Wahrheiten formuliert. Hier liegt eine Chance, die im Interesse nicht nur der Christen in diesem Land genutzt werden sollte.

*Ulrich Ruh*

# Vorgänge

## Jugend und Glaube. Europäisches Bischofssymposion in Rom

Vom 17. bis 21. Juni fand in Rom das *Vierte Europäische Bischofssymposion* statt. Dabei wurde ein Thema behandelt, das wohl in allen europäischen Ländern im Blick auf die gegenwärtige Situation wie auf die Zukunft der Kirche diskutiert wird: „Jugend und Glaube". Neben über 70 Bischöfen als Delegierten der verschiedenen europäischen Bischofskonferenzen nahmen an den Beratungen des Symposions auch Vertreter des Vatikans, Priester und Ordensleute aus mehreren Ländern, Beobachter aus anderen christlichen Kirchen sowie eine Reihe von wissenschaftlichen Experten teil. Schließlich waren auch die Betroffenen durch Vertreter verschiedener katholischer Jugendorganisationen an der Arbeit beteiligt. Auf Bedeutung und Schwierigkeiten des gewählten Themas wies schon Erzbischof *Roger Etchegaray* von Marseille, der bisherige Vorsitzende des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, in seiner Eröffnungsansprache hin. Die heutigen Jugendlichen versuchte er als „Erben ohne Erbe, Bauleute ohne Modell, Reisende ohne Gepäck" zu kennzeichnen, deren Verhalten „die Widersprüche der Welt, in der wir leben, deutlich macht" und deren Aufschrei „weniger Revolte als Hilferuf" sei. Es müsse dem Symposion darum gehen, sowohl eine ehrliche Diagnose der Situation zu erstellen wie auch eine „bescheidene, aber dennoch anspruchsvolle" Antwort zu versuchen.

### Vielfältige Probleme der Jugendpastoral

Die Beratungsschwerpunkte, in die jeweils durch ein Referat eingeführt wurde, folgten dem bewährten Dreischritt von *Bestandsaufnahme, systematisch-theologischer Ausdeutung und pastoraler Umsetzung*. Den ersten Beratungspunkt eröffnete der Vizesekretär des Sekretariates für die Einheit der Christen, Bischof *Ramon Torrella Cascante*, mit einem Referat über „Positive und negative Seiten des Glaubens der Jugend von heute in Europa", wobei er vor allem ein umfangreiches statistisches Material vorlegte. Der spanische Bischof skizzierte das gegenwärtige Verhältnis von Jugend und Gesellschaft und ging dabei hauptsächlich auf einige Grundtendenzen in der Haltung Jugendlicher zu Kirche und Glaube ein. Das reichlich verwertete Zahlenmaterial aus westeuropäischen Ländern sowie aus Polen zeigt, daß der Glaube an Gott und an Jesus Christus noch einen beträchtlichen Teil der Jugendlichen prägt, allerdings bedeute für sehr viele von ihnen „an Jesus Christus glauben" nicht, „an seine göttliche Gegenwart und sein Wirken in der Kirche" zu glauben. Die Zahl der jungen Menschen sei noch immer im Ansteigen begriffen, für die Kirche „dem Leben fern", veraltet und als Gesprächspartner überholt sei. Bischof Torrella Cascante bezeichnete vor allem „die Andersartigkeit des Sprachgebrauchs bei der jungen und älteren Generation" als „echte Schwierigkeit bei der Aufgabe der Glaubenserziehung". Damit waren die Probleme angesprochen, mit denen sich das Symposion des weiteren auseinandersetzen mußte: verschiedene Formen der Teilidentifikation Jugendlicher mit Kirche und Glauben, ein oft diffuses religiöses Interesse, Sprachprobleme zwischen kirchlicher Verkündigung und Jugend.

In seinem systematisch-theologischen Grundsatzreferat versuchte der Aachener Bischof *Klaus Hemmerle* sowohl die negativen wie positiven Erfahrungen aufzugreifen, die Jugend-

liche gegenwärtig mit Kirche und Glauben machen. Er stellte die Frage, wie Glaube, Christus und Kirche für junge Menschen in Europa so verkündigt werden könnten, daß sie ein verständliches und annehmbares Angebot für die Jugend von heute darstellten. Die Lösung kann seiner Meinung nach nicht darin bestehen, den Anspruch des Glaubens herabzusetzen oder die Forderungen der Kirche im Blick auf nur Teilidentifizierte zu ermäßigen. Die Distanz zwischen dem „fernen und fremden Anspruch des Glaubens" und der Nähe, die junge Menschen unmittelbar in der Botschaft des Evangeliums anspricht, könne nur dadurch überwunden werden, daß sich die Kirche als Weg begreife, als „Weg Jesu zu den Menschen" und gleichzeitig als „Weg der Menschen zu Jesus". Kirche müsse als lebendige Gemeinschaft erfahren werden können, wo der Glaube bezeugt wird und die Erfahrungen des Menschen auf die Botschaft Jesu hin transparent gemacht werden. Auch Institution, Amt, Sakrament und Dogma müßten als Momente des Weges gesehen werden, auf den die Beziehung zu Jesus Christus führt. Für diesen Aufbruch komme den kirchlichen Basisgruppen eine besondere Bedeutung zu, „jenen Zellen", so Bischof Hemmerle, „in denen der Geist Jesu spürbar, in denen die Liebe Jesu praktiziert, in denen der Herr inmitten der Einheit der Seinen gegenwärtig wird".

Hatte Bischof Hemmerle das Zusammenspiel von Glaube, Christus und Kirche im Bild des gemeinsamen Weges zu skizzieren versucht, so unternahm es der dritte Referent, Weihbischof *Mijo Skvorc* aus Zagreb, auf konkrete Aufgaben der kirchlichen Gemeinschaft im Blick auf die Jugend hinzuweisen. Weil es vor allem auf das persönliche Zeugnis ankomme, müßten „junge Menschen selbst die ersten und unmittelbaren Apostel der Jugend" werden. Die Jugend wünsche sich eine offene, geistlich gesinnte und arme Kirche; keine Kirche der Diskussionen, sondern der Liebe, der Heiligkeit, nicht der politischen Aktion. „Die allen ideologischen und gesellschaftlichen Witterungen ausgesetzten Jugendlichen" – so Weihbischof Skvorc – „sind glücklich, wenn jemand sie als Person, als Wert ansieht. Sie wünschen, in der Gemeinschaft Verständnis, tiefe Beziehungen und Sicherheit zu finden." Hier lägen besondere Aufgaben für die Bischöfe, denen der letzte Teil der Ausführungen des Referenten galt. Sie sollten „Väter, Brüder und Freunde der Jugendlichen" sein. Bischof Skvorc zählte eine ganze Reihe von konkreten Maßnahmen und Aufgaben auf, deren sich die Bischöfe im Hinblick auf die Jugend annehmen müßten. Sie sollten für geeignete Katecheten sorgen, die Glaubensunterweisung der Jugendlichen fördern und ihre Aufmerksamkeit der Presse für die Jugend zuwenden. Bischof Skvorc verwies auch auf die Sorge für die Familien und die Jugendbewegungen. Es sei vor allem notwendig, „für die Jugendlichen einen Ort zu schaffen, wo sie zuhören, beten und diskutieren können".

## Erlebte Kollegialität

Die drei Referate waren als *Anstoß für Diskussion und gegenseitigen Erfahrungsaustausch* gedacht. So lag das Schwergewicht der Arbeit des Symposions auch in den nach Sprachen aufgeteilten Arbeitskreisen. Eine wichtige Ergänzung dazu bildeten die abendlichen *Treffen der Teilnehmer mit römischen Jugendlichen*, die von ihren Erfahrungen mit Glauben und Kirche und über ihr Leben in verschiedenen Gemeinschaftsformen erzählten. Nicht zuletzt berichtete Frère *Roger Schutz* von Taizé vor dem Symposion über das von seiner Gemeinschaft veranstaltete *„Konzil der Jugend"*. Am Schluß der europäischen Bischofssymposien steht kein gemeinsam erarbeitetes Dokument. Einige Ergebnisse des römischen Treffens wurden in einem Abschlußkommuniqué festgehalten und auf einer Pressekonferenz erläutert. Aus dem Kommuniqué geht hervor, daß „die Bischöfe mit einer tieferen Kenntnis der unterschiedlichen Lage der Jugend in den verschiedenen Ländern" nach Hause zurückkehren. Es wird weiter festgestellt, daß sich die Kirche noch nie so intensiv mit der Jugend beschäftigt habe, gleichzeitig aber die Zahl der Jugendlichen wachse, die sich von ihr entferne. Die Jugendlichen verlangten von der Kirche, mit deren Werten, Sprache und Mentalität sie sich vielfach nicht identifizierten, daß sie dem Evangelium von Jesus Christus treu sei und ihnen „einen Raum gewähre, in dem sie die Erfahrung der Freiheit leben können".

Die Bischöfe sollten den persönlichen Kontakt mit den Jugendlichen suchen; schließlich wird nochmals auf die „Dringlichkeit der Evangelisierung im Dienst an der Jugend" hingewiesen. Was schon viele Bischöfe während des Symposions äußerten, wurde auch bei der abschließenden Pressekonferenz nochmals deutlich herausgestellt: der wichtigste Ertrag der gemeinsamen Beratungen bestand für die Teilnehmer in der *konkreten Erfahrung der bischöflichen Kollegialität.*
Auf die Bedeutung dieser Kollegialität kam auch Papst *Johannes Paul II.* in seiner Predigt während der Konzelebration mit den Bischöfen zu sprechen. Er stellte dabei außerdem das Thema des Symposions in den größeren Kontext der Aufgabe einer Evangelisierung Europas, die für die Kirche gegenwärtig besonders wichtig sei. Er wies in diesem Zusammenhang auf die für 1980 bevorstehende 1500-Jahrfeier der Geburt des heiligen Benedikt, des Patrons Europas, hin. Die Bedeutung der benediktinischen Tradition wurde auch von den Delegierten der europäischen Bischofskonferenzen gewürdigt, die während des Symposions einen Benediktiner, nämlich den englischen Kardinal *Basil Hume*, zum neuen Vorsitzenden des Rates der Bischofskonferenzen gewählt haben.

Während der vier Tage in Rom wurde zweifellos die Bereitschaft der Bischöfe sichtbar, sich auf die Probleme der Jugendlichen mit Glauben und Kirche einzulassen, die Jugend in der Kirche ernst zu nehmen. Viele Fragen konnten allerdings schon wegen der großen thematischen Bandbreite von den empirischen Befunden über theologische Grundsatzfragen bis zu konkreten pastoralen Strategien nur angerissen werden. Schließlich war gerade

bei den anwesenden Jugendvertretern eine gewisse Skepsis zu spüren, ob die Bischöfe trotz des guten Willens wirklich genügend mit der Situation der Jugendlichen vertraut seien, um über gutgemeinte Vorsätze und allgemeine Postulate hinauskommen zu können. Immerhin dürfte das Symposion dazu beigetragen haben, die Grundprobleme einer gegenwärtigen Jugendpastoral unter Berücksichtigung der Erfahrungen aus den verschiedenen Ländern Europas ins Bewußtsein treten zu lassen, auch wenn keine Patentrezepte oder sichere Strategien zu ihrer Lösung in Sicht sind. *U.R.*

# Thema der nächsten Bischofssynode: Die christliche Familie

Die 5. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode, die im September 1980 in Rom zusammentritt, wird sich mit dem Thema „Die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute" beschäftigen. Der Generalsekretär der Synode, Kardinal *Wladislaw Rubin*, gab auf einer Pressekonferenz am 19. Juni in Rom eine Einführung in diese Thematik und stellte das Vorbereitungsdokument vor. Es wurde inzwischen allen Bischöfen, den römischen Dikasterien sowie den Ordensoberen mit der Bitte um Stellungnahme zugeschickt. Auf der Grundlage der bis zum Ende dieses Jahres eingehenden Antworten wird dann das Sekretariat die eigentliche Arbeitsunterlage, das „Instrumentum laboris", für die Vollversammlung ausarbeiten. Es wird dann nur den Synodenteilnehmern selbst zugeleitet, während die Bischöfe beim Vorbereitungsdokument jetzt soweit möglich auch die Stellungnahmen von Priestern und Laien einholen sollen.

## Gefahren für die Familie

Das Dokument gliedert sich in eine Einleitung und drei Hauptteile. Die Einleitung weist auf die Verbindung des Familienthemas mit den Beratungsgegenständen der bisherigen Vollversammlungen hin und geht kurz allgemein auf die Bedeutung der Familie in der Gesellschaft ein. Der erste Teil – er ist am kürzesten ausgefallen – versucht eine Beschreibung der Situation der Familie in der Welt von heute, der zweite behandelt „Fragen der Lehre über Ehe und Familie". Schließlich kommt der dritte, umfangreichste Teil auf die Aufgaben der christlichen Familie zu sprechen.

Im ersten Teil soll keine „wissenschaftliche Reflexion" über die gegenwärtigen gesellschaftlichen Veränderungen geboten werden. Er soll vielmehr „einige Linien aufweisen, um die pastorale Beschäftigung mit der Bedeutung der Familie zu ermöglichen". Am Anfang stehen zunächst nicht die negativen, sondern einige positive Elemente: Es wird darauf verwiesen, daß in den letzten Jahren ein stärkeres Bewußtsein des pastoralen Stellenwerts der christlichen Familie entstanden sei, wobei verschiedene Formen von Familiengruppen Erwähnung finden. Demgegenüber werden Gefahren und ambivalente Entwicklungen für die christliche Familie angeführt, die sich aus Entwicklungen in der gegenwärtigen Gesellschaft ergeben. Das Dokument nennt hier die Zunahme der Scheidungsziffern, die Veränderung der Situation der Frau, die gewandelten Beziehungen zwischen Eltern und Kindern sowie wirtschaftliche und soziale Probleme. Ebenso wird auf die weitverbreitete Ehe „ad experimentum" hingewiesen, schließlich auch auf die teils bedrohlich ansteigenden, teils besorgniserregend fallenden Geburtenziffern und die wachsende Zahl der Abtreibungen.

Darüber hinaus begegne – so das Dokument – die christliche Familie noch besonderen Schwierigkeiten. Hier wird der Pluralismus der Konfessionen genannt: „Die katholische Haltung ist von der einiger christlicher Konfessionen ziemlich verschieden, was sehr wichtige Fragen der Lehre und der Moral anbelangt." Es wird festgestellt, daß viele Katholiken sich nicht mehr an der Moralverkündigung der Kirche, besonders in bezug auf die Sexualität, orientierten. In vielen Ländern werde die Autonomie der Familie durch staatliche Maßnahmen bedroht. Das Grundproblem bestehe aber darin, daß viele Christen gegenwärtig *keine klare Vorstellung von der Sakramentalität der Ehe* hätten. Genau dieses Defizit will der zweite Hauptteil des Dokuments beheben.

## Die Ehe in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung

Dabei wird in einem ersten Kapitel die umfassende Verantwortung des kirchlichen Lehramtes für alle Aspekte von Ehe und Familie deutlich herausgestellt. Die Kirche kann sich nicht auf ihre spezifische Verantwortung für die Ehe als Sakrament beschränken: „Auch im Blick auf das Zeitliche können weder Ehe noch Familie der Verantwortung der Hirten der Kirche entzogen werden." Als zweites Grundprinzip entfaltet der Text das Verständnis von Ehe und Familie als Bund: „Unter allen menschlichen Beziehungen ragt die privilegierte, exklusive und endgültige Verbindung von Mann und Frau in Ehe und Familie hervor."

Diese anthropologische Vorgabe wird theologisch unter zwei Aspekten entfaltet: Das Dokument betrachtet Ehe und Familie zunächst als Bestandteil der von Gott gesetzten Schöpfungsordnung, dann im Hinblick auf ihre Teilhabe am Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus. Unter Berufung auf biblische Grundtexte und auf neuere lehramtliche Verlautbarungen, vor allem „Gaudium et spes" und „Humanae vitae", wird in einem ersten Schritt die Ehe als personale Gemeinschaft von Mann und Frau gewürdigt, dann wird als „logische und normale Entwicklung der ehelichen Liebe" die Fruchtbarkeit der Ehe als zweiter Aspekt behandelt. Beide gehören untrennbar zusammen, was mit einem langen Zitat aus „Humanae vitae" belegt wird. Durch das Geheimnis Jesu Christi werde „die eheliche Liebe zur

Festigkeit der Liebe Christi erhöht, ohne daß dadurch etwas von ihrer menschlichen Eigenart verlorengeht". Die eheliche Liebe gewinne ihre Erfüllung durch die Treue Gottes, der den Eheleuten seine Gnade und Kraft schenkt, durch die sie zur Überwindung von Schwierigkeiten befähigt würden. „Konsequenz der Einbeziehung der menschlichen Liebe der Ehegatten in das Geheimnis und die Liebe Christi" wird die eheliche Treue bezeichnet. In diesem Zusammenhang weist das Dokument auch auf die Bedeutung der Keuschheit in der Ehe hin, einer „heute zuweilen verachteten" Tugend. Sie sei ein Zeichen dafür, daß „alle, auch die intimsten Akte in der Ehe von der gleichermaßen göttlichen wie menschlichen Berufung der Eheleute" getragen würden, nicht „vom Antrieb der entfesselten und ungeordneten Leidenschaft".

## Evangelisierung als Hauptaufgabe

Der dritte Hauptteil beginnt mit dem Hinweis, daß nicht ein bloßer Katalog von Pflichten und Rechten der Familie zusammengestellt werden solle. Das Dokument geht so von der *Evangelisation* als der grundlegenden Aufgabe der Familie aus und versucht die einzelnen Teilelemente unter drei Gesichtspunkten zu ordnen. Dabei wird auf die Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Teilhabe aller Gläubigen am dreifachen Amt Jesu Christi zurückgegriffen. Die Familie hat am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Christi teil, indem sie in der Erziehung den Glauben weitergibt, um ihre Heiligung bemüht ist und ihre Aufgabe in der Gesellschaft erfüllt. Die nähere Entfaltung geschieht jeweils in drei Schritten: Zunächst werden allgemeine Aufgaben der Familie genannt, dann spezifische Aufgaben einer christlichen Familie. Schließlich werden bei jedem Punkt einige gegenwärtige Probleme gesondert angesprochen.

Zum ersten Punkt wird festgestellt, daß die *Erziehung* als unerläßliche Aufgabe der Eltern primär in der Familie stattfinden müsse. Das gelte um so mehr für die Erziehung zum Glauben. Für die schulische Erziehung ergibt sich daraus: „Es ist das heilige Recht der Eltern, das ihnen niemand abnehmen darf, für ihre Kinder die Schule zu wählen, in der die religiöse Unterweisung und der die ganze Ausbildung tragende Geist ihrem katholischen Glauben entsprechen." Als aktuelle Fragen nennt das Dokument hier u. a. die Verantwortung der Eltern im Blick auf die Angebote der Massenmedien sowie für die außerschulische Katechese.

Die Familie sei der Ort, an dem geistliche und *sittliche Werte* vermittelt würden. Darüber hinaus sei es Aufgabe der christlichen Familie, den ihr durch das Ehesakrament aufgetragenen Heiligungsauftrag zu erfüllen. Damit trage sie auch zur Heiligung der Gesellschaft bei. An Einzelfragen werden dabei das Gebet in der Familie, ihre Sorge um geistliche Berufe sowie die verschiedenen Formen des Zeugnisses der Familie als „sichtbares Zeichen der Liebe Christi und der Kirche" angeführt.

Zur gesellschaftlichen Funktion *der Familie* findet sich zunächst der Hinweis auf ihre fundamentale Bedeutung als „Zelle der Gesellschaft und Lehrmeisterin der Tugend". Daraus lassen sich die Pflichten von Staat und Gesellschaft der Familie gegenüber ableiten, die gegenwärtig vielfach zuwenig beachtet würden: „Deshalb muß notwendig den wachsenden Übeln Einhalt geboten werden, die die Institution Familie in Gefahr bringen und die manchmal von der staatlichen Obrigkeit geduldet oder unterstützt werden."

## Ziemlich viele Schwachstellen

Am Schluß jedes der drei Hauptteile stehen einige *Fragen als Anregungen* für die weitere Vorbereitungsarbeit. Sie sollen deutlich machen, daß dieses Dokument vor allem Gesprächsanstoß sein will. Es ist zunächst nicht mehr als der nicht in allen Teilen gleichermaßen gelungene Versuch, eine Zusammenschau der Lehre der Kirche zu Ehe und Familie angesichts der gegenwärtigen Schwierigkeiten und im Blick auf wichtige Aufgaben zu geben.

Für die Weiterarbeit sind dabei sicher nicht nur einfach Ergänzungen notwendig. Vielmehr weist das Dokument doch einige Schwachstellen auf, bei denen das Gespräch vor und während der Vollversammlung einsetzen müßte: Der umfassende Anspruch des kirchlichen Lehramtes gegenüber der Gestaltung von Ehe und Familienleben wird mehr festgestellt als wirklich begründet. Die sehr starke Betonung der Sakramentalität der Ehe und ihrer daraus sich ergebenden Teilhabe an übernatürlichen Gnadengaben läßt viele Schwierigkeiten außer acht, die sich aus einem solchen Ansatz „von oben" ergeben. Schließlich finden sich gerade bei der Beschreibung der Aufgaben der christlichen Familien noch einige fromme, aber wenig aussagende Leerformeln. Man muß auch abwarten, an welchen Punkten die unterschiedlichen Erfahrungen der Bischöfe aus den verschiedenen Ländern und Kontinenten Differenzierungen notwendig machen werden. Dabei stehen Dringlichkeit und Bedeutung des Themas außer Frage. In letzter Zeit haben sich mehrere nationale Bischofskonferenzen zu Ehe- und Familienfragen geäußert, und auch Papst Johannes Paul II. hat immer wieder erkennen lassen, wie sehr ihm das Thema am Herzen liegt, das schließlich auch fast einmütig von den Bischöfen zur Behandlung vorgeschlagen wurde. Ob es der Bischofssynode gelingt, neue und für die Familien auch wirklich hilfreiche Wege einzuschlagen, wird sich erst noch zeigen müssen. Das Vorbereitungsdokument wiederholt einerseits die lehramtlichen Aussagen mit aller Deutlichkeit, andererseits fordert es dazu auf, die kirchliche Lehre auf ihre pastorale Tauglichkeit zu prüfen. Das könnte nicht zuletzt Konsequenzen im Blick auf „Humanae vitae" haben: Kardinal Rubin meinte bei der Vorstellung des Synodenthemas, daß auch das Problem der Geburtenregelung behandelt werden könne, wenn Bischofskonferenzen es in ihren Antworten zum Vorbereitungsdokument aufgreifen würden.

*U. R.*

# Chile: „Geschützte Demokratie". Eine Verfassung zur Erhaltung des Regimes

In einer Atmosphäre relativer Liberalität versucht die chilenische Militärjunta derzeit eine politische Entwicklung in Gang zu setzen, die unter dem Schlagwort „neue Institutionalisierung" oder „neue Demokratie" vornehmlich die Festigung des mit dem Sturz Salvador Allendes am 11. September 1973 angetretenen Regimes zum Ziel hat. Die Veröffentlichung des Entwurfs für eine neue Verfassung, die, wie es hieß, nach einem längeren Zeitraum notwendiger Befriedigungspolitik die Rückkehr zu demokratischen Verhältnissen besiegeln sollte, hat gezeigt, daß auch die neue Verfassung im wesentlichen der Konsolidierung und der Verlängerung der Militärherrschaft dienen soll.

## „Die Mentalität des Chilenen verändern"

Erarbeitet wurde der Verfassungsentwurf, der in der Präambel den Anspruch erhebt, die Werte des „Chilenentums" zu verkörpern, von einer von Präsident *Augusto Pinochet* ernannten Juristenkommission unter Exminister *Enrique Ortúzar*. Gegenwärtig liegt der Entwurf dem Staatsrat, einer von Präsident Pinochet ins Leben gerufenen Ad-hoc-Kommission, der Expräsidenten, ehemalige Richter, ausgediente Oberbefehlshaber der drei Waffengattungen und Professoren angehören, zur geheimen Beratung vor. Der Staatsrat leitet den Entwurf zur Unterzeichnung an General Pinochet weiter. Ende dieses Jahres oder 1980 soll das Volk dann in einem Plebiszit über einen einzigen Verfassungstext ohne Alternative abstimmen. Wie viele oppositionelle Politiker kritisiert auch der Christdemokrat und Altpräsident *Eduardo Frei*, der seine Mitarbeit in der regierungsfreundlichen Kommission verweigerte, die fehlende Beteiligung der Bevölkerung und ihrer gesellschaftlichen Gruppen. Die oppositionelle *„Gruppe der 24"* unter dem Justizminister der Allende-Regierung, *Manuel Sanhueza*, verfaßte eine detaillierte Stellungnahme zu dem Verfassungsentwurf, die sogar in der chilenischen Presse Beachtung fand. Auch die von Jesuiten herausgegebene Monatszeitschrift „Mensaje" setzte sich in mehreren Beiträgen mit dem Projekt auseinander.

Über die Entstehung des Entwurfs heißt es: „... Wenn diese Verfassung eine demokratische sein soll, dann muß sie dem Land auf demokratische Weise gegeben werden. Deshalb ist es von grundsätzlicher Bedeutung, über ein sauberes Vorgehen in jedem Stadium ihrer Approbation zu wachen. Eine Verfassung, die von einer nicht repräsentativen Gruppe des sozialen Spektrums geschrieben und dem Land auf die eine oder andere Weise aufgezwungen wird, hätte den Wert toter Buchstaben" (Mensaje, Mai 1979).

Inhaltlich schließt der Verfassungstext konsequent an die *„Prinzipienerklärung" der Junta vom März 1974* und die „Nationalen Zielsetzungen Chiles" vom Dezember 1975 an. Über das politische Selbstverständnis der Militärjunta hatte es in der „Declaración de Principios" geheißen: „Die Streitkräfte setzen ihrer Regierungsgewalt keine bestimmte Frist, da der Auftrag, das Land moralisch, institutionell und materiell wiederaufzubauen, eine tiefgreifende und lang andauernde Aktion erfordert. Es geht schließlich darum, die Mentalität der Chilenen zu verändern. Darüber hinaus hat die gegenwärtige Regierung verbindlich erklärt, daß sie sich nicht etwa als administrative Übergangsregierung versteht... Die Regierung der Streitkräfte will einen neuen Abschnitt in der nationalen Geschichte beginnen" (S. 28).

Ende vergangenen Jahres ließ sich *die Kirche* in einem 103 Seiten umfassenden Dokument „Christlicher Humanismus und neue Institutionalisierung" der Ständigen Kommission der Bischofskonferenz zur Frage der Legitimität des Regimes vernehmen. Das bischöfliche Dokument stellt den provisorischen Charakter von Notstandsregierungen heraus, die ihre Daseinsberechtigung verlieren, wenn die politische Lage sich entspannt. Darüber zu befinden, wann das der Fall sei, „steht nicht nur der herrschenden Obrigkeit zu, sondern auch den gesellschaftlichen Gruppen, die Berufspolitiker eingeschlossen" (Zitat nach Mensaje, Januar–Februar 1979).

## Zuständigkeiten der Streitkräfte neu verankert

Der aus zwei Teilen bestehende Textentwurf, der in seiner endgültigen Form die bisher geltende Verfassung von 1925 ablösen soll, enthält die ideologische Motivation der neuen Demokratie und das gesetzliche Gerüst zu ihrer Durchsetzung. Da der Staatsrat nur ergänzende Vorschläge zuläßt, dürften die Kernstücke des Entwurfs ohne größere Veränderungen übernommen werden.

Der Verfassungstext verankert die weitreichenden *Zuständigkeiten der Streitkräfte:* ein Nationaler Sicherheitsrat, mehrheitlich bestehend aus Mitgliedern der militärischen Führung, soll oberstes Staatsorgan werden. Er hat das Recht, alle zehn Jahre die Prinzipien der chilenischen Politik zu bestimmen, und ist „gegenüber jeglicher in der Verfassung etablierten Autorität" (Art. 101) für die nationale Sicherheit verantwortlich. Der Präsident ernennt die Kommandanten der Streitkräfte und den obersten Polizeichef, kann sie jedoch nicht absetzen. Offiziere kann der Präsident nur mit Zustimmung des Sicherheitsrates entlassen. Artikel 95 ernennt die Streitkräfte zu „Garanten der institutionellen Ordnung der Republik".

Während *die Macht des Präsidenten* gegenüber den Streitkräften geschmälert erscheint, nimmt sie gegenüber der Legislative noch zu: nach Artikel 37 kann der Präsident der Republik Senatoren ernennen, Dekrete mit Gesetzeskraft in Bereichen erlassen, die der Legislative nicht ausdrücklich zugeordnet sind, und die Abgeordnetenkammer auflösen. Die Kontrolle durch das Parlament wird unwirksam, da Art. 54 vorsieht, daß der Präsident Klagen an den zuständigen Minister weiterleiten kann und somit kaum po-

litisch zu belangen ist. Die richterliche Gewalt wird eingeschränkt, da die Kompetenzen des Obersten Gerichtshofes über die Militärgerichte in Kriegszeiten entfallen und letztere für sogenannte terroristische Delikte zuständig sind. Statt dessen obliegen ihm politische Aufgaben wie die Ernennung des Verfassungsrates und des Wahltribunals.

Die Artikel und Ausführungen des Verfassungsentwurfs über die *Meinungsfreiheit* sind nur als schwere Beeinträchtigung dieses Grundrechts zu verstehen. Sie sind Teil des in vielen Artikeln präsenten Konzepts der „Selbstverteidigung der Demokratie". Dazu heißt es im ersten Teil des Verfassungstextes: „Eine moderne und kraftvolle Demokratie muß in der Lage sein, sich wirksam gegen die Demagogie und vor mächtigen Gegnern zu schützen, die darauf lauern, sie zu zerstören; das gilt insbesondere für den totalitären Imperialismus, der sie unterwandert, um so seine hegemonialen und expansionistischen Absichten zu verfolgen ..."
Folgerichtig setzt der Verfassungsentwurf dem Recht auf Meinungsfreiheit einen Rahmen: „Illegal und gegen die institutionelle Ordnung gerichtet ist jede Handlung, die eine totalitäre Auffassung der Gesellschaft, des Staates und der gesetzlichen Ordnung ausdrückt oder den Klassenkampf propagiert ... An solchen Handlungen beteiligte Personen dürfen für die Dauer von fünf Jahren kein öffentliches Amt innehaben ... noch dürfen sie regionale Vereinigungen oder Berufsorganisationen leiten ..." Für die Pressefreiheit gilt entsprechend, daß die Verbreitung von Meinungen oder Informationen, die gegen die öffentliche Ordnung oder die nationale Sicherheit verstoßen, gerichtlich untersagt werden kann.
Das im Verfassungsentwurf vorgesehene *Wahlrecht* ist überaus kompliziert, restriktiv und elitär gefaßt. So sind Gruppen wie Arbeiter- und Studentenführer vom passiven Wahlrecht ausgeschlossen, Voraussetzung für die Kandidatur ist die mittlere Reife.
Die politischen Parteien – die Allende unterstützenden wurden 1973, die restlichen 1977 aufgelöst und verboten – werden in dem Entwurf nur am Rande erwähnt. Anders als in der Verfassung von 1925 sind die Parteien nicht juristische Personen öffentlichen Rechts, das Recht auf ihre interne Organisation ist nicht garantiert. „Dieses Vakuum", so heißt es in der Stellungnahme der oppositionellen „Gruppe der 24", „wird größer durch das Fehlen geeigneter Formen sozialer Mitbestimmung" (DIAL, 26. April 1979). In der Tat wendet sich der Verfassungstext gegen die „Demagogie von Parteien oder Parlamentariern, welche die Demokratie schwächen oder ihr schaden, wenn sie nämlich in den Bereich der Wirtschaft oder in Funktionärsgruppen und Vereinigungen von Arbeitern und Studenten eindringen". *Die Entpolitisierung gesellschaftlicher Gruppen,* nach der Machtübernahme ein vorrangiges Ziel der Militärjunta, wird auch in der neuen Verfassung als Forderung erhoben, wenn auch nicht mehr so ausdrücklich wie in der Prinzipienerklärung von 1974.

## Politische Stimmung schwer einzuschätzen

Fortgeschrieben wird in dem Verfassungsentwurf auch die gegenwärtige Finanz- und Wirtschaftspolitik des Regimes. So soll die chilenische Zentralbank die Autonomie über die Geld- und Währungspolitik erhalten – für ein Entwicklungsland wie Chile zweifellos eine sehr zweischneidige Maßnahme. Das Direktorium der Zentralbank soll vom Staatspräsidenten im Einvernehmen mit dem Senat ernannt werden und 14 Jahre im Amt bleiben. Für eine Änderung der wirtschaftspolitischen Verfassungsartikel sieht der Entwurf eine erforderliche Mehrheit von 60 Prozent in jeder der beiden Kammern vor. Auch für diese Artikel des Verfassungsentwurfs gilt die kritische Vorbemerkung der oben bereits zitierten Oppositionellen-Erklärung: „Die Studienkommission ist der Ansicht, daß der Text vor allem den augenblicklichen Status quo erhalten und seine Fortdauer gegenüber eventuellen politischen und sozialen Veränderungen garantieren soll. Dies ist der Versuch, dem Volk eine Verfassung aufzudrängen, deren Normen den Willen des Volkes unterdrükken und kontrollieren wollen; dieser Versuch stellt ein Attentat auf die Prinzipien der Souveränität der Freiheit dar, die das Leben der Republik bestimmen sollen."
Wenn der vorliegende Entwurf in seinen wesentlichen Punkten in die neue Verfassung einfließt, wird Chile, einem der wenigen lateinamerikanischen Länder mit demokratischer Tradition, die von General Pinochet definierte *Herrschaftsform der „geschützten und autoritären Demokratie"* („democracia protegida y autoritaria") beschert. Da der Entwurf eine Verfassungsänderung unter schwer erfüllbare Bedingungen stellt, kann sich auf dem Boden der Verfassung politisch nur dann etwas ändern, wenn die eigentlichen Machthaber, die Militärs, die ideologische Front wechseln, was nicht wahrscheinlich ist.
Die augenblickliche politische Stimmung im Land ist schwer einzuschätzen. Die allmählich nachlassende Wirtschaftsmisere hat eine arme Bevölkerungsmehrheit hinterlassen, auf der steigende Preise, niedrige Löhne und hohe Arbeitslosigkeit lasten. Es erscheint fraglich, ob sich angesichts dieser Realität das in dem Verfassungstext vorgeschlagene Modell entpolitisierter Gewerkschaften verwirklichen läßt. Der wachsende Unmut der Arbeiterschaft, der Ende 1978 die interamerikanische Gewerkschaftsorganisation ORIT und damit die mächtige nordamerikanische AFL-CIO mit einer Boykottdrohung für Chile auf den Plan rief, hat die Regierung bewogen, Anfang Juli die allmähliche Wiedereinführung des Streikrechts anzukündigen. Möglicherweise hat die Regierung mit der allzu zögernd vorangetriebenen Arbeit an einer neuen Verfassung den Bogen überspannt. Wenn die Opposition ihre Chance in der augenblicklichen Phase der Liberalisierung nutzt, wird die Militärjunta nach der Verkündigung der Verfassung ihre Mühe haben, den dort abgesteckten Rahmen restriktiver Politik voll auszuschöpfen. Fest steht, daß eine solche Verfassung das Regime nicht überleben wird. *G. B.*

# Deutschland und die Europawahl

## Breiter Konsens, aber wenig Engagement

Beim Konkurrenzkampf der Parteien in Wahlzeiten geht es normalerweise um eine Maximierung des eigenen Stimmenanteils. Bei der ersten Direktwahl zum Europaparlament 1979 standen die Wahlkampfstrategen der Parteien zunächst allerdings vor einer deutlich unterscheidbaren Ausgangslage. Vor Bundestagswahlen geben 90 Prozent und mehr der wahlberechtigten Bevölkerung in Meinungsumfragen an, ihre Stimme abgeben zu wollen, bei Landtagswahlen liegt dieser Prozentsatz nicht wesentlich niedriger. Im Januar 1979, knapp 6 Monate vor der Europawahl, waren dagegen nur 58,2 Prozent zur Wahlteilnahme entschlossen, während sich 35,1 Prozent zu diesem Zeitpunkt noch nicht entschieden hatten, ob sie überhaupt zur Wahl gehen sollten oder nicht. Eine der Hauptursachen für diese Ergebnisse dürfte darin zu suchen sein, daß zum gleichen Zeitpunkt nur 67,7 Prozent überhaupt darüber informiert waren, daß eine Wahl zum Europäischen Parlament stattfinden sollte. Dieser Anteil stieg dann vom Januar bis zum April um ca. 15 Prozentpunkte auf insgesamt 83,8 Prozent (vgl. Tabelle 1).

Tabelle 1:
Haben Sie schon davon gehört, daß Wahlen zu einem Europäischen Parlament stattfinden sollen?

| | Januar 79 | | April 79 | |
|---|---|---|---|---|
| | ja | nein | ja | nein |
| Insgesamt | 67,7 | 32,3 | 83,8 | 15,8 |
| SPD-Wahlabsicht | 67,7 | 32,1 | 82,9 | 17,1 |
| CDU/CSU-Wahlabsicht | 67,6 | 32,4 | 84,9 | 15,1 |
| FDP-Wahlabsicht | 70,6 | 30,4 | 90,2 | 9,2 |
| Unentschlossene | 62,7 | 37,3 | 78,5 | 21,1 |

## Größeres Interesse bei den Unionswählern?

Neben diesem recht globalen Indikator kann man die Frage nach dem konkreten Wahltermin in die Analyse einbeziehen. Es zeigt sich dann, daß nicht nur das Thema insgesamt an Aktualität zunahm, sondern auch der Informationsgrad erheblich gestiegen ist. Während im Januar z. B. knapp 26 Prozent wußten, daß die Europawahl im Juni stattfinden sollte, waren im April doch immerhin knapp 49 Prozent über den konkreten Wahltermin informiert. Es bleibt jedoch festzuhalten, daß selbst zwei Monate vor der Europawahl nur etwa jeder zweite wahlberechtigte Bürger mit einiger Sicherheit den Wahltermin kannte. Umgekehrt formuliert: Selbst zu diesem Zeitpunkt hatte noch mehr als die Hälfte der Wähler keine konkreten Vorstellungen über die Wahl selbst, und es ist zu vermuten, daß die politischen Einstellungen bis hin zur Wahlabsicht noch weit diffuser waren.

Tabelle 2:
Wissen Sie auch, wann diese Wahlen stattfinden werden?

| | Januar 1979 | April 1979 |
|---|---|---|
| 10. Juni 79 | 8,0 | 15,2 |
| Juni 79 | 17,8 | 33,7 |
| Sommer 79 | 19,5 | 12,9 |
| nächstes/dieses Jahr | 34,6 | 12,8 |
| falsche Angaben | 17,3 | 6,0 |
| Keine Angaben | 2,8 | 19,3 |

Hier zeigt sich der erste deutliche Unterschied in der Ausgangslage zur Europawahl im Vergleich zu etwa Bundestags- oder Landtagswahlen. Trotz eines relativ hohen Informationsangebots in den Massenmedien haben die Europawahlen im Vorfeld der politischen Diskussion offensichtlich keine zentrale Stellung eingenommen und mußten erst durch gezielte Informationsarbeit aller Parteien im politischen Bewußtsein der Bevölkerung verankert werden.
Damit stellte sich nicht nur das Problem der Mobilisierung der Wähler, es mußte im Vorfeld zunächst einmal das notwendige Interesse für die Wahl überhaupt geschaffen werden. Um diese Aussage zu verdeutlichen, muß man die Beziehung der Tabellen 1 und 2 dahingehend erläutern, daß nur diejenigen Wähler nach dem Termin der Wahl gefragt wurden, die vorher angegeben hatten, schon einmal etwas von der Europawahl gehört zu haben. Mit anderen Worten, nur jeder vierte, der schon einmal etwas von der Europawahl gehört hatte, wußte im Januar 1979 auch gleichzeitig, daß die Wahlen im Juni stattfinden sollten. Bezogen auf die Gesamtbevölkerung bedeutet dies, daß nur 17,5 Prozent der Wähler im Januar 1979 über die Europawahl wirklich informiert waren. Dieser Anteil hat sich bis zum April 1979 auf 41 Prozent erhöht.
In Anbetracht dieser Entwicklung stellt sich das Problem, ob hier in den verschiedenen Parteilagern Differenzierungen zu beobachten sind. Diese Frage ist insofern von besonderer Wichtigkeit, da nach einer gängigen These in der empirischen Wählerforschung das politische Interesse linksliberaler Wähler höher angesetzt wird als das der Unionswähler. Unterstellt man einmal, diese These sei richtig und in den empirischen Daten, die diese These unter-

mauern, schlüge sich nicht nur das normativ geprägte Selbstverständnis fundierteren politischen Urteilsvermögens linksliberaler Wählerkreise nieder, dann hätte hier ein erhebliches Risiko für die Unionsparteien gelegen. Man könnte dann nämlich in Anbetracht der Ausgangslage bei den Wählerpotentialen von SPD und FDP vermuten, daß in der zur Verfügung stehenden kurzen Zeit auf der Basis eines höheren politischen Interesses ein höherer Informationspegel erreichbar sein würde, der seinerseits eine günstigere Ausgangsbasis für die Mobilisierung der Wähler schafft.

Tabelle 3:
Konkrete Bekanntheit des Wahltermins bei Wählern, die generell über die anstehende Europawahl informiert waren

| | Januar 1979 | April 1979 |
|---|---|---|
| Insgesamt | 25,8 | 48,9 |
| SPD-Wahlabsicht | 28,0 | 48,3 |
| CDU/CSU-Wahlabsicht | 23,4 | 51,3 |
| FDP-Wahlabsicht | 33,3 | 47,1 |
| Unentschlossene | 16,1 | 44,0 |

Tabelle 3 belegt, daß die These vom höheren politischen Interesse linksliberaler Wähler, zumindest bezogen auf die Europawahl, keine Gültigkeit besitzt. Während der Grad globaler Information über die Europawahl bei SPD- und CDU-Wählern im Januar mit jeweils knapp 68 Prozent fast identisch war und bis zum April 1979 mit einer Steigerung auf knapp 83 bzw. 85 Prozent (vgl. Tabelle 1) bereits eine leicht unterschiedliche Entwicklung aufweist, ist die Qualität der Information, gemessen an der konkreten Kenntnis des Wahltermins, der hier ein Indikator sein dürfte, bei Unionswählern offensichtlich noch wesentlich größer. Einer Steigerung bei SPD-Wählern von 20 Prozent steht bei Unionswählern eine Steigerung um annähernd 30 Prozent gegenüber. Die Verhältnisse in den Parteilagern haben sich damit in diesem Zeitraum umgekehrt. Im Januar war in der Gruppe der Wähler mit SPD-Affinität das höhere Informationsniveau vorhanden, im April dagegen zeigen sich die Unionswähler besser informiert. Indirekt läßt sich daraus ablesen, daß das Thema Europa in CDU-CSU-Wählerkreisen offensichtlich auf größeres Interesse gestoßen ist.

## Europa-Interesse und Wahlbeteiligung nicht dasselbe

Diese Aussage bezieht sich zunächst nur auf die Resonanz des Themas, ohne daß damit eine Aussage über die Bereitschaft zur Wahlteilnahme oder eine politische Motivierung verbunden wäre. Der letztere Bereich läßt sich in Ermangelung konkreter Daten ohnehin nur sehr global und weitgehend spekulativ analysieren. Aufgrund verschiedener Daten ergibt sich, daß die deutsche Bevölkerung mehrheitlich (59%) die Europäische Gemeinschaft für eine gute Sache hält. (Vgl. Eurobarometer. Die öffentliche Meinung in der Europäischen Gemeinschaft, Nr. 8 Januar 1978, Kommission der europäischen Gemeinschaften, S. 48). Andererseits wird dieser Standpunkt ohne sonderlichen Enthusiasmus vertreten, denn im Januar 1979 waren immerhin knapp 57 Prozent der Meinung, daß die Europäische Gemeinschaft für die Bundesrepublik weder Vor- noch Nachteile bietet. Entsprechend zieht sich eine weitgehend diffuse positive Grundeinstellung zu Europa durch fast alle soziodemographischen und politischen Schattierungen des Bevölkerungsspektrums der Bundesrepublik Deutschland. So fühlen sich die deutschen Wähler z. B. durch die Bezeichnung „Wir Europäer" im Durchschnitt mit einem mittleren Indexwert von 3,73 angesprochen (der niedrigstmögliche Wert ist 1 und der höchste Wert ist 6 und würde bedeuten, daß man sich völlig mit dieser Bezeichnung identifiziert).
Dieser mittlere Index schwankt innerhalb der verschiedensten soziodemographischen und politischen Subgruppen zwischen etwa 3,5 und 4,3, wobei z. B. Wähler mit SPD- und CDU/CSU-Präferenz einen identischen Wert von 3,69 aufweisen. Die Bereitschaft zur Wahlteilnahme dürfte damit in der Bundesrepublik, im Gegensatz zu einigen anderen europäischen Ländern, kaum in Verbindung zu einem Votum für oder gegen Europa stehen. Das Thema selbst ist offensichtlich in der deutschen Wählerschaft kaum umstritten, obwohl umgekehrt auch keine sonderliche Europabegeisterung zu beobachten ist. In Anbetracht dieser Situation stellt sich um so deutlicher die Frage nach den Faktoren, die zum überwältigenden Wahlsieg der Unionsparteien mit einer klaren absoluten Mehrheit geführt haben. Die in diesem Zusammenhang insbesondere aus dem sozialliberalen Lager zu hörende Begründung der niedrigen Wahlbeteiligung vermag dabei nicht zu befriedigen; sie geht von der These aus, daß SPD- und FDP-Wähler überproportional den Urnen ferngeblieben sind, und verlagert damit lediglich die Fragestellung. Offensichtlich muß man bei der Resonanz dieses Thema in verschiedenen Subgruppen der Wählerschaft ansetzen, um die Ursachen der unterschiedlichen Mobilisierungsraten aufzuspüren und deren Auswirkung zu analysieren.

Tabelle 4:
Haben Sie die Absicht, sich an der Europawahl zu beteiligen? (nach BTW-Wählergruppen)

| | Januar 1979 | | | April 1979 | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | ja | nein | w.n. | ja | nein | w.n. |
| Insgesamt | 58,2 | 6,8 | 35,1 | 67,9 | 8,2 | 23,9 |
| SPD-Wahlabsicht | 62,0 | 4,4 | 33,8 | 69,5 | 7,6 | 22,9 |
| CDU/CSU-Wahlabsicht | 61,3 | 6,0 | 32,7 | 72,5 | 6,6 | 20,4 |
| FDP-Wahlabsicht | 63,7 | 6,1 | 31,8 | 72,5 | 7,2 | 19,6 |
| Unentschlossene | 33,3 | 14,8 | 51,3 | 48,4 | 13,8 | 37,4 |

Ein Vergleich von Tabelle 1 und Tabelle 4 zeigt deutlich, daß nicht alle Wähler, die vom Thema Europawahl Kenntnis besaßen, auch bereit waren, sich an dieser Wahl zu beteiligen. Darüber hinaus stieg die Bereitschaftsquote zur Wahlbeteiligung nicht im gleichen Maße wie die Verbreitung des Themas selbst. Während im Januar noch ca. 86 Prozent derjenigen, die von der Europawahl gehört

hatten, auch bereit waren, ihre Stimme abzugeben, belief sich im April die vergleichbare Quote auf knapp 81 Prozent. Dieser relative Rückgang läßt sich dahingehend interpretieren, daß das Thema Europawahl zunehmend Wählerkreise erreichte, bei denen keine entsprechende politische Resonanz vorlag.

Eine Differenzierung nach der Parteiaffinität verschiedener Wählergruppen ergibt deutlich unterschiedliche Mobilisierungsraten in den ersten vier Monaten 1979. Errechnet man die relativen Steigerungsraten (Ausgangswerte Januar 1979 = 100%), so zeigt sich, daß die Wahlbereitschaft insgesamt, ausgehend von den Basiszahlen im Januar 1979, um relativ 16,7 Prozent gestiegen ist. Bei Wählern mit einer sozialliberalen Parteiaffinität lag diese Quote jedoch nur bei 12,1 Prozent (SPD) und 13,8 Prozent (FDP). Beim Wählerpotential der Union betrug die Steigerungsrate dagegen 18,2 Prozent. Die größte Zunahme läßt sich bei den Unentschlossenen mit 45,5 Prozent gegenüber dem Ausgangswert beobachten (diese Zahlen ergeben sich bei entsprechender Umrechnung aus den Tabellen 1 bis 4). Für das Wählerpotential der Unionsparteien ist damit in doppelter Hinsicht der engere Bezug zur Europawahl ersichtlich. Auf der Basis eines größeren Interesses an diesem Thema entstand vermutlich eine höhere Partizipationsbereitschaft, die auf dem Hintergrund der politischen Situation in der Bundesrepublik in Verbindung mit der Informations- und Wahlkampfarbeit entsprechende Mobilisierungseffekte auslösen konnte. Hier besteht ein gewisser Bezug zur Wahlbeteiligung, der sich allerdings bei einer Aggregatdatenbetrachtung relativiert. Zwar gewann die Union in den Gebieten, in denen die Wahlbeteiligung gegenüber der Bundestagswahl 1976 am stärksten gesunken ist, leicht überdurchschnittlich hinzu (0,69 Prozentpunkte), umgekehrt lagen die Verluste der SPD in diesen Gebieten aber deutlich stärker über dem Durchschnitt (3,33 Prozentpunkte). Allerdings war hier auch bei nur unterdurchschnittlichen Verlusten der FDP (1,01 Prozentpunkte) der Anteil der Grünen Parteien über dem Bundesquerschnitt (3,9%).

## Unterschiedliche Mobilisierung der Stammwähler

Diese Relationen müssen jedoch mit Vorsicht interpretiert werden, da Aggregatanalysen eine starke Nivellierung von Einzelentwicklungen beinhalten können. Sieht man von diesem Problem einmal ab, so ergibt sich zwar ein Zusammenhang zwischen der Veränderung der Wahlbeteiligung bei der Europawahl gegenüber der BTW 1976, der jedoch keine quantitativ ausreichende Begründung des Wahlergebnisses liefert.

Es haben offensichtlich besonders viele SPD-Wähler in den Regionen nicht an der Wahl teilgenommen, in denen auch überdurchschnittlich viele Wähler den Urnen ferngeblieben sind. Parallel zu diesem quantitativen Effekt muß aber auch noch ein qualitativer Aspekt eine Rolle bei der Mobilisierung gespielt haben.

In diesem Zusammenhang ergeben sich unterschiedliche Ansatzpunkte, die zu folgenden Thesen zusammengefaßt werden können:

1. Im Bereich der allgemeinen Mobilisierung könnte es der Union gelungen sein, in den ersten vier Monaten 1979 ein bis zum Januar noch existierendes Interessen- und Mobilisierungsdefizit aufzuholen und sogar in einen mehr oder weniger großen Vorsprung gegenüber der SPD umzukehren.
2. Neben diesem allgemeinen Mobilisierungseffekt besteht die Möglichkeit, daß die Unionsparteien, bezogen auf ihr Wählerpotential, eher den Teil des Spektrums mit einer relativ starken Parteibindung motivieren konnten, während bei SPD und FDP mehr Wähler mit einer geringeren Parteibindung an der Wahl teilgenommen haben.
3. Eine Mobilisierungskampagne, die zumindest in der letzten Phase stärker von der Union getragen wurde, könnte über die parteinahen Potentiale hinaus auch im Bereich parteipolitisch nicht fixierter Wähler verstärkt die Partizipationsbereitschaft beeinflußt haben und so indirekt zu einer höheren Favorisierung der Unionsparteien bei dieser Gruppe geführt haben.

Aus der Kombination dieser drei Phänomene ergäbe sich über das „Scheinargument" der Wahlbeteiligung hinaus eine Erklärung des Wahlergebnisses. Die Tabellen 1 bis 4 belegen in ihrer eindeutigen Grundtendenz die erstere These. Über die zweite These gibt die folgende Tabelle 5 einige Aufschlüsse.

Tabelle 5:
Die Absicht zur Beteiligung der Europawahl in Gruppen unterschiedlicher Parteiidentifikation

| | Absicht der Wahlteilnahme | | |
|---|---|---|---|
| | ja | nein | weiß nicht |
| SPD-Stammwähler | 74,0 | 7,5 | 18,1 |
| SPD-Neiger | 67,6 | 6,8 | 25,8 |
| CDU/CSU-Stammwähler | 82,2 | 5,1 | 12,3 |
| CDU/CSU-Neiger | 68,4 | 6,7 | 24,6 |
| Ohne Parteibindung | 56,5 | 12,2 | 30,9 |

Tatsächlich ist bei den CDU/CSU-Stammwählern mit 82,2% die Rate der Wahlteilnahmebereitschaft höher als bei der entsprechenden Gruppe der SPD mit nur 74%. Geht man davon aus, daß sich die Stammwählerpotentiale der beiden großen Parteien im Umfang in etwa entsprechen, so ergibt sich hieraus, daß der stabile Stimmenanteil bei der CDU größer war und damit eine bessere Ausgangsvoraussetzung hergab.

Nach den relativ gesicherten Erkenntnissen der Wählerforschung ist die Bereitschaft, abweichend von der allgemeinen politischen Grundüberzeugung eine andere Partei zu wählen, abhängig von der Festigkeit der Parteibindungen. Mit anderen Worten, wenn die SPD weniger Stammwähler, also Personen mit sehr fester Parteiaffinität, zum Urnengang mobilisieren kann, steigt automatisch der relative Anteil potentieller Wechselwähler.

Bei den Gruppen mit weniger starken Parteibindungen

sind die Relationen etwa gleich, so daß hier zumindest vom Mobilisierungsgrad keine Nachteile der einen oder anderen Partei ersichtlich sind.
Insgesamt kann somit auch die zweite These empirisch belegt werden. Im Bereich parteipolitisch mehr oder weniger gebundener Wähler besaß die Union bei der Europawahl offensichtlich die günstigere Ausgangslage.
Bei unentschlossenen bzw. indifferenten Wählern ist die Analyse weitgehend auf Spekulationen angewiesen, da keine Längsschnittdaten vorliegen und somit kaum ein zuverlässiger Indikator vorhanden ist, um die Entwicklung in diesem Teil der Wählerschaft zu beurteilen. Zwar stieg in der Gruppe ohne bundespolitische Parteipräferenz die Bereitschaft zur Wahlteilnahme vom Januar zum April 1979 relativ am stärksten an (33,3% auf 48,4%), liegt insgesamt aber deutlich unter dem Durchschnitt. Da nach den hier vorliegenden Zahlen die letzte Mobilisierungsphase vor der Europawahl zugunsten der Union verlief, kann man vermuten, daß auch diese stärkere Partizipationsbereitschaft zu einem höheren Grad der Favorisierung von CDU und CSU vorhanden war (vgl. Tab. 4).

### Kein Test für Bundestagswahlen

Zur Ergänzung dieser naheliegenden Vermutung kann man die Gründe heranziehen, die nach Ansicht der Wähler für die Wahlentscheidung bei der Europawahl wichtig waren. Dabei ist in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung, ob die Entscheidung nach gleichen Kriterien abgegeben wird wie bei einer Bundestagswahl oder ob eher andere Gründe vorrangig sind.

Zunächst einmal ist festzustellen, daß die Europawahl – das zeigen alle Daten – nach anderen Kriterien entschieden wurde als eine Bundestagswahl. Bei Wählern mit einer Bundestagspräferenz für die Unionsparteien ist zwar der relative Anteil am größten, der sich wie bei einer Bundestagswahl entscheiden will, er umfaßt aber mit 42,4% nicht einmal die Hälfte des BTW-Potentials der CDU/CSU. Bei SPD und FDP liegt der vergleichbare Anteil sogar nur etwas über 30%. Umgekehrt hält von den Unionswählern nur etwa jeder Fünfte bei der Europawahl völlig andere Gründe für ausschlaggebend als bei einer Bundestagswahl, während mit 26,6% mehr als ein Viertel der SPD-Wähler und mit 31,8% sogar knapp ein Drittel der FDP-Wähler diesen Standpunkt vertritt. Offensichtlich war hier eine ausreichende Basis für die Unionsparteien vorhanden – bei der Europawahl – in die Wählerpotentiale der sozialliberalen Koalition einzubrechen.
Diese Daten, die im Januar 1979, also vor der eigentlichen Mobilisierungsphase, erhoben wurden, zeigen zugleich aber, daß etwa zwei Drittel bundespolitisch unentschlossener Wähler nicht sagen konnten, aus welchen Gründen sie eine eventuelle Wahlentscheidung orientieren wollten. Auch hier dürfte demnach eine gute Voraussetzung für die Union bestanden haben, Wähler für sich zu mobilisieren.
Insgesamt zeigt diese Analyse auch, daß die Europawahl nicht als Test für eine Bundestagswahl angesehen werden kann. Das Mobilisierungsproblem stellte sich hier anders und wurde von CDU und CSU offensichtlich besser gelöst als von den anderen Parteien, denen es in diesem Zusammenhang nicht gelungen ist, das ansonsten bevorzugte Mittel – den populären amtierenden Kanzler – wirkungsvoll einzusetzen. *Ludolf K. Eltermann*

## Interview

# Schuld und Schulderfahrung heute

### Ein Gespräch mit dem Zürcher Psychotherapeuten Martin Odermatt

*Schuld als moralischer Vorgang im personalen Sinne scheint gegenwärtig kein wirklich aktuelles Thema zu sein. Wird Schuld „weginterpretiert" (in der Psychologie), verdrängt (auch in der Praxis der Kirche) oder vorwiegend (in der öffentlichen Diskussion) nur noch den Institutionen (und „Kollektiven") aufgelastet? Über diese Fragen sprachen wir mit dem Zürcher Tiefenpsychologen Martin Odermatt. Odermatt, von Hause aus Theologe, ist Psychotherapeut in Oberengstringen bei Zürich und Dozent am C.-G.-Jung-Institut in Küsnacht/Zürich. Interviewer war D. A. Seeber.*

*HK:* Herr Odermatt, von Schuld, so scheint es, sprechen wir gegenwärtig vornehmlich metaphorisch oder im streng juristischen Sinne. Ist das nur ein semantisches Phänomen oder ein Vorgang von tieferer Bedeutung, der einen Wandel im Schulderleben und von Schulderfahrung anzeigt?

*Odermatt:* Meines Erachtens gibt es einen echten Wandel im Schulderleben und in der Schulderfahrung beim heutigen Menschen. Allerdings dürfte es ebenso wichtig sein, das Problem zunächst tatsächlich auch als ein sprachliches zu sehen. Gerade in tiefenpsychologisch orientierten Schulen ist in der Sache oft von Schuld die Rede, und zwar von Schuld im eigentlichen Sinn. Aber Wort und Begriff werden peinlichst vermieden, weil sie durch religiöse Vorstellungen und kirchlichen Gebrauch vorbelastet und ein-

geengt sind. In der Psychologie ist etwa die Rede von Verantwortung: von der Verantwortung sich selber gegenüber, von der Verantwortung für die Umwelt, von der Verantwortung im sozialen oder politischen Raum. Verantwortung impliziert die Möglichkeit des Versagens und des Schuldigwerdens. Das Fallenlassen des Begriffs Schuld erweckt zu Unrecht den Eindruck, als ob damit auch das Verständnis für ihre Existenz völlig geschwunden wäre.

*HK:* Ich zielte mit meiner Frage noch gar nicht so sehr auf die Psychologie oder den wissenschaftlichen Sprachgebrauch, sondern meinte die Alltagssprache, ob diese einen Erlebnis- und Erfahrungswandel widerspiegelt...

*Odermatt:* Ich würde das Problem, auf die Alltagssprache bezogen, gar nicht so verschieden sehen. Denn gerade unter dem Einfluß der Psychologie der letzten Jahrzehnte, die Schuld und Schuldgefühle, wie sie traditionell verstanden wurden, kritisch in Frage gestellt hat, ist der Gebrauch dieser Begriffe auch in der Alltagssprache weitgehend gemieden worden. Es scheint mir voreilig, daraus bereits auf ein Schwinden des Schulderlebens zu schließen. Es ist darin eher ein Wandel des Verständnisses von Schuld und Schuldgefühl zu sehen. Freilich bin ich anderseits auch überzeugt, daß es so etwas wie eine Verdrängung des Schulderlebens gibt. Zu dieser Entwicklung haben aber auch die Kirchen maßgeblich beigetragen, und sie tun es immer noch.

## „Erfahrungsfremde Schuldkasuistik hat zur Verdrängung von Schuld beigetragen"

*HK:* In welcher Weise hat Ihrer Meinung nach die Kirche dazu beigetragen: durch Überakzentuierung des Problems oder durch Vernachlässigung?

*Odermatt:* In der Vergangenheit zweifellos durch eine Überakzentuierung der Schuld, die so weit ging, daß für viele gläubige Christen die Schuldproblematik und die Suche nach Vergebung zur eigentlichen Mitte ihres religiösen Lebens wurde...

*HK:* Sie meinen, Schuld und Schuldvergebung sei mehr oder weniger zur pars pro toto, zum Teil anstelle des Ganzen des religiösen Lebens geworden?

*Odermatt:* Ja, das meine ich. Freilich möchte ich gerade auf dem Hintergrund meiner psychologischen Erfahrung nicht die kirchliche Buß- und Beichtpraxis schlechthin als Fehlentwicklung bezeichnen. Sie hatte, wenigstens zeit- und teilweise, eine echte Dimension menschlicher Selbsterfahrung. Die Kritik betrifft primär eine erfahrungsfremde Schuldkasuistik, die kompensatorisch in unserer Zeit zur Schuldverdrängung beigetragen hat...

*HK:* Überakzentuierung auch durch eine Tendenz zur Vermoralisierung der Religion als Glaubenssystem und kirchlicher Praxis? Christentum schien ja oft zum bloßen Moralsystem degeneriert zu sein...

*Odermatt:* Von einer Moralisierung der Religion würde ich vor allem deswegen sprechen, weil die Schuld, wie sie traditionell in der Theologie verstanden und in der kirchlichen Praxis gehandhabt wurde, zwar im Zentrum des religiösen Lebens stand, gleichzeitig aber das Wesentliche der Schuld und des Schulderlebens nicht mehr ins Blickfeld und in die Erfahrung kommen konnte: nämlich die nicht nur behauptete, sondern konsequent ernst genommene Verantwortung des Menschen für seine Lebensgestaltung, die auch ein hohes Maß an Selbstbestimmung miteinschließt. Statt dessen wurde das Schulderleben auf ein Moralsystem bezogen, das fast vollständig außenorientiert und konkretistisch war. Schuld wurde eigentlich fast nur noch als Verstoß gegen Normen verstanden, die dem Menschen von außen auferlegt und a priori eindeutig festgelegt waren.

## „Die inneren Dimensionen von Schulderfahrung sind in beträchtlichem Umfang verlorengegangen"

*HK:* Wollten Sie damit sagen, daß dabei der Mensch in seinem Schuldigwerden gar nicht genügend ernst genommen wurde, daß ihm Verantwortung durch ein zu enges Netz von Normen einerseits nicht ermöglicht, anderseits aber auch zu sehr abgenommen wurde?

*Odermatt:* Ja. Im traditionellen Schuldverständnis gibt es eine eigenartige und eindrückliche „Schizophrenie". Einerseits wurde die Schuld ganz einseitig, um nicht zu sagen ausschließlich, als ein Problem des einzelnen betrachtet und nicht auch als ein gesellschaftliches Phänomen erkannt. Anderseits aber wurde Schuld nur auf Normen kollektiven Charakters bezogen und damit der Mensch von Staat und Kirche eines wesentlichen Teils seiner Verantwortungsfähigkeit beraubt.

*HK:* Das menschliche Subjekt kam also insoweit gar nicht zum Tragen, als Schulderfahrung sich reduzierte auf das jeweilige Verhalten zu den staatlich oder kirchlich festgelegten Normen?

*Odermatt:* Ja, die inneren Dimensionen der Schulderfahrung waren in beträchtlichem Umfang verlorengegangen. Es wurde verkannt, daß Schuldigsein menschliches Dasein in der Vielfalt seiner Beziehungen betrifft, in der er sich persönlich zu verantworten hat. Diese Dimension ist kaum ins Bewußtsein getreten.

*HK:* Sprechen Sie hier speziell von einer katholischen Problematik, die im Verhältnis zum reformatorischen Freiheits- und Verantwortungspathos zu sehr Gesetzesreligion, Moralsystem geblieben ist?

*Odermatt:* Soweit ich das von meiner therapeutischen Erfahrung her und von vielen Gesprächen mit evangelischen Theologen beurteilen kann, glaube ich nicht, daß es sich um eine spezifisch katholische Problematik handelt. Es handelt sich um eine Entwicklungsphase innerhalb der christlichen Verkündigung und Theologie insgesamt...

*HK:* Ich dachte z.B. an die Praxis sehr schablonisierter und zugleich sehr detaillierter Beichtspiegel. Dadurch wurde ja ziemlich genau festgelegt, wie der einzelne sein Sündenregister und damit auch seine Verantwortung zu sehen hat. Fand nicht gerade hier im Grunde eine Verdrängung, zumindest eine Neutralisierung der persönlichen Dimension von Schuld statt?

*Odermatt:* Das ist richtig; aber meines Erachtens nur die eine Seite. Ich glaube ebensosehr, daß die Beichtpraxis an sich eine der echten Möglichkeiten gewesen ist oder zumindest hätte sein können, Schuld in einem eminent personalen Sinn zu verstehen und auf sich zu nehmen. In der Beichte wurde der Mensch doch eigentlich immer mit der Tatsache konfrontiert, Schuld unausweichlich – trotz ihrer familiären, sozialen und politischen Aspekte – als die je eigene auf sich nehmen zu müssen. Hier setze ich als Psychotherapeut sogar ein großes Fragezeichen hinter die Praxis der Bußfeiern, durch die das Element der personalen Schuld-Anerkennung abgeschwächt und damit auch in seiner möglichen Wirkung beeinträchtigt wird. Das muß nicht so sein, aber die Gefahr ist da. Es läßt sich leicht innerhalb einer größeren Gruppe von Menschen sagen: Ja, wir haben alle Schuld auf uns geladen, ich auch, so im Sinne des Saufliedes „Wir sind alle kleine Sünderlein".

## „Verdrängungen stellen immer eine krankmachende Verkürzung menschlichen Daseins dar"

*HK:* Wenn das eine Fehlentwicklung ist, dann ist diese im katholischen Bereich ja sehr abrupt gekommen durch ein plötzliches Nachlassen der Beichtpraxis im Sinne der Beichtbereitschaft. Woher kommt dieser Umschlag? Ist das nicht – auch – Reaktion auf die Praxis von früher?

*Odermatt:* Ich möchte bestreiten, daß es sich um eine Fehlentwicklung handelt. Es handelt sich hier vielmehr um Schritte innerhalb der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins. Diese Entwicklung verläuft nicht linear, sondern in Pendelbewegungen, von einer These zur entsprechenden Antithese. Auf unsere Frage bezogen, hieße das etwa: Nach einer Entwicklungsphase, in der Moral und Schuld fast ausschließlich objektbezogen und sehr konkret und statisch normiert waren und einseitig in der Dimension des Individuums erschienen, erfolgte nun der Umschlag zu einer Einstellung, welche die ethische Entscheidung und Schulderfahrung einerseits auf die dynamische Ganzheit und Ganzwerdung des Menschen bezieht und sie zugleich anderseits einbettet in die Vielfalt seines Beziehungsfeldes. Es läßt sich geschichtlich sehr eindrücklich beobachten, daß sich solche Veränderungen der Einstellung meistens recht abrupt einstellen. Dies ist um so mehr der Fall, je einseitiger die vorhergehende Sicht und Bewußtseinslage waren. Das trifft nun sehr stark zu gerade im Bereich der Schulderfahrung. Das kirchliche Schuldverständnis hatte sich extrem vereinseitigt – aber selbst eine solch extreme Vereinseitigung würde ich aus psychologischer und geschichtlicher Perspektive nicht einfach als Fehlentwicklung bezeichnen – und der Umschlag und die Redimensionierung mußte sich einstellen.

*HK:* Unabhängig von dieser Entwicklung wird der Kirche von den verschiedenen Richtungen der Tiefenpsychologie der Vorwurf gemacht, sie vermoralisiere sozusagen das „psychische Rohmaterial", also das, was man in Freudscher Terminologie als das „Es" bezeichnen würde. Das führe zum Beispiel zu einer Überbetonung der sog. Gedankensünde; weil so schon Triebregungen und Phantasietätigkeit als Sünde deklariert würden. Liegt nicht hierin ein wesentliches Moment einer verfehlten Schuldbehaftung und damit auch eine Fehlentwicklung in der Gewissensbildung? Aber jetzt spreche ich schon wieder von Fehlentwicklung ...

*Odermatt:* Und ich wollte auch Ihre Vorstellung von Fehlentwicklung schon wieder in Frage stellen. – Obwohl ich von der Jungschen Psychologie herkomme, würde ich diese Kritik Freuds am kirchlichen Schuldverständnis voll unterstützen. Die moralische Bewertung hat auf einer Ebene angesetzt, die wesentlich noch dem vor-moralischen Raum des Menschen zugehört. Damit konnte der Mensch die Fülle, Vielfalt und Dynamik seines seelischen Innenraumes nicht mehr wahrnehmen. Insbesondere war es ihm weitgehend verunmöglicht, sich als eine lebendige Ganzheit aus Geist und Trieb zu erkennen und anzunehmen und dann erst zu entscheiden, wie er mit diesen Elementen umgehen will. Diese Vor-Verlegung moralischer Wertung hat sich besonders im Bereich des Sexual- und Aggressionstriebes als eine Ursache höchst gefährlicher Verdrängungen ausgewirkt. Und Verdrängungen stellen immer eine krankmachende Verkürzung menschlichen Daseins dar.

*HK:* Sie würden darin also nicht nur eine Verkennung des Eigengewichts des Seelischen, sondern eine Unterdrükkung menschlicher Möglichkeiten sehen?

*Odermatt:* Das würde ich so sagen. Ich möchte aber hinzufügen, daß diese Amputation wesentlicher Dimensionen der menschlichen Psyche einerseits die Differenzierung anderer Bereiche der Seele auch gefördert und schließlich den Durchbruch Freuds – als Antithese – herbeigeführt hat.

*HK:* Aber es war doch eine Verkürzung dessen, was Schuld menschlich überhaupt sein kann?

*Odermatt:* Sicher. Erst Freuds Vorstoß zu den unbewußten Bereichen der Seele und zu den Elementarkräften der Psyche und C. G. Jungs Einsichten in die kollektiven und kreativen Dimensionen des Unbewußten haben den gesamten Innenraum des Menschen zu einem Ort der Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung menschlicher Existenz neu erschlossen. Eine grundlegende Verantwortung – und Schuld für den, der sich dieser Verantwortung entzieht – liegt im tiefenpsychologischen Verständnis gerade in der Einsicht und Anerkennung all der vielfältigen seelischen Inhalte, Bedürfnisse und Möglichkeiten. Solche

Einsicht und Anerkennung bedarf fast immer einer langen und ehrlichen Bemühung und nicht selten einigen Mutes. Erst mit dem Blick auf die Totalität des Humanen und die psychischen Entwicklungsmöglichkeiten und Grenzen können dann in einem zweiten Schritt die ethischen Entscheidungen getroffen werden, wie mit diesem „Rohmaterial" der Antriebe und Möglichkeiten umzugehen sei.

*HK:* Ist Kirche und Theologie gelegentlich nicht noch in ganz anderer Weise eine Vereinseitigung der Schuldthematik vorzuwerfen: nämlich eine theologische Engführung, insofern als Kirche und Theologie dazu neigen, Schuld (Sünde) vorwiegend nur als Glaubensvergehen, als Verfehlung gegen den Willen Gottes, als Auflehnung gegen das Gesetz Christi, also vorwiegend nur als einen Vorgang zwischen Gott und Mensch zu sehen?

*Odermatt:* Sie wollen damit offenbar sagen, daß die Schuld, wenn sie immer schon auf Gott bezogen werde, um ihre anthropologische Dimension gebracht sei . . .

*HK:* Wenn Sie so wollen, ja.

*Odermatt:* Das kann, das muß aber auch im Licht der Psychologie nicht so sein. Jedenfalls im Verständnis der Analytischen Psychologie Jungs drückt die Tatsache, daß wir Schuld auf Gott beziehen, die letzt- und zutiefstmögliche Bedeutsamkeit menschlicher Entscheidung und Verantwortung aus. Der Einbezug Gottes ins Schuldverständnis macht gerade sichtbar, daß wirkliche Schuld nicht wesentlich in der Übertretung irgendwelcher von irgendwem gesetzter Normen ist, sondern mit dem zu tun hat, was der Mensch sich schuldig ist gemäß einem absoluten Anspruch seiner bewußtseinstranszendenten Personmitte. Als jungscher Psychologe würde ich es so formulieren: Was der gläubige Mensch als Verfehlung gegen Gott versteht, ist auf psychologischer Ebene die Mißachtung der Ansprüche des Selbst durch ein enges oder ängstliches Ichbewußtsein.

## „Auch der gläubige Mensch entzieht sich seiner Verantwortung . . ."

*HK:* Das wollte ich nicht bestreiten. Aber kommt in der bewußten oder faktischen Reduzierung darauf nicht doch die Schuld als menschlicher Vorgang und Zustand zu kurz? Albert Görres hat in einem Gespräch mit Theologen einmal beklagt, daß dem Gläubigen viele Maßstäbe in der Beurteilung von Schuld, viele Gebote und Verbote „nur als geglaubte" zugänglich gemacht würden, ohne daß er zu einem echten sittlichen Wissen über die Gutheit des Gebotenen oder die Bosheit des Verbotenen komme. Und so werde Schuld als konkreter Tatbestand etwa als Verletzung des anderen nicht konkret erfahrbar.

*Odermatt:* Ich sehe diese Gefahr, auf die Sie hinweisen, vor allem darin, daß die Theologie und die kirchliche Verkündigung sittliche Vorstellungen, Gebote, Verbote, Normen in ihrer konkreten Gestalt als Willen Gottes ausgeben und dadurch nicht nur mit der Numinosität Gottes umkleiden, sondern sie verabsolutieren und der geschichtlichen und psychologischen Betrachtungs- und Befragungsmöglichkeit entziehen. Inhaltlich präzisierte Normen als Willen Gottes zu deklarieren ist meines Erachtens auch ein Zeichen einer ungeheuerlichen Inflation des menschlichen Geistes und Ausdruck eines meist völlig unbewußten und dadurch erst recht destruktiven Machtanspruchs einzelner Individuen oder kirchlicher Kollektive. Die Gleichstellung einzelner Normen mit dem Willen Gottes macht zugleich ein erschreckendes Maß an Mißtrauen und mangelnde Einsicht in die Strukturen des Menschen sichtbar; sonst müßte man kaum so kurzschlüssig auf den lieben Gott rekurrieren.

*HK:* Ist die Tatsache, daß ein Großteil unserer Mitmenschen nicht gläubig ist und ein Schuldverständnis allein aus dem Horizont des Glaubens für sie nicht plausibel ist, nicht zusätzlich ein zeitgeschichtliches Datum, das wir auch dann zu beachten haben, wenn wir theologisch von Schuld sprechen?

*Odermatt:* Dem stimme ich zu. Allerdings meine ich, daß echtes Schuldverständnis sich dem christlich gläubigen oder ungläubigen Menschen gar nicht so verschieden darstellt. Einerseits gibt es für den einen und für den andern die Erfahrung, daß es unausweichliche persönliche Verantwortung gibt, wie immer die sozialen Verflechtungen und lebensgeschichtlichen Erfahrungen sein mögen. Den Bezugspunkt solcher Verantwortlichkeit wird der Gläubige als Gott, der Ungläubige als das menschliche Leben, die menschliche Existenz bezeichnen. Beide Instanzen können ebenso als persönliche Wirklichkeiten oder als verfließend vage Wesenheiten verstanden bzw. mißverstanden werden. Die konkreten Inhalte moralischer Verpflichtung müssen für Ungläubige und Gläubige nicht weniger aus der möglichst umfassenden Erkenntnis der geschichtlichen und persönlichen Situation heraus je und je neu formuliert werden. Auch der gläubige Mensch entzieht sich seiner Verantwortung, wenn er sich auf den Willen Gottes beruft, anstatt mühselig und mit dem Risiko des Irrtums Einsicht in die Entwicklungsgesetze des Menschen und der Gesellschaft zu suchen.

*HK:* Verkürzt gesagt, der Wille Gottes interpretiert sich ihm mehr in der jeweiligen persönlichen Erfahrung?

*Odermatt:* . . . und in der Notwendigkeit, das einmalige persönliche Dasein möglichst in allen Dimensionen zur Verwirklichung zu bringen. Das schließt auch mit ein, sich ins jeweilige soziale Ganze sinnvoll einzufügen.

*HK:* Sie sprachen eben und schon mehrfach vom sozialen Ganzen, vom schärferen Bewußtsein dieses Ganzen im Verständnis von Schuld. Erleben wir gegenwärtig aber nicht ein im gewissen Sinne gegenläufiges Phänomen: eine massive Exkulpierung der Person, des einzelnen und eine Art Generalübertragung von Schuld auf die Gesellschaft. Also nicht nur ein positiv zu bewertendes schärferes Bewußtsein, das soziale Milieu und Verantwortung in ihm, sondern, wenn Sie wollen, negativ eine Verlagerung vom Personalen ins Kollektive?

*Odermatt:* Ich stimme ihrer Ansicht zu. Ich glaube allerdings, daß diese neue Einseitigkeit der Einstellung zur Schuld als geschichtliche Kompensation unumgänglich war. Über Jahrhunderte ist von den Kirchen die Schuld völlig einseitig dem einzelnen angelastet worden, ohne seine Einwurzelung in und seine Konditionierung durch die Gesellschaft auch nur einigermaßen zu berücksichtigen.

## „Es gibt auch den Freund, der dem Individuum die Verantwortung überträgt, zu einem ‚reifen Ich' zu kommen."

*HK:* Aber geht es dabei nicht um wesentlich mehr als um eine angemessenere Würdigung von Milieufaktoren, nämlich um eine Minimalisierung, wenn nicht gar um eine Ausschaltung der persönlichen Komponente?

*Odermatt:* Diese Tendenz existiert. Der Prozeß dieser Verschiebung hat bereits mit Rousseau eingesetzt, der im Individuum ursprünglich nur das Gute und in der Sozietät die Quelle des Bösen zu erkennen meinte. Das schuldhafte Verhalten des einzelnen wurde dadurch letztlich immer vom Individuum weggenommen und als Folge der Gesellschaft erklärt. Freud hat diesem Trend insofern neuen Auftrieb gegeben, als er empirisch zu zeigen vermochte, wie weit die Umwelt des Kindes dessen späteres Verhalten prägt, selbst dort, wo sich das Individuum völlig frei und verantwortlich fühlt. Dabei ist Freud selber – das muß ich hier unbedingt hinzufügen – nie so weit gegangen, dem Individuum bei aller Prägung durch die frühkindlichen Erlebnisse und der Wirksamkeit des Unbewußten die Möglichkeit wirklicher Verantwortung und damit auch die Möglichkeit echter persönlicher Schuld abzusprechen, auch wenn er den Terminus nicht braucht.

*HK:* Aber gerade die Freudsche Psychologie ist doch in ihrem Grundansatz sehr deterministisch und in bezug auf die Schuldfrage zum mindesten ambivalent?

*Odermatt:* Freuds Psychologie ist deterministisch, als Theorie und System. Zum Glück ist Freud aber nicht nur Systematiker, zum Glück gibt es bei ihm auch all die vielen Widersprüche, die zu allen schöpferischen Menschen und zum Wesen des Lebens gehören. Es gibt auch den Freud, der dem Individuum die Verantwortung überträgt, zu einem „reifen Ich" zu kommen. Mit dem „reifen Ich" umschreibt Freud jene Persönlichkeit, die einerseits eine ehrliche und nüchterne Einsicht in die Triebbedürfnisse hat und anderseits auch die Notwendigkeit einer teilweisen Triebsublimierung sieht und sie auch zu leisten vermag. Der Mensch steht je und je als einzelner in eigener Verantwortung vor der schwierigen Aufgabe, ein ihm persönlich mögliches Gleichgewicht zwischen unmittelbarer Triebbefriedigung und Triebsublimierung im Sinn von Kulturleistungen zu finden. Eine grobe Verschiebung nach der einen Seite würde das Individuum zu einem kulturarmen Instinktwesen, eine solche Verschiebung nach der andern Seite zu einem neurotisch gehemmten Menschen machen.

*HK:* Wirkt heute nicht trotzdem zweierlei zusammen, die Auflösung von Schuld seitens der Psychologie, vor allem durch deren deterministische (auch behaviouristische), die Freiheit des Individuums gering einschätzende Schulen und eine allgemeine Tendenz der Zeit, Verantwortung auf die Gesellschaft zu delegieren?

*Odermatt:* Freud und Adler haben zweifellos mit ihren entwicklungspsychologischen Thesen den Freiheitsraum des Menschen derart in Frage gestellt, daß sie besonders in ihren popularisierten Formen jene Zeittendenzen unterstützt haben, alle Schuld und alle Verantwortung dem Kollektiv zuzuschieben. Es ist eindrücklich, mit welcher Vorliebe die Psychoanalyse und Individualpsychologie gerade in neuester Zeit als Waffe einer radikalen Gesellschaftskritik benützt werden. Dabei übersehen diese Kritiker mit einer fast vorsätzlichen Blindheit, daß sie der Gesellschaft genau das vorwerfen, was sie gleichzeitig vehement von ihr fordern. Staat und Kirche sind die „bösen Mütter", denen man anlastet, alles Fehlverhalten des einzelnen verschuldet zu haben. Ja, man wirft ihnen grundsätzlich vor, sich als „Mütter" zu verhalten, welche das Individuum nicht erwachsen werden und in seiner Eigengesetzlichkeit zur Geltung kommen lassen. Gleichzeitig erwartet man von der Gesellschaft wie nie zuvor in der Geschichte, sich um die materielle Existenz und geistige Entfaltung jedes einzelnen zu kümmern. Der moderne Fürsorgestaat trägt deutliche Züge einer ausgeprägten kollektiven Regression in kindliche Erwartungshaltungen. Viele Vertreter der neueren Psychologie kommen mir vor wie Pubertierende, die sich lautstark gegen Autorität und „Bemutterung" auflehnen und gleichzeitig von den Eltern jede nur erdenkliche Unterstützung erwarten.

## „Die Psychologie scheint in vielen ihrer Richtungen den naiven Glauben in die Technik neu aufzulegen."

*HK:* Gibt es nicht auch noch eine Verstärkung von Verdrängungssymptomen in der Weise, daß psychologische Heilmethoden, jedenfalls in der von Ihnen beschriebenen popularisierten Form, generell zu einer Verflüssigung personal zu verantwortender Schuld tendieren? Schuldgefühle z.B. dürfen eigentlich nicht sein, sie sind Symptom von Krankheit und selbst krankmachend. Daß Schuldgefühle auch Widerspiegelung von tatsächlicher Schuld sind, wird darüber leicht übersehen. Und hier, meine ich, wird das etwas problematische Zusammenwirken von popularisierter Psychoanalyse und einem sich fast im Unschuldswahn bewegenden Zeitgeist noch einmal besonders deutlich sichtbar.

*Odermatt:* Diesbezüglich meine ich, muß die Frage nach der Einstellung zur Schuld im Rahmen einer viel umgreifenderen Einstellung innerhalb der meisten zeitgenössi-

schen Psychologien gesehen werden. In diesen hat nicht nur die Schuld keinen inneren Ort, sondern auch andere urtümliche Dimensionen, wie Angst, Leiden, Opfer, Zweifel, Depression, werden als etwas Abnormes, nicht dem Leben eigentlich Zugehöriges abgetan. Diese Einstellung geht auch durch einen Großteil neuerer Publikationen. In einer unglaublichen Naivität wird ein Menschenbild vertreten, das uns nur als glückliche, extravertiert kontaktfähige und „kreative" Wesen akzeptieren will. Diesbezüglich scheint mir die Psychologie in vielen ihrer Richtungen mit einigen Jahrzehnten Verspätung den naiven Glauben in die Technik neu aufzulegen, jenen blinden Optimismus, wie er anfangs dieses Jahrhunderts noch recht allgemein war. Man weigert sich, den Menschen auch in seinen Grenzen und seiner Fraglichkeit anzunehmen. Wer dem Menschen die Schuld, Angst, Depression wegnimmt, entzieht ihm auch die Basis für sein Selbstverständnis und seine Sinnerfahrung.

*HK:* Ist es aber nicht so, daß selbst die Kirche – wir haben ja vorhin über die Wandlung der Bußpraxis gesprochen – diesem naiv optimistischen Trend zu vordergründig folgt und ihm teilweise auch erliegt?

*Odermatt:* O ja. Ich habe diesen Eindruck in den letzten Jahren, vor allem im Gespräch mit jüngeren Theologen, immer wieder gewonnen. Es sind vor allem die sog. „Progressiven", die vor dem Kontakt mit der Psychologie keine Angst haben wie die meisten ihrer Kollegen, es sind gerade diese offenen Leute, welche einem oberflächlich naiven Optimismus zum Opfer gefallen sind. Die Psychologie fördert in ihrer billigen Massenverpackung die Verkürzung des menschlichen Daseins um seine „dunkle Seite", die zu seiner Weite und Ganzheit gehört.

*HK:* Gilt das, wenigstens in begrenztem Umfange, auch für die Analytische Psychologie Jungs? Hugo Rahner meinte einmal im Gespräch mit ihm, er sei wohl auch so ein moderner Teufelsaustreiber...

*Odermatt:* Nein, ganz entschieden nein. C. G. Jung hat sich von allem Anfang an der Schuldproblematik in einer Weise zugewandt, die keinen Zweifel bestehenließ, daß nicht nur mit der Möglichkeit echter menschlicher Schuld zu rechnen ist, sondern daß Schuld und Schulderfahrung innerlich notwendig zur menschlichen Selbstfindung und Selbstverwirklichung zugehören. Im Gegensatz zu Freud scheute sich Jung auch nicht, den für viele antiquiert erscheinenden Terminus „Schuld" weiter zu verwenden. Im übrigen erlebt zur Zeit die Jungsche Psychologie in aller Welt ein enorm anwachsendes Interesse. Und ich glaube, daß gerade hier ein Grund dafür zu sehen ist. Es ist wohl zur Zeit der einzige psychologische Ansatz, der Schuld ganz und gar ernst nimmt, aber sie nicht wie die kirchliche Tradition als das nur Negative versteht, dem man unter allen Umständen zu entgehen suchen sollte. Schuld wird bei Jung mit dem ganzen Gewicht der Schuld belassen, aber sie wird konsequent einbezogen als ein Entwicklungsmotor, ein unabdingbarer Teil eines Ganzen, sie hat ihre Sinndimension.

## „Überforderungen sind gefährlich..."

*HK:* Das wäre eine äußerst interessante Kehrtwendung. Aber ich wollte noch einen anderen aktuellen Gesichtspunkt streifen: Ist nicht die Subkultur der vielen Selbsterfahrungsgruppen besonders stark von diesem einseitigen psychologisierenden naiven Optimismus geprägt bzw. auch darin befangen?

*Odermatt:* Dies trifft zweifellos zu. Die meisten Gruppenerfahrungen versprechen doch in dieser oder jener Form die Erlösung von Angst, Schuldgefühlen, Hemmungen und verheißen den Weg ins Paradies des selbstbewußten, äußerungsfähigen und glücklichen Menschen. Was allerdings von der Mehrzahl solcher Erfahrungen gilt, trifft selbstverständlich nicht für alle zu. Ich bin keineswegs grundsätzlich gegen Selbsterfahrungsgruppen, Gruppentherapie oder ähnliches, wenn sie auf dem Boden eines offenen und fundierten Menschenbildes durchgeführt werden.

*HK:* Kann der naive, Angstfreiheit durch Schuldverdrängung suchende Optimismus möglicherweise nicht das Gegenteil von Glück, nämlich Zunahme von Angst, zur Folge haben. Oder sehen Sie zwischen dem Phänomen von Schuldverdrängung und der Zunahme kollektiven und individuellen Angstpotentials keinen empirisch feststellbaren Zusammenhang?

*Odermatt:* Davon bin ich sehr überzeugt. Ein entscheidender Beitrag der tiefenpsychologisch orientierten Therapie liegt ja gerade darin, daß sie viele Äußerungsformen der Schuld überhaupt erst als solche erkannt hat. Nicht nur die Angst bringt in vielen Fällen verdrängte oder überhaupt noch nie bewußtgewordene existentielle Schuld zur Darstellung; auch viele psychosomatische Leiden, Depressionen und Gefühle einer allgemeinen Sinnlosigkeit und Existenzleere sind nicht selten Symptome nicht realisierter Schuld. Es geht gerade bei diesen symbolischen Schuldmanifestationen meistens nicht um die Verdrängung einer Schuld, die sich ein Mensch durch Übertretung einer Norm zugezogen hat. Es geht meist um die viel schwieriger erfaßbare Schuld, die darin besteht, seinem Leben in einer Altersphase oder in einer speziellen persönlichen oder beruflichen Situation das schuldig geblieben zu sein, was zu einer Weiterentwicklung der Gesamtpersönlichkeit notwendig gewesen wäre. In manchen Fällen ist diese Schuld sogar wesentlich der Mangel an Mut, im Sinn kollektiver Normen schuldig zu werden. Psychotherapie kann keine Schuld vergeben, sie beansprucht auch nicht, von Schuld zu erlösen. Aber sehr oft, das weiß ich aus meiner Praxis, führt sie den Menschen erst an die eigentlichen Dimensionen seiner Schuld heran, sie macht ihn sehend für das, was er sich schuldig geblieben ist. Damit eröffnet sie ihm auch erst die Möglichkeit eines sinnvollen Umgangs mit seiner Schuld.

*HK:* Ist es gegenwärtig nicht auch so, daß der einzelne durch das Zurücktreten des gesellschaftlichen Normgefüges zwar enorm entlastet wird, entlastet auch von falschen

Schuldgefühlen, daß er zugleich aber auch in seiner Verantwortung und deshalb aber auch im Scheitern an dieser Verantwortung mit seiner Schuld, seiner tatsächlichen Schuld, sehr allein gelassen wird?

*Odermatt:* Schulderfahrung macht immer einsam. Aber auch die Einsamkeit gehört zur Individualität des Menschen, genauso wie die Beziehung. Ein vertieftes Schuldverständnis, das sich nicht einseitig an gesetzten Normen orientiert, stellt an den Menschen dauernd hohe Anforderungen. Vor allem wird dem einzelnen vom Kollektiv her nie mehr die glückliche Sicherheit zuteil, daß seine Einsichten und Entscheidungen über alle Zweifel erhaben richtig sind. Dies belastet so sehr, daß sich viele Menschen auch schlechthin überfordert fühlen. Überforderungen sind gefährlich, sie führen leicht dazu, daß sich die betroffenen Menschen eines Tages wieder unbesonnen irgendwelchen Autoritäten unterstellen, die ihnen sagen, was recht und unrecht ist, und die sie damit mit einem Schlag von einem großen psychischen Druck befreien. Hier sehe ich eine sehr wichtige Aufgabe der Kirchen und gleichzeitig auch einer seriösen Psychologie, Menschen in ihrem Suchen nach einem persönlichen Schuldverständnis zu begleiten. Weder die Überbewertung noch die Bagatellisierung der Schulderfahrung hilft Menschen in ihrer anthropologischen und religiösen Selbst-Realisierung weiter. An der Schulderfahrung können Menschen verkümmern oder reifen.

# Dokumentation

# Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs

## Ein Papier aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken

*Das am 24. April vom Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken verabschiedete Arbeitspapier „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" stellt das erste katholisch-jüdische Papier zum christlich-jüdischen Gespräch dar, das gemeinsam erarbeitet und verabschiedet wurde. Gegenüber anderen Papieren und Studien zum jüdisch-christlichen Dialog werden deutlich neue Akzente gesetzt. Der Dialog soll so geführt werden, daß Juden und Christen einander als Juden und Christen ernst nehmen. Im Horizont des gemeinsamen Zeugnisses für Gottes Heilstaten wird gezeigt, daß Christen zum Vollzug ihrer Identität die bleibende Verbindung mit der jüdischen Wurzel brauchen, daß aber auch Juden um ihres eigenen Glaubens willen auf das Zeugnis der Christen achten müssen. Auch die entscheidenden christlich-jüdischen Kontroversfragen werden so gestellt, daß das jeweilige Selbstverständnis voll anerkannt werden kann, ohne damit die Grundlage des Dialogs aufzuheben. Das Arbeitspapier wurde inzwischen von vielen Juden und Christen, die am Gespräch miteinander beteiligt sind, als wichtiger und hilfreicher Beitrag für die Fortführung des Dialogs begrüßt.*

### I. Warum das Gespräch suchen?

1. Juden und Christen haben einen gemeinsamen Grund ihrer Hoffnung: den sich der Menschheit gnädig zuwendenden Gott Israels. Gemeinsam erwarten sie die volle Erfüllung ihrer Hoffnung: die endgültige Herrschaft Gottes. Juden und Christen sind durch das, was ihnen von Gott her widerfahren ist, und sie sind von der Welt, in der sie leben, zu einem gemeinsamen Zeugnis herausgefordert. Nicht nur ihnen, so glauben sie, sondern allen Völkern gilt der einladende Ruf, im Jerusalem des lebendigmachenden Gottes Leben, Heimat und Frieden zu finden (vgl. Jes 2,1–5; Jes 60). Indem sie sich selbst auf den Weg machen zu diesem Jerusalem als der Stätte von Gerechtigkeit und Treue (vgl. Jes 1,26), erfahren sie die Verpflichtung, allen Menschen die befreiende Kraft ihrer Bindung an Gott weiterzugeben, der Leben und Zukunft schenken kann und will (vgl. Jer 29,11). Der Ruf Gottes nimmt sie in Dienst für die Gestaltung der Welt, macht sie zu Wegbereitern von Hoffnung gerade für jene, die keine Hoffnung haben. Dieser Ruf ist zugleich Gericht, indem er sie von jeder Fixierung auf bloß innerweltliche Interessen und Ängste befreit. Dem Ruf Gottes folgend, sollen sie zu ehrlichen und mutigen Sachwaltern der Gerechtigkeit Gottes und zu Fürsprechern seiner Barmherzigkeit werden.

2. Liegt die zu allen Zeiten geltende Verpflichtung zum Gespräch darin, daß Juden und Christen im Handeln des Gottes Israels zusammengebunden sind, so verstärken die leidvollen Erfahrungen der jüngsten Geschichte den Auftrag, dieses Gespräch in unserer Zeit nach Kräften zu intensivieren und zu vertiefen.

- Die vergangenen 1900 Jahre des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum haben sich als Entzweiungsgeschichte vollzogen, deren geschichtliche Folgen furchtbar waren. Im Zusammenhang mit dieser Entzweiungsgeschichte muß auch das schreckliche Geschehen von Auschwitz gesehen werden, der Versuch einer völligen Ausrottung des jüdischen Volkes durch die Hitlerdiktatur.
- Im Judentum wie im Christentum, die ihre Existenz gemeinsam der Offenbarung des Gottes Israels verdanken, erwacht zunehmend ein „geistliches" Interesse aneinander. Juden und Christen bekennen sich zu der gemeinsamen Offenbarung durch eben dieses Interesse. Ihr Interesse aneinander ist deshalb selbst ein Akt der Verehrung Gottes.
- Einer Menschheit, deren Überleben in Menschlichkeit auf dem Spiel steht, haben Juden und Christen ein gemeinsames Zeugnis zu geben, das als konkretes Zeugnis konkrete Wege der Gerechtigkeit und des Heiles aufzeigen und bahnen muß.

## II. Bedingungen eines Dialogs, der den Juden als Juden und den Christen als Christen betrifft

Weil Juden und Christen einen gemeinsamen Schatz biblischer Schriften als Grundlage ihres Lebens überliefern, hat das Gespräch eine Basis, deren Wert sich nicht überschätzen läßt. Es ist der Glaube an den rettenden und heiligenden Gott, von dessen Nähe zu den Vätern die Tora erzählt und dessen lebensfördernde Weisungen sie verkündet. Es ist das Hören auf den Gott der Lebenden und der Toten, dessen Herrschaft inmitten des Volkes, das nach ihm genannt wird, die Propheten ansagen. Es ist das Festhalten an dem nahen und fernen Gott, den die Beter der Psalmen rühmen und dessen Treue sie selbst da noch einklagen, wo ihnen alles genommen scheint. Es ist das Vertrauen auf den Schöpfergott, dessen Güte die Sprüche und Betrachtungen der Weisen erinnern. Von all diesem geben Juden und Christen je auf ihre Art in ihren Gottesdiensten und in ihrem Leben Zeugnis. Aber genau hier zeigt sich auch eine für das jüdisch-christliche Gespräch typische Schwierigkeit: Begründen die gleichen Schriften wirklich eine Gemeinsamkeit des Lebens? Zur Antwort auf diese Frage ist es nötig, einige fundamentale Bedingungen für den jüdisch-christlichen Dialog zu bedenken:

1. Es kann kein Zweifel daran sein, daß Juden und Christen füreinander zunächst einmal sehr viel Arbeit zu leisten haben, um zu einem besseren gegenseitigen Verstehen zu kommen. Die Bilder, die sich Juden von Christen und Christen von Juden im Laufe der Geschichte gemacht haben und noch machen, sollen überprüft und in einer Begegnung korrigiert werden, in der einer dem anderen im Rückgang auf den gemeinsamen Grund und im Lichte der gemeinsamen Hoffnung seinen eigenen Weg deutet. Gerade hier wird der eine nicht darauf warten, daß der andere zu ihm kommt, um ihn zu „studieren". Er spürt vielmehr die Verpflichtung zur Mitteilung des Eigenen. Umgekehrt wird er um der gemeinsamen Hoffnung willen eine aktive Bereitschaft zum Hören auf den anderen entwickeln. Indem sie sich einander darstellen, vertrauen und offenlegen, können beide das Zeugnis ablegen, zu dem sie sich von Gott berufen wissen.

2. Ein jüdisch-christlicher Dialog gelingt nicht, wenn der Christ im Judentum von heute lediglich das Denkmal seiner eigenen Vergangenheit, der Zeit Jesu und der Apostel, sieht. Der Dialog gelingt aber auch nicht, wenn der jüdische Gesprächspartner in den jüdischen Wesenselementen christlichen Glaubens nichts anderes entdeckt als die Nachwirkungen eines vergangenen Zustandes, der zwar in den ersten Christengemeinden bestand, aber heute nicht mehr besteht. In beiden Fällen nimmt der eine Gesprächspartner noch nicht des anderen Zeitgenossenschaft ernst, sondern macht ihn zum bloßen Spiegel seiner eigenen Vergangenheit. Zeitgenossenschaft aber ist die Bedingung jeden Dialogs.
Der jüdische Gesprächspartner kann sich nicht damit zufriedengeben, im Gespräch mit Christen nur als ein fortlebendes Zeugnis für das sogenannte Alte Testament und für die Ursprungszeit der christlichen Gemeinden betrachtet zu werden. Umgekehrt kann der christliche Gesprächspartner sich nicht damit zufriedengeben, wenn der jüdische Gesprächspartner glaubt, nur er habe für den Christen etwas für dessen Glauben Wesentliches zu sagen, während das, was der Christ dem Juden zu sagen hat, für den jüdischen Glauben keine wesentliche Bedeutung habe. Aus der ökumenischen Erfahrung des innerchristlichen Gesprächs kann Zuversicht auch für den jüdisch-christlichen Dialog wachsen: Auch dort haben beide Gesprächspartner die Fähigkeit und die Bereitschaft aufzubringen gelernt, das Wort des anderen als Zeugnis zu hören, das den Hörenden in seinem Verhältnis zu Gott angeht.

3. Die Geschichte, die eine heutige Begegnung zwischen Juden und Christen erschwert, kann auch einen Weg zueinander bahnen, wenn sie – und sei es zunächst nur in Teilaspekten – als wirklich gemeinsame Geschichte, die uns aktuell betrifft, erfahren und anerkannt wird.
Wenn der Christ in einem Gebet der Osternacht die „israelitische Würde" für alle Völker erbittet, kann er dabei nicht vergessen – er kann es höchstens zu seinem eigenen Schaden verdrängen –, daß es jenes Israel bis heute noch gibt, das bis heute Träger der israelitischen Würde geblieben ist. Die christliche Kirche, die sich „Volk Gottes" nennt, darf nicht vergessen, daß die gegenwärtige Existenz des Judentums Zeugnis dafür ablegt, daß derselbe Gott noch heute in Treue zu jener Erwählung steht, durch die er Israels Gott wurde und Israel zu seinem Volk gemacht hat. Darum versteht der Christ seine eigene Würde und Erwählung nicht angemessen, wenn er die Würde und Erwählung des Judentums von heute nicht zur Kenntnis nimmt und zu verstehen sucht. Dazu aber muß er jüdischen Glauben und jüdische Existenz aus dem Selbstzeugnis seiner jüdischen Gesprächspartner kennenlernen.

Wenn der Jude sich mit Recht „Sohn Abrahams" nennt, kann er nicht vergessen – er kann es höchstens verdrängen –, daß nicht nur in ferner Vergangenheit die ersten Christen Söhne Abrahams waren, sondern daß auch heute niemand Christ sein kann, ohne sich zu Abraham als dem „Vater der Glaubenden" zu bekennen. Auch ist sich die jüdische Gemeinschaft der Zusage einer Erneuerung ihres Bundes gewiß, wie geschrieben steht: „Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen" (Jer 31,31f). Die jüdische Gemeinschaft darf daher nicht vergessen, daß es die Gemeinschaft der Christen niemals gegeben hätte, wenn diese sich nicht vom selben Gott in seinen „Neuen Bund" berufen wüßte. Darum versteht der Jude die Weise, wie Abraham zum „Vater vieler Völker" (Gen 17) geworden ist, nicht vollständig, wenn er den Glauben des Christen von heute nicht zur Kenntnis nimmt und zu verstehen sucht. Dazu aber muß er christlichen Glauben und christliche Existenz aus dem Selbstzeugnis der Christen kennenlernen.

4. Ist die Bedeutung des Verbindenden in der Geschichte bewußt geworden und anerkannt, dann entsteht die Chance, daß beide Partner des Gesprächs sich in eine Verantwortung füreinander rufen lassen: Jeder wird für den anderen zum Zeugen derjenigen Großtaten Gottes, auf denen es beruht, daß er selbst als Jude bzw. als Christ in der Gegenwart lebt. Leben aus dem Glauben, Leben aus der Mitte der Existenz, christliches wie jüdisches Leben lebt aus dem Zeugnis. Und überall, wo das Leben einer Gemeinschaft zum Zeugnis für Gottes Heilstat wird, ist dieses Zeugnis für den anderen Glaubenden, der aus den gleichen Heilstaten Gottes lebt, kostbar, ja unersetzlich. Glaubende, die aus dem gleichen Ursprung leben, werden einander schuldig, wenn sie nicht füreinander dieses Zeugnis geben.

## III. Zentrale Themen des Dialogs

### 1. Weggemeinschaft von Juden und Christen

Das gemeinsame Ziel der Heilsherrschaft Gottes läßt Juden und Christen miteinander von Glauben zu Glauben sprechen. Beide wissen sich von Gott angerufen, beide wollen der ihnen aus Gottes gnädiger Erwählung geschenkten Erkenntnis des Gotteswillens die Antwort der Liebe aus ganzem Herzen, mit ganzer Seele, aus ihrem ganzen Denken und ihrer ganzen Kraft geben. Solche Übereinstimmung ist für das gemeinsame Handeln in der Welt wichtig. Wichtig ist es aber auch, nicht nur die Tatsache von Übereinstimmung, sondern auch das Maß der Übereinstimmung abzuwägen. Dies um so mehr, als gerade dort, wo uns zutiefst ein Konsens verbindet, auch die Wurzel des Dissenses liegt.

Für den Christen ist das Ziel der Heilsherrschaft Gottes, die Israels Bibel verheißt, vermittelt durch den Juden Jesus. Hier bereits zeigt sich die nicht nur trennende, sondern auch verbindende Funktion Jesu: Durch den Juden Jesus wirkt im Christentum die Tora weiter. Durch ihn ist sie als Gottes Verheißung und Gebot den Christen zur Verwirklichung aufgegeben. Der Jude dagegen muß nicht erst Jesus kennenlernen, um die Tora zu lieben, er bringt diese Liebe als Jude mit. Freilich kann ein Gespräch zwischen Juden und Christen erst dann ernsthaft geführt werden, wenn auch der jüdische Partner davon ausgeht, daß im Christentum etwas von Gott her geschehen ist, was ihn „um Gottes willen" angeht, auch wenn er darin keinen Weg sieht, den er selber gehen kann und muß. Christen fragen deshalb, ob die lebendige Gegenwart jüdischer Wesenselemente im christlichen Gottesdienst, in der christlichen Verkündigung, im christlichen Verständnis der Schrift und in der christlichen Theologie nicht ein Interesse des Juden an christlichem Glauben und Leben möglich macht, das über distanziertes Kenntnisnehmen hinausgeht. Umgekehrt müssen Christen den Juden zubilligen, daß deren Interesse am Christentum ein Interesse „um des Himmelreiches willen" sein kann, auch wenn es nicht dazu führt, daß Juden Christen werden. Eine Möglichkeit zum Verständnis jüdischen Interesses am Christentum hat der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig (1886–1929) in dem Satz ausgesprochen: „Ob Jesus der Messias war, wird sich zeigen, wenn der Messias kommt." Eine solche mehrdeutige Formel bedeutet freilich nicht, Juden und Christen dürften das Gespräch über die Hoffnung, die sie eint, und über die Frage nach dem Messias, die sie trennt, „bis zum Jüngsten Tag" zurückstellen.

Im gegenseitigen Sich-Befragen kann sich also durchaus ein Stück Anerkennung der Heilsbedeutung des anderen Weges aussprechen. Juden können anerkennen, daß Jesus für die Christen zum Weg geworden ist, um Israels Gott zu finden. Sie werden aber ihre Wertschätzung des christlichen Weges davon abhängig machen, daß der Glaube der Christen, das Heil werde ihnen durch den aus den Juden kommenden Messias Gottes geschenkt, ihre Verpflichtung zum Handeln im Dienst von Gerechtigkeit und Frieden nicht mindert, sondern einlöst. Christen verstehen Jesus als Erfüllung von Gesetz und Verheißung nur dann, wenn sie ihm „um des Himmelreiches willen" nachfolgen und dabei auf sein Wort hören: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt" (Mt 7,21).
Die gegenseitige Wertschätzung des je anderen Weges geht also untrennbar in eins mit erheblichen Divergenzen in der Einstellung zu Jesus, ob er der Messias Gottes sei. Dies nötigt aber weder Juden noch Christen, die fundamentale inhaltliche Klammer des einen rufenden Gotteswillens aufzulösen. Von daher ist es Juden und Christen grundsätzlich verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen.

Dies verbietet sich nicht etwa aus taktischen Erwägungen. Auch Gründe humaner Toleranz sowie die Achtung der Religionsfreiheit sind dafür nicht allein ausschlaggebend. Der tiefste Grund liegt vielmehr darin, daß es derselbe Gott ist, von dem Juden und Christen sich berufen wissen. Christen können aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten, auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen. Juden können aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten, auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Tora zu betonen. Das schließt jeweils die Hoffnung ein: Durch dieses Zeugnis könne beim anderen die Treue zu dem an ihn ergangenen Ruf Gottes wachsen und das gegenseitige Verstehen vertieft werden. Hingegen soll nicht die Erwartung eingeschlossen sein: der andere möge das Ja zu seiner Berufung zurücknehmen oder abschwächen.

Die Christen glauben, daß der in der Schrift verheißene Messias in Jesus gekommen ist. Es ist die Nähe von Israels Gott, der ihnen Jesus als Bruder vertraut machte und Zugleich Jesu Liebe als Zuwendung Gottes selbst erfahren ließ. Deshalb scheint es ihnen zuwenig, ihn nur als leuchtendes Beispiel vor Augen zu haben. Vielmehr erfassen sie sein Leben, Sterben und Wiederkommen als Weg, auf dem Gott alle zum Heil führen will. Daß Jesu Liebe für alle Raum bietet, sehen sie darin bestätigt, daß Gott ihn erhöht und damit als Lebenden zurückgeschenkt hat. Was an ihm gegenüber dem Bisherigen und allem Menschlichen anders ist, liegt also nicht auf der Linie einer bloß quantitativen Steigerung. Gerade mit der Auffassung einer bloß gesteigerten Menschlichkeit bei Jesus käme es auch leicht zu der fatalen Gegenüberstellung: Die Christen sind eben doch die besseren Israeliten. Eine Christologie, die in Jesus den menschgewordenen Gottessohn bekennt, bedarf dieser Art des Abmessens nicht. Sie hat, vielleicht erst nach eigenen leidvollen Erfahrungen, die Möglichkeit, die Gemeinschaft mit Jesus im freien Ja des Glaubens an ihn zwar als Ziel zu sehen, aber auch zu wissen, daß es für alle, die Gott ergriffen hat, die Möglichkeit einer offenen und wachsenden Weggemeinschaft gibt. So könnten Christen dem zuvor genannten Wort Rosenzweigs einen akzeptablen Sinn geben.
Die Frage der Juden, ob mit dem Bekenntnis zum menschgewordenen Gottessohn nicht die strenge Verpflichtung auf den einzigen Gott Israels (vgl. Dtn 6,4–9) preisgegeben wird, beantworten die Christen mit ihrer Glaubensüberzeugung, daß es gerade Jesus Christus ist, der ihnen den einzigen Gott Israels vermittelt und darstellt. Die in Christus geschehene Menschwerdung Gottes ist für den Christen keineswegs eine Absage an die Einzigkeit Gottes, sondern eine Bestätigung derselben. Menschwerdung Gottes hat vielmehr zur Voraussetzung, daß der einzige Gott Israels kein isolierter, beziehungsloser, sondern ein den Menschen zugewandter, vom menschlichen Schicksal mitbetroffener Gott ist. Diese Charakteristik Gottes wird nach dem Zeugnis der Talmude und Midraschim auch – allerdings ohne Verbindung und ohne Zusammenhang mit Jesus Christus – vom rabbinischen Judentum geteilt. Auch das rabbinische Judentum weiß selbstverständlich, daß der einzige Gott Israels nicht nur in der Transzendenz „weilt", sondern auch mitten unter seinem in Not und Verfolgung hineingeratenen Volk: als Herr, Vater, Gefährte und Erlöser. Das christlich-jüdische Gespräch über den lebendigen Gott Israels ist daher ein großes Hoffnungszeichen.

## 2. Der gemeinsame Auftrag

Trotz des nicht verschwiegenen Dissenses im Konsens verbindet Juden und Christen der Auftrag zum gemeinsamen Handeln und Zeugnis-Geben in der Welt. Wesentliche Aufgaben, denen sie sich um der Zukunft willen gemeinsam stellen müssen, sind beispielsweise:

- Wie ist es angesichts des geschehenen Massenmordes an Juden und der versuchten Ausrottung des jüdischen Volkes noch möglich, an Gott zu glauben? Wie ist es möglich, Schuld und Leid vor Gott zu tragen, statt sie zu verdrängen oder zu fixieren? Welche Bedeutung hat die systematische Vernichtung großer Teile des europäischen Judentums, und welche Bedeutung hat die Gründung des Staates Israel für Juden und Christen und für ihre Begegnung miteinander? Wie ist es angesichts der Gründung des Staates Israel als eines zentralen Ereignisses der neueren jüdischen Geschichte möglich, die jahrtausendealte Hoffnung auf Gottes Heil mit konkret politischem Handeln in der Gegenwart zu verknüpfen, ohne einer religiös begründeten Ideologisierung der Politik oder einer Politisierung des Glaubens das Wort zu reden?
- Was bedeutet es angesichts einer nach wie vor polytheistischen Welt (Götter haben heute nur andere Namen), daß Juden und Christen an *einen* Gott glauben? Können und müssen nicht Christen und Juden in einer Welt, deren Kriege im wesentlichen immer noch Religionskriege sind (was leicht plausibel wird, wenn man an die Stelle von Religion das Wort „Ideologie" setzt), aufgrund ihrer Offenbarung gemeinsam eine Ideologiekritik entwickeln?
- Haben nicht Juden und Christen gemeinsam die Verpflichtung, angesichts der Weltverhältnisse, die das Überleben der Menschheit bedrohen, zu zeigen und in Modellen vorzuleben, was, biblisch verstanden, Gerechtigkeit und Freiheit ist?
- Zu den Grundforderungen der den Juden und Christen gemeinsamen biblischen Offenbarung gehört die unbedingte Achtung vor dem Leben des anderen. Es sollte gemeinsam von ihnen präzisiert werden, was hieraus heute für die Wahrung von Menschenwürde und Menschenrechten folgt. Insbesondere wäre z. B. gemeinsam eine Ethik der Wissenschaften, der Technik, der Zukunftssorge zu entwickeln – auch die Menschen nach dem Jahr 2000 sind unsere Nächsten.
- Welche konkreten Konsequenzen können aus der Juden und Christen gemeinsamen Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gezogen werden? Welche Verpflichtungen ergeben sich aus dem Juden und

Christen gemeinsamen Gebot der uneingeschränkten Liebe (vgl. Lev 19,18 und Mk 12,30f)?

### 3. Die Kontroverse um Gesetz und Gnade neu überdenken

Die Begegnung von Juden und Christen wird auch dahin führen, daß beide Seiten die gegenseitigen Anfragen mit klarerem Blick wahrnehmen.
Juden weisen den christlichen Vorwurf der „Werkgerechtigkeit" dann mit überzeugenden Gründen zurück, wenn sie nicht die Gefahr bestreiten, die von dieser Haltung ausgehen kann, zumal sie wissen, daß die Warnung vor „Werkgerechtigkeit" zu ihrer eigenen Glaubenstradition gehört. Daß die Tora das Leben des Menschen in Anspruch nimmt, hindert nicht das Angewiesensein auf Gottes Barmherzigkeit. Gottesdienstliche Texte, wie sie die Feier des Versöhnungstages, des höchsten Festtages im jüdischen Jahr kennzeichnen, können Christen eindringlich diese Seite des jüdischen Lebens aufschließen.
Christen weisen den jüdischen Vorwurf des „Verlustes der Ethik" dann mit überzeugenden Gründen zurück, wenn sie nicht die Gefahr bestreiten, daß die Hoffnung auf Gnade sie zur Vernachlässigung ihrer Weltverantwortung verleiten kann, zumal sie wissen, daß die Warnung vor dieser Gefahr zu ihrer eigenen Glaubenstradition gehört. Kirchliche Texte zum Verhältnis von Glaube und Werken (vgl. Konzil von Trient), aber auch schon die paulinische Mahnung zu einem „in der Liebe werktätigen Glauben" (Gal 5,6) sind dafür deutliche Beispiele.
Jüdische und christliche Kritik an der „Werkgerechtigkeit", jüdische und christliche „Freude am Gesetz" (an dem auch der Christ, wie Paulus ausdrücklich bekennt, „sich mitfreut" – Röm 7,12) haben ein gemeinsames Ziel: die Fähigkeit zum Beten, zum Lobpreis Gottes zu bewahren. Darum finden Juden und Christen nur dann zum Dialog, wenn sie gemeinsam bekennen, was täglich im jüdischen Morgengebet gesprochen wird: „Nicht auf unsere Gerechtigkeit trauen wir, sondern auf deine große Barmherzigkeit" (Dan 9,18).

## IV. Nachwort

Die in diesem Text angesprochenen Fragen wollen zum Bewußtsein bringen: Jüdisch-christlicher Dialog darf nicht länger dem Interesse einiger Spezialisten überlassen werden. Denn die hier anstehenden Themen treffen ins Zentrum des christlichen wie des jüdischen Selbstverständnisses, sie haben über die Begegnung zwischen Juden und Christen hinaus Entscheidendes beizutragen auch für das Verständnis der Religionen insgesamt und für die Zukunftsfragen der Menschheit. Darum appelliert der gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken an alle für die Aus- und Fortbildung von Priestern und anderen pastoralen Mitarbeitern, von Lehrern und Erziehern Verantwortlichen, an die Träger der Erwachsenenbildung und die Medien sowie an die jüdischen Gemeinden und Institutionen, sich diesen zentralen Themen des jüdisch-christlichen Dialogs in den nächsten Jahren verstärkt zuzuwenden und ihre Bedeutsamkeit ins öffentliche Bewußtsein zu bringen.

# Zur gegenwärtigen Situation der ausländischen Arbeitnehmer

## Eine Stellungnahme aus der „Gemeinsamen Konferenz" von ZdK und Deutscher Bischofskonferenz

*Das folgende Dokument, das den Beschluß der Gemeinsamen Synode „Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft" von 1973 fortschreiben will, ist eine Ausarbeitung eines 10köpfigen von der „Gemeinsamen Konferenz" von ZdK und Bischofskonferenz berufenen Beirates, der sich dabei vorwiegend auf die in der Frage spezialisierten Arbeitsstellen kirchlicher Institutionen (Bischofskonferenz, Katholisches Büro, Caritasverband usw.) stützte. Die „Gemeinsame Konferenz" hat auf ihrer letzten Sitzung am 1. Juni das Ergebnis „einstimmig und mit Dank entgegengenommen" und der Veröffentlichung zugestimmt. Wir geben das Dokument hier in leicht gekürzter Fassung wieder. Weggelassen wurden neben den einleitenden Bemerkungen eine im Text selbst in der Substanz enthaltene statistische Tabelle.*

### Die Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien

Die Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmer ist ein Problem aller westeuropäischen Industriestaaten. In keinem dieser Länder ist die Situation der Ausländer und ihrer Familien befriedigend gelöst. Das allgemeine Bewußtsein hat sich noch nicht auf die Tatsache eingestellt, daß der Industrialisierungsprozeß weitergeht und die Ausländerbeschäftigung insgesamt keine vorübergehende, sondern eine nicht mehr umkehrbare Erscheinung ist. Es fehlt ein Konzept der europäischen Wanderungsbewegung. Die Ausweitung der Europäischen Gemeinschaft wird es notwendig machen, daß weitere Konsequenzen aus der Freizügigkeitsregelung gezogen und die ausländerrechtlichen

Bestimmungen in den Mitgliedsländern danach ausgerichtet werden.

*1. Die ausländische Wohnbevölkerung:* In der Bundesrepublik Deutschland liegt die Gesamtzahl der ausländischen Wohnbevölkerung bei rd. 4. Mio. Davon stammen aus den klassischen Anwerbeländern und aus Italien rd. 3 Mio. Personen. Nach dem Anwerbestopp von 1973 hat es eine folgenschwere Umschichtung in bezug auf die Herkunftsländer, das Alter und die Erwerbsbeteiligung der ausländischen Wohnbevölkerung gegeben. Daraus erwachsen der Bundesrepublik Deutschland neue und umfangreiche sozial- und bildungspolitische Aufgaben. Auch ergeben sich daraus neue Aufgaben für die kirchliche Arbeit. Es ist daher erforderlich, den Beschluß der Gemeinsamen Synode von 1973 zu überprüfen und in konkreten Aufgabenfeldern zu ergänzen.

*Stand der ausländischen Wohnbevölkerung (Stichtag 30.9.78)*
Quelle: Statistisches Bundesamt

| | | |
|---|---|---|
| insgesamt | 3 981 062 | |
| darunter Frauen | 1 221 082 | = 30,7 % |
| darunter Kinder | 953 111 | = 23,9 % |
| *Nach Nationalitäten:* | | |
| Türken | 1 165 119 | = 29,3 % |
| Jugoslawen | 610 184 | = 15,3 % |
| Italiener | 572 522 | = 14,4 % |
| Griechen | 305 524 | = 7,7 % |
| Spanier | 188 937 | = 4,7 % |
| Portugiesen | 109 924 | = 2,8 % |
| zusammen | 2 952 210 | |
| übrige (vor allem Westeuropa außer Italien, ferner Nord- und Südamerika, Afrika, Asien) | 1 028 852 | = 25,8 % |

Gemessen an der gesamten Wohnbevölkerung der Bundesrepublik Deutschland (1976 = 61,5 Mio.) hatte die ausländische Wohnbevölkerung einen Anteil von 6,5 Prozent.

*2. Die Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmer:* Seit November 1973 ist die Zahl der versichungspflichtig beschäftigten Arbeitnehmer beachtlich zurückgegangen (Rückgang um 650000 von Mitte 1974 bis Juni 1978). Die Zahlenübersicht macht deutlich, daß um die Jahresmitte 1978 fast 2 Millionen ausländische Arbeitnehmer registriert waren. Davon waren Ende April 1979 97996 arbeitslos. Das entspricht einer Arbeitslosenquote von 5 Prozent. Seit Ende Januar 1979 (119066) ist somit ein erheblicher Rückgang zu verzeichnen. Aufgeschlüsselt nach Nationalitäten ergaben sich folgende Prozentanteile: 31 Türken; 17,8 Italiener; 12 Jugoslawen; 6,8 Griechen; 3,5 Spanier; 1,3 Portugiesen.

Die [statistischen] Übersichten zeigen, daß sich die Auseinandersetzungen um die Ausländerpolitik im wesentlichen auf die rd. 1,2 Mio. ausländischen Arbeitnehmer aus den klassischen Anwerbeländern (außer Italien) beziehen, also mit ihren Familienangehörigen auf insgesamt 2,4 Mio. Personen. Von diesen ist ein hoher Prozentsatz bereits viele Jahre in der Bundesrepublik Deutschland, der damit bereits besondere Aufenthalts- und Arbeitserlaubnisrechte erworben hat. Die Italiener sind hier nicht mitgerechnet, weil sie als EG-Angehörige einen den Deutschen angeglichenen Status haben. Mit dem Beitritt von Griechenland, Spanien und Portugal zur EG wird sich langfristig der Rechtsstatus der aus diesen Ländern kommenden Ausländer ebenfalls ändern. Die übrigen Ausländer aus Westeuropa können ebenfalls unberücksichtigt bleiben. Ihr sozialer Status bringt in der Regel keine sprachlichen oder Diskriminierungsprobleme mit sich. Ein Sonderproblem stellen die „illegalen" Ausländer dar. Schätzungen sprechen von rd. 100000. Darunter soll ein Großteil türkischer Arbeitnehmer sein (dpa-Archiv/HG 2668 vom 20.5.77 und Arbeiterwohlfahrt).

*3. Aufenthaltsdauer der Ausländer:* Über 60% der Ausländer sind bereits mehr als sechs Jahre in der Bundesrepublik Deutschland (80% der Griechen, 76% der Spanier, 72% der Italiener, 71% der Jugoslawen und 52% der Türken). Ein erheblicher Teil davon ist sogar schon mehr als 10 Jahre in unserem Land. Diese Ausländer wollen so lange wie möglich bleiben, rechnen aber damit, im Alter nach Hause zurückkehren zu können. Bei diesen Ausländern sind restriktive Maßnahmen bezüglich der Aufenthaltsberechtigung nicht mehr verantwortbar.

*4. Veränderungen in der Zusammensetzung der Ausländergruppen:* In der Zeit von 1974 bis 1976 hat das Potential an ausländischen Erwerbspersonen um 275000 abgenommen, die Wohnbevölkerung jedoch nur um rd. 140000 Personen. Rund 1,7 Mio. Fortzügen (vor allem Spanier und Griechen) standen fast 1,3 Mio. Zuzüge gegenüber. Außerdem verzeichnete die ausländische Wohnbevölkerung in dieser Zeit einen Geburtenzuwachs von 291000. Diese Veränderungen hatten einmal zur Folge, daß sich die Anteile der einzelnen Nationalitäten verschoben haben. Mit über 27% stehen nun die Türken an erster Stelle. Außerdem ergibt sich infolge des starken Nachzugs von Familienangehörigen eine neue Struktur der ausländischen Wohnbevölkerung. Der Trend zum Mehrpersonenhaushalt nimmt zu. Das Alter des Haushaltsvorstandes ist ebenfalls von 1972 bis 1977 merklich gestiegen (Abnahme der unter 25jährigen von 14 auf 6,5%, der 25–35jährigen von 40,7 auf 35,9%, Zunahme der 35–45jährigen von 25,7 auf 34,4% und der über 45jährigen von 17,8 auf 23,1%). So ist auch der Anteil der zusammenlebenden Ehepaare von 54 auf 67% angewachsen.

In diesem Zusammenhang hat sich der Anteil der Nichterwerbspersonen ebenfalls von 1973 bis 1976 von 37 auf 66% erhöht. Dabei ist der Anteil der unter 25 Jahre alten Zuwanderer von 18 auf 30%, der der Frauen über 15 Jahre von 26 auf 29% angestiegen (Sozialpolitische Umschau des Bundes-Presse- und Informationsamtes vom 23. 2. 79).

Diese Verschiebungen haben zwar zunächst eine Entlastung des Arbeitsmarktes gebracht. Die beinahe unveränderte Größe der ausländischen Wohnbevölkerung und ihr Altersaufbau zeigen aber, daß das Potential an ausländischen Erwerbspersonen für die Zukunft nicht verringert ist. Modellrechnungen des Instituts für Arbeitsmarkt- und

Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit aus dem Jahre 1978 über die zukünftige Entwicklung des ausländischen Erwerbspersonenpotentials kommen zu dem Ergebnis, daß sich das Potential von 2,2 Mio. Personen (1976) bis 1981 auf 2,37 Mio. bzw. 2,25 Mio., bis 1986 auf 2,52 bzw. 2,29 und bis 1991 auf 2,66 bzw. 2,47 Mio. Personen verändern wird, wenn die Erwerbsquote von 1976 konstant bleibt bzw. wenn sie sich der der deutschen Bevölkerung annähert.

So ist auf jeden Fall mit einer Zunahme von Ausländern zu rechnen, die eine Beschäftigung suchen werden. Dieses Volumen kann sich erhöhen, wenn weitere Familienangehörige nachgeholt werden. 1976 rechneten staatliche Stellen noch mit einem Potential von 1,4 Mio. Frauen und Kindern, das inzwischen allerdings niedriger sein dürfte. Diese potentiellen Erwerbspersonen werden an den Arbeitsmarkt drängen. Sie werden auf Dauer nicht mit administrativen Maßnahmen ferngehalten werden können.

*5. Veränderungen bei den Kindern und Jugendlichen.* Ende 1977 betrug die Zahl der Ausländerkinder bis 18 Jahren knapp 1 Mio. Von 1975 bis '77 ist die Anzahl der Kinder von 5 bis 10 Jahren um knapp 30000, von 10 bis 15 Jahren um rd. 31300 gestiegen. Diese Zunahme ist nicht zuletzt auf Wanderungsgewinne bei Türken zurückzuführen. In einigen Städten liegt der Anteil von Kindern ausländischer Herkunft stark über dem Durchschnittsanteil von rd. 15%. Er erreicht in den unteren Jahrgängen der Grundschulen in einigen Großstädten bereits 50%.

Inwieweit diese Zahlen durch Familiennachzug noch zunehmen werden, ist schwer zu sagen. Nach einer Schätzung des Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung leben derzeit 700000 Kinder unter 18 Jahren in den Hauptanwerbeländern, von denen ein Elternteil in Deutschland beschäftigt ist. Die Verbesserung der Kindergeldleistungen für deutsche Kinder (ab 1. Juli 1979 lauten die Sätze: 50, 100, 200 ... DM) könnte ein zusätzlicher Anreiz sein, da die Kindergeldsätze für die im Ausland lebenden Kinder erheblich niedriger liegen und nicht angehoben worden sind (10, 25, 60, 60, 70 ... DM).

Vorsichtiger als in den letzten Jahren wird man die weitere Zunahme der ausländischen Kinder aufgrund der Geburtenentwicklung beurteilen müssen. Auch bei den Ausländern gehen die Geburtenzahlen zurück. Es macht sich bemerkbar, daß der Nachzug junger Arbeitnehmer aufgehört hat, das Durchschnittsalter der Haushaltsvorstände wurde höher, auch hat sich wohl das generative Verhalten der Ausländer geändert. Nach einer Untersuchung des Deutschen Instituts für Wirtschaftsordnung (DIW) beträgt die Zahl der Lebendgeborenen mit ausländischer Staatsangehörigkeit gegenwärtig rd. 74000 (1977: 78400). Diese Zahl wird sich auf jährlich 36000 (1980 bis 1990) und 25000 (1990 bis 2000) verringern (Handelsblatt v. 15./16. 12. 1978).

## Konsequenzen aus dieser Situation

Die sich stellenden Probleme sind nicht dadurch überwindbar, daß die Bundesrepublik Deutschland die Ausländer in ihre Heimatländer zurückdrängt. So ergeben sich Folgerungen

*a) für den Arbeitsmarkt.* In der deutschen Bevölkerung ist nicht selten die Auffassung verbreitet, die Ausländer blokkierten Arbeitsplätze für deutsche Arbeitnehmer. Bei der gegenwärtigen Struktur der Arbeitslosigkeit kommt es vor, daß ungelernte ausländische Arbeitskräfte auf Gruppen deutscher Arbeitnehmer stoßen, die selbst beruflich ebenfalls weniger qualifiziert sind. Der § 19 des Arbeitsförderungsgesetzes verlangt, daß der Vorrang deutscher und ihnen gleichgestellter ausländischer Arbeitnehmer aus den EG-Staaten beachtet wird. Generell läßt sich eine solche Konkurrenzsituation jedoch nicht behaupten. „Die Tätigkeitsmerkmale und Qualifikationsunterschiede der Arbeitsplätze von Deutschen und Ausländern stimmen oft nicht überein. Deshalb wäre eine Substitution durch Deutsche kaum in größerem Umfang möglich" (Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung, Wochenbericht 13/78 vom 30. 3. 1978, 127f.).

In Zukunft sind Maßnahmen erforderlich, um ausländischen Kindern und Jugendlichen eine berufliche Qualifikation zu vermitteln. Da eine Rückwanderung der jetzt unter 15jährigen Ausländer kaum zu erwarten ist, wird diese zweite Ausländergeneration mit Ausbildungs- und Arbeitsplätzen versorgt werden müssen. Das Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit (IAB) hat errechnet, daß die Zahl der jährlichen Schulabgänger von allgemeinbildenden Schulen bei dieser Gruppe von 29000 (1977) auf 85000 (1989) zunimmt. Dabei geht das IAB davon aus, daß die Schulbesuchsquote der Ausländerkinder von 71% (1976/77) auf 100% allmählich ansteigen wird.

Im kommenden Jahrzehnt werden auch die geburtenstarken deutschen Jahrgänge Ausbildungs- und Arbeitsstellen nachfragen. Bis Ende der 80er Jahre ist daher ein zusätzliches Arbeitskräftepotential zu bewältigen. Danach tritt ein merklicher Rückgang ein. Die berufliche Qualifikation der ausländischen Jugendlichen kann dann dazu beitragen, den entstehenden Nachwuchsbedarf zu decken.

*b) für die Bildungspolitik.* Besondere Anstrengungen sind erforderlich, um einen erfolgreichen Schulbesuch aller ausländischen Kinder sicherzustellen. Die Quote von 60%, die den Hauptschulabschluß nicht erreicht, muß abgebaut werden. Angebote der Sprachschulung und Berufsvorbereitung sind auszubauen. In einer besonders schwierigen Situation sind diejenigen Kinder und Jugendlichen, die erst später gekommen sind und die deutsche Sprache nicht schon im Kindergarten und in der Vorschule gelernt haben. Es wäre zu prüfen, inwieweit für bestimmte Gruppen Internatsaufenthalte ermöglicht werden können, wie sie für Spätaussiedler geschaffen wurden, so schwierig die Verwirklichung angesichts der Mentalität bei den einzelnen Nationalitäten auch ist.

Im Schuljahr 1977/78 besuchten 434500 ausländische Kinder die allgemeinbildenden Schulen. Das sind zwölfmal soviel wie 1965/66. Am stärksten ist die Gruppe der Türken mit einem Anteil von 37,3%, dann folgen Italiener (15,6%) und Griechen (11,1%). Der Ausländeranteil an

Grund- und Hauptschulen beträgt 6,2%, an Sonderschulen 4,5%, an Gymnasien 1,5% und an Realschulen 1,3% (Sekretariat der Kultusministerkonferenz vom 28. 9. 78).
So muß sich das deutsche Schulsystem noch viel stärker auf ausländische Kinder einstellen. Auch muß mehr getan werden, um den Ausländeranteil an weiterführenden Schulen zu erhöhen.
Entsprechendes gilt für die Berufsausbildung ausländischer Jugendlicher. Im Schuljahr 1976/77 besuchten von den 170600 Ausländern zwischen 15 und 19 Jahren, die nicht auf allgemeinbildenden Schulen waren, nur 60000 (= 35%) die berufsbildenden Schulen. 110000 (= 65%) erhielten keine berufliche Bildung. Wenn sich diese Situation nicht ändert, werden bis 1985 mindestens 280000 ausländische Jugendliche ohne Berufsausbildung bleiben (IAB 29. 5. 78).
*c) für die Sozialpolitik.* Die dargelegten Zusammenhänge machen deutlich, daß die Belange der deutschen Wirtschaft und des Arbeitsmarktes keineswegs alleiniger Maßstab für die Ausländerpolitik sein dürfen. Das Ausländerproblem ist ein Teil der Neuen Sozialen Frage. Es muß umfassender angegangen und im Zusammenhang der auf uns zukommenden sozialpolitischen Probleme wie der Bevölkerungsentwicklung, der sozialen Sicherung und der Familienpolitik mitbedacht werden.

## Zentrale Aufgabe: Die Integration der ausländischen Wohnbevölkerung

Von kirchlicher Seite sollten die Bemühungen in Fortführung des Synodenbeschlusses darauf gerichtet werden, vor allem eine recht verstandene Integration zu erreichen. In den letzten Jahren hat sich die Einsicht in die Notwendigkeit dieser Leitlinie allgemein immer mehr durchgesetzt. Allerdings bestehen über die Konsequenzen nach wie vor erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Ausländische Mitbürger hegen den Verdacht, damit werde eine Assimilation in die deutsche Gesellschaft beabsichtigt, die ihren Kontakt zum Heimatland allmählich abbauen und somit ihren Anspruch auf Berücksichtigung ihrer besonderen Probleme aushöhlen würde. Von deutscher Seite bestehen nach wie vor Widerstände gegen einen Sonderstatus der Ausländer. So ist eine Isolation zwischen Deutschen und Ausländern entstanden, die dringend überwunden werden muß.
Es muß ein Gesamtkonzept entwickelt werden, das „primär an die Lebensbedingungen ausländischer Familien in unserem Land anknüpft und ihnen ein Höchstmaß an Rechtssicherheit, ein größtmögliches Maß an eigener Entscheidungsfreiheit und Mitwirkung, volle Gleichheit der Chancen und der sozialen Sicherung, kulturelle und religiös-kirchliche Eigenständigkeit gewährleistet" (Stellungnahme des Deutschen Caritasverbandes vor dem Bundestagsausschuß für Jugend, Familie und Gesundheit beim öffentlichen Hearing am 24. April 1979, S. 11). Darum sind anzustreben:

- Eingliederung in die deutsche Gesellschaft und Zuerkennung aller Rechte, die von der Verfassung nicht ausdrücklich deutschen Staatsbürgern vorbehalten sind;
- Chancengerechtigkeit für die hier aufwachsenden Kinder der Ausländer; Voraussetzung ist, daß die deutsche Gesellschaft besondere Anstrengungen unternimmt, damit diese Kinder durch die Vermittlung eines Mindestmaßes an Kenntnissen der deutschen Sprache, einer hinreichenden Schul- und Berufsausbildung alle Möglichkeiten zur personalen Entfaltung in der deutschen Gesellschaft erhalten;
- Bewahrung der Identität der Ausländer durch Förderung ihrer muttersprachlichen Seelsorge, ihrer Ausländervereinigungen, ihrer Kontakte mit dem Heimatland und eine solche Gestaltung des Schulunterrichts, daß die Kinder mit der Sprache, den Werten und der Kultur ihres Heimatlandes eng verbunden bleiben;
- Unterstützung von Maßnahmen, die die freiwillige Rückkehr erleichtern. Dazu trägt eine chancengerechte Eingliederung in die deutsche Gesellschaft ebenfalls bei, weil dadurch bessere Voraussetzungen für eine neue Existenz im Heimatland geschaffen werden können.

Entscheidend ist, daß eine positive Einstellung zum Aufenthalt der Ausländer in unserer Bevölkerung entwickelt wird. Dabei wird die Kirche den Gedanken der Brüderlichkeit besonders betonen müssen. Ohne diese Voraussetzung läßt sich weder das Grundproblem der Ausländer – ihre Unsicherheit – überwinden, noch kann die für die Zukunft wichtige Mentalität der europäischen Zusammengehörigkeit gestärkt werden.
Eine solche Politik kann nicht gelingen ohne eine stärkere Mitwirkung der Ausländer und ihrer Regierungen. Integration kann keine einseitige Maßnahme sein. Es ist unmöglich, die Ausländer optimal in die deutsche Gesellschaft einzufügen und gleichzeitig ihre Eigenständigkeit zu fördern und ihre mögliche Rückkehr offenzuhalten, wenn die Mitverantwortung der Ausländer nicht wirksam wird. Es ist daher an die ausländischen Behörden, die Seelsorger, die Sozialberater und Ausländervereinigungen zu appellieren, daß sie die deutschen Bemühungen ihrerseits unterstützen. Sie müssen die Anliegen ihrer Gruppe in deutsche Gremien einbringen und artikulieren. Sie müssen mithelfen, daß unrealistische Erwartungshaltungen korrigiert, die Bildungsfremdheit aufgrund bestimmter soziokultureller Hintergründe überwunden, die Motivation zum Erwerb der deutschen Sprache gestärkt und das Interesse für gesellschaftspolitische Fragen des deutschen Gastlandes geweckt werden.
Dieses Gesamtkonzept einer Partnerschaft muß sich am Gemeinwohl aller Bewohner unseres Landes ausweisen. Angesichts der erheblichen Anstrengungen, die erforderlich sind, um die Integration sicherzustellen, wird die Bundesrepublik Deutschland auch in Zukunft nicht generell ein Einwanderungsland sein können. Dieser Grundsatz ist jedoch aufgrund der gegebenen Lage zu differenzieren, weil die rigorose Anwendung dieses Grundsatzes das Vertrauen der Ausländer erschüttert und zu menschenunwürdigen Folgen führt. Ausländer, die

schon lange Jahre hier ansässig sind und ihre Lebensplanung entsprechend eingerichtet haben, sollten sich für den ständigen Aufenthalt entscheiden können. Solange die infrastrukturellen Voraussetzungen für die Integration der bereits hier lebenden Ausländer nicht vorhanden sind, sollte daher der Anwerbestopp auch nicht aus arbeitsmarktpolitischen Gründen aufgehoben werden.
Eine solche Ausgestaltung des Status dieser Ausländer fügt sich ein in die vorgesehene Zuerkennung von besonderen Rechten – einschließlich des kommunalen Wahlrechts – an die Bürger der 21 Mitgliedstaaten des Europarates. Sie entspricht auch den Anforderungen der Freizügigkeitsregelung für die Bürger der Europäischen Gemeinschaft. In wenigen Jahren werden die meisten der in Frage kommenden ausländischen Arbeitnehmer zu dieser Gruppe von Bürgern gehören. Die katholische Kirche kann als internationale Institution in ihrem eigenen Bereich ein Beispiel geben, wie die Ziele der Verständigung, des geistigen Austausches zwischen den Völkern und der Chancengerechtigkeit realisiert werden können, die zum Programm der europäischen Zusammenarbeit gehören.

## Folgerungen für die kirchliche Arbeit

Aufgrund dieser Überlegungen hat der Beirat Vorschläge entwickelt, welche Konsequenzen sich für die Integration im innerkirchlichen Bereich (Teil A), für die sozial-caritative Tätigkeit der Kirche (Teil B) und für die gesellschaftspolitische Verantwortung der Kirche (Teil C) ergeben. Er hat dabei auf Anregungen und Wünsche zurückgegriffen, die bereits von den oben genannten kirchlichen Gremien, den katholischen Ausländergruppen und anderen Initiativen in der Kirche vorgebracht worden sind. Er möchte diese Vorschläge als Anstöße verstanden wissen, die die Gemeinsame Konferenz in die Lage versetzen sollen, entsprechenden Anregungen an kirchliche Gremien weiterzugeben, damit die Bemühungen um die Integration der Ausländer zukünftig besser als bisher aufeinander abgestimmt und in sachgerechter Weise fortentwickelt werden.

### Teil A: Aufgaben für den innerkirchlichen Bereich

*1. Pastoraler Sektor*
Die Pastoral muß zukünftig *Deutsche und Ausländer* stärker miteinander *in Verbindung bringen*. Die bisherige Entwicklung hat die Gefahr der Gettobildung und der „Nebenkirche" gestärkt, obwohl gerade die deutsche Kirche im Vergleich zu anderen Kirchen mehr für eine eigene seelsorgliche Betreuung der Ausländer getan und ihnen entsprechend den Richtlinien von „Exsul familia" und „De pastoralis migratorum cura" einen Spielraum für die eigene Seelsorge geschaffen hat. (Für 1,5 Mio. Katholiken stehen 540 ausländische Seelsorger und 370 Sozialberater zur Verfügung.)
Die Entwicklung des Ausländeranteils erfordert eine *Überprüfung der Pastoralprogramme* aller Diözesen. Der durchschnittliche Anteil der Ausländer (5,5%) wird in einigen Pfarreien, Dekanaten und Regionen erheblich überschritten. Bei einem Anteil von Ausländerkindern bis 50% ist zu prüfen, welche Auswirkungen auf die Familien-, Frauen-, Jugend- und Arbeiterseelsorge, aber auch für den Religionsunterricht, die Katechese und die Gottesdienstgestaltung gesehen werden müssen. Die muttersprachliche Seelsorge muß je nach dem Ausländeranteil ausgebaut werden (Erfahrungen von Modellversuchen in den Diözesen Rottenburg und Limburg sind auszuwerten).
Die *deutschen Pfarrgemeinden* sind auf diese Entwicklung unterschiedlich vorbereitet und unterschiedlich von ihr betroffen. In allen Pfarrgemeinden sollte in Zukunft der Kontakt mit den ausländischen Mitbürgern verstärkt werden. Umfragen haben gezeigt, daß sich viele katholische Ausländer auch in der Kirche nicht als gleichberechtigt und brüderlich angenommen fühlen. Dadurch haben sich Mißtrauen, Ressentiments und der Eindruck der Fremdheit nicht zurückentwickelt. Wenn im kirchlichen Bereich das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit als Glieder der einen Kirche nicht lebendigen und konkreten Ausdruck findet, kann die Integration im gesellschaftlichen Bereich nicht gelingen. Folgende Möglichkeiten sollten verstärkt genutzt werden:
- Bewußte Ansprache ausländischer Pfarrangehöriger mit Einladung zu Gesprächen, Kontakten, Feiern, Begegnungen. Die Zahl und Herkunft der Ausländer ist oft nicht genügend bekannt.
- Einbeziehung der Ausländer in gemeinsam gestaltete Gottesdienste bei Erstkommunion, Hochzeit, Fronleichnamsprozession usw.
- Einbeziehung in Familienfreizeiten und Bildungsveranstaltungen
- Mitwirkung im Pfarrgemeinderat
- Angebot von Räumen für Gottesdienste und Begegnung von Ausländern auch zu Zeiten, die sonst nur für die deutschen Pfarrangehörigen zur Verfügung stehen
- Einstellung fremdsprachiger Literatur in Pfarrbibliotheken nach Beratung durch Ausländer.

Wichtig ist, daß durch persönliche Kontakte ein Vertrauensverhältnis entsteht. Angesichts der unterschiedlichen Mentalität und nicht zuletzt eines sehr unterschiedlichen Kirchenbildes wird es darauf ankommen, daß die Bemühungen um eine Integration in die Pfarrgemeinde mit Phantasie und auch mit Geduld aufgenommen bzw. weitergeführt werden. Von beiden Seiten müssen Widerstände, Uninteressiertheit und Unverständnis überwunden werden.
Der *Kontakt zwischen den deutschen und ausländischen Priestern und Laienmitarbeitern* (Sozialberater, Katecheten, Seelsorgehelfer) in Pfarrgemeinden und Ausländerzentren muß intensiviert werden. Durch ein ständiges Miteinander der Führungskräfte kann in vielen Fällen erst die Voraussetzung für eine Verbesserung der Beziehungen geschaffen werden. Für die Priester sollten ein gemeinsames Konveniat, brüderliche Aussprachegelegenheiten und

Einkehrtage selbstverständlich werden. Dabei ist stärker auf die Interessen der ausländischen Priester einzugehen.
Es ist zu überlegen, wie die *Beteiligung der Ausländer an kirchlichen Gremien* (z. B. Kirchenvorstand, Kirchensteuerräte, Priesterrat und Pastoralrat, Zentralstellen, Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz) ermöglicht werden kann, sofern die rechtlichen Voraussetzungen gegeben sind.
Die *Vorbereitung der ausländischen Priester* ist oft unzureichend. Die deutschen Diözesen sollten, um Schwierigkeiten und Frustrationen zu vermeiden, sich in stärkerem Maße für diese Geistlichen verantwortlich fühlen und sie durch Vorbereitungskurse, aber auch durch Methoden der Weiterbildung zusammen mit ihren deutschen Amtsbrüdern stärken.
Bei der *Ausbildung deutscher Priester* sollte darauf hingewirkt werden, daß die Kandidaten zusätzlich eine der Sprachen der Ausländergruppen erlernen. Auf längere Sicht wird der Priestermangel in Nachbarländern dazu führen, daß deutsche Seelsorger die pastorale Arbeit an den Ausländergruppen in stärkerem Maße übernehmen müssen.
*Die Kenntnisse über die deutsche Kirche, aber auch über die gesellschaftlichen Verhältnisse und über Geschichte und Kultur Deutschlands* sind nur unzureichend bei ausländischen Priestern und Sozialberatern vermittelt. Angebote diözesaner Bildungsstätten und der Dialog mit deutschen Priestern und Gläubigen kann Abhilfe schaffen. Erfahrungsgemäß wirken sich verfestigte Vorurteile, Mißverständnisse und Fehlinformationen der Führungskräfte besonders nachteilig aus. Eine stärkere Mitverantwortung der Ausländer im Rahmen eines neuen Pastoralprogramms hängt nicht zuletzt von solchen Kenntnissen ab. Zwar besteht ein solches Angebot in einigen Diözesen. Es ist zu prüfen, warum dieses Angebot nicht wahrgenommen wird.
Ein Stein des Anstoßes ist nach wie vor das *Kirchensteuersystem*. Aufgrund verzerrter und teilweise falscher Kenntnisse über dieses System besteht bei ausländischen Priestern und Gläubigen vielfach die Meinung, die Kirche nehme von den ausländischen Gläubigen mehr ein, als sie ihnen zugute kommen läßt. Es wird empfohlen, das deutsche Kirchensteuersystem in mehreren Sprachen verständlich darzustellen. Dabei könnten an Modellfällen die Einnahmen aus der Kirchensteuer der Ausländer und die Ausgaben für den Pastoral- und Sozialdienst der Ausländer aufgezeigt und auch eine Information gegeben werden, welche Leistungen die deutsche Kirche für andere Kirchen erbringt, die von allen Gläubigen solidarisch mitgetragen werden.
Die *Information in den Kirchen der Heimatländer* über die deutsche Kirche muß verbessert werden. Neben schriftlichen Informationen sind regelmäßige Kontakte mit dem Episkopat der Heimatländer und Informationen über die Situation der Ausländer und die Bemühungen zu ihrer Integration wünschenswert. Auf die Verantwortung der Bischöfe und Ortskirchen in den Heimatländern ist dabei zu verweisen. Hierbei könnten Modelle der Zusammenarbeit zwischen den kirchlichen Diensten in den Herkunftsländern und in der deutschen Kirche, vielleicht auch ein zeitweiliger Aufenthalt deutscher Priester in der Pastoralarbeit des Nachbarlandes hilfreich sein.
Im Zusammenhang mit der Zuwanderung aus der Türkei muß die Aufmerksamkeit auf die *Christen östlicher Kirchen* gelenkt werden, die aus diesem Land kommen, dort zum Teil der Verfolgung ausgesetzt waren und bei uns häufig mit der türkischen Bevölkerung gleichgesetzt werden (Syrisch-Orthodoxe, Armenier, Chaldäer; vgl. hierzu auch die Erfahrung der Diözese Augsburg).
Die zunehmende Anzahl von ausländischen Mitbürgern *islamischen Glaubens* macht es erforderlich, daß Bildungsangebote und Religionsunterricht mehr Kenntnisse über den Islam vermitteln. In Regionen mit starkem Muslim-Anteil ergeben sich neue Aufgaben für Kindergarten, Schule, kirchlichen Sozialdienst und Laienarbeit. Weil damit zu rechnen ist, daß diese quantitativ größer werdende Gruppe (fast 1,2 Mio. Türken) auf Dauer hierbleiben wird, muß sich die kirchliche Arbeit langfristig auf die Auswirkungen dieser Situation einstellen (vgl. auch die Arbeiten der sich mit diesen Fragen beschäftigenden Ständigen Arbeitsgruppe der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Caritasverbandes).

*2. Bereich der Laienarbeit*
Die Beteiligung von Ausländern an den *Räten des Laienapostolats* auf den verschiedenen Ebenen (Pfarrgemeinde – Dekanat/Stadt – Diözesen) ist auszubauen.
*Öffnung der katholischen Verbände für Ausländer:* Alle Verbände sollten überlegen, wie sie die Integrationsaufgabe unterstützen können. Dabei sind verschiedene Modelle möglich (Beispiele: KAB/ACLI; DJK, DPSG, CAJ). Wegen der sehr unterschiedlichen Motivationen und Einstellungen bei den Ausländergruppen empfiehlt sich ein flexibles Vorgehen bezüglich Einzelmitgliedschaft, Aufnahme von Ausländergruppen als Sektionen oder Pflege von ständigen Kontakten.
*Generelle Möglichkeiten für die katholische Laienarbeit:* Der Daueraufenthalt der Ausländer wird für die katholische Laienarbeit neue Aufgabenfelder eröffnen. Das gilt besonders für die Jugendarbeit. Ein schneller Erfolg ist aufgrund bisheriger Erfahrungen wegen der Mentalitätsbarrieren nicht zu erwarten. Doch dürfte ein resigniertes Aufgeben von Bemühungen die Gefahr erhöhen, daß sich die Ausländergruppen einseitig orientieren. Folgende Möglichkeiten sollten versucht werden:
- Angebote in der Bildungsarbeit, zusammen mit Ausländerzentren und Ausländermissionen (285 Ausländer-Freizeitheime des Deutschen Caritasverbandes);
- Hilfen zur Integration der Kinder und Jugendlichen (Kindergarten, Freizeit, Schularbeitshilfen, Schülerpatenschaften, berufliche Ausbildung, Unterstützung bei Ausbildungsplatz- und Arbeitsplatzsuche, Wohnungsfragen);
- Hilfen bei der Reintegration, die im Rahmen der Freizügigkeitsregelung dringend erforderlich werden;

- Einbeziehung in Gespräche und Begegnungen über politische und gesellschaftliche Fragen;
- Hilfen bei der Organisation von Ausländervereinigungen und Freizeitgruppen;
- Information über deutsche Verbände in Ausländer-Zeitungen;
- Unterstützung der Anliegen der Ausländer in Verbandsstellungnahmen;
- Information über die Kirche in der DDR, z. B. auch durch gemeinsame Besuchsreisen.

*Überdiözesane Zusammenarbeit mit Ausländern:* Die Aufnahme von Ausländervereinigungen in die „Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände" ist bisher aus formalen Voraussetzungen (unterschiedliche Verbandsziele; keine katholischen Organisationen; fehlende überdiözesane Struktur) nicht zustande gekommen. Es sollte auf jeden Fall ein informeller Kontakt gesucht werden. Die Überlegungen im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Repräsentanten der Ausländer in die Vollversammlung aufzunehmen und die Ausländerfragen in der Arbeit der Kommissionen zu berücksichtigen, sollten bald realisiert werden. Kontakte mit Seelsorgern und Vertretern von Ausländervereinigungen können die persönliche Begegnung vertiefen und dazu beitragen, sich über die Motivationen, Interessen und Aufgabenfelder gegenseitig zu orientieren sowie die Zusammenarbeit bei Kongressen und Katholikentagen zu erleichtern.

Journalisten katholischer Ausländerzeitungen sollten zu Pressekonferenzen (Deutsche Bischofskonferenz, Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Verbände) eingeladen und der Gesprächskontakt zwischen deutschen und ausländischen Journalisten gefördert werden.

## Teil B: Aufgaben für die sozial-caritative Arbeit der Kirche

*Neue Schwerpunkte des Sozialdienstes:* Die Akzentverschiebung des Sozialdienstes von allgemeinen und rasch zu gebenden Orientierungshilfen zu spezifischen Sozialarbeitsproblemen ist weiterzuverfolgen (vgl. Aktualisierung der Rahmenrichtlinien des Deutschen Caritasverbandes). Die Querverbindung zur Arbeit der katholischen Verbände kann diese Bemühungen unterstützen. Es ergeben sich folgende Schwerpunkte:

*Hilfe zur Integration der Kinder und Jugendlichen:* In der Kindergarten- und Vorschularbeit muß die Interaktion mit den Eltern der ausländischen Kinder intensiviert werden, um das Bildungsinteresse ausländischer Eltern zu wecken. Wenn diese Integrationsbarriere von den Ausländern selbst durchbrochen wird, kann die Verbesserung der rechtlichen Situation sich erst für eine gute persönliche Entfaltung der Kinder und Jugendlichen auswirken. Wichtig werden in diesem Zusammenhang Kurse für Erzieherinnen und – bei höherem Ausländeranteil – Sprachkurse oder die Einstellung fremdsprachiger Erzieherinnen. Auch hier ist auf den zunehmenden Anteil türkischer Kinder hinzuweisen, durch den sich besondere Aufgaben ergeben. Generell sind die Kontakte zwischen deutschen und ausländischen Eltern zu intensivieren (vgl. hierzu: Erlaß des Erzbischofs von Köln, Amtsblatt vom 15. 6. 78).

*Spezifische Hilfen bei Problemen der ausländischen Familien:* Die Beratung in Ehefragen und beim Generationenproblem ist zu verstärken. Weitere Aufgaben ergeben sich für Brautpaare und Eheleute, für die Ehevorbereitung der Mädchen und für Freizeitangebote (310 Ausländerberatungsstellen des DCV).

*Hilfen bei der Organisation von Ausländervereinigungen:* Elternvereine, Kulturvereine, Freizeitgruppen usw.

*Informationen* über die im Heimatland sich entwickelnde Gesetzgebung – auch als Beitrag zur Reintegration.

*Qualifizierte Ausbildung der Mitarbeiter:* Damit können Chancen zum Aufstieg als Sozialarbeiter verstärkt werden. Weiterbildungskurse müssen die Mitarbeiter für die differenzierter gewordenen Aufgaben befähigen.

*Beratung in Gesundheitsfragen:* Die Gefährdung der ausländischen Mitbürger – insbesondere der Kleinkinder – ist höher als bei der deutschen Bevölkerung. Konventionelle Heilmethoden, Nichtwissen über Hygienefragen, mangelnde Vorsorgeuntersuchungen, Abneigung gegen Vorsorge und Ernährungsgewohnheiten der Heimat erhöhen das Krankheitsrisiko erheblich. Aufgrund der Gettosituation, der rechtlichen Unsicherheit und schlechter Wohnverhältnisse sind oft psychische Folgen wie Neurosen, Verhaltensanomalien, aber auch Störungen des Selbstvertrauens und Reifeprozesses bei den Kindern zu beobachten. Es sollten Untersuchungen ermöglicht werden, um die Gründe für diese Phänomene besser kennenzulernen und eine gezielte Therapie zu ermöglichen. Sicherlich ist ein durchschlagender Erfolg nur zu erwarten, wenn die beengenden Lebensverhältnisse grundlegend geändert werden.

*Spezifische Hilfen bei besonderen Notlagen:* Stärker als bisher muß die sozial-caritative Arbeit sich der Straffälligen, der Suchtkranken, der Frauen in Konfliktfällen unter den Ausländern annehmen. Ein Erfolg dieser Arbeit wie auch der Jugendarbeit und der Beratung in besonderen Familien- und Ehefragen hängt entscheidend davon ab, daß die Hilfe in Kenntnis der Muttersprache und des heimatlichen Gefühlslebens erfolgt.

## Teil C: Gesellschaftspolitische Aufgaben der Kirche

Schwerpunkte für die Verwirklichung der gesellschaftlichen Integration müssen sein:

- Beseitigung der Rechtsunsicherheit,
- Zuerkennung des Rechts der Ausländer auf das Zusammenleben in der Familie,
- Chancengerechtigkeit für die zweite und dritte Generation,
- Überwindung der Kluft zwischen der deutschen und der ausländischen Bevölkerung.

*Menschen nicht zum Objekt staatlicher Planung machen:* Wie schon in den Abschnitten IV und V begründet, sollte die Kirche in der Öffentlichkeit dafür eintreten, daß das Ausländerproblem zukünftig nicht mehr vornehmlich aus

der Interessenlage der Bundesrepublik Deutschland und der Regierungen der Heimatländer behandelt wird. Vielmehr müssen die berechtigten Interessen der betroffenen Menschen selbst und die sich stellenden kulturellen Probleme stärker berücksichtigt werden. Aus diesem Grunde ist die bisherige These aufzugeben, daß die Ausländerbeschäftigung nur auf relativ kurze Zeit erfolgt und sich nach Arbeitsmarktlage verändert. Bisher haben die Wohlfahrtsverbände die sozialen Kosten der Ausländerbeschäftigung weithin getragen. Das ist bei der geänderten Situation in Zukunft nicht mehr möglich. Dementsprechend muß die soziale Infrastruktur auf die Anliegen der ausländischen Wohnbevölkerung ausgerichtet werden. Darauf abzustimmen sind auch die Bemühungen um die Reintegration und entwicklungspolitische Aspekte, die einige der Heimatländer betreffen.

*Die rechtlichen Bestimmungen für die Ausländer sind besser aufeinander abzustimmen:* Wie Gerichtsentscheidungen gezeigt haben, bestehen Widersprüche zwischen Grundwertvorstellungen unserer Verfassung und den ausländerrechtlichen Bestimmungen sowie dem Verhalten der Ausländerbehörden. Solche Konflikte zeigen sich insbesondere bei Familienfragen, im Falle der Arbeitslosigkeit, beim Antrag auf Sozialhilfe, bei Sozialversicherungsfragen und der Geltendmachung von Ansprüchen aus der Sozialen Rentenversicherung sowie bei der Regelung des Zuzugs von Familienangehörigen in Ballungsgebiete. Ein aktuelles Beispiel ist die Benachteiligung ausländischer Arbeitnehmer, die mehr als 15 Jahre in der Bundesrepublik Deutschland leben bezüglich der Ansprüche auf Kindergeld für die im Ausland lebenden Kinder. Seit dem 1. 1. 1979 erhalten sie nicht mehr wie bisher die Sätze, die für deutsche Kinder gelten. Dringend erforderlich ist daher, daß Bund und Länder die bisherige „Ausländerbeschäftigungspolitik" zu einer umfassenden „Ausländerpolitik" weiterentwickeln und die Koordinierung zwischen Bund und Ländern und innerhalb der Länder verbessert wird.

*Sicherung des arbeitsrechtlichen und aufenthaltsrechtlichen Status:* Die inzwischen modifizierte Stichtagsregelung (Verwehrung der Arbeitsaufnahme für Ehegatten, die nach dem 30. November 1974 nachgereist sind, und für Kinder, die ihren Eltern nach dem 31. Dezember 1976 ins Bundesgebiet folgten) hat an die Stelle der Sperrfristen Wartezeiten gesetzt. Ausländische Jugendliche können eine Arbeitserlaubnis nach zwei Jahren oder – wenn sie an einem berufsorientierenden Lehrgang von mindestens halbjähriger Dauer teilgenommen haben – ohne weitere Wartefrist erhalten. Ehegatten müssen hingegen in der Regel vier Jahre im Bundesgebiet gewohnt haben, bevor sie einer Erwerbstätigkeit nachgehen können. Ihnen wird dann eine Arbeitserlaubnis für Branchen oder Berufe erteilt, in denen Arbeitskräftemangel herrscht. In Arbeitsamtsbezirken, in denen dieser Arbeitskräftemangel besonders groß ist, kann die Arbeitserlaubnis ausnahmsweise auch schon nach drei Jahren erteilt werden. Diese Regelung hat zwar die bisherige starre Regelung durchbrochen, sie schafft aber neue soziale Probleme und entspricht nicht der Leitlinie der „Sozialen Integration". Auch wird der Sonderstatus, den das Ausländergesetz und die dazu erlassenen neuen Verwaltungsvorschriften vom 1. 10. 78 für schon länger in der Bundesrepublik Deutschland lebende Ausländer vorsieht, von diesen als diskriminierend empfunden (z. B. Nachweis einer Wohnung, Entscheidung der Behörde über die „angemessene" Wohnung). Durch den § 19 AFG bleibt den Behörden noch immer die Möglichkeit, den ihnen zur Verfügung stehenden Ermessensspielraum restriktiv anzuwenden.

*Verbesserung der schulischen und beruflichen Chancen der Kinder:* Die Vorstellungen der Bund-Länder-Kommission sind zu unterstützen und aufgrund der Erfahrungen weiter fortzuentwickeln. Wichtig ist, daß besondere Anstrengungen unternommen werden, um die Startnachteile ausländischer Kinder und Jugendlicher zu beseitigen. Es ist erforderlich, daß das deutsche Bildungssystem stärker auf die Muttersprache der ausländischen Kinder und Jugendlichen Rücksicht nimmt, so daß sie keine Nachteile bei der Reintegration erfahren. Bisher ist das deutsche Bildungssystem auf eine Integration von Ausländern noch zu wenig eingestellt. Das könnte beispielsweise erreicht werden durch stärkere Anerkennung der Muttersprache bei Prüfungen. Nur durch Anerkennung einer gleichberechtigten multiethnischen Pluralität kann der Gedanke der Partnerschaft im Bildungsbereich verwirklicht werden.

*Unterstützung der bürgerschaftlichen Aktivitäten der ausländischen Wohnbevölkerung:* zur Verwirklichung der Integration müssen vor allem die am Wohnort gegebenen Bedingungen bezüglich Wohnung, Sprachschulung, Dienstleistungen, Beteiligung am kommunalen Geschehen, an Schule und Berufsbildung, von Aktivitäten der Ausländervereinigungen untersucht und evtl. verbessert werden. Kirchliche Institutionen und Organisationen sollten ... diese Bemühungen unterstützen.

Viele der hier gemachten Vorschläge sind nicht neu. Sie sind aber dringlicher geworden, und sie sind heute in einem anderen, gesellschaftlich umfassenderen Zusammenhang zu sehen. Die Fülle der angesprochenen Aspekte und der für notwendig gehaltenen Maßnahmen ist ein Beweis dafür, wie breit angesetzt werden muß, wenn die Aufgabe der Integration der ausländischen Mitbürger im kirchlichen, im gesellschaftlichen und politischen Bereich wirklich gelingen soll. Die bisherige Erfahrung hat gezeigt, wie schwer es auch bei gutem Willen ist, Fortschritte zu erzielen und Schwierigkeiten zu überwinden. Sie hat aber auch gezeigt, daß menschlich nicht zu verantwortende Fehler insbesondere an den Kindern und Jugendlichen begangen worden sind. Nicht nur christliche Verantwortung für den Menschen, sondern auch eine realistische Einschätzung der Situation gebieten es, vor diesem Dilemma nicht zurückzuschrecken. Die anstehenden Aufgaben sind nur von Ausländern und Deutschen gemeinsam zu lösen. In dem Maße, in dem konkrete Schritte getan werden, wird die Integrationspolitik selbstverständlicher werden und dazu beitragen, daß die Perspektive einer europäischen Gesellschaft, in der sprachliche und kulturelle Unterschiede voll anerkannt werden, eine neue Dimension erhält.

# Zur Krise von Ehe und Familie in Afrika

## Ein Bericht über neuere Forschungen

*Das fünfte Symposium der Bischofskonferenzen in Afrika und Madagaskar (SECAM) endete im Juli 1978 mit folgender Empfehlung: „... weitere Forschungen sind notwendig auf dem Gebiet der christlichen Ehe in Afrika, und zwar von ethnologischen, soziologischen, theologischen, pastoralen und liturgischen Gesichtspunkten. Diese Forschung sollte die schon abgeschlossenen Forschungsprogramme berücksichtigen" (vgl. HK, September 1978, 435–438). Um diese abgeschlossenen Forschungsprogramme und ihre ethnologischen sowie soziologischen Ergebnisse geht es in dem folgenden Beitrag. Die theologischen, pastoralen und liturgischen Aspekte der bisherigen Untersuchungen werden in einem späteren Beitrag dargestellt.*

## Ehe und Familie in der afrikanischen Forschung

*Adrian Hastings* und *Eugene Hillmann* haben in den letzten Jahren mit aller Deutlichkeit und Offenheit auf die brennenden pastoralen Probleme von Ehe und Familie in den jungen afrikanischen Kirchen aufmerksam gemacht. Die von ihnen veröffentlichten demographischen und soziologischen Daten sowie ihre pastoraltheologischen Reflexionen rufen nicht nur Erschrecken und heftige Kritik hervor; sie regen vor allem weitere empirische Forschungen und neue pastorale Überlegungen an.

Vorausgegangen ist in den fünfziger Jahren die Veröffentlichung wertvoller ethnologischer Untersuchungen von namhaften Forschern wie *Radcliffe-Brown, Forde, Phillips, Mair* und *Morris*. 1964 schrieb *John M. Robinson* ein umfangreiches Werk über das Familienapostolat in Afrika; er bezog sich darin zwar auf die genannten Forschungen, blieb aber dennoch im wesentlichen westlich orientiert und daher für die afrikanische Pastoral unbefriedigend.

1967 bat die Vereinigung der ostafrikanischen katholischen Bischofskonferenzen (AMECEA) den Pastoralanthropologen *Aylward Shorter* um eine „Expertenstudie über die afrikanischen Sitten der traditionellen Ehevorbereitung und Heirat". In demselben Jahr setzten die katholischen Bischöfe von Rhodesien eine interdiözesane afrikanische Ehekommission ein, welche die zivilrechtliche und kirchenrechtliche Position der afrikanischen Ehen untersuchen sollte. Die Konferenz der anglikanischen Erzbischöfe von Afrika ersucht 1970 *Adrian Hastings* um eine Studie jener kirchlichen Probleme, die durch die afrikanischen Heiratssitten in Stadt und Land hervorgerufen werden.

1972 wurde in Ghana eine Untersuchung von *Hulsen* und *Mertens* im Zusammenhang mit PRO MUNDI VITA (Brüssel) abgeschlossen, deren problemreiche demographisch-soziologische Information nur für den innerkirchlichen Gebrauch freigegeben wurde. Die All-Afrikanische Konferenz der Kirchen (AACC) hielt im selben Jahr in Yaoundé, Kamerun, eine Konsultation über die „Herausforderung der siebziger Jahre an die Familienbildung in Afrika".

1974 fand in Dar-es-Salaam (Tanzania) die Weltversammlung FAMILIA '74 statt, die vom Weltrat der Kirchen (WCC) und von der Internationalen Konföderation der Christlichen Familienbewegung veranstaltet wurde. Im gleichen Jahr publizierte PRO MUNDI VITA die Ergebnisse einer Untersuchung, die von *Singleton* und *Mertens* in Nigerien durchgeführt wurde. Zwei Jahre später wurde ein Dossier publiziert, in dem *Mertens* und *Singleton* die wichtigsten anthropologischen, soziologischen sowie theologischen Untersuchungen der jüngsten Zeit auf ihre pastorale Bedeutung für das Ehe- und Familienleben der Christen südlich der Sahara abhorchen.

Schließlich gelang es der Forschungsstelle des AMECEA-Pastoralinstituts (Eldoret/Kenia) unter der Leitung von *Shorter*, die Bemühungen von sechzehn christlichen Kirchen in Ost-, Zentral- und Südafrika zu koordinieren. Von 1971 bis 1975 wurde das bisher größte kirchliche Eheforschungsprojekt in Afrika (CROMIA) in ökumenischer Zusammenarbeit unternommen. Die empirischen Ergebnisse dieser Untersuchungen sollen im folgenden zusammenfassend dargestellt werden.

## Niedrige kirchliche Heiratsziffern

Die allgemeine statistische Heiratsziffer gibt die Zahl der in einem Jahr geschlossenen Ehen pro 1000 Einwohner an. Die kirchliche Heiratsziffer bezieht sich auf die Zahl der in einem Jahr kirchlich geschlossenen Ehen pro 1000 Kirchenangehörige. Während die allgemeine Heiratsziffer in Afrika mit 8 angegeben wird, sind die vergleichbaren kirchlichen Ziffern, die vor allem von *Hastings* erarbeitet wurden, erschreckend. Im Durchschnitt wird nicht einmal die Hälfte aller Ehen von afrikanischen Christen in der Kirche geschlossen. Jedoch sind die Ziffern in den einzelnen Ländern, Provinzen und Städten sehr unterschiedlich.

Etwa zwei Drittel aller Kirchenangehörigen in Malawi sowie in den Grenzgebieten von Zambia und Tanzania als

auch in den südafrikanischen Städten lassen sich kirchlich trauen. Der größte Teil von Tanzania, Zentral-Kenia, West-Uganda und die ländlichen Gebiete von Südafrika haben etwa 50% kirchliche Eheschließungen. Zambia und Rhodesien liegen bei 30% und Ghana etwas unter 25%. Die niedrigsten Ziffern kommen von den dicht besiedelten Gebieten am Viktoria-See in Tanzania und Kenia sowie vom südlichen Uganda, wo nicht einmal 15% aller Christen ihre Ehe in der Kirche schließen.
Es ist auch empirisch festgestellt worden, daß die kirchliche Heiratsziffer seit etwa 1960 in den meisten Teilen Afrikas rapide abgenommen hat. Viele von jenen Christen, die keine kirchliche Ehe eingehen, sind aber durchaus christlich gesinnt, und sie leben auch in mehr oder weniger permanenten, monogamen Ehen. Die Problematik ist um so brisanter, da etwa die Hälfte aller christlichen Eheleute in Afrika wegen der kirchenrechtlichen Ehebestimmungen von den Sakramenten ausgeschlossen werden müßte.
*Hastings* und die Sozialanthropologen von CROMIA wie auch *Hulsen* und *Mertens* haben versucht, die Gründe für die niedrige und unterschiedliche kirchliche Heiratsziffer durch Befragungen festzustellen und soziologisch zu analysieren. Die häufigste Antwort, die während der Befragung von den nichtkirchlich verheirateten Eheleuten gegeben wurde, lautet: „Wir sind noch nicht dazu bereit." Hinter dieser Aussage steckt ein ganzes Bündel von objektiven Schwierigkeiten und persönlichen Ängsten: „Es gibt keine Ehescheidung in der Kirche" – „Die Seelsorger verstehen uns nicht" – „Ich weiß noch nicht, ob meine Frau mir Kinder gebären wird" – „Mein Mann wird sich vielleicht noch eine zweite Frau nehmen" – „Wir fürchten uns vor einer lebenslangen Bindung" – „Eine kirchliche Trauung bringt nichts ein" – „Die Hochzeit in der Kirche ist zu teuer" – „Mein Mann hat den Brautpreis noch nicht gezahlt" – „Unsere Verwandten sind nicht einverstanden" – „Wir sind von zu Hause fortgelaufen" – „Wir kommen von verschiedenen Stämmen" – „Wir gehören verschiedenen Kirchen an."

Die soziologische Analyse zeigt die eigentlichen Hintergründe auf. Zunächst muß festgehalten werden, daß die sozialen Strukturen, Wertvorstellungen und Erwartungen bei der traditionellen Stammesheirat sehr verschieden sind von denen der westlich ausgerichteten kirchlichen Heirat. In Afrika ist eine Ehe nicht ein lebenslanger Vertrag von zwei sich in Liebe zugeneigten, freien Partnern, sondern ein ausgehandeltes Bündnis zwischen zwei (patrilinealen oder matrilinealen oder ambilinealen) Verwandtschaftsgruppen, die sicherlich auch die Zuneigung und das spätere Wohlergehen der beiden Personen berücksichtigen, aber ebenso biologische, soziale und wirtschaftliche Interessen verfolgen. Der Ehekonsens ist nicht der Augenblick einer unbedingten gegenseitigen Zusage („Ja-Wort"), sondern er wächst in einem Prozeß von vielen Verhandlungen, Zeremonien und gegenseitigen Hilfeleistungen über mehrere Jahre. Eine Ehe kann nur dann als relativ dauerhaft angesehen werden, wenn der volle Brautpreis gezahlt worden ist, wenn sich die Arbeits- und Verhaltenserwartungen von Mann und Frau erfüllt haben und vor allem, nachdem sich die Ehe als fruchtbar erwiesen hat. Sollte die Frau keine Kinder oder nur Mädchen gebären, erwarten die meisten afrikanischen Stämme, daß sich der Mann eine zweite Frau nimmt.
Heute hat eine *zivilrechtliche Trauung* vor dem Staat gegenüber der kirchlichen Heirat den Vorteil, daß sie unter Umständen eine Scheidung und Wiederverheiratung zuläßt. In jenen Ländern, in denen die kirchliche Heirat auch staatlich anerkannt ist und gleichzeitig die Vorbedingung für einen Wohnungsanspruch erfüllt, wie z. B. in der Republik Südafrika, ist die kirchliche Heiratsziffer relativ hoch.
Ferner ist in den vergangenen Jahrzehnten durch die *schulische Erziehung*, die modernen Arbeitsmöglichkeiten, die Abwanderung der ländlichen Arbeiter in die Städte und nicht zuletzt auch durch die Massenmedien bei der jungen Generation ein mehr freiheitlicher, individualistischer und pragmatischer Geist aufgekommen. Das führt zu einem verstärkten Generationskonflikt und zu einem deutlich verminderten Einfluß von Verwandtschaft und Familie. Heute kommt es gerade wegen einer Heirat oft zu einem Machtkampf zwischen der alten und der jungen Generation.
Schließlich hat der religiöse Einfluß der Kirchen auf die Jugend nachgelassen, nachdem viele Schulen von den unabhängigen Staaten kontrolliert werden und die Kirchen noch keine entsprechenden Institutionen in ausreichender Zahl schaffen konnten, welche die christliche Jugend- und Erwachsenenbildung übernehmen. Die *kirchliche Ehevorbereitung* und Ehebegleitung ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ungenügend; sie beschränkt sich meistens nur auf kurze moralische und rechtliche Belehrungen vor und während der Trauung.
Die Hauptgründe für die rückläufige kirchliche Heiratsziffer sind also wohl kaum mangelnder Glaube oder moralische Schwäche, sondern sie sind vor allem in der veränderten und sich ständig wandelnden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation zu suchen, die eine religiöse und normative Verunsicherung sowohl der alten als auch der jungen Generation zur Folge haben. Trotz vieler Anstrengungen haben die christlichen Kirchen diese krisenhafte Situation noch nicht bewältigen können. Selbst das traditionsreiche, nichtwestlich orientierte äthiopische Christentum hat die afrikanische Ehepraxis nicht kirchenrechtlich und pastoral durchdringen können; nach einer jüngsten Aussage von Professor *Haberland* (Frankfurt) sind über 95% aller verheirateten Äthiopier exkommuniziert, weil sie nicht kirchlich verheiratet sind.

## Ehescheidung und Polygamie

Es ist schwierig, in Afrika umfassendes und zuverlässiges statistisches Material über die *Ehescheidung* zu sammeln. Die offiziellen Statistiken der Regierungen sind ungenau, da nur ein geringer Prozentsatz der tatsächlich getrennten Ehen vor ein staatliches Scheidungsgericht gebracht wird.

Aus den Jahren 1967 bzw. 1969 liegen offizielle Zahlen von drei ostafrikanischen Staaten vor. Demnach sind in Kenia 4,22% aller verheirateten Personen geschieden. In Uganda sind es 10,72%. Während die ländlichen Gebiete von Tanzania eine Scheidungsziffer von 6,2% aufweisen und die Städte mit 9,01% angeführt werden, stieg die Ziffer auf der islamischen Insel Zanzibar auf 20,56% an.
Realistischer dürften die Zahlen von folgenden Stichproben sein: Nach einer neueren tanzanischen Untersuchung sind 59% aller nichtkirchlich verheirateten Personen geschieden, und 15% der kirchlich verheirateten Personen leben getrennt. Eine Stichprobe in Uganda ergibt, daß weniger als 25% der kirchlich Verheirateten getrennt sind. In Rhodesien liegt die Scheidungsziffer angeblich unter 20%.
Sehr hohe Scheidungsziffern weisen die matrilinealen Gesellschaften in Zentralafrika auf. *Audry Richards* gibt für das Jahr 1930 drei Zahlen aus Stichproben von Zambia an, nämlich 20,5%, 35,5% und 44%. Aus jüngster Zeit stammen zwei weitere zambische Ziffern, nämlich 29,8% und 52,7%. Ferner zeigen zwei Untersuchungen von matrilinealen Gesellschaften in Malawi, daß 23,4% bzw. 41,3% aller kirchlich verheirateten Personen getrennt leben. Es ist bemerkenswert, daß die matrilinealen Familien in Westafrika stabiler zu sein scheinen, was wahrscheinlich auf bessere ökonomische Verhältnisse zurückzuführen ist.
Selbst wenn man die Begrenztheit des statistischen Materials und extreme Schwankungen in Betracht zieht, kann man mit einiger Zuverlässigkeit sagen, daß etwa ein Viertel bis zu der Hälfte aller afrikanischen Ehen geschieden bzw. getrennt sind. Verschiedene Faktoren dürften für die hohen Scheidungsziffern mitverantwortlich sein.
Es sind vor allem, wie schon angedeutet, Matrilinealität, Arbeiterabwanderung und Urbanisierung mit den damit verbundenen wirtschaftlichen, sozialen und psychischen Unsicherheiten. Relativ niedrige Scheidungsziffern findet man bei kirchlich verheirateten Personen; allerdings muß dabei betrachtet werden, daß eben die kirchliche Heiratsziffer entsprechend niedrig ist.

Das afrikanische *Polygamie-Problem*, dem der Westen mit verwunderter Neugier gegenübersteht, ist durch die Veröffentlichungen von *Hillman* wieder neu entfacht worden. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sollen hier nur einige Zahlen und Fakten genannt werden, die eine realistische Einordnung dieses Phänomens in das Bild der afrikanischen Eheproblematik erleichtern.
Heute ist in Schwarzafrika das Zahlenverhältnis der Frauen zu den Männern im Durchschnitt etwa 1,5 zu 1. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Hälfte aller afrikanischen Männer zwei Frauen hat. Auch dürfte die von *Hillman* übernommene Polygamieziffer von 35% zu hoch gegriffen sein. *David Barrett* nimmt an, daß die Ziffer um 20% liegt. Eine exakte Angabe findet sich in einer Stichprobenuntersuchung von Uganda, wo 12,4% der verheirateten Männer in polygamen Verbindungen leben. Diese Zahl dürfte etwa die ost- und südafrikanische Situation widerspiegeln; im Westen Afrikas und in allen Ländern mit überwiegend muslimischer Bevölkerung liegt sie höher.
Polygamie ist also sicherlich auch heute noch ein signifikanter Faktor in Afrika; man hat aber noch nicht genau empirisch festgestellt, ob sie zahlenmäßig abnimmt oder noch steigt. Die traditionelle Form der simultanen Polygamie, die von wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Bedeutung für die Hirtenvölker und Ackerbauern ist, hat an Einfluß verloren, da sich die wirtschaftliche Situation erheblich geändert hat. Allerdings sind neue Formen von polygamen Verbindungen aufgekommen. Einige der traditionellen Bauern sind moderne Farmer geworden, die mehrere Farmen gleichzeitig von je einer Frau überwachen lassen. Andere Männer haben neben ihrer landwirtschaftlichen Tätigkeit noch ein kommerzielles Unternehmen oder ein politisches Amt in den urbanen Zentren; auch sie leben vielfach polygam, selbst wenn diese klandestine Form der Polygamie nicht immer bekannt ist. Schließlich gibt es noch die sukzessive Polygamie, d. h., ein Mann verläßt seine Frau und heiratet eine zweite Frau, ohne sich von der ersten Frau nach Stammesrecht oder staatlichem Recht offiziell zu scheiden. Diese Formen der de facto polygamen Verbindungen treten allerdings nicht nur im modernen Afrika auf.

## Religionsverschiedene und konfessionsverschiedene Ehen

Untersuchungen haben gezeigt, daß Mischehen jedweder Form in Afrika selbst in den Städten noch selten sind, wenn sie auch in jüngster Zeit vor allem unter höheren Bildungsschichten häufiger auftreten. Meistens werden die Ehen innerhalb der Stammes- oder Sprachgruppe geschlossen. *Stammesverschiedene Ehen* müssen sich mit den Problemen der verschiedenen Sprachen, Sozialstrukturen, Sitten und Tabus auseinandersetzen.
*Konfessionsverschiedene Ehen* sind immer noch mit großen Vorurteilen belastet. Bei solchen Ehen steht die Frau unter dem gesellschaftlichen Druck, die Konfession ihres Mannes annehmen zu müssen, besonders, wenn sie unter seinen Verwandten lebt, was in ländlichen Gegenden die übliche postmaritale Residenzform ist. Viele konfessionsverschiedene Verbindungen werden niemals mit einer kirchlichen Heirat geschlossen, und daher gibt es sehr viele Fälle von Exkommunikation. Die Scheidungsrate ist bei diesen Ehen sehr hoch.
Religionsverschiedene Ehen werden selten zwischen Christen und Moslems geschlossen, häufiger jedoch zwischen Christen und Angehörigen einer Stammesreligion. Während im ersten Fall der christliche Partner meistens in die muslimische Religion hinübergezogen oder indifferent wird, nimmt im zweiten Fall der nichtchristliche Partner oft die christliche Religion an.
Rassenverschiedene Ehen sind *in Südafrika* rechtlich verboten, sie sind auch im übrigen Afrika selten. Mischlinge müssen sich mit ernsten Identitätskrisen auseinandersetzen, da sie weder von der einen noch von der anderen Kultur angenommen werden.

## Fruchtbarkeitsprinzip und Elternschaft

Die zwischenmenschlichen Beziehungen von Mann und Frau sind in den afrikanischen Stammesgesellschaften sehr stark von den sexuellen Rollen bestimmt, besonders von der Fruchtbarkeit und von dem Fortbestehen der Sippe. Der in Afrika sehr bekannte österreichische evangelisch-lutherische Pastor *Walter Trobisch* hat dafür den Begriff „Garten-Theorie" geprägt. Demnach ist die Frau der Garten, den der Mann erwirbt und in dem er seinen Samen bis zur Reife wachsen läßt. Es handelt sich also nicht um ein Partnerschaftsverhältnis, sondern um einen Besitz- und Herrschaftsanspruch des Mannes gegenüber der Frau. Das traditionelle Verhältnis von Mann und Frau ist patriarchalisch, potentiell polygam, diskriminierend gegenüber der Frau und durch die Fruchtbarkeitserwartung geprägt.

Von daher ist es auch verständlich, daß Zuneigung, Liebe und Treue eine geringe Rolle spielen und in dem Prozeß der Partnerbestimmung sowie beim Brautkauf durch die beiden Sippen keine entscheidende Funktion haben. Die geheimnisvolle sexuelle Kraft wird durch die Jugendinitiationsriten und Heirat in den Dienst der Gemeinschaft gestellt und durch viele Tabus geschützt, damit sie ihre Lebensfunktion für die Gemeinschaft erfüllen kann.

Dieses *Fruchtbarkeitskonzept* muß allerdings auf dem Hintergrund der komplizierten afrikanischen Verwandtschaftsbeziehungen gesehen werden. Die Frau ist durchaus nicht nur Gebärerin und Arbeiterin; sie hat vielmehr je nach der Sozialstruktur ihres Stammes sehr enge emotionale und privilegierte Beziehungen zu ihrem Vater und dessen Brüdern bzw. zu den Brüdern der Mutter wie auch zu ihren eigenen Brüdern und Vettern. Allerdings ist die verheiratete Frau gegenüber anderen Männern wegen der fast überall in Afrika betonten Geschlechtertrennung von jeder Kommunikation ausgeschlossen oder doch zumindest stark eingeschränkt, was sich auch im politischen Leben der traditionellen Gesellschaften auswirkt.

Der moderne wirtschaftliche Wandel und die soziale Mobilität haben das traditionelle Verwandtschaftssystem und das Fruchtbarkeitsprinzip mit den entsprechenden Verhaltensmustern für Mann und Frau ins Wanken gebracht. Besonders in den urbanen Gebieten, in abgeschwächtem Maße aber auch in den entlegenen Dörfern, macht sich zwar die weibliche Emanzipation im öffentlichen Verhalten von Mann und Frau durchaus positiv bemerkbar, aber dennoch ist es bislang nicht gelungen, die früheren Bindungen und Normen durch gewandelte, allgemein respektierte Verhaltensformen und Werte zu ersetzen. Diese ambivalenten Wertvorstellungen führen zu einer deutlichen Rollenunsicherheit, die sich bei der Partnerwahl und auch auf die Stabilität der Ehen negativ auswirkt.

Die Staaten und Kirchen haben sich in Afrika in den letzten Jahren sehr intensiv mit der Frage des Bevölkerungswachstums, der wirtschaftlichen Entwicklung, der Lebensqualität als auch mit den ethischen Werten der Familienplanung auseinandergesetzt. Obwohl es im Augenblick, abgesehen von einigen dicht besiedelten Gebieten, in Afrika noch kein Bevölkerungsproblem gibt, ist man sich bewußt, daß die afrikanische Bevölkerung etwa dreimal so schnell wächst wie die Weltbevölkerung.

Die Afrikaner stehen in der Regel allen Formen der künstlichen Geburtenkontrolle mit größter Skepsis gegenüber. Vielfach wird der Verdacht geäußert, daß die westliche Welt mit dieser angeblich subtilen Form des Kolonialismus die afrikanische Bevölkerung weiterhin unterdrücken will. Nur einige Länder haben eine staatliche Geburtenkontrolle eingeführt, die allerdings, wie Untersuchungen gezeigt haben, weniger den Familien hilft, sondern mehr von unverheirateten jungen Menschen genutzt wird.

In den traditionellen Stammesgesellschaften wird die Erziehung der Kinder von der ganzen Gemeinschaft übernommen, wenn auch die Eltern eine bevorzugte Stellung einnehmen. Das Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern und Verwandten in der Großfamilie ist überaus eng und herzlich; die Erziehung ist freizügig und, abgesehen von den Initiationsschulen, informell sowie experimentell. Es besteht eine natürliche Scheu der Eltern, ihre Kinder geschlechtlich zu erziehen; deshalb wird die Sexualerziehung und Ehevorbereitung meistens von den Stammesangehörigen während der Pubertät und Initiation übernommen.

Die Einführung des modernen Schulsystems hat den Graben zwischen Eltern und Kindern vergrößert und das Generationsproblem verschärft. Die frühere Erziehung zielte auf die Erhaltung der traditionellen Gesellschaft; demgegenüber strebt die moderne Schulerziehung die Veränderung der Gesellschaft an, was auch durchaus von der jüngeren Generation begrüßt wird. Die Zweigleisigkeit der dörflichen und schulischen Erziehung sowie der entstehende Bildungsunterschied erschweren die Kommunikation zwischen Eltern und Kindern erheblich, so daß die Jugendlichen oft sobald wie möglich das Elternhaus verlassen. Auf der anderen Seite scheint es den modernen Schulen noch nicht zu gelingen, alle Funktionen der Initiationsschulen zu übernehmen. Die Jugendlichen suchen dafür oft Auskunft in zweifelhaften Aufklärungsbroschüren, Illustrierten und Filmen. Die Zahl der Mädchen, die wegen Schwangerschaft die Schulen verlassen müssen, ist erschreckend hoch.

## Mängel der bisherigen Forschung

In den Städten ist das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern völlig neuen Belastungen ausgesetzt. Auf der einen Seite bilden sich immer mehr Kernfamilien heraus, die sich positiv auf die Persönlichkeitsformung auswirken könnten, aber daneben gibt es viele getrennte Ehen und Restfamilien, die vor allem eine Folge von Arbeitslosigkeit, Trunkenheit und Promiskuität sind. Auf der anderen Seite ist der anhaltende positive Einfluß der Verwandtschaft auf die einzelnen Stadtbewohner nicht zu unterschätzen, vor allem, wenn es um soziale und emotionale Hilfen geht.

Die hier zusammenfassend dargestellten Forschungsergebnisse zeichnen ein eher deprimierendes Bild der afrika-

nischen Ehen und Familien. Es muß jedoch beachtet werden, daß es sich um die Darstellung von Schwierigkeiten handelt, welche die gegenwärtige Krise ausmachen; und diese sind naturgemäß negativ. Dennoch kann nicht geleugnet werden, daß in den bisherigen Untersuchungen die „guten Familien" kaum zu Wort kommen. Die Forschungen wurden fast ausschließlich von europäischen Fachleuten, vorwiegend Theologen, durchgeführt; die afrikanischen Eheleute selbst wurden kaum in einen forschenden Bewußtseinsbildungsprozeß einbezogen, es sei denn als Befragungspersonen.

Eine weitere Begrenztheit der bisherigen afrikanischen Eheforschung ist geographischer und sprachlicher Art. Während relativ umfangreiche Untersuchungen vom anglophonen Ost-, Süd- und Westafrika publiziert worden sind, bleiben die statistischen, ethnologischen und soziologischen Angaben über das frankophone West- und Zentralafrika sowie über Madagaskar noch sehr lückenhaft, obwohl es gerade in diesen Regionen neue pastorale Überlegungen und Experimente gibt.

Auch aus diesen Gründen werden die Empfehlungen des fünften Symposiums der Bischofskonferenzen in Afrika und Madagaskar verständlich: „... in Anbetracht des Materials, das der Generalversammlung vorliegt, wird bemerkt, daß verschiedene pastorale Probleme, die mit der Ehe in Afrika verbunden sind, noch nicht genügend studiert worden sind, um reif zu sein für allgemeine pastorale Lösungen auf kontinentaler Ebene, vor allem im Hinblick auf die bestehenden verschiedenen Situationen in verschiedenen Teilen Afrikas.

... Die Forschung sollte die vorhandenen kirchlichen Forschungsstellen benutzen und mit bestehenden Strukturen arbeiten, wie z.B. mit Pfarrgemeinderäten. Verheiratete Leute und Jugendliche sollten der Forschung angeschlossen werden."

*Hermann Janssen*

*Ausgewählte Literatur:*
*Hastings, A.*, Christian Marriage in Africa, London 1973.
*Hillman, E.*, Polygamy Reconsidered, New York 1975.
*Hulsen, C.* and *Mertens, Fr.*, Survey of the Church in Ghana, Accra, o.D. (1972).
*Kisembo, B., Magesa, L.* und *Shorter, A.*, African Christian Marriage, London 1977.
*Mair, L.*, African Marriage and Social Change, London 1969.
*Phillips, A.* (Hrsg.), Survey of African Marriage and Family Life, London 1953.
*Phillips, A.* und *Morris, H.*, Marriage Laws in Africa, Oxford 1971.
*Rigault, G.* und *Rwegera, D.*, Marriages in Sub-Saharan Africa, RIC-Supplement, Straßburg 1975.
*Pro mundi vita*, Family Life and Marriage among Christians in Sub-Saharan Africa, Dossier, Brüssel 1976.
*Radcliffe-Brown, A. R.* und *Forde, D.*, African Systems of Kinship and Marriage, London 1950.
*Reuter, A.*, Native Marriages in South Africa according to Law and Custom, Münster 1963.
*Robinson, J. M.*, The Family Apostolate and Africa, Dublin 1964.
*Shorter, A.*, Churches Research Project on Marriage in Africa, Bibliography, Eldoret 1977.
*Shorter, A.*, Christian Family Power in Africa, Spearhead, No. 48. Eldoret 1977.
*Shorter, A.* (Hrsg.), Church and Marriage in Eastern Africa, Eldoret, o. D. (1977).
*Verryn, T. D.* (Hrsg.), Church and Marriage in Modern Africa, Groenkloof 1975.

# Die ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen

## Versuch einer Zwischenbilanz

Die im Jahre 1976 in Dar-es-Salaam (Tansania/Afrika) gegründete „Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen" (EATWOT) hielt vom 7. bis 20. Januar 1979 ihr zweites Kontinental-Treffen, diesmal für die asiatische Sektion, in Colombo/Sri Lanka ab. Nachdem sich die afrikanischen Mitglieder bereits im Dezember 1977 in Accra/Ghana versammelt hatten, steht nach dem Zeitplan des Organisationskomitees noch die Begegnung der Lateinamerikaner aus, bevor eine Gesamtkonferenz aller Theologen der Dritten Welt die Ergebnisse der Kontinental-Treffen berät und sich auf den künftig zu führenden Dialog mit der abendländisch-westlichen Theologie vorbereitet.

Das zentrale Thema der EATWOT-Initiative ist seit Dar-es-Salaam die „theologische Entkolonisierung" des außereuropäischen Christentums – oder positiver formuliert: der Entwurf von Lokaltheologien als unabdingbare Voraussetzung der Selbstwertung und Selbstfindung jeder Lokalkirche *(Walbert Bühlmann)*. Niemand hat gehofft, daß es gelingen werde, sich auf Anhieb vom Anspruch der abendländischen Theologie als dem Grundmodell jedes theologischen Denkens freizumachen. Ebensowenig war im kulturellen Spannungsfeld zwischen Kalkutta und Tananarive, Hongkong und Santiago de Chile ein baldiger Konsens über das gemeinsame Vorgehen zu erwarten. Dennoch zeichnen sich bei Halbzeit – und als solche darf man das Datum Colombo ansehen – einige Grundlinien ab, die den Versuch einer Zwischenbilanz rechtfertigen.

### Die Mission entläßt ihre Kinder

Was noch im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils *vorsichtige Anfrage* einzelner Theologen und Bischöfe war, verstärkte sich gegen Ende der sechziger Jahre auf

Konferenzen, in Kolloquien und in Zeitschriftenbeiträgen der Dritten Welt zu der immer lauter vorgetragenen Forderung nach der „dritten Perspektive" christlicher Theologie, die sich abheben sollte von den lateinischen und griechischen Traditionen mit ihren germanischen oder angelsächsischen Ausläufern. Der Chinese *Choan-seng-Song* prägte das Wort von der „teutonischen Gefangenschaft" der Theologie. Das biblische Zeugnis besitze kaum eine Chance, aus seiner Abkapselung in westlicher Kultur und Geschichte auszubrechen. Ähnliche Anklagen lassen sich in ungezählten Varianten nachweisen. Sie alle artikulieren ein Unbehagen, das der Suche nach einem geeigneten Weg vorausging. Erste Konzepte und Methoden waren noch weitgehend unkoordiniert. Die allgemeine Unsicherheit spiegelte sich in Begriffen wie Adaption, Akkommodation, Inkulturation, Inkarnation oder Kontextualisierung.

Es ist die Zeit, in der die Mission in Afrika und in Asien vor allem – freigesprochen durch das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils – ihre Kinder entläßt. In den nunmehr selbständigen Ortskirchen entstand zwangsläufig das Bedürfnis nach einer neuen, angemessenen Interpretation der biblischen Offenbarung im Kontext der verschiedenen außereuropäischen Kulturen. Walbert Bühlmann sprach in diesem Zusammenhang von der „kopernikanischen Wende" des Christentums. Ein philippinischer Kirchenhistoriker faßte das numerische Übergewicht der Christen auf der südlichen Erdhalbkugel in das Bild vom „neuen Gravitationszentrum des Volkes Gottes".

Diese Entwicklungen vollzogen sich – bis auf wenige Signalzeichen – außerhalb des Blickwinkels der abendländischen Kirche und ihrer Theologie. Vor dem Hintergrund der eigenen, festverwurzelten Tradition erschien noch einigermaßen konfus, was sich da afrikanische, asiatische, philippinische oder indische Theologie nannte. Lediglich die lateinamerikanischen Rückmeldungen einer „Theologie der Befreiung" weckten Aufmerksamkeit, weil man in ihnen eine Konkretisierung eigener neuer Denkansätze zu erkennen glaubte. Zu den gelegentlichen Signalzeichen zählten Bischofskonferenzen und Theologentreffen der Dritten Welt, vor allem im asiatischen, speziell im indischen Raum (Nagpur 1971, Taipei 1973, Bangalore 1974 und 1976).

Auf den meisten internationalen Theologen-Tagungen dominierten nach wie vor die Teilnehmer aus Europa und Nordamerika. Ihre Sicht setzte sich auch dann durch, wenn die Treffen in Lateinamerika, Afrika oder Asien stattfanden. „Ganz gleich, ob es sich um Probleme von weltweitem Interesse oder um solche der Ersten oder der Dritten Welt handelte, sie wurden immer vom westlichen Gesichtspunkt aus gesehen", schreibt der Inder *D. S. Amalorpavadass* (Indian Theological Studies, Vol. XIV, Dec. 1977, Nr. 9, S. 404). Obgleich man die Theologen aus Ländern der Dritten Welt bei solchen Zusammenkünften durchaus respektiere und ihnen auch Gehör schenke, fänden sie doch nicht die Voraussetzungen und die Atmosphäre, die die Entwicklung einer eigenen Gedankenführung förderten. „Es ist einer Vielzahl von Faktoren zuzuschreiben, wenn sie sich an einer vollen Teilnahme gehemmt fühlen und folglich auch an einer eigenständigen Reflexion aus spezifischer theologischer Sicht."

Nicht geringer waren die Probleme, wenn die Theologen der Jungen Kirchen bei regionalen oder nationalen Begegnungen unter sich blieben. Hier spürten sie recht bald den Mangel an Herausforderung und Wechselwirkung in einer erweiterten Perspektive. Aus solchen Erfahrungen wurde der Wunsch geboren, zwischen den Kontinenten Asien, Afrika und Lateinamerika in einen ständigen Austausch zu treten, um – unbeeinflußt von den westlichen Kollegen – als Dritte-Welt-Theologen zueinanderzufinden und ein eigenständiges theologisches Konzept zu entwickeln.

## Die Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen

Die Initiative hat heute viele Väter. So nimmt u. a. die katholische Universität von Löwen (Belgien) für sich in Anspruch, bereits 1974 mit den Professoren *François Houtard* und *Enrique Dussel* (Mexiko) den Versuch unternommen zu haben, Theologen aus Lateinamerika mit Kollegen aus Afrika und Asien ins Gespräch zu bringen. In der Tat ist der Löwener Einfluß – wie auch der von Paris – auf die Jungen Kirchen nach wie vor erheblich. Bewußt unter Ausschluß der Öffentlichkeit lud 1975 das Missionswissenschaftliche Institut von MISSIO in Aachen 15 Theologen aus Afrika und Asien zu einem Kolloquium nach Königstein/Taunus ein. Die deutschen Initiatoren hielten sich bewußt zurück, um beim Dialog über Kontextualisierung nur Zuhörer zu sein. Trotzdem sahen sie sich zu ihrem Erstaunen fortwährend dem Verdacht ausgesetzt, einer Entwicklung steuern zu wollen. Damals liefen bereits die ersten schriftlichen Kontakte zwischen 30 katholischen Theologen der Dritten Welt, zehn aus jedem Kontinent, die sich zum Teil von der gemeinsamen Ausbildung an Universitäten in Europa und Nordamerika persönlich kannten. Sie planten ein Treffen, das es ihnen ermöglichen sollte, „sich auf sich selbst zu besinnen, auf ihre eigene Situation, um mit unabhängigem und schöpferischem Denken auszugehen von den Realitäten, Ereignissen und Problemen ihrer Lebenswelt" (Amalorpavadass). Dies sollte geschehen in einer „gelösten und sogar kritischen Haltung" gegenüber den Theologen der Ersten Welt. Auf dem Korrespondenzweg fand der Vorschlag eines solchen Dialogs begeisterte Zustimmung.

Schon bald wurde die konfessionelle Begrenzung aufgehoben. Die Entscheidung fiel für eine Gesamtzahl von 24 Theologen, je acht aus den Kontinenten Afrika, Asien, Lateinamerika, und wiederum aufgeteilt in jeweils vier katholische und vier protestantische Vertreter. Am Rande der Fünften Vollversammlung des Weltkirchenrates im November–Dezember 1975 in Nairobi trafen sich Mitglieder aus dem Kernkreis der Initiatoren, dem J. R. Chandram und D. S. Amalorpavadass (Indien),

Ngindu Mushite und Buthelezi (Afrika) sowie Enrique Dussel, Sergio Torres und Bonino (Lateinamerika) angehörten. Das Projekt „Ökumenischer Dialog der Dritte-Welt-Theologen" nahm Gestalt an. Die Gründungsveranstaltung sollte in Afrika stattfinden. Tansania wurde wegen seines eigenständigen politischen Weges als Gastgeberland gewählt. Man entschied sich für eine fünfjährige Anlaufphase des Dialogprogramms in folgenden Stufen:

-1976: Erstes Treffen der Kerngruppe vom 5. bis 12. August 1976 in Dar-es-Salaam. Ziele: Einleitung einer theologischen Reflexion der Dritte-Welt-Theologen; Überprüfung des Fundaments für neue theologische Ansätze; Aufbau eines Minimums an organisatorischer Struktur.
-1977: Gesamtafrikanische Theologenkonferenz mit einer kleinen Vertretung asiatischer und lateinamerikanischer Freunde.
-1978: Gesamtasiatische Theologenkonferenz unter Teilnahme afrikanischer und lateinamerikanischer Vertreter.
-1979: Lateinamerikanische Theologenkonferenz mit asiatischer und afrikanischer Repräsentanz.
-1980: Kongreß aller Theologen der drei Kontinente.

Sollte der Plan eingehalten werden, der inzwischen allerdings eine Verschiebung des asiatischen Treffens auf Januar 1979 bedingte, und ein vorzeigbares Ergebnis an eigenständigen theologischen Ansätzen vorliegen, ist in einem paritätisch besetzten Gremium das Gespräch mit Vertretern der „westlichen Theologie" vorgesehen, um auf diese Weise zu einem weltweiten ökumenischen theologischen Dialog zu kommen.

## Die Konferenz von Dar-es-Salaam 1976

Vom 5. bis 12. August 1976 trat der Kernkreis der Dritte-Welt-Theologen zu seiner ersten Konferenz in der Universitätsaula von Dar-es-Salaam zusammen. Von den insgesamt 22 Teilnehmern waren je sieben aus Afrika und Asien, sechs aus Lateinamerika sowie je ein Vertreter der Karibik und der farbigen Bevölkerung Nordamerikas. Elf Katholiken saßen zehn Protestanten und einem koptisch-orthodoxen Theologen gegenüber. Neben den bereits genannten finden sich auf der Teilnehmerliste so bekannte Namen wie *Patrick Kalilombe, Charles Nyamiti, Tissa Balasuriya, Hugo Assmann* und *Gustavo Gutierrez*. Die zeitweilige Anwesenheit von Staatspräsident *Julius Nyerere* gab der Veranstaltung eine den Organisatoren unangenehme Publicity, die vor allem das Schlußdokument in eine weltweit sehr kontrovers geführte Diskussion brachte. Dieses Schlußdokument ist jedoch nicht angemessen zu interpretieren ohne Kenntnis des Gesprächsverlaufs in der Versammlung selbst. Das Programm vollzog sich in drei Schritten: sozio-politische und kulturelle Analyse der Dritte-Welt-Wirklichkeit, Untersuchung von Präsenz und Rolle der Kirche, Erarbeitung erster Schritte zu eigenständigen theologischen Ansätzen.

Dieser Dreier-Schritt der Diskussion ergibt sich logischerweise aus dem ersten, punktuellen, allen gemeinsamen Grundansatz einer Dritte-Welt-Theologie, der als das übereinstimmende Resultat der Überlegungen zweier Jahrzehnte gelten kann: Weil der sich offenbarende Gott zu den Menschen aus den geschichtlichen Ereignissen und den Situationen des Lebens spricht, hat die Theologie der akademischen Versuchung zu widerstehen, Reflexion und Aktion voneinander zu scheiden. Sie nimmt ihren Ausgang von der Glaubens-Reflexion der Gemeinde über ihre christliche Erfahrung in der Wirklichkeit der heutigen Welt. Folglich setzen theologisches Denken und christliches Handeln bei der ungeschminkten Analyse der Wirklichkeit an, die das Schlußdokument unter politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen, rassischen und religiösen Aspekten vornimmt. Diese Analyse gerät so holzschnittartig-plakativ, daß das gezeichnete Bild in seiner Härte einerseits Betroffenheit bewirkt, sich andererseits jedoch durch manche ärgerliche Simplifizierung um die Glaubwürdigkeit bringt.

Als Hauptursache für die Unterentwicklung der Menschen in der Dritten Welt wird die systematische Ausbeutung durch die europäischen Völker, durch deren militärische, ökonomische, politische, kulturelle und religiöse Vorherrschaft erkannt. Auch die christlichen Kirchen haben bedauerlicherweise zu diesem Prozeß beigetragen. „Allein das Bewußtsein der spirituellen Überlegenheit der Christen lieferte die Legitimation zur Eroberung und mitunter sogar zur Vernichtung von ‚Heiden'" (Nr. 8). Weit besser kommen die osteuropäischen Länder und die Volksrepublik China davon. Anerkennung zollt die Analyse ihrer Entscheidung für eine die eigenen Kräfte mobilisierende Entwicklung, wenngleich sie das Versagen des Sozialismus bei der Wahrung der menschlichen Freiheiten rügt. Schließlich werden auch die Konflikte innerhalb der Entwicklungsländer selbst, die Stammesfehden, das Kastenwesen, rassische und religiöse Diskriminierung als wesentliche Merkmale der Ausbeutung der Massen bezeichnet.

Aus dem Schlußdokument sind die *erheblichen Meinungsunterschiede* unter den Teilnehmern über eine Gewichtung der heutigen Situation in den Entwicklungsländern als Ausgangspunkt für die theologische Reflexion nicht ersichtlich. Nach Ansicht der Lateinamerikaner waren es ausschließlich die sozio-ökonomischen und politischen Fakten, auf deren Realität alle übrigen Faktoren zurückzuführen seien. Demgegenüber erklärten die afrikanischen und asiatischen Delegierten, daß für ihre Länder die religiösen und kulturellen Wirklichkeiten ebensoviel Gewicht besäßen. Die Afrikaner verwiesen nachdrücklich auf die Rassenfrage als wesentlichen Bestandteil der afrikanischen, wenn nicht überhaupt der gesamten Dritte-Welt-Situation. Einigen konnte man sich nicht.

Die Untersuchung von *Präsenz und Rolle der Kirche* in diesem Prozeß geriet zu einem kritischen missionsgeschichtlichen Rückblick. Respekt und Anerkennung zollte man den Missionaren für ihren aufopfernden Lebensdienst. Doch: Sie arbeiteten Hand in Hand mit den Kolo-

nialherren und trugen zur Stützung der imperialistischen Vorherrschaft bei. Die Neuchristen wurden ihren einheimischen Religionen entfremdet, von ihrem kulturellen Erbe und vom Gemeinschaftsleben abgeschnitten, mit fremden Liturgien konfrontiert, mit theologischen Kopien des europäischen Christentums, mit kirchlichen Strukturen und Diensten, einer legalistischen Spiritualität und einem westlich-kolonialistischen Erziehungssystem. Weil sie es trotz ihrer sozialen Dienste versäumten, ein kritisches soziales Gewissen zu bilden, blieben die Kirchen auch nach der Unabhängigkeit vielfach eine Art von ideologischen Verbündeten der einheimischen Mittelschicht. Die Analyse stellt fest, daß sich in den letzten Jahrzehnten ein zunehmender Wandel bemerkbar mache: Anpassung an einheimische Kulturen, Verteidigung der Menschenrechte, Einsatz für die ganzheitliche Befreiung von Personen und Strukturen, Inkulturation der Liturgie und Spiritualität, Fortschritte in der ökumenischen Bewegung. Trotzdem seien noch viele Überfrachtungen mit Traditionen, Theologien und Institutionen einer kolonialen Vergangenheit abzulegen.

Aus dem Ergebnis der analytischen Diskussion mußte sich die theologische Reflexion ergeben; aber auch ihr wurde wiederum eine Analyse jener Theologien vorangestellt, die in der Dritten Welt seit der Zeit der westlichen Expansion vorherrschten. Schlußfolgerung: „Die Theologien Europas und Nordamerikas dominieren heute in unseren Kirchen und stellen eine Form der kulturellen Vorherrschaft dar... Wir dürfen sie nicht unkritisch übernehmen, ohne daß wir die Frage nach ihrer Relevanz im Kontext unserer Länder stellen" (Nr. 31).

Für das eigene theologische Denken setzte man sechs Schwerpunkte:

1. Dritte-Welt-Theologie ist bereit zu einem radikalen Umbruch in der Erkenntnislehre. Sie macht das Engagement zum prioritären Ort der Theologie und verpflichtet zur kritischen Reflexion über die Handhabung der Dritte-Welt-Wirklichkeit.
2. Dritte-Welt-Theologie hat die interdisziplinären Ansätze der Theologie sowie die dialektischen Wechselbeziehungen mit sozialen, politischen und psychologischen Analysen in Betracht zu ziehen.
3. Dritte-Welt-Theologie muß sich des komplexen Mysteriums des Bösen bewußt sein, das sowohl in der menschlichen Sündhaftigkeit als auch in sozio-ökonomischen Strukturen zutage tritt. Nur so kann sie das Evangelium wirklich zur „Guten Nachricht für die Armen" machen (Nr. 32).
4. Dritte-Welt-Theologie muß die Sendung der Kirche zur Verwirklichung der Ganzheit der menschlichen Person aufzeigen.
5. Dritte-Welt-Theologie muß zu einem Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und Kulturen bereit sein. „Wir glauben, daß diese Religionen und Kulturen einen Platz in Gottes universalem Plan einnehmen und daß der Heilige Geist in ihnen aktiv am Werke ist" (Nr. 34).
6. Dritte-Welt-Theologie ist nicht neutral. Der Theologe sollte ein tieferes, volleres Verständnis vom Leben im Heiligen Geist haben, sich an einen Lebensstil der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten gewöhnen und ihnen im gemeinsamen Einsatz verbunden sein.

Für die Teilnehmer war Dar-es-Salaam nach Aussage von D. S. Amalorpavadass eine „einzigartige Erfahrung, sozusagen von der anderen Seite des Erdballs und der Menschheitsgeschichte das theologische Gespräch zu führen". Diese allgemeine Hochstimmung verdeckte ein wenig die gravierenden Meinungsunterschiede, die trotz aller Bereitschaft zum Dialog zwischen den kontinentalen Gruppen sichtbar wurden. Einigermaßen betroffen reagierten Afrikaner und Asiaten auf die teilweise rigorose Anwendung des Instrumentariums marxistischer Gesellschaftsanalyse durch die dort anwesenden *lateinamerikanischen* Vertreter. Diese kamen immer wieder zurück auf die sozio-ökonomisch-politische Dimension als die einzige, alle anderen Aspekte integrierende Realität. Für die *Asiaten* waren die großen Weltreligionen und die Präsenz christlicher Minderheiten in einer vorwiegend nichtchristlichen Bevölkerung nicht weniger bestimmend. Sie standen damit den Afrikanern wesentlich näher, die neben der Rassendiskriminierung den kulturellen Faktor betonten. Die Differenzen mußten sich zwangsläufig aus den unterschiedlichen Situationen der einzelnen Kontinente ergeben, deren Prägung auch die Theologen unterliegen. Solche Erfahrungen bestärkten den Entschluß, die Ansätze von Dar-es-Salaam auf drei kontinentalen Theologentreffen aufzugreifen und zu vertiefen, bevor man wieder unter dem Hauptnenner „Dritte Welt" zusammentreten wollte.

Noch in Tansania wurde ein formaler Zusammenschluß unter dem Namen „Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen" beschlossen. Eine provisorische Konstitution nennt als Zielsetzung „die fortwährende Entwicklung von christlichen Dritte-Welt-Theologien, die dem Auftrag der Kirche in der Welt dienen, Zeugnis geben von der neuen Menschheit in Christus und ihren Ausdruck finden im Kampf für eine gerechte Gesellschaft". Zum Präsidenten der Vereinigung wurde *J. Russel Chandran* aus Indien gewählt, dem Bischof *Patrick Kalilombe* aus Malawi als Vizepräsident zur Seite steht. Zum Exekutiv-Sekretär der Vereinigung bestellten die Theologen den Chilenen *Sergio Torres*.

## Gesamtafrikanische Konferenz in Accra

Das erste in Dar-es-Salaam geplante Kontinentaltreffen vereinigte katholische, protestantische und orthodoxe Theologen aus Afrika vom 17. bis 23. Dezember 1977 in der ghanaischen Hauptstadt Accra. Ein Viertel der 90 Konferenzteilnehmer waren Frauen, was nicht ohne Einfluß auf die Diskussionsschwerpunkte bleiben sollte. Zum Generalthema „Die Aufgaben afrikanischer Theologie heute" stellten sich bekannte Theologen: *Kwasi Dickson, John Mbiti, Allan Boesak, Ngindu Mushete, Jacques Ngally Nzie, George Bebaur, Gabriel Setiloane* sowie die katholischen Bischöfe *T. Tshibangu* (Zaire) und *Peter Sarpong*

(Ghana). Gäste aus Lateinamerika *(Gutierrez* und *Padin)*, Asien *(Chandran* und *Balasuriya)* und Nordamerika *(Cone, Wilmore, Grant)* vervollständigten das Bild.

Die Namen sind wichtig, um das Konferenz*ergebnis* zu verstehen. In der Logik von Dar-es-Salaam hätte Accra die spezifisch afrikanischen Elemente einer Dritte-Welt-Theologie herausarbeiten müssen. Dies geschah auch, vor allem unter der spekulativen Hartnäckigkeit der katholischen Vertreter aus Zaire. Daneben aber beschränkte sich die unerläßliche Gesellschaftskritik nicht nur auf Gesichtspunkte des Rassismus, wie sie die Afrikaner noch in Dar-es-Salaam vertraten. Die Argumentation der Befreiungstheologie drang weit stärker durch, als dies nach den bislang bescheidenen Ansätzen der südafrikanischen „Black Theology" zu erwarten gewesen wäre. Die Delegierten formulierten drei charakteristische Aspekte einer afrikanischen Theologie, abgeleitet „aus dem Freiheitskampf des afrikanischen Volkes":

- eine kontextuelle Theologie als Ergebnis der Beschäftigung mit Leben und Kultur des afrikanischen Menschen,
- eine Theologie der Befreiung als Konsequenz aus der Tatsache, daß Afrika nicht nur eine kulturelle, sondern auch eine politische und ökonomische Unterdrückung kennt,
- eine Theologie im Kampf gegen den „Sexismus", die den Frauen ihren Anteil am Befreiungskampf in Kirche und Welt zugesteht.

Die Gastgeber taten alles, um deutlich zu machen, worauf es ihnen ankam: auf die Wahrung der eigenen kulturellen Identität auch in der Bezeugung ihres christlichen Glaubens. Sie bestanden – im Unterschied zu Dar-es-Salaam – auf einem beträchtlichen Anteil des gemeinschaftlichen Gebets am Gesamtprogramm, führten Theaterstücke auf, gaben Einblick in das afrikanische Familien- und Stammesleben und luden ein zu Gesang und Tanz.

Trotzdem ist das Schlußdokument für den Afrika-Kenner – vor allem unter dem Aspekt der katholisch-kirchlichen Entwicklung in diesem Kontinent – ein überraschendes und interessantes Mixtum Compositum. Afrikanische Verbindlichkeit in der Formulierung wird immer wieder durchbrochen von ungewohnt radikalen gesellschaftlichen oder politischen Anklagen. Anthropologische Ansätze in der Theologie, mit denen sich die katholische theologische Fakultät von Kinshasa (Zaire) seit langem beschäftigt, finden sich ergänzt durch Vergleiche mit der Situation des alttestamentlichen Gottesvolkes. Die Forderung nach einer angemessenen Rolle der Frau in Theologie und Kirche klingt härter an, als dies dem afrikanischen Diskussionsstand entsprochen hätte.

Dem *Ergebnis-Protokoll* des Treffens ist wieder eine ausführliche Analyse der „afrikanischen Wirklichkeit" vorangestellt. Sie beschränkt sich jedoch nicht auf eine scharfkantige Beschreibung der Armuts- und Unterdrückungssituation, sondern sucht gleichzeitig die theologische Argumentation: „Für uns Afrikaner ist Liebe der gemeinsame Akt des Gehorsams der ganzen menschlichen Gemeinschaft gegenüber Gott, der auf ewig bei uns ist. Dieses Verständnis von Liebe wird heute in Afrika durch das Wirken mancher nationaler Institutionen und multinationaler Konzerne zerstört; dieses Wirken verursacht auch Uneinigkeit, die oft durch Militarismus verewigt wird."

Die Betrachtung der kirchlichen Wirklichkeit beschränkt sich auf die Feststellung, daß die alten Missionsstrategien keine Gültigkeit mehr besitzen. Die Frohe Botschaft ist für Afrika neu „zu kontextualisieren". In der afrikanischen Kultur wurde das Sakrale im Rahmen des Weltlichen erfahren und umgekehrt. Davon muß die kirchliche Verkündigung ausgehen.

Der rein theologische Teil des Schlußdokuments beginnt mit der Aussage: „Es gibt bereits eine lebendige afrikanische Theologie." Sie nährt sich aus fünf Quellen: Die Bibel und die christliche Tradition „helfen uns, Vorsorge zu treffen, daß afrikanisches Christentum wirklich christlich ist" (Bischof Peter Sarpong). – Afrikanische Anthropologie lehrt die Einheit und Kontinuität zwischen der Bestimmung des Menschen und der Bestimmung des ganzen Kosmos. – Die traditionellen Religionen mit ihrer ganzheitlichen Weltanschauung können christliches Denken und christliche Spiritualität bereichern. – Von den unabhängigen Kirchen Afrikas ist zu lernen, wie Gottesverehrung, Organisation und Gemeinschaftsleben in der Kultur wurzeln und das Alltagsleben im Detail berühren. – An fünfter Stelle wird die wirtschaftliche, politische, soziale, kulturelle und rassische Unterdrückung als Quelle der theologischen Reflexion genannt.

Ein Kommuniqué kann nicht der verläßliche Spiegel eines mehrtägigen Meinungsaustauschs sein. Trotzdem fordert das Papier von Accra zu einigen interessanten Schlußfolgerungen heraus. Die Planer von Dar-es-Salaam haben es ihren Freunden an der Basis nicht leichtgemacht. Es muß die menschliche Anpassungs- und Koordinationsfähigkeit übersteigen, eigenständiges theologisches Denken gleichzeitig interkontinental und interkonfessionell anzugehen.

Zur Schwierigkeit, den eigenen Ansatz in Abgrenzung zu den „dominanten westlichen Theologien" zu definieren, kommt die Spannbreite der Meinungen zwischen Indien und Peru, Zaire und den Philippinen; zwischen Katholiken, Orthodoxen und Protestanten; zwischen Mitgliedern des Weltrates der Kirchen und evangelikalen Fundamentalisten. Und so findet sich im Dokument von Accra zwar viel erfreulich Afrikanisches, aber wer sich der Mühe unterzieht, kann die lateinamerikanischen Postulate ebenso leicht herausfiltern wie die jeweiligen kofessionellen Ingredienzien. Das alles mag sich aus dem Zusammensein ergeben haben und nicht einmal bewußt vermischt worden sein. Jedenfalls ist dieses Ergebnis erst der Anfang eines langwierigen Experiments bis zur erhofften endgültigen Verschmelzung. – Die Afrikaner gründeten in Accra eine regionale Struktur innerhalb der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen. *Engelbert Mveng* aus Yaoundé (Kamerun) wurde zum Koordinator der neuen Gruppierung gewählt.

## Gesamtasiatische Konferenz in Colombo

Die Asiaten hielten ihr erstes kontinentales Symposion vom 7. bis 20. Januar 1979 in Colombo/Sri Lanka ab. Es ist in Verlauf und Ergebnis mit Accra nicht zu vergleichen. 85 Teilnehmer diskutierten über das Thema „Asiens Kampf für eine volle Menschlichkeit – auf dem Weg zu einer entsprechenden Theologie". Die Zahl der Praktiker war beträchtlich größer als die der Theologen. Acht katholische Bischöfe hatten sich angemeldet, an ihrer Spitze Kardinal *Darmojuwono* aus Indonesien und Sozialbischof *Julio Labayen* von den Philippinen. Die namhaftesten Theologen: *Samuel Rayan, Tissa Balasuriya, Sebastien Kappen, Carlos Abesamis, Aloysius Pieris, Dalston Forbes.* Afrika war vertreten durch *Kufi Apoian-Kubi* (Ghana) und *Ngindu Mushete* (Zaire); Lateinamerika durch *Sergio Torres* (Chile) und *Enrique Dussel* (Mexiko).

Die Konferenz hatte sich nicht zum Ziel gesetzt, eine Art systematischer Theologie für Asien zu entwerfen. Sie wollte lediglich die Aussagemöglichkeiten der Theologie zu den Fragen von Armut und Religiosität in Asien feststellen. So unterschiedliche Organisationen wie die protestantische Christliche Konferenz Asiens und das Entwicklungsbüro der Asiatischen Bischofskonferenz waren an der Vorbereitung beteiligt, die in den Händen des Zentrums für Religion und Gesellschaft (Tissa Balasuriya) in Colombo lag. Zwangsläufig trat die Analyse der politischen und gesellschaftlichen Situation in den Vordergrund. Eine Woche lang suchten die Teilnehmer dazu den unmittelbaren Kontakt. Sie verbrachten einen Tag in einem ceylonesischen Dorf, besuchten dann die Fischer von Chilaw, gingen in die Teeplantagen der Berge, diskutierten mit städtischen Arbeitern, hielten sich in den Slums auf und unterrichteten sich über die Lage der Frauen sowie der nationalen Minderheit der Tamilen. Solche Art der Vorbereitung hielt man für eine notwendige Ergänzung der zahlreichen Papiere, die von den nationalen Vertretungen erstellt worden waren. Es gab darunter ausgezeichnete Beiträge der philippinischen, indischen und ceylonesischen Delegation. Manches andere blieb Mittelmaß. Trotz guter theologischer Referate, wie sie u.a. Aloysius Pieris hielt, verengte sich der Blickwinkel immer wieder auf die Bestandsaufnahme des politischen, sozialen, kulturellen Zustands in den einzelnen Ländern, die häufig genug mit den Meßgeräten der marxistischen Strukturanalyse erfolgte. Die theologische Denkarbeit kam zu kurz.

Spannungen und Meinungsverschiedenheiten zwischen den Delegierten konnten nicht immer befriedigend gelöst werden. Was ist überhaupt Theologie? Die philippinischen Vertreter definierten sie als Leistung der Armen mit befreitem Bewußtsein. Es sei an ihnen, darüber nachzudenken und auszusagen, welche Glaubens- und Lebenserfahrungen sie beim Kampf für die Befreiung machten. Die Gruppen aus Indien und Sri Lanka hielten dagegen, daß Theologie ein Prozeß sei, der von der tatsächlichen Lebenssituation im geschichtlichen Kontext auszugehen habe, dann aber biblische, sozialwissenschaftliche und kirchliche Fragen einschließen müsse. Theologie betreibe das Volk an der Basis, behaupteten die einen. Der theologische Fachmann sei unentbehrlich, meinten die anderen – allerdings habe er organische Verbindung mit der Lebenssituation der christlichen und menschlichen Gesellschaft zu suchen.
Ähnlich kontrastierten die Auffassungen über *das Verhältnis von sozialer Wirklichkeit und Religiosität in Asien* miteinander. Ist eine Theologie der nichtchristlichen Religionen erstrebenswert? Einige verneinten und bezeichneten die asiatischen Hochreligionen als inhuman und ausbeuterisch.
Das Schlußdokument ist ein unbefriedigender Kompromiß. Es gibt nur oberflächlich den Diskussionsverlauf wieder und gefällt sich in wortstarken, kämpferischen Gesellschaftsanalysen. Der asiatische Freiheitskampf wird vor dem düsteren Hintergrund der westlich-kapitalistischen Ausbeutung gemalt: „Der Kampf gegen diese Mächte wurde mutig aufgenommen von den Anwälten des Sozialismus. Diese sozio-politische Ordnung entspricht den Erwartungen der asiatischen Massen sowohl in den ländlichen wie in den städtischen Gebieten, da sie ihnen das Recht zubilligt, ihr Leben in die eigenen Hände zu nehmen ..." usw. Es gab keinen Vertreter aus China, Vietnam, Laos oder Kambodscha auf dieser Konferenz. Aber auch ihr Fehlen und Schweigen hätten beredt sein müssen. Diese Wertung soll den analytischen Teil nicht in Bausch und Bogen abtun. Es stimmt – leider – viel zu viel an der düsteren Situationsbeschreibung.

Zum theologischen Teil meint der bekannte ceylonesische Theologe *Dalston S. Forbes* zurückhaltend: „Er nennt nur einige formale Bedingungen für eine asiatische Befreiungstheologie, kommt aber nie zu den eigentlichen Inhalten einer solchen Theologie. Daraus wird ganz klar, welch ein langer Weg theologischen Nachdenkens noch vor uns liegt." Ein Kernsatz des Schlußprotokolls steht für eine ganze Reihe ähnlicher Postulate: „In unseren Ländern kann es heute keine wirklich einheimische Theologie geben, wenn sie nicht befreienden Charakter trägt."
Dalston Forbes findet trotz vieler Einschränkungen zu einer positiven Gesamtbeurteilung: „Das Kommuniqué bringt Wert und Bedeutung des Treffens nicht richtig heraus. Die Vorbereitungspapiere waren gut und viel gehaltvoller. Reden und Diskussionsbeiträge sowie der engagiert-dynamische Austausch erwiesen sich als hilfreich und prägend. Man sollte diese Tagung als eine Momentaufnahme oder als Teil eines Prozesses in einer langfristigen theologischen Reflexion sehen. Vieles muß noch folgen. Der wirklich positivste Beitrag ist das Interesse der sozial-praktisch engagierten Christen an der Theologie. Sie erwarten viel von den Theologen und wünschen sich keine Theologie als Disziplin der Seminare und Fakultäten, sondern eine Theologie der vitalen Parteinahme für den einfachen Christen in Asien. Das ist eine gute Sache und verspricht einiges für die Zukunft. Wir wollen sie unterstützen."

## Zwischenbilanz

Es steht dem „westlichen" Beobachter nicht zu, bei Halbzeit schon ein Urteil über die Konferenzen der Dritte-Welt-Theologen in Dar-es-Salaam, Accra und Colombo abzugeben. Zuviel ist noch vorläufig, ist Suche nach dem eigenen Standort.
Ein (ungenanntes) Mitglied des Gründungs-Komitees hat bereits seine Schlußfolgerung gezogen: „Nach wie vor bin ich an der Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen interessiert, aber sie können auf die Dauer mit der reinen Analyse allein keine Theologie betreiben. Sie sollten endlich zur theologischen Reflexion kommen. Dafür braucht es professionelle Theologen, wenngleich der Grundansatz stimmt, daß die christliche Gemeinschaft, eingebettet in eine bestimmte Situation, das übergreifende Subjekt jedes theologischen Arbeitens ist. Der einzige und beste Weg, diese Konferenzen theologisch seriöser zu machen, besteht darin, sie von innen her zu inspirieren und zu beeinflussen."

Man wird also vorerst unter sich bleiben. *Adolf Exeler* meinte in seinem Beitrag über „vergleichende Theologie" für die Festschrift von Josef Glazik und Bernward Willeke: „Legitime Pluralität in der Theologie, also auch legitime ‚einheimische Theologie', kann es nur noch im Welthorizont geben. Das bedeutet freilich nicht, daß sich eine Theologie, etwa die westliche, zur Richterin über die anderen aufwerfen dürfte." In der Überheblichkeit der abendländischen Theologie und ihrer Vertreter liegt zweifellos einer der Gründe für die – möglicherweise ungesunde – Abkapselung der Dritte-Welt-Theologen auf Zeit. Der Inder Amalorpavadass versuchte es einmal so zu erklären: „Heute müßte ich meinen theologischen Lehrern der Pariser Sorbonne ins Angesicht widerstehen. Vor den Menschen, denen ich das Evangelium verkünde, versagt die Philosophen-Theologie. Ich muß das Wort Gottes einbetten in die Lebenssituation dieser Leute. Aber mit meiner Theologie kann ich mich noch nicht der Diskussion stellen. Ich fürchte, sie werden sie mir zerpflücken."

Wie aber soll die westliche Theologie in den zugesagten Dialog eintreten, wenn sie nicht mit viel Fingerspitzengefühl jetzt schon aufmerksam begleitet, was sich im Süden unserer Kirche entwickelt? *Karl R. Höller*

# Länderbericht

# Mosambik: Eine bedrängte Kirche unter dem „afrikanischen" Marxismus

Es ist schwierig, einem Land wie Mosambik gerecht zu werden. Daß die Regierung des Landes den Kirchen Mißtrauen, ja Feindschaft entgegenbringen würde, war wegen der ehemaligen Komplizenschaft der katholischen Kirche mit dem portugiesischen Kolonialismus zu erwarten. Auch die Hinwendung der Regierung von Staatspräsident Samora Machel zu den Ländern des kommunistischen Ostens hat historische Wurzeln. Ohne die diplomatische und militärische Unterstützung des Ostblocks wäre der zehnjährige bewaffnete Befreiungskampf der Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) erfolglos geblieben. Dazu kommt eine weitere Hypothek des Westens. Viele der wirtschaftlichen und sicherheitspolitischen Schwierigkeiten des erst seit vier Jahren unabhängigen Staates sind Folgen des mosambikanischen Engagements für die Befreiung Simbabwes. In Rhodesien aber wird nach Auffassung der Frelimo-Führung ein illegales Regime mit direkter oder indirekter Unterstützung Südafrikas und des kapitalistischen und (in den Augen Mosambiks) *christlichen* Westens aufrechterhalten, was auch die „wirtschaftliche Befreiung" und Entwicklung Mosambiks behindert. Trotz dieses Hintergrundes, der hier ausgeleuchtet werden soll, kam die Verurteilung der katholischen Kirche durch Präsident *Samora Machel* am 1. Mai 1979 (siehe unten) selbst für die Kirchenführer des Landes überraschend. Was man zuvor eher als Übereifer einiger Provinzgouverneure beurteilt hat, ist offensichtliche Regierungspolitik: Den Christen und ihren Kirchen soll in der neuen Ordnung des Landes nur ein sehr begrenzter Platz am Rande der Gesellschaft eingeräumt werden.

## Beginn am Nullpunkt

Die Tatsache, daß die Regierung des portugiesischen Premierministers *Marcelo Gaetano* am 25. April 1974 durch einen Militärputsch gestürzt wurde, war eine direkte Folge des bewaffneten Kampfes der afrikanischen Guerillaorganisationen in den portugiesischen „Überseeprovinzen" Angola, Mosambik und Guinea-Bissau. Aber nur im

Kleinstaat Bissau erfolgte der Übergang zur Selbstregierung und zur nationalen Unabhängigkeit ohne nennenswerte politische Schwierigkeiten. In Angola brach *in der Zeit der Übergangsregierung*, in der ein Machtvakuum herrschte, der Bürgerkrieg aus. Er wurde im wesentlichen mit Hilfe auswärtiger Mächte (Sowjetunion, Kuba, Südafrika, USA, Zaïre) ausgefochten. In Mosambik wurde Frelimo von den neuen Machthabern in Lissabon als einzige maßgebende Kraft anerkannt. Aber die sechs Monate dauernde Machtausübung der Frelimo (Amtsantritt der Übergangsregierung am 20. 9. 1974) war gekennzeichnet durch wirtschaftliche Sabotage und sporadische Aufstände portugiesischer Siedler. Wochenlang war zu befürchten, daß diese, ihren weißen Nachbarn in Rhodesien folgend, eine Siedlerregierung aufstellen und einseitig die Unabhängigkeit ausrufen würden. Im September 1974 besetzten weiße Siedler die Rundfunkstation von Lourenço Marques. Als im Oktober 1974 ein portugiesisches Kriegsschiff im Hafen der Hauptstadt anlegte, entstand eine solche Panik, daß es zwischen Weißen und Schwarzen zu Straßenschlachten kam, die mehrere Todesopfer forderten. Diesen ersten und bislang einzigen Rassenunruhen stand der neueingesetzte Führer der Übergangsregierung, *Joachim Cissano* (jetzt Außenminister), ziemlich machtlos gegenüber.

Was die Frelimo-Regierung am Tag der offiziellen Übertragung der *Unabhängigkeit* (25. Juni 1975) erbte, waren größtenteils stillgelegte Fabriken, ferner Großfarmen und Plantagen, deren Besitzer die Mehrzahl der landwirtschaftlichen Maschinen entweder nach Südafrika und Rhodesien gebracht oder außer Betrieb gesetzt hatten, sowie Devisenvorräte, die lediglich vierzehn Tage ausreichen sollten. Mehr als die Hälfte der Privatfahrzeuge (LKW und PKW) waren über die Grenzen gefahren worden, so daß die Landwirte, vor allem die Kleinbauern, ihre Erträge nicht mehr verkaufen konnten. Viele der portugiesischen und indischen Mittelsmänner hatten das Land verlassen. Die Zahl der in Mosambik lebenden Weißen war im Juni 1975 von ursprünglich 230000 auf 80000 zusammengeschrumpft; ein Jahr später waren es noch 25000. Innerhalb von zwei Jahren hatten somit 90% der Portugiesen das Land verlassen. Dadurch wurde Mosambik fast aller Fachkräfte beraubt.
Die *Ausbildung eigener Facharbeiter* erwies sich als äußerst schwierig, denn nur ca. 10% der schwarzen Bevölkerung waren des Lesens und Schreibens kundig. Auch viele der Frelimo-Soldaten, die nun einen Teil der Verwaltung übernehmen mußten, waren Analphabeten. Zudem war die neue Regierung nicht in der Lage, den für zivile oder staatssichernde Aufgaben eingesetzten ehemaligen Freiheitskämpfern einen regelmäßigen Sold oder ein Salär auszuzahlen. Sie mußten sich mit spärlichen Nahrungsmittelrationen begnügen. Im Dezember 1975 erhoben sich unzufriedene Frelimo-Soldaten in der Kaserne von Machava gegen die Regierung von Präsident Machel. Die Meuterei wurde nach drei Tagen niedergeschlagen. Es sollten noch viele Monate verstreichen, bis es gelang, die Guerillastreitkräfte in eine konventionelle Armee umzuwandeln und die Soldaten für zivile Aufgaben umzuschulen. Mosambik stand am Nullpunkt, und was in den letzten vier Jahren erreicht oder *nicht* erreicht worden ist, muß auf dem Hintergrund dieser Tatsache gesehen werden.

## Aufbauarbeit in den Städten

Nur 12% der ca. 11 Millionen Einwohner von Mosambik (Schätzung 1978) leben in den Städten. Über die Hälfte der Stadtbewohner entfällt auf die Hauptstadt Maputo (über 700000), der Rest auf Beira (195000), Quelimane (65000), Nampula (27000) und einige kleinere städtische Siedlungen. Die Versorgung der Bevölkerung und die Aufrechterhaltung der modernen Infrastruktur dieser Städte konnte sich die Frelimo-Regierung kaum leisten. Daß sie es trotzdem getan hat, spricht für den Pragmatismus der Regierung von Staatspräsident Machel. Als Freiheitskämpfer hatten die Frelimo-Soldaten in den Städten keine Erfahrungen sammeln können; bei der *Stadtbevölkerung* mußten sie bei der Durchsetzung ihrer sozialistischen Pläne auf Widerstand stoßen. Die Anerkennung und Unterstützung der Frelimo-Regierung durch die Stadtbevölkerung war Machel und seinen Kollegen wichtiger als ideologische „Reinheit".
*Maputo* ist daher auch heute noch die sauberste und wohl auch die bestunterhaltene Stadt Schwarzafrikas. Der Müll wird jede Nacht eingesammelt, und am frühen Morgen fegen viele Einwohner der Hauptstadt den Bürgersteig vor ihren Häusern mit kurzen Reisigbesen. Es herrscht kein Mangel an Trinkwasser, die Stromversorgung funktioniert zuverlässig; dem öffentlichen Verkehr dienen moderne, aus Ungarn eingeführte Autobusse. Selbst Taxis (Fiat) wurden den Stadtbewohnern zugestanden. Verschwunden ist freilich der früher so reichlich vorhandene billige portugiesische Wein. Für dieses den Kolonialismus symbolisierende Getränk wird keine Einfuhrbewilligung erteilt. Hingegen wird Malz für die Bierbrauereien importiert, doch der Bierausschank ist auf wenige Stunden am Tag beschränkt. Auch bei der Einfuhr von Mehl macht man Konzessionen an die Stadtbewohner. Sie hatten sich während der Kolonialzeit so sehr an Brot gewöhnt, daß Frelimo keinen Versuch unternahm, diese Essensgewohnheit zu verändern.

Für die Städte und den modernen Wirtschaftssektor hatte Frelimo *kein klares ideologisches Leitbild* erarbeitet. Dies geschah erst allmählich. Ansätze dazu gibt es im Programm des dritten Parteikongresses vom Februar 1977 und in den *„Dynamisierungsgruppen"* (grupos dinamizadores), die schon zur Zeit der Übergangsregierung gegründet wurden. Diese Gruppen verkörpern die politische Präsenz der Frelimo in den einzelnen Stadtvierteln, in den Betrieben und auf allen Ebenen der Verwaltung und der öffentlichen Dienste. Sie sind die sozialen und kulturellen Mobilisierungsinstrumente, welche die Zielvorstellungen der Regierung und der Partei unter das Volk bringen und

Schritt für Schritt in die Tat umsetzen sollen. Die „Dynamisierungsgruppen" sind aber auch Instrumente des Volkes. Sie sollen die Meinung und den Willen der Bevölkerung zum Ausdruck bringen und schließlich die Volksmacht (poder popular) verwirklichen. Das Wort *O Povo,* das Volk, das in Zeitungen, auf Plakaten und Mauergraffiti immer mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben wird, ist zu einem beinahe mythischen Begriff geworden. Nach durchaus ernst zu nehmenden Plänen der Frelimo soll nämlich die Basisbevölkerung auf die Entscheidungen im Wohnungswesen, in Produktion und Verteilung, in sozialen Belangen usw. unmittelbar Einfluß nehmen können. Um dies zu erreichen, muß man aber nicht nur allein bessere Instrumente der Mitbestimmung schaffen, sondern vor allem die unmittelbare politische Aktivierung des Volkes noch weiter steigern, wozu sich die nach sowjetischem Vorbild aufgebaute Kaderpartei nicht gerade eignet.
Einer der größten Erfolge der „Dynamisierungsgruppen" in den Städten war der relativ rasche Wiederaufbau der Industriebetriebe. Viele Arbeiter setzten ihren Stolz darein, die großtenteils außer Betrieb gesetzten Anlagen wieder in Gang zu bringen. Trotzdem dürfte die Industrie den Produktionsstand von 1974 erst Ende 1980 wieder erreichen. Ausnahmen bilden die Dünger- und die Zementindustrie, die schon jetzt mehr produzieren als in der Kolonialzeit.

Einen weiteren, wenigstens andeutungsweise feststellbaren Erfolg verzeichnet das *Bildungswesen.* Dadurch hat sich das Leben in der Stadt wie auf dem Lande schon weitgehend verändert. Durch eine großangelegte Alphabetisierungskampagne, die sich vor allem auf die Städte und die Gemeinschaftsdörfer konzentriert, sollen jährlich 10000 Menschen lesen und schreiben lernen. Freiwillige, die eine Schule besucht haben, werden in einem dreiwöchigen Kurs zu „Lehrern" ausgebildet und erteilen dann ihren Kollegen im Betrieb oder den jungen und alten Mitbürgern in den Abendschulen dreimal pro Woche anderthalb Stunden Unterricht. Hand in Hand mit der Alphabetisierung gehen die politische Erziehung und die polytechnische Ausbildung.
Auch im Schulbereich wurde Erstaunliches geleistet. Im Vergleich zu 1973 konnte die Zahl der Grundschüler bis 1977 verdoppelt, die der Oberschüler sogar verdreifacht werden. Wie groß der *Nachholbedarf im Schulwesen* ist, zeigt die fachliche Qualifizierung der Lehrer: Von 16500 Grundschullehrern haben nur rund 3000 eine reguläre Ausbildung, von 1853 Oberschullehrern nur 482 mehr als neun Schuljahre und eine pädagogische Ausbildung hinter sich. Nach Verfügung der Regierung müssen bis 1980 alle Grundschullehrer mindestens vier Jahre Volksschule (sic) und einen pädagogischen Kurs besucht haben (vgl. Literacy and Adult Education in the People's Republic of Mozambique im *„Journal of Adult Education"*, Dar es Salaam, August 1977, 35–42, und „Der Analphabetismus ist eine Krankheit, die unsere Entwicklung lähmt" in *„Tages-Anzeiger"*, Zürich, 27. 1. 79).

## Selbstversorgung in der Landwirtschaft

Oberstes Ziel der Entwicklungsplanung ist *die Lebensmittelversorgung durch die eigene Landwirtschaft.* Die Probleme, denen die Frelimo-Regierung gegenübersteht, sind jedoch enorm. In den letzten fünf Jahren der portugiesischen Herrschaft mußten die meisten Kleinbauern der nördlichen Provinzen ihre Felder verlassen und in sogenannte Schutzdörfer (aldeamentos) umsiedeln. Dort konnten sie nur einen beschränkten Viehbestand halten und eine relativ kleine Ackerfläche bebauen. In den Zentralprovinzen, der eigentlichen Kornkammer des Landes, lagen die vielen *Großfarmen* (bis zu 100000 Hektar) brach, weil ihre Eigentümer oder Manager nach Einsetzung der Übergangsregierung einen großen Teil des Viehbestandes geschlachtet hatten und geflohen waren. Im Süden war es um die Landwirtschaft ohnehin schlecht bestellt, denn die Männer hatten der Arbeit in den südafrikanischen Bergwerken den Vorzug gegeben und den Ackerbau im eigenen Land seit Jahrzehnten vernachlässigt. Dazu kamen drei *witterungsbedingte Mißernten:* Dürre und Trockenheit in den Jahren 1976 und 1977, mit Hitzeperioden, denen z. B. die meisten Hühner in den tiefliegenden Gebieten zum Opfer fielen, und die Überschwemmung des Sambesitales im ersten Halbjahr 1978, welche die dortige landwirtschaftliche Produktion fast vollständig zum Erliegen brachte (vgl. African Business, London, Januar 1978 und USAID-Dokumente).
Die folgenden Zahlen sollen das Ausmaß der landwirtschaftlichen Krise in den ersten Jahren der mosambikanischen Unabhängigkeit veranschaulichen: Die Produktion von Rohrzucker sank von 330000 t (1973) auf 192200 t (1977). Die Baumwollernte, die 1973 144000 t betragen hatte, sank 1977 auf 53000 t; obwohl sie 1978 wieder auf 80000 t anstieg, wird es für die Regierung schwierig sein, die frühere Produktionsziffer in den nächsten Jahren wieder zu erreichen. Da man die Bauern einst gezwungen hatte, Baumwolle zu pflanzen, ist sie bis heute ein Symbol der Fremdherrschaft geblieben. Die Produktion von Cashew-Nüssen, die einst über 200000 t erreicht hatte, ging auf 76000 t (1977) zurück. Der Anbau der Nüsse wurde von den Kleinbauern weitergeführt. Da sie für den Export nicht mehr verkauft werden konnten, kamen sie den eigenen Familien zugute. Zur Zeit ist eine „Anbauschlacht" im Gange, um den Ertrag von Cashew-Nüssen bis 1980 auf mehr als 200000 t zu erhöhen. Die einzigen landwirtschaftlichen Exportprodukte, deren Produktion relativ stabil geblieben ist, sind Tee und Copra. Auch die Maisernten sind trotz der schlechten Witterung gut ausgefallen.

Die von den Portugiesen verlassenen Großfarmen wurden in staatliche Betriebe umgewandelt. Ihnen kommt jedoch in der landwirtschaftlichen Planung bloß zweitrangige Bedeutung zu. Die Absetzung des Landwirtschaftsministers *Carvalho* (Mitte 1978) scheint darauf hinzudeuten, daß die Regierung kleineren Produktionseinheiten den Vorzug gibt. Das wichtigste Instrument des landwirtschaftlichen

Wiederaufbaus sind die *Gemeinschaftsdörfer* (aldeia comunal), die an die „Ujamaa-Dörfer" in Tansania erinnern. Anfang 1978 gab es bereits 1500 solcher Dörfer. „Wir wollen damit nicht nur die zerstreuten Subsistenzbauern zusammenfassen und die Produktion heben, wir wollen (damit) auch die Infrastruktur des Landes verbessern" (*Juan Batista Cosme*, nationaler Direktor für Gemeinschaftsdörfer, zit. nach „Frankfurter Rundschau", 15. 12. 78). Zu einem echten Gemeinschaftsdorf gehören denn auch eine Schule, eine medizinische Station, ein Volksladen, die Wasserversorgung, die Transporterschließung und Werkstätten. Bei der Regierung sollen mehr Anträge auf Errichtung kommunaler Dörfer vorliegen, als von den staatlichen Organen bewältigt werden können.
Anfang 1979 hat das Landwirtschaftsministerium zum erstenmal einen *Zweijahresplan* vorgelegt; eine umfassende Erhebung des landwirtschaftlichen Potentials wird auf 1980 erwartet. Sicher ist, daß in der Landwirtschaft des 783 030 km² großen Mosambik (mehr als dreimal die Fläche der BRD) gewaltige Möglichkeiten liegen.

## „Afrikanischer Marxismus" in wirtschaftlicher Abhängigkeit

Wenn man von den Slogans in Presse und Rundfunk und von den Wandmalereien in den Städten absieht, ist die *wirtschaftliche Abhängigkeit vom Ausland*, auch vom Westen, viel augenfälliger als der vielgeschmähte oder vielgerühmte *Marxismus* von Mosambik. Zur Zeit ist ohne ausländische Techniker, Ärzte, Lehrer, Agrarfachleute usw. kaum ein Zweig der Wirtschaft, des Gesundheits- und des Bildungswesens denkbar. Sie wohnen mit ihren Familien in den von den Portugiesen verlassenen Häusern oder in den Hotels von Maputo und Beira, die voll besetzt sind. Die meist jüngeren Fachkräfte, „*Cooperantes*" genannt, stammen nicht nur aus der Sowjetunion, der DDR und Kuba, sondern werden von Solidaritätskomitees und speziellen Agenturen zu Hunderten im Westen angeheuert. Zahlen über die Herkunft der „Cooperantes" werden nicht veröffentlicht. Aber man trifft Skandinavier, Holländer, Italiener, Engländer, Brasilianer und eine große Zahl von Portugiesen, die mit der Regierung in Maputo Zweijahresverträge abgeschlossen haben.
Von besonderer Bedeutung sollen die *Techniker aus der DDR* sein. Sie seien für den Aufbau und die Ausbildung der Polizei und des mosambikanischen Geheimdienstes verantwortlich, sagt man in Maputo. Aber der ideologische Einfluß der DDR- und UdSSR-Experten ist schwer abzuschätzen. Von ebenso großer wirtschaftlicher Bedeutung sind die Südafrikaner, die den Hafen von Maputo und die nach Swaziland und Südafrika führenden Eisenbahnen in Betrieb halten. Obwohl die Zahl der in Südafrika weilenden mosambikanischen Minenarbeiter von 120 000 (1975) auf 38 000 (1978) zusammengeschrumpft ist und die Vorzugsbezahlung dieser Arbeiter nicht mehr in Gold erfolgt, bleibt Mosambik wirtschaftlich und verkehrstechnisch weitgehend *von Südafrika abhängig*. Aus diesem Grunde hat die Regierung Machel die Parteiführung angewiesen, „die Revolution nicht nach Südafrika zu exportieren", d. h. die dortigen schwarzen Befreiungsbewegungen nur indirekt und moralisch zu unterstützen.

Von großer Wichtigkeit für die zukünftige ideologische Entwicklung der Regierungspartei ist jedoch *die Haltung, die der Westen im Rhodesienkonflikt einnimmt*. Durch ihn ist nämlich Mosambik direkt betroffen. Die Schließung der rhodesisch-mosambikanischen Grenze (April 1976) und die Einhaltung der Wirtschaftssanktionen gegen Rhodesien kosten Mosambik nach Schätzungen der UNO ca. 420 Millionen US-Dollar. Die westlichen Länder versprachen Hilfe, aber nur 250 Millionen Dollar wurden bisher zur Verfügung gestellt (Zuschüsse vor allem von Schweden und Holland; „weiche Darlehen" von Großbritannien und von der Afrikanischen Entwicklungsbank). Als noch schwerwiegender wird in Maputo die seit 1976 andauernde „Aggression Rhodesiens" bewertet. Luftangriffe haben erhebliche Schäden angerichtet. Nicht nur Straßen und Brücken wurden immer wieder bombardiert, sondern rhodesische Agenten haben auch das Fernmeldezentrum in Chicualacuala in die Luft gesprengt (1976) und das Öldepot von Beira in Brand gesetzt (März 1979). Die Regierung mußte 50 000 im rhodesischen Grenzgebiet wohnende Bauern umsiedeln und über 120 000 rhodesische Flüchtlinge aufnehmen. Die Regierung macht aus ihrer Enttäuschung über den Westen keinen Hehl. „Als wir sahen, daß eine Weltmacht, Amerika, zusammen mit der Kolonialmacht Großbritannien sich anschickte, Ian Smith abzusetzen, glaubten wir, unsere Probleme könnten nun bald gelöst werden. Zwei Jahre danach ist Smith noch immer an der Macht, und die amerikanische Regierung sagt, die internen Wahlen (in Rhodesien) stellten einen Fortschritt dar. Welcher Partei haben sich die Amerikaner angeschlossen?" (zit. nach Bericht von *J. MacManus*, „Guardian" 15. 5. 79).
Damit soll angedeutet werden, welch hohen Stellenwert die *Außenpolitik* in der ideologischen Entwicklung der Frelimo-Parteiführung einnimmt und wie stark der Marxismus Mosambiks durch die Imperialismus-Theorie von Marx und Lenin geprägt ist. Bei der Gründung der Frelimo (1962) ging es dem in Amerika ausgebildeten und mit einer Amerikanerin verheirateten *Eduardo Mondlane* in erster Linie um die nationale Befreiung seines Landes. Erst im Verlaufe des bewaffneten Kampfes, der zuerst von der VR China, später auch von der UdSSR unterstützt wurde, setzte sich eine ideologische Richtung durch, die den Kampf immer mehr als revolutionäre Bewegung verstand. Nach der Unabhängigkeitserklärung wurde die gut 10 000 Mann zählende Befreiungsarmee der Frelimo in eine Partei umgewandelt. Man entschloß sich, sie nicht als sozialistische Massenpartei aufzubauen (wie etwa im benachbarten Tansania), sondern als Elite- oder Kaderpartei nach sowjetischem Muster. Der Parteikongreß erarbeitete im Februar 1977 die Kriterien für die Mitgliedschaft, und 1978 wurde die Parteibasis wesentlich erweitert. Parteimitglieder sollen die eigentliche Triebkraft der „Dynami-

sierungsgruppen" sein, aus denen nach und nach das kommunistische Zellensystem aufgebaut werden soll.
Es ist nicht leicht, den ideologischen Kurs der Regierungspartei Mosambiks klar zu erkennen. Auf der einen Seite betont die Regierung die *Blockfreiheit*. Sie hat mehrmals unter Beweis gestellt, daß sie sich keiner auswärtigen Macht verpflichtet fühlt und das Schicksal des Landes selbst bestimmen will. „Es ist uns Afrikanern überlassen, unsere Würde und Persönlichkeit zu wahren... Es geht uns nicht darum, irgendeine Position zu beziehen, die von außen an uns herangetragen wird. Wenn es Regierungen gibt, die andere Völker in Abhängigkeit halten wollen, werden wir uns nicht darauf einlassen – gleichgültig, ob es sich um Frankreich, die Sowjetunion oder China handelt" (Außenminister *Joachim Cissano*, zit. in „Christians and the Churches in Moçambique", unveröffentlichtes Dokument, London, März 1979). Auf der andern Seite hat der dritte Parteikongreß *den Marxismus-Leninismus zur Staatsideologie erhoben*. Präsident Machel sagte dazu im August 1978: „Wir lehnen die Idee eines afrikanischen oder mosambikanischen Sozialismus ab. Wir sind überzeugt, daß es keine andere Art von Sozialismus gibt als den wissenschaftlichen Sozialismus" (zit. in „Christians and the Churches in Moçambique", s.o.).
Viele Mosambikaner wie ausländische Beobachter sind der Auffassung, daß es kaum möglich ist, von der revolutionären Rhetorik der Regierungsmitglieder auf die künftige ideologische Entwicklung dieses wirtschaftlich angeschlagenen und sicherheitspolitisch bedrängten Landes zu schließen. Was im mosambikanischen Kontext mit *wissenschaftlichem Sozialismus* gemeint ist, läßt sich nur anhand praktischer Maßnahmen bestimmen. Zu ihnen gehören:
- die Verstaatlichung des Schul- und des Gesundheitswesens und das Verbot von ärztlichen Privatpraxen (Juli 1975);
- das Regierungsmonopol für Rundfunkanstalten (September 1975);
- die Abschaffung des „Mietzinskapitalismus"; eine Familie darf jedoch ein zweites Haus auf dem Land oder an der Küste besitzen (Februar 1976);
- das Verbot aller privaten Vereinigungen, „die Rassismus, Regionalismus, Spaltung und Elitewesen fördern" (März 1976);
- die Verstaatlichung aller Import- und Exportfirmen (Juni 1976) und des Versicherungswesens (Januar 1977);
- die Übernahme aller Privatbanken mit Ausnahme der Standard Bank durch die Staatsbank (Januar 1978);
- administrative Maßnahmen zur Beschränkung der Aktionsfreiheit der christlichen Kirchen (besonders seit September 1978).

## Die Kirche unter der marxistischen Regierung

Die historische Verflechtung der katholischen Kirche Portugals und Mosambiks mit dem portugiesischen Kolonialismus wird hier als bekannt vorausgesetzt (vgl. HK, Dezember 76, 597ff. und die von „Idoc International", Rom, Januar–Februar herausgegebene Bibliographie zum Thema). Auch auf den Widerstand einzelner Priester und Bischöfe sowie kirchlicher Gruppen gegen das Kolonialregime kann hier nicht eingegangen werden (vgl. dazu „Pro Mundi Vita Dossiers", Bruxelles, Januar–Februar 77). Hier geht es allein um die Situation der Kirchen seit der Unabhängigkeit und um ihre Reaktion auf die zunehmend repressiven Maßnahmen der mosambikanischen Regierung. Wie wichtig jedoch der historische Hintergrund ist, zeigt die Ansprache Präsident Machels vom 1. Mai 1979. Bei der Aufzählung der innern und äußern Feinde Mosambiks stellte er fest: „Bei seinen Angriffen bedient sich der Feind auch der Religion, besonders der katholischen Kirche. Einige wurden Bischöfe wegen der Opfer, die unser Volk (im Befreiungskampf) auf sich genommen hat. Früher mußten sie in den Küchen (der Pfarrhäuser) essen, getrennt vom höheren Klerus der Missionsstationen. Dann kam die Unabhängigkeit. Sie wurden befördert und verwandelten sich in eine Arbeitsgruppe für politische und ideologische Subversion. Gestern waren sie noch auf Seite der portugiesischen Kolonialisten. Heute sprechen sie im Namen des Volkes! Das letzte Ziel des Imperialismus ist es, unsere Arbeiter nochmals auszubeuten – und zwar auch mit Hilfe von Agenten, deren Tarnung die Soutane ist" (Mosambikanischer Nachrichtendienst AIM/IPS, 2. 5. 79). Auffallend an dieser Anschuldigung ist, daß sie sich in erster Linie gegen die sieben schwarzen Bischöfe richtet, die nach der Erlangung der Unabhängigkeit ernannt wurden. Die beiden weißen Bischöfe, die sich während des Befreiungskampfes entschieden vom Kolonialismus distanziert oder ihn bekämpft hatten – so vor allem Bischof *Vieira Pinto* von Nampula – werden nicht erwähnt. In kirchlichen Kreisen Maputos fragt man sich auch, ob sich die Attacke des Präsidenten nicht gegen *einen* der mosambikanischen Bischöfe richtete, der im März dieses Jahres versucht hatte, Regimegegner außer Landes zu bringen.
Die erste große Veränderung, welche die katholische Kirche Mosambiks seit dem Umschwung in Portugal zu verzeichnen hat, ist der *Abzug von Missionaren*. Während des portugiesischen Exodus verließen 146 Priester, 55 Brüder und 420 Schwestern das Land. Das war mehr als ein Drittel des gesamten kirchlichen Personals. Im Zusammenhang mit der Verstaatlichung von Schulen und Hospitälern wurden mindestens 12 Missionare des Landes verwiesen (Pro Mundi Vita Dossiers, Bruxelles, Januar–Februar 77, S. 27). Damals verließen 76 protestantische Missionare das Land; nur vier konnten sich zum Bleiben entschließen, sieben traten in den staatlichen Dienst ein. Seit dem Juli 1978 wurde das kirchliche Personal weiter dezimiert: acht Priester und eine Schwester wurden ausgewiesen, ein Priester steht unter Hausarrest, zwei mosambikanische Geistliche weilen in „Umerziehungslagern", und einer sitzt im Gefängnis. Den ca. 1,6 Millionen Katholiken (17,7% der Bevölkerung) dienen heute in neun Bistümern 37 schwarze Priester, 278 Missionare und ungefähr 500 Ordensschwestern (vor 1975 waren es 1122).

Unmittelbar nach Erlangung der nationalen Unabhängigkeit *verloren die Kirchen die Kontrolle über alle sozialen Institutionen:* Nicht nur wurden Schulen und Hospitäler verstaatlicht, auch die Bankkonten der Kirchen wurden vorübergehend gesperrt, mit der Begründung, daß sie in erster Linie im Dienst dieser Institutionen standen. Die dem Erzbischof von Lourenço Marques gehörende Tageszeitung „Diario", die seit 1956 den portugiesischen Kolonialismus am radikalsten unterstützt hatte, wurde noch vor Einsetzung der Übergangsregierung von Lissabon geschlossen (vgl. F. Barton, The Press of Africa: Persecution and Perseverance, London, 1979, 170–174). Auf Geheiß der Regierung mußten auch alle kleinen Seminarien die Pforten schließen. Im einzigen Priesterseminar des Landes, dem von Maputo, studieren gegenwärtig 12 Männer, davon zwei Weiße. Wegen der Verpflichtung zum Nationaldienst und zum Militärdienst können Männer praktisch erst nach dem 27. Lebensjahr ins Große Seminar eintreten.

Auch alle kirchlichen *Laienorganisationen* wurden aufgelöst. Dazu gehörten Jugend- und Frauenvereine, Laienbruderschaften und die noch im alten Stil geführten Gruppen der Katholischen Aktion. Frelimo hat inzwischen nationale Frauen- und Jugendorganisationen aufgebaut, denen ein hoher ideologischer Stellenwert zukommt. Die Mehrzahl der Kirchen und Kapellen, die mit sozialen Institutionen wie Schulen und Hospitälern verbunden waren, wurden nach und nach geschlossen oder anderen Zwecken zugeführt. Diese Gotteshäuser seien jetzt nicht mehr notwendig, weil die sozialen Institutionen, denen sie gedient hatten verstaatlicht worden seien, lautete die Begründung der Regierung. In den neuen Gemeinschaftsdörfern dürfen keine Gottesdienstlokale errichtet und auch unter Bäumen keine Gottesdienste gefeiert werden. Am einschneidendsten wurde die Bewegungsfreiheit der katholischen Kirche bisher im Bistum Pema eingeschränkt. In dieser Diözese, die sich gegen den Nyassasee hin erstreckt, wurden im Dezember 1978 alle ländlichen Pfarreien geschlossen. Priester und Schwestern mußten sich in die wenigen Kleinstädte der Diözese zurückziehen und erhalten vom Distriktsgouverneur keine Erlaubnis, ihre Gemeinden zu besuchen. Somit sind über 200000 Katholiken der Pemba-Diözese des kirchlichen Dienstes der Priester und Schwestern beraubt. Ob es sich um den Übereifer eines Parteimannes oder um den Anfang einer neuen Kirchenpolitik der Regierung handelt, ist noch nicht auszumachen.

Es besteht aber kein Zweifel, daß sich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Mosambik seit Juli 1978 merklich verschlechtert haben. Nach einigen Beobachtern ist das dem persönlichen Einfluß des Zentralbankgouverneurs *Sergio Viera* zuzuschreiben, der den in Maputo versammelten Bischöfen am 6. Dezember 1978 im Namen der Parteileitung neue Maßnahmen bekanntgab, welche die Freiheit der Kirche weiter beschneiden. Die Kirche darf ohne staatliche Zensur nichts drucken oder vervielfältigen; sie darf nicht selbständig Bücher oder Schallplatten einführen; Abonnements für Zeitschriften müssen durch die staatlichen Organe bestellt werden; Missionare und vor allem Bischöfe bedürfen wegen des Krieges mit Rhodesien einer Reiseerlaubnis, um in ländliche Gebiete zu fahren, und auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene werden nun Kultuskommissionen gegründet, die sich der kirchlichen Fragen annehmen sollen.

Von den *repressiven Maßnahmen* ist nicht nur die katholische Kirche betroffen, sondern auch die der rund 200000 evangelischen Christen. Auch der Islam (ca. 600000 Anhänger) und die Ausübung der traditionellen afrikanischen Religion, vor allem der Ahnenverehrung, werden immer mehr als „Obskurantismus" verschrien. Die im Juni 1978 abgehaltene Zweite Konferenz des Ministeriums für Ideologische Arbeit macht dazu folgende Feststellungen: „Die Konferenz kam aufgrund der in allen Provinzen gesammelten Erfahrungen zur Überzeugung, daß die Tätigkeit der verschiedenen religiösen Organisationen unseres Landes ein objektives Hindernis für den Fortschritt der revolutionären Entwicklung bedeutet. Der Grund dafür ist, daß alle diese Organisationen unwissenschaftliche Anschauungen von der Welt, der Gesellschaft und der Menschheit zu propagieren versuchen. Die Konferenz ist der Auffassung, daß die politisch-ideologische Bildung der Parteimitglieder und der Bevölkerung überhaupt das wirksamste Mittel ist, um den schädlichen Einfluß der religiösen Organisationen zu bekämpfen. Auch werden die wachsenden wissenschaftlichen und technischen Kenntnisse der Bevölkerung viel dazu beitragen, eine solide materialistische Weltanschauung zu entwickeln, die das Volk gegen die idealistische und metaphysische Propaganda der Kirchen immun macht" (§§ 25–26 des Konferenzberichts, zit. in „Christians und the Churches in Moçambique", a. a. O.).

## Unterschiedliche Reaktionen

Die *Reaktion der schwarzen Christen und der Kirchenführungen* auf diese Angriffe und auf die Beschränkung der kirchlichen Freiheit ist sehr unterschiedlich. Die Christen, von denen rund ein Drittel noch regelmäßig die Gottesdienste besucht, nehmen die Polemik und die Maßnahmen der Regierung nicht sonderlich ernst. Sie sind von der geradezu unerschütterlichen Zuversicht getragen, daß der Sturm sich legen werde und das kirchliche Leben sich zu einem späteren Zeitpunkt auch in einem sozialistischen Mosambik wieder freier entwickeln könne. Ein „atheistischer Afrikaner" ist ein begrifflicher Widerspruch, sagen sie, und die einfachen Bauern werden nach wie vor mit ihren Ahnen verbunden sein und sie verehren. Das Urteil der Kirchenführer über die Zukunft des Christentums ist jedoch pessimistisch. „Wir glauben, daß ein Plan existiert, die Religion durch eine sorgfältige und abgestufte Strategie systematisch zu ersticken", sagte neulich einer der mosambikanischen Bischöfe (zit. nach KNA, 29. 3. 79).

Seit dem Militärcoup in Portugal haben die Bischöfe Mosambiks in mehreren gemeinsamen Hirtenbriefen zur Lage

der Kirche Stellung bezogen (30. 8. 74; 6. 6. 1976; 3. 12. 1978, vgl. HK, Dezember 76, S. 598 und März 79, S. 160). Darüber hinaus haben sich die Bischöfe in mehreren Memoranden direkt an die Regierung gewandt. Eines von ihnen betraf die Verhältnisse in den „Umerziehungslagern"; es soll von der Regierung besonders gewürdigt worden sein. Die früheren Hirtenbriefe beklagen die Rolle, welche die Kirche während des Kolonialismus gespielt hat, und appellieren an die Regierung, ihr in der neuen Ordnung Mosambiks einen Platz zu geben, an dem sie positiv zum nationalen Aufbau beitragen könne. Der gemeinsame Hirtenbrief vom 3. Dezember 1978 ist fast ausschließlich der Religionsfreiheit gewidmet, welche die mosambikanische Verfassung garantiert und die eine der Grundfreiheiten des Menschen darstellt. Einen Ansatz zum Dialog zwischen Christentum und Sozialismus stellt der Hirtenbrief eines einzelnen Bischofs dar. Auf den ersten Jahrestag der nationalen Unabhängigkeit Mosambiks erließ Bischof *Vieira Pinto* von Nampula ein Schreiben, in dem er die positiven Elemente der neuerworbenen Freiheit und der zu gestaltenden neuen Gesellschaftsordnung unterstrich. Die sprachliche Formulierung und die patriotische Gesinnung dieses Hirtenbriefes zeugen von einem tiefen Verständnis für die Realität des postkolonialen Mosambik. In einem sind sich aber alle Christen Mosambiks einig: Die internationale Solidarisierung der Kirchen und der Regierungen der westlichen Welt mit ihrem Land oder die Distanzierung von ihm wird die künftige Einstellung der Regierung zu den Kirchen in hohem Maße beeinflussen.

*Peter Faber*

## Forum

# Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten?

*Zu dem Interview mit Professor Wolfgang Kluxen über die Bedeutung des Naturrechts heute (vgl. HK, Februar 1979, S. 78–83) schickte uns der Moraltheologe Josef Funk SVD eine längere Zuschrift, die wir hier in gekürzter Fassung wiedergeben.*

In dem Gespräch, das die Herder-Korrespondenz mit Professor Kluxen geführt hat, kommt zum Ausdruck, daß das neuscholastische Naturrecht an seiner Überforderung zerbrochen sei. Es sei überfrachtet gewesen mit Voraussetzungen metaphysischer Art. Es habe den überzogenen Anspruch gemacht, ewige und unveränderliche Normen aus der Natur des Menschen ableiten zu können und gleichzeitig für jede Situation, für jeden konkreten Fall eine eindeutige Lösung parat zu haben. So sei das traditionelle Naturrecht tot. Und doch brauchten wir so etwas wie ein Naturrecht. Professor Kluxen bietet uns nun in besagtem Interview eine Reihe treffender Impressionen, die der Naturrechtsfrage wieder auf den Weg helfen sollen. Freilich, eine allseitige systematische Darstellung von Wesen und Bedeutung des Naturrechts kommt dabei nicht zustande. Und eine solche ist doch sicher vonnöten.

In dieser Not der Naturrechtsfrage glaube ich darauf aufmerksam machen zu dürfen, daß ich bereits in den Jahren 1938/39 versucht habe, das neuscholastische Naturrecht ohne direkte Konfrontation zu überspielen und ein tragfähigeres Naturrecht in systematischer Darstellung zu bieten. Ich habe das getan in meiner Doktordissertation, die den Titel trug: De jure naturali transcendente jus positivum, die ich im Jahre 1939 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom verteidigt habe. Weiter ausgeführt habe ich dann diese Ideen in dem Buch „Primat des Naturrechts".

### Prinzipien des Naturrechts

Wir tun gut daran, von vornherein drei Arten von *Naturrechtsprinzipien* zu unterscheiden, die je nach ihrer Art verschieden zu beurteilen sind in ihrer Geltung.

Da sind zunächst die *transzendentalen Prinzipien* zu nennen, die per modum confusionis entstanden sind und so ewig und allgemeingültig im wahrsten Sinne des Wortes sind. Diese transzendentalen Rechtsprinzipien finden sich in jeder wirklichen Rechtsbeziehung verwirklicht. Ein Prinzip dieser Art ist vor allem das alte Wort: Suum cuique. Hierzu sind auch das Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip zu rechnen. Und wenn Professor Kluxen sagt „Personenwürde zu wahren und zu schützen ist der grundlegendste Zweck der Rechtsordnung", so kann auch dieser Satz hier Platz finden. Auch all die Sätze, in die R. Stamler und J. Binder ihre Rechtsidee auflösen, gehören hierher.

Sodann gibt es die Kategorie der *abstrakten Naturrechtsprinzipien*, also jene, die per modum abstractionis zutage treten. Diese beruhen auf der abstrakten Wesensnatur des Menschen, des Staates, der Kirche, der Ehe usw. Das sind Sätze, die „per se", die „an sich" gelten. Hierhin gehört ein Satz wie dieser: Du sollst die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, der menschlichen Freiheit, des menschlichen Eigentums achten! In dieser Kategorie von

Rechtssätzen ist ein Teil der sogenannten allgemeinen Menschenrechte zu finden. Diese Rechtssätze gelten durchaus nur im Hinblick auf die Wesensnatur der genannten Dinge. Treten jedoch bestimmte Umstände ein, so können diese abstrakten Prinzipien durchaus eine Modifizierung erfahren. Sie müssen es nicht, aber sie können es gemäß den Umständen, die hier zur Wesensnatur hinzukommen. Und wenn man glaubt, eine solche Modifikation vornehmen zu müssen, so muß man sich diese doch immer vom abstrakten Prinzip abringen lassen. Freilich, andererseits würde eine sture Applikation des abstrakten Prinzips auf den konkreten Einzelfall auch nicht dem Rechte dienen.

Vor allem möchte ich auf die dritte Art von Rechtssätzen aufmerksam machen, nämlich auf die *konkreten Rechtssätze*, d.h. auf jene Rechtssätze, die nicht bloß auf der abstrakten Wesensnatur der Menschen und Dinge basieren, sondern auf Menschen und Dingen in ihrer ganz konkreten Gestalt und Situation. Die Materialursache des Naturrechts ist nicht bloß eine abstrakte, spezifische Wesenheit, sondern auch die ganze konkrete Natur mit all ihren Qualitäten und in all ihren Lagen. Naturrecht ist also auch jenes Recht, das der konkreten Natur naturhaft, d.h. mit innerer Notwendigkeit folgt. Zur natürlichen Sittlichkeit und zum Naturrecht gehören also nicht nur einige wenige „oberste Prinzipien", sondern auch jene Zumessungen, die der sich wandelnden konkreten Lage mit innerer Notwendigkeit entsprechen. Damit ist jeder einzelnen Situation ihre eigene Vernünftigkeit, ihre eigene Idealität und darum auch ihre eigene natürlich-sittliche und naturrechtliche Forderung zugestanden.

Bei der *Erarbeitung sittlicher oder rechtlicher Normen* soll man nun stets beide Gesichtspunkte, den abstrakten wie den konkreten, ins Spiel bringen. Bei Übergehen der abstrakten Betrachtung, der Wesensbetrachtung, fehlt die philosophische Fundierung. Zudem muß die „Ideallösung" immer noch in die „konkrete Lösung" hineinstrahlen. Versäumt man es, bis zur konkreten Betrachtung vorzustoßen, ist der ganze Lösungsversuch für das praktische Leben unbrauchbar; er tut zudem vielen Menschen Unrecht. Wenn heute die Stimme der Kirche in sittlichen und rechtlichen Fragen so wenig Gehör findet, wenn die Kirche heute kaum noch eine Führungsrolle weder im privaten noch im öffentlichen Leben darstellt, so hat das seinen Grund darin, daß das kirchliche Lehramt in vielen seiner diesbezüglichen Verlautbarungen nicht losgekommen ist von der neuscholastischen Manier, das herauszuarbeiten, was sich aus dem Wesen des Menschen, der Institutionen und der Dinge ergibt, d.h. das herauszuarbeiten, was „an sich" richtig ist, und dann dies auf jeden Einzelfall mechanisch anzuwenden, ohne sich zu fragen, ob die Sache nicht wegen konkreter Umstände eine andere Lösung verlangt.

## Naturrecht als Entscheidungsrahmen

Es muß hier auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Naturrecht oft genug *offen ist für mehrere Möglichkeiten*, unter denen dann der handelnde Mensch oder die gesetzgebenden souveränen Mächte wählen können. Keine Alternative gibt es beispielsweise zu der Norm: Abtreibung aus eugenischer, moralischer oder sozialer Indikation ist verboten. In den flankierenden Maßnahmen zur Verhütung der Abtreibung gibt es dann die verschiedensten Möglichkeiten. Es gibt auch keine Alternative zu dem Satz: Jeder Mensch muß so an die irdischen Güter herankommen können, daß seine irdische Existenz dadurch gesichert ist und seine Persönlichkeit in der entsprechenden Eigentums- und Arbeitsordnung nicht geschädigt, sondern entfaltet wird. Für die konkrete Gestaltung der Eigentums- und Arbeitsordnung bietet dann das Naturrecht verschiedene Möglichkeiten.

Hier setzt nun das positive Recht ein. Manchmal geschieht es, daß der Gesetzgeber die einzige Möglichkeit, die das Naturrecht zur Verfügung stellt, aufgreift und in sein Gesetzbuch aufnimmt (lex positiva per accidens; positiviertes Naturrecht). In der Regel aber besteht die positive Gesetzgebung darin, daß der Gesetzgeber eine der Möglichkeiten des Naturrechts herausgreift und sie zum Gesetz erhebt. In diesem Sinne definiert der hl. Thomas das positive Recht als „determinatio legis naturalis". So führt das positive Recht wesensmäßig zum Naturrecht und umgekehrt das Naturrecht zum positiven Recht. Vom Naturrecht erhält das positive Recht seine Beziehung zur Gerechtigkeit und damit seine Moralität. Professor Kluxen sagt hierzu: „Wir können nicht umhin, unsere oder überhaupt jede positive Rechtsordnung auf ihre Gerechtigkeit zu befragen, ob sie wirklich ‚Recht' hat. Das ist die ewige Frage, die immer wieder zu einem Naturrecht führt." So wächst also das positive Recht inhaltlich aus dem Naturrecht heraus, und auch formell gesehen muß das Naturrecht den Befehl zu einer Determinierung geben, indem es die Notwendigkeit einer solchen Determinierung durch den positiven Gesetzgeber heraushebt. Auf diese Weise ist die innere Richtigkeit des positiven Rechtes gesichert und die Bewahrung vor einer Hypertrophie der positiven Gesetze. Das Gespräch in der HK bringt von hier aus gesehen mit Recht zum Ausdruck, daß das Naturrecht sozusagen der Ort der Kritik des positiven Rechtes sei. Wo das Naturrecht offen ist für verschiedene Möglichkeiten, stimmt es, daß es in solchen Fällen keine Patentlösungen für das wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Leben bietet. Trotzdem hat es seine große Bedeutung für die genannten Lebensbereiche.

Das Naturrecht hat also die Rolle des Kritikers gegenüber dem positiven Recht zu spielen. Darüber hinaus möchte ich auch noch auf folgendes hinweisen: 1. Das Naturrecht ist das *Interpretationsprinzip* des positiven Rechtes. 2. Das Naturrecht ist das *Prinzip der rechten Anwendung* des positiven Rechtes. 3. Das Naturrecht ist das *Evolutionsprinzip* des positiven Rechtes. Zu letzterem sei bemerkt, daß das Naturrecht schon dadurch die Möglichkeit zu einer Änderung des positiven Rechts gibt, als in der Schöpfung immer wieder andere konkrete Konstellationen mit ihren

entsprechenden Naturrechtsnormen auftreten und vom positiven Gesetzgeber eine Determination verlangen, während frühere Situationen mit ihren Naturrechtsnormen und deren positiver Determination veralten. Aber auch dadurch ist eine Änderung des positiven Rechtes möglich, als das Naturrecht selbst bei gleichbleibender Situation, meistens die verschiedensten Möglichkeiten bietet, von denen der Gesetzgeber jetzt die eine, später eine andere zum positiven Gesetz erheben kann. Und wenn gar die Situation sich mehr oder minder geändert hat, kann es ganz gut sein, daß sich jetzt diese andere Möglichkeit der Vernunft mehr aufdrängt als die früher gewählte. So ist das Naturrecht wirklich die treibende Kraft und der Regulator einer steten Rechtsentwicklung.

Mit einigen Worten herauszuheben ist auch der *Transzendenzbezug* des Naturrechts im Gegensatz zu einer reinen Weltimmanenz. Ohne die Verankerung des Naturrechts in einem absoluten Wesen fehlt auch dem Naturrecht und in ihm und mit ihm auch dem positiven Recht die absolute Verbindlichkeit. Eine solche letzte Verbindlichkeit erwächst dem Recht weder aus der Zweckmäßigkeit der Normen noch aus der inneren Logik und Harmonie eines ganzen Rechtssystems, noch aus der mehrheitlichen Zustimmung der Rechtsgemeinschaft, sondern einzig und allein aus der Tatsache, daß ein absolutes Wesen dahintersteht.

Ein solches Naturrecht, wie ich es hier dargelegt habe, kann nicht sterben und wird nicht sterben. Freilich, diese klaren Aussagen über das Naturrecht werden uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß *das Finden der konkreten Naturrechtsnormen* und nicht weniger deren zweckmäßigster Determinierung in der positiven Gesetzgebung nach wie vor *eine sehr schwere Sache* ist. Trotzdem soll uns stets ein gewisser Erkenntnisoptimismus beseelen. Bei diesem Suchen wird der Jurist und nicht minder der Theologe wegen der Verwurzelung des Rechtes auch in der konkreten Schöpfung ständig Kontakt mit der Medizin, der Psychologie, der Wirtschaftskunde und der Soziologie suchen müssen. Jedenfalls darf der Theologe sich nicht in rein abstrakte Prinzipien abkapseln. Er würde dadurch nur den menschlichen Verstand verärgern. *Josef Funk*

# Kurzinformationen

**Bundeskanzler Helmut Schmidt wurde am 9. Juni von Johannes Paul II. in Audienz empfangen.** Obwohl der Besuch privaten Charakter hatte und deswegen keine offiziellen Reden gehalten und auch kein gemeinsames Kommuniqué publiziert wurde, war durch Äußerungen von Staatssekretär *Klaus Bölling* wie vom Bundeskanzler selbst ziemlich genau zu erfahren, welches die Gesprächsgegenstände des 75minütigen Gesprächs zwischen Kanzler und Papst, zu dem in der Endphase auch der ehemalige Verteidigungsminister *Georg Leber* zugezogen wurde, und der anschließenden einstündigen Begegnung zwischen dem Kanzler und Kardinalstaatssekretär Agostino *Casaroli* waren. Es sei ein „sehr intensives und inhaltsreiches Gespräch" gewesen, das nach der Auskunft des Regierungssprechers in einer „besonders angenehmen Atmosphäre" stattgefunden hat. Zunächst seien wirtschaftliche und soziale Probleme Lateinamerikas erörtert worden. Dabei tauschten offenbar beide Gesprächspartner Erfahrungen über ihre jüngst stattgefundenen Reisen in diesen Subkontinent aus (Mexikoreise des Papstes Ende Januar, Lateinamerikareise des Kanzlers im April, bei der er u. a. Brasilien und Peru besuchte). Weiteres Gesprächsthema waren die Situation der Kirche in den Ländern Osteuropas sowie der Stand der Verwirklichung bzw. Verletzung der Menschenrechte in verschiedenen Teilen der Welt. Auch die gesamteuropäische Perspektive unter Einschluß Osteuropas scheint eine besondere Rolle gespielt zu haben. Unter den auf Deutschland bezogenen Gesprächsgegenständen wurden vom Kanzler und vom Regierungssprecher besonders die Praxis der deutschen Mitbestimmung und die Rolle der Gewerkschaften hervorgehoben. Im Gespräch mit Kardinalstaatssekretär Casaroli standen offenbar europäische Fragen im Mittelpunkt sowie aktuelle weltpolitische Entwicklungen im Verhältnis von Ost–West wie im Verhältnis von Nord–Süd. Auch über deutsche Probleme wurde diskutiert. Aus aktuellem Anlaß informierte der Kanzler den Kardinalstaatssekretär auch über die eben erfolgte Entscheidung des Bundestages über die Aufhebung der Verjährung für Mord. Auch am Gespräch mit dem Kardinalstaatssekretär nahm in der Schlußphase wieder Georg Leber teil. Dem Papst gegenüber hatte der Bundeskanzler, ohne eine offizielle Einladung auszusprechen, betont, alle Deutschen, gleichgültig, ob katholischer oder evangelischer Konfession, würden sich darüber freuen, wenn der Papst eines Tages Deutschland besuchen würde. Als Geschenk überreichte der Kanzler einen Kupferstich von *Georg Hufnagel*, der den Kalvarienberg in Krakau darstellt. Außerdem wurde als Geschenk der Bundesregierung die Überreichung einer transportablen Orgel angekündigt, die bei der Gestaltung von Gottesdiensten und Generalaudienzen auf dem Petersplatz dienen soll. Die Orgel, so hieß es, sei von dem Heidelberger Orgelbaumeister *Walker-Mayer* in Zusammenarbeit mit Sachverständigen für Kirchenmusik gebaut worden.

**Papst Johannes Paul II. hat erneut die Entschlossenheit der katholischen Kirche unterstrichen, zur vollen kirchlichen Einheit mit der Orthodoxie zu gelangen.** Anläßlich des traditionellen Besuches einer Delegation des Patriarchen von Konstantinopel zum Fest Peter und Paul wies er in seiner Ansprache auf die feste Absicht beider Seiten hin, alles zu tun, um die volle Einheit wiederherzustellen. In diesem Zusammenhang spiele der jetzt beginnende *offizielle theologische Dialog* eine besondere Rolle: „Er soll die Schwierigkeiten in Lehre und Kirchenrecht lösen, die bis heute ein Hindernis für die volle Einheit darstellen."

Die katholische Kirche beginne diesen Dialog „mit Freimut und Aufrichtigkeit gegenüber ihren orthodoxen Brüdern". Auf den beginnenden theologischen hob auch die vom Leiter der Delegation, *Metropolit Meliton von Chalkedon*, verlesene Botschaft des Patriarchen *Demetrios I. von Konstantinopel* ab.: „Wir blicken auf die verheißungsvolle Tatsache, daß die Vorbereitungsarbeiten auf beiden Seiten abgeschlossen sind und daß durch eine Übereinkunft der beiden beauftragten Kommissionen eine gemeinsame Grundlage für die Aufnahme des offiziellen Dialogs gefunden wurde." Der Patriarch verwies darauf, daß die Antworten aus den um eine Stellungnahme zum Beginn des theologischen Dialogs gebetenen einzelnen orthodoxen Kirchen *positiv* ausgefallen seien. Die orthodoxe Kirche werde alles tun, was in ihrer Macht stehe, „um den heiligen Bau der Einheit aufzurichten, dessen Fundamente schon gelegt sind". Der Papst wird dazu aufgefordert, auch die katholische Kirche möge ihre Anstrengungen in Richtung auf die Einheit mit der Orthodoxie intensivieren. In seinem Grußwort an den Papst wies Metropolit Meliton besonders auf die Verdienste von Papst Paul VI. für den katholisch-orthodoxen Dialog hin. Papst Johannes Paul II. habe in den ersten Monaten seines Pontifikats gezeigt, daß er den von Johannes XXIII. und Paul VI. eingeschlagenen Weg weitergehen wolle: „Im Osten herrscht Freude darüber, daß Eure Heiligkeit Ihren drei Vorgängern nicht nur auf dem Stuhl des Bischofs von Rom, sondern auch im Erbe ihres ökumenischen Geistes nachgefolgt seid." Zu Beginn des theologischen Dialogs müßten sich beide Kirchen ihrer Verantwortung und ihrer Berufung bewußt sein.

**Die Deutsche Bischofskonferenz hat unter dem Datum vom 2. Juli eine Erklärung zur Krankenpastoral veröffentlicht.** Sie will „Unsicherheiten und Unstimmigkeiten" klären, die sich im Umgang mit der seit 1975 erneuerten Feier der Krankensakramente ergeben haben. So dürfe das Sakrament der Krankensalbung nicht einfach jedem Menschen gespendet werden, der ein bestimmtes Alter erreicht habe. Deshalb könnten auch die teilweise abgehaltenen Altengottesdienste nicht gebilligt werden, in denen etwa „alle Teilnehmer, die das 70. Lebensjahr vollendet haben, falls sie es wünschen, die Krankensalbung empfangen können". Es sollten vielmehr eigene *Gemeindegottesdienste für Kranke* angeboten werden. Dabei gilt: „Der Eindruck einer Massenspendung, vielleicht gar noch durch einen einzelnen Spender, wäre beim Sakrament der Krankensalbung besonders peinlich." Die Bischofskonferenz stellt weiter fest, daß es ein Irrtum sei, wenn unter Berufung auf den neuen Ritus bei der Krankensalbung nur noch die Stirn gesalbt werde. Der Kranke müsse außer in Notfällen auf Stirn und Hände gesalbt werden. Bei einer größeren Zahl von Kranken dürfe auch nicht die individuelle durch eine kollektive Handauflegung ersetzt werden. „Die bei der Neuregelung endlich wiederhergestellte Handauflegung soll wie die individuelle Salbung deutlich machen, daß der Herr sich mit seiner aufrichtenden Kraft zu jedem einzelnen neigt." Ein Kranker, der zu einer gemeinsamen Feier der Krankensalbung eingeladen wurde, müsse das Sakrament auch daheim empfangen dürfen, wenn er dies wünsche. Dabei sollten sich die Angehörigen des Kranken als „Hauskirche" versammeln. Die Erklärung weist auch darauf hin, daß es ein Mißverständnis der Neuregelung der Krankensalbung sei, „wenn man nun Gläubige in ihrer Todeskrankheit der tröstenden und lindernden Wirkung des Krankensakramentes berauben würde". Die Priester werden in diesem Zusammenhang gebeten, nach Möglichkeit geweihtes Krankenöl mit sich zu führen. Schließlich wird allgemein auf die „alte Priorität" aufmerksam gemacht, die der „Dienst des priesterlichen Beistandes bei einem Sterbenden oder bei den Angehörigen eines soeben Verstorbenen" auch heute noch trotz der vielfältigen Aufgaben des Priesters verdiene. Um diesen Dienst leisten zu können, sollte der Priester möglichst Tag und Nacht erreichbar sein. „Es muß alles geschehen, um zu verhindern, daß ein Mensch, der in solchen Grenzsituationen des Lebens bei einem Seelsorger Hilfe sucht, vielleicht durch Stunden hindurch im Pfarrhaus niemand erreichen kann."

**Vom 26. bis 29. Juni fand in Rendsburg die 1. Tagung der 6. Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) statt.** Die Synode nahm die Berichte des leitenden Bischofs und der Kirchenleitung entgegen und beschäftigte sich mit einer ganzen Reihe von Vorlagen zu verschiedenen theologischen und seelsorgerlichen Fragen. Erstmals referierte vor der Generalsynode ein katholischer Bischof: Weihbischof *Paul-Werner Scheele* (Paderborn) gab einen Bericht über das lutherisch-katholische Dokument „Das Herrenmahl" (vgl. HK, Dezember 1978, 529f.). Nach dem Beschluß der Synode soll das Dokument, das mit „Dank und Interesse" zur Kenntnis genommen wurde, den Pfarrern und Kirchengemeinden zum Studium zugeleitet werden. Die Gliedkirchen werden um Stellungnahmen innerhalb der nächsten zwei Jahre gebeten, außerdem ist von lutherischer Seite ein Begleittext geplant. Weitere theologische Dokumente, die der Synode vorlagen, waren Thesen des Theologischen Ausschusses zur *Zwei-Reiche-Lehre* und eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses *„Kirche im Zeichen der Einheit"*. Bei den Thesen wurde zwar die Grundrichtung gebilligt, aber bemängelt, daß der aktuelle Anlaß nicht hinreichend deutlich werde und keine unmittelbare Anwendung auf gegenwärtige Probleme im Bereich von Kirche und Gesellschaft möglich sei. Die Synodalen nahmen auch einen Bericht über „Bedeutung und Funktion der Confessio Augustana heute" entgegen. Er soll im Blick auf das Jubiläum von 1980 als Grundlage für das Gespräch über die CA in Arbeitskreisen, Pfarrkonventen und Mitarbeiterseminaren dienen. Die Generalsynode bat die Kirchenleitung, „schon jetzt Maßnahmen zu treffen, um eine theologische Begleitung und Beobachtung der vielfältigen Veranstaltungen und Veröffentlichungen zum Jubiläumsjahr zu gewährleisten". In diesem Zusammenhang wurde auch eine *Briefserie zur Confessio Augustana* „Bekenntnis aktuell" vorgestellt und ihre Verbreitung empfohlen. Die Synode beschäftigte sich weiterhin mit einer vom Ausschuß für Seelsorgefragen erarbeiteten *Handreichung zur Ehevorbereitung*. Das Heft unter dem Titel „Mehr als du ahnst..." befaßt sich mit Liebe und Partnerschaft, Ehe ohne Trauschein sowie der kirchlichen Trauung. Im Anschluß an den Bericht des leitenden Bischofs, der sich kritisch mit der Zunahme der Schwangerschaftsabbrüche beschäftigte, verabschiedete die Synode einen Beschluß, in dem die Kirchenleitung gebeten wird, sich verstärkt um die soziale Sicherung lediger Mütter, die vorbeugende Aufklärung und Beratung, die Entwicklung von Beurteilungskriterien im Anwendungsbereich der sozialen Indikation und den Ausbau der kirchlichen Beratungsstellen zu bemühen. Zum Vorsitzenden der Kirchenleitung der VELKD für die Zeit von 1979 bis 1985 wurde der leitende Bischof, Landesbischof *Gerhard Heintze* (Braunschweig), gewählt, zu seinem Stellvertreter der bayerische Landesbischof *Johannes Hanselmann*.

**Die Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) hat am 19. Juni den Vorstand des SEK beauftragt, seine Aufgabe „Kirchliche Vermittlung in Südafrika" weiterzuführen.** Am 4. Oktober 1976 hatte die

Abgeordnetenversammlung des SEK den Vorstand aufgefordert, „die christlichen Kirchen aus den verschiedenen Lagern Südafrikas zu einem Gespräch zusammenzuführen, das zum Ziel hat, einen Plan zur Lösung des Konflikts auszuarbeiten, der alle berechtigten Anliegen der Schwarzen, Weißen und Farbigen Südafrikas in christlichem Geist der Versöhnung und Gerechtigkeit umfaßt". Nach verschiedenen Abklärungen in Südafrika konnte dieser Auftrag durch die Abgeordnetenversammlung des SEK am 20. Juni 1978 dahingehend präzisiert werden, zum einen eine *vielrassische Begegnung von Vertretern der Südafrikanischen Kirchen* in brüderlichem Sinn und finanzieller Hinsicht zu unterstützen und zum andern eine theologische Konsultation mit Delegierten der Niederländisch-Reformierten Kirche in Südafrika zu veranstalten. Die mehrrassische Konferenz konnte vom 12. bis 16. März 1979 als *Konsultation der zehn südafrikanischen Mitglieder des Reformierten Weltbundes* stattfinden; zudem nahmen sechs südafrikanische protestantische Kirchen sowie ausländische Beobachter und Gäste teil. Die Konferenz behandelte das Generalthema „Die Kirche und die soziale Gerechtigkeit" in den vier themenbezogenen Gruppen: Die Kirche und die politischen Strukturen. Die Kirche angesichts von Arbeit und Wirtschaft. Die Kirche, das Familienleben und die Erziehung. Die Kirche und die menschlichen Beziehungen. Ein Ergebnis dieser mehrrassischen kirchlichen Konferenz ist, daß sie überhaupt stattfinden – die letzte fand 1960 unter dem Schutz des Ökumenischen Rates der Kirchen statt – und daß sie trotz der aufgetretenen Spannungen zu Ende geführt werden konnte. Die von ihr redigierte Botschaft sowie die von ihr angenommenen themenbezogenen Entschlüsse wurden den teilnehmenden Kirchen zum Studium unterbreitet. Im Herbst 1980 soll eine neue Konferenz zusammentreffen, um das Ergebnis der in der Zwischenzeit geführten Diskussionen zu prüfen. Der Vorstand des SEK hat nun das Zustandekommen dieser Folgekonferenz zu unterstützen. Die *theologische Konsultation zwischen dem SEK und der Niederländisch-Reformierten Kirche in Südafrika*, die vom 1. bis 6. April 1979 in Le Louverain stattfinden konnte, geht auf die Bitte der Niederländisch-Reformierten Kirche um Stellungnahme zu ihrem Bericht „Die menschlichen Beziehungen der Völker in Südafrika im Lichte der Heiligen Schrift" zurück. Der Vorstand des Kirchenbundes machte zu seiner Stellungnahme die von *Daniel von Allmen* (damals theologischer Sekretär des SEK, heute Präsident der Basler Mission) erarbeitete Studie: „Theologie zwischen Rechtfertigung und Kritik der Apartheid" (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des SEK, Nr. 25, Juni 1978). Daraufhin wünschte die Niederländisch-Reformierte Kirche eine theologische Konsultation, der die schwarzen Südafrikaner, die Mischlinge und die Inder allerdings mit Beunruhigung entgegensahen. Besprochen wurden an der Konsultation hermeneutische, systematische und missionarische Fragen; der Bericht der Konsultation geht nun auch den farbigen Kirchen zu, die an der Konferenz von Pretoria teilgenommen hatten. Die Abgeordnetenversammlung beauftragte den Vorstand, auch diesen Dialog fortzusetzen und überdies mit den anderen Kirchen in Südafrika gleiche Beziehungen zu entwickeln und namentlich eine bilaterale theologische Konsultation mit Vertretern der farbigen Kirchen zu organisieren.

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

HOSSIAU, ALBERT. **Images diverses de l'unité de l'Eglise.** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 10 (1979) Heft 2 S. 131–158.

Der Autor kontrastiert in einem Rückblick auf die Geschichte der Ekklesiologie die Aussagen J. A. Möhlers über die Einheit der Kirche mit der Position der katholischen Theologie von der Scholastik bis zum Ersten Vatikanum. Für die Hochscholastik ist Kirche sowohl congregatio fidelium wie corpus Christi. In der Folgezeit treten besonders unter dem Einfluß der spätmittelalterlichen Reformbewegungen und dann der Reformation immer stärker die sichtbaren Kennzeichen der Einheit in den Vordergrund. Einheit wird statisch gesehen, sie wird durch die Institution konstituiert. J. A. Möhler entwickelt in seinem Frühwerk eine Konzeption einer Einheit der Kirche aus dem Geist, der Gemeinschaft von innen heraus bildet. Aus der inneren Einheit werden ihre äußeren Merkmale entfaltet. Dadurch lassen sich die „Eigentümlichkeiten" mit der Einheit vermitteln, ohne daß sie in Gegensätzen auseinandertreten. In seiner „Symbolik" dagegen denkt Möhler die Einheit der Kirche stärker vom Inkarnationsgedanken aus. Dadurch bekommt die sichtbare den Primat vor der unsichtbaren Kirche, dennoch bleibt die geistige Einheit Grundlage der sichtbaren. So bekommt seine Konzeption neue Bedeutung, da sie nicht das eine gegen das andere Element aufrechnet, sondern beiden gerecht wird.

POTTMEYER, HERMANN J. **Die Bedingungen des bedingungslosen Unfehlbarkeitsanspruchs.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 159 (1979) Heft 2 S. 92–109.

Der Aufsatz bietet eine kritische Analyse der historischen Voraussetzungen des Unfehlbarkeitsdogmas sowie der theologischen Bedingungen der päpstlichen Unfehlbarkeit anhand der Majoritäts- und Minoritätsargumentation während des Ersten Vatikanums. Pottmeyer nennt als politische Voraussetzung das Aufkommen des gegenrevolutionären Souveränitätsdenkens, als soziologische das Verständnis der Kirche als societas perfecta, als theologische die an der Autorität ausgerichtete Ekklesiologie. Die vom Konzil in die Definition der Unfehlbarkeit eingefügten Bedingungen genügen nicht, um einer Apologetik des bedingungslosen Unfehlbarkeitsanspruchs begegnen zu können. Die Anliegen der Minorität waren berechtigt, den Papst durch Bedingungen an den consensus ecclesiae zu binden. Die Analyse der theologischen-ekklesiologischen Verengungen im Vorfeld und im Gefolge der Definition führt zum Schluß: „Der Einblick in die historischen Bedingungen des Unfehlbarkeitsdogmas und die Einsicht in dessen einseitige Perspektive relativieren dieses Dogma." Es gibt zwei entscheidende Bedingungen päpstlicher Lehrentscheidungen: Übereinstimmung mit Schrift und Tradition sowie mit dem gegenwärtigen consensus ecclesiae. Deshalb kommt auch der Rezeption und damit der Theologie eine unerläßliche Bedeutung zu.

VISCHER, LUKAS. **Europäische Theologie – weltweit herausgefordert.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 28 Heft 3 (Juli 1979) S. 233–247.

Der Beitrag versucht, die vielfältige Kritik nichteuropäischer Theologen an der europäischen Theologie zusammenfassend darzustellen und gleichzeitig Schritte zu einer neuen universalen Gemeinschaft in der theologischen Erkenntnis herauszuarbeiten. Die europäische Theologie wird kritisiert, weil sie zu selbstverständlich einen normativen Anspruch für ihre Art des methodischen Vorgehens und der Auseinandersetzung mit der Tradition beansprucht. Sie betreibt ihre Reflexion in zu großem Abstand vom eigenen gesellschaftlichen Kontext. Schließlich kann bezweifelt werden, ob sie auch weiterhin die entscheidenden Anstöße für die Gemeinschaft der Kirche wird liefern können. Zur Neubesinnung schlägt Vischer drei Punkte vor: Die europäische Theologie muß sich, gerade um einer gemeinsamen Sprache mit der Dritten Welt willen, auf ihre eigene Situation konzentrieren. Dazu gehört, daß sie sich den Faktoren zuwendet, die „sich auf andere Kirchen und das Zeugnis in der Gesellschaft auswirken". Hier sind die konfessionellen Trennungen, das Verhältnis von Glaube, Wissenschaft und Technologie sowie der Beitrag der Kirchen zur gesellschaftlichen Ordnung zu nennen. Schließlich müssen neue Strukturen gemeinsamer Erkenntnis gefunden werden: „Es ist wesentlich, daß die europäische Theologie sich in die konziliaren Strukturen eingliedert, die allmählich im Werden sind."

## Kultur und Gesellschaft

HOMMES, ULRICH. **Geltend machen, was zum Lebenkönnen hilft.** Über Autorität in der Erziehung. In: Internationale Katholische Zeitschrift Jhg. 8 Heft 4 (Juli-August 1979) S. 300–308.

Ausgehend von einer für ihn insgesamt negativen Entwicklung unter den Jugendlichen („Sehr oft erscheinen sie uns eher als kaputte Typen, weder körperlich noch geistig zu überzeugender Leistung fähig, ganz und gar unlustig, sich überhaupt anzustrengen, gelangweilt, allenfalls auf Fluchtmöglichkeiten bedacht…"), geht Hommes dem nach, was nach seiner Überzeugung in der heutigen Erziehung am meisten zu fehlen oder verunstaltet zu sein scheint: die richtig verstandene Autorität. Autorität ist nach Hommes Vermitteln von Erfahrung, die der andere nicht hat, indem dem anderen, der die Erfahrung nicht hat, das Lernen eben dieser Erfahrung abverlangt wird. In diesem Sinne bedürfen wir ihrer zur Überwindung von tatsächlich vorhandener Unmündigkeit. „Hier wird entschieden anstelle von jemanden, der selbst noch gar nicht zu entscheiden vermag. Autorität ist da nicht am Werke, um jemanden in Unmündigkeit zu halten, sondern um ihn zur Mündigkeit heraufzuführen." Voraussetzung für ein solches realitätsbezogenes Verständnis von Autorität sei ein sachgerechtes Wissen um Freiheit: Freiheit sei nie nur Selbstbestimmung, sondern ist immer bezogen auf einen Inhalt, „auf etwas, das ein sinnvolles Leben möglich macht". Einführung in eine so verstandene Freiheit sei Sinn der Erziehung, sie mit zu ermöglichen, Aufgabe jeder Autorität.

ZINN, KARL GEORG. **Die Weltwirtschaftskrisen der siebziger und dreißiger Jahre.** In: Universitas Jhg. 34 Heft 7 (Juli 1979) S. 673–680.

Zinn zieht einen Vergleich zwischen der Weltwirtschaftskrise der frühen dreißiger und den internationalen ökonomischen Krisenerscheinungen der siebziger Jahre, einen Vergleich, den er in bezug auf das Ausmaß der Krise sowohl unter empirischen wie unter theoretischen Aspekten für gerechtfertigt hält. Doch sieht er die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Wirtschaftskrisen vorwiegend nur in den bereits vor Krisenantritt ablaufenden Wachstumsabschwüngen. Die Reaktionen darauf – und deswegen blieben die Wirkungen der gegenwärtigen Krisen begrenzt – seien ganz anders erfolgt: antizyklische Konjunkturpolitik anstelle der prozyklischen Deflationspolitik in den 30er Jahren, die die Arbeitslosigkeit zusätzlich in die Höhe trieb, eine völlig andere Handhabung der Außenhandelsprobleme mit einem flexibleren Einsatz von Handelsbilanzhilfen, durch die einem Zusammenbruch des internationalen Währungssystems vorgebeugt werden konnte, und eine grundlegend andere Einstellung zum Inflationsproblem. Als zentrale Aufgabe bleibe die Lösung des Doppelproblems Inflation/Arbeitslosigkeit. In der Kombination aus massiver Staatsausgabensteigerung und Lohn- und Preiskontrollen sieht Zinn (trotz fundamentaler Verletzung marktwirtschaftlicher Gesetze) eine mögliche Hilfe, aber keine dauerhafte Lösung. In der Wachstumsfrage vertritt Zinn den Standpunkt: Es gelte sich auf reduzierte Wachstumsraten einzustellen, die damit verbundenen Beschäftigungsprobleme könnten aber nur durch Arbeitszeitverkürzung gelöst werden.

## Kirche und Ökumene

EISSING, DIETER. **Zur Diskussion um die Gestalt sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester.** In: Theologie u. Glaube Jhg. 69 (1979) Heft 2 S. 203–219.

Der Aufsatz versucht zu zeigen, daß entgegen der in letzter Zeit häufig geübten Kritik die Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionfeier als Form des priesterlosen Gottesdienstes theologisch und liturgisch vertretbar sei. Wenn auch das Problem auf dem Zweiten Vatikanum nicht behandelt wurde, so liegt doch in der Erweiterung sonntäglicher Wortgottesdienste zu Kommunionfeiern kein Widerspruch zu den einschlägigen Aussagen der Liturgiekonstitution. Mit einer solchen Gottesdienstgestaltung wird auch der Wortgottesdienst nicht unbedingt abgewertet, da die Feier des Kommunionempfangs außerhalb der Messe eine eigengewichtige Größe darstellt. Gerade weil der Sonntag mit der Eucharistiefeier eng verbunden ist, kann an deren Stelle eine Kommunionfeier treten, die auf die Messe zurückverweist. Damit sind auch nicht in jedem Fall die häufig befürchteten Gefahren für das Eucharistieverständnis gegeben. So ist es auch nicht notwendig, bei Kommunionfeiern den Altar als liturgischen Ort der Eucharistiefeier nicht zu benutzen, wie es in den Richtlinien mancher Diözesen vorgesehen ist. „Solange es Kommunionfeiern gibt, muß versucht werden, sie als das erscheinen zu lassen, was sie wirklich sind: Notlösungen, die die Messe und ihre Bedeutung nicht schmälern wollen und dürfen und die für die Gläubigen deutlich in ihrer Unterschiedenheit von der Eucharistiefeier erkennbar sein müssen."

# Personen und Ereignisse

Zum neuen Generalsekretär der Bischofssynode hat Papst Johannes Paul II. am 14. Juli den tschechoslowakischen Prälaten *Jozef Tomko* ernannt. Tomko, der bisher Untersekretär der Vatikanischen Kongregation für die Bischöfe war, wird Nachfolger des kürzlich zum Kardinal ernannten polnischen Bischofs Wladislaw Rubin. Gleichzeitig mit der Ernennung zum Generalsekretär erhob der Papst Tomko zum Titularbischof.

*Hans Maier*, bayerischer Kultusminister und Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), hat den Prager Justizminister *Jan Nemec* aufgefordert, zur Verteidigung verhafteter Mitglieder der Bewegung Charta '77, speziell der Katholiken unter ihnen, einen vom ZdK beauftragten Rechtsanwalt zuzulassen. Der Hamburger Rechtsanwalt *Bernhard Servatius* sei bereit, die Verteidigung zu übernehmen. Servatius ist Mitglied des geschäftsführenden Ausschusses und war seinerzeit einer der Vizepräsidenten der Gemeinsamen Synode.

Am 29. Juni starb in Paris im Alter von 65 Jahren der bekannte katholische Geistliche und Schriftsteller *Marc Oraison*. Von Hause aus Chirurg, wurde er als Spätberufener Priester und wandte sich als Priester der Psychoanalyse mit betonter Orientierung an der Freudschen Schule zu. Von kämpferischem Temperament hatte er zahlreiche Konflikte mit kirchlichen Stellen auszutragen. Seine theologische Doktorarbeit von 1953 „Christliches Leben und Probleme der Sexualität" wurde ein Jahr später auf den Index gesetzt. Als psychologischer Berater an verschiedenen Seminaren kam er in den Ruf, zu viele Seminaristen vom Priestertum abzuhalten. Seine grundsätzliche Treue zur Kirche stand stets außer Frage, in der Vermittlung zwischen Psychoanalyse und kirchlichem Leben hat er – wenigstens in Frankreich – eine wesentliche Rolle gespielt. Er wurde 1966 trotz steigenden Mißtrauens Roms zum Begründer des ersten psychoanalytischen Zentrums für Priester.

Bei der Eröffnung der außerordentlichen Vollversammlung der Spanischen Bischofskonferenz am 3. Juli hat ihr Präsident, Kardinal *Vicente Enrique y Tarancon*, auf die Notwendigkeit der Einheit der Bischöfe hingewiesen und vor Konfrontationen gewarnt. Angesichts der neuen Lage der Kirche zeichneten sich zwei einander bekämpfende Tendenzen ab, von denen die eine an der traditionellen Abhängigkeit von Kirche und Staat festhalten wolle, während die andere eine totale Trennung anstrebe. Beide Extreme seien zu vermeiden. Der Staat sei nicht verpflichtet, die Normen der katholischen Kirche in Gesetze umzugießen; die Kirche dürfe nicht schweigen, wo es um grundsätzliche Anliegen gehe.

Die allafrikanische Kirchenkonferenz (AACC) hat Canon *Burgess Carr* in sein Amt als Generalsekretär der AACC zurückgerufen. Carr, ein dezidierter Vorkämpfer Afrikas gegen westlich/europäische Einflüsse, war Anfang 1978, nachdem er aus persönlichen und politischen Gründen unter Beschuß geraten und in Kenia – Nairobi ist Sitz der AACC – zur „persona non grata" geworden war, für 15 Monate beurlaubt worden. Die Rückberufung erfolgte durch den Allgemeinen Ausschuß der AACC mit nur einer Stimme Mehrheit, nachdem das Exekutivkomitee bei der Suche nach einem geeigneten Nachfolger nicht fündig geworden war. Carr fand dabei vor allem die Unterstützung jener Delegierten, die aus Ländern mit begrenzter oder unterdrückter Religionsfreiheit kamen. Ob er auch tatsächlich an den Sitz der AACC zurückkehren kann, ist aber noch nicht sicher.

Der gegenwärtige rhodesische Ministerpräsident, Bischof *Abel Muzurewa*, hat alle von der Regierung Jan Smith des Landes verwiesenen Missionare eingeladen, ins Land zurückzukehren. Er vertraue darauf, so Muzurewa, daß die Missionare unter seiner Regierung eine Atmosphäre vorfinden würden, die Ihnen die volle Fortsetzung ihrer Arbeit erlaube. Starke Bedenken dagegen hat der im Exil lebende, aus Irland stammende katholische Bischof *Donald Lamont*, der bereits Anfang Juli eine Besuchserlaubnis anläßlich einer Bischofsweihe erhielt und sich zur Zeit der Erklärung Muzurewas im Lande aufhielt, geäußert. Er bezeichnete die Geste Muzurewas eine „politische List", um die Integrität der Missionare zu kompromittieren.

Herder Korrespondenz

Heft 9
33. Jahrgang
September 1979

*Richtig schreiben und sprechen ist auch ein moralischer Akt.*

*Carlo Schmid*

# Unsere Schule

Wenn sich am Ende der großen Ferien die Klassensäle wieder füllen, dann wird, wie könnte es anders sein, auch in der nichtschulischen Öffentlichkeit mehr als sonst von der Schule geredet: von ihrem pädagogischen Auftrag, von ihren didaktischen Zielsetzungen und Mängeln, von ihren organisatorischen und personellen Problemen. Ersterer – der pädagogische Auftrag – wird zwar nicht so feierlich beschworen wie in manchen unserer Landesverfassungen – „Ehrfurcht vor Gott", „Achtung vor der Würde des Menschen", „Aufgeschlossenheit für alles Wahre, Gute und Schöne"; aber von der „Wiedergewinnung des Erzieherischen" ist – seit Jahren schon – die Rede, von der Notwendigkeit einer „humanen Schule", worunter auf deutsch wohl eine Schule zu verstehen wäre, die den Menschen zur vollen Reife und persönlichen wie sozialen Leistungsfähigkeit erzieht und die, indem sie das dafür Notwendige vermittelt, auch noch etwas Spaß macht.
Unbestimmter bleiben da schon die didaktischen Zielsetzungen, sind sie doch weitgehend nur betriebs-, will sagen schulintern verstehbar und deswegen in erster Linie Angelegenheit des Fachpersonals. Sie werden von außen sozusagen fast nur zugänglich, wenn offensichtliche Mängel auftreten, wenn nach Meinung der Eltern Grundfertigkeiten nicht angemessen vermittelt werden, wenn mit der Schönschreibung auch die Rechtschreibung mangelhaft wird und selbst in den oberen Rängen schulischer „Karriere" noch mangelhaft bleibt, wenn der Geschichtsunterricht für unverständlich und langweilig gehalten wird, während man selbst doch einmal die Schlachten der Römer, die Kreuzzüge und das Werden des Bismarckreiches doch so interessant fand; wenn sich herausstellt, daß der langjährige Englisch- oder Französischunterricht nicht allzuviel zur praktischen Fertigkeit des Sprechens der betreffenden Sprache beigetragen hat, oder wenn, was gelegentlich vorkommen soll, nach Meinung der Eltern oder gar der Schüler der Religionsunterricht sein Thema verfehlt. Sonst begnügt sich jeder eher mit Hinweisen auf „sinkendes Niveau" auf der einen und noch zunehmenden „Leistungsstreß" auf der anderen Seite; auf die „inhumanen Folgen", die der „Numerus clausus" von oben nach unten auf das ganze Schulsystem hat, auf die unzumutbare Verfachlichung und Verwissenschaftlichung des ganzen Schulbetriebs, auf zu wenig Sport und mangelnden Musikunterricht, überhaupt auf die zu geringen Möglichkeiten „emotionalen" und „spontanen" Lernens, auf die überfüllten Klassen und auf die angeblich nicht mehr ganz einwandfreie Berufsmoral der um die Vierzigstundenwoche kämpfenden und sich manche Ausfälle leistenden Lehrer. Womit man denn endgültig bei den organisatorischen und personellen Fragen ist, bei denen man sich ohnehin am liebsten aufhält.

## Die nicht ganz wirklichen Übel

Bei solchem schwerkrafthaft sich durchsetzenden, also unwiderstehlichen Trend der Schuldiskussion im Lager der Amateure und selbst dem der Profis ist es nur natürlich, wenn der Eindruck entsteht, die Schule leiste nicht mehr das, was sie leisten könnte und was man zu Recht von ihr erwarten könne. Der *reformerische Eifer der späten sechziger Jahre* habe ohnehin alles aus dem Gleichgewicht gebracht und nichts wirklich tragbar Neues zu schaffen vermocht. Im Grunde sei nicht viel mehr übriggeblieben als ein immer noch andauernder lästiger und darüber hinaus höchst überflüssiger Streit um die Schulform, eine stetig zunehmende Verwissenschaftlichung und Bürokratisierung des Lehrens und Lernens, die die Schule praxisfern mache und die Kinder und Jugendlichen den Eltern noch mehr entfremde, als dies auf anderen Gebieten und durch andere außerfamiliäre Einflüsse ohnehin geschehe. *So entstehe eine Schule, die Kinder und Eltern überfordere und letztlich auch die Lehrer, sonst gebe es nicht soviel Mißmut, ja jugendliche Verzweiflung und müßten nicht so viele Eltern gezwungen oder freiwillig als „häusliche Hilfslehrer" einspringen.* Und dann das Problem der Noten: diese ganz und gar nicht kindgerechte Schinderei, die jedes Gemeinschaftsleben in der Schule unmöglich mache, die ein vorzeitiges, im Grunde sozialschädliches Konkurrenzdenken schaffe, die Auslese zum eigentlichen Prinzip erhebe, während Bildung doch etwas fürs Leben und für jedermann sei.
Die Auflistung solcher Klagen ist zwar imponierend, es sieht aber so aus, als ob nicht alle im Zusammenhang mit der Schule beklagten Übel solche von der ganz wirklichen Sorte seien.

Daß sich beispielsweise *bürokratische Zwänge* in der Schule bemerkbar machen, daß über den zu vermittelnden Wissensstoff nicht beliebig verfügt werden darf, daß da und dort der Spielraum für den Lehrer enger wird, ist in einer Gesellschaft wie der unsrigen kaum zu umgehen, die Schule kann nicht eine in beschaulicher Freiheit und Pädagogik dahinlebende Insel außerhalb der Gesellschaft sein. Daß administrative Zwänge in Grenzen gehalten werden, ist eine ständige Aufgabe; sie wurde aber wenigstens zum Teil durchaus dadurch geleistet, daß in die Auswahl des Stoffes und in seine Darbietung mehr und neue Freiheiten eingebaut worden sind. So unschöpferisch, wie er manchmal dargestellt wird, muß der Schulbetrieb nicht sein und ist er auch nicht
*Der größere Freiheitshemmer scheint da schon die Stoffülle zu werden, da aus einer oft falsch verstandenen Lebensnähe heraus über alles und jedes, jedenfalls über zu vieles und über zu vieles zuviel unterrichtet wird.* In einer Gesellschaft, die sich rasch verändert, ist es auch nur natürlich, daß selbst in der Schule – mit Lehrplänen und auch Schulformen – mehr experimentiert wird. Das Leben stellt andere Anforderungen, setzt andere Handlungsschwerpunkte und setzt entsprechend auch andere Wissenstatbestände, andere Fertigkeiten und entsprechend auch andere Methoden in ihrer Aneignung voraus. Natürlich bringen Umformungsprozesse, neue Überlegungen, Experimente mit Schulformen und didaktischen Methoden mehr und größere Unsicherheiten mit sich, als sich Gesellschaften mit weniger rasantem Wandel aussetzen müssen. Aber das Durchstehen und Austragen von Unsicherheiten gehört nun einmal auch zu den mehr schlecht als recht bewältigten Lebensaufgaben. *Neben dem berechtigten Klagen über rasch sich wandelnde Moden und Trends im Schulbereich steckt da wohl auch eine Menge Sehnsucht nach Ruhe und manch verbrämter Wunsch, es so zu lassen, wie es immer war,* zumal z. B. das klassisch gegliederte Schulsystem im höheren Bildungswesen nicht nur dem Bildungsehrgeiz des akademischen Bildungsbürgertums entspricht, sondern ebenso den Erwartungen der vielen mittleren sozialen Aufsteiger, deren Kinder es endlich auch besser haben sollen.

Aber auch andere Übel scheinen in der Schule nicht von der ganz wirklichen Sorte zu sein. Der Chronist traut sich kein Urteil über *Niveauaufschwung oder Niveauverlust* der Schule zu. So etwas ist selbst nach den heutigen psycho- und soziographischen Messungsmethoden wohl nur schwer zu beurteilen. Wenn formale Perfektion eher vernachlässigt wird und selbst grundlegende Fertigkeiten wie einfaches Rechnen oder der rechte Umgang mit Sprache und Schrift bei heutigen Schulabsolventen nicht mehr ohne weiteres vorausgesetzt werden können, so gibt es daneben doch zweifellos andere Befähigungen, die besser beherrscht und die zur Lebensbewältigung nicht weniger wichtig sind: mehr technisches Können, unkomplizierterer Umgang mit allen möglichen Arten von Apparaturen und – trotz aller gegenteiligen Behauptung – auch eine stärkere Ausprägung des Spielerischen, das doch seinerseits eine ganz wesentliche Voraussetzung und Hilfe für soziales Lernen, auch für das Austragen sozialer Konflikte ist. Was da jeweils im Bezug auf das Ganze schulischer Zurüstung für die eigene Lebensbewältigung und die Erfüllung sozialer Aufgaben Niveauaufschwung oder Niveauverlust ist, dürfte also kaum auszumachen sein. Eine Aufgabe stellt sich in diesem Zusammenhang auf jeden Fall: sich freizumachen von zu engen Leitbildern. Es gilt das eine wie das andere.

Etwas mehr Naivität wage ich allerdings hinsichtlich des beklagten *Schulstresses.* Angemessen strapaziös war – so die Erinnerung – die Schule schon immer. Weder Leistungsanforderungen noch Notensysteme sind, so dünkt mir, von heute. Natürlich gibt es die Kalamität mit dem Numerus clausus, der zum Pauken nur „nach Noten" zwingt und der dann zu allem noch so ganz verteufelte Ergebnisse zutage bringt wie das, daß fast jeder 1–1,8-Abiturient meint, Medizin studieren oder wenigstens einen „gleichwertigen" Beruf anpeilen zu müssen, auch wenn das selbstverständlich alles nicht mit Gewinnstreben und Einkommen zu tun haben darf. Aber es ist nicht so, daß unsere Kinder deswegen von den Oberklassen des Gymnasiums bis hinunter in die Grundschulklassen nur für Abiturnoten pauken und gegen den Verdrängungswettbewerb ankämpfen. Da braucht es – Gott sei Dank – schon einige Zeit, bis das in die Köpfe geht. Bis dahin regiert wohl auch in bezug auf die Schule und ihre Obliegenheiten selbst das eher spielerische Element: Es ist nicht so schlimm mit dem minder hohen Niveau der Noten, und man darf notfalls auch einmal sitzenbleiben.

## Die vielen Überforderungen

*Der Ehrgeiz indessen beutelt die Eltern.* Sie wollen ihre Kinder ganz oben sehen, im Besitz eines akademischen Grades oder zumindest mit dem Ausweis eines gut bis hervorragend bestandenen Abiturs. Sie haben diesen Willen, soweit sie der mittleren oder gar oberen bürgerlichen Schicht angehören, durchaus von sich aus. Wo aber ohnehin eine starke Triebkraft in Form von erhofftem Prestige oder zusätzlichen Erwerbsvorteilen am Werke ist, wird diese durch jedes neu hinzutretende Argument zusätzlich verstärkt. So hatte in den letzten 20 Jahren kaum eine Aktion von vergleichbaren Ausmaßen stärkeren Erfolg als die *Bildungswerbung der sechziger Jahre* angesichts der von Picht und Festing „errechneten" Bildungskatastrophe: die Abiturientenzahl hat sich nicht verdoppelt, sondern vervierfacht, und natürlich hat es, da man Bildung, akademischer Bildung vor allem, einen hohen Prestigewert zuteilt, die meisten auch an die Universitäten gedrängt, so daß erst in letzter Zeit der Anteil der Studierwilligen unter den Abiturienten wieder sinkt.
Es war aber nicht der Wille zur größeren schulischen Entfaltung bei den Jugendlichen und auch nicht in erster Linie die Ahnungslosigkeit eifriger Bildungstheoretiker, denen die Bildungspolitiker auf den Leim gegangen sind, sondern

es war letztlich diese *hohe Erwartung der Eltern*. Was unter dem an sich richtigen Postulat gerechterer Chancenverteilung (als Korrektur der Benachteiligung insbesondere der ländlichen und der Arbeiterbevölkerung) begonnen hatte, endete so in einer maßlosen Überforderung des Systems wie der Schüler. Denn wie human oder wenig human ein solches auch sein mag, keines kann Bildung ohne Zensuren und Auslese bewerkstelligen und zugleich das nur bedingt oder im geringeren Maße gewachsene Berufsangebot auf die ungleich stärker gewachsenen Nachfrager gerecht verteilen. Wenn also zu Recht über Leistungsstreß geklagt wird, so scheint hier so ziemlich der einzige Punkt bzw. Herd zu sein, von dem so gut wie aller Leistungsstreß ausgeht: von einer Gesellschaft, die das Glück der nachwachsenden Generationen einseitig darin sieht, daß möglichst alle einen möglichst hohen Schulabschluß erreichen, mehr oder weniger gleichgültig, ob die Fähigkeiten dazu reichen und ob die Bildungschancen in einem vertretbaren Verhältnis zu den Berufschancen stehen. *Leistungsdruck entsteht gegenwärtig – horribile dictu – nicht so sehr durch zu scharfe, sondern durch zu wenig Auslese. Die über Leistungsdruck klagen und über die Überforderung ihrer Kinder vor allem auf den weiterführenden Schulen, verursachen Druck und Überforderung weitgehend selbst.* Und da es in dieser verkehrten (Schul-)Welt nun einmal keine Anforderungen gibt, die nicht auch durch Notenanhebung und sonstige „Erleichterungen" unterlaufen werden können, schaffen dieselben auch noch ein klein wenig – oder vielleicht ist es gar nicht so wenig – am beklagten Niveauverlust mit. *Eine humane Schule wäre aber die, in der Begabung und Auslese in ein einigermaßen vertretbares Verhältnis gebracht sind und der einzelne nicht zu leisten gezwungen wird, was er zu leisten nicht in der Lage ist.* Alles andere ist im Grunde Quälerei.

Überfordert werden aber nicht nur die Schüler, sondern auch die Schule als Bildungsinstitution. Von ihren *Grenzen als „Verteiler von Sozialchancen"* war schon die Rede. Sie kann nur echte soziale Benachteiligungen begrenzt ausgleichen, nicht aber Unterschiede in Neigungen, Talenten, Veranlagungen. Es gibt aber einen Punkt, der mit der Verteilung von Sozialchancen nur in gewissem Sinne zu tun hat und zugleich ein sehr altes und anscheinend immer drängenderes Problem zu werden scheint. Er ist umschrieben mit dem *Verhältnis von Theorie und Praxis*. Wer heute sagt, die Schule sei zu theoriebeflissen, zu kopflastig, bilde zu lebens- und berufsfern aus, findet gleich einen Chor von Zustimmung. Wer aber einwirft, man solle der Schule nicht auch noch – und zwar der Schule schlechthin – mangelnde Berufs- und Lebensvorbereitung anlasten, muß eher mit Kopfschütteln rechnen. Nun gibt es zwar kaum etwas Abstruseres als die fröhliche und eigentlich gar nicht mehr so moderne Wissenschaftsgläubigkeit zweiten und dritten Grades, wie sie sich bei der Ausarbeitung und Durchführung mancher Curricula in nicht nur sprachlich umständlichen Formulierungen niedergeschlagen hat. Ein jeder hat wohl auf je seine Weise schon einmal darüber gelacht. Aber es lohnt nicht, sich bei Moden aufzuhalten, die meist an sich selbst zugrunde gehen. Die Vorstellung aber, Schule müsse nicht nur in pädagogisch rechter Weise Wissen und Fertigkeiten vermitteln, sondern den Leuten auch schon „beibringen", wie sie sich in einer bestimmten privaten, gesellschaftlichen oder beruflichen Situation zu verhalten und Entscheidungen zu fällen haben, ist viel zählebiger. Sie entspricht allzusehr der Mentalität des Genügsamen, der meint, alles mitbekommen zu sollen, was er dann nur nach vorgefertigten Regeln anzuwenden brauche. Hat man eigentlich schon einmal überlegt, daß eine innere Verwandtschaft besteht zwischen dieser Konsumentenhaltung und der Anfälligkeit für Indoktrinierung durch Ideologien, die von der Konsumierung von geistiger Fertigware leben und die gerade deswegen Theorie und Praxis nicht auseinanderhalten können? Jeder wird in seinem Leben immer wieder vor Situationen gestellt sein, für die es keine Rezepturen gibt und für die auch keine noch so berufsnahe Bildung ausreicht. *Dies eindringlich zu vermitteln, gehörte auch zu einer humanen Schule.*

Überfordert wird schließlich auch, aber weniger der Schüler als die Schule, durch *pädagogische Erwartungen*. Wenn man schon soviel von der „Wiedergewinnung des Erzieherischen" spricht, dann muß wohl auch wieder deutlicher gefragt werden, was eigentlich die pädagogische Aufgabe der Schule ist, was sie pädagogisch leisten *kann*. Auch hier wäre weniger oft besser als zu viel, und die Grenzen zwischen löblicher Wertorientierung in allen Bereichen und ideologischer Überpädagogisierung sind fließend. Der eigentliche pädagogische Auftrag der Schule kann wohl nur darin bestehen, Wissen, Fertigkeiten, Einübung in Urteilsvermögen möglichst in pädagogisch verantwortbarer Weise zu vermitteln. Also es braucht psychologischen Takt, die Kenntnis des vom jeweiligen Alter her Zumutbaren, die Kenntnis auch der persönlichen Lebensverhältnisse und des sozialen Umfeldes; also Zuwendung, die zwar im Schulischen stattfindet, die an schulischen Gegenständen sich abspielt, wenn sie de facto auch weit darüber hinausweist und auf das gesamte Werden der Persönlichkeit Einfluß nimmt.
Und es geht um eine Stoffdarbietung, in der die wesentlichen Kulturelemente – aber auch wirklich nur die wesentlichen – vorkommen, die vom Schulischen her für die Formung der Persönlichkeit und für das soziale Handeln bestimmend sind und die anderswo nicht geleistet werden können. *Aber diese pädagogische Seite kann in der Schule weder Selbstzweck, losgelöst von der Wissensvermittlung, noch der eigentliche Sinn der Schule sein.* Und schon gar nicht kann die Schule für pädagogische Lücken und Ausfälle verantwortlich gemacht werden, die anderswo verursacht sind. Die Schule kann nicht Werte vermitteln, die nicht in der Gesellschaft spürbar und vernehmbar sind oder die Elternhäuser nicht zu vermitteln vermögen. Natürlich soll die Schule aus dem jeweiligen Kanon ihrer Fächer heraus ein Geschichtsbild vermitteln, das zur Beurteilung geistig-kultureller und politischer Zusammen-

hänge „ermächtigt", und es muß auch über Ethik und Religion, über sittliches Verhalten und Sinngebung gesprochen werden. *Aber die Einübung in die „Praxis" muß anderswo geleistet werden: von den Elternhäusern und von den verschiedenen Miterziehern in den Medien, in der Jugendarbeit und wo sonst erzieherisch beeinflußt wird.* Es ist schon erstaunlich, was heute der Schule pädagogisch alles abverlangt wird, verglichen mit dem, was man sich selber zutraut.

## Das eigentliche Problem

Will man aber an das eigentliche Problem der heutigen Schule herankommen, dann wird man pädagogisch anderswo ansetzen müssen. Läßt man sich von dem pädagogisch-politischen Problemknäuel, der sich im Verhältnis von Bildungsangebot und Beschäftigungslage im höheren Bildungswesen angesammelt hat, und wendet man sich der Schule mehr von unten her zu, so wird man unschwer feststellen, *daß eine ganz wesentliche Schwierigkeit die Motivierung der Schüler ist: Motivierung zum Lernen, Motivierung zur Leistung, Motivierung zum Erwachsenwerden, Motivierung zur Zukunft.* Es ist so vieles vorgegeben, an Konsum, an technischer Leistung, an Gebrauchs- und Genußmitteln. Für den Jugendlichen heute ist seine Umwelt nicht nur orientierungsschwierig, weil die verschiedensten Sinnvermittler auf ihn einwirken; er neigt auch dazu, sich im Dasein einzurichten, die Zukunft sein zu lassen. Sein gesellschaftliches Umfeld reizt ihn nicht zur Leistung, sie reizt ihn auch nicht zum Erwachsenwerden, dazu, selbst Verantwortung zu übernehmen, jedenfalls nicht so lange, als andere einklagbaren Sukkurs geben. In Gesellschaften, wo es um den Lebenskampf ging, war solche Motivierung einfacher, man war auch früher gezwungen, Selbstverantwortung zu übernehmen, die Strecke von der Schule ins Leben war für die meisten kürzer – und zugleich erfahrungsreicher. In einer Gesellschaft, die darum kämpft, nicht vom eigenen Konsumabfall erstickt zu werden, ist das schwieriger. Der Jugendliche bleibt länger in der Schule und damit in einer nur künstlichen Erfahrungswelt, und er macht nicht so leicht die Erfahrung, daß Erwachsenwerden jetzt schon mit allen Konsequenzen sinnvolles und notwendiges Ziel ist.

Ohne diese Struktur der Erwartungen an sich selbst aber wird es auch mit der Lernmotivation schwierig. Warum so und soviel lernen, was ich ohnehin nicht brauche, warum überhaupt lernen außer das zum Leben (nicht einmal unbedingt zum Weiterkommen) Notwendigste? *Leistungsminimalismus, gekoppelt mit meist doch recht hohen Erwartungen, ist ein Stigma der Zeit.* Und diese *frühe Gewöhnung an Konsumhaltung* scheint sehr wohl mit Schule etwas zu tun zu haben, nimmt man Erfahrungen mit Elternhäusern und die Beschäftigungsprobleme aufgrund mangelnder schulischer Ausbildung zusammen. Nur produziert hat dieses Übel nicht die Schule, sondern private und öffentliche Erzieher haben dabei kräftig zusammengewirkt. Und die Schulpolitik hat sicher dadurch dazu beigetragen, daß sie allzu viele zu lange zur Schule zwingt und ihnen ein Lernen abverlangt, das sie von Veranlagung und Können her überfordert. *In diesem Sinne produziert die Schule sicher auch selbst Motivationsschwächen, aber es hapert mit der Motivation, mit der Antriebskraft auch dort, wo es an Begabung nicht fehlt.* Alle Verursacher sollten einmal mehr darüber miteinander sprechen. Dann würden vermutlich auch Elternabende ergiebiger. Auf jeden Fall: es ist nicht nur der „Numerus clausus", der pädagogische Probleme schafft. Sie würden ohnehin mittel- und langfristig entfallen, wenn „der" Bürger nicht ebenso prestigesüchtig wäre, wie er erziehungsscheu ist.

*D. A. Seeber*

# Vorgänge

## Die Letzten Dinge: Eine Erklärung der Glaubenskongregation

Zum zweiten Mal in diesem Jahr hat sich die römische Glaubenskongregation zu Wort gemeldet. Nach der kurzen Erklärung zu einigen Thesen des französischen Theologen *Jacques Pohier* vom 3. April (vgl. HK, Mai 1979, 271) wurde am 14. Juli im Vatikan ein Brief der Glaubenskongregation an alle Bischöfe veröffentlicht, der sich mit Fragen der Eschatologie befaßt. Das vom 17. Mai datierte Schreiben ruft in sieben Punkten die katholische Lehre über die Letzten Dinge in Erinnerung. Umrahmt werden die knapp gehaltenen Lehraussagen von Ausführungen zu den Gefahren, die den Wahrheiten über das ewige Leben heute drohen, und über die Verantwortung von Bischöfen und Theologen gegenüber dem Glaubensgut der Kirche wie gegenüber den Gläubigen. Es werden in dem Brief weder einzelne Theologen namentlich genannt, noch werden bestimmte Sätze oder Lehrmeinungen als irrig verurteilt. Das entspricht der neuen Methode der Glaubenskongregation, gefährdete Glaubensaussagen positiv zu entfalten.

## Was zu glauben ist

Nach dem allgemeinen Hinweis darauf, daß „die Verantwortlichen allem große Aufmerksamkeit schenken" müßten, „was im allgemeinen Bewußtsein der Gläubigen eine allmähliche Verfälschung und eine fortschreitende Auflösung irgendeiner Wahrheit des bei der Taufe abgelegten Glaubens verursachen könnte", wendet sich der Brief dem Glaubensartikel über das ewige Leben zu. Dieser sei heute dadurch bedroht, daß sich „ein subtiler und immer tieferer Zweifel" bei den Gläubigen ausbreite. Schuld daran trügen die in der Öffentlichkeit ausgetragenen theologischen Kontroversen über die Existenz der Seele, die Bedeutung des Lebens nach dem Tod und den Zwischenzustand zwischen Tod des einzelnen Christen und allgemeiner Auferstehung. „Durch all das werden die Gläubigen verwirrt, weil sie ihre gewohnte Sprechweise und die ihnen vertrauten Begriffe nicht mehr wiederfinden."

Der Brief möchte deshalb „in Erinnerung rufen, was die Kirche im Namen Christi lehrt". Die sieben Punkte, in denen er dies unternimmt, sind von recht unterschiedlichem Gewicht. Nach den lapidaren Feststellungen, daß die Kirche an die Auferstehung der Toten glaube und daß diese Auferstehung den ganzen Menschen betreffe, findet sich als dritter, ausführlichster Punkt eine Aussage über den Zwischenzustand: Die Kirche hält an der Fortdauer und Subsistenz eines geistigen Elementes nach dem Tode fest, das mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, so daß das „Ich des Menschen" weiterbesteht. Dieses Element soll nach der Tradition weiterhin als „Seele" bezeichnet werden, obgleich der Brief einräumt, daß es sich dabei ein Stück weit um eine Sprachregelung handle. Der nächste Punkt erinnert an die Gebete, Beerdigungsriten und den Totenkult: all das stelle in seiner Substanz einen locus theologicus dar, der nicht durch unangemessene Denk- und Sprechweise seinen Sinn verlieren dürfe. Des weiteren wird festgehalten, daß die Kirche mit der Heiligen Schrift die Wiederkunft Christi erwarte, wobei diese von der „Situation des Menschen unmittelbar nach seinem Tod" unterschieden werden müsse. Während im letzten Punkt knapp an den Glauben der Kirche an Himmel, Hölle und Fegfeuer erinnert wird, steht davor noch ein Hinweis auf ein Randproblem der Eschatologie: Keine Lehre über das Schicksal des Menschen nach dem Tod dürfe das im Dogma von 1950 definierte Privileg Mariens auflösen, „daß nämlich die leibliche Verherrlichung der allerseligsten Jungfrau die Vorwegnahme jener Verherrlichung ist, die für alle übrigen Auserwählten bestimmt ist".

Nach den Einzelaussagen folgt eine hermeneutische Grundregel der Eschatologie: man solle sich einerseits vor willkürlichen Phantasievorstellungen hüten, anderseits aber die Bilder der Heiligen Schrift nicht abschwächen. In bezug auf die Letzten Dinge müßten die Christen letztlich zwei Punkte festhalten: einerseits die Kontinuität zwischen gegenwärtigem und künftigem Leben, ebenso aber „müssen sie deutlich wissen, daß sich unsere Situation zwischen dem jetzigen Leben und dem künftigen Leben grundlegend ändert".

Im Blick auf diese Glaubenslehren und die mit ihnen verbundenen Schwierigkeiten hätten die Theologen zwar „ein Anrecht auf unsere Ermutigung und auf jenen Freiraum, den ihre Methoden berechtigterweise fordern". Sie müßten sich aber auch der seelsorgerlichen Anliegen bewußt sein, „damit ihre Studien und Forschungen nicht leichtfertig unter den Gläubigen verbreitet werden". Abschließend wird gefordert: „Durch die betreffende theologische Kommission auf diözesaner oder nationaler Ebene ist ständig und sorgfältig über die veröffentlichten Schriften zu wachen, damit nicht nur die Gläubigen vor lehrmäßig weniger wichtigen Werken geschützt werden, sondern ihnen auch und vor allem Schriften bekanntgemacht werden, die geeignet sind, ihren Glauben zu nähren und zu stützen."

## Wer ist gemeint?

Es ist aus dem Brief zunächst nicht ersichtlich, aus welchem Anlaß sich die Glaubenskongregation gerade der Eschatologie angenommen hat. Es kann sich wohl kaum nur um einen Nachklang zur Verurteilung der Thesen von *Jacques Pohier* handeln, dem die Glaubenskongregation unter anderem vorgeworfen hatte, sein Buch leugne das Weiterleben nach dem Tod, die Auferweckung der Toten und das ewige Leben bei Gott. Solche Positionen sind aber für die neuere katholische Eschatologie in keiner Weise typisch. Sie hat zwar den berechtigten Versuch unternommen, den Glauben der Kirche an das ewige Leben neu verständlich zu machen, diesen dabei aber nicht so in Frage gestellt, daß eine grundsätzliche Ermahnung nötig wäre. So kann auch *Gisbert Greshake*, der an der einschlägigen Diskussion im deutschen Sprachraum während der letzten zehn Jahre stark beteiligt war, in einer Stellungnahme zu dem römischen Schreiben feststellen: Ich kenne keinen einzigen wissenschaftlichen Theologen von einigem Rang und Namen, der eine der in der ‚Erklärung' genannten sieben Richtlinien prinzipiell in Frage stellt (bei aller Verschiedenheit der Interpretation, die diese sieben ‚essentials' im einzelnen finden)" (KNA, 24.7.79).

Solche Verschiedenheit in der Interpretation ergab sich in letzter Zeit allerdings bei der Frage nach der *„Auferstehung im Tod"* (vgl. die Darstellung der Kontroverse Greshake/Lohfink-Ratzinger in HK, Mai 1979, 251f.). Gerade in dieser Frage wird das Schreiben der Glaubenskongregation ausführlicher: Es weist zwar nicht ausdrücklich die Rede von einer „Auferstehung im Tod" zurück, legt sich aber doch darauf fest, daß nach dem Tod das „Ich des Menschen", die „Seele", fortbesteht. Daß hier in Rom Bedenken bestehen, zeigte sich auch schon in einem ungezeichneten Artikel des „Osservatore Romano" (deutsch 18./25. 5. 1979, italienisch 14. 6. 1978) zum „Neuen Glaubensbuch", in dem die „allzu große Sicherheit der Autoren" abgelehnt wird, mit der diese die unmittelbare Auferstehung behaupteten. Die Problematik der Erklärung der Glaubenskongregation liegt hier nicht darin, daß sie Bedenken gegen mißverständ-

liche theologische Denk- und Aussageweisen erhebt und auf die Überlieferung verweist, sondern daß sie eine ungemein diffizile Fragestellung praktisch auf eine Ebene mit den in den anderen Punkten genannten fundamentalen Glaubensartikeln stellt. Sie greift dadurch weder auf eine dem gegenwärtigen Argumentationsniveau angemessene Weise in den theologischen Disput ein, noch bietet sie eine für die Gläubigen hilfreiche Entfaltung traditioneller Hoffnungsbilder.

### Mehr Mißtrauen als Ermutigung

Damit ist auch das eigentliche Problem des Schreibens angesprochen. Die Glaubenskongregation sieht sich als Anwalt der Gläubigen und will deren Verunsicherung durch ungewohnte Sprechweisen und neue Begriffe gegensteuern. Es wird damit der Anschein erweckt, als sei der Glaube an das ewige Leben vor allem durch halbverstandene theologische Kontroversen bedroht. Das mag in manchen Fällen sicher so sein; aufs Ganze gesehen, verhält es sich doch wohl eher umgekehrt: Der Versuch, eine neue Sprache für das Leben nach dem Tod und die Vollendung von Welt und Geschichte zu finden, wird gerade von der verbreiteten Unsicherheit provoziert und entspringt so meist durchaus der pastoralen Verantwortung, die das Schreiben zu Recht von den Theologen fordert. Zwar wird deren Freiraum ausdrücklich anerkannt („Es geht hier natürlich nicht darum, die theologische Forschung einzuschränken oder gar zu verhindern, deren der Glaube der Kirche durchaus bedarf..."), aber ihre positive Bemühung um ein neues hermeneutisches Fundament, um eine neue Plausibilität eschatologischer Aussagen wird nirgendwo gewürdigt. Auch aus der Aufforderung an die theologischen Kommissionen, „ständig und sorgfältig über die veröffentlichten Schriften zu wachen", spricht nicht gerade Zutrauen gegenüber den Theologen. Durch eine bloß addierende Aufzählung von Glaubensaussagen, verbunden mit der Warnung vor unnötiger theologischer Verunsicherung, sind aber die in der Erklärung angesprochenen Nöte und Zweifel der Gläubigen ebensowenig zu beheben wie etwa durch leichtsinnige theologische Experimente mit dem überlieferten Glaubensgut.

Das Schreiben der Glaubenskongregation hat bisher keine allzu große Beachtung gefunden und auch nicht sehr viele Reaktionen hervorgerufen. Auch das ist wohl ein Indiz dafür, daß mit dieser Art der Darlegung gefährdeter Glaubenswahrheiten kaum der richtige Weg gefunden ist. Wenn die Erklärung darauf hinweist, daß der Christ im Blick auf das ewige Leben eigentlich nur zwei wesentliche Punkte festhalten müsse und vor Phantasievorstellungen warnt, so sind das durchaus Ansätze dafür, wie gegenwärtig von „Letzten Dingen" zu reden wäre. Aber im ganzen hätte die Glaubenskongregation von manchen der Theologen, durch deren Kontroversen und Diskussionen sie die Gläubigen in Verwirrung geraten sieht, noch einiges lernen können.

*U. R.*

## Neue Auseinandersetzungen um § 218

In mehreren europäischen Ländern hat sich die katholische Kirche im Lauf der letzten Monate kritisch zum geltenden Abtreibungsstrafrecht geäußert. In Frankreich wurde im Hinblick auf die für Oktober anstehende Parlamentsdebatte über die Verlängerung des seit 1975 geltenden Gesetzes am 23. April eine Erklärung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz veröffentlicht (vgl. HK, Juni 1979, 285f). In England forderte der Erzbischof von Westminster, Kardinal *Basil Hume*, die Katholiken dazu auf, die Gesetzgebungsinitiative des konservativen Abgeordneten *John Currie* zur Reform des Abtreibungsgesetzes zu unterstützen. Inzwischen hat das Unterhaus in zweiter Lesung dem Gesetzesantrag „im Prinzip" zugestimmt, durch den das Abtreibungsgesetz von 1967 strenger gefaßt werden soll. In Italien wurde in den letzten Monaten in der Bischofskonferenz wie bei den katholischen Laienorganisationen über die Angemessenheit eines Referendums gegen das Abtreibungsgesetz diskutiert.

### Es gibt kein Recht auf Abtreibung

Auch in der Bundesrepublik reißt die Folge der katholischen Stellungnahmen zum reformierten § 218 und seinen Auswirkungen nicht ab, genausowenig wie die der dadurch ausgelösten Kontroversen. In den letzten Monaten läßt sich eine deutliche Intensivierung der einschlägigen Diskussion beobachten, ohne daß gegenüber den Auseinandersetzungen der letzten Jahre neue Argumente ins Spiel gebracht würden.

So hatte im April dieses Jahres Kardinal *Joseph Höffner* den Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen, *Johannes Rau*, in einem persönlichen Schreiben aufgefordert, als Landesvorsitzender der SPD für die uneingeschränkte Beachtung der gesetzlichen Bestimmungen über den Schwangerschaftsabbruch durch seine Partei Sorge zu tragen. Anlaß dafür war ein Brief der Dortmunder Sozialdezernentin *Herta Gropp* an alle SPD-Fraktionsvorsitzenden in den kommunalen Parlamenten von Nordrhein-Westfalen. Sie hatte darin gefordert, anerkannten Beratungsstellen keine öffentlichen Mittel mehr zur Verfügung zu stellen, mit denen ein Schwangerschaftsabbruch verhindert werden könnte. Höffner bat den Ministerpräsidenten, klarzustellen, „daß die SPD sich entsprechend den früheren Versicherungen auch in Zukunft für den Schutz des ungeborenen Lebens einsetzt". In seinem Antwortschreiben vom 23. April versicherte Rau, daß sich die SPD die „ethisch wie juristisch unhaltbare Formulierung" vom „Recht auf Abtreibung", die Höffner angesprochen hatte, nicht zu eigen mache. Er betonte, das Ziel der SPD sei nach wie vor „ein besserer und wirkungsvollerer Schutz des werdenden Lebens".

Auf den Brief an die nordrhein-westfälischen Fraktionsvorsitzenden sowie auf Äußerungen des hessischen Sozialministers *Armin Clauss* verwies im

April auch der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Hans Maier*, in zwei Briefen an Bundesjustizminister *Jochen Vogel* und den SPD-Vorsitzenden *Willy Brandt*. Er stellte die Frage, ob Bundesregierung und SPD nach wie vor daran festhielten, daß das ungeborene Leben grundsätzlich dasselbe Recht beanspruchen könne wie Leben überhaupt. In der Antwort lehnte Vogel im Namen der Bundesregierung die Abtreibung als Methode der Geburtenregelung strikt ab, und Brandt bezeichnete den Trend in der öffentlichen Meinung, die ethischen Probleme des Schwangerschaftsabbruchs gering zu achten, als bedenklich. Beide nannten den Schutz des ungeborenen Lebens eine sozialpolitische und strafrechtliche Aufgabe. Mit diesen Antworten zeigte sich das Zentralkomitee nicht zufrieden: Sein Vizepräsident *Walter Bayerlein* wies vor dem Geschäftsführenden Ausschuß am 22. Juni auf die ungeklärte Situation hin, daß zwar verantwortliche SPD-Politiker die Notwendigkeit des strafrechtlichen Schutzes für das ungeborene Leben betonten, daß aber die Parteibasis Einrichtungen und Maßnahmen fordere, die auf ein „Recht auf Abtreibung" hinausliefen.

Zweifel an der Position der SPD gegenüber der Aufgabe des Schutzes für das ungeborene Leben äußerte auch der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Georg Moser*, in einem offenen Brief an *Erhard Eppler*, den Vorsitzenden der SPD von Baden-Württemberg. Moser bezog sich in seinem Brief auf einen Beschluß des Landesparteitages der baden-württembergischen SPD vom 15. Juli in Fellbach. Der Bischof stellt dazu fest: „Das hier in auffallender Einseitigkeit geforderte ‚Selbstentscheidungsrecht der Frau' widerspricht in dieser Weise dem Grundgesetz, dem geltenden Strafrecht und dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts. Diesem Recht wird unter der Hand geradezu die Priorität gegenüber dem Recht des ungeborenen Lebens eingeräumt." Es gehe dabei nicht um kirchliche Sonderinteressen, sondern das Humanum und seine Integrität stehe auf dem Spiel. Der Brief schließt: „Wir – und das sage ich in besonderer Weise für unsere Beratungsstellen – werden nicht aufhören, uns mit unverminderter Kraft für die individuelle Erhaltung und öffentliche Wertschätzung des ungeborenen Lebens einzusetzen." In einem Interview am 5. August äußerte Bischof Moser die Auffassung, daß eine Novellierung des § 218 zum besseren Schutz des Lebens durch eine präzisere Auslegung als bisher notwendig sei.

Daß solche kritischen Anfragen, die der SPD eine unangemessene Auslegung des § 218 vorhalten, von dieser durchaus ernst genommen werden, zeigen nicht nur die erwähnten Schreiben prominenter Sozialdemokraten, sondern besonders auch Äußerungen *Herbert Wehners:* Er hatte schon im Frühstadium der neuen Kontroverse in einem Brief vom 3. Mai an die Mitglieder der Bundestagsfraktion der SPD klargestellt: „Sinn der Reform des § 218 war nicht die Beseitigung des Schutzes des werdenden Lebens, sondern seine Verbesserung." Mitte August, auf dem Höhepunkt der Kontroverse meldete sich Wehner noch einmal mit der gleichen These zu Wort. Der katholischen Seite, auch Kardinal Höffner, warf er „plumpe Polemik" vor.

## Ein Vergleich mit den Nazis

Für die jüngste Zuspitzung der Auseinandersetzung sorgten nicht zuletzt einige Sätze aus einem Referat des Vorsitzenden des Gesundheitspolitischen Arbeitskreises der CSU, *Hartwig Holzgartner*, vom 14. Juli. In Holzgartners Referat, das der sozialliberalen Bundesregierung vorwirft, im Namen eines freiheitlichen Sozialismus die Aushöhlung und Zerstörung der Familie gefördert zu haben, und das dabei eine „gerade Linie von der planmäßigen Sexualisierung unserer Kinder über die Freigabe der Pornographie bis hin zur Abtreibung" konstatiert, liest man: „Die Nationalsozialisten haben die Juden getötet, und die internationalen Sozialisten töten ungeborenes Leben. Das, was in unserem Volk passiert, ist exakt der Weg zurück nach Auschwitz, und wir als Gesundheitspolitischer Arbeitskreis einer christlichen Partei sind dazu aufgerufen, dieses Unrecht tagtäglich und immer wieder anzuprangern." Holzgartner appelliert dabei besonders an die Kirchen, „die sich schon einmal haben sagen müssen, daß sie bei der Vernichtung der Juden viel zuwenig getan haben".

Die undifferenzierte Polemik Holzgartners ist von Prälat *Curt M. Genewein*, dem Pressereferenten von Kardinal Joseph Ratzinger, in voller Schärfe aufgenommen worden. Genewein, der in einem Beitrag für die Münchner Ordinariatskorrespondenz von Holzgartners „eher nüchternen Hinweis auf das Dritte Reich" spricht, nennt die gegenwärtige Praxis der Abtreibung „legalisierte und organisierte Vernichtung eines vornehmlich aus sozialen Gründen als lebensunwert erachteten und damit zum Tod durch ärztlich nicht zu rechtfertigenden Eingriff verurteilten Lebens". Ein solches Ethos beschwöre in der Tat die „Mentalität der gottlosen Machthaber des Dritten Reiches" herauf. Man müsse Holzgartner für seinen Mahnruf geradezu dankbar sein.

Von dem Ton in München heben sich die jüngsten Äußerungen von Kardinal Höffner in einem Interview mit dem Deutschlandfunk deutlich ab (vgl. Die Welt, 6. 8. 1979). Höffner äußert zwar Verständnis dafür, daß Holzgartner vom Abtreibungsgeschehen als Massenmord gesprochen habe („... denn wenn Abtreibung Mord ist, dann sind 73 000 Abtreibungen eben doch ein Mord in Massen"), wiederholt aber ansonsten ohne übertriebene Polemik die von den Bischöfen immer wieder vorgetragenen Argumente: Es sei ein Skandal, daß eine Wohlstandsgesellschaft soziale Notstände durch die Tötung ungeborenen Lebens beheben wolle; es gebe trotz der Einräumung der sozialen Indikation durch den Gesetzgeber keinen Rechtsanspruch auf Schwangerschaftsabbruch; wenn ein solcher Rechtsanspruch erhoben würde, „wäre das gegen das Gesetz, und hier wäre durchaus das Verfassungsgericht anzurufen". Höffner hatte ja schon am 9. März bei der Pressekonferenz zum Abschluß der Frühjahrsvollversammlung der Bischofs-

konferenz davon gesprochen, daß im Fall einer weiteren einseitigen Auslegung des geltenden Rechts möglicherweise das Verfassungsgericht angerufen werden müßte.

### 73 548 registrierte Abtreibungen 1978

Die jetzt wieder mit großer Schärfe entbrannte Kontroverse muß auf dem Hintergrund der neuesten Zahlen der offiziell gemeldeten Schwangerschaftsabbrüche gesehen werden. Im ersten Quartal dieses Jahres betrug nach dem Statistischen Bundesamt die Zahl der gemeldeten Abtreibungen 20898. Auf 1000 Lebend- und Totgeborene in der Bundesrepublik entfielen damit 149 Schwangerschaftsabbrüche. Im gesamten Jahr 1978 wurden 73548 Abtreibungen gemeldet. Von den Schwangerschaftsabbrüchen im ersten Quartal 1979 wurden 72% mit einer sozialen Indikation begründet. Genau an diesem Punkt setzen die kirchlichen Bedenken gegenüber der gegenwärtigen Handhabung des § 218 an.

Obwohl die Zunahme von Schwangerschaftsabbrüchen nach Bundesländern sehr unterschiedlich ist und die Entwicklung der Dunkelziffer illegaler Abtreibungen schwer eingeschätzt werden kann, gibt die Zunahme der absoluten Zahl legaler Abbrüche doch sehr zu denken, besonders angesichts des hohen Anteils an sozialen bzw. sog. Notstandsindikationen. Hier sind die Bischöfe mit ihren Einsprüchen und Warnungen kaum allein. Der Präsident der Deutschen Ärztekammer, *Karsten Vilmar*, hat erst Mitte August erklärt, wenn die Handhabung des § 218 so weitergehe, dann sehe er den Schutz des werdenden Lebens nicht mehr wirklich gesichert. *U. R.*

## Hoffnungen und Sorgen um die Christen Chinas

Von einer neuen Politik der Führung der Volksrepublik gegenüber den Religionsgemeinschaften ist im Westen spätestens seit Ende Februar letzten Jahres die Rede, als an der Tagung des Nationalkomitees der politischen Konsultativkonferenz, eines rein beratenden nationalen parlamentarischen Gremiums, das seit 1965, also seit Beginn der Kulturrevolution nicht mehr zusammengetreten war, eine Reihe von religiösen Führern (Buddhisten, Moslems, Christen – darunter der Generalsekretär der Konferenz Protestantischer Kirchen Chinas *Liu Liang-mo* und der „patriotische" katholische Erzbischof von Mukden, *Pi Shu-shih*) als Delegierte auftauchten (vgl. HK, April 1978, 169). Dies war zwar insofern nichts Neues, als Vertreter aus den patriotischen Vereinigungen der verschiedenen Religionsgemeinschaften bereits früher im gleichen Gremium vertreten waren und Religionsvertreter auch schon vorher in lokalen und regionalen politischen Gremien mitwirkten, aber es wurde als eine Korrektur der Kulturrevolution verstanden, als ein *erstes Signal*, daß mit der Öffnung Chinas zum Westen und der, wenn auch begrenzten und bereits wieder eingeschränkten innenpolitischen Liberalisierung auch für die Religionsgemeinschaften Erleichterungen kommen würden.

### Diverse Signale aus Peking

Seitdem sind die Signale zahlreicher geworden: Es wird von einzelnen Wiederöffnungen von Kirchen gesprochen, von der Restaurierung einzelner Moscheen und Pagoden, von einer zunehmenden Aktivität des im vorigen Jahr gegründeten Instituts für Religionen in Peking und von einem wachsenden Interesse der chinesischen Führung an westlichen Religionen und religiösen Einrichtungen. Die immer zahlreicher werdenden Geistlichen, darunter auch Chinesen, die im Mutterland geboren sind, die im letzter Zeit China besuchen, berichten von einem veränderten Klima in Peking, aber auch in der Provinz, besonders in Shanghai. Es werde offener über Religion gesprochen; es herrsche in Kontakten sogar eine gewisse Neugier in bezug auf das religiöse Leben im Westen. In solchen Berichten lassen freilich Wunschdenken, subjektiver Eindruck, Gerücht und tatsächliche Vorgänge sich nur unscharf voneinander unterscheiden. Die in westlichen Zeitungen gemeldete Freilassung des (nicht-patriotischen) Erzbischofs von Shanghai, *Kung Ping-mei* (die Berichte fußten auf einer Meldung von AFP) z. B. hat sich bisher nicht bestätigt. Sollte die Freilassung allerdings Wirklichkeit werden, dann wäre dies wohl ein erstes echtes Zeichen einer Öffnung auch gegenüber der katholischen Kirche und dem Vatikan. Vorerst aber bleibt nicht viel mehr als festzuhalten, daß von chinesischer Seite in letzter Zeit stets wiederholt wird, man wolle eine „Politik der Religionsfreiheit" im Sinne der Verfassung treiben, die jedem Bürger Religionsfreiheit ebenso zusichere wie die Freiheit, sich zum Atheismus zu bekennen und ihn zu propagieren, und daß *von offiziellen Vertretern der Partei und des Staates jetzt eingeräumt wird, es habe Verletzungen der Religionsfreiheit und Verfolgungen um des Glaubens willen gegeben.* Allerdings werden diese allein zum Bestandteil der Politik der „Viererbande" erklärt, so daß unklar bleibt, ob man damit nur Außenpolitik machen will oder bereit ist, über die Verhältnisse vor der Kulturrevolution hinauszugehen und den Religionsgemeinschaften wenigstens ein Minimum an Freiheit zuzuerkennen.

Darüber hinaus sind einige Fakten zu registrieren, die speziell für die katholische Kirche von einiger Bedeutung sein dürften: Im März wurde bekannt, daß über diplomatische Kanäle in Paris die Möglichkeit angedeutet wurde, *Jesuiten* könnten als Lehrer an die einst von ihnen geleitete Aurora-Universität in Shanghai zurückkehren (vgl. HK, Mai 1979, 266). Der Vorgang wurde damals von der Jesuitenkurie ausdrücklich bestätigt, aber doch mit großer Vorsicht aufgenommen. Fest steht, daß es sich dabei auf jedem Fall

nur um eine Lehrtätigkeit in naturwissenschaftlichen, vor allem medizinischen Fächern handeln würde.
In ihrer Mainummer berichtete die italienische Missionszeitschrift „Mondo e Missione" von einem Gespräch des Geistlichen *Franco De Marchi*, Soziologieprofessor an der Universität Trient, der als Mitglied des Italienisch-Chinesischen Instituts erst im Januar China bereist hatte, mit einem nicht namentlich genannten Vertreter der chinesischen Botschaft in Rom, in dem *Avancen in Richtung Vatikan* gemacht wurden: China, so der Vertreter der Botschaft, habe im Vatikan wissen lassen, daß eine Initiative zur Aufnahme von Kontakten „gegenwärtig von ihm abhängt". Das Problem sei der Fortbestand der Botschaft Formosas.
Ende Juli wurde gemeldet, in Peking sei am 25. Juli der 47jährige Geistliche *Fu Tie-shan* von einer „Synode" der dortigen „Vereinigung Patriotischer Katholiken" *zum Bischof von Peking gewählt* worden. Bei gleicher Gelegenheit wurde berichtet, demnächst solle auch eine Synode der „Nationalen Vereinigung chinesischer Katholiken" zusammentreten, um einen Nachfolger für den im vorigen Jahr verstorbenen Erzbischof Pi Shu-shih (s. oben) als Vorsitzenden der Patriotischen Vereinigung zu wählen. Dieser Vorgang deckt sich mit Meldungen aus Shanghai, nach denen von regionalen Behörden erklärt worden sei, den patriotischen religiösen Vereinigungen solle „bei ihrer Reorganisation geholfen werden".
Der *Vatikan* hat auf die Nachricht von der Bischofswahl in Peking sehr vorsichtig reagiert, indem er klarstellte, daß es „auf Grund der Lehre der Kirche und der kirchenrechtlichen Disziplin nicht erlaubt ist, eine Ernennung für rechtskräftig zu betrachten, die ohne Zustimmung und Billigung des Heiligen Stuhls erfolgt ist" (zit. nach Kathpress, 13.8.79) und im übrigen den Vorgang formell als Gerücht nahm. Trotzdem kam von katholisch-patriotischer Seite in Peking pflichtgemäßer Protest gegen „vatikanische Einmischung". Das wiederum hielt den Papst selbst nicht davon ab, Tage später in Castel Gandolfo an China zu appellieren und auf mehr Religionsfreiheit und auf „volle Einheit mit dem Heiligen Stuhl" zu hoffen (vgl. Osservatore Romano, 20./21.8.79). Dennoch dürfte sich schon sehr bald die Frage der Beziehungen zur Patriotischen Vereinigung und zu den von Rom nicht anerkannten Bischöfen stellen. Vielleicht bringt die Reise des Bischofs von Rottenburg, *Georg Moser*, der Ende Oktober zusammen mit dem baden-württembergischen Ministerpräsidenten *Lothar Späth* China besucht – es wird der erste Besuch eines westlichen katholischen Bischofs sein –, ersten Aufschluß darüber.

## Taiwans Bischöfe melden sich zu Wort

Das die *Taiwan-Frage* dem Vatikan noch zu schaffen machen wird, zeichnet sich indessen jetzt schon ab. Die Bischöfe Taiwans haben sich bereits im Juni in einem teilweise dramatischen *Appell an ihre Mitbischöfe* in aller Welt an die Öffentlichkeit gewandt (vgl. Auszüge in La Croix, 13.7.79), in dem sie sich bitter über die zunehmende internationale Isolierung ihres Landes beklagen und nachdrücklich vor dem kommunistisch regierten China warnen.
„Eines Sinnes mit unserer Bevölkerung", so heißt es dort, „anerkennen wir nur ein China, eine Kultur, eine Nation und ein Territorium, aber wir lehnen mit aller Kraft das Regime ab, das unsere Brüder auf dem Kontinent in Knechtschaft hält". Und weiter wörtlich: „Wir suchen kein Privileg, wir verlangen nach keiner Begünstigung, wir wollen den der Menschheit gemeinsamen Leiden nicht ausweichen. Wir wollen lediglich, daß man uns nicht das unveräußerliche Recht eines jeden Menschen entreißt, frei und nach unserem Gewissen zu leben. Durch unsere Arbeit ist es uns gelungen, eine zwar noch unvollkommene Gesellschaft aufzubauen, aber eine, die einem jeden von uns die Möglichkeit gibt, in Achtung vor den anderen er selbst zu sein. Wir wollen diese Gesellschaft für uns und unsere Kinder verteidigen und, wenn das eines Tages möglich wird, sie als Modell unseren Landsleuten auf dem Kontinent anbieten."
Der beschwörende Ton des Appells zeigt deutlich, wie sehr die Bischöfe sich in bezug auf das eigene Land und in der Abwehr Pekings in der Defensive befinden. Nachdrücklich wehren sie sich gegen das Argument, sie verteidigten nur einen Wohlstand, den ihre Landsleute im kommunistischen China nicht haben: „Die Armut erschreckt uns nicht, auch wenn sie uns ungerechterweise auferlegt wird. Wir können materielle Unterdrückung, auch die härtesten Entbehrungen... sehr wohl ertragen. Was wir aber nicht wollen, ist, daß man uns die Freiheit nimmt zu denken, was uns unser Verstand und unser Gewissen uns als Wahrheit eingibt..." Sie weigerten sich, gegen ihren Willen und ihr Gewissen in Marionetten einer falschen Ideologie verwandelt zu werden.
Zur gegenwärtigen Entwicklung in der Volksrepublik erklären die Bischöfe, sie hätten keine Illusionen hinsichtlich der Demokratisierungsbemühungen Pekings, sie lehnen jeden Dialog mit dem Regime ab, und sie wenden sich energisch gegen das „subtile und perverse Spiel", das Taiwan in die *Alternative* hineinzwingen könnte, „entweder den Dialog aufzunehmen und aufgefressen zu werden oder den Dialog abzuweisen und in den Augen der Weltmeinung sich verächtlich zu machen".
Und dann noch einmal beschwörend sich direkt an die Bischöfe wendend: „Laßt nicht zu, daß ein Teil der Menschheit, so klein er auch sei, einer Situation geistiger und geistlicher Versklavung ausgesetzt wird, die des von Gott geschaffenen und in Christus erlösten Menschen unwürdig ist... Um des Herrn willen tut alles, was in eurer Macht steht, damit unser Volk nicht in die zerstörerische Knechtschaft fällt, der es sich ausgesetzt sieht."

Da dieser Appell an den Weltepiskopat sich streckenweise so liest, als ob der Einmarsch der Kommunisten in Taiwan demnächst bevorstünde oder jedenfalls irgendeine Form der Wiederangliederung an das Festland, ist anzunehmen, daß einiges an den Beschwörungen patriotische Pflichtübung ist, obwohl die politische Isolierung Taiwans und die möglichen

Konsequenzen, die sich langfristig daraus ergeben können, sicher echter und beredter Sorge entspringen.

### Staatlicher Druck auf Formosa

Es sieht aber so aus, als müßten sich die Bischöfe nicht nur nach einer Seite zur Wehr setzen; denn während in der Volksrepublik die ersten Signale für eine wenigstens etwas realistischere Neubewertung der Religionen gesetzt werden, geraten die Religionsgemeinschaften auf Taiwan selbst unter zunehmenden Druck des Staates. Der Entwurf einer „*Verordnung für Pagoden, Tempel und Kirchen*", der gegenwärtig intern zwischen der Regierung und den Kirchenvertretern debattiert wird, soll einige einschneidende Änderungen in der Religionsgesetzgebung bringen. Tritt die Verordnung ohne wesentliche Veränderungen in Kraft, und nach substantiellen Veränderungen sieht es nicht aus, dann geraten alle Religionsgemeinschaften unter eine ziemlich enge staatliche Kontrolle. Nach einer Aufstellung des lutherischen Pressedienstes (LWF-Informationen, Ausgabe vom 8. 8. 79) sieht die Verordnung u. a. vor: eine Beschränkung von Glaubensverkündigung, Zeremonien und religiösen Veranstaltungen auf Pagoden, Tempel und Kirchen; Predigten allein in öffentlichen Gotteshäusern und nur in chinesischer Sprache, also nicht in der Sprache der Taiwanesen und der Ureinwohner; Schaffung eines zivilrechtlichen Vereins für jede Pagode oder Kirche; finanzielle Rechenschaftspflicht der religiösen (kirchlichen) Körperschaften gegenüber dem Staat. Darüber hinaus sichert der Entwurf dem Staat auch beträchtliche Eingriffsrechte im personellen Bereich (Anstellung und Entlassung von Kultdienern). Sowohl die Arbeitsgemeinschaft christlicher Denominationen wie die Katholische Bischofskonferenz haben sich auf ihren Sitzungen Anfang Juli mit dem Entwurf befaßt und ihn mit Vertretern der Regierung diskutiert. Manche sind unschlüssig darüber, *wie* gefährlich der Entwurf den Kirchen werden kann. Es scheint gelegentlich auch eine doppelzüngige Argumentation von Regierungsseite zu geben. Gegenüber den christlichen Kirchen wird erklärt, es gelte in erster Linie Wildwuchs der Pagoden und Tempelgemeinschaften zu beschneiden, gegenüber Vertretern von Taoisten und Buddhisten scheint aber offenherzig angedeutet zu werden, es gehe dabei um eine schärfere Beaufsichtigung der Kirchen. Mehr Religionsfreiheit verspricht die Verordnung jedenfalls nicht. Es sieht so aus, als ob der Vatikan künftig mit beiden Teilen Chinas beträchtliche Sorgen haben werde, ohne daß sich bereits eine klare Zukunftsperspektive für die dortigen Christen abzeichnet. *E. U.*

## Entwicklungen

# Agrarreform und ländliche Entwicklung

### Neue entwicklungspolitische Forderungen

Wenig beachtet von der Weltöffentlichkeit – auch in der Bundesrepublik Deutschland – hat in der zweiten Hälfte Juli 1979 in Rom eine internationale Tagung stattgefunden: Die Weltkonferenz für Agrarreform und Ländliche Entwicklung. Es war nicht der erste Kongreß dieser Art; erst 1974 hatte die Welternährungskonferenz (HK, Dezember, 1974, 640–645) zukunftsfroh verkündet, bis zum Jahre 1985 solle der Hunger in der Welt beseitigt sein. Diese Vorstellung ist längst als eine Utopie zu den entwicklungspolitischen Akten gelegt worden. Im Gegenteil: Wenn nicht große weltweite Anstrengungen gemacht werden, wird die Zahl der Hungernden und der absolut Armen, die ihre Grundbedürfnisse des täglichen Lebens nicht decken können, in der Welt erheblich zunehmen. Und dieses Massenelend konzentriert sich in den ländlichen Gebieten der Dritten Welt. – Die Konferenz von Rom hat nicht nur diesen analytischen Befund ausgewiesen; sie hat auch versucht, neue Wege der Beseitigung des ländlichen Massenelends aufzuzeigen: Ohne Beseitigung der ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Machtlosigkeit der ländlichen Armen, ohne ihren Zugang zum Boden, ohne ihre Motivation der Hilfe zur Selbsthilfe, ohne erhebliche Verringerung der ländlichen Arbeitslosigkeit wird das Problem des Hungers in der Welt nicht zu lösen sein. Solche Feststellungen sind nicht zum ersten Mal in Rom getroffen worden; es gibt viele technische und ökonomische Ansatzpunkte, die auch andernorts diskutiert wurden. Was Rom an neuen Ergebnissen bot, war etwas anderes: Um ländliche Armut zu beseitigen, bedarf es eines *politischen* Programms; und die Konferenz machte einige zaghafte Schritte auf diesem Weg, ohne allerdings Vorkehrungen treffen zu können, daß solche Programme auch in Ländern der Dritten Welt durchgeführt werden.

## Ländliche Armut – ländliche Entwicklung

Ein Viertel der Menschen der Entwicklungsländer – 1 Mrd. – litt 1970 – gemessen an den Minimalstandards der Vereinten Nationen – an Hunger oder war unterernährt; die Weltbank hat für das Jahr 1975 festgestellt, daß 770 Millionen absolut arm sind. 85% von diesen leben in ländlichen Gebieten, wie der Präsident von Tansania, *Julius Nyerere*, feststellte. Und zugleich machte er noch eine entwicklungspolitisch wichtige Bemerkung: Diese Zahl der absolut Armen in der Welt liegt heute höher als noch vor wenigen Jahren, und sie wird bis zum Jahre 2000 erheblich ansteigen, wenn nicht große Anstrengungen unternommen werden. Auch bei günstigeren Voraussetzungen wird die Zahl der absolut Armen nur auf 600 Millionen abnehmen, und selbst bei außerordentlich günstigen Bedingungen (die ziemlich unrealistisch sind) wird ihre Zahl nicht unter 250 Millionen sinken. – Diese Sachverhalte wurden vom „Zweiten Weltentwicklungsbericht" der Weltbank bestätigt, der nach der Rom-Konferenz Mitte August vorgelegt wurde: Die arbeitsfähige Bevölkerung steigt in den kommenden 25 Jahren in den Entwicklungsländern je Jahr doppelt so stark wie im letzten Vierteljahrhundert. Da 70% der Arbeitsfähigen sich in ländlichen Gebieten befinden, werden die ländlichen Entwicklungsprogramme – für Landwirtschaft und Industrie – darüber entscheiden, wie viele Menschen vom ländlichen Elend in die hoffnungslosen Slums der Städte abwandern. – Also liegt – so die Rom-Konferenz – die große Aufgabe darin, das Problem der absoluten Armut an der Wurzel anzupakken, das heißt in den ländlichen Gebieten selbst. Nochmals Julius Nyerere in Rom: „Dafür reichen Produktionstechniken und Kapitalinvestitionen nicht aus ... es handelt sich um eine politische Aufgabe ... und nichts ist im jeweiligen Entwicklungsland politischer als die Frage des Bodeneigentums; ländliche Entwicklung und Orientierung an der Deckung der Grundbedürfnisse sind als neue Ansätze ländlicher Entwicklung zu begrüßen."

Die von der Konferenz verabschiedeten „Zielsetzungen und Strategien" betonen nachdrücklich, daß Agrarreform und ländliche Entwicklung mit einem tiefgehenden Wandel der ländlichen Wirtschaft und Gesellschaft verbunden sein müssen, um Armut zu beseitigen und Ernährung zu sichern. Diese Änderungen sollen durch eine Politik begünstigt werden, die wirtschaftliches Wachstum mit seiner gerechten Verteilung verbindet. Dies setzt wiederum voraus, daß die historisch überkommene, ungleich verteilte ökonomische und politische Macht beseitigt wird – vor allem durch eine Änderung der Agrarverfassung, in der der Boden in der Hand weniger Großgrundbesitzer sich befindet! Zentralpunkt solcher Programme ist die Beteiligung der Bevölkerung an den Entwicklungsprozessen sowie der von ihr getragenen eigenen Institutionen. Die Rom-Empfehlungen besagen wörtlich: Es besteht die Notwendigkeit einer integrierten Politik, die die einzelnen Bereiche ländlicher Entwicklung einbezieht. Jedes Land soll den Umfang der absoluten Armut ausweisen sowie für die beiden kommenden Dekaden konkrete Planungsziele und Programme zu ihrer Beseitigung erarbeiten. Das Schwergewicht der Maßnahmen soll darin liegen, ausreichende Einkommens- und Beschäftigungsmöglichkeiten für Kleinbauern, Landlose und Kleinhandwerker zu schaffen. Alles das erscheint nur möglich, wenn in den öffentlichen Haushalten der Entwicklungsländer für die Förderung der Landwirtschaft und der ländlichen Entwicklung eindeutige Prioritäten gesetzt werden. Die frühere Vorstellung, mit einer einseitigen Industrialisierung würde sich – über die kaufkräftige Nachfrage nach Nahrungsmitteln und durch die Schaffung außerlandwirtschaftlicher Arbeitsplätze – das Agrarproblem „von selbst" lösen, wurde ein möglichst bald zu revidierender Irrtum genannt.

Die bereits seit Anfang der 60er Jahre von kirchlichen Werken der Entwicklungshilfe vertretene und praktizierte Auffassung, daß Projekte der ländlichen Förderung nur dann lebensfähig sind, wenn sie „von unten" getragen werden, fand in Rom eine späte, jedoch wichtige Bestätigung durch die offizielle Politik. Die Notwendigkeit, die Bevölkerung zu Änderungen ihrer Lage zu motivieren, indem sie selbst an Entscheidungen der landwirtschaftlichen und ländlichen Entwicklung beteiligt wird, soll durch Maßnahmen auf zwei Ebenen gesichert werden: Einerseits soll die in vielen Entwicklungsländern zentralisierte Verwaltung Zuständigkeiten an regionale und lokale Ebenen delegieren, um eigenständige Entscheidungen „vor Ort" in Planung, Durchführung und Erfolgskontrolle ländlicher Entwicklung zu ermöglichen; und auf diesen Ebenen besteht eine größere Einwirkungsmöglichkeit der betroffenen Bevölkerung, über deren Köpfe hinweg oft „geplant" wurde. Andererseits werden die Staaten aufgefordert, eine „aktive Förderung der Selbsthilfe-Organisationen der Bevölkerung" zu verfolgen, um die „in ländlichen Gebieten vorhandenen menschlichen und materiellen Reserven zu mobilisieren". Welche Bedeutung gerade dieser Aspekt in den Diskussionen in Rom eingenommen hat, verdeutlicht das Verhandlungsprotokoll: Die Unterstützung der von der Bevölkerung getragenen Organisationen sollte durch die staatliche Politik ohne Einengung ihrer Autonomie erfolgen. – Hier werden Ansätze sichtbar, daß manche Entwicklungsländer auf dem Wege sind, Aktivitäten nicht-staatlicher Organisationen als eine wesentliche Ergänzung im Förderungskatalog integrierter ländlicher Entwicklung anzusehen. – Das mögen in manchen Fällen zur Zeit noch entwicklungspolitische Lippenbekenntnisse sein; auf internationaler Ebene ausgesprochen, sind sie immerhin eine moralisch-ethische Kategorie, auf die in der Projektorientierung durch die Institutionen der Bevölkerung zurückgegriffen werden kann.

## Integrierte Entwicklung Industrie – Landwirtschaft

Das Wort „integriert", das in der Entwicklungspolitik eine besondere Betonung erfahren hat, sollte auch in Rom

eine weitere inhaltliche Konkretisierung erfahren. Es wurde anerkannt, daß in vielen Fällen nur eine durchgreifende Landreform, d.h. die Verteilung des Bodens der Großgrundbesitzer, den Prozeß ländlicher Entwicklung in Gang setzen kann. Das reicht jedoch nicht aus. Erst dann beginnt die ländliche Entwicklung, indem den Kleinbauern der Zugang zu Betriebsmitteln, Krediten, Vermarktung u.a.m. ermöglicht wird. Und hier liegen die Engpässe. Alle Anstrengungen auf der Ebene der Einzelbetriebe oder der Produktionsgenossenschaften werden durch monopolistisch organisierte Zulieferungs- und Absatzmärkte sowie durch rigide Kreditversorgung ökonomisch verzerrt. Unter solchen Bedingungen schlägt anfängliche Motivation der Bevölkerung in Frustration und Entmutigung um. Ein wesentlicher Punkt wurde außerdem oft in der ländlichen Entwicklung übersehen: Die den Kleinbauern empfohlenen und von ihnen befolgten technischen-betriebswirtschaftlichen Neuerungen sind mit erheblichen Unsicherheiten verbunden; in einer kaum geänderten Sozialverfassung tragen sie ausschließlich das finanzielle Risiko neuer Technologien. Auf der einen Seite kann eine falsche staatliche Markt- und Preispolitik zugunsten städtischer Konsumenten zu einer weiteren Verarmung der ländlichen Bevölkerung führen, und das nur bei höheren Aufwendungen für neue Techniken; auf der anderen Seite kann eine Mißernte zu einer nun – bei höherem Finanzeinsatz für intensivere Landbewirtschaftung – schwerwiegenderen Verschuldung der bäuerlichen Familie führen. – Aus solchen Situationen ist für die ländliche Entwicklung nur die Folgerung zu ziehen: Kleinbauern und ländliche Bevölkerung suchen nicht die Maximierung ihrer *Einkommen,* sie verfolgen vielmehr das Ziel einer größtmöglichen *Sicherheit* bei den Anstrengungen, ihre Lebensverhältnisse zu verbessern. – Bei den rein technischen-ökonomischen Orientierungen mancher Entwicklungsprojekte ist dieser Sachverhalt oft übersehen worden. Die Rom-Konferenz zeigte mit aller Deutlichkeit, daß psychologische und soziologische Aspekte – vor dem Hintergrunde kultureller Wertvorstellungen – eingebracht werden müssen, um wirtschaftliche Zielvorstellungen zu realisieren; und ohne ökonomisches Wachstum, mit dem Leitsektor Landwirtschaft, lassen sich die Probleme des Massenelends auf dem Lande nicht lösen.

Bei aller Förderung der Landwirtschaft und selbst bei bescheidener Orientierung an den Grundbedürfnissen der Bevölkerung kann mit diesem Maßnahmenkatalog nicht die ungeheure Arbeitslosigkeit in ländlichen Gebieten beseitigt oder erheblich gemildert werden. Die Rom-Konferenz hat dies klar erkannt; ländliche Entwicklung bedeutet agrarische *und* industrielle Förderung, verbunden durch Maßnahmen im Ausbau der Infrastruktur. Wie aber können zusätzlich Arbeitsplätze außerhalb der Landwirtschaft in diesen ländlichen Regionen geschaffen werden? Dazu bedarf es ökonomischer Anstöße „von außen und von innen". Der schon genannte „Zweite Weltentwicklungsbericht" zeigt, daß – trotz aller ökologischen und ökonomischen Unkenrufe gegenteiliger Art – das kräftige Wirtschaftswachstum der Industrieländer die beste und höchst wirksamste Voraussetzung dafür ist, daß die Entwicklungsländer Arbeitsplätze für das Heer der Beschäftigungslosen schaffen können. Hier die Zahlen der Weltbank: „Wenn es gelingt, in den Industrieländern die durchschnittliche Wachstumsrate während der achtziger Jahre auf 4,9% zu steigern, könnten die Entwicklungsländer bei einer Ausweitung des Welthandels um 7% pro Jahr eine Steigerung des Exportvolumens um 13% pro Jahr und durch diese eine jährliche Wachstumsrate von 6,6% erreichen." Die Weltbank – Mitte August 1979 – weiter: Bei diesem günstigen Wirtschaftsklima könnte sich dann bis zur Jahrtausendwende die Zahl der absolut Armen auf 300–350 Mill. verringern. – Das bedeutet für unsere Problemstellung:

1. Jedes Prozent weniger Wirtschaftswachstum oder Protektionismus bei uns gegenüber Warenausfuhren aus der Dritten Welt erhöhen die Massenarbeitslosigkeit in den Entwicklungsländern;
2. Bis zum Jahr 2000 nimmt die Zahl der Arbeitsfähigen um 550 Mill. zu; nicht der *bestehenden* Arbeitslosigkeit, sondern der *wachsenden* ist entgegenzuwirken.

Aber selbst wenn dieses relativ günstige Wirtschaftsklima eintritt, ist nicht gesichert, daß das Wirtschaftswachstum mit seinen positiven Beschäftigungseffekten auch in die ländlichen Gebiete hineinwirkt. Auf diese regionale „Drehscheiben-Funktion" hatte die Rom-Konferenz keine konkrete Antwort. Der altbekannte Katalog der Maßnahmen wurde wiederum aufgeblättert: Arbeitsintensive Techniken, um mehr Beschäftigte innerhalb und außerhalb der Landwirtschaft zu absorbieren; staatlich finanzierte Beschäftigungsprogramme, wobei die absolut Armen bevorzugt eingestellt werden sollen; Anreize für ländliche Industrien und Ausbau der Infrastruktur, einschließlich von Bildung und Ausbildung. – Es bleibt jedoch der Eindruck: Bei der gewaltigen Massenarmut auf dem Lande und den bisherigen unbefriedigenden Versuchen einer Industrialisierung wird es großer Anstrengungen bedürfen, um zu konkreten, erfolgversprechenden Ansätzen zu kommen. Die Industrialisierung ländlicher Gebiete erfordert Zeit; die Förderung der Landwirtschaft, die Arbeitskräfte aufnimmt, erhält dadurch größere Bedeutung; sie wird gewissermaßen „Wartesaal" einer wachsenden ländlichen Bevölkerung, die wenigstens ihre wichtigsten Grundbedürfnisse für eine begrenzte Zeit decken kann, in der Hoffnung auf das „Morgen" einer Industrialisierung.

Wir wissen aus langjähriger Projekterfahrung, daß alle Anstrengungen der Bevölkerung ohne Verhandlungsmacht in einer Gesellschaft, insbesondere der städtischen und ländlichen Armen, nicht – auf sich gestellt – ausreichen, um ihre Lage entscheidend zu verbessern. Alles das, was sie mit ihrer Hände Fleiß aufbauen, kann durch die ausbeuterische Macht der Herrschenden in einer Gesellschaft ihnen abgenommen, kann durch eine falsche Wirtschaftspolitik des Staates zerstört und kann durch ungünstige Preisentwicklung auf den Weltmärkten annul-

liert werden. – So betrachtet, brauchen Projekte zugunsten der Ärmsten der Armen, wie sie auch von kirchlichen Hilfswerken in allen Entwicklungskontinenten gefördert werden, nicht nur deren *Unterstützung „von unten"*, sondern auch die *Förderung „von oben"*. Die Rom-Konferenz hat diese Interdependenz zwischen „Entwicklung von unten" und „Entscheidung von oben" ausdrücklich anerkannt. Sie bezog dabei jedoch ausdrücklich auch die internationale Handels- und Entwicklungspolitik ein; so etwa den Abschluß internationaler Warenabkommen, höhere Leistungen an öffentlicher Entwicklungshilfe. – Und auch die Entwicklungsländer in ihrer Kooperation „unter sich" wurden angesprochen: Koordinierung der Maßnahmen bei Projekten beiderseits der nationalstaatlichen Grenzen, der Austausch von Erfahrungen, die Abstimmung in Forschungsvorhaben u.a.m. wurden genannt.

## Am Vorabend der Dritten Entwicklungsdekade

Angesichts des großen Interesses, das sog. NGOs (Non Governmental Organizations) in Industrie- und Entwicklungsländern an der Durchführung integrierter ländlicher Entwicklungsprojekte haben, ist ihre Mitwirkung auf solchen internationalen Konferenzen legitim. Sie war auf der Rom-Konferenz „Agrarreform und ländliche Entwicklung" in verschiedener Hinsicht zu erkennen. In den Regierungsdelegationen waren zwei – auf Wunsch des Veranstalters – Vertreter der Nicht-Regierungsorganisationen aufgenommen worden; ein Vertreter des Deutschen Bauernverbandes und der Welthungerhilfe, aber kirchliche Werke der Entwicklungshilfe fehlten.
Die Nicht-Regierungsorganisationen waren bereits bei der Vorbereitung der Konferenz beteiligt worden und hatten entsprechende Vorschläge ihrer inhaltlichen Gestaltung vorlegen können. Auf der Konferenz selbst präsentierten sie Abänderungstexte für die zu verabschiedenden Resolutionen, und sie beanspruchten am Ende der Konferenz das Wort. Dabei meldeten sie, die mit der ländlichen Bevölkerung eng zusammenarbeiten, ihren Anspruch an, bei den konkreten Programmen beteiligt zu werden. Mit Vehemenz verwiesen sie darauf, daß die bisherige ländliche Entwicklung falsch konzipiert war; die *scheinbar* Begünstigten, die ländlichen Armen, waren meist immer die Leidtragenden solcher Programme. Als Appell in der Dringlichkeit von Aktionen und in der Notwendigkeit der Integration der ländlichen Bevölkerung forderten sie, das Dritte Entwicklungsjahrzehnt (1980–90) als „Dekade der Beteiligung der Bevölkerung" zu bezeichnen.
Eine kritische Begleitung fand die Konferenz schließlich durch die Konferenz-Zeitung „PAN", die – von dem englischen Hilfswerk Oxfam finanziert – intensive Analysen der Politik einzelner Entwicklungsländer vorlegte und bohrende Fragen an anwesende Politiker richtete. Auch so können NGOs zum Meinungsbildungsprozeß auf internationalen Konferenzen beitragen.
Schließlich ist noch die „NGO-Opposition" zu nennen, die gleich um die Ecke des FAO-Verwaltungsgebäudes in Parallel-Veranstaltungen alle entwicklungspolitischen Bemühungen der Konferenz ad absurdum führen wollte. In der „Erklärung von Rom über Agrarkonflikte: „Falsche Annahmen – falsche Versprechungen" wurde versucht, den Nachweis zu führen, daß „viele auf der Konferenz repräsentierten Regierungen in direktem Konflikt zu den ländlichen Massen ihrer Länder stehen."
Wie immer die Tätigkeit der Nicht-Regierungsorganisationen auch beurteilt werden: Daß die Probleme der ländlichen Massenarmut in Entwicklungsländern und ihre Machtlosigkeit in dem jeweiligen politischen System so eindeutig angesprochen und dargestellt wurden, geht auf das Plus-Konto der NGOs, der direkt oder indirekt vertretenen Nicht-Regierungsorganisationen.
Am „Vor-Abend" der 3. Entwicklungsdekade (1980/90) jagt eine internationale Konferenz die andere; im Endergebnis: Große Konferenzen, viele Teilnehmer, beeindruckende Reden, umfangreiche Resolutionen – und magere Ergebnisse im Vergleich zu der ungeheuren Herausforderung der Massenarmut in der Welt. Für manche Beobachter ist es ein Widerspruch in sich: Die Massenarmut mit bitterster Not eines Großteils der Menschheit löst einen Massentourismus der bevorrechtigten Delegierten zu den Wohlstandszentren aus.
Diese Sachverhalte und diese Diskrepanz sollten jedoch nicht den Blick dafür verstellen, daß internationale Konferenzen notwendig sind, weil 1. *technisch-ökonomische* Maßnahmen zu *politischen* Programmen werden; 2. ohne einen politischen Willensbildungsprozeß „von oben" keine erfolgreichen Projekte „von unten" möglich sind; 3. in künftigen Verhandlungen unsere Regierung und unsere Hilfswerke auf diese von den Politikern der Entwicklungsländer akzeptierten Empfehlungen zurückgreifen können, wenn es um die konkrete Ausgestaltung von Projekten geht. – Nicht nur die Quantität der Entwicklungspolitik steht hier zur Diskussion, sondern auch ihre Qualität.
So kann in Zukunft – unter Hinweis auf die Rom-Konferenz – gefragt werden: Welche Ergebnisse zeigen die dort beschlossenen Situationsanalysen der ländlichen Armut in den einzelnen Entwicklungsländern? Wird die ländliche Entwicklung mit Vorrang in der öffentlichen Finanzierung berücksichtigt? Wie erfolgreich waren die Maßnahmen, die ungleiche Einkommensverteilung zu Lasten der ländlichen Bevölkerung zu verringern? Und schließlich, welche Möglichkeiten haben die ländlichen Armen, sich selbst zu organisieren und ihre Rechte wahrzunehmen? Und werden sie von ihrer Regierung bei der Durchsetzung ihrer berechtigten Ansprüche unterstützt? Das sind härtere Fragen, als sie bisher möglich waren! Jedoch sollten wir nicht übersehen, daß die Konferenz über „Agrarreform und ländliche Entwicklung" auch für unsere Politiker einige „neuralgische" Fragen bereithält. So etwa: Sind wir bereit, das Volumen unserer öffentlichen Entwicklungshilfe kräftig im Sinne der Bekämpfung der Armut in der Welt zu steigern? Können wir den Vorstellungen nachkommen, für die am wenigsten entwickelten Länder

in den nächsten beiden Jahren unsere Finanzhilfen zu verdoppeln? Ist die Regierung bereit, den integrierten ländlichen Entwicklungsprogrammen in ihrer Projektpolitik Vorrang einzuräumen und die damit möglicherweise verbundenen politischen Implikationen mit den Entwicklungsländern durchzustehen? Ist unsere eigene Verwaltung in der Lage, solche komplexen Programme, wie sie in Rom konzipiert wurden, nachhaltig und zügig zu fördern?

## Neue Aufgaben der Hilfswerke

Auch kirchliche Hilfswerke sollten kritisch reflektieren, was nach der Rom-Konferenz an neuen Aufgaben auf sie zukommt. Die Feststellung, daß die dort verabschiedeten Empfehlungen mit gebührendem Zeitabstand das bestätigen, was Partner von kirchlichen Hilfswerken – unter oft sehr schwierigen Voraussetzungen – seit fast 20 Jahren praktisch in Projekten der ländlichen Entwicklung anstreben und zum Teil realisieren, kann sicherlich Freude und Genugtuung auslösen. Aber dieses neue Datum politischer Dimension von Rom ist zugleich eine große Herausforderung für die künftige Arbeit kirchlicher Hilfswerke: Sie haben sich aktiv zu beteiligen, damit die möglicherweise politischen Lippenbekenntnisse, das Massenelend auf dem Lande zu mildern, umgesetzt werden in konkretes Handeln. Dazu bieten sich u. a. als Ansatzpunkte an:

1. Die Rom-Empfehlungen sollten positiv bewertet und im Sinne eigener Projektkonzeptionen der ländlichen Entwicklung kritisch untersucht werden; damit kann der teilweise aufgetretenen negativen Einstellung, daß „alles schon da war", entgegengewirkt werden. Das *politische* Programm von Rom ist neu.
2. Es ist notwendig, möglichst bald die Partner in den Entwicklungskontinenten auf diese neue Sprachregelung, der starken Beteiligung der Bevölkerung, zu informieren. Für die Menschen in der Dritten Welt können sich neue Bewegungsräume ergeben, ihre Interessen zum Ausdruck zu bringen, sich selbst an den Entscheidungsprozessen zu beteiligen und ihre eigenen Institutionen aufzubauen.
3. Unsere eigene Gesellschaft ist in verstärktem Maße über das ländliche Massenelend in den Entwicklungsländern aufzuklären; wir wissen in der Tat nicht oder unzureichend, was bis zum Jahr 2000 weltweit auf uns zukommt.
4. Die entwicklungspolitisch verantwortlichen Instanzen (Regierung, politische Parteien, Parlament) sollten dahingehend beeinflußt werden, die Grundsätze der Rom-Empfehlungen in die praktische Projektpolitik umzusetzen.
5. Es könnte – für Gesellschaft und Politik in der Bundesrepublik – sehr hilfreich sein, über Grenzen und Möglichkeiten sowie Schwierigkeiten unterrichtet zu werden, die bei solchen Programmen ländlicher Entwicklungshilfe entstehen können.

Gerade der letzte Punkt bedeutet, daß ein konkreter Beitrag zum sog. „Monitoring System" geleistet wird. Das Wort ist schwer zu übersetzen; für die einen ist es „Information", für die anderen „Kontrolle". Gemeint ist, daß über die Ergebnisse der Politik und der Programme ländlicher Entwicklung von den einzelnen Staaten berichtet wird und daß sie damit auch über die Qualität ihrer Entwicklungspolitik Auskunft zu geben haben. Wenn die bisherige Orientierung der Förderung ländlicher Gebiete und der dort wohnenden Bevölkerung falsch war, dann reicht es nicht aus, mehr Geld zu investieren. Es kommt auf wirksame Verfahren an; und diese sind – wie gezeigt wurde – auf die *grundlegende Veränderung der Machtverhältnisse* angewiesen. Hier liegt der zentrale Ansatzpunkt; er wurde in der internationalen Entwicklungspolitik zu lange übersehen oder politisch bewußt – aus Rücksicht auf die Politik des jeweiligen Landes – ausgeklammert. Rücksicht sollte jedoch nur und ausschließlich auf die Menschen genommen werden, die sich – unter den Verhältnissen ländlichen Massenelends – nicht helfen können.

*Theodor Dams*

# Interview

# Ökumene in Deutschland. Realitäten, Hoffnungen, Widerstände

## Ein Gespräch mit dem Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Klaus von Bismarck

*Die ökumenische Zusammenarbeit zwischen evangelischer und katholischer Kirche in der Bundesrepublik ist in den letzten Jahren unbestreitbar intensiver und engmaschiger geworden. Dennoch mehren sich die Anzeichen einer gewissen ökumenischen Stagnation und Orientierungsschwierigkeit. Wie sich diese Situation aus dem*

*Blickwinkel eines prominenten evangelischen Laien ausnimmt, darüber sprachen wir mit dem gegenwärtigen Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Klaus von Bismarck. Von Bismarck, langjähriger Intendant des WDR, ist seit 1977 Präsident des Goetheinstituts. Die Fragen stellten Ulrich Ruh und David A. Seeber.*

*HK:* Herr von Bismarck, Sie haben kürzlich in einem Referat in Tutzing davon gesprochen, daß es Anzeichen eines Stillstandes bei der Annäherung der Kirchen in der Bundesrepublik gebe. Auf welche Beobachtungen gründet sich diese Aussage?

*von Bismarck:* Sie hat sicher etwas damit zu tun, daß seinerzeit das Pfingsttreffen von Augsburg mit einer Ernüchterung geendet hat. Es gab damals einerseits die Erfahrung einer tragfähigen Verbundenheit und anderseits Überschwang und Ungeduld, die die Hoffnung nährten, daß man bestimmte Grenzen, besonders in Sachen Interkommunion, im Sprung überwinden könnte. Obwohl ich seither nicht in der Synode der EKD war und die Entwicklung nur punktuell beobachten konnte, hatte ich den Eindruck, daß man sich zwar in den oberen Rängen mit großer Höflichkeit und Herzlichkeit behandelt hat, daß es aber dennoch im Gegensatz zur Entwicklung an der Basis einen Stillstand gab. An der Basis, in den Gemeinden, den Familien, in der Nachbarschaft waren für mich die Schatten der Konfessionstrennung viel weniger sichtbar. Das Gefühl eines Stillstandes, auch einer gewissen anhaltenden Ernüchterung, ist für mich beim Nürnberger Kirchentag durch die Aussagen von Bischof Hemmerle und Lukas Vischer bei ihrem Dialog bestätigt worden.

*HK:* Sind nicht Aussagen wie die von Hemmerle und Vischer gerade ein Beispiel dafür, daß man sich zwar als Reaktion auf den Stillstand emphatisch zum großen Ziel der Einheit der Christen bekennt, daß aber die Appelle dann doch angesichts vieler konkreter Schwierigkeiten ins Leere gehen?

*von Bismarck:* Ja, ich glaube, darin haben Sie recht. Ich sehe aber, verglichen mit früheren Gesprächen, auch einigen, bei denen ich selber moderiert habe, einen Fortschritt darin, daß man bei Bischof Hemmerle und Lukas Vischer deutlich ein Leiden an diesem Getrenntsein spürte, auch die Betroffenheit über die Stagnation. Das ist wichtig, und insofern kann man nicht von Stillstand sprechen. Allerdings glaube ich nicht, daß wir weitere Fortschritte primär durch Gespräche der Kirchenführer und durch theologische Klärungsversuche etwa in Sachen Amtsverständnis erreichen werden ...

*HK:* Geht es gegenwärtig primär überhaupt um solche Sachfragen? Oder ist die Gesamtsituation, aus der herauszukommen wäre, nicht eher diese: Man hat – jedenfalls auf katholischer Seite – die große Öffnung erlebt, dann wurden die Grenzen sowohl im Tempo der Annäherung wie auch in bezug auf die Zielsetzungen sichtbar, und jetzt weiß man nicht, wie es weitergehen soll?

*von Bismarck:* Ich empfinde es auch so, obwohl ich die innerkatholische Entwicklung nicht überschaue. Es ist wohl auch ein wenig in Vergessenheit geraten, was damals den Aufbruch des Konzils und die daraus erwachsene Zusammenarbeit bestimmt hat: die Entdeckung der Laienaktivität, des Christseins in der Welt. Man hat sich seinerzeit nicht zunächst mit sich selbst beschäftigt, sondern mit der Frage, welches sind die Nöte der Welt und wie fordern sie die Christen heraus. Angesichts dieser Herausforderung haben wir seinerzeit plötzlich entdeckt, daß wir „una voce" antworten konnten. Seither hat sich meiner Einsicht nach sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche die Hierarchie wieder fester etabliert. Anderseits ist bei uns auf dem Kirchentag – wie das beim Katholikentag ist, kann ich nicht ganz übersehen – die Gegenüberstellung Laie – Geistlicher sehr viel weniger wichtig geworden. Wenn ich an das Präsidium des Kirchentages denke, so ist das ein Team von qualifizierten Laien und Theologen, bei denen sich theologisches Wissen, geistliche Verantwortung und Mitverantwortung in der Welt selbstverständlich komplementär ergänzen. Sie stehen sich heute überhaupt nicht mehr so blockhaft gegenüber, wie es am Anfang das Wort „Laienbewegung" vermuten ließ und auch in „Laienforderungen" zum Ausdruck kam.

## „Die politische Soziologie der beiden Kirchen hat sich verändert"

*HK:* Wenn Sie für weniger Beschäftigung mit sich selbst plädieren und Fortschritte von mehr gemeinsamer Offenheit auf die konkreten Probleme erhoffen, ist dann nicht zu bedenken, daß gerade auf diesem Felde die Schwierigkeiten beträchtlich sind. Die beiden Kirchen sprechen doch gerade in gesellschaftlich-politischen Fragen trotz mancher gemeinsamer Versuche – man braucht nur an Stellungnahmen zum § 218, zum Terrorismus und ähnliches zu denken – eine sehr unterschiedliche Sprache.

*von Bismarck:* Meine Beobachtungen sind hier durchaus widersprüchlich. Ich habe zunächst aus einiger Nähe erlebt, wie sich die Funktionen von Bischof Kunst und Prälat Wöste in Bonn nebeneinander und miteinander entwickelt haben. Ich gewann den Eindruck, daß auf evangelischer Seite stark die einzelne Persönlichkeit bestimmend war. Bischof Kunst – für dessen Nachfolge ich einmal im Gespräch war – war eben nicht nur ein geistlicher Lobbyist, der bestimmte sozialethische und moraltheologische Anschauungen in die aktuelle politische Diskussion einbrachte, sondern er war ständiger geistlicher Gesprächspartner auf einer eher kollegialen Ebene, nicht nur in Vertretung kirchenpolitischer Interessen. Ich weiß nicht, ob der katholische Beauftragte den gleichen Stil pflegte oder pflegt, jedenfalls kann ich von keinen großen Unterschieden zwischen den Kirchen in dieser Funktion berichten. Aber ich versuchte in meinem Tutzinger Referat darzustellen, daß sich die politische Soziologie der beiden Kirchen verändert hat. Nach dem Krieg waren es ja nicht nur die „Frankfurter Hefte", die im katholischen Bereich einen wenn nicht sozialistischen, dann doch avantgardisti-

schen, auf gesellschaftliche Veränderungen drängenden Zug hereinbrachten. Nach meinem Eindruck ist dieses Element in der katholischen Kirche schwächer geworden.

*HK:* Sie sehen also eine neue Tendenz zu stärkerer Blockbildung auf katholischer Seite ...

*von Bismarck:* ... Während meiner WDR-Zeit habe ich feststellen können, daß sich die katholischen Interessen mit denen der CDU/CSU fast nahtlos deckten und dekken, während bei uns eine völlig andere Entwicklung eingetreten ist. Um ein Beispiel von der Basis zu bringen: Der ökumenische Arbeitskreis in der benachbarten katholischen Gemeinde funktionierte hervorragend, bis dieser Arbeitskreis in einer bis dahin von der CDU dominierten Gemeinde auf evangelischen Vorschlag beschloß, zur Information vor einer Wahl auch Politiker der F.D.P. und SPD einzuladen. In diesem Augenblick wurden die katholischen Vertreter im Arbeitskreis nervös bzw. durch CDU-Repräsentanten verstärkt. Man befürchtete offenbar eine Infektion einer ziemlich „geschlossenen Gesellschaft".

*HK:* Nun hier wirken zweifellos die politischen Fronten ganz anders in den katholischen Bereich herüber als in den evangelischen ...

*von Bismarck:* Sicher kommen da historisch-politische Wurzeln ins Spiel. Aber ich will versuchen, Ihre Frage noch durch ein paar andere Erwägungen zu beantworten: So ist mir bei der Ostdenkschrift der EKD, an deren Entstehen ich mitgearbeitet habe, deutlich geworden, daß die katholische Soziallehre und politische Theorie nicht nur gegenüber dem Liberalismus, sondern dem Marxismus und auch dem Sozialismus eine Grundsatzabgrenzung durchhält. Dies führte und führt de facto dazu, daß ein gewichtiger Teil des Katholizismus den gesamten Ostblock gewissermaßen mit einheitlicher tiefroter Farbe koloriert sah und sieht. Auch die Struktur der katholischen Kirche hat in diesem Zusammenhang eine Rolle gespielt. Die Funktion der geistlichen Berater der Vertriebenen-Verbände hat dazu geführt, daß sich die katholische Kirche mit manchen Vertriebenen-Verbänden, insbesondere mit den schlesischen und den sudetendeutschen, in ganz anderer Weise identifiziert hat, als das bei uns geschehen ist. Die politischen Erklärungen der schlesischen oder sudetendeutschen Landsmannschaften erhielten, verglichen mit denen der pommerschen und der ostpreußischen Landsmannschaft, einen wesentlich stärkeren geistlichen Sukkurs.

*HK:* Wie steht es in dieser Frage mit den vorhin angesprochenen Beispielen?

*von Bismarck:* Was die Beurteilung des Terrorismus anlangt, meine ich, daß sich in der Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz ja auch eine um drei Strich konservativere Grundhaltung zeigte, daß z. B. der Rechtsstaat in ganz anderer Weise mitverteidigt wurde, während auf evangelischer Seite das Versagen der Eltern und Lehrer gegenüber dieser aufsässigen Jugend in viel stärkerer Weise herausgestellt wurde.

## „Wenn die Kirchen in sich selber durchlässiger werden, wird auch die Einheit gefördert"

*HK:* Wenn sich die von Ihnen aus gesehen konservativere Grundhaltung des Katholizismus als ein Hindernis für die weitere Annäherung der Kirchen darstellt, lassen sich dann vom katholischen Standpunkt aus nicht ähnlich kritische Anfragen im Blick auf die innere Zersplitterung des deutschen Protestantismus stellen?

*von Bismarck:* Zunächst muß ich Ihnen bestätigen, daß bei uns die Einheit in der Vielfalt oft nur sehr gebrochen verwirklicht ist, beim Kirchentag allerdings mehr als in den Landeskirchen. Ich glaube aber, daß hier Zeiterscheinungen sichtbar werden, die beide Kirchen betreffen. Es gibt eine Gruppe von aufmüpfigen, aber gläubigen Christen, die mit ihren Fragen und Aktivitäten auch kirchliche Strukturen in Frage stellen. Sie haben es in der katholischen Kirche wegen ihrer hierarchischen Struktur schwerer. Allerdings ist dafür die integrierende Kraft der katholischen Kirche stärker. Ich glaube, je mehr die Kirchen in sich selber durchlässig werden, je mehr z. B. die evangelische Kirche es fertigbringt, die Evangelikalen genauso zu integrieren wie andere Strömungen, die mehr vom Kampf für Gerechtigkeit, vom reformierten gegenüber dem mehr konservativen lutherischen Erbe geprägt sind, desto mehr wird auch die Einheit und wird das Verständnis füreinander gefördert.

*HK:* Spielt in diesem Zusammenhang nicht auch das verschiedene Kulturerbe eine große, im ökumenischen Gespräch eher unterschätzte Rolle? Haben nicht – wenn man in die Geschichte zurückfragt und auf das Grundsätzliche blickt – evangelische und katholische Bevölkerung verschiedene Weltbilder und Erfahrungsweisen, zum Beispiel im verschiedenen Verhältnis zur Schöpfung und zur Geschöpflichkeit des Menschen? Können da nicht Kulturfaktoren den Ausschlag geben, die nicht im präzisen Sinn theologisch sind?

*von Bismarck:* Ich würde Ihnen sehr zustimmen. Hier habe ich nach 1945 dazulernen müssen. Es war für mich im Gespräch mit führenden katholischen Persönlichkeiten in Nordrhein-Westfalen unmittelbar nach dem Krieg überraschend, daß sie die jetzt mögliche Mitwirkung in Staat und Gesellschaft als ein Ereignis der ausgleichenden Gerechtigkeit gegenüber dem Kulturkampf empfanden. Ich hatte damals große Mühe, zu verstehen, warum die negativen Erfahrungen des Kulturkampfes noch so vital durchschlagen konnten. Um eine andere Entwicklungslinie zu nehmen: Wenn man die Europadiskussion auf dem Freiburger Katholikentag und jetzt in Nürnberg vergleicht, dann sieht man, wie sich auf katholischer Seite eine gewachsene, sicher nicht primär theologisch begründete Vorstellung von „Christlichem Abendland" unbewußt mit Römischem Reich, römischer Rechtsvorstellung, mit einer gewissen Geographie deckt. Hier kommt es unter Katholiken oft zu einer westeuropäischen Verengung der Sicht, auch wenn der europäische Katholizismus gegen-

wärtig durch den neuen Papst veranlaßt wird, Osteuropa, jedenfalls Polen, viel mehr einzubeziehen.

*HK:* Eine andere Frage, gelegentlich entsteht sogar innerkatholisch der Eindruck, daß der deutsche Katholizismus aufgrund seiner Kulturkampferfahrung immer noch dazu neigt, so zu agieren, als ob er auch in der Bundesrepublik eine Minderheit wäre. Eine Minderheit, die natürlich zunächst in der Weimarer Republik und dann in der Adenauerzeit zu einer tonangebenden Minderheit geworden ist. Man hat ja bei der Terrorismuserklärung von 1977 den Eindruck, daß die Bischofskonferenz wie ein zweiter Staat bzw. eine zweite Regierung spricht, daß sie sogar stark auf die Effizienz von Justiz und Polizeiapparat fixiert ist. Wie sehen Sie diesen Punkt?

*von Bismarck:* Es gibt Beobachtungen, die Ihnen recht geben. So war es auf dem Freiburger Katholikentag selbstverständlich, daß zum Schutz wichtiger Persönlichkeiten mitten unter den Gläubigen viele uniformierte Polizisten tätig waren. Auf dem Kirchentag ist das äußere Erscheinungsbild anders. Es gab in Nürnberg einige Fälle, wo uns die Polizei darauf aufmerksam machte, daß dieses oder jenes passieren könnte. Wir haben in diesen Fällen weniger aufgrund einer theologischen Einsicht als aus einer gewissen Grundhaltung heraus gesagt: Bitte, bleibt jedenfalls in Uniformen draußen. Dabei war das Verhältnis zur Polizei beiderseits herzlich und sachlich ausgezeichnet. Aber hier zeigt sich wohl auch eine Pendelbewegung gegenüber preußischer Obrigkeitsgläubigkeit, ein kleines Indiz für eine differenziertere und auch gelegentlich reservierte Grundhaltung gegenüber dem Staat und seinen Organen.

*HK:* Ich möchte Ihr Beispiel nicht überdehnen. Aber zeichnet sich hier gegenwärtig zwischen beiden Kirchen nicht geradezu eine Umkehrung historisch wirksamer Tendenzen ab. Die katholische Kirche hatte trotz der diversen Bündnisse von Thron und Altar geschichtlich gesehen ein durchaus distanziertes Verhältnis zum Staat als Staat – man kann die Wirkungen davon besonders in romanischen Ländern heute noch erkennen. Heute formuliert der deutsche Protestantismus mit seiner langen obrigkeitsstaatlichen Tradition vielfach staatsfern, während im Katholischen das Pendel eher in Richtung Überbejahung des Staates ausschlägt...

*von Bismarck:* Man kann das noch verstärken durch die Beobachtung, daß es meiner Meinung nach in der evangelischen Theologie heute einen Mangel an klarer Interpretation des Staates gibt. Ich habe bei der Vorbereitung von Nürnberg versucht, die Debatte in dieser Hinsicht neu zu beleben, und dabei kritisiert, daß wir oft aus einem gewissen „Abseits" heraus formulieren. Auch da, wo wir uns als Gläubige oder als Kirche aus guten Gründen als kritisches Gegenüber zum Staat sehen, ist die Rolle des Staates bei uns bisher nicht sauber genug durchdacht.

*HK:* Liegt nicht hier der eigentliche Grund für die völlig unterschiedlichen politischen Orientierungsschemata von Protestanten und Katholiken – wenngleich diese, nimmt man nur die Kirchgänger in beiden Konfessionen zum Vergleich, so total unterschiedlich auch wieder nicht sind. Oder entstehen jenseits des Verhaltens der kirchlichen Spitzen und Eliten gerade in politischen-gesellschaftlichen Fragen zueinander neue Strömungen?

*von Bismarck:* Ich glaube, daß sich da vor allem in der jüngeren Generation bei uns etwas Neues getan hat. Diese Veränderung läßt sich meiner Meinung nach richtig durch den von Taizé entwickelten Grundsatz „Kampf und Kontemplation" kennzeichnen. Es ist neu im Protestantismus, daß Einkehr, Versenkung, Anbetung auf der einen und Kampf in der weltlichen, gesellschaftlichen Situation auf der anderen Seite nicht mehr sauber auseinandergehalten werden, sondern daß es um denselben Christus geht, den wir im Gebet und im Sakrament empfangen und der uns zum Kampf gegen die Unterdrückung und für menschliche Bedingungen motiviert. Ich habe nicht den Eindruck, daß es bei der jungen katholischen Generation so völlig anders ist. Aber ich habe das Gefühl, daß die Strukturen unserer Kirchen ganz unterschiedliche Möglichkeiten bieten, darauf zu antworten oder auch nicht zu antworten, und daß von daher nicht nur die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit zur Ergänzung größer geworden ist.

## „Das geistlich Verbindende wächst nicht zunächst durch Nachdenken, sondern durch existentielle Erfahrung"

*HK:* Sehen Sie in dieser Bewegung einen möglichen Konvergenzpunkt auch für die Kirchen, oder besteht nicht die Gefahr, daß sich so etwas wie eine freischwebende, besonders von der Jugend getragene Ökumene entwickelt, die sich von der einen und der anderen Kirche das holt, was sie brauchen kann, ohne zur wirklichen Annäherung beizutragen?

*von Bismarck:* Sicher besteht diese Gefahr. Aber die Erfahrungen mit dem Entwicklungspolitischen Kongreß deuten gerade nicht in diese Richtung. Dort waren wir so heilsam von den Nöten der Dritten Welt gebannt, daß die Gegensätze, die in unseren eigenen Reihen manchmal eine so große Rolle spielen können, keine trennende Macht hatten. Ich glaube, daß uns die Ausrichtung auf das, was uns gemeinsam vor die Füße gelegt ist, automatisch auf ganz neue Art zusammenschweißt. Natürlich können wir das theologische Denken nicht aufgeben, das heißt, es muß über Amt und Abendmahl weiter nachgedacht werden. Dabei werden die Kirchenführer und theologischen Spezialisten natürlich auch darauf bedacht sein, das Spezifische einer bestimmten Konfession und Tradition weiter zu pflegen und das Profil nicht zu verwischen. Aber das Befreiende und geistlich Verbindende wächst nicht nur und oft nicht zunächst durch Nachdenken, sondern durch existentielle Erfahrung. Deshalb habe ich die nicht nur praktische, sondern geistliche Gemeinschaft bei dem Entwicklungs-Kongreß als so befreiend empfunden.

*HK:* Gab es aber nicht gerade auf diesem Kongreß nicht

doch so etwas wie politische Konfessionen, die sich mit den religiösen Konfessionen vielfach deckten? Man kann das an der Einstellung zu den Befreiungsbewegungen exemplifizieren. Auf katholischer Seite ist man auch aus einem prinzipiellen Antikommunismus heraus vorsichtiger, hat andere Perspektiven und kommt auch zu einem anderen Urteil als auf evangelischer Seite, wo man bei allen innerprotestantischen Unterschieden eher geneigt ist, diese Bewegungen wenn nicht zu bejahen, so doch in einer offeneren Form gewähren zu lassen.

*von Bismarck:* Von den Vorbereitungen des Entwicklungspolitischen Kongresses und von dem, was ich bei seiner Verwirklichung miterlebt habe, würde ich Ihnen nicht recht geben. Was Sie schildern, trifft für die Aussagen der Parteienvertreter zu. Natürlich wurden auch in der gemeinsamen Vorbereitung durch die beiden Konfessionen nicht alle Unterschiede der politischen Prägung verwischt. Dennoch standen wir den anderen Gruppen plötzlich in einer Gemeinsamkeit gegenüber, bei der ein bestimmtes Engagement für Gerechtigkeit und für Humanität stärker war als die traditionellen Schienenstränge eines bestimmten antikommunistischen oder liberaleren Denkens. Hier hat sich doch etwas verändert. Wir haben einander besser verstanden und sind von der Blockbildung abgekommen, auch wenn das Szenenbild der Politiker noch das alte war.

*HK:* Wie wirkt sich die innerkatholische Entwicklung auf den protestantischen Raum aus? Die protestantischen Reaktionen auf den gegenwärtigen Pontifikat zum Beispiel schwanken, so habe ich den Eindruck, zwischen starker Zustimmung zur Person und ihrer Dynamik und einer gewissen Reserve, ob hier nicht so etwas wie ein bewußter „Neokatholizismus" im Entstehen ist, der eine weitere Annäherung erschweren könnte.

*von Bismarck:* Ich habe Verständnis für die Sorgen einiger katholischer Freunde, die befürchten, der Papst sei versucht, eine spezielle polnische Volksfrömmigkeit zu dem Leitbild des Weltkatholizismus zu machen; die von daher eine theologisch (z. B. in Sachen Zölibat) allzu konservative Haltung befürchten. Ich bestreite nicht, daß es vermutlich evangelische Christen gibt, die mit einer gewissen Ängstlichkeit und komplexbeladen auf die vitale und unbekümmerte Akzentuierung des päpstlichen Amtes reagieren, wie sie Johannes Paul II. vornimmt. Ich teile diese Reaktion nicht, weil ich hier eine ökumenische Lektion sehe, die ich persönlich offen und dankbar annehme. Es geht mir dabei um diese Unbekümmertheit, sich im weltlichen Raum zu bewegen, die Menschen unmittelbar zu erreichen, und um das Hervortreten einer zunächst einmal dem evangelischen Christen fremden, sehr stark emotionalen Frömmigkeit. Meine kritische Anmerkung dazu betrifft beide Konfessionen: Persönlichkeiten, die heute in beiden Kirchen Menschlichkeit und Autorität ausstrahlen, haben heute in der gesamten Christenheit eine große Anziehungskraft. Auf dem letzten Evangelischen Kirchentag übten Leitfiguren wie Heinrich Albertz, Jörg Zink und Heinz Zahrnt eine solche Anziehungskraft aus. Die Gefahr beginnt dort, wo die Grenze zum Personenkult überschritten wird.

*HK:* Wo läge für Sie die Grenze des Verständnisses, gerade im Blick auf den möglichen Umschlag von Papstbegeisterung in Personenkult?

*von Bismarck:* Wenn ich das bedenke, was ich in Polen nach der Wahl dieses Papstes selbst erlebt habe, so kann ich sagen, daß ich gegenüber diesem Volk und seiner Art der Gläubigkeit überhaupt keine Einschränkung oder kritische Warnung empfand. Sondern ich habe mich über diese Bestätigung des Katholizismus in seiner polnischen Ausprägung gefreut. Ich denke nur über das Stichwort Personenkult nach: Ich sehe, wie bei einem zunehmenden Fragen junger Leute nach dem Sinn des Lebens, nach Lebensqualität, die Versuchung zunimmt, Persönlichkeiten, die Autorität und Menschlichkeit verkörpern, beinahe anzubeten. Hier gibt es für mich eine Grenze, auf die ich sowohl bei Katholikentagen wie bei uns gestoßen bin. Hier ist hie und dort eine latente Guru-Sehnsucht im Spiel.

## „Für mich verkörpert dieser Papst so etwas wie eine Neuentdeckung des Gefühls"

*HK:* Das hat wohl insgesamt mit einer Neuaufwertung von Religion, von irrationaler Religiosität zu tun, die es in verschiedenen Erscheinungsformen im evangelischen und im katholischen wie im außerkirchlichen Raum gibt. Aber ich möchte nochmals als Katholik fragen: Man kann es eigentlich kaum glauben, daß diese Frömmigkeit, diese Art, katholisch zu sein, bei Protestanten Anklang finden soll. Anderseits: Gibt es nicht im Protestantismus so etwas wie latente Sehnsucht nach einer übergeordneten Institution, nach einer mehr oder weniger hierarchischen Spitze?

*von Bismarck:* Das würde ich ganz anders sehen. Ich teile nicht diese Allergie, die es bei manchen Protestanten geben mag, verbunden mit einigen durch die kraftvolle Persönlichkeit dieses Papstes aufgefrischten Komplexen. Für mich verkörpert dieser Papst so etwas wie eine Neuentdeckung des Gefühls, einer gewissen gelassenen Menschlichkeit. Es gibt doch bei uns noch eine moralisch überanstrengte Form der Frömmigkeit, bei der es nicht die Möglichkeit gibt, auch im gottesdienstlichen Raum zu lachen und wie ein Kind zu existieren. Wenn Sie dagegen erlebt haben, wie die jungen Leute in Nürnberg erst ganz konzentriert an der traditionellen Abendmahlsfeier teilgenommen haben und sich dann aber im kirchlichen Raum mit einer lachenden Unbekümmertheit zu Hause fühlten, dann wissen Sie, was der Papst für mich auch verkörpert. Das bedeutet für mich nicht automatisch Sehnsucht nach einer hierarchischen Spitze.

*HK:* Sie sehen also in der neuen, vornehmlich durch Johannes Paul II. eingeleiteten oder zur öffentlichen Wirkung gebrachten Entwicklung keine Gefahr für eine weitere Annäherung zwischen den Kirchen?

*von Bismarck:* Eigentlich nicht. Ich möchte aber den Blick gerade von der Spitze weg und auf die Basis lenken. Ich glaube, was heute zwischen evangelischer und katholischer Kirche in unserem Land an Einheit wächst, das passiert an der Basis, wenn man diese Entwicklung nicht hindert, sondern mit Gelassenheit koordiniert. Wenn man glaubt, man könne das durch die Röhre landeskirchlicher Erlasse machen, würde nichts passieren. Aber ich stelle fest, daß vielfach unter einzelnen Menschen, unter den Freunden meiner Kinder, unter meinen Freunden, die historischen Schwellen zwischen den Konfessionen kaum mehr vorhanden sind. Wenn diese Menschen konfrontiert werden mit menschlichen, gesellschaftlichen, politischen Problemen, dann zählt nur noch, ob man glaubt, daß Christus und daß Gott diese Welt in Händen halten. Ich glaube, daß die Gehäuse der Trennung sich viel länger halten als die Wirklichkeit der Existenz der einzelnen Christen.

*HK:* Dann wäre ja doch ein neues Augsburg fällig, um diese weiterwachsende Dynamik auch den Kirchen gegenüber ins Licht zu rücken. Besteht dann aber nicht die Gefahr, daß auch dieser neue Aufbruch wieder umkippt, weil er an die Grenzen stößt, die vom gemächlichen Fortgang theologischer Gespräche und von den Kirchenleitungen her gesetzt sind?

*von Bismarck:* Die Zielsetzung eines „neuen Augsburg" darf man nicht aufgeben. Aber ich habe auch aus Augsburg gelernt, daß es eine ungeschichtliche Ungeduld gibt und daß durch große Zielvorgaben allein nichts verbessert wird. Wenn bestimmte Weltbilder, geschichtliche Prägungen und Lebensformen sichtbare und unsichtbare Barrieren gesetzt haben, dann braucht es Zeit, sie zu überwinden. Das kann nicht im Handstreich und mit plötzlichen Aktionen geschehen. Wenn man nicht nur aus der Schrift, sondern auch durch Erfahrung mit seinen katholischen Freunden weiß, daß die Gemeinschaft durch Christus schon da ist, kann man geduldig sein. Dann muß man nichts forcieren. Wir sollten zum Beispiel nicht fordern, das neue Augsburg müsse in spätestens zwei Jahren stattfinden. Aber ich hoffe, daß ich ein neues Augsburg noch erleben werde. Ein wenig mutige Grenzüberschreitung ist schon notwendig.

*HK:* Sie sagten, die konfessionellen Gehäuse hielten länger als das, was in ihnen ist. Nun müssen ja aber doch Gehäuse und Bewohner einmal zusammenkommen. Nach Augsburg gab es starke Bedenken. Es wurde allgemein betont, eine Fortsetzung sei mehr oder weniger an den Einwänden der katholischen Kirche gescheitert. Man hatte manchmal den Eindruck, daß auch evangelische Kreise froh darüber waren, daß die katholischen Bedenken da waren. Bräuchte es also doch nicht auf seiten der Kirchenleitungen eine größere Aufgeschlossenheit der von ihnen skizzierten Entwicklung gegenüber, wenn Ökumene an der Basis wirklich fruchtbar werden und sich kirchlich nicht verflüchtigen soll? Sonst wird das meiste entweder blockiert, oder es nimmt mehr oder weniger unkirchliche Formen an.

*von Bismarck:* Sie werden lächeln, wenn ich nochmals auf den Entwicklungspolitischen Kongreß zurückkomme. Auf beiden Seiten standen ja die Hierarchie, die Kirchenleitungen diesem Unternehmen bis zu einem ziemlich späten Zeitpunkt relativ reserviert gegenüber. Dann fand der Kongreß durch Quantität und Qualität der Teilnehmer so viel Beachtung, brachte einen solchen Widerhall, daß plötzlich die Spitzen der Hierarchie fast vollzählig dabei waren und jeden Morgen auf eine geistliche und eindrucksvolle Weise mitgewirkt haben. Das war kein demonstrativer Akt, dazu war es geistlich zu echt. Das ist die Form von Wachstümlichkeit, in der sich Einheit verwirklichen kann. Fragen und Herausforderungen durch die Sache schufen auf eine fast unerwartete Weise Gemeinsamkeit. Und oft spielen einzelne Persönlichkeiten im Reich Gottes eine erhebliche Rolle. Zu ihnen zähle ich sicher Johannes XXIII. Aber vielleicht können auch der jetzige Papst und einige Persönlichkeiten auf unserer Seite für die Einheit ein erhebliches Gewicht haben. Gott arbeitet oft in den Spitzengremien durch einzelne Personen. Und es ist nicht gleichgültig, wer das Zentralkomitee und den Kirchentag repräsentiert.

## „... eine Haltung der Angst, die ich bedauern würde"

*HK:* Nehmen hier die Schwierigkeiten gegenwärtig aber nicht eher zu, schon weil in den Spitzenorganisationen im katholischen Bereich die politischen Zugehörigkeiten, wenn ich so sagen darf, zu eindeutig stimmen. Es gab schon einmal eine Phase selbst in den fünfziger und jedenfalls in den späteren sechziger Jahren, wo das etwas anders war.

*von Bismarck:* Ich meine, das ist kein Grund zur Resignation. Wir haben hier als evangelische Kirche eine komplementäre Rolle zu spielen. Einerseits müssen wir korrigieren, anderseits aber auch offen sein für das, was an kirchlicher Substanz, an Glaubenssubstanz im Katholizismus lebendig ist. Auch wir haben etwas zu lernen. Je offener wir in den eigenen Reihen sind, desto mehr werden wir auch in der Lage sein, unter Umständen die katholische Hierarchie darauf hinzuweisen, daß sie sich auf einer schmalen Bahn bewegt, wenn sie sich mit einer bestimmten politischen Gruppierung so identifiziert, wie es weitgehend der Fall ist.

*HK:* Sie haben sehr eindrücklich das Zusammenwirken zwischen dem Katholischen Büro und dem Vertreter der EKD bei der Bundesregierung geschildert. Und Sie haben mit gleicher Blickrichtung auch mehrmals den Entwicklungspolitischen Kongreß angesprochen. In diesen Bereichen treffen sich die Kirchen als Vertreter gemeinsamer Interessen. Angesichts eines insgesamt schrumpfenden Einflusses der Kirchen ist eine solche Ökumene eigentlich relativ leicht zu bewerkstelligen. Kann man diese Form von Kooperation wirklich als Zeichen ökumenischen Fortschritts ins Feld führen?

*von Bismarck:* Gerade diese Interessenvertretung ist ein ganz wichtiger Punkt im angesprochenen Lernprozeß. Wenn sich die beiden Repräsentanten in Bonn oder auch die bei den Landesregierungen primär als Interessenvertretung der Kirche, als gehobene Lobby verstehen, dann verteidigen sie eine gestrige Position. So wie sich die Gesellschaft entwickelt hat, müßten sie sich als Diener der Gesamtgesellschaft verstehen, als Kirche in der Welt, die die Sache des Menschen vertreten solle, wie uns Christus das gelehrt hat. Hier zeichnet sich eine entscheidende Veränderung ab oder kann sich zumindest abzeichnen. Ich glaube, daß die Vertretung der evangelischen Kirche bei der Bundesregierung im Stil von Bischof Kunst und jetzt im durchaus nicht ganz gleichartigen Stil von Prälat Binder bereits etwas davon verwirklicht. Dieses „Amt" ist nicht nur Interessenvertretung der evangelischen Kirche. Ich vermute, daß sich die Konfessionen auch hier im Stil noch unterscheiden, weiß aber nicht genug darüber. Jedenfalls gebe ich die Hoffnung nicht auf, daß sie sich auch hier annähern könnten.

*HK:* Was auch wieder jeweils von den politischen Konstellationen abhängt...

*von Bismarck:* Ja natürlich. Veränderungen in der Bundesregierung bedeuten einen Test für dieses Amt, ob es primär um kirchenpolitische Interessen oder einen Dienst am Ganzen unter politisch wechselnden Konstellationen geht.

*HK:* Ich sagte vorhin, Ökumenismus gemeinsamer Interessenvertretung sei ein relativ leichter Ökumenismus. Führt aber nicht gerade das Schrumpfen des Einflusses in der Gesellschaft, das zweifellos die Kirchen zusammentreibt, auch dazu, daß sie sich doch wieder stärker auf den eigenen sicheren Raum zurückziehen, weil sie in einer breiten und vielleicht unbeobachtbaren ökumenischen Öffnung das Abbröckeln von zu vielen Elementen der eigenen Kirche befürchten?

*von Bismarck:* Das wäre eine Haltung der Angst, die ich bedauern würde. Es gibt die Möglichkeit, daß man sich angesichts zunehmender Säkularisation auf eine „feste Burg" im falschen Sinne zurückzieht. Ich habe aber zum Beispiel den Eindruck, die zweifellos zunehmende Säkularisation in der DDR hat dazu geführt, daß die evangelische Kirche dort in dieser bedrängten Minderheitensituation mehr Selbstvertrauen, mehr Sicherheit und Vertiefung gewonnen hat. Sie ist unbekümmerter im positiven Sinn und mutiger geworden. Ich glaube aber nicht, daß immer zwangsläufig Verfolgung und die Situation des beinahe verzweifelten Widerstandes die Konfessionen mehr zusammenschweißt. Zweifellos ist das, wie ich von vielen Freunden und vom unmittelbaren Geschehen her weiß, beim 20. Juli der Fall gewesen. Aber mir scheint, daß zum Beispiel in Polen eine ökumenische Verbundenheit der protestantischen Minderheiten zu dem konfessionell übermächtigen Katholizismus dort durch die Haltung des kommunistischen Regimes nicht gestärkt wurde. Aber – um ein anderes Beispiel anzuführen – es hat uns bei der gemeinsamen Sozialarbeit der Konfessionen im Bergbau geholfen, daß die Kirchen seinerzeit nicht genug erfahrene Gewerkschaftler in führenden Positionen zu ihren Mitgliedern zählten. Wir brauchten aber diese Partner, auch wenn sie keinen „Kirchenstempel" hatten. Ihre Einbeziehung bewährte sich. Das führte uns in eine Solidarität mit Partnern der säkularen Welt, die für beide Teile neu war.

## „Ich bin dafür, am Ziel eines neuen Augsburg festzuhalten"

*HK:* Können wir daraus den Schluß ziehen, daß für Sie eine größere gesellschaftliche Öffnung der Kirchen, eine Öffnung auf die Probleme und die verschiedenen konkurrierenden Meinungen, zugleich eine stärkere ökumenische Öffnung fördert?

*von Bismarck:* Unter einer Voraussetzung: Auch auf dem Kirchentag haben wir ja die Erfahrung gemacht, daß es Gruppen gab, die sich gewissermaßen in die gesellschaftspolitische Aktivität hinaus verloren haben. Man merkte bei einigen unter ihnen kaum noch, daß Jesus Christus der Herr war und sie auf Gottes Kraft vertrauten. Es gibt also dieses Sichverlieren in gesellschaftspolitische Aktivität ebenso wie die verängstigte Orientierung nur am eigenen Seelenheil. Aber wenn die Kirche das Reich Gottes überzeugend weiter verkündigt, braucht sie die Offenheit zur Welt hin nicht zu scheuen.

*HK:* Ich würde gern noch einmal auf das Bild Gehäuse-Bewohner zurückkommen. Ist es nicht doch so, daß wenn die Bewegung nicht abdriften soll, das Gehäuse, die Institution, also die Hierarchien und Amtsträger, die es repräsentieren, sich noch viel stärker engagieren müssen? Denn je mehr sich die Bewegung von der Amtskirche entfernt, sich vom inneren Milieu abspaltet, um so eher kann sie sich auch verlieren. Selbstverständlich meine ich damit nicht mehr Kontrolle, sondern ein stärkeres, wenn durchaus auch kritisches Mitgehen der kirchlich Verantwortlichen.

*von Bismarck:* Sie haben recht, man darf die Hierarchie nicht auslassen oder aufgeben, und auch der Kirchentag darf keine separierte Sonderbewegung sein, sondern Teil der Kirche. Ich bin auch deswegen nicht dafür, ein neues Augsburg zu forcieren. Wir wissen nicht, ob es in drei, vier und fünf Jahren verwirklicht werden kann. Aber ich bin dafür, an diesem Ziel festzuhalten, auch wenn wir zwischendurch gebremst werden oder erkennen müssen, daß wir auf dem Weg, den wir jetzt eingeschlagen haben, nicht mehr vorankommen. Aber auch eine solche Einsicht würde an der Verfolgung des Ziels einer schrittweise immer mehr verwirklichten Einheit überhaupt nicht hindern.

*HK:* Wie soll sich die Bewegung dann dennoch die notwendige Dynamik erhalten?

*von Bismarck:* Ich habe dazu keine Rezeptantwort. Ich habe aber einige ermutigende Erfahrungen in Gottesdien-

sten, im Gespräch mit einzelnen katholischen Kirchenführern, Erfahrungen wie etwa die des Konzils. Solche Erfahrungen bleiben für mich Leuchtpunkte, bezeichnen Durchbrüche. Von diesen Rationen kann man eine ganze Strecke leben. Man hat plötzlich erfahren, was Kirche ist, wie sie eigentlich sein müßte, wie man miteinander leben müßte. Es war für mich einige Male eine große Befreiung, in einer katholischen Gemeinde wirklich vollkommen integriert zu sein. Wenn ich in diesem Jahr nach Südamerika reisen werde, dann ist es für mich selbstverständlich, daß ich in eine katholische Kirche gehe, wenn es keine evangelische gibt. Ich wage es, noch eine heiße Kartoffel aufzuspießen: Für mich ist es seit Jahren selbstverständlich, an der katholischen Kommunion teilzunehmen aus der Überzeugung, daß ich die christliche, katholische Auffassung vom Sakrament teile. Es ist selbstverständlich dort, wo solche Teilnahme kein demonstrativer Akt ist oder ich auch in einer katholischen Gemeinde „zu Hause" bin. Solches Werden der Einheit vollzieht sich wachstümlich. Man kann es nicht „machen".

# Dokumentation

# Karol Wojtyła auf dem Zweiten Vatikanum

## Eine Dokumentation zur Konzilstätigkeit des gegenwärtigen Papstes

Für diejenigen, die das Zweite Vatikanum und die nachkonziliaren Synoden aus der Nähe miterlebt hatten, war Kardinal Wojtyła eine vertraute Gestalt, als sein Name am 16. Oktober 1978 zum erstenmal als der des neuen Papstes ausgesprochen wurde. Er hatte am Konzil zunächst als Weihbischof, dann von 1964 an als Erzbischof von Krakau teilgenommen.

Bischof Wojtyła hat im Konzilsplenum insgesamt acht Ansprachen gehalten. Das ist eine relativ hohe Zahl. Selbst im ersten Jahr, als sich viele Konzilsväter noch nicht recht hervorwagten, ist er zweimal aufgetreten. Im ersten Jahr hat sich Wojtyła zur Liturgie und zu den Quellen der Offenbarung geäußert, im zweiten Konzilsjahr sprach er zur Struktur des neuen Schemas über die Kirche. Im dritten wie im vierten Jahr äußerte er sich je in einer Ansprache zur Erklärung über die Religionsfreiheit und zum Schema XIII, außerdem im dritten Jahr noch zum Laienapostolat. Zu den Ansprachen kommen noch dreizehn schriftliche Interventionen, darunter sowohl mehr oder weniger ausgearbeitete Texte wie auch Listen von Verbesserungsvorschlägen. Fünf davon betreffen „Lumen gentium" (davon drei das Kapitel über die Gottesmutter), vier Schema XIII, drei die Religionsfreiheit und eine die sozialen Kommunikationsmittel.

### Karol Wojtyłas Stellungnahmen zur Ekklesiologie

In der Debatte über die Kirche meldete sich der Weihbischof von Krakau erstmals am 21. Oktober 1963 zu Wort. Die Bischöfe mußten damals zum Beschluß der Koordinierungskommission Stellung nehmen, das Kapitel III „*Über das Volk Gottes, besonders die Laien*" des neuen Entwurfs einer Konstitution „De Ecclesia" in zwei Kapitel zu teilen: Kapitel II über das Volk Gottes und ein neues Kapitel IV über die Laien. Wojtyła befürwortete diese Aufteilung, weil dadurch deutlicher werde, daß die hierarchische Ordnung der Kirche dem allgemeinen Wohl des ganzen Volkes Gottes dienen müsse. Die Verschiedenheit der Berufungen in der Kirche tritt besser hervor, wenn zunächst über das Volk Gottes gehandelt wird. Auch die Sakramentalität der Kirche kommt so klarer zum Ausdruck.

Allerdings sei „Volk Gottes" nicht der beste Begriff zur Kennzeichnung der Wirklichkeit der Kirche, da er nicht ausdrücklich deutlich mache, daß die Kirche in der übernatürlichen Ordnung „societas perfecta" sei.

Die Ansprache vom 8. Oktober 1964 während der dritten Sitzungsperiode befaßte sich mit dem *Laienapostolat*, einem Thema, das mit einem eigenen Entwurf auf die Tagesordnung kam, nachdem der hitzige Streit um die Kollegialität, der 1963 das Konzilsgeschehen weitgehend bestimmt hatte, vorbei schien. Wojtyła unterstrich die Notwendigkeit, das Laienapostolat in seiner universalen Geltung herauszustellen, vor allem auch für die Länder, in denen keine Form des organisierten Apostolats existieren kann. Er betont im zweiten Teil seiner Ausführungen die Bedeutung des Dialogs in der Kirche, ein wichtiges Element, das im vorgelegten Schema fehle: „So kommt der ‚unausschöpfliche Reichtum Christi' besser zur Geltung: er wirkt in allen Gliedern des mystischen Leibes, und durch ihn können sich Priester und Laien gegenseitig in Christus bereichern." Wojtyła beruft sich dabei auf die erste Enzyklika Pauls VI., „Ecclesiam Suam", die ausführlich über

den Dialog handelt. Alle drei schriftlichen Interventionen zum Schema De Ecclesia betreffen seine Struktur und seine einzelnen Teile: Er schlägt vor, die Aussagen über die Gottesmutter vom Ende an den Anfang des Schemas zu stellen, entweder als Teil von Kapitel I oder an dieses anschließend. Der Abschnitt über die Berufung zur Heiligkeit sollte gründlich verbessert und in Kapitel I eingefügt werden.

In der *ekklesiologischen Diskussion* des Zweiten Vatikanums kann man zwischen zwei Richtungen, einer überwiegend rechtlich orientierten Ekklesiologie und einer Lehre von der Kirche als Gemeinschaft unterscheiden. Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Konzeptionen kam besonders während der Erörterung des Schemas De Ecclesia im Oktober 1963 zum Austrag. Durch seine Beiträge zum Schema scheint der Weihbischof von Krakau zur Richtung der Konzilsmehrheit zu gehören, nämlich zu den Vertretern einer Ekklesiologie der communio. Das wird aus seinem Vorschlag deutlich, das Kapitel über das Volk Gottes vor das Kapitel über die Hierarchie zu setzen. Er mißt dem aktiven Apostolat auch des einzelnen Laien in der Kirche besondere Bedeutung zu und beklagt verschiedentlich das Übel einer passiven Laienschaft.
In Wojtyłas Beiträgen kehren die Themen immer wieder, von denen seine pastorale Erfahrung bestimmt wird: Laienapostolat und Familienprobleme. Das Gewicht, das er dem Gespräch in der Kirche, vor allem zwischen den Generationen zumißt, ist bezeichnend für seine eigene Tätigkeit.
Obwohl er für ein dynamischeres und gemeinschaftsbezogeneres Bild der Kirche eintritt, hat Wojtyła noch nicht alle Konsequenzen davon wahrgenommen. Es fällt auf, daß er das neue Kirchenverständnis noch mit der Vorstellung von der Kirche als „societas perfecta" verbinden will.
Seine schriftlichen *Vorschläge zur Struktur des Kirchenschemas* sind kennzeichnend für einen intellektuell geprägten Bischof, sie lassen aber gleichzeitig vermuten, daß ihm die Ziele und Perspektiven des Entwurfs vielleicht noch nicht ganz klar waren. So verträgt sich die von ihm im Auftrag der polnischen Bischöfe vorgeschlagene Neustrukturierung des Kapitels über das hierarchische Amt nicht mit dessen Aufbau: Dabei sollte der Teil über das Bischofsamt als Sakrament den Ausführungen über Priestertum und Diakonat folgen. Daraus wird deutlich, daß Bischof Wojtyła nicht verstanden hat, daß die Kollegialität ihre eigentliche Bedeutung erst dann erlangen kann, wenn sie auf die liturgisch-sakramentale Basis des Amtes gestellt wird.

## Karol Wojtyła und die Erklärung über die Religionsfreiheit

Zum Entwurf einer *Erklärung über die Religionsfreiheit*, der damals noch formell zum Schema *„De Oecumenismo"* gehörte, äußerte sich Wojtyła zunächst am 25. September 1964. Dabei meinte er, daß der Unterschied deutlicher herausgearbeitet werden müßte, der zwischen einer Erklärung mit ökumenischer Zielrichtung und einer Erklärung besteht, die die Freiheit der menschlichen Person verbürgen will: Es wäre besser, diese beiden Aspekte in zwei verschiedenen Dokumenten zu behandeln. Gegenüber dem Anspruch des Atheismus, den Menschen von der Entfremdung durch Religion zu befreien, müsse festgehalten werden, daß sich kein weltlicher Arm in die Beziehung des Menschen zu Gott einmischen dürfe. Das Recht auf Religionsfreiheit sei eng verbunden mit dem Recht, die Wahrheit zu erkennen und sie auch ungehindert anderen mitzuteilen.

Die zweite Debatte wurde ein Jahr später mit dem *Bericht von Bischof De Smedt* zum vierten Entwurf der Erklärung eröffnet. Im Namen der polnischen Bischöfe nahm Erzbischof Wojtyła zu diesem Entwurf in einer umfangreichen Ansprache vom 22. September 1965 Stellung. Er geht zunächst auf die Einteilung des Textes ein, wobei er eine Änderung der Überschriften im Text als wünschenswert vorschlägt. Wojtyła weist dann auf die unverzichtbare Verbindung von Freiheit und Verantwortung hin: wenn Religionsfreiheit proklamiert wird, ist es ebenso notwendig, die Verantwortung bei der Ausübung dieses Rechts hervorzuheben: „Sie muß betont werden, damit unsere Erklärung im christlichen Sinn personalistisch erscheint und nicht den Anschein von Indifferentismus oder Liberalismus erweckt."
Auch dem dritten Thema der Ausführungen Wojtyłas kommt große Bedeutung zu: es ging darum, Kriterien festzulegen, aufgrund deren die „öffentliche Ordnung" zur Einschränkung der Religionsfreiheit befugt ist, um deren Mißbrauch zu verhindern. Er stellt fest: „Nur eine Tat, die moralisch böse, also gegen das Sittengesetz gerichtet ist, kann als Mißbrauch der Religionsfreiheit betrachtet werden" ...
Die beiden Ansprachen des Erzbischofs von Krakau ergeben ein deutliches Bild der Streitpunkte, die für die Debatte über die Religionsfreiheit bestimmend waren. Sie hat die größten Spannungen zwischen Mehrheit und Minderheit auf dem Konzil verursacht. Die polnischen Bischöfe im allgemeinen und Erzbischof Wojtyła im besonderen gehörten zu der Gruppe von Konzilsvätern, die einerseits den Text über die Religionsfreiheit billigten, anderseits aber erhebliche Veränderungen nach Inhalt und Form verlangten.
In Wojtyłas Rede vom 22. September 1965 werden zwei klare Forderungen erhoben: Die Bedeutung der Verantwortlichkeit als unentbehrliche Ergänzung der Freiheit und außerdem die Notwendigkeit, *die Begrenzung der Religionsfreiheit an sittliche Normen zu binden.* In diesem zweiten Punkt ist es möglich, dem unmittelbaren Einfluß nachzugehen, den die polnischen Bischöfe allgemein und Wojtyła persönlich auf die Umarbeitung durch die Kommission ausgeübt haben. Hier können wir uns außer auf die Kommentare von *Picho Pavan* und Jérôme *Hamer* auch auf Mitteilungen des Relators, Bischof De Smedt, stützen.

Es ging bei den Interventionen der polnischen Bischöfe und der persönlichen Demarche von Erzbischof Wojtyła vor allem um die Bedeutung des Begriffs *„öffentliche Ordnung"*. Von vielen Bischöfen, vor allem aus dem kommunistischen Machtbereich, wurde die im Entwurf IV bevorzugte Formulierung „die öffentliche Ordnung gemäß rechtlicher Normen" als unannehmbar betrachtet, weil diese Regimes ihre Willkür gerade hinter der Maske der „öffentlichen Ordnung" verbergen. Die zuständige Konzilskommission, das Einheitssekretariat, zeigte sich für diese Bedenken aufgeschlossen. Zwischen dem vierten und dem sechsten Entwurf sind in dieser einen Sache in vier Abschnitten des Schemas Textverbesserungen zu beobachten. So wird zum Beispiel an mehreren Stellen der Ausdruck „ordo publicus" durch die Hinzufügung von „iustus" näher bestimmt. Im Abschnitt 7 wird gegenüber dem fünften Entwurf im endgültigen Text ein wichtiger Zwischensatz eingefügt: „jenen ehrenhaften öffentlichen Frieden, der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit besteht". Msgr. *Pavan* hat selbst darauf hingewiesen, daß diese Änderungen von vielen Konzilsvätern verlangt wurden, um eine vorgebliche „öffentliche Ordnung" auszuschließen, die das Ergebnis einer falschen Ideologie ist und dazu benutzt wird, die Ideologie auf Kosten der Religionsfreiheit zu fördern. Das ist ein deutlicher Hinweis auf Bischöfe aus kommunistisch regierten Ländern. Eine letzte Änderung in diesem Abschnitt 7 stammt deutlich aus der Ansprache von Erzbischof Wojtyła. Es ist der im fünften Entwurf eingefügte Zwischensatz: „in ordine morale obiectivo", der im endgültigen Text „ordini morali obiectivo conformes" heißt. Nach Aussagen von Bischof De Smedt wurde diese Ergänzung auf Wunsch von Erzbischof Wojtyła ausgeführt und sollte auf das Naturrecht verweisen.

Diesem Gewährsmann zufolge kann aber noch mehr gesagt werden: Am Vorabend des Beschlusses über die Änderungen des fünften Textentwurfs (Mitte Oktober 1965?) erhielt der Relator des Schemas den Besuch des Erzbischofs von Krakau, der der Kommission eine ganze Liste von (polnischen) Bedenken überbringen wollte. Ohne formell im Namen seiner polnischen Kollegen aufzutreten, wollte Karol Wojtyła doch eine Anzahl von Verbesserungen erreichen, die das Mißtrauen der Polen beseitigt und zu ihrer Unterstützung bei den wichtigen Abstimmungen Ende Oktober 1965 geführt hätten. Auf dieser Grundlage habe man dann verhandelt und sei zu einem Vergleich gekommen.
Aus der Tatsache, daß die polnischen Verbesserungsvorschläge zur „öffentlichen Ordnung" sich sowohl im sechsten als auch im fünften Text finden, kann geschlossen werden, daß die Kritik nach dem fünften Text nicht vollständig aufgehört hatte. Obwohl uns noch besonders chronologische Präzisierungen fehlen, verweisen die hier angeführten Tatsachen zusammengenommen mit ausreichender Deutlichkeit auf den eigenen Beitrag von Erzbischof Wojtyła zur Diskussion und zur Redaktionsarbeit der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit.

## Der Anteil von Wojtyła an „Gaudium et spes"

Nachdem die zentrale Subkommission von Schema XIII den ersten Entwurf behandelt hatte, hatte Erzbischof Kominek (Breslau) Anmerkungen eingereicht, die die Bedeutung der Kirche als Institution im Blick auf die gesellschaftlichen Fragen betonen sollten. Einige Wochen später legte Bischof Wojtyła einen vollständigen *Alternativentwurf zu Schema XIII* vor, den man später den „Vorschlag der polnischen Bischöfe" nannte. Dieser Text war in Krakau unter der Leitung Wojtyłas und unter Mitarbeit von Kominek von einer Anzahl Priester und Laien zusammengestellt worden. Ende Mai 1964 wurde Kardinal Suenens die endgültige Version dieses Entwurfs übergeben. Als Folge dieser Initiative wurde Wojtyła gebeten, persönlich an der Arbeit der Kommission teilzunehmen.

Einer der Leitgedanken des polnischen Schemas XIII lautete: die Präsenz der Kirche beruht nicht nur auf dem Willen Gottes, sondern auch auf dem Willen der Menschen, die frei ihre Zugehörigkeit zur Kirche bezeugen. In vier Kapiteln behandelte der Text die Grundlagen der Präsenz der Kirche in der Welt, das Ziel der Kirche in dieser Welt, die wichtigste Aufgabe der Kirche in der Welt von heute und die Mittel, durch die die Kirche ihre Aufgabe in der Welt von heute vollbringt.
Wenn auch dieser Text vom Konzil nicht mehr als ganzer berücksichtigt werden konnte, da diese Koordinierungskommission den Text I des Schemas schon angenommen hatte, gehörte er doch zu den Unterlagen, die im Februar 1965 in Ariccia besprochen wurden. Sein Einfluß auf Text II war beträchtlich.
Zu Beginn der dritten Sitzungsperiode im September 1964 wurde Erzbischof Wojtyła gebeten, an der gerade eingerichteten besonderen *Arbeitsgruppe „Zeichen der Zeit"* teilzunehmen. Aus den Unterlagen dieser Arbeitsgruppe läßt sich der beträchtliche Anteil des Krakauer Erzbischofs an diesen Besprechungen ablesen. Er erhielt die Möglichkeit, die Situation seiner Ortskirche im Blick auf den Text III des Schemas zu skizzieren. Bei seinen Vorbemerkungen versuchte er zunächst die Eigenart der kommunistischen Welt darzustellen. Er wies auf ihren atheistischen Charakter und auf die Beschränkung der persönlichen wie gesellschaftlichen Freiheit hin. Gerade das Schema XIII sei für jene, die in der kommunistischen Welt leben, von besonderer Bedeutung. Auch die Kommunisten seien Partner im Dialog der Kirche mit der Welt von heute, wenn auch vielleicht die schwierigsten Partner.

Als Erzbischof Wojtyła am 21. Oktober 1964 im Konzilsplenum das Wort ergriff, hatte die Behandlung des Schemas XIII gerade am Tag zuvor begonnen. Zunächst brachte auch er im Namen der polnischen Bischöfe seine Zustimmung zum Schema zum Ausdruck. Er wies allerdings nachdrücklich auf die Vielzahl der Welten hin, in denen die Kirche von heute lebt: Deren Verschiedenheit komme im vorliegenden Entwurf nicht ausreichend zum

Ausdruck: „In diesem Text scheint die Kirche der Welt Lektionen erteilen zu wollen. Dabei stellt sich aber die Kirche über die Welt und verlangt von ihr Gehorsam. Im Schema sollte man auch so reden, daß die Welt merkt, daß ihr nicht autoritär zugeredet wird, sondern daß die Kirche sich mit ihr auf dem Weg zu einer Lösung der schwierigen Probleme des menschlichen Lebens befindet." Am Schluß seiner Ansprache stellte er fest: „Im Schema XIII muß sich die Kirche der Welt vorstellen, ihre Existenz, ihre Grundlagen in der Welt, ihre Ziele und die Mittel, die dazu nötig sind. Diese Art der Darstellung, die nach Art der heuristischen Methode die spezifische Aussage des Schemas vermittelt, dürfte am besten geeignet sein. Dadurch wird der Mensch von heute angesprochen, denn es ist notwendig, daß er wirklich erreicht wird. Wenn man von der ‚Welt' spricht, müssen wir immer den Menschen vor Augen haben – den Menschen, der in verschiedenen Welten und in unterschiedlichen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Systemen lebt". Daher plädierte Wojtyła für eine gründliche Umarbeitung des Schemas.

Im November 1964 wurde die zentrale Subkommission für das Schema XIII um sieben neue Mitglieder aus dem nicht-westlichen Kulturkreis erweitert, ein weiterer Schritt, um das immer mehr spürbar gewordene Übergewicht der westlichen Perspektiven zu korrigieren. Dabei wurde auch Erzbischof Wojtyła Mitglied dieser wichtigen Subkommission. Ab Ende März 1965 wurde Wojtyła auch gebeten, den Plenumssitzungen der Commissio Mixta (der allgemeinen gemischten Kommission für Schema XIII) beizuwohnen, wenn auch ohne aktives Stimmrecht. Nach Aussagen von Zeugen gehörte er dabei zu den aktivsten Teilnehmern.
Auf diese Weise konnte Wojtyła einen nachweisbaren Einfluß auf die Erweiterung des ersten Teils von Schema XIII nehmen, bei der ein neues viertes Kapitel unter der Überschrift „De Munere Ecclesiae in mundo huius temporis" eingefügt wurde. Es handelt sich dabei um die Aktivitäten vom Februar 1965, erst in Ariccia, wo Wojtyła aktiv an der Arbeit der Experten teilnahm, dann in Rom, wo die zentrale Subkommission den Text von Ariccia einer Revision unterzog. Diese Subkommission beschloß auch unter dem Einfluß von Wojtyła, den Text durch die Einfügung eines neuen Kapitels zu verbessern, das explizit von der Kirche als sichtbarer Gemeinschaft des Heils handeln und den ersten Teil von Schema XIII abschließen sollte. Dabei plädierte Erzbischof Wojtyła besonders für eine Betonung der *Verteidigung der Freiheit durch die Kirche:* damit wird gerade eine der Schwachstellen des marxistischen Humanismus getroffen. Er wiederholte in einem anderen Kontext die Argumente, die er im September 1964 in der Arbeitsgruppe „Zeichen der Zeit" erörtert hatte. Als Ende September 1965 alle Subkommissionen von Schema XIII neu eingeteilt und zusammengesetzt wurden, gehörte der Erzbischof von Krakau zur Subkommission V, die sich mit der Überarbeitung des genannten Kapitels IV zu beschäftigen hatte.
Die ausführliche Konzilsrede Wojtyłas im September 1965 läßt deutlich werden, daß er mit dem Inhalt des Kapitels, dessen Entstehung schließlich seiner Initiative zugeschrieben werden muß, noch keineswegs zufrieden war. Im ersten Teil seiner Ansprache wollte Wojtyła auf die Bedeutung der menschlichen Person als dem Eckstein des Schemas hinweisen. Er brachte die Besorgnis zum Ausdruck, daß dem Erlösungswerk zuwenig Gewicht beigemessen würde; schließlich dürfe die Anerkennung der Welt die spezifische Aufgabe der Kirche nicht schmälern. „In diesem Schema hat das Bild der Welt, wie sie sein müßte, den Vorrang gegenüber dem Bild der Welt, wie sie wirklich ist. Das Bild von Christus als dem Vollender hat den Vorrang gegenüber dem Bild von Christus als Erlöser. Die Präsenz der Kirche ist so nicht genügend real. Das Schema weist Mängel auf – es fehlt vor allem am christlichen Realismus."

Der zweite Teil der Ansprache handelt vom *Atheismus.* Dabei muß daran erinnert werden, daß das Schema von 1964 dem Problem des Atheismus nur einen kurzen Absatz gewidmet hatte, der nicht befriedigte. Dagegen wurde dem marxistischen Atheismus im polnischen Alternativtext große Bedeutung eingeräumt. Große Teile der zweiten Hälfte von Wojtyłas Rede vom 28. September 1965 stammen aus dem polnischen Entwurf, der vom Konzil nicht mehr berücksichtigt worden war. Die heuristische Methode, die Wojtyła in seiner vorhergehenden Ansprache empfohlen hatte, war im neuen Schema nirgends zu finden. Er legte dagegen vor allem Wert auf den Unterschied zwischen dem Atheismus aus persönlicher Überzeugung und dem von außen durch Druck auferlegten Atheismus. Darüber hinaus schlägt er eine phänomenologische Betrachtungsweise vor. „Man muß das Problem des Atheismus weniger als eines der Gottesleugnung sehen denn als einen inneren Zustand der menschlichen Person." „Auch wenn der Atheismus primär als Gottesleugnung verstanden wird, muß man doch den Dialog vom Menschen aus beginnen."
Hier sind auch noch zwei schriftliche Anmerkungen des Krakauer Erzbischofs zu nennen: Die eine (Sitzung vom 1. 10. 65) übt Kritik am Kapitel über die Ehe von Schema XIII; die andere (Sitzung vom 4. 10. 65) betrifft das Kapitel über die Kultur.
Versucht man, die Grundlinien der Diskussion über das Schema XIII zu skizzieren, so kann man, abgesehen von einer von 1963 bis 1965 zu beobachtenden Pendelbewegung zwischen einer stärker „soziologischen" und einer mehr „theologischen" Perspektive, vor allem von einer Auseinandersetzung zwischen den Verfechtern einer Inkarnationstheologie und den Vertretern einer mehr eschatologisch ausgerichteten Theologie sprechen. Die ersteren legten dem Aufbau der Welt als Vorbereitung des Reiches Gottes besondere Bedeutung bei, die letzteren betonten die Vergänglichkeit dieser Welt, die zum Untergang bestimmt ist. Die Spannungen zwischen diesen Richtungen traten in zwei Phasen hervor: zuerst im Spätjahr 1964 und dann im Lauf des Jahres 1965 auf der Grundlage des Textes von Ariccia.

Wie soll man den *Alternativtext der polnischen Bischöfe* einordnen? Zu dem Zeitpunkt, als der erste Entwurf in Umlauf kommt, weist der Entwurf Wojtyła-Kominek einige originelle Züge auf: während der Text I die aktuellen Probleme nur andeutet und für ihre (ausführliche) Behandlung auf (eher unsichere) Beilagen verweist, integriert das polnische Schema diese brennendsten Probleme in seinen Hauptteil. Außerdem fällt auf, daß der Entwurf aus Krakau von der Feststellung ausgeht, daß jeder Mensch die Pflicht zur Gottesverehrung hat und damit auch das Recht besitzt, sich zu einer Religion zu bekennen. Am Ende des Vorschlags tritt dieses Recht nochmals in den Vordergrund, wobei großer Nachdruck auf die Glaubenspraxis in einer säkularisierten Gesellschaft gelegt wird.
Die Grundlinie des polnischen Alternativtextes liegt eigentlich jenseits der Pendelbewegung zwischen „theologischen" und „soziologischen" Perspektiven. Das Interesse der Bearbeiter ist gleichermaßen kirchlich-theologisch wie auch auf die Nöte einer säkularisierten Gesellschaft ausgerichtet. Das gilt ebenso für den Wunsch von Erzbischof Wojtyła, Teil I durch ein Kapitel über „Die Kirche in der Gesellschaft" zu erweitern.

Es bedarf keiner Erklärung, daß diese Standpunkte eng mit der eigenen polnischen Situation zusammenhängen, auch wenn hier Verallgemeinerungen vermieden werden müssen. Die Rede des Krakauer Erzbischofs vom Oktober 1964 beweist, welche hohen Forderungen von polnischer Seite gestellt wurden, um zu einem Schema zu kommen, in dem die Kirche als Grundlage des Dialogs mit der Welt ihre innerste und höchste Berufung deutlich machen sollte.
Wo ist Wojtyła in der Auseinandersetzung des letzten Konzilsjahres zwischen inkarnatorisch und eschatologisch orientierten Konzilsvätern anzusiedeln? Es wird zweifellos deutlich, daß er zu denen gehört, die vor zu „horizontalen" Vorstellungen zurückschreckten. Die spezifische Aufgabe der Kirche als Heilsinstanz darf auf keinen Fall zu kurz kommen; ihre Transzendenz darf nicht verdunkelt werden, und der Ausblick auf die Endzeit ist von entscheidender Bedeutung. Dennoch bedeutet dieser „Vertikalismus" Wojtyłas trotz seiner Verwandtschaft zu deutschen Strömungen, die auf die Ambivalenz der Welt abheben, eine selbständige Position, die von eigenen Prämissen ausgeht.
Sowohl der tiefe Pessimismus bestimmter deutscher Stimmen als auch das (mehr oder weniger von Teilhard bestimmte) Fortschrittsvertrauen von französischen, belgischen und niederländischen Sprechern entspringen aus der Situation des Westens, von der sich die pastorale Erfahrung und Sorge der Bischöfe aus der Zweiten Welt grundlegend unterscheiden. Das gilt natürlich auch für Bischöfe aus der Dritten Welt. Die Sorge um eine Ortskirche, die um ihr Überleben kämpfen muß, wird hier die selbständige Position von Bischof Wojtyła auf bestimmende Weise geprägt haben. So hat er Bischöfe und Experten aus dem Westen dazu gezwungen, gesellschaftliche Gegebenheiten zu beachten, die außerhalb ihres Gesichtsfeldes lagen. So hat Wojtyła dazu beigetragen, die Konzentration des Zweiten Vatikanums auf eine in westlichen Begriffen eingeschlossene Problematik zu durchbrechen.

## Fazit: Beständige Sorge um das Verhältnis von Kirche und Welt

Wir sind uns darüber im klaren, daß es bisher nur um eine erste Annäherung gehen konnte. Erst von hier ab könnte die eigentliche Auswertung der Texte beginnen. Dennoch lassen sich einige Grundlinien und Perspektiven abschließend nennen.
Stellt man sein Alter in Rechnung, wie auch die große Vorsicht, deren sich die Bischöfe aus Osteuropa während des Konzils im allgemeinen befleißigten, so ist die Zahl der Beiträge von Bischof Wojtyła auf dem Zweiten Vatikanum beträchtlich groß. Schon nach kurzer Zeit wurde man auf seine starke Persönlichkeit aufmerksam und akzeptierte seine Autorität als die eines Sprechers einer Kirche aus der Zweiten Welt.
Der Anteil Wojtyłas an der Erarbeitung von Schema XIII ist zweifellos größer und wichtiger als sein Beitrag zur Diskussion über die Religionsfreiheit, obwohl beide Themen eng verwandt sind und im polnischen Alternativtext zusammen behandelt werden. Für dieses besondere Engagement für Schema XIII lassen sich verschiedene Gründe anführen: Es wurde erst in der zweiten Konzilshälfte behandelt, als sich die Persönlichkeit des jungen Konzilsvaters deutlicher herausgebildet hatte; durch sein Interesse für ethische Fragen und seine persönlichen Kontakte zu Laien war Wojtyła eher auf die Probleme von Schema XIII als zum Beispiel auf die der Ekklesiologie vorbereitet; wie er in der Arbeitsgruppe „Zeichen der Zeit" selbst verdeutlichte, hatte das Schema XIII für die Bischöfe aus Osteuropa besondere Bedeutung.
Sein Beitrag zur Diskussion des Schemas „De Ecclesia" ist weniger ausgeprägt als in den beiden anderen Fällen. Es ergab sich der Eindruck, daß er in Sachen Religionsfreiheit mehr als informeller Vermittler zwischen Kardinal Wyszinski und der Kommission des Einheitssekretariats auftrat, während sein Engagement für die Redaktionsarbeit von Schema XIII mehr persönlichem Interesse zu entspringen schien.
Die säkularisierende Ideologie, der Wojtyła in Polen begegnete, in den Jahren vor und während dem Zweiten Vatikanum, unterscheidet sich völlig vom Säkularisierungsprozeß in Westeuropa und Nordamerika. Es ist nicht sicher, daß Wojtyła voll und ganz verstand, wie groß hier die Unterschiede sind. Aber es ist sicher, daß die Vertreter der westlichen Kirchen nicht immer das rechte Verständnis für die Nöte der osteuropäischen Kirchen aufgebracht haben.
Gab es einen Unterschied zwischen Wojtyła als Konzilsvater und Wojtyła daheim? Auf dem Konzil hat Wojtyła bei der Diskussion über De Ecclesia eine große Offenheit bei innerkirchlichen Problemen erkennen lassen und einen dynamischen Geist bei der Behandlung von Schema XIII

wie auch der Religionsfreiheit. In Polen war Wojtyła damals den stärker auf Fortschritt gerichteten Kräften in der Kirche näher als andere Bischöfe. Seine Ernennung zum Weihbischof von Krakau wurde in Polen als das Hervortreten einer neuen Bischofsgeneration begrüßt, von der man erwarten konnte, daß sie dem Konservativismus der Mehrheit des Episkopats entgegentreten würde.
Folgende Faktoren haben u. a. die Interessengebiete wie auch die allgemeine Ausrichtung von Wojtyłas Auftreten während des ganzen Konzilsverlaufs bestimmt: Sein persönliches Interesse für die Probleme, die durch die Philosophie der Gegenwart, besonders Marxismus und atheistischen Humanismus, aufgeworfen werden; seine vielfältigen Kontakte mit Kreisen katholischer Intellektueller (erst in Lublin, dann in Krakau) und mit erwachsenen Laien überhaupt; seine Verantwortlichkeit gegenüber einer besonders schwierigen pastoralen Situation. Mit einem Wort: Beim Konzilsvater Wojtyła findet sich die beständige Sorge um das Verhältnis von Kirche und Welt, die ja alle seine Beiträge kennzeichnet.

Allerdings war die Tätigkeit Wojtyłas auf dem Zweiten Vatikanum wie die aller Konzilsväter durch konkrete historische Gegebenheiten begrenzt: Bei der relativ großen Zahl polnischer Bischöfe auf dem Konzil ist es gut möglich, daß es innerhalb der polnischen Gruppe eine Aufgabenverteilung gab. Man kann daher vermuten, daß Wojtyła bestimmte Themen nicht behandelte, obwohl sie für ihn von Wichtigkeit waren, oder daß er bei der Behandlung bestimmter Gegenstände einige Aspekte überging. Demgegenüber steht die Tatsache, daß Wojtyła zu keiner Zeit öffentlich die Einheitsfront der polnischen Bischöfe antasten wollte, auch nicht durch Nuancierungen, und daß er aus einleuchtenden Gründen der politischen Notwendigkeit mit dem Kardinalprimas und seinen anderen Kollegen solidarisch geblieben ist. Diese Notwendigkeit einer Frontbildung gegenüber dem politischen Regime brachte eine beständige Begrenzung des innerkirchlichen Gedankenaustauschs mit sich und hat auch Wojtyła davon abgehalten, eine ideologische Auseinandersetzung mit dem Regime zu führen.
In dieser Skizze von Wojtyłas Wirken auf dem Zweiten Vatikanum fallen Faktoren ins Auge, die auch nach dem Konzil weiterwirken. Bei einem Rückblick auf das Zweite Vatikanum fällt die Hegemonie auf, wie sie von den westlichen Episkopaten und Theologen lange nur in bezug auf die großen Richtungen, sondern selbst in bezug auf die Auswahl der Fragen, die auf die Tagesordnung kamen, ausgeübt wurde. Um hier abzuhelfen, sind einige Kommissionen absichtlich erweitert worden, vor allem die Kommissionen und Subkommissionen zu Schema XIII. Dadurch erhielt Bischof Wojtyła relativ früh die Gelegenheit, in den Kommissionen zu Schema XIII eine Kirche aus der nicht-westlichen Welt zu vertreten.
In Wojtyłas Konzilsansprache vom 21. Oktober 1964 zum Schema XIII wird zweimal auf die Notwendigkeit hingewiesen, stärker die verschiedenen Welten zu berücksichtigen. Diese eher unerwartete Zusammenschau von Dritter Welt und Osteuropa, wie sie aus dem gemeinsamen Gegensatz zur westlichen Welt entstand, hat dann auf den nachkonziliaren Synoden eine immer größere Rolle gespielt. Hier muß vor allem die Dynamik erwähnt werden, die von der Bischofssynode 1974 ausging, bei der die aus westeuropäischen Ländern stammende Führungsmannschaft des Zweiten Vatikanums (Suenens, Döpfner, Alfrink, König) durch eine neue, aus der nicht-westlichen Welt stammende Generation (Wojtyła, Cordeiro, Thiandoum, Lorscheider usw.) ersetzt wurde. Trotz aller beträchtlichen Unterschiede zwischen Zweiter und Dritter Welt bedeutet die Zeit der Synode von 1974 einen Wendepunkt, von dem auch Einflüsse auf das letzte Konklave ausgegangen sind.
Nach seiner Wahl hat Papst Wojtyła in seiner programmatischen Ansprache vom 17. Oktober 1978 versprochen, der Weiterführung des Zweiten Vatikanums eine neue Dynamik zu geben. Bei der Neuzuwendung zu „Lumen gentium" und der Weiterentwicklung der Kollegialität geht es dabei nicht nur um den Buchstaben, sondern auch um den Geist des Zweiten Vatikanums. Wojtyła will mit der Erfahrung der nachkonziliaren Zeit zum impliziten Gehalt der Konzilstexte durchstoßen. In seiner ersten Ansprache auf dem Petersplatz hat Papst Wojtyła auch seine Treue zu „Gaudium et spes" betont und versprochen, im Geist dieser Konstitution zu handeln. *Jan Grootaers*

# Tagungen

## Glaube, Wissenschaft, Zukunft

### Zur Weltkonferenz des ÖRK in Boston

Während die Vollversammlungen jeweils die gesamte Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen überprüfen und Programmrichtlinien für alle Bereiche aufstellen, dienen die großen Weltkonferenzen vor allem der umfassenden Diskussion einzelner Programmschwerpunkte. So führte die Unterabteilung „Kirche und Gesellschaft" des ÖRK erstmals seit 1966 in diesem Jahr wieder eine Weltkonferenz durch. Sie tagte unter dem Thema: „Glaube, Wissen-

schaft und Zukunft. Der Beitrag von Glaube, Wissenschaft und Technik zum Kampf um eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft" vom 12. bis 24. Juli im Massachusetts Institute of Technology (MIT) in Cambridge bei Boston (USA). Das Projekt der Weltkonferenz hatte der Zentralausschuß des ÖRK bei seiner Tagung im August 1977 gebilligt (vgl. HK, September 1977, 438), nachdem schon 1969 ein ökumenisches Studienprogramm über „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt" in Angriff genommen worden war. Nach der Weltkonferenz 1966 in Genf, die vor allem durch die Forderung nach einer Theologie der Revolution in die Schlagzeilen geraten war, bedeutete das eine neue sozialethische Akzentsetzung. Als Ausgangspunkt des neuen Studienprogramms hatte man 1969 formuliert: „Ein angemessenes theologisches Verständnis der Verantwortung der Kirchen für die Zukunft des Menschen könnte auf eine ganz neue Weise aus der Begegnung des christlichen Glaubens und der christlichen Tradition mit den verschiedenen Weltanschauungen und den Erkenntnissen der Sozial- und Naturwissenschaften erwachsen." In den folgenden Jahren fand eine ganze Reihe von regionalen und internationalen Tagungen statt, auf denen einzelne Aspekte des Programms erörtert wurden: So 1970 in Genf eine Arbeitstagung zum Thema „Wissenschaft, Glaube und die Zukunft des Menschen", aus der (erstmals auf einer Tagung des ÖRK) eine größere Zahl von Naturwissenschaftlern und Technikern teilnahm. Andere Konferenzen befaßten sich mit Problemen der Genetik, der Kritik der wissenschaftlichen Rationalität aus der Sicht der Theologie und Fragen der Ökologie. Alle diese und viele benachbarte Themen wurden bei der Vorbereitung der Weltkonferenz in Boston wieder aufgegriffen, zusammengehalten durch das anspruchsvolle Leitbild einer „gerechten, partizipatorischen (d.h. an der Mitbestimmung aller orientierten) und lebensfähigen (d.h. ökologisch verantwortbaren) Gesellschaft", eine Zielbestimmung, die gleichermaßen den gesellschaftlichen Grundproblemen der Industrieländer wie der Dritten Welt gerecht zu werden versucht.

Daß diese Konferenz vor allem eine *umfassende Bestandsaufnahme aus der Sicht der Wissenschaftler* liefern sollte, wurde schon an der Zusammensetzung der Teilnehmer sichtbar: Von den mehr als 300 offiziellen Delegierten (insgesamt nahmen an der Konferenz fast 900 Menschen teil) waren die Hälfte Naturwissenschaftler aller Disziplinen: Biologen, Physiker, Mediziner, Elektro- und Computertechniker. Dazu kamen Philosophen, Wissenschaftstheoretiker, Wirtschaftswissenschaftler und Politiker. Theologen und Kirchenmänner stellten ungefähr ein Viertel der Teilnehmer, die aus insgesamt 56 Ländern nach Boston gekommen waren. Nicht teilnehmen konnten die fünf angekündigten sowjetischen Wissenschaftler; ihnen wurde die Ausreise kurzfristig verweigert.

Das Mammutprogramm der Konferenz lief in der Hauptsache zweigleisig ab. In den Plenarsitzungen wurden mehr als 40 Vorträge gehalten, deren Thematik von Grundfragen des Verhältnisses von Glauben und Wissenschaft über die Zukunft von Wissenschaft und Technik in Industrie- und Entwicklungsländern bis zu den Problemen der Energieversorgung, der „biologischen Revolution" und der möglichen gesellschaftlichen Kontrolle von Wissenschaft und Technik reichte. Daneben lief die Arbeit in den zehn Sektionen, wo die wichtigsten thematischen Schwerpunkte aufgegriffen und entsprechende Berichte erarbeitet wurden.

## Selbstkritik der Wissenschaftler

„Zunächst müssen wir uns eingestehen, daß wir uns ... an unserer Wissenschaft und unserer Technik berauscht haben und uns auf einen faustischen Pakt eingelassen haben, an dem wir bereits jetzt geistig und sehr bald auch körperlich zugrunde gehen." Das Stichwort vom faustischen Pakt wurde nicht nur in dem zitierten Referat des amerikanischen Informatikers *Joseph Weizenbaum* aufgegriffen, sondern tauchte auch bei anderen Rednern auf. Der Rückgriff auf die Chiffre des Teufelspaktes aus der Anfangsphase neuzeitlicher Wissenschaft kennzeichnete bei allen Unterschieden im einzelnen durchaus das Bild, das Wissenschaftler aus den westlichen Industrieländern in Boston von der gegenwärtigen Lage von Wissenschaft und Technik zeichneten. Weizenbaum sprach so von „Vergiftungserscheinungen" durch Wissenschaft und Technik, durch den „Mythos der reinen Wissenschaft". Er plädierte für eine „technologische Entgiftung" anstelle weiterer Unterwerfung von Mensch und Gesellschaft unter die Gesetze abstrakter technischer Rationalität.

Ein ähnlich düsteres Bild von den vielfältigen Abhängigkeiten und Zwängen, in die wissenschaftliche Forschung geraten ist, zeichnete der englische Wissenschaftshistoriker *Jerome Ravetz*. Die *entscheidenden Gefährdungen heutiger Wissenschaft* sind ihm zufolge Ignoranz bei der Forschung im Blick auf ihre Folgen, nicht hinreichend kompetenter Umgang mit der Technologie und Manipulation und Korruption bei der Verwaltung von Wissenschaft. Er kam zu dem Schluß: „Der Typ von Wissenschaft, der uns in diese Krise gestürzt hat, ist kaum geeignet, uns einen Ausweg zu zeigen. Der widerspruchsvollste Ruf unserer Zeit ist der nach einer Überlebensstrategie." Solche mehr allgemein gehaltenen Aussagen wurden konkretisiert und gleichzeitig in ihrer Tendenz untermauert durch Referate über Einzelprobleme gegenwärtiger Forschung und ihrer gesellschaftlichen Kontrolle. So warnte *Jonathan King*, Professor für Mikrobiologie am MIT, vor einer profitorientierten Weiterführung der *Genforschung:* „Die Debatte um öffentliche Kontrolle der Genforschung geht nicht um die Freiheit der Forschung. Es geht darum, diejenigen in ihre Schranken zu weisen, welche Kenntnisse, die allen zugute kommen sollten, rücksichtslos für ihre eigenen Zwecke ausbeuten wollen." Ebenso plädierte ein Computerspezialist des MIT dafür, daß auch in Zukunft das Verhältnis von Mensch und Maschine menschlich bleiben müsse. Der Umgang mit dem Computer sollte von dem Empfinden dafür geleitet werden, was mit einer gerechten

und verantwortbaren Gesellschaft zu vereinbaren sei.
Schritte auf dem Weg zu einem veränderten, den gegenwärtigen und zukünftigen Risiken und Problemen angemesseneren Verhältnis von Wissenschaft und Politik skizzierte der Schweizer Wirtschaftswissenschaftler *Theodor Leuenberger*. Als Maßnahme gegen eine immer stärkere Ausweitung der Verflechtung von Staat, Wirtschaft und Großtechnologie empfahl er eine bessere Vermittlung zwischen wissenschaftlichen Informationen und politischem Handeln als unterschiedlichen Problemstrukturen: „Wissenschaftliche Vielstimmigkeit und Kontroverse als Mittel der politischen Kontrolle für den wissenschaftlich-technischen Fortschrittsprozeß."

Eine solche Kontroverse wurde in Boston exemplarisch in der Frage der *zukünftigen Energieversorgung* ausgetragen. Der amerikanische Nuklearwissenschaftler *David Rose*, der einen umfassenden Überblick zur Problematik der Energieversorgung vortrug, kam zu dem Schluß, daß zur Deckung des Energiebedarfs für eine längere Übergangszeit auf die Nutzung der Kernenergie nicht verzichtet werden könne. Ihm widersprach der Schweizer Physiker *Jacques Rossel*, der auf die sozialen Risiken kerntechnischer Großanlagen hinwies und die christlichen Kirchen aufforderte, eindeutig Stellung zu beziehen.
Im Hintergrund auch dieser Kontroverse stand die Frage nach der „partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft". Hier wurden durchaus verschiedene Akzente gesetzt. Generalsekretär *Philip Potter* hatte in den Mittelpunkt seines Eröffnungsreferats vor allem die Forderung nach der Beteiligung aller Menschen an der Entscheidung über wissenschaftlich-technische Planungen gestellt: „Wie kann erreicht werden, daß sie nicht mehr wie bisher Strukturen der Ungerechtigkeit legitimieren, sondern Strukturen sozialer Kontrolle, die vom Volk mitbestimmt werden, möglich machen?" Andere Redner machten sich mehr zu Anwälten einer Beschränkung des Wirtschaftswachstums. Der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler *Herman E. Daly* plädierte dafür, daß „die Beschränkung des Wirtschaftswachstums auf ein ökologisch verantwortbares Maß eine absolute Notwendigkeit" sei. Er entwickelte eine neue Formel für zukünftiges globales Wirtschaftswachstum: es müsse eine „hinreichende Pro-Kopf-Produktion für die größte Zahl und auf alle Zeit" bereitstellen.
„Die Vision des unaufhörlich wachsenden Überflusses ist das gemeinsame Ideal sowohl des Kapitalismus als auch des Kommunismus. Wunschdenken und technischer Determinismus scheinen auch vor gegensätzlichen Ideologien nicht haltzumachen." Diese Sätze aus dem Referat von Herman Daly wurden von den beiden einzigen Referenten aus den sozialistischen Ländern, dem jugoslawischen Politologen *Ernst Petric* und dem Erfurter Propst *Heino Falcke* ein Stück weit bestätigt. Beide gaben zu, daß auch der Sozialismus gegenwärtig keine Lösung für die ökologischen Probleme habe. Petric meinte aber, daß in sozialistischen Gesellschaften eine Neuorientierung der Produktion nach ökologischen Grundsätzen leichter zu bewerkstelligen sei, weil diese vom Gemeininteresse geleitet seien. Falcke argumentierte zurückhaltender. Er fragte: „Ist nur die Verflochtenheit von Wissenschaft und Technik in Klasseninteressen zu kritisieren?" und forderte, die Kritik der politischen Ökonomie müsse um die Kritik der technischen Vernunft erweitert werden.

## Technischer Fortschritt und Dritte Welt

Was haben Wissenschaft und Technik für die *Dritte Welt* gebracht, und wie sehen ihre Vertreter Chancen und Risiken der weiteren Entwicklung? Diese Fragen nahmen auf der Weltkonferenz von Boston einen besonders breiten Raum ein. Die Referenten aus Afrika und Lateinamerika waren sich darin einig, daß ohne weitere Fortschritte von Wissenschaft und Technik die Entwicklung ihrer Länder nicht vorangetrieben werden könnte, gleichzeitig übten sie aber scharfe Kritik an der Art und Weise, wie bisher wissenschaftliche Ergebnisse und technologische Möglichkeiten in die Dritte Welt verpflanzt worden seien. Dabei wurden nicht nur die westlichen wie sozialistischen Industrieländer angegriffen, auch die eigene wissenschaftliche und politische Elite blieb von Kritik nicht verschont. So beklagte der Ägypter *O. A. El Kholy*, daß unter den Technikern und Wissenschaftlern seines Bereichs die Faszination durch alles „Moderne" so groß sei, daß für traditionelle Techniken nur Verachtung übrigbliebe. Das „Interesse an Modernisierung und Wachstum" sei mit „Gleichgültigkeit gegen die Würde des Menschen" verbunden. Allen Rednern gemeinsam war auch die Forderung nach einem technologischen Fortschritt, der von nationalen Prioritäten und Möglichkeiten ausgeht und sich auf die wirklichen Bedürfnisse der Massen ausrichtet.
Der Kenianer *Thomas R. Odhiambo* stellte einen Vier-Punkte-Katalog auf: Es müsse die Fähigkeit entwickelt werden, für afrikanische Bedingungen *spezifische* Problemlösungen zu finden, die Prioritäten für die nationale Entwicklung seien zu klären, es brauche die Fähigkeit, sich zwischen unterschiedlichen Technologien zur Lösung dieser Probleme entscheiden zu können, schließlich brauche man den nötigen einheimischen Sachverstand, um die Vorhaben mit Hilfe selbst entwickelter oder importierter Technik auszuführen.
In ähnliche Richtung zielten die Vorschläge des nigerianischen Regierungsbeamten *B. C. E. Nwosu*, der sich kritisch mit verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten für die Dritte Welt beschäftigte. Er machte Vorbehalte gegenüber den drei wichtigsten Möglichkeiten geltend: Weder der Weg der „eingekauften Technik" noch der Versuch autarker Entwicklung, noch der Weg über multilaterale Organisationen sei ohne schwerwiegende Nachteile. Sein Alternativvorschlag: Jedes Land müsse sich zunächst über seine Ziele klar werden. Es sollte eine Bildungspolitik auf der Grundlage der eigenen Traditionen aufbauen. Schließlich als dritter Punkt: „Entwicklungsländer sollten versuchen, alle technologischen Optionen offenzuhalten. Sie müssen sich ihre Freunde klug aussuchen."

Grundsätzliche Kritik an der Themenstellung der Konferenz aus der Sicht eines Entwicklungslandes übte der indische Wissenschaftler *C. T. Kurien:* „Eine kleine Minderheit der Weltbevölkerung lebt im Überfluß, gerät in Hysterie über die erschöpflichen Ressourcen der Welt und fordert im Interesse der Nachwelt eine umwelterhaltende Ethik. Die gleiche Gruppe organisiert sich in ihren Bestrebungen, diejenigen, die gegenwärtig an ihrem Überfluß nicht teilhaben können, auch weiterhin daran zu hindern, auch nur einen erträglichen Lebensstandard zu erreichen." Das Konzept einer „lebensfähigen Gesellschaft" sei nichts als die „Widerspiegelung einer Neurose der Angehörigen des Clubs der Überflußgesellschaft". Entscheidend für eine wirklich gerechte Gesellschaft sei vielmehr der Grad der Partizipation aller Glieder an den sozialen Prozessen. In Ländern der Dritten Welt könne Wachstum Freiheit und Gleichheit nicht garantieren ohne die „bereitwillige Partizipation der Massen, denn bei ihnen allein liegt die Entscheidung, was produziert werden muß und in welchen Mengen."

## Mehr Fragen als Antworten

Die meist recht umfangreichen Sektionsberichte mit ihren jeweiligen Empfehlungen für die weitere Arbeit des ÖRK spiegeln nochmals die thematische Breite wie die Grundanliegen der Weltkonferenz wider. Die Berichte werden nach der Konferenz aufgrund der Stellungnahmen im Plenum überarbeitet und gehen dann in den allgemeinen Konferenzbericht ein. Viele der Empfehlungen sind recht allgemein gehalten, andere behandeln Einzelfragen einer neuen Weltwirtschaftsordnung, der Umweltpolitik oder der biologischen Manipulation des Lebens. Vom Plenum der Konferenz einstimmig verabschiedet wurde eine Resolution zur Abrüstung, die sich gegen die weitere Produktion von Kernwaffen und für die Intensivierung friedenssichernder Maßnahmen ausspricht. Weniger einheitlich war schließlich die *Haltung der Konferenz in der Frage der friedlichen Nutzung der Kernenergie:* Nach einer heftig und kontrovers geführten Debatte wurde mit 129 gegen 45 Stimmen bei 21 Enthaltungen eine Empfehlung an alle Regierungen verabschiedet, ein fünfjähriges Moratorium beim Bau von Kernkraftwerken einzuhalten. Die schon bestehenden Kernkraftwerke sollten demnach nur bis zur Entwicklung besserer Alternativen eingesetzt werden.

Die Bedeutung dieser Weltkonferenz läßt sich nicht primär an Zahl und Inhalt der verabschiedeten oder beratenen Resolutionen und Berichte messen. Alle Beobachter der Konferenz waren sich zunächst darin einig, daß die Tage in Boston zu einem *offeneren Verhältnis von Kirche und Naturwissenschaften* beigetragen haben. Schon das allein ist als Erfolg zu werten. Gerade die radikale Entmythologisierung, die Wissenschaftler und Techniker an ihren eigenen Erfolgen und Fortschritten vornahmen, hat dazu beigetragen, daß an die Stelle traditioneller Frontstellungen der Blick auf die gemeinsam zu bewältigenden Probleme getreten ist. Le Monde überschrieb den Schlußbericht zur Weltkonferenz mit dem Satz: „Wissenschaft und Glaube sind dazu verurteilt, sich zu verbünden, um den Herausforderungen der modernen Welt begegnen zu können" (Le Monde, 7. 8. 1979). Daß gegenüber diesen Herausforderungen, die auf der Konferenz in ihrer Vielfalt und Dringlichkeit zur Sprache kamen, ideologische Schablonen wenig ausrichten, zeigte sich in Boston gerade an der durchweg differenzierten Argumentation der Wissenschaftler und Politiker aus der Dritten Welt.

Die Konferenz sollte nicht nur der Darstellung wissenschaftlicher, technischer und ökonomischer Probleme dienen, sondern auch zu einer neuen christlichen Sicht dieser Probleme anleiten. Darin ist es bei Ansätzen und Postulaten geblieben. Die wenigen theologisch orientierten Referate ließen keine einheitliche Position erkennen. Eine besonders pointierte Stellungnahme gab der australische Biologe *Charles Birch* ab, der schon bei der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 ein neues Verständnis der Natur gefordert hatte. In seinem Konferenzvortrag „Natur, Mensch und Gott in ökologischer Sicht" entwikkelte er in Boston die Vision einer neuen Ethik, „die alles Leben und die ganze Menschheit in eine unendliche Verantwortung für alles Leben miteinbezieht". Er plädierte für ein ökologisches Weltbild, für das gelte: „Wir sind nicht allein. Im ökologischen Weltbild spürt das Universum Gott in seinem schöpferischen Fortschritt. Und Gott spürt die Freuden und Schmerzen des Universums in seiner Entwicklung." Die Konferenz hat sicher gezeigt, daß in der Richtung einer neuen Theologie der Natur weitergedacht werden muß. Es muß aber offenbleiben, ob dabei schließlich das von Birch vertretene Einheitsdenken die Oberhand gewinnen wird.

Der Inder *C. T. Kurien* hatte in seinem Referat im Blick auf das Thema der Konferenz ironisch angemerkt, daß ansprechende Adjektive noch lange keine Gesellschaft machten: Die Weltkonferenz hat zur Leitvorstellung der „gerechten, partizipatorischen und lebensfähigen Gesellschaft" viele einzelne und sehr verschiedenartige Mosaiksteine geliefert. Es hat sich dabei aber klar gezeigt, wie schwer die drei Bestimmungen miteinander zu harmonisieren sind, ohne durch die Überbetonung einer davon Widerspruch hervorzurufen.

Trotzdem war die Weltkonferenz „Glaube, Wissenschaft und Zukunft" bei aller oft verwirrenden Vielfalt der Themen und Meinungen und bei aller Vorläufigkeit der Lösungsansätze ein wichtiges und notwendiges ökumenisches Ereignis. Der Ökumenische Rat hat damit ein Forum geboten, auf dem ein mehr beängstigendes als hoffnungsvolles Panorama wissenschaftlich-technischer und gesellschaftlicher Entwicklungen ausgebreitet werden konnte. Es wäre schon viel gewonnen, wenn – wie in Boston immer wieder gefordert – in den Kirchen die Gesprächsansätze weitergepflegt und die angesprochenen Probleme weiterdiskutiert würden, ohne vor ihrer Komplexität zurückzuschrecken. *Ulrich Ruh*

# Jesus Christus und die Religionen

## Zu den Salzburger Hochschulwochen 1979

In der heutigen Lebenswelt am Ende der europäischen Neuzeit können die Religionen im Bereich der Wissenschaften (Philosophie, Theologie, Sozialwissenschaften, Religionswissenschaften) und der verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Institutionen (Kirchen, Staaten) nach wie vor ein hohes Maß an Interesse auf sich lenken. In der Diskrepanz zwischen den wissenschaftsorientierten sogenannten „totalen Entlarvungstheorien" über das Ende der Religion (Nietzsche, Foucault) und dem, was man auf der Ebene der sozialen Institutionen und der intersubjektiven Beziehungen (wieder) an Religion lebendig und wirksam sieht, läßt sich die religiöse Funktion der Kontingenzbewältigung in keiner Dimension durch wissenschaftliche Überlegungen ersetzen. Auf dem Hintergrund dieser Tatsachenfeststellung des Philosophen *Willi Oelmüller* (Münster), die mit den Darlegungen von *Wilhelm Dupré* (Nijmegen) über die Religion in den Religionen und *Jörg Splett* (Frankfurt) über die rationale Begründung der Religiosität übereinstimmte, erhielten die diesjährigen Salzburger Hochschulwochen (30. Juli bis 11. August 1979) mit ihrem Leitthema „Jesus Christus und die Religionen" beträchtlich an Bedeutung, zumal diese neue Lage eine einzigartige Herausforderung des Christentums ist.

### I. Religiosität in Europa

Für die Schilderung der religiösen Szene im Bereich unserer westlichen zivilisierten Gesellschaft vor allem Europas stellen die sogenannten „*Jugendreligionen*" ein vorzügliches Beobachtungsfeld dar. *Bernhard Grom* (München) konnte zeigen, daß bei ihren Anhängern die Ausrichtung auf eine autoritäre, patriarchalische Führergestalt maßgebend ist, der man sich in totalem Gehorsam zu fügen hat. Diese Unterordnung wird von der Vision einer besseren alternativen Welt oder eines besseren Lebens für den einzelnen wie auch für die Gesellschaft motiviert. Dabei wird die gegenwärtig bestehende Gesellschaft weitestgehend abgelehnt. Die Anhänger der einzelnen unter dem Stichwort „Jugendreligionen" zusammengefaßten Organisationen mit ihren je speziellen Beeinflussungstechniken insbesondere auf jugendliche Menschen entwickeln im Laufe ihrer Zugehörigkeit zu der jeweiligen „Sekte" oder „weltanschaulichen Organisation" ein elitäres Sendungsbewußtsein, das auf einem moralischen Rigorismus und Idealismus beruht. Dabei unterstellen sich die Anhänger einer Missionstendenz und einem in sich geschlossenen ideologischen System, das für sich den Anspruch erhebt, der absolut einzige und richtige Heilsweg zu sein. Als Jugendreligionen mit verbindlicher Mitgliedschaft sind bekannt: Ananda Marga, Hare Krishna, Familie der Liebe (Kinder Gottes), Vereinigungskirche (Mun-Sekte). Andere Religionen kennzeichnet ein unterschiedlich bindender Grad der Zugehörigkeit wie z. B. Divine Light Mission, Divine Light Zentrum, Bhagwan, Scientology Church und die Transzendentale Meditation.

Diese verschiedenartigsten Formen der Religiosität faszinieren den westlichen Menschen insbesondere wegen der weit verbreiteten Annahme, daß man durch Erfahrungen mit Frömmigkeitsübungen aus der Welt des Buddhismus und Hinduismus einer denkerischen Auseinandersetzung mit der Realität ausweichen und sich in das Sinnzentrum einer utopisch heilen Welt euphorisch-ekstatisch hineinversetzen könne.

Wenn schon die Frage, wie die Weltreligionen, vor allem die östlichen, das Christentum sehen, für dieses selbst von immer größerem Interesse wird, so dürfe, so führte Hans Waldenfels (Bonn) aus, doch auch nicht übersehen werden, daß der relative Erfolg der „buddhistischen Mission im Westen" nicht zuletzt auf der Verdünnung aller zwischenmenschlichen Sinnbezüge sowie auf dem zunehmenden Mangel an echten ursprünglichen Erfahrungen beruht. Diese kulturellen Mängel in der europäisch-westlichen Zivilisation verhelfen zwar dem Buddhismus nicht zu einer westlichen Renaissance, können aber durch die Missionserfolge doch das in der buddhistischen Spiritualität vorhandene Bewußtsein von einer weltumspannenden Religion des Friedens, der Heiterkeit, des Gleichmuts und der Toleranz fördern. *Jan van Bragt* (Nagoya) machte im Anschluß an Harvey Cox darauf aufmerksam, daß die Strahlen der buddhistischen Spiritualität das Prisma der westlichen Kultur zu durchdringen haben. Dieses wie eine Schranke wirkende Prisma besteht in der westlichen Verbraucherkultur und dem psychologischen Individualismus. Dabei aber würden die beiden zentralen Ideen des Buddhismus außer Kraft gesetzt, nämlich die Loslösung des Menschen von allem und die Lehre von der Selbstlosigkeit, um das wahre Selbst zu entdecken. Eine der Ursachen für die Zuwendung besonders junger Christen zu neuorientalischen religiösen Gruppen liege gewiß in dem nicht deutlich erkennbaren Erlösungsangebot der christlichen Kirchen.

*Paul Zulehner* (Passau) führte das heutige Phänomen distanzierter Kirchlichkeit auf den allenthalben zu beobachtenden gestörten Austausch von existentiellen Grunderfahrungen mit der Kirche zurück. Unter „Kirche" wird hier jener öffentliche Ort oder das Lebensfeld verstanden, an dem von Jesus her eine alternative Lebenspraxis gelebt, erzählt und gefeiert wird. Der eigentliche Grund für die um sich greifende Distanzierung von der Kirche, die oftmals bis zum formellen Austritt geht, darf in der Übertragung des marktwirtschaftlichen Prinzips von Angebot und Nachfrage auf das durch die Kirche vermittelte religiöse Leben gesehen werden. Das religiöse Leben wird zur mehr oder weniger gefragten Ware. Die Verwirklichung des eigentlichen Christseins in der Kirche wird jedoch wesent-

lich von dem persönlichen Ruf zur Umkehr und Hinkehr zum Leben mit den Brüdern im Geiste Christi geprägt sein müssen. In diesem Ruf kann sich die unverdrossene kritische Bindung eines Kirchenmitglieds an seine Kirche bewähren.

## II. Christliche Kirche und außereuropäische Traditionen

Während die Kirche in Europa schon seit langem ihre konfessionelle Einheit verloren hat und sich bei schwindender pastoraler Ausstrahlung auf ihre wirtschaftliche Kraft verlassen möchte, beobachten wir auf den außereuropäischen Feldern ihres Wirkens ein wachsendes religiöses Selbstbewußtsein. *Emil L. Stehle* (Essen) konnte in seinen Darlegungen über die „Chancen der Evangelisation am Beispiel Lateinamerikas" nicht nur Informationen aus erster Hand über die spannungsgeladenen Entwicklungen rund um das Puebla-Ereignis dieses Jahres vermitteln. Er zeigt vor allem, daß die Kirche Lateinamerikas im vollen Bewußtsein ihrer Schwächen (in missionarischer, sozialer, materieller und personeller Hinsicht) dennoch während der letzten Jahrzehnte ihre eigene Identität gefunden hat, die sie zunehmend zur Übernahme wachsender Verantwortung in der Weltkirche befähigt. Ihr bewußter Wille zur Erneuerung, zum Fortschritt und zur Veränderung in personeller und institutioneller Hinsicht ist mit einer ungebrochenen Kraft zur Durchsetzung der Prinzipien des evangelischen Lebens verbunden. Unerschrocken wendet sie sich gegen die menschenverachtende, den Staat vergötternde Doktrin der nationalen Sicherheit, ebenso wie gegen die gewalttätigen Systeme eines liberalen Kapitalismus und eines kollektiven Marxismus. „Sie konfrontiert diese gewalttätigen Systeme mit dem Gedankengut der ‚aktiven Gewaltlosigkeit', verlangt die Freilassung der politisch Gefangenen (die es besonders in Ländern mit Militärdiktaturen und in Cuba gibt), bittet um die Rückkehr der Exilierten und klagt die physische und psychische Folter an." Selbst hinter den horizontalen Forderungen sozialer Gerechtigkeit im Zusammenhang mit dem Eigentum oder den Menschenrechten leuchtet stets die vertikale Komponente, die Grundlage und das Zentrum allen Wirkens, nämlich Christus, sein Wort und sein Beispiel, damit so „die Zivilisation der Liebe" entstehen kann.

Die Schwierigkeiten, die sich für die Evangelisierung in diesem lateinamerikanischen Kontinent ergeben, sind groß. Begegnen sich doch im geschichtlichen Raum Lateinamerikas drei verschiedene kulturelle Welten; nämlich die der Ureinwohner, der Weißen und der Afrikaner. Gerade hier stoßen wir auf eine nicht assimilierte Mischung, Nebeneinanderstellung oder Überlagerung von Christentum und Heidentum, Aberglaube, Hexerei, Magie und anderen örtlichen und fremdartigen Phänomenen. *Bonaventura Kloppenburg* (Medellín) befaßte sich denn auch mit der *synkretistischen Mentalität*, die fremde und mit der christlichen Botschaft deutlich unvereinbare Prinzipien und Gebräuche annimmt und sie leicht mischt, ohne über den Inhalt einer Lehre oder über die Bedeutung eines Ritus persönlich zu reflektieren.

Ähnliche Prozesse ereignen sich in den *afrikanischen* Regionen. Hier wie dort muß der Dialog mit den ansässigen Religionen geführt werden, die durch die wachsende wirtschaftliche Entwicklung in einen Konflikt mit den ererbten Traditionen geraten können. *Horst Bürkle* (München) verwies auf den radikalen geistigen Umbruch in der Mentalität des Afrikaners infolge des Aufeinanderprallens zweier völlig voneinander verschiedener Einstellungen zur Zeit. Das existentiale Zeitverstehen des Afrikaners wird mehr und mehr durch das Zeitverständnis im Sinn des Chronometrischen ersetzt. Dieser Wandel wirkt sich selbstverständlich insbesondere auf das religiöse Leben des Afrikaners aus. Die Beantwortung der Lebensprobleme erfährt er nämlich nicht unter Zuhilfenahme von technischen Einsichten oder aus heiligen Schriften, sondern aus einer zeitenthobenen elementaren Bindung an seine Ahnen, mit denen er sich wie in einem Corpus mysticum seines Stammes verbunden fühlt. Das Christentum steht angesichts dieser vorchristlichen Religiosität vor der Frage, ob es ihm mit der Kraft des universalen Christusereignisses gelingt, die engen Grenzen jener afrikanischen Geburtsreligionen zu sprengen, in die der einzelne naturhaft hineingeboren wird, um ihm das Verständnis für jene Bruderschaft zu vermitteln, die über die Grenzen der eigenen Tradition hinausführt.

## III. Nichtchristliche Offenbarungsgestalten

Es liegt auf der Hand, daß bei der Begegnung des Christentums mit anderen Religionen *das Problem der Offenbarung* von höchster Bedeutung ist. *Carl Andresen* (Göttingen) zeigte an einem Modellfall, wie bereits im 2. Jahrhundert das Verständnis und die Wertung der Religionen bei dem Christengegner Kelsos mit der Frage nach der Offenbarung verknüpft war. Zum Zweck der Konkretisierung dieser Frage wurden auf den diesjährigen Hochschulwochen einige besondere Problemfelder herausgegriffen. So befaßte sich *Gerhard Oberhammer* (Wien) mit der Offenbarung als Heilsvermittlung im *Hinduismus*, d. h. in der gegenwärtigen Religion der Inder, die weder Muslims noch Christen, noch Parias, noch Jainas, noch Sikhs oder Buddhisten sind und die ihre Religion grundsätzlich in der Kastenhierarchie ausüben. Von einer hinduistischen Religion läßt sich wegen der zahlreichen „Erlösungssysteme", die mit dem christlich-abendländischen Religionsbegriff kaum in Übereinstimmung gebracht werden können, nur schwer sprechen. Ihnen allen ist der entschiedene Versuch gemeinsam, durch völlige Selbsteinkehr oder „Introversion" das Heil zu suchen und so die Welt zu überwinden. Daher ist das Selbstverständnis des Hinduismus wesentlich an das Streben nach der endgültigen Befreiung aus dem welthaften Dasein (Emanzipation)

oder auch nach weltlichem Wohlergehen unter Zuhilfenahme der literarisch faßbaren Überlieferung der Veden und des tantram (Worterkenntnis, Belehrung) gebunden. Diese beiden Literaturmassen sind für den Inder die autoritative Quelle mit einem überindividuellen Geltungsanspruch, aus der er die Regeln und Gesetze für den Vollzug seines menschlichen Daseins und Handelns im Individual- und Gemeinschaftsleben schöpft.
Im tantram besitzt der Gläubige also nicht so sehr den Schlüssel der spekulativen Erkenntnis und der Einsicht in die verborgenen Tiefen des göttlichen Wesens. Vielmehr trägt der Hindu im empfangenen tantram das „Heilswort" Gottes selbst in Händen, das ihm durch einen Akt der Offenbarung geschenkt wurde und „Verfügungsmacht über die ‚Weltdimension' Gottes verleiht". Daher ist die unverkürzte und ständig gleich bleibende Bewahrung dieses tantram von höchster Bedeutung (Traditionsprinzip), „denn wenn es bewahrt wird, erhält es alles, wenn es nicht bewahrt wird, stürzt es den Menschen in den Untergang; daher ist es von den Verständigen immer mit allen Bemühungen zu bewahren".

Das *Judentum* besitzt die beständig maßgebende Offenbarung in der Thora. *Kurt Schubert* (Wien) ließ zwar die Möglichkeit einer entwicklungstheoretischen Komponente im Offenbarungsprozeß erkennen, stellte aber fest, daß das intellektualistische Offenbarungsverständnis des Juden in der „Thora" die kodifizierte „Offenbarung" in Händen trägt und es aller Anstrengung des Glaubenden bedarf, den in dieser Thora niedergelegten Willen Gottes kennenzulernen und zu erfüllen, um auf diese Weise ein verdienstvolles Leben zu führen.

In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff im *Islam* bezog *Georges Anawati* (Kairo) insbesondere die jüngsten Koraninterpretationen an islamischen Universitäten in die Diskussion und stellte *das Verbindende und das Trennende zwischen der Offenbarungsauffassung der Bibel und des Koran* ans Licht. Während nach christlichem Verständnis die Offenbarung als ein göttlicher Vermittlungsprozeß von übernatürlichen Wirklichkeiten und Wahrheiten durch den inspirierten Autor verstanden wird, ist Offenbarung für den Mohammedaner die von Allah auf eindringliche und schnelle Art bewirkte Herabkunft von Erkenntnissen auf den Propheten, die in der himmlischen Urschrift des Buches enthalten sind. Der Prophet verhält sich beim „Herabsteigen" dieser Offenbarung absolut passiv. Bereits hier tritt der Unterschied des islamischen und des christlichen Offenbarungsbegriffes insofern ans Licht, als im Islam ein inspirierter Autor der heiligen Schrift unbekannt ist. Der Islam kennt den Propheten und Gottgesandte, die unmittelbar von Gott mit einer Offenbarung bedacht werden. „Alles im Koran bis hin zum kleinsten Wort ist von Gott dem Propheten offenbart worden durch den Engel Gabriel als Vermittler. Der Prophet spielt keine andere Rolle als die geradezu sklavische Instrumentalursache, in der Form eines einfachen und getreuen Echos, das die Worte wiedergibt, die er in seinen prophetischen Trancezuständen gehört oder gelesen hat." Mit einer solchen Offenbarungs- und Inspirationsauffassung ist selbstverständlich die Anwendung der Lehre von den literarischen Gattungen ausgeschlossen. Das Fehlen der damit bereitgestellten Interpretationsprinzipien aber stellt nach Anawati „eines der stärksten Hindernisse für den islamisch-christlichen Dialog" dar. Hinzu kommt, daß der Koran, also die Offenbarung im höchsten Sinn des Wortes, nicht nur alle wesentlichen Wahrheiten in Dogma und Moral enthält. Er ist ebenfalls der geistige Aufbewahrungsort zumindest aller Prinzipien aller Wissenschaften und modernen, selbst naturwissenschaftlichen Entdeckungen. Wenn sich auch im Islam selber ablehnende Stimmen gegenüber einem solchen überholten Offenbarungsbegriff allmählich vernehmen lassen, so zeigen sich doch in diesem Zusammenhang unüberbrückbare Gegensätze im Offenbarungsverständnis zwischen dem Islam und dem Christentum.
Ferner sei zu bedenken, daß der Offenbarungsbegriff im Islam keine inhaltliche fortschreitende Steigerung zuläßt, wie das beim christlichen Offenbarungsbegriff selbstverständlich der Fall ist (vgl. Hebr. 1, 1), so daß alle historischen Offenbarungstatsachen in Jesus Christus eine unüberbietbare Fülle erfahren haben. „Diese Vorstellung einer fortschreitenden und in der Menschwerdung Gottes gipfelnden göttlichen Botschaft scheint im Koran nicht auf. Alles geht im aufeinanderfolgenden Ablauf gleicher Epochen von Treue und Schwäche vor sich. Um Irrtümer der Menschen zu berichtigen, schickt Gott wiederholt seine Boten und Propheten. Um aber nun in abschließender Form diese Berichtigung der göttlichen Offenbarung durchzuführen, hat Gott das arabische Volk auserwählt und ebenso die arabische Sprache, um der Menschheit die endgültige Offenbarung zu übermitteln. Sie faßt alles Vorangehende, ganz besonders die jüdisch-christliche Offenbarung, zusammen. Mohammed ist der Bruder aller Propheten, die ihm vorangegangen sind, und will nichts anderes als die Grundlage erneuern, die ursprüngliche Offenbarung, welche die Glückseligkeit der Menschheit sichergestellt hätte, wenn sie von ihr befolgt worden wäre."
In einzelnen dogmatischen Lehrstücken zeigt der Islam eine auffallende Nähe zum Christentum. Trotzdem bleiben unüberbrückbare Gegensätze zwischen beiden Religionen bestehen. Sie betreffen u. a. folgende Punkte:

1. Im Islam gilt Mohammed als echter Prophet und der Koran als echte Offenbarung. Das Christentum lehrt den Abschluß der Offenbarung mit dem Tode des letzten Apostels.
2. Der Islam gibt zwar das Bestehen der Erbsünde beim ersten Menschenpaar zu, leugnet aber ihre Übertragung auf das ganze Menschengeschlecht.
3. Der Islam leugnet zwar die Trinität, überträgt aber das Grundmodell des Ternars auf die Dreiheit Allah, Jesus und Maria. Muslimische Theologen haben die Vorstellung von einer Trinität stets als einen Verstoß gegen den strikten Monotheismus des Koran verstanden.
4. In entschiedener Ablehnung einer göttlichen Inkarnation wird die Göttlichkeit Jesu bestritten. Ferner wird

das Dogma der Erlösung abgelehnt. Außerdem ist Jesus nach dem Koran nicht gekreuzigt worden. Er selbst ist unmittelbar in den Himmel aufgenommen worden, von wo er am Ende der Zeiten wiederkommen wird. Anstatt Jesus wurde ein Stellvertreter ans Kreuz geschlagen.

Das Offenbarungsbuch des Koran enthält aber nicht nur Glaubenswahrheiten, sondern auch Staatslehren, deren Offenbarungscharakter als sakrosanktes, unantastbares Gesetz gelten. Dieses Gesetz hat in den Augen der Muslime für alle Zeiten und Orte unumstößliche Gültigkeit und muß von den Gersetzeslehrern, den Ayatullahs aller Art, mit Eifer und allen Mitteln praktisch angewendet werden. Diese Feststellung wirft ein grelles Licht auf die momentanen politischen Vorgänge im Iran und die verschiedenen Reislamisierungsversuche in anderen asiatischen Staaten (vgl. HK, Mai 1979, 257–261).

Im Bereich der islamischen Theologie versuchen die verschiedenen Schulen eine jeweils eigene Koraninterpretation: die muslimischen Reformisten streben die Erneuerung des Islam aus seinen traditionellen Wurzeln an; die laizistischen Modernisten dagegen mühen sich um politische und soziale Zielverwirklichung; die Progressisten tendieren zu einer radikal neuen Interpretation der Offenbarungsbotschaft des Koran und nehmen dabei den Bruch mit der Tradition bewußt in Kauf.

## IV. Jesus Christus als Herausforderung der Religionen

Die engen Berührungen des heutigen Christen mit diesen und anderen fremden religiösen Welten bzw. nichtchristlichen Religionen stellt für ihn eine Herausforderung ersten Ranges auf mehreren Ebenen, besonders der Mission, dar. *Peter Meinhold* (Mainz) betonte, daß die Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen und fremden Weltanschauungen nicht mehr aufgrund seines „*Absolutheitsanspruches*" geführt werden könne, denn man könne „einen inzwischen untergegangenen Begriff nicht wieder zu neuem Leben erwecken oder mit Inhalt füllen, der einmal einer bestimmten Zeit mit ihren religiösen, menschlichen, philosophischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten dazu gedient hat, den christlichen Glauben als ein von allen geschichtlichen Bedingtheiten seines Ausdrucks gelöstes ‚absolutum' zu verstehen". Als Basis für die *dialogische Begegnung* mit den Religionen und Weltanschauungen komme heute die Toleranz, die jederzeit politisch mißbraucht werden könne, nicht mehr in Frage, sondern nur noch die Religionsfreiheit: Sie ist „ein Prinzip von höchster politischer Relevanz. Einmal gewährt, kann sie nicht wieder rückgängig gemacht werden und in Unfreiheit umschlagen; sie würde damit sich selbst aufheben. Wohl aber kann sie zu einer letzten Indifferenz allen geschichtlichen Erscheinungen auf dem Gebiet der Religionen gegenüber fortgebildet werden, so daß sie recht eigentlich das Prinzip der Koexistenz der Religionen und Weltanschauungen in der pluralistischen Gesellschaft ist." In diesem geistigen Raum einer von Freiheit bestimmten Öffnung für die Offenbarung kann denn auch die christliche Antwort auf den Wahrheitsanspruch der Religionen gegeben werden, wobei die jeweilige bindende sprachliche Ausdrucksgestalt, etwa in der Form des Dogmas, ein Problem besonderer Art darstellt, wie *Wolfgang Beinert* (Regensburg) ausführte. *Dietrich Wiederkehr* (Luzern), *Werner Scheele* (Paderborn), *Heinrich Fries* (München) und *Erwin Iserloh* (Münster) befaßten sich von ihren je speziellen Gesichtspunkten aus mit dem christlichen universalen Heilsanspruch, der von dem Bewußtsein getragen wird, daß in und durch Jesus Christus alle Religionen zu ihrer Erfüllung gelangt sind und in Ihm das Kriterium einer letzten alles umfassenden Wahrheit für alle Menschen liegt. Unter dieser Sicht trifft das Selbstverständnis des Christentums mit den Heilsansprüchen des modernen Hinduismus und Buddhismus, des Judentums und des Islam zusammen und fordert sie zu Stellungnahmen heraus. Aber auch die römisch-katholische Kirche muß sich durch die umfassende personale Wahrheitsgestalt nicht nur im allgemeinen, sondern vor allem auch auf der Ebene der Lokalkirchen in den verschiedensten Teilen der Welt in Anspruch nehmen lassen, wie *Arnulf Camps* (Nijmegen) darstellte; denn auf diesem Wege könne die Botschaft Jesu Christi am ehesten in außereuropäischen Kulturräumen die ihr gemäße Gestalt gewinnen.

Daß dieser Dialog des Christentums und der Kirche mit allen Religionen gegenwärtig in vollem Gang ist, besser würde man sagen: der Dialog mit den jeweils einzelnen Mitgliedern fremder Religionen, vermochte *Sergio Kardinal Pignedoli* (Rom), der Präsident des Sekretariats für die Nichtchristen, an Hand einiger konkreter Beispiele zu zeigen.

Der wissenschaftliche theologische Ort des Leitthemas der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen „Jesus Christus und die Religionen" ist die *Fundamentaltheologie*. Von hierher erklären sich die spürbaren Lücken, die das breit angelegte Programm trotz allem aufwies. Zu gern wäre man Zeuge einer Begegnung von authentischen Vertretern fremder Religionen mit christlichen Theologen geworden. Leider vermißte man Hinweise für die Gestaltung des Dialogs mit Nichtchristen, der zwar in der Tat längst geführt wird, dessen praktische Prinzipien aber hätten genannt werden sollen, damit sie für die in der Aus- und Fortbildung Verantwortlichen fruchtbar werden können. Auch verriet die relative „Einmütigkeit" unter den christlichen Theologen in ihrer Stellung zu den nichtchristlichen Religionen, daß die epochale Neuartigkeit der Konzilsaussagen eine gewisse theoretische Engführung ihrer Gedanken bedingte. Sowohl die Religionswissenschaft als auch die Theologie in ihren verschiedenen Zweigen vermag aber durch die erneute vertiefte Zuwendung der spekulativen und praktischen Interessen zu diesem Thema höchstens zu gewinnen. *Ansgar Paus*

# Ehe und Familie in Afrika

## Ansätze zu einer theologischen und pastoralen Neubesinnung

Die empirischen Ergebnisse von jüngsten soziologischen Untersuchungen über das Ehe- und Familienleben der Christen in Afrika zeichnen ein recht deprimierendes Bild (vgl. Zur Krise von Ehe und Familie in Afrika, HK, August 1979, S. 411–415). Einheimische Priester und vor allem ausländische Missionare sehen die Ehefrage nicht nur als äußerst problematisch und zeitraubend an, sie bezeichnen die pastorale Situation in den christlichen Gemeinden schlechthin als chaotisch.

Können aber die bekannten sozial-pastoralen Mißstände einfach mit dem analytischen Hinweis auf den rapiden Kulturwandel in Afrika abgetan werden? Sind diese Probleme nur eine vorübergehende Erscheinung in der relativ jungen afrikanischen Kirchengeschichte? Genügt es, die kirchliche Ehegesetzgebung und Ehemoral immer wieder neu einzuschärfen und im übrigen Milde und Nachsicht walten zu lassen? Sind Theologen wie *Eugene Hillman* und *Adrian Hastings*, die eine radikale theologische Neubesinnung fordern, von vornherein suspekt? Gibt es überhaupt eine Krise von Ehe und Familie in Afrika? Oder besteht diese nur in den Köpfen von unverheirateten Klerikern, während die afrikanischen Eheleute ihre Probleme schon längst auf ihre Weise gelöst haben?

Diese letzte Frage impliziert zwar die Feststellung, daß die meisten Afrikaner sich nicht sonderlich um das kanonische Eherecht kümmern, aber dennoch gibt es viele afrikanische Christen, die von der Kirche Hilfe für ihr Ehe- und Familienleben erwarten. Schon aus diesem Grund bleibt also die Aufgabe bestehen, die empirischen Forschungsergebnisse sowie die pastoralen Erfahrungen theologisch zu reflektieren und nach möglichen Lösungsmodellen für eine afrikanische Ehepastoral zu suchen.

### Natürliche Ehe – Christliche Ehe

Die nachfolgend vorgetragenen theologischen Überlegungen und pastoralen Ansätze stützen sich dabei vor allem auf die Ergebnisse und Empfehlungen der jüngsten afrikanischen Eheforschung der Kirchen (CROMIA – Churches' Research on Marriage in Africa) sowie auf die Diskussionen in Nairobi während der letzten Vollversammlung der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar (SECAM) im Juli letzten Jahres. Um unrealistischen Erwartungen vorzubeugen, sei hier zunächst eine Aussage wiedergegeben, die am Anfang der Überlegungen in Nairobi stand: „Unser pastoraler Zugang sollte aufhören, eine Reihe von fertigen Lösungen anzubieten; er sollte vielmehr eine starke, entschiedene Aktion werden, gegründet auf wissenschaftliche Grundlagen, die durch Anthropologie und Theologie erhellt sind."

Die Bischöfe von Zaire haben auf der letzten SECAM-Vollversammlung den anthropologisch-theologischen Ausgangspunkt ihrer Überlegungen mit aller Deutlichkeit herausgestellt, indem sie postulierten: Um die Probleme der christlichen Ehe in Afrika zu lösen – die Vorbereitung, den Vertrag und die Erfüllung –, ist es notwendig, wieder von dem Prinzip auszugehen, daß die christliche Ehe eine natürliche Ehe ist, die von Christus angenommen wurde. – Es geht also zunächst darum, die importierten theologischen Ehekonzeptionen von unnötigen Sakralisierungen und legalistischen Festlegungen zu befreien und „mehr Aufmerksamkeit dem gesellschaftlichen und natürlichen Hintergrund" zu schenken.

Mit diesem orientierenden Postulat stehen die zairischen Bischöfe nicht allein; die Empfehlungen von CROMIA gehen von einem ähnlichen theologischen Ansatz aus. Demnach ist die Ehe nicht deshalb unauflösbar, weil am Anfang ein sakramentaler Ritus oder eine Segnung steht; vielmehr ist es die intentionale Unauflöslichkeit, welche die Ehe zu einem „natürlichen Sakrament" macht, d. h. zu einem Zeichen der Treue und Liebe Gottes. Gerade die Ehe wird als ein *Paradigma der Sakramentalität* angesehen: Sie ist tief im Menschlichen und im Konkreten verwurzelt, aber gleichzeitig aufgenommen und transformiert durch göttliche Liebe. Durch ihre „Offenbarung", Hingabe und Treue erfahren die Eheleute zeichenhaft den sich offenbarenden, hingebenden, treuen Gott.

Es ist in der Theologie kaum üblich, den dreifaltigen Gott mit Sexualität in Verbindung zu bringen. Eine verheiratete südafrikanische Theologin setzt aber gerade hier ihre *Theologie der Sexualität und Ehe* an. Sie geht aus von der Genesis: „So schuf Gott den Menschen nach seinem Abbild, nach Gottes Bild schuf er ihn, als männlich und weiblich erschuf er sie" (Gen 1,27). Der Mensch als Bild Gottes ist wesentlich ein „Wesen-in-Beziehung". Diese Beziehung oder dieses „intime Verhältnis" entfaltet sich in der sexuellen Polarität, in Kreativität und Heilung von Mann und Frau in allen Höhen und Tiefen des alltäglichen ehelichen Lebens. Die Theologin versucht sogar, die sexuellen Ängste, Spannungen, Liebesspiele und Kulthandlungen des Xhosa-Stammes von der Theologie des Menschen als Bild Gottes her zu verstehen.

Ein weiterer theologischer Ansatz, der vor allem in Ost-

afrika verfolgt wird, beginnt mit dem natürlichen und theologischen *Begriff des „Bundes"*. Der Bund von Mann und Frau spiegelt den Bund Gottes mit den Menschen wider. Für alle, die an Christus glauben, wird der Ehebund verklärt zum Spiegel des Bundes Christi mit der Kirche (d.h. der Gemeinschaft der Glaubenden), den Christus durch sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung geschlossen hat als Erneuerung des Alten Bundes. Die Gefahren des Individualismus und der Treulosigkeit im natürlichen Ehebund können nur durch die ständige bewußte Erziehung zum Alten und Neuen Bund überwunden werden. Durch eine solche Bundeserneuerung werden die Eheleute zu eschatologischen Zeichen.
Gerade wegen der vielen schwachen Stellen im *Ehebund* muß es neben der ständigen Bundeserneuerung auch *gesellschaftliche Abmachungen* geben. In allen afrikanischen Stämmen wird ein mehr oder weniger deutlich erkennbarer Vertrag abgeschlossen, der durch wirtschaftliche Transaktionen (Brautpreis) abgesichert ist und in ausgedehnten gesellschaftlichen, teilweise auch religiösen Riten gefeiert wird. Jedoch wird ein solcher Vertrag von den Afrikanern nicht überbewertet. Die kirchenrechtliche Regelung, daß eine Ehe durch einen gültigen Vertrag und nach der ersten ehelichen Vereinigung von Mann und Frau unauflösbar wird, ist für afrikanische Christen kaum einzuhalten. *Harmonie und Fruchtbarkeit* in der Ehe werden über alle vertraglichen Abmachungen gesetzt. Es dürfte also sehr schwierig sein, afrikanische Ansätze für ein kirchliches Eherecht römisch-germanischer Prägung zu finden.

Eine Gruppe von afrikanischen Bischöfen hat sich dafür ausgesprochen, daß die *Fruchtbarkeit* als eine Bedingung für eine gültige Ehe angesehen und bei der Annullierung von Ehen berücksichtigt werden sollte. Sie weisen vergleichsweise darauf hin, wie in der Geschichte des Kirchenrechts die Impotenz allmählich als Ehehindernis erkannt und rechtlich anerkannt wurde. Vielleicht ist gerade hier ein afrikanischer Beitrag zur Entwicklung des kanonischen Rechts zu erwarten. Im Gegensatz zu euro-amerikanischen pastoraltheologischen Überlegungen, die Probleme der Partnerschaft und der verantwortlichen Elternschaft einseitig in den Vordergrund rücken, betonen afrikanische Theologen den traditionellen afrikanischen Wert der Fruchtbarkeit. Sie wehren sich nicht nur gegen moderne Formen der Empfängnisverhütung, sondern sie bestehen darauf, daß eine Ehe in afrikanischer Sicht nur dann als vollwertig und vollgültig angesehen wird, wenn sie mit Kindern gesegnet ist. Das Bild Gottes verwirklicht sich im kreativen Bund.

Die äußerst kurze Schlußresolution der SECAM-Versammlung stellt das Ideal der kirchlich geschlossenen, monogamen, unauflöslichen und fruchtbaren Ehe mit aller Deutlichkeit als erstrebtes Ziel heraus. Gleichzeitig aber fordern die Bischöfe die *Berücksichtigung afrikanischer Werte und Traditionen,* und sie suchen nach mit-fühlenden pastoralen Lösungen für schwierige Ehen und Familien. Was das jüdisch-christliche Ehe-Ideal der Bibel und die römisch-germanische Tradition betrifft, so nehmen sie diese zwar als Grundlage, nicht aber als Endziel für ihre eigenen Bemühungen um eine afrikanisch-christliche Ehepastoral an. Dasselbe gilt für jene theologischen Überzeugungen und pastoralen Methoden, die von europäischen und amerikanischen Missionaren in Afrika eingeführt wurden. Die junge afrikanische Kirche beansprucht für sich *das Recht des Suchens,* so wie die jüdischen, hellenistischen, römischen, germanischen, europäischen und amerikanischen Christen das von Christus verkündigte Ideal zu verstehen suchten und dann erst allmählich mehr oder weniger realisierten. Für die afrikanischen Bischöfe bedeutet dies konkret, daß sie mehr Zeit für eigene anthropologische und theologische Forschungen wollen. „Das Evangelium wird zum Ziel einer Reise, die den Afrikaner zur Erfüllung seiner Fähigkeiten und Qualitäten führt."

## Das Ehe-Katechumenat

Diese grundsätzliche Einstellung ist bewußt bei allen Überlegungen zur ehevorbereitenden und ehebegleitenden Pastoral zu berücksichtigen. Es gibt noch keine fertige afrikanische Ehepastoral; es gibt bislang nur verschiedene Meinungen zu akuten Problemen von Ehe und Familie in Afrika. Ebenso ist zu bemerken, daß scheinbar vor allem einige ausländische Missionare und Theologen auf baldige Experimente drängen, während viele afrikanische Priester und Bischöfe es vorziehen, ihre Probleme zunächst noch im theologischen Palaver hin und her zu überlegen.
1972 wurde in Sambia der Vorschlag für ein *Ehe-Katechumenat* entworfen, der den Prozeß-Charakter der traditionellen afrikanischen Eheschließung berücksichtigt. Zwischen der „Verlobung" und der kirchlichen Trauung soll eine Periode der Vorbereitung und Prüfung liegen, während der sich die Partner gesellschaftlich, psychologisch und auch sexuell kennenlernen können. Diese Zeit soll durch den regelmäßigen Empfang der Sakramente, durch gründliche Unterweisungen sowie durch den materiellen Aufbau des Haushalts gekennzeichnet sein. Das Ehe-Katechumenat unterscheidet sich wesentlich von temporären Verbindungen, „wilden Ehen" oder heimlichen Probe-Ehen, da es eine unauflösliche, kirchliche Ehe anstrebt und sowohl von der Klangemeinschaft als auch von der kirchlichen Gemeinde anerkannt und verantwortlich mitgetragen wird.
Die katholischen Bischöfe von Tschad in Westafrika haben diese *„Heirat in Stufen"* schon als ein pastorales Experiment eingeführt. Im apostolischen Vikariat Jimma in Äthiopien gibt es dazu eine bemerkenswerte Variante: Die Ehe wird in traditioneller Weise von den Ältesten der beiden Großfamilien arrangiert. An einem festgelegten Sonntag erklärt das Paar öffentlich vor der Kirchengemeinde seine Absicht, sich in den kommenden Jahren ernsthaft auf die kirchliche Eheschließung vorzubereiten. Nach einigen Jahren des Zusammenlebens prüfen die Ältesten und der Gemeindegeistliche, ob – nach menschlichem Er-

messen – eine gute Aussicht auf eine dauerhafte Ehe besteht. Dann wird gegebenenfalls die kirchliche Trauung gefeiert.
Von den betroffenen afrikanischen Katholiken werden diese Überlegungen mit großer Zustimmung aufgenommen. Der deutsche Moraltheologe *Bernhard Häring*, der 1974 in Ostafrika um Rat gefragt wurde, hält das Ehe-Katechumenat für angebracht, weil dadurch auch der gegenwärtigen Übergangsperiode von der elterlichen Kontrolle zur freien Partnerwahl Rechnung getragen wird. Außerdem weist er zum Vergleich auf das Noviziat und die zeitlichen Gelübde im Ordensleben hin. Die Forschungsgruppe von CROMIA scheint in ihrer Meinung anfangs gespalten gewesen zu sein, hat sich aber in den abschließenden Veröffentlichungen gegen ein solches Experiment ausgesprochen. Als Gegenargument wird angeführt, daß eine solche „Heirat in Stufen" den Probecharakter offiziell anerkenne und damit die Unauflöslichkeit der Ehe grundsätzlich in Frage stelle. Ferner sei vor allem das Schicksal der Frauen aus gescheiterten Probe-Ehen von den christlichen Gemeinden kaum zu verkraften. Auf der jüngsten SECAM-Versammlung forderte eine Gruppe von Bischöfen hingegen: „Die Kirche sollte die Bedingungen für eine legale Wartezeit als Teil eines afrikanischen Eherechts festlegen. Eine ganze Liste von Bedingungen und Kriterien sollte aufgestellt werden, um unterscheiden zu können zwischen einfachem Konkubinat und dem ernsten Wunsch zu heiraten, wenn die Verbindung sich als fruchtbar erwiesen hat."

Die Diskussion über das Ehe-Katechumenat ist also sicherlich noch nicht abgeschlossen, weder in Afrika noch in anderen Jungen Kirchen der Dritten Welt und auch nicht in Europa. In der Diözese Goroka in Papua-Neuguinea läuft seit über fünf Jahren ein ähnliches Pastoralexperiment wie im Tschad, das allerdings in den Nachbardiözesen heftig umstritten wird. Was die europäische Diskussion betrifft, so mag der an Theologen gerichtete Vorschlag von zwei englischen Soziologen ein Hinweis sein: „Wir möchten als Überlegung einen Vorschlag unterbreiten, der das herkömmliche Ideal der katholischen Ehe aufrechterhält, es aber als die ‚schwierigste Berufung' ansieht... Die soziologische Wirklichkeit zeigt, daß nur ein Teil der Menschen zu einer unauflöslichen Ehe berufen ist... Das ewige Gelöbnis zu einer lebenslangen Entscheidung, in einer katholischen Ehe zu leben, sollte von zwei Menschen vielleicht nur nach einer langen Periode der Vorbereitung und Einübung gemacht werden... Unter diesen Umständen ist es unrealistisch anzunehmen, daß junge Katholiken nicht zusammen leben, bevor sie das feierliche Ehegelöbnis ablegen... Wir würden das herkömmliche Modell der unauflöslichen christlichen Ehe als ein Angebot an die säkulare Gesellschaft ansehen, als ein prophetisches Zeugnis der Liebe und Treue, aber im Licht des weltweiten industriellen und gesellschaftlichen Wandels würden wir es nicht notwendigerweise als die vorherrschende soziologische Form ansehen... Ohne Zweifel sind die Katholiken in einem Dilemma: Wie kann es beides geben, ein authentisches Zeugnis für das Modell der christlichen Ehe und zugleich eine angebrachte pastorale Rücksicht für alle, die mehr den säkularen Modellen folgen?" (The Month, Juni 1979.)

## Die christliche Ehe-Initiation

Die *traditionelle afrikanische Jugendinitiation* war eine vielfältige Einheit von Riten und Belehrungen, deren sich die Jugendlichen vor der Heirat unterziehen mußten, um dadurch die Trennung von der sorglosen asexuellen Welt der Kindheit und die Einführung in die verantwortliche, sexuelle Welt der Erwachsenen eindringlich zu bewältigen. Dieser integrierte Prozeß der Personalisation, Sozialisation und Inkulturation ist heute unter dem Druck des sozio-ökonomischen Wandels, von wenigen Ausnahmen abgesehen, entweder völlig zum Erliegen gekommen, oder er ist auf eine im Krankenhaus durchgeführte Beschneidung und auf kümmerliche Belehrungen während der Schulferien zusammengeschrumpft. Die Alten beklagen ihren Autoritätsverlust, die Kirchen entrüsten sich über die Sittenlosigkeit, und die Jugendlichen sind in Wertkonflikte verstrickt.

Anfangs haben die Kirchen die *Initiationsfeiern* entweder bewußt übersehen oder gar öffentlich bekämpft. Bemerkenswerte Ausnahmen sind das Masasi-Experiment der Anglikaner und der deutschen Benediktiner im südlichen Tansania sowie die methodische Umwandlung der Kikuyu-Initiation durch den afrikanischen Theologen *Charles Nyamiti* in Kenia. Beide Versuche sind jedoch nur teilweise erfolgreich gewesen, da sie die Autorität der Alten in der Klangemeinschaft durch eine Überbetonung der Rolle der Kleriker unterhöhlten und auch deshalb, weil sie keine adäquate Theologie und Pastoral der Sexualität an die Stelle der traditionellen Fruchtbarkeitsriten setzen konnten. Inzwischen ist das Wort „Initiation" zwar offiziell in die Liturgie eingeführt worden, jedoch nur im Zusammenhang mit dem Ritual der Taufe und der Firmung und nicht in dem ursprünglichen Kontext der Ehevorbereitung.
Die protestantischen Kirchen sind sowohl durch ihre anfängliche entschiedene Verurteilung der afrikanischen Initiationsriten bekannt geworden als auch durch einige gelungene Adaptationsversuche. Der ghanesische Professor *Kwabena Nketia* schreibt: „Es ist interessant zu beobachten, daß die christliche Feier der Konfirmation in vielen Gegenden heute eine Art Pubertätsfeier ist... Viele unserer jungen Mädchen und deren Eltern sind heute der Ansicht, die Konfirmation sei das Tor zur Ehe" (Bürkle, H., Theologie und Kirche in Afrika, Stuttgart 1968, S. 137). Eine Orientierung für eine moderne afrikanische christliche Ehe-Initiation scheinen auf verschiedenen Wegen der Pastoraltheologe *Edmund van Huet* sowie der kenianische Priester *Dominic Mwasaru* gefunden zu haben. In beiden Fällen handelt es sich nicht um eine Adaptation der traditionellen Initiation, sondern eher um eine Neuschöpfung.

Van Huet experimentiert mit *mehreren Stufen der Ehevorbereitung* und *Ehebegleitung*. Zunächst werden sog. Freundschaftstage an mehreren aufeinanderfolgenden Sonntagen in einem Jugendzentrum von Dar-Es-Salaam angeboten mit Tanz, Unterhaltung, Diskussion und Gottesdienst, damit die Jugendlichen sich kennenlernen, aber gleichzeitig ernsthaft die Probleme der Partnerschaft reflektieren können. Die zweite Stufe bildet ein intensives Wochenendseminar zur Ehevorbereitung von verlobten Paaren. Schließlich sollen später in den Pfarreien Seminare für verheiratete Frauen und Männer abgehalten werden, damit sich die jungen Eheleute und Eltern über ihre Fragen informieren und gegenseitig ihre Erfahrungen austauschen können.

Die Versuche von Mwasaru spielen sich im ländlichen Milieu der Taita-Berge von Kenia ab. Zusammen mit den Christen der Mgange-Pfarrei versucht der afrikanische Priester, das Problem der Entwurzelung der Jugendlichen zu lösen. Zunächst gab es nur eine Reihe von Palavern nach dem Sonntagsgottesdienst. Dann arbeitete er mit gewählten Gemeindeältesten „Kurse" für den Firmunterricht, die Ehevorbereitung und die Erwachsenenbildung aus. Bei diesen Veranstaltungen werden die afrikanischen Methoden der Kommunikation, der Leitung, der Unterweisung und der Zelebration, die auch bei der traditionellen Initiation üblich waren, berücksichtigt. Aus der konkreten Notlage und der gemeinsam getragenen Verantwortung sind heute mehrere kleine Gruppen oder Basisgemeinschaften entstanden, denen es ein Anliegen ist, daß christliche Werte und Verhaltensweisen in ihrem täglichen Ehe- und Familienleben Gestalt annehmen.

## Ehe – Familie – Gemeinde

Es ist völlig unafrikanisch, das Eheleben in der Privatsphäre der Kleinfamilie zu isolieren, in der Mann und Frau mit ihren Kindern allein Freud und Leid teilen. Ebenso widerstrebt es dem ausgeprägten *afrikanischen Sinn für Gemeinschaftsverantwortung*, schwierige Ehefragen dem individuellen Seelsorger, dem ausgebildeten Eheberater oder schließlich gar dem Scheidungsrichter zu überlassen. Früher waren die Großfamilien, die Verwandtschaft und die Altersgruppen lebenswichtige Bezugspersonen; heute sind es in den Städten schon vielfach aus der Not entstandene freiwillige Zusammenschlüsse von Stammesangehörigen und teilweise auch Nachbarn, Arbeitskollegen, Sportvereine und kirchliche Gruppen. Obwohl durch die Erziehung der Kinder in Schulen, durch den starken Freiheitsdrang der Jugendlichen sowie durch die Trennung von Wohnung und Arbeitsplatz das traditionelle, enge und autoritär geführte Gemeinschaftsleben beeinträchtigt ist, kann die afrikanische Ehe heute dennoch nur im Familienverband und im Hinblick auf neue kommunale Gruppierungen verstanden werden.

Diesen *gesellschaftlichen Postulaten* müssen auch die Kirchen Rechnung tragen. Eine in Europa entstandene personalistische und auf die bürgerliche Kleinfamilie ausgerichtete Familienpastoral erweist sich in Afrika (und in Europa) als mehr und mehr unbrauchbar. Dagegen scheinen die in den letzten Jahren wiederentdeckten kleinen kirchlichen Gemeinden mit ihren vorwiegend von Laien übernommenen Diensten neue Perspektiven für eine relevante afrikanische Familienpastoral zu eröffnen.

Angeregt durch das Beispiel und nach dem kritischen Studium der sog. unabhängigen afrikanischen Kirchen entdeckt auch die katholische Kirche, daß sie von den Afrikanern gedrängt wird, viele Funktionen der traditionellen Großfamilien und Verwandtschaftsgruppen zu übernehmen. Die unabhängigen Kirchen sind für viele suchende Afrikaner eine *neue Basisgemeinschaft* geworden, die vor allem als ein Schirm gegen die Umwälzungen in der modernen Gesellschaft wirken und zugleich emotionale Hilfen in vielen schwierigen Situationen der Familie und der Arbeitswelt bieten. Sie sind flexibler als die alten Familiensysteme und freundlicher als die großen Pfarreien der etablierten Kirchen. Die meisten dieser sektenartigen Gruppen propagieren die monogame, unauflösliche Ehe, sie sind aber in Einzelfällen tolerant gegenüber Polygamisten. Alle Mitglieder der kleinen Gruppe beteiligen sich an der Vorbereitung von Ehepaaren; sie feiern die Eheschließung auf afrikanische Weise, und sie unterstützen sich gegenseitig, wenn eine Ehe in Gefahr ist auseinanderzubrechen. Dennoch bleiben diese neuen Kleinkirchen in der modernen afrikanischen Welt auf die Dauer unwirksam, da sie sich zu sehr abschließen, eher traditionell und kaum dialogbereit sind. Sie bilden eine Art Kleinstaaten im Staat. Ihre Theologie ist fast nur alttestamentlich und fundamentalistisch orientiert. Aber es kann trotz dieser Mängel nicht übersehen werden, daß die Idee der Familie und der Brüderlichkeit auch von modernen Afrikanern enthusiastisch aufgenommen wird. In Tansania scheint es sogar zu gelingen, mit der Ujaama-Ideologie die Familienkooperation zu einer dörflichen Gemeinschaftsarbeit auszuweiten und eine neue Nation entstehen zu lassen.

Wenn die katholische Kirche in Afrika weiterhin bestrebt ist, ihre christlichen Basisgemeinden offenzuhalten, sowohl für eine offensive Bruderliebe als auch für die Probleme und Erfordernisse eines modernen Afrika, dann gewinnt sie damit gleichzeitig eine unabdingbare Voraussetzung für eine effektive christliche Familienpastoral. Solche Gemeinden werden nicht mehr nach Adaptationen suchen, sondern sie werden die Probleme der Ehevorbereitung, der Hochzeitsliturgie, der Polygamie, der Kindererziehung wie auch der verantwortlichen Elternschaft, der Ehescheidung und der sozialen Familiengesetzgebung kreativ und gemeinschaftlich zu lösen versuchen. Allerdings wird auch für die afrikanischen Eheleute die christliche Ehe immer die „schwierigste Berufung" bleiben.

*Hermann Janssen*

*Literaturhinweise:*

Außer der schon in HK, August 1979, S. 415 angegebenen Literatur sei hier auf folgende Einzeluntersuchungen hingewiesen, die im Text erwähnt werden:

*Edwards, F.*, Designing a Theology of Sexuality, in: Verryn, T. D. (ed.), Church and Marriage in Modern Africa, Johannesburg 1975, 51–81.
*Hornsby-Smith, M. P. und Norris, M.*, Marriage: The Most Difficult Vocation, The Month, June 1979, 185–190.
*Huet, E. van*, The Marriage Catechumenate, Catechetics Course, Gaba Pastoral Institute, Eldoret 1975.
*Janssen, H.*, Christliche Ehe-Initiation in Ostafrika, in: Waldenfels, H., (Hrsg.), Denn ich bin bei Euch, Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute, Zürich 1978, 247–260.
*Maurier, H.*, The African Family and its Christian Formation, Lumen Vitae, Vol. XXVII, 1972, No 4, 559–581.
*Mwasaru, D.*, A Christian Family Apostolate, Afer, Vol. 19, No. 2, 1977, 66–74.
*Secam-Document*, Family Life and Christian Education of Youth, Afer, Vol. 20, No. 6, 1978, 381–384.

## Länderbericht

# Nach dem Sieg der Revolution

### Nicaragua strebt einen nationalen Sozialismus an

Zwanzig Jahre nach dem Sieg der kubanischen Rebellenarmee hat ein zweites Land im mittelamerikanischen Raum sich auf revolutionärem Wege, d.h. über eine von bewaffneten Aufständischen geführte Volkserhebung, eines Diktators und seines Regimes entledigt. Am 7. Juli verließ *Anastasio Somoza Debayle Nicaragua*, das Land, das seine Familie seit 1937, er selbst seit 1967 beherrschte. Er hinterließ ein verwüstetes Land mit zerbombten Städten, eine ausgehungerte Bevölkerung, die zwischen Triumph über den Sieg und Trauer über die Toten schwankte. Die Bilanz des elf Monate dauernden Bürgerkriegs ist nicht in zuverlässige Zahlen zu fassen: die Zahl der Todesopfer wird mit mindestens 12000 bis 15000 angegeben. Nach Angaben des Roten Kreuzes in Managua liegt die Zahl jedoch weit höher, als bisher angenommen. Der Präsident des Roten Kreuzes, *Ismael Reyes*, gab die Zahl der Todesopfer mit 50000 an; allein in den östlichen Stadtteilen von Managua seien bei dem Großangriff der Nationalgarde im Juni 14000 Menschen umgekommen. 70000 lebten in den Flüchtlingslagern Managuas; 750000 Menschen seien obdachlos, wenigstens ebenso viele ohne Arbeit; 600000 litten an akuter Unterernährung.

## Neue Regierung – fehlende Strukturen

Über eine noch so großzügig gewährte humanitäre Hilfe hinaus benötigt Nicaragua finanzielle Hilfe aus dem Ausland für den Wiederaufbau der zu 50 Prozent zerstörten Industrieanlagen und Saatgut (der Devisenausfall für die diesjährige Baumwollernte beläuft sich auf 350 Millionen US-Dollar). Mit einer Auslandsverschuldung von mindestens 1,3 Milliarden Dollar, Massenarbeitslosigkeit, Sachschäden, die die des Erdbebens von 1972 übersteigen, und den unter Somoza ungelöst gebliebenen sozialen und wirtschaftlichen Problemen übernahm die Revolutionsregierung ein wirtschaftlich ruiniertes Land. Mit den Mitteln eines menschenverachtenden militärischen Kampfes um den Endsieg und – als dieser ausblieb – mit räuberischen finanziellen Transaktionen im letzten Augenblick hat Somoza verhindern können, daß sein Erbe an das nicaraguanische Volk fiel, das schon zu seinen Herrschaftszeiten weitgehend von der Nutzung seines beispiellosen Reichtums ausgeschlossen worden war.
Die neuen Machthaber in Nicaragua haben den Wiederaufbau der nationalen Wirtschaft zum vorrangigen Ziel ihrer Politik erklärt und für den Moment darauf verzichtet, ideologische Differenzen offenzulegen und in die Tagespolitik einzubringen. Das macht Prognosen über den zukünftigen Kurs der Regierung schwierig und birgt die Gefahr, die wenigen Anzeichen für eine ideologische Fixierung überzubewerten beziehungsweise als Bestätigung vorhandener Befürchtungen zu werten. Schwierig ist schon die Einschätzung, wer an der Spitze der provisorischen Regierung im Augenblick das Sagen hat. Nach übereinstimmenden Berichten hat die aus Costa Rica heimgekehrte „Junta zum nationalen Wiederaufbau" (bestehend aus *Violeta Chamorro, Sergio Ramirez, Alfonso Robelo, Moisés Hassan* und dem Guerilla-Kommandanten *Daniel Ortega*) nur ein geringes politisches Gewicht. Im Kabinett überwiegen bürgerliche Politiker konservativer oder liberaler Prägung. Die beiden katholischen Geistlichen, der Dichter *Ernesto Cardenal* (Erziehungsminister) und *Miguel D'Escoto* (Außenminister), waren als revolutionäre Gegner des Somoza-Regimes bekannt und müssen sich als Politiker erst noch profilieren. Weitere politische Institutionen sind das „Nationaldirektorium", höchstes Gremium der Sandinistischen Nationalen Befreiungsfront (FSLN), die sich nach dem 1934 ermordeten Cesar Sandino nennt und sich noch nicht als Partei konstituiert hat, sowie ein in der letzten Phase des Bürgerkriegs gegründeter „Staatsrat", der weitgehende legislative Vollmachten er-

halten soll und aus Sandinisten, gemäßigten Oppositionellen und Vertretern der Industrie besteht. Zu den zweifellos mächtigsten Männern in Nicaragua gehört *Tomás Borge*, einziges lebendes Gründungsmitglied der FSLN, ein erklärter Marxist. Dem einstigen Guerillaführer untersteht das Innenministerium. Der Aufbau der neuen Streitmacht und der Polizei fällt in seine Kompetenz.
Gegenwärtig hat es den Anschein, daß, solange die Machtstrukturen nicht gefestigt und die politischen Zuordnungen nicht klar sind, in der ersten Phase der Übergangsregierung die Sieger des Bürgerkriegs, die Sandinisten, die politischen Entscheidungen treffen.
Die ersten Maßnahmen der neuen Regierung galten der Wiederherstellung von Ordnung und Ruhe: Plünderungen und Devisenvergehen wurden unter hohe Strafen gestellt; Bodenspekulanten und Beamte, die sich weigern, ihre Arbeit aufzunehmen, müssen mit Zwangsarbeit bis zu zwei Jahren rechnen. Andere Maßnahmen wie der Auslieferungsantrag für Somoza an die USA und die Umbenennung von Straßen und Plätzen waren verständliche populäre Gesten der Sieger mehr denn ernsthafte Politik. Was aus den enteigneten und verstaatlichten Besitzungen der Somozas wird, ist noch unklar. Solange die Regierung mit den Richtlinien ihrer Wirtschaftspolitik hinter dem Berg hält (wenn sie überhaupt schon einvernehmlich erarbeitet sind), bleiben Beurteilungen der neuen Politik riskant. Für den Augenblick darf man jedoch nicht übersehen, daß für die Regierung Arbeitsbeschaffung, Aufbau oder Wiederinbetriebnahme von industriellen und landwirtschaftlichen Einrichtungen vorrangige Ziele sind. Auch die ideologische Zurückhaltung der neuen Machthaber hat ihre Ursache offenbar in der Einsicht, daß sie dem Volk nach der Befreiung von der Diktatur ohne die massive Hilfe des Auslands wenig zu bieten haben. Wenig rühmlich, aber nach bisherigen Informationen ein Einzelfall war die Erschießung des im Volk verhaßten Nationalgardisten *Alberto Gutierrez*, genannt „Macho Negro", am 19. Juli. Er soll für Massaker an Jugendlichen in den Randgebieten von Managua verantwortlich gewesen sein. Zur Frage der Verwendung früherer Nationalgardisten, der amerikanisch geschulten Armee Somozas, sind die Aussagen widersprüchlich. Innenminister Borge erklärte, die „große Mehrheit" werde in das zivile Leben eingegliedert: „Unsere Rache wird das Verzeihen sein" (Le Monde, 27. 7. 79). Es werde keine Todesstrafe geben; lediglich die Heckenschützen, die nachts die Sicherheit der Bevölkerung bedrohten, würden standrechtlich erschossen. Im möglichen Widerspruch dazu steht eine Äußerung des Junta-Sprechers *Manuel Espinoza*, die neue nicaraguanische Armee habe nach dem Sieg niemanden erschossen und werde es auch in Zukunft nicht tun (Le Monde, 7. 8. 79).
Aufschlußreicher als die ersten politischen Maßnahmen der Regierung sind die wenigen zukunftweisenden Äußerungen der Junta und der Guerillaführer. Wahlen werde es erst in drei oder vier Jahren geben, hieß es wenige Tage nach der Machtübernahme. Die Entscheidung für einen so späten Zeitpunkt überraschte zuerst, beruht aber wohl auf dem Einverständnis aller politischen Kräfte. Vor allem die gemäßigten traditionellen Parteien können von einer längeren Übergangsphase profitieren. Im Falle frühzeitig angesetzter Wahlen hätten sie kaum neben einer sandinistischen Partei bestehen können. Die beiden kommenden Jahre geben den bürgerlichen Parteien Zeit und Gelegenheit, sich als alternative Kraft zu den sandinistischen Gruppierungen zu formieren.

## Verstaatlichungen, aber „kein neues Kuba"

Die Ankündigung bevorstehender Verstaatlichungen erfolgte am 26. Juli im Rahmen einer Pressekonferenz der Junta. Nachdem die sieben Privatbanken des Landes bereits in staatliche Hände übergingen, sollen die größtenteils in ausländischem Besitz befindliche Bergbauindustrie, die Holzindustrie und die Fischindustrie, an der die Familie Somoza maßgeblich beteiligt war, verstaatlicht werden. Während die Kreditgesellschaften ebenfalls verstaatlicht werden sollen, bleiben die Versicherungen in privater Hand. Am 9. August gab Juntamitglied Ramirez bekannt, daß die landwirtschaftlichen Erzeugnisse, wie Kaffee, Baumwolle und Zucker, über staatseigene Firmen exportiert werden sollen. Die weitreichendste, allerdings auch für unterschiedliche Interpretationen offene Aussage über die zukünftige Regierungsform Nicaraguas machte das Mitglied der Junta, Moisés Hassan: Die Sandinisten strebten eine Art von nationalem Sozialismus an.
Zur Präzisierung fügte er lediglich hinzu: „Die politischen Standpunkte werden sich langsam klären, und das nicaraguanische Volk wird seine Wahl treffen. Es wird keineswegs ein neues Kuba geben. Wir wollen eine nicaraguanische Lösung" (Le Monde, 20. 6. 79). Erst das Programm der zukünftigen politischen Organisation der sandinistischen Bewegung kann diese vage Absichtserklärung mit Inhalt füllen.

Die in der westlichen Welt seit der ersten Guerilla-Offensive im August/September vergangenen Jahres unentwegt gestellte bange Frage, ob sich in Nicaragua ein zweites Kuba anbahne, kann zum jetzigen Zeitpunkt sicher nicht beantwortet werden. Sie ist für die in weltpolitischen Kategorien denkenden Beobachter im Ausland und vor allem für die in diesem Jahrhundert in Nicaragua stets mitagierenden Vereinigten Staaten derzeit von ungleich größerer Bedeutung als für die national denkenden und empfindenden nicaraguanischen Politiker. Dies gilt in diesem Stadium wohl auch für die sandinistischen Strömungen und die kleinen kommunistischen Gruppierungen. Ob die in der augenblicklichen Phase der gemeinsamen Politik mit der bürgerlichen Opposition zugedeckten ideologischen Differenzen innerhalb der FSLN in der Weise wieder auftreten, wie sie während der Guerillakämpfe offenbar wurden, ist nicht vorherzusagen. Der gegen Ende des Bürgerkriegs vollzogene formale Zusammenschluß der drei großen Gruppierungen, der „Guerra Popular Prolongada" (GPP – Verlängerter Volkskrieg), der „Línea Prole-

taria" (Proletarische Linie) und der „Terceristas" (Dritte-Welt-Bewegung), erfolgte zweifelsohne aus pragmatischen Erwägungen. Er wird in mehrere sandinistische Parteien auseinanderbrechen, wenn die inneren Spannungen ideologischer und machtpolitischer Natur wachsen. Hält er zusammen, kann die Entwicklung dahin gehen, daß die Bewegung oder eine nachfolgende große sandinistische Partei weiterhin nur schwache Konturen zeigt und an politischer Macht und Attraktivität einbüßt.

Die Gruppierung „*Verlängerter Volkskrieg*" ist eine Guerilla traditionellen Stils, die sich in den frühen sechziger Jahren im gebirgigen Nordwesten Nicaraguas bildete. Sie zeichnen ihre starke Verwurzelung auf dem Lande, wo sie nach dem Prinzip der „Sammlung der Kräfte" die Landarbeiter mobilisierten, und gute Beziehungen nach Havanna aus. Innenminister Borge gehört zur GPP-Führungsspitze. Für die marxistische GPP gilt wie für die „Proletarische Linie", daß ihr theoretisches ideologisches Fundament, soweit es überhaupt vorhanden ist, nirgendwo klar definiert wird.

## Radikale und Gemäßigte

Wie die meisten revolutionären Strömungen in Lateinamerika zeichnen sich die Sandinisten dadurch aus, daß sie nicht auf einer Doktrin gründen, sondern über eine Analyse der nationalen Realität zum revolutionären Kampf gelangen. Diese Methodik hat auch in kirchliche Entwicklungsmodelle Eingang gefunden, wenn auch mit anderen politischen Lösungsversuchen (vgl. Schlußdokument der Konferenz von Puebla, 1. Teil). Sollte die sandinistische Bewegung diesen ideologischen Rückstand etwa mit kubanischer Hilfe aufholen, muß mit einer Radikalisierung ihrer Politik gerechnet werden. In diesem Fall wäre immer noch die Frage offen, ob ein nationales, wirklich blockfreies System oder doch ein zweites blockabhängiges Kuba am Ende einer solchen Entwicklung stehen wird.

Zumindest die GPP strebt für die Zeit nach der Übergangsregierung kein pluralistisches Parteiensystem an. Im internen Bulletin Nr. 2 der Gruppierung vom Juli hieß es: „Die Zusammensetzung der Junta können wir nur mit Vorbehalten akzeptieren. Neben der Junta müssen sich andere Institutionen organisieren, von denen dann die wirkliche politische Macht ausgehen muß. Wir müssen Organisationsformen finden, etwa wie die ‚Komitees zur Verteidigung der Revolution' in Kuba" (zit. nach FAZ, 28. 7. 79). Diese lokalen Komitees, zu deren Aufgabe in Kuba auch die Überwachung der Bürger gehört, und die Aufbau- und Produktionsbrigaden, die nach dem Willen der Regierung überall im Land gebildet werden sollen, können, müssen aber nicht erste Pfeiler eines linken Rätesystems oder eines Regimes östlicher Prägung werden. In diese Richtung könnten die Anhänger der „Proletarischen Linie" tendieren, der sandinistischen Gruppierung, die die meisten Studenten aufweist. Sie ist die dogmatischste der drei Gruppen.

Die „*Terceristas*", zahlenmäßig der größte Flügel, vereinen militante Oppositionelle vorwiegend aus dem Mittelstand und junge Somoza-Gegner aus dem Großbürgertum. Ihrer Breitenwirkung vor allem verdankt die sandinistische Offensive den Rückhalt in der Bevölkerung. Sie vertraten den Standpunkt, daß Somoza nur mit dem (zumindest schweigenden) Einverständnis des oppositionellen Bürgertums zu stürzen sei. Obwohl die Terceristen sich ideologisch noch weniger exakt definieren lassen als die beiden anderen sandinistischen Gruppen, ist ihr Einfluß innerhalb der Bewegung nicht zu unterschätzen, da sie der konservativen Opposition als zuverlässigster Partner gelten und sich der moralischen und finanziellen Unterstützung sozialdemokratischer Parteien im Ausland erfreuen.

Auch die der FSLN nahestehende „*Bewegung Vereinigtes Volk*" („Movimiento Pueblo Unido – MPU"), der das Junta-Mitglied Hassan angehört, bildet Basisorganisationen, die zunächst zum Schutz der Stadtviertel vor nationalgardistischer Sabotage dienen. Ihr Ziel war der Sturz Somozas mittels einer starken, von den konventionellen Parteien unabhängigen Opposition, die die Volksmassen anzuziehen vermochte.

Ein Blick auf die Entwicklung und die inneren Zusammenhänge der politischen Ereignisse vor Ausbruch des Bürgerkriegs kann zum Verständnis der derzeitigen Phase der sandinistischen Revolution beitragen und für perspektivische Überlegungen nützlich sein. Der Sieg der sandinistischen Guerilla hatte drei Ursachen: die ausbeuterische und die Geduld des Volkes überschätzende Politik der Somoza-Diktatur, die Unterstützung der Sandinisten durch Kuba und die Politik der bis in die letzte Phase des Bürgerkriegs offenbar unbelehrbaren Vereinigten Staaten. Entgegen aller Dementis hat Kuba der Guerilla in Nicaragua alle erdenkliche moralische und militärische Unterstützung zuteil werden lassen. Allerdings wurde die militärische Hilfe auf Wunsch der Sowjetunion solange wie möglich verschleiert. Dem muß auch nicht die Aussage der Sandinisten widersprechen, sie hätten auf dem Schwarzen Markt in den USA Waffen gekauft. Der Sonderbotschafter der neuen Regierung, *Eduardo Kühl*, der auch mit der Bonner Regierung verhandelte, erklärte in einem Interview mit AFP, der kubanische Staatschef Fidel Castro habe die Sandinisten nicht mit Waffen versorgen wollen, weil er „der Unabhängigkeit unserer Revolution nicht schaden wollte". Ende Juni hatte das amerikanische State Department mitgeteilt, Kuba habe die linksorientierten Elemente der Sandinisten ausgebildet und mit Waffen versorgt. Weitere Hilfe komme ihnen über Panama und Costa Rica zu. Zu diesem Zeitpunkt bestritten sowohl Kuba als auch die Sandinisten jegliche kubanische Unterstützung. Einen Monat später erklärte der Europa-Vertreter der nicaraguanischen Junta, *Angel Barrajón*, in Paris, daß zahlreiche Sandinisten in Kuba eine Guerilla-Ausbildung erhalten hätten. Zum selben Zeitpunkt hatte der kubanische Geschäftsträger in Washington erstmals offiziell zugegeben, daß sein Land die Guerilla in Nicaragua unterstützt habe.

## Somoza: Besitzhunger und Antikommunismus

Die Erfolge und Errungenschaften der Somoza-Ära legen den Schluß nahe, daß die Politik der letzten vierzig Jahre von zwei gleichgewichtigen Motiven bestimmt wurde: dem Streben nach persönlicher Bereicherung und dem Kampf gegen den Kommunismus. Den Anfang seiner politischen Karriere verdankte *Anastasio Somoza der Ältere* einem Partner, der über die gesamte Herrschaftsperiode Garant und Nutznießer dieser Politik sein würde: den Vereinigten Staaten. Das Nicaragua Somozas ist historisch gesehen eine Schöpfung der USA. Von 1912 bis 1933 hielten die Amerikaner das Land besetzt. Als die „Marines" abgezogen wurden, trat eine von den Amerikanern gedrillte und finanzierte Nationalgarde unter der Führung von Somoza senior an ihre Stelle. 1934 ließ er den gegen die amerikanische Vorherrschaft kämpfenden Guerilla-Führer *Cesar Sandino* ermorden. Mit Somozas Hilfe gelang es den Amerikanern 1954, den linksgerichteten guatemaltekischen Präsidenten Arbenz Guzmán zu stürzen. Nach der Ermordung des Präsidenten im Jahre 1956 übernahm der älteste Sohn Luis die Macht, ihm folgte 1967 Anastasio Somoza II. Der in West Point diplomierte General machte die Nationalgarde zur schlagkräftigsten Armee Zentralamerikas. Als Chef der Nationalgarde bot er 1961 den USA sein Land als Basis für die Operationen gegen Kuba an.

Was die Somozas von anderen lateinamerikanischen Diktatoren unterscheidet, ist nicht nur die Unbedingtheit der Bündnistreue gegenüber den Vereinigten Staaten, sondern die Verquickung von politischem Machtwillen und einem unstillbaren Hunger nach Besitz, der den letzten Somoza schließlich in die politische Isolation trieb. Der tiefe Sturz des dritten Präsidenten der Somoza-Familie begann, als sich das Bürgertum von ihm abwandte. Den Anlaß bot die Ermordung des gemäßigten Oppositionsführers *Pedro Joaquín Chamorro* am 10. Januar 1978. Chamorro wollte in der von ihm herausgegebenen Zeitung „La Prensa" einen Artikel veröffentlichen, der die Unverfrorenheit zum Thema hatte, mit der sich Somoza und seine Familie an den internationalen Hilfsmitteln und Geldern zum Wiederaufbau der vom Erdbeben zerstörten Hauptstadt bereicherten. Konkret ging es in dem Beitrag um mehrere tausend Liter Blutspenden aus aller Welt, die die Somozas in den USA mit beträchtlichen Gewinn weiterverkauft hatten. Von vielen Nicaraguanern aus dem Bürgertum, soweit sie nicht an den profitträchtigen Unternehmungen der Somozas beteiligt waren, wurde Somoza nach dem Mord an Chamorro mit einem Mal als nicht mehr tragbar empfunden. Zwischen der gemäßigten Opposition und den sandinistischen Untergrundkämpfern fand eine erste Annäherung statt. Vermutlich schuf sich zu diesem Zeitpunkt der Unmut der unpolitischen Bürgerlichen über das konkurrenzerdrückende Wirtschaftsimperium der Somozas ein politisches Ventil.

Die erwachende moralische Entrüstung über die Unersättlichkeit eines Herrschers, dessen repressive Ordnungspolitik mit anderen Diktaturen des Kontinents Schritt hielt, der sich aber aufgrund seiner wirtschaftlichen Potenz einflußreiche Kreise zu verpflichten wußte und sogar eine Scheindemokratie pflegen konnte, erhielt erst durch ein außernicaraguanisches Phänomen politische Sprengkraft: Präsident Carters Konzept der Menschenrechtspolitik. Die Politik Somozas in dem Zeitraum zwischen den ersten sporadischen Guerillakämpfen bis zur erfolgreichen Volkserhebung (s.HK, Oktober 1978, S. 496f) beruhte auf zwei Irrtümern: dem sicheren Bewußtsein, daß wie ihm persönlich auch den USA alle Mittel zur Bekämpfung der Aufständischen recht sind, und dem Vertrauen darauf, daß die Vereinigten Staaten notfalls militärisch intervenieren. Der erste Irrtum wirkte sich verheerend aus: im August 1978 setzte der Präsident erstmals die Luftwaffe gegen die Guerilla ein; in der Endphase des Bürgerkriegs kämpfte seine Nationalgarde mit Brand- und vermutlich auch mit Napalmbomben gegen das eigene Volk. Die Beharrlichkeit, mit der sich Somoza an die Macht klammerte, verlängerte die Leiden der Zivilbevölkerung, half jedoch verhindern, daß seinem Regime ein „Somozismus ohne Somoza" folgte. Seine brutale Kriegführung hat die Solidarisierung der großen Mehrzahl der lateinamerikanischen Länder mit den Aufständischen und damit die eigene fast totale Isolation bewirkt.

## USA: Politik ohne Überzeugungen

Somozas ungehört verhallter Hilferuf an die Adresse der Vereinigten Staaten, deren verläßlichster Interessenverwalter auf lateinamerikanischem Boden er war, machte die Problematik des amerikanischen Standpunktes im nicaraguanischen Konflikt deutlich. Der Enttäuschung des Diktators über den vergeblichen Appell an die Dankbarkeit der USA war Verständnislosigkeit über die Haltung der Amerikaner vorausgegangen. Die Berücksichtigung moralischer, den eigenen Interessen widerstrebender Kriterien, wie sie sich in der Politik der Carter-Administration gelegentlich niederschlugen, bezeichnete er freimütig als absurd. Dabei war der amerikanische Part in der nicaraguanischen Krise keineswegs ein Modellfall für die sogenannte Menschenrechtspolitik der amerikanischen Präsidenten. Seine zögernde Politik der schrittweisen Anpassung an die veränderten Machtverhältnisse in Nicaragua konnte den selbstgesetzten hohen Ansprüchen nicht standhalten und schuf zudem unübersehbare Parallelen zur amerikanischen Kuba-Politik der fünfziger Jahre. Dies trug den Amerikanern den internationalen Vorwurf der Unbelehrbarkeit ein.

Ein akutes inneramerikanisches Thema stand einer gradlinigen Nicaragua-Politik zusätzlich im Wege: die Abstimmung über die Panama-Verträge im Kongreß, die nach Meinung vieler Abgeordneter Panama zu sehr entgegenkam.

Die bloße Aneinanderreihung der Fakten verrät die Konzeptionslosigkeit der amerikanischen Politik. Zum Zeitpunkt der ersten sandinistischen Offensive und dem weithin befolgten Aufruf zum Generalstreik im Herbst 1978

legen die USA Somoza erstmals den Rücktritt nahe. Als dieser sich weigert, setzen die Amerikaner nach einer kurzen Pause ihre Militärhilfe an Somoza ungeachtet der Überzeugung, daß die Auseinandersetzung erst mit dessen Rücktritt enden würde, fort. In der Phase der Ausweitung des Bürgerkriegs bis zum Juni dieses Jahres verhalten sich die USA im Vertrauen auf die militärische Überlegenheit Somozas abwartend. Im Juni präsentieren sie die sogenannte verfassungsmäßige Lösung, das heißt die Übergabe der Macht an eine bürgerliche Regierung, an der Somozas Liberale Partei, nicht aber die Sandinisten beteiligt werden sollten.
Die von einer Fernsehkamera aufgezeichnete Ermordung des Journalisten *Bill Stewart* durch einen Nationalgardisten am 21. Juni bewirkt eine Verhärtung des amerikanischen Standpunktes. Vor der Konferenz der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) schlägt Außenminister *Cyrus Vance* die Entsendung einer interamerikanischen Friedenstruppe nach Nicaragua vor. Eine nur vage umschriebene „Regierung der nationalen Aussöhnung" solle das Regime Somoza ablösen. Die Pläne der USA werden von der Konferenz rundweg abgelehnt. Der mexikanische Delegierte Castaneda erklärt: „Es ist nicht beabsichtigt, daß nach dem Sturz des Tyrannen alle diejenigen Strukturen weiterbestehen, auf denen sein Unterdrückungsregime ruht." Im Zuge der sandinistischen Erfolge treten die USA Anfang Juli in direkte Verhandlungen mit der sandinistischen Führung in Costa Rica ein. Gleichzeitig unterstützen sie den Plan von Offizieren der Nationalgarde, gegen Somoza zu putschen. Wenige Tage später überbringt der neue Botschafter in Managua, *Lawrence Pezzullo*, Somoza die amerikanische Aufforderung zurückzutreten. Die Mission Pezzullos wird zudem offiziell bekanntgegeben. Als sich Mitte Juli der Sieg der Sandinisten abzeichnet, treffen die Amerikaner erste Abmachungen mit der provisorischen Regierung in Costa Rica. Daß der am 17. Juli nach der Flucht Somozas vom nicaraguanischen Kongreß zum Nachfolger eingesetzte *Francisco Urcuyo* seine überraschende Entscheidung, bis 1981 im Amt zu bleiben, ohne jede Absprache mit der amerikanischen Regierung traf, ist angesichts der damaligen militärischen Lage schwer vorstellbar. Das State Department versicherte jedenfalls der Regierung von Panama, die ihrerseits erwog, die Luftwaffe gegen Nicaragua einzusetzen, die USA seien an der Entscheidung völlig unbeteiligt.

Ende Juli bat Innenminister Borge bei einem Treffen mit US-Botschafter Pezzullo die Vereinigten Staaten um militärische Hilfe. Offensichtlich wollte Borge die Amerikaner mit diesem Vorstoß testen. Eine negative Antwort würde Nicaragua künftiger Rücksichten auf die USA entheben und wie im Falle Kubas eine Annäherung an die sozialistischen Länder begünstigen. Während der amerikanische Senator *Edward Zorinski* nach einem Besuch in Managua Anfang August die Ansicht vertrat, daß der Kommunismus nur dann in Nicaragua Fuß fassen werde, wenn die USA dem Land die notwendige Unterstützung versagen, sprach sich eine Gruppe von Kongreßabgeordneten gegen eine Militärhilfe für das mittelamerikanische Land aus, das ohnehin auf den Kommunismus zusteuere.

## Die Kirche ist gegen jede Form von Tyrannei

Die katholische Kirche des Landes hat im Verlauf des politischen Konflikts immer stärkere Zweifel an der Legitimität des Somoza-Regimes geäußert, die schließlich in eine offene Verurteilung der Diktatur mündeten. Mitten im Bürgerkrieg richtete die Bischofskonferenz von Nicaragua eine Botschaft an das Volk, in der sie Verständnis für den Kampf der Sandinisten zeigt, sich aber gleichzeitig gegen „mögliche Ausschreitungen" der Aufständischen wendet. Die Botschaft vom 2. Juni zeichnet sich durch eine direkte und engagierte Sprache aus: „Wir stellen fest, daß Egoismus und grenzenlose Habgier eine Gesellschaft jeden Tag unmenschlicher gemacht haben, in der Überfluß und Elend erzeugt werden und Unsicherheit für alle" (DIAL, 26. 7. 79). Angesichts des in dieser Frage zurückhaltenderen neuen Papstes war die ausdrückliche Zitierung des „Tyrannen-Artikels" aus der Enzyklika „Populorum progressio" von besonderer Bedeutung: „Die möglichen Ausschreitungen von revolutionären Aufständen berühren uns schmerzlich, aber ‚im Falle einer eindeutigen und fortdauernden Tyrannei, die die fundamentalsten Rechte der Person ernsthaft verletzt und dem allgemeinen Wohl des Landes schadet' (Populorum progressio, Nr. 31), kann man ihre moralische und gesetzmäßige Legitimation nicht verneinen."

In ihrer Botschaft riefen die Bischöfe die Bürger auf, soziale und politische Verantwortung zu übernehmen: „Das Böse werden wir in dem Maße vergrößern, wie wir uns gleichgültig und passiv benehmen. Unsere Verantwortung als Bürger in dieser Stunde nicht wahrzunehmen ist ein schweres Vergehen gegen die menschliche Solidarität und die christliche Liebe. Es ist der Augenblick, unseren Glauben in Werke umzusetzen." In den Tagen des Machtwechsels öffnete die Kirche fliehenden Nationalgardisten und Anhängern Somozas ihre Gebäude. Der Erzbischof von Managua, *Miguel Obando Bravo*, bat die neue Regierung um Gnade für die Anhänger des alten Regimes. Vor allem seiner mutigen und entschiedenen Haltung ist es zu verdanken, wenn auch die neue Regierung die Kirche ernst nimmt. In einer von Radio Católica Anfang August ausgestrahlten Stellungnahme kritisieren die Bischöfe beispielsweise „die jetzt in Nicaragua durchgeführten Indoktrinierungsmaßnahmen". Noch im Juni hatte Erzbischof Obando in Madrid erklärt, deutschen Bischöfen sei es außerordentlich schwergefallen, zwischen Terrorismus, wie es ihn in Westeuropa gebe, und der lateinamerikanischen Guerilla zu unterscheiden, die der letzte Ausweg gegen die brutale Unterdrückung institutioneller Gewalt sein könne.
Die Führung der nicaraguanischen Kirche hat die neue Regierung bereits wissen lassen, daß sie die Sorge anderer

politischer Kräfte teilt, die eine Radikalisierung der ideologischen Positionen nach einer ersten konsolidierenden Phase nicht ausschließen. Sie hält es aber auch für falsch und folgenschwer, wenn die Länder der westlichen Welt, allen voran die Vereinigten Staaten, tatenlos und wie gebannt auf die Entwicklung in Nicaragua schauen würden. Eine schnelle und großzügige Wiederaufbauhilfe ist der beste Dienst, den die westliche Welt dem zerstörten mittelamerikanischen Land und sich selbst tun kann.

*Gabriele Baums-Burchardt*

## Gestalten im Zeitgeschehen

# Denkspiele gegen eindimensionale Lebenswelt

### Zum Tod von Herbert Marcuse

Mit Herbert Marcuse, der im Alter von 81 Jahren am 30. Juli 1979 verstarb, ist nach Adorno und Horkheimer der *letzte bedeutende Repräsentant der Kritischen Theorie* aus dem Umkreis des alten Frankfurter „Instituts für Sozialforschung" dahingegangen. Marcuse wäre ebenso zu den letzten großen Reform-Marxisten vom Rang eines Bloch oder Lukács zu zählen, wenn nicht schon der Begriff des „Reform-Marxisten" zuviel Epigonenhaftes enthielte, das der Originalität und Frische der Marcuseschen Theorie nicht gerecht würde. Vom lupenreinen Marxismus trennen ihn nicht nur die unorthodoxe Denkweise, sondern auch freudianische und phänomenologische Elemente; von der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos unterscheidet ihn schon äußerlich der direktere, zupackende Duktus der Sprache und die geringere Scheu vor politisch-praktischer Einmischung.

### Das Stichwort von der internalisierten Gleichschaltung

Die große Wirkung, die Marcuses Schriften auch in Deutschland ausgeübt haben, ist um so erstaunlicher, als er hier nie einen Lehrstuhl erhalten oder gar eine eigene „Schule" ausgebildet hat. Bis zum Beginn der Studentenrevolte war er nur einem kleineren Kreis von einschlägig Interessierten bekannt, man verwechselte ihn ansonsten öfters mit Ludwig Marcuse. Wie sich jedoch bald zeigte, hatten seine Schriften einen eminenten, *untergründigen* Einfluß auf die Ideen der Neuen Linken ausgeübt; diese feierte ihn – den fast Siebzigjährigen – 1967 in Berlin als ihren Mentor und intellektuellen Wortführer.

Marcuses Aufsatz über „Repressive Toleranz", 1966 in deutscher Sprache erschienen, eine radikale Kritik des liberalen Pluralismus, war in aller Munde, wenn auch keineswegs unumstritten. Wo immer später Terrorismus und Studentenrevolte in direkten Zusammenhang gebracht wurden, spielten einige riskante Thesen dieser Schrift eine maßgebliche Rolle. Vorbehalte beschränkten sich freilich nicht auf den Kreis notorisch-blinder Antikommunisten, sondern wurden durchaus auch von Freunden (etwa *Jürgen Habermas*) geäußert.

Toleranz, so hatte Marcuse geschrieben, einst eine liberale Errungenschaft zur Verminderung von Gewalt und Unterdrückung, habe sich angesichts der ökonomischen und politischen Veränderungen in den fortgeschrittenen demokratischen Gesellschaften in ihr Gegenteil verkehrt. Im Rahmen der gegebenen Machtverhältnisse muß sie, so weiter, notwendigerweise zur Duldung, ja Verstärkung von Herrschaft führen; denn die legalen Formen der Opposition reichen über den eingespielten Konsens einer Gesellschaft, die auf Jugendkriminalität hysterisch, auf „immer mächtigere Geschosse, Raketen und Bomben – das reifgewordene Verbrechen einer ganzen Zivilisation" gleichgültig reagiert, nicht hinaus. Toleranz, die ja nicht Relativismus, sondern Vernunft und Freiheit anzielt, verliert ihren Sinn, wenn so offenbare Formen von Irrationalität wie Wettrüsten, ungerechte Verteilung des Reichtums, Rassismus und blutige Eroberungskriege nicht mehr radikal zur Disposition gestellt werden dürfen. Ob Kommunist oder Nazi, ob Jude, Neger oder Rassist – jeder hat irgendwie recht; was unter dem Druck der Aufklärung einst mühsam als Spielraum für undogmatisches Erkennen und Freiheit des Denkens gegen traditionsverhaftete Mächte erkämpft wurde, ist in der Banalität des modernen Pluralismus zur Farce, zynisch geworden: *die* Wahrheit gibt es ohnehin nicht, so ist denn alles gleich wahr oder falsch – wenn es nur nicht die stillschweigend sanktionierten Grundlagen des Systems angreift.

Im Unterschied zu totalitären Staaten, die offen Zensur verhängen, beruhen die Grundlagen dieser „repressiven

Toleranz" auf einer von den meisten Menschen anerkannten, „internalisierten" Gleichschaltung. Obwohl die objektiven Ungeheuerlichkeiten nach wie vor gesellschaftlich existieren, wird ihre Wahrnehmung verdrängt. Widerstand findet keinen praktischen Anhalt mehr. In diesem Moment bringt Marcuse für die radikale Opposition das Widerstandsrecht ins Spiel: Zwar gibt es „kein derartiges Recht... gegen eine verfassungsmäßige Regierung, die von einer Mehrheit der Bevölkerung getragen wird, und es kann ein solches Recht auch nicht geben. Aber ich glaube, daß es für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein ‚Naturrecht' auf Widerstand gibt, außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich herausgestellt haben. Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hierarchie schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appellieren, die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen – nicht für persönlichen Vorteil und aus persönlicher Rache, sondern weil sie Menschen sein wollen." Diesem Naturrecht steht kein anderer Richter als Behörden, Polizei und das eigene Gewissen gegenüber, und Anwendung von Gewalt dient nicht deren ewiger Fortsetzung, sondern ihrem Ende. „Da man sie schlagen wird, kennen sie das Risiko, und wenn sie gewillt sind, es auf sich zu nehmen, hat kein Dritter ... das Recht, ihnen Enthaltung zu predigen."

Solche Sätze mußten in der damaligen Situation sich geradezu wie eine vorweggenommene Rechtfertigung gewaltsamer Aktionen im Rahmen der Studentenrevolte lesen, gerade weil sie nicht aus den Bedingungen von Ländern der Dritten Welt, sondern aus denen der hochentwickelten westlichen Gesellschaften abgeleitet wurden. – Gleichwohl hatte Marcuse aber diese Thesen bereits 1965 in den USA publiziert; sie bezogen sich (was bei anderen Analysen Marcuses bisweilen auch zuwenig berücksichtigt wird) in erster Linie auf die amerikanischen Verhältnisse, genauerhin auf die Bürgerrechtsbewegung. Im Unterschied zu Deutschland gab es dort vor allem in den Südstaaten eine Massenbewegung von Negern und Studenten, die sich elementare Menschenrechte zu erkämpfen suchte.

## Marcuses Gesellschaft sublimer Gewalt

Gewiß haben sich die führenden Köpfe der Studentenrevolte nicht nur auf Marcuse *berufen*, sondern ihn auch gelesen; das kann man von ihren Anhängern sicher nicht in jedem Fall behaupten. Es hätte sonst auffallen müssen, daß auch aus einem tieferen Grund Marcuses „Naturrecht auf Widerstand" gerade nicht auf deutsche Verhältnisse übertragbar war. Mit den übrigen Repräsentanten der Kritischen Theorie stimmte Marcuse darin überein, daß ein revolutionäres Subjekt, wie seinerzeit für die klassisch-marxistische Theorie das Proletariat, nicht mehr auszumachen war. Die Form spätkapitalistischer Gesellschaft und die Struktur der in ihr sozialisierten Individuen hatte er in einer eindringlichen und vieldiskutierten Schrift als „eindimensional" beschrieben. In der traditionellen bürgerlichen Gesellschaft traten die sozialen Antagonismen offen und hart zutage; Kapital und Privateigentum einerseits, Proletariat und Arbeiterbewegung andererseits standen politisch im offenen, wenn auch nicht gleichberechtigten Gegensatz. Immerhin verkörperte hier eine zahlenmäßig große Klasse die Hoffnung und Idee einer auf Emanzipation zielenden historischen Praxis.

Dieser „Zweidimensionalität" entsprach auf der Ebene bürgerlicher Philosophie, Moral, Wissenschaft und Kunst eine ideelle Repräsentanz von Wahrheit, Vernunft, Freiheit und Schönheit; zwar konnte sie nur als Ideologie oder Utopie, abgehoben von der schnöden Geschäftsgrundlage der Alltagswirklichkeit, als schöner Schein existieren, aber selbst darin blieb ihr noch eine wichtige legitimatorische Rolle. Jedenfalls drückte sich in diesem Aspekt ein innerer gesellschaftlicher Widerspruch aus, der historisch-transzendierende Intentionen erkennen ließ. Beides, die praktische Kraft der sich organisierenden Arbeiterklasse wie die innere Spannung von Idee und Wirklichkeit in Denken und Moral ließen jene „bestimmte Negation" entstehen, die theoretisch wie praktisch die Aufhebung des Kapitalismus zum Ziel hatte.

Diese bestimmte Negation hat im Spätkapitalismus ihre „Bestimmtheit" verloren; Marcuse entwickelt in zahlreichen Analysen das Bild einer Gesellschaft, die von der offenen zur sublimen Gewalt übergegangen ist. Der Widerspruch verlor an Kraft, teils weil das ehemalige Proletariat durch materielle Zugeständnisse systemloyal gehalten wird, teils weil die ideellen Ansprüche der bürgerlichen Tradition ihre Resistenzkraft verloren haben, indem sie *scheinbar* verwirklicht werden; das Problem der repressiv gewordenen Toleranz bildet nur ein Beispiel unter vielen. Reichtum, freiheitliche Verfassung, soziale Sicherheit, Liberalisierung der Normen und permanenter technisch-ökonomischer Fortschritt erzeugen ein „glückliches Bewußtsein" (happy consciousness), das den Fortbestand oder die wirksamer abgeschirmte Form des objektiv noch keineswegs verschwundenen Unglücks kaum noch wahrnehmen kann. Mehr und mehr wird so Vernunft mit Realität – „eindimensional" – identifiziert; diesmal nicht mehr metaphysisch oder idealistisch, sondern im wörtlichen Sinn „positivistisch".

Gerade aber wenn man von einer so *konformistischen Zurichtung des Bewußtseins* ausgeht, wie Marcuse es tut, kann der Aufruf zum gewaltsamen Widerstand und gar seine Befolgung nur im Katzenjammer enden, letztlich in einer enormen Verschärfung und Stärkung der angegriffenen Gewalt oder Macht. – Einsichten, die übrigens Marcuse mit aller wünschenswerten Deutlichkeit selbst formuliert hat (in: Konterrevolution und Revolte, 1972): „Wo radikale Massenaktionen fehlen und die Linke unvergleichlich schwächer ist, müssen ihre Aktionen sich Selbstbeschränkung auferlegen. Strategien sind zu entwikkeln, die geeignet sind, die Konterrevolution wirksam zu

bekämpfen. Der Ausgang hängt entscheidend davon ab, daß die junge Generation weder ‚aussteigt' noch sich anpaßt, sondern lernt, sich nach einer Niederlage zu reorganisieren und mit der neuen Sinnlichkeit eine neue Rationalität zu entwickeln, um den langen Erziehungsprozeß zu überstehen – die unentbehrliche Voraussetzung für den Übergang zu politischen Aktionen großen Stils. Denn die nächste Revolution wird das Werk von Generationen sein; die ‚Endkrise des Kapitalismus' kann sehr wohl länger als ein Jahrhundert dauern."

Wenn in der eindimensionalen Gesellschaft keine *praktische Instanz* mehr zu finden ist, die mit Aussicht auf Erfolg und im Bewußtsein der Vernunft eine qualitative Alternative realisieren könnte, hängt auch die Kritische Theorie in der Luft. Marcuse hat das sehr wohl gesehen, ohne sich freilich der Resignation zu überantworten. So schlug er vor, soziale Phantasie zu mobilisieren, um herrschaftsfreie Institutionen oder eine menschenfreundlichere Nutzung von Technologie zu entwickeln und in bestimmten Fällen – die wiederum mehr für die USA als für hiesige Verhältnisse galten, jedoch wiederum allzu direkt appliziert wurden – die Rebellion von Randgruppen (Arbeitslose, Neger, Indianer, Arbeitsunfähige usw.) zu bestärken. Darüber hinaus ist aber seine These von der „Großen Weigerung" berühmt geworden, die „unbestimmte Negation" derjenigen, die sich weder der subtilen Gewalt der eindimensionalen Gesellschaft unterwerfen noch den Zustand ohnmächtiger Kritik überwinden können. In seinen letzten Schriften präzisierte Marcuse diesen Vorschlag als „Emanzipation der Sinnlichkeit" zu „unabhängigem Denken und Fühlen"; darin vergewissern sich Menschen ihrer subjektiven Sensibilität und nehmen ganz bewußt Isolation und Entfremdung von der gegebenen Wirklichkeit in Kauf. Diese Rebellion „hat den Bereich der nichtmateriellen Bedürfnisse (der Selbstbestimmung, der nicht-entfremdeten menschlichen Beziehungen) ebenso in den politischen Kampf einbezogen wie die physiologische Dimension des Daseins: den Bereich der Natur".
Auch dies ein Versuch auf das zu antworten, was Marcuse *„repressive Entsublimierung"* genannt hat: War es in der bürgerlichen Ära nicht möglich, Sehnsüchte, Bedürfnisse, Triebe und widersprüchliche Einsichten anders als durch „Sublimierung", auf eine indirekte, heimliche, innerliche oder vergeistigte Weise zu stillen, so bietet die eindimensionale Gesellschaft gleichsam beliebig viele Möglichkeiten zur Befriedigung an. Diese liberalere oder libertine Einstellung löst aber die früheren Restriktionen nur auf, ohne ihre heimlichen Versprechen wirklich einlösen zu können. Deren intensiver Charakter, ein emphatischer Zug und Überschuß geht verloren, wodurch der Eindruck entstehen muß, diese dünne Einlösung sei alles, nichts anderes habe dahintergestanden – und das macht den „repressiven" Charakter dieser Entsublimierung aus.
Wenn beispielsweise die Normen für das Sexualverhalten ihre früheren Zwänge weitgehend verloren haben, weil Askese weder mit der Bedürfnisökonomie einer Konsumgesellschaft vereinbar noch für die Reproduktionsbedingungen der Arbeitskraft („Sex ist gesund") weiter nötig ist, so folgt aus dieser Entsublimierung noch keineswegs, daß sexuelle Energie sich in erotische verwandelt hätte; im Gegenteil: eine auf Triebabfuhr und Leistungszwang fixierte sexuelle „Freiheit" verstärkt nur jene Entfremdung der Menschen zueinander sowie zur eigenen und äußeren Natur, wie sie für warenproduzierende Gesellschaften nach Marxens Analyse kennzeichnend ist. Dennoch sieht diese Freiheit wie die Einlösung der früher unterdrückten Wünsche aus; aber solche Freiheit ist so betrügerisch wie der Reichtum an Gütern nutzlos, wenn er nicht vernünftigen Zwecken und allen Menschen zugeführt wird.

## „Anthropologische Sinnlichkeit" und moderner Narziß

Marcuses Begriff der „neuen Sinnlichkeit" hat viele Facetten. Er knüpft einmal an materialistisch-hedonistische Traditionen an, in denen Vernunft und Natur in ihrem Verhältnis zueinander nicht durch Ausbeutung, sondern durch Angleichung und Versöhnung bestimmt werden. Er impliziert die schwierige Marxsche Unterscheidung von Waren- und Gebrauchswert. Nicht umsonst auch kommt Marcuse immer wieder auf ästhetische Probleme zu sprechen. Es zeigt sich aber auch, daß Marcuse nicht nur von Hegel und Marx, sondern ebensosehr von Freud und, was oft übersehen wird, von Husserl und Heidegger gelernt hat. Als „Heidegger-Marxist" hat er längst vor Sartre und der jugoslawischen „Praxis"-Gruppe einen „phänomenologischen Marxismus" entwickelt. Bestimmungen von Wissenschaft und Technik als „Ideologie" sind ohne Heideggersche Technik-Kritik kaum angemessen zu interpretieren. Auch Ansätze zu einer Anthropologie, die schon seit Marcuses Adaption der Marxschen Frühschriften auftauchten, sind nie ganz verschwunden – bis hin zum Programm der „neuen Sinnlichkeit".

Es lohnt sich vielleicht noch, ohne Ambition einer umfassenden Darstellung, ein paar Anmerkungen zu dieser *anthropologischen Sinnlichkeit* zu machen. Marcuses Äußerungen über eine neue Kultur der Sinnlichkeit dienten weniger dem Ziel, eine neue Ästhetik zu konstruieren als vielmehr der Auseinandersetzung mit gewissen Gruppen der Subkultur oder des „alternativen Lebens". Sie verweigern sich bewußt oder intuitiv jener eindimensionalen Zivilisation; ihr Spektrum reicht von Frauengruppen über Gruppentherapien bis hin zu Landkommunen und makrobiotischer Ernährung. Diese Bewegung erklärt sich zu einem beträchtlichen Teil aus dem Versagen oder der Diffusion der linken politischen Gruppen, und sie ist so heterogen, daß sie sich kaum über einen Kamm scheren läßt. Zwischen gewissen Momenten von Eskapismus darin und einem allmählich immer deutlicher werdenden „neuen Sozialisationstypus" bei Jugendlichen und jüngeren Erwachsenen in der gesamten Gesellschaft scheint es jedoch Entsprechungen zu geben, die man sich angewöhnt hat als „narzißtisches Syndrom" zu beschreiben.

Dieses Syndrom hat in der Regel keine gute Presse. Ohne lange auf die verwickelten psychologischen Definitions- und Erklärungsversuche einzugehen, mögen einige Beispiele andeuten, was mit diesem Syndrom und Sozialisationstypus gemeint ist. Er zeichnet sich aus durch intensivste Beschäftigung mit sich selbst, seinem inneren Erleben; die den Arbeitsprozeß begleitenden Gefühle und eine oft moralisch getönte Forderung nach persönlicher Relevanz dieser Arbeit überwiegen bisweilen deren sachlichen Aspekt. Trennungs- und Bindungsängste bestimmen das Bild der Partnerbeziehungen: gegenseitiges Sich-Anklammern und zugleich große Schwierigkeit, ein realistisches Bild des jeweiligen Partners zu entwickeln und mit seiner Nähe zu ertragen. Ein Klima von diffuser Melancholie und latenter Dauerdepression breitet sich aus. Leistungs- und Konkurrenzsituationen (Lernen, Rivalität, Wettbewerb, Examina usw.) werden als enorm strapaziös und bedrohlich erlebt oder gar ganz gemieden. Man lebt häufig in Gruppen von Gleichaltrigen, in denen gegenseitige Abstützung und Bestätigung ein Gefühl von Geborgenheit und Verstandenwerden erzeugt. Gewisse orale Elemente dieses Charaktertyps zeigen sich im Wunsch nach Versorgtwerden und Verwöhnung, bis hin zur Sucht nach Konsum oder Alkohol und Drogen. Es versteht sich, daß eine auf Konkurrenz und Leistung getrimmte und angewiesene Gesellschaft mit einem solchen „weicheren" Charakterbild nicht viel anzufangen weiß, obwohl es mit einer gewissen Plausibilität ihre ziemlich konsequente Entsprechung bildet. Wenn Konsum nicht nur ökonomisch unbedingt nötig ist, sondern auch eine analoge Bedürfnisstruktur in den Menschen selbst erzeugt werden muß, daß sie sich durch solchen unersättlichen Konsum wahre Befriedigung versprechen, oder wenn bereits im Kleinkindalter eine Koppelung von Liebe mit Leistung stattfindet, die zu einem nie mehr zu stillenden Hunger nach leistungsfreier Anerkennung seiner Selbst führt – dann darf man sich gerechterweise über entsprechende Konsequenzen nicht wundern.

Daß allerdings aus der Weigerung, sich auf gesellschaftliche Behauptungskämpfe einzulassen, sehr leicht eine politisch gefährliche Apathie entstehen kann und die Unfähigkeit, Enttäuschungen zu ertragen und sich auf differenziertere realistische Anforderungen einzulassen, leicht in narzißtische Wut umschlägt, bis hin zu terroristischen Entladungen, läßt sich auch nicht übersehen.
Selbst wenn diese Skizzierung des *narzißtischen Syndroms* ungenügend bleibt, sind gewisse Entsprechungen zu Marcuses „Großer Weigerung" und „neuer Sinnlichkeit" nicht zu verkennen. Er hat freilich nicht vom bloßen Darstellen dieser Syndrome gesprochen, sondern von ihrer Verarbeitung durch Selbstreflexion und bewußte Praxis. Das Gelingen seiner Vorstellung von neuer Sinnlichkeit und Weigerung hat er abhängig gemacht davon, „daß die junge Generation weder ‚aussteigt' noch sich anpaßt".
Der traditionelle, härtere Sozialisationstypus, wie ihn die konkurrenzkapitalistische Gründerphase erzeugt hat, ist natürlich meist auch die Tränen nicht wert, die ihm von interessierter Seite in Untergangsstimmung oft nachgeweint werden. Ein Blick auf die Geschichte der Gewalt und Unterdrückung, die für die innere und äußere Geschichte der Menschen in den letzten hundert Jahren Unglück und Fortschritt auf fatale Weise verbunden haben, wird Kulturpessimisten beruhigen können.

Längst bevor Narzißmus zum Thema breiter und selten hinreichend informierter öffentlicher Debatte wurde, hat Marcuse in seinem „philosophischen Beitrag zu Sigmund Freud" (Triebstruktur und Gesellschaft, 1955) ganz andere Aspekte hervorgehoben. Er entwickelt darin Vorstellungen, wie die traditionelle Trennung von Realitäts- und Lustprinzip relativiert oder aufgehoben werden könnte. So hat darin die Phantasie, frei vom Druck repressiver Vernunft, „insofern eine erkennende Funktion, als sie die Wahrheit der ‚Großen Weigerung' aufrechterhält oder, positiv ausgedrückt, insofern sie die Ansprüche des Menschen und der Natur auf vollständige Erfüllung gegen alle unterdrückende Vernunft bewahrt und schützt". Die „unvernünftigen Urbilder" gewinnen darin neue Würde.
Narziß (und Orpheus) steht nicht als leidender Rebell (wie das klassische Idol Prometheus) da, sondern als Imago von Freude und Erfüllung; eine Stimme, die nicht befiehlt, sondern singt; Friede statt Mühsal der Eroberung. Narziß will im Spiegel seine eigene Schönheit ergreifen: Auflehnung gegen eine Kultur, die auf Mühsal, Herrschaft und Triebverzicht gegründet ist. Das Verschwinden der Gegensätze befreit Mensch und Natur zu dem, was sie sind und sein können. Spiel, Schönheit und Kontemplation kennzeichnen eine vom Eros statt von Destruktion durchzogene Zivilisation.
Freud hatte das aus der sogenannten „Primärphase", der engen, ungetrennten frühen Mutter-Kind-Beziehung, überlebende Ich-Gefühl als „ozeanisches Gefühl" und „Unbegrenztheit und Verbundenheit mit dem All" beschrieben. Für Marcuse ergibt sich daraus, daß Narzißmus eben nicht nur einen egoistischen Rückzug darstellt, sondern auch eine „fundamentale Bezogenheit zur Realität" enthält, in der ein alternatives Realitätsprinzip auftauchen könnte; es wäre nicht einfach durch den Gegensatz zur Lust, sondern durch beider Verbindung gekennzeichnet: also etwa libidinöse Arbeitsbedingungen, menschenfreundlichere Institutionen, weniger aggressive Beziehungen der Menschen zu ihresgleichen, ihrer inneren und äußeren Natur.

## Vorgefühl auf das Jetzt

Von einer solchermaßen sensibilisierten Welt sind wir gewiß weit entfernt, falls sie denn mehr als ein Entwurf der sozialen Phantasie gegen die Fesseln eindimensionaler Denkweise sein soll. Vielleicht ist dieses negative Moment auch in jenen Gruppen, die sich mehr oder minder jener „Großen Weigerung" verschrieben haben, momentan wichtiger als emsige Prüfung, ob Marcuse nicht doch Marx oder Freud falsch verstanden habe oder ein idea-

listischer Phantast gewesen sei. Jene Negativität zeigt sich heute im Widerwillen gegen Gewalt und ewige Aggressivität; im Ekel vor sinnlosem Konsum und Nivellierung von Bedürfnissen auf standardisierte Muster; in Skepsis gegen Wohlstands- und Fortschrittsideologien und deren traditionelle Motivation; in Desinteresse an den rituellen Darstellungsformen einer phantasielos eindimensionalen Politik, und das bei Etablierten nicht weniger als bei ihren zersplitterten außerparlamentarischen Opponenten. – Während beispielsweise in einem Land wie in Italien, wo eine beeindruckende öffentliche Diskussion der gesellschaftlichen Krisen stattfindet, der Tod Herbert Marcuses eine publizistische und durchaus kontroverse Würdigung seines Werkes auslöste, die – gleich ob bei Rechten oder Linken – oft mehrere Seiten in den Zeitungen füllte, blieb er in Deutschland ein feuilletonistisches Ereignis. Besser läßt sich die „Richtigkeit" seiner Analysen kaum bestätigen. Aber so weit weg wie das Feuilleton von der Politik, waren wohl auch Marcuses Denkspiele von den Subsistenzbedingungen dieser Gesellschaft.

*Werner Post*

# Forum

## Rhodesien: Die „interne Lösung" und die Guerilla

*Zu unserem Länderbericht „Trotz Wahlen keine Lösung. Zur Lage in Simbabwe-Rhodesien" (HK, Juni 1979, 319–325) schickte uns Dr. Luigi Clerici, Dogmatikdozent in Salisbury, die folgende Zuschrift, die wir geringfügig gekürzt hier im Wortlaut veröffentlichen. Der Zuschrift Clericis folgt eine kurze Stellungnahme unseres Berichterstatters Dr. Michael Traber.*

**„Die ZANLA exkulpiert..."**

Es tut mir leid, die generell auf möglichste Objektivität bedachte Schriftleitung der Herder-Korrespondenz darauf aufmerksam machen zu müssen, daß ihre Rhodesien-Berichterstattung meines Erachtens einseitig ist.

Ihr Berichterstatter P. Dr. Michael Traber ist bekanntlich dank seiner couragierten und prophetischen Kritik 1970 von der Regierung Smith des Landes verwiesen worden (die Verweisung von Missionaren wurde kürzlich von Muzorewa revoziert). Weniger bekannt dürfte sein, daß eine gute Zahl der besten afrikanischen Freunde P. Trabers, manche davon Katholiken, das „Schattenkabinett" Mugabes bilden. Es ist darum begreiflich, daß sein Bericht im Juniheft S. 319–325 einige Spuren solcher Allianz aufzuweisen scheint. Die Tatsachen sind, von kleineren Ungenauigkeiten abgesehen, richtig rapportiert, doch deren Interpretation und die Schuldzuweisung für diese Fakten sind parteipolitisch (nicht sozial-ethisch) strittig. Die bei den Wahlen erwiesene Schwäche der Patriotischen Front zum Beispiel, sowie die massive Unterstützung des Muzorewa-Kurses und die darin implizierte Approbation der Kompromiß-Verfassung besonders durch die schwarze städtische Bevölkerung – natürlich mit einem wie immer großen Anteil an „undemokratisch" erworbenen Stimmen (was immer dieser westliche Begriff selbst im verwestlichsten Afrika bedeuten mag!) – werden weginterpretiert. Denn für eine faire Beurteilung der „Fairneß der Wahlen" sollte m. E. nicht bloß Palleys Gutachten zitiert werden, sondern auch jene nicht minder qualifizierten Beobachter aus dem Lager der Konservativen. Der Umstand, daß Palleys Gutachten vom Catholic Institute for International Relations (CIIR) in London publiziert wurde, dürfte nicht automatisch als Garantie für die Fairneß der Beobachtungen der Autorin genommen werden. Dieses Institut, das eng mit der englischen Justitia-et-Pax-Kommission liiert ist, wurde nämlich schon im Juni 1978 von seinem Vorsitzenden Kardinal Hume an dessen Generalversammlung ermahnt, jener Kritik mehr Gehör zu schenken, die behaupte, CIIR übe nur selektiven Protest und sei „auf dem linken Auge blind". Er gab gleichzeitig der Meinung Ausdruck, es seien für Sozialkonflikte nicht ausschließlich Radikallösungen zu propagieren, sondern „in bestimmten Situationen sind Kompromisse oder vielleicht sogar konservative Lösungen dem Wohl aller Konfliktpartner zuträglicher als prinzipieller Radikalismus" (Tablet 1. 7. 78, S. 638).

Der Abschnitt „Drohendes Chaos" zeigt am deutlichsten die generelle Exkulpierung der Mugabe-Streitkräfte (ZANLA) durch Traber: Daß nur 4 von 50 Ärzten auf ihren isolierten Landposten geblieben sind, ist u. a. darauf zurückzuführen, daß Mediziner, und zwar schwarze noch mehr als weiße, zusammen mit besonders initiativen und erfolgreichern Farmern, Lehrern usw. als primäres Ermordungsziel der Guerillas gelten. Das braucht nicht zu verwundern, sind doch gerade solche qualifizierte Leute die mit Verdacht belegte „Elite" und die potentiellen Störenfriede für das angezielte, radikal egalisierende Wirtschaftssystem. (Anderseits wurde kürzlich die italienische Missionsärztin Dr. Guidotti aus Fahrlässigkeit oder mit Absicht von Sicherheitstruppen in ihrem eigenen Ambulanzwagen erschossen!) – Für die Schließung der über 1000 Grundschulen werden in Ihrem Bericht nur rhodesische Truppen oder Nkomos ZAPU oder geflüchtetes Lehrpersonal haftbar gemacht. Kein Wort von ZANLA, das sogar in größerem Ausmaß beteiligt ist als diese ge-

nannten Faktoren. (Mugabes Leute lancierten im Mai in der Schweiz eine großangelegte Sammelaktion „Schulen für Simbabwe", während sie ironischerweise hierzulande die Schüler – um es emotional zu sagen – als Kanonenfutter willig, halb-willig oder auch unwillig ins Guerilla-Training nach Moçambique treiben.) Ob alle „mindestens 150000 Flüchtlinge, die Hälfte von ihnen Kinder unter 16 Jahren", als echte „Flüchtlinge" bezeichnet werden können, ist einmal mehr eine ideologisch belastete Frage. Der Vater eines meiner Studenten wurde vor wenigen Wochen von ZANLA-Guerillas zu Tode geprügelt, weil er seine Söhne nicht nach Moçambique abtreiben lassen wollte. – Daß Mittelschulen schließen müssen, weil Lebensmittel fehlen (wegen verminter Buschstraßen), ist ein harmloser Teilgrund. Überfall auf Schulen durch bewaffnete Guerilleros, panikartige Flucht der Schüler, Erpressung wegen angeblicher „Kollaboration mit Muzorewa", wegen Besoldung des Lehrstabs durch die Regierung sind häufigere Gründe, werden aber verschwiegen. – Daß Vieh in großer Zahl umkommt, weil die Tsetse-Kontrollposten erschossen wurden oder weil die Herden der Schwarzen mit Waffengewalt von den Guerillas am wöchentlichen Arsenikbad gegen Zeckenbefall verhindert werden, bleibt unerwähnt; und die Flucht Tausender in die noch einigermaßen sicheren Städte wird nur „der Willkürherrschaft der Armee" angelastet, als ob es keinen anderen Terror gäbe.

Es dürfte einleuchten, daß das herrschende Chaos dem leider notwendig gewordenen bewaffneten Aufstand angelastet werden muß, und natürlich „hat Smith angefangen". Der bisherige Erfolg des Aufstands ist die gegenwärtige interne Teillösung. Aber wenn das Haus in Flammen steht, gilt es zu löschen und nicht durch parteiische Information neues Öl ins Feuer zu gießen, ganz gleichgültig, wer „angefangen" hat.

Es dürfte vielleicht auch interessieren, daß Mugabe erst vor ein paar Monaten in Maputo erklärte, er sehe heute nicht mehr einen afrikanischen Sozialismus vom Stil Nyereres im ruralen Tanzania als Lösung für das hochindustrialisierte Zimbabwe, sondern einzig den „wissenschaftlichen Sozialismus" Moçambiques. Es ist wohl offensichtlich, daß ein solches Wirtschaftssystem nur um den Preis eines totalen weißen Exodus durchzuführen ist, wenn auch immer wieder in verbalen Beteuerungen versichert werden mag, das sei nicht Mugabes Absicht. Das aus solchem Auszug resultierende wirtschaftliche und soziale Chaos kann m. E. jedenfalls nur mit härtester sozialistischer Diktatur – zu der mir Mugabe zuwenig Härte zu haben scheint – einigermaßen unter Kontrolle gehalten werden. Von solchen realistischen alternativen Perspektiven für die Zukunft liest man leider in Ihrem informationsreichen Bericht kein Wort. Angeschwärzt aber wird ein kompromißbereiter Muzorewa, der um einer *graduellen* Machtverschiebung auf die schwarze Mehrheit willen die Ächtung und den Zorn ganz Schwarz-Afrikas in Kauf zu nehmen bereit ist, weil ihm vor der Alternative graut...

Salisbury, 27.7.79 *Luigi Clerici*

**„Interpretation weitgehend bestätigt..."**

Es würde nicht dem Sinn meiner Afrikaberichterstattung entsprechen, auf die persönlichen Bemerkungen von Luigi Clerici einzugehen. Das Urteil über seine *ad personam* geübte Kritik soll dem Leser überlassen werden. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie schwierig es ist, die Vorgänge in und um Rhodesien nach Ursachen, möglichen Wirkungen und Motivation der Akteure richtig auszuleuchten. Vom Standpunkt der weitgehend von der Außenwelt abgeschnittenen Gesellschaft Rhodesiens ist die Interpretation der Vorgänge wohl noch schwieriger als etwa von London aus, wo die Lobbies aller am Konflikt beteiligten Parteien sich Gehör verschaffen können und verschiedene Forschungsinstitute sich laufend um eine Analyse der Situation Rhodesiens bemühen. Auf die Dauer müssen sich weiße Rhodesier wohl besondere ‚Abwehrmechanismen' erwerben, um nicht wenigstens teilweise der Propaganda der rhodesischen Massenmedien zu erliegen.

Was nun die Fairneß der rhodesischen Wahlen und die Rechtmäßigkeit bzw. Illegalität der daraus hervorgegangenen Regierung betrifft, haben die Ereignisse seit den Wahlen die im Juniheft der Herder-Korrespondenz gebotene Interpretation weitgehend bestätigt. Selbst die Regierung Margaret Thatcher hat den Bericht von Lord Boyd beiseite gelegt und ist dem Urteil von Wahlbeobachtern wie *Lord Chitnis* und *Claire Palley* gefolgt. Außenminister *Lord Carrington* hat inzwischen zu den sechs bekannten Bedingungen für die Anerkennung einer rhodesischen Regierung eine siebte hinzugefügt: „Entscheidend für die Zukunft Rhodesiens ist der Friede. Rhodesien, ein Binnenland, muß mit seinen Nachbarn in Frieden leben können... Großbritannien trägt für Rhodesien die völkerrechtliche Verantwortung, welche jetzt eine zusätzliche Aufgabe einschließt... für Rhodesien einen echten Frieden zu vermitteln (Rede im House of Lords, 22.5.79).

Zu Clericis Vorbehalt gegenüber dem Catholic Institute for International Relations in London: Derselbe Kardinal *Hume*, dessen kritische Ermahnung gegenüber dem Institut er zitiert, hat ihm in der gleichen Rede und bei anderen Gelegenheiten viel Lob erteilt. Es gehört allerdings zu den Prioritäten des Institus, sich sozialethischen Problemen in jenen Ländern zu widmen, wo Unterdrückung und Ungerechtigkeit direkt oder indirekt im Namen des Christentums bzw. mit angeblich christlichen Motiven ausgeübt werden. Für die Objektivität wie das Engagement des Instituts in der Rhodesienfrage spricht wohl dessen jüngste Publikation: Claire Palley, *Zimbabwe Rhodesia: Should the present Government be Recognised?* (C.I.I.R., 1 Cambridge Terrace, London NW1 4JL; 40 Seiten, 50 pence).

Mit Recht kritisiert Clerici meine Darstellung über die Schließung von Schulen. Bis vor kurzem war es die Politik der ZANLA-Guerillas (des von Robert Mugabe geführten Flügels der Patriotischen Front), die Schulen, wenn immer möglich, offenzuhalten. Seit Ende Mai hingegen haben auch ZANLA-Truppen begonnen, Grund- und Mittelschulen zu schließen. Dies dürfte eine direkte Folge der Wahlen sein. Gegenüber dem in Salisbury und in der in-

ternationalen Presse gefeierten Wahlerfolg Muzorewas wollen sie jetzt demonstrieren, daß sie doch weitgehend die Herren im Lande sind. Man kann nur hoffen, daß viele dieser Schulen bald wieder geöffnet werden. Hingegen stimmt es nicht, daß „Ärzte ein primäres Ermordungsziel der Guerillas" sind. Das entspricht weder den Tatsachen noch der Ideologie der Befreiungsbewegung.

London, 10. 8. 79 *Michael Traber*

# Kurzinformationen

**Am 6. August wurde eine „Pastorale Anweisung der deutschen Bischöfe an die Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst zur rechtzeitigen Taufe der Kinder"** veröffentlicht. Der Text war auf der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung von der Bischofskonferenz diskutiert worden (Vgl. HK, April 1979, 169). Die Bischöfe gehen von der Situation aus, daß aus verschiedenen Gründen die Zahl der Eltern größer wird, „die sich nur schwer entscheiden können, für ihr Kind das Sakrament der Taufe zu erbitten". In einem ersten Teil handelt die Anweisung von der *Heilsbedeutung der Taufe:* Sie ist sakramentale Grundlegung des Lebens mit Gott, stiftet die Beziehung des Menschen zu Jesus Christus und gliedert in die Kirche ein. Der Sinn der Kindertaufe wird damit begründet, daß Gottes Heilszusage der menschlichen Freiheit vorausgeht. „Das Kind taufen lassen heißt: es befähigen, der Zuwendung Gottes aus der Kraft Gottes und in der Gemeinschaft mit dem Glauben der Eltern zu antworten." Voraussetzung für eine persönliche Glaubensentscheidung, so die Bischöfe, sei die Verwurzelung des Kindes in der Glaubensgemeinschaft. Schließlich wird darauf verwiesen, daß nach der Lehre der Kirche die Kindertaufe aufgrund der Erbsünde notwendig sei. Weil Christus die Taufe als Sakrament der Wiedergeburt gestiftet hat, gilt: „Die Kirche würde es als einen Verstoß gegen den Auftrag des Herrn betrachten, wenn sie den Kindern dieses Zeichen des Heils vorenthalten würde." Die pastoralen Hinweise im zweiten Teil des Schreibens gehen zunächst auf die Bedeutung des *Taufgesprächs* ein. Die Taufe solle in den ersten Wochen nach der Geburt, spätestens innerhalb von vier Wochen stattfinden. Sowohl die Familie des Täuflings wie die Gemeinde sollten an der Feier Anteil nehmen. Im Fall einer Lebensgefahr für das Kind soll die Nottaufe gespendet werden: „Auch in der Todesgefahr bringt die Taufspendung das Heilshandeln Christi sichtbar zum Ausdruck." Die Anweisung geht auch auf die Probleme der Taufe von Kindern unverheirateter Paare ein. Die Seelsorger sollten sich bemühen, den jungen Menschen „den Sinn einer kirchlichen Trauung und den Segen eines christlichen Ehe- und Familienlebens zu erschließen". Zum *Taufaufschub* wird festgestellt: „Ein Taufaufschub ist dann und nur dann notwendig, wenn beide Eltern ungläubig sind und sich weigern, ihrem Kind die nötige Glaubenserziehung zu vermitteln." Die Sorge der Gemeinden müsse gerade auch den ungetauften Kindern gelten. Schließlich wird auf die Verantwortung von Eltern und Paten für den Glauben der Kinder hingewiesen.

**Im Juli wurde dem Rat der EKD ein von mehr als hundert evangelischen Theologen, Pfarrern, Pädagogen u. a. unterzeichnetes Memorandum überreicht.** Unter der Überschrift „Ökumenische Freiheit und Verantwortung – Plädoyer für eine ökumenische Zukunft" übt das Papier Kritik an der Haltung der EKD gegenüber dem Weltrat der Kirchen. Im Blick auf die Entwicklung der Beziehungen zwischen EKD und ÖRK seit Bestehen des Programms zur Bekämpfung des Rassismus wird festgestellt: „In dem Maß, in dem der ÖRK bei den Unterdrückten Vertrauen gewann, erntete er Mißtrauen bei uns." Die EKD ziehe nicht die notwendigen Konsequenzen aus dem Bekenntnis, daß Rassismus Sünde sei. Für die große Mehrheit der Mitgliedskirchen des ÖRK sei gerade die Stellung zum Sonderfonds ein Prüfstein für die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der deutschen Kirche. Dagegen sei die EKD in „Mauern babylonischer Gefangenschaft" eingeschlossen. „Unserer Kirche ist es weitgehend unmöglich, ihre Beteiligung an der ökumenischen Bewegung in christlicher Freiheit zu verwirklichen." Das Memorandum nennt hier die „praktische Einseitigkeit" der Haltung der EKD gegenüber der *Frage der Gewalt.* Die Aufmerksamkeit der Kirche gelte vorrangig der Gewaltausübung durch Unterdrückte, das Problem der Gewaltanwendung durch Regierende und gesellschaftliche Machtgruppen trete dagegen zurück. Die Versöhnungsbotschaft der Kirche erspare es nicht, „klar zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden und Stellung zu beziehen. Dies muß geschehen selbst auf die Gefahr hin, mit Andersdenkenden, in rassistischen Vorurteilen Befangenen in Konflikt zu geraten." Das größte *Hindernis für ökumenische Solidarität* liege aber in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verflechtungen der Kirche. Die Kirche weiche hier Konflikten mit mächtigen gesellschaftlichen Gruppen lieber aus, als sich der ökumenischen Herausforderung zu stellen. Die Äußerungen und Entscheidungen der EKD gegenüber dem ÖRK würden „ohne Konsultation mit der kirchlichen Basis in Gemeinden und ökumenisch engagierten Gruppen" getroffen. Das Memorandum stellt schließlich fest: „Nicht zuletzt durch die distanzierte Art der bisherigen Beteiligung am Programm zur Bekämpfung des Rassismus hat sich unsere Kirche in eine Isolation gegenüber der ökumenischen Bewegung gebracht, aus der sie aus eigenen Kräften schwerlich herauskommen kann." Die EKD solle sich in Zukunft einer „möglichst sachlichen und schonungslosen Diagnose" der Probleme des Rassismus stellen und sich der lebenswichtigen Begegnung mit den *Anstößen und kritischen Fragen der anderen Kirchen* aussetzen.

**Nach achteinhalbjähriger Haft wurde der Erzbischof von Conakry (Guinea) Raymond Marie Tschidimbo Anfang August freigelassen.** Der 59jährige Erzbischof war am Jahresende 1970 nach dem sog. „Komplott des 22. November" (Guinesische Rebellen waren zusammen mit ausländischen Söldnern aus dem damals noch portugiesischen Guinea Bissau in Guinea eingedrungen) des Verrats und des Komplotts gegen Sékou Touré und gegen die Republik Guinea angeklagt und mit zahlreichen anderen Verhafteten zum Tode verurteilt worden. Kurze Zeit später wurde das Urteil in lebenslängliche Haft umgewandelt. Mit der

Freilassung des Erzbischofs, der lange Zeit wie andere Mitgefangene schwerste Haftbedingungen zu ertragen hatte, war schon am Jahresende 1978, als vor dem Besuch des französischen Staatspräsidenten Giscard d'Estaing in Conakry aus den guinesischen Gefängnissen Gefangene entlassen wurden, gerechnet worden. Seit längerer Zeit wurden dem Erzbischof Hafterleichterungen gewährt. Der Vatikan hatte sich über verschiedene westafrikanische Regierungen und auch über die Regierung Frankreichs und der französischen Botschaft in Conakry seit längerem um die Freilassung bemüht. Erfolg hatte aber erst eine Vermittlung des liberianischen Staatspräsidenten *William R. Tolbert*. Die Bekanntgabe der Freilassung erfolgte dann auch nicht in Conakry, sondern in Monrovia, wohin sich der Erzbischof in Begleitung des liberianischen Außenministers nach der Freilassung gleich begeben habe.

Sékou Touré, der seine politische Bildung im wesentlichen innerhalb der französischen kommunistischen Gewerkschaft CGT erhalten hat und der das Land seit der Unabhängigkeitserklärung 1958 an der Spitze einer Einheitspartei PDG regiert, gehört zu den grausamsten Diktatoren Afrikas. Ca. 1/3 der Gesamtbevölkerung sind seit der Unabhängigkeit des Landes in afrikanische Nachbarstaaten geflohen. Amnesty International schätzt die Zahl der politischen Gefangenen auf 4000. Größere oder geringere Säuberungen nach größtenteils inszenierten Verschwörungen und Putschversuchen erfolgten bis zum Jahre 1977 fast regelmäßig. Erst mit der aus wirtschaftlichen Gründen erzwungenen Öffnung zu den westlichen Staaten in den Jahren 1977 und 1978 gibt es wieder Hoffnung auf Erleichterungen innerhalb des Zwangsregimes. Die Kirche als ganze wurde unter Sékou Touré nie direkt verfolgt, wohl aber gab es ständige Auseinandersetzungen und Einschränkungen. 1967 wurden sämtliche ausländische Missionare des Landes verwiesen. Diese Maßnahme konnte aber der Kirche des Landes deswegen nicht nachhaltig schaden, weil innerhalb kürzester Zeit die Kirchen in afrikanischen Nachbarländern bereit waren, gut zwei Dutzend Ordensleute und Priester ins Land zu schicken. Jedoch der letzte von diesen ist bereits wieder 1972 in sein Heimatland zurückgekehrt. 1978 verfügte die Kirche Guineas über 17 Priester, 25 Ordensschwestern und 85 Katechisten. 18 Theologen bereiten sich im Nachbarland Obervolta auf das Priestertum vor. Ca. 60 Alumnen besuchen die kleinen Seminare. Die Katholiken sind in Guinea eine verschwindende Minderheit, obwohl sich ihre Zahl zwischen 1965 und 1978 fast verdoppelt hat, bilden sie mit 43 000 nur ein knappes Prozent der Gesamtbevölkerung (4,4 Mill), die zu 75 Prozent muslimisch ist und zu ca. 24 Prozent animistischen Religionen angehört. Insofern ist die Kirche Guineas ein Musterbeispiel dafür, wie auch eine verschwindend kleine Minderheit unter widrigen Umständen überlebt und sich behauptet.

Der Vatikan hat in bezug auf Erzbischof Tschidimbo rasch gehandelt. Tschidimbo erklärte bereits wenige Wochen nach der Freilassung seinen Rücktritt, und der Apostolische Stuhl hat bereits einen Nachfolger bestimmt. Neuer Erzbischof ist der erst 34jährige Guinese *Robert Sarah*. Tschidimbo, der lange Zeit als persönlicher Freund Sékou Tourés galt und einer der nachdrücklichsten und wortgewaltigsten Verfechter einer Afrikanisierung der Kirche war, wurde – hierin liegt auch der eigentliche Grund für die seinerzeitige Verurteilung – von Sékou Touré als persönlicher Rivale angesehen.

**In Kolumbien wächst die Sorge der Kirche um die zunehmende Mißachtung der Menschenrechte durch Polizei und vor allem durch militärische Einheiten.** Während 65 Bischöfe des Landes anläßlich ihrer Vollversammlung Ende Juli lediglich eine pauschale Verurteilung aller die Menschenrechte mißachtenden Regime aussprachen, kritisierte der Bischof von Pereira, *Darío Castrillón Hoyos*, die staatlichen Sicherheitsbestimmungen zur Bekämpfung der „Subversion". Statt eines Dekrets, das Menschenrechtsverletzungen zur Folge habe, benötige das Land ein Gesetz, das soziale Sicherheit und Gerechtigkeit für die Armen garantiere, sagte der Bischof. Obwohl Kolumbien grundlegende soziale Veränderungen dringend brauche, werde die katholische Kirche jedoch nicht „zu den Waffen rufen". – Das im September 1978 in Kraft getretene „*Sicherheitsstatut*" räumt der Armee umfangreiche Rechte zur Erhaltung oder Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung ein. Das Ausnahmegesetz dient ausschließlich der Verfolgung der politischen Opposition im Untergrund. Der militärische Sicherheitsdienst verhaftet die der Subversion Verdächtigen, verhört sie und übergibt sie den Militärgerichten. Nach übereinstimmenden Aussagen ehemaliger Häftlinge wird während der Verhöre gefoltert.

Wie in den meisten lateinamerikanischen Ländern sieht sich die jetzt stärker für mehr soziale Gerechtigkeit kämpfende Kirche in Kolumbien starkem staatlichem Druck ausgesetzt. Am 26. Mai dieses Jahres waren die Jesuiten *Luis Alberto Restrepo* und *Jorge Arango* unter dem Verdacht der Mittäterschaft an der Ermordung des früheren Innenministers Rafael *Pardos Buelvas* festgenommen worden. Die beiden Jesuiten wurden über einen Monat in Haft gehalten und stehen seitdem unter Hausarrest. Nach Aussage ihres Ordensoberen, *Gerardo Arango*, lehnen die Priester, die am sozialwissenschaftlichen Forschungsinstitut CINEP in Bogotá tätig waren, Gewalt zur Lösung der sozialen Konflikte in Kolumbien ab.

Im Juli hatten sich die Tübinger Professoren Auer, Greinacher, Haag, Kasper, Küng, Käsemann und Moltmann sowie ihre Kollegen Gollwitzer, Rahner, Zwiefelhofer, Metz und Vorgrimler in einem Offenen Brief an die Kolumbianische Botschaft in Bonn für die beiden Jesuiten eingesetzt. Ungeklärt ist gegenwärtig das Schicksal der österreichischen Ordensfrau *Herlinde Moises*, die wegen aktiver Unterstützung kolumbianischer Untergrundkämpfer unter Anklage steht. Die Ordensschwester war 1976 unter demselben Verdacht sechs Monate im Militärgefängnis von Cartagena festgehalten und dort gefoltert worden. Mitte März 1977 wurde sie von einem Zivilgericht ohne Verfahren aus Mangel an Beweisen auf freien Fuß gesetzt.

# Bücher

ROBERT HOTZ. **Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West.** Benziger Verlag, Zürich – Köln / Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979. 342 S. S., 48.– DM.

Beim diesjährigen Ökumenischen Symposion in Regensburg wurde bekannt, daß Patriarch Demetrios von Konstantinopel als Thema für den demnächst beginnenden offiziellen katholisch-

orthodoxen Dialog die Sakramentenlehre vorgeschlagen hat. Damit ist ein Problemfeld gewählt, bei dem es nicht nur um einzelne Differenzen in Begriffen und dogmatischen Festlegungen geht, das vielmehr auf das unterschiedliche theologisch-ekklesiologische Profil von Ost- und Westkirche verweist. Wer sich über die Eigenart orthodoxer Sakramententheologie und ihre geschichtliche Entwicklung informieren will, sollte zu dem Buch von Robert Hotz greifen. Es macht den besonderen Wert der Arbeit aus, daß sie es unternimmt, die Entwicklung einer allgemeinen Sakramententheologie in der Orthodoxie in ihrer Wechselwirkung mit der Theologie des Westens darzustellen. Die ersten beiden Teile sind dem Sakramentsverständnis der Vätertheologie und der Herausbildung einer allgemeinen Sakramentenlehre in der Scholastik gewidmet. Während die Ostkirche das von den Vätern unter neuplatonischem Einfluß entwickelte Verständnis von Mysterion beibehält, kommt es im Westen zu einer Systematisierung der verschiedenen Aspekte des sakramentalen Zeichens. Das Wechselspiel zwischen Ost und West wird im dritten Teil dargestellt: Um protestantischen Einflüssen entgegenzutreten, bildet die Ostkirche im 17. Jahrhundert eine allgemeine Sakramentslehre aus, die weitgehend katholische Termini und Denkformen übernimmt, während die liturgische Praxis der Sakramente ihre traditionelle Prägung beibehält. Hotz geht hier zunächst auf die historischen Umstände orthodoxer Bekenntnisbildung ein und weist an wichtigen Punkten den „lateinischen Überbau" der orthodoxen Sakramententheologie nach. Der vierte Teil ist der Rückbesinnung der orthodoxen Theologie auf ihre Ursprünge gewidmet, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert beobachten läßt. Die neuere orthodoxe Ekklesiologie rückt das Mysterium der Kirche in den Mittelpunkt, sieht die einzelnen Mysteria vor allem als Wirkungen des Geistes. Deshalb kommt in der Theologie der Ostkirche der Siebenzahl der Sakramente nicht dieselbe Bedeutung zu wie in der katholischen Theologie. Verheißungsvolle Ansätze für den weiteren ökumenischen Dialog liegen vor allem darin, daß, wie Hotz an verschiedenen Stellen nachweist, die katholische Sakramententheologie seit dem Zweiten Vatikanum zunehmend die östliche Überlieferung berücksichtigt. Über das theologische Gespräch zwischen den Kirchen hinaus könnte diese Bereicherung auch angesichts der noch nicht überwundenen Krise des Sakramentalen von Bedeutung sein. Zu ihrer Überwindung könnte auch eine Besinnung auf die orthodoxe Sakramententheologie beitragen. *U. R.*

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

JUGUET, EUGENE. **„Se faire conversation".** In: Etudes Tome 351 (August-September 1979) S. 241–256.

Juguet stellt die Frage: Ist der seit dem Zweiten Vatikanum begonnene Dialog der Christen mit anderen Religionen schon genügend durchdacht? Obwohl der Dialog inzwischen zur gewohnten Form des Umgangs mit andersgläubigen Gesprächspartnern geworden sei, habe man dessen Implikationen und mögliche Zweideutigkeiten nicht genau genug gesehen. „Riskieren die Christen, wenn sie auf die anderen hören, nicht, daß der Grund ihres eigenen Glaubens unter ihren Füßen schwankt"? Der Christ geht in den Dialog mit der Überzeugung, daß sein Glaube, der die Wahrheit ist, nicht erschüttert werden kann. So entsteht anscheinend die schlechte Alternative, entweder Gott und seiner Offenbarung in Jesus Christus treu zu bleiben oder sich auf den Glauben der anderen wirklich ehrlich einzulassen. Der Ausweg besteht nicht in einem falschen Synkretismus. Immer muß die Bekehrung des anderen im Horizont des Dialogs liegen. Die Lösung liegt für Juguet vielmehr darin, daß der Christ im Dialog erst wirklich auf seinen Glauben als individuellen Akt verwiesen wird, sich selber einbringen muß. Ebenso entdeckt er erst im Dialog die Partikularität der eigenen kirchlichen, religiös-kulturellen Überlieferung, die gerade die Öffnung auf das Universale ermöglicht.

**China als Herausforderung der Kirche.** In: Concilium Jhg. 15 Heft 6/7 (Juni/Juli 1979)

Die Herausforderung Chinas an Christentum und Kirche sehen die Autoren des Heftes sowohl in seiner religiösen Tradition wie im maoistischen Entwurf des neuen Menschen. Im Hintergrund der sehr verschiedenartigen Beiträge steht dabei der Gedanke, daß eine gegenseitige Befruchtung von neuem China und Christentum möglich und wünschenswert ist. So fragt Jean Charbonnier nach der „Neuinterpretation des westlichen Christentums auf dem Hintergrund des China von gestern und heute" und Luigi Sartori setzt die theologische Diskussion über Heil und Befreiung in Beziehung zum maoistischen Begriff des „neuen Menschseins". Er kommt z. B. zu dem Schluß: „Die chinesische Tradition kann uns helfen, das Christentum wieder als Weg sehen zu lernen, als Harmonie zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Glauben an Gott und dem Dienst am Menschen". Die insgesamt etwas wolkigen Versuche eines theologischen Brückenschlags werden ergänzt durch Beiträge zur Lage der Kirchen im neuen China, zur Situation der christlichen Auslandschinesen und zur theologischen Chinaforschung der letzten Jahre. Das Vorwort zum Heft stellt selbstkritisch fest: „Aufgrund der Zeitspanne, die zwischen Planung und Erscheinen vergangen ist, konnte auch dieses Heft der erwähnten Gefahr voreiliger Urteile nicht entgehen."

## Kultur und Gesellschaft

GREEN, ANDRÉ. **Psychoanalytische Theorien über den Affekt.** In: Psyche Jhg. 33 Heft 8 (August 1979) S. 681–732

Green gibt einen gedrängten Überblick über die Entwicklung von Theorien des Affekts in den verschiedenen psychoanalytischen Schulen. Kernpunkt ist die Entwicklung der Affekt-Theorie in der Freudschen Psychoanalyse. Dazu hält Green u. a. fest: Freud habe den Affekt als das der Sprache weniger zugängliche Subsystem für die psychoanalytische Praxis erst relativ spät zu würdigen gewußt. Mit zunehmender klinischer Erfahrung und der letzten Präzisierung der Trieb-Theorie habe eine Verschiebung des ursprünglichen Gleichgewichts zwischen Affekt und Vorstellung zugunsten des Affekts stattgefunden, wobei der Angst als einem der Grundaffekte die entscheidende Bedeutung zugeschrieben wird. Die nach Freud zunehmende Bedeutung der Affekt-Theorie fußt vor allem auf der stärkeren Konzentration auf die Frühgeschichte der Mutterkindbeziehung, durch die affektive Faktoren des Unbewußten für die Psychoanalyse prägender werden. Je mehr diese ein Kernthema der Psychoanalyse wurde, um so umfassender konnte die Affekt-Theorie entwickelt und im psychoanalytischen Verfahren angewendet werden.

PLETTNER, BERNHARD. **Können wir mit „sanften Technologien" unser Leben bestreiten?** In: Merkur Jhg. 33 Heft 8 (August 1979) S. 731–741.

Der Vorstandsvorsitzende der Siemens-AG setzt sich mit der Frage auseinander, ob die Anwendung alternativer Energiequellen und die Propagierung eines alternativen Lebensstils realisierbare Ziele darstellen. Sie tun es nach Meinung Plettners nicht: Z. B. seien die Investitionskosten für die Auswertung der Wind-Energie viel zu hoch, und es bleibe wie auch bei der Nutzung der Sonnenenergie die Abhängigkeit von den Klima- und Witterungsverhältnissen. Eine Nutzung in Massen dieser Energie sei unwirtschaftlich. „Das System von Spiegeln" (zur Verwertung der Sonnenstrahlung), das man brauche, um die Strahlung für den Betrieb eines Dampfkraftwerkes hinreichend zu konzentrieren, würde den erzeugten Strom verglichen mit der Stromerzeugung in einem Kohlekraftwerk um das 2,8fache verteuern, verglichen mit den Stromkosten einer Kernkraftanlage sogar um das Fünffache.

## Kirche und Ökumene

BEINERT, WOLFGANG. **Konziliarität der Kirche.** In: Catholica Jhg. 33 Heft 2 (1979) S. 81–108.

Konziliarität ist einer der Schlüsselbegriffe des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs. Beinert zeichnet die Geschichte des Begriffs in der ökumenischen Bewegung nach und definiert ihn folgendermaßen: „Dieser Begriff gibt an, daß die Kirche ihrem Wesen nach Versammlung ist, die gemäß dem apostolischen Kerygma in der trinitarischen Struktur des Heils begründet ist, in der Feier der Eucharistie in der Ortskirche je aktualisiert wird und als plurale Einheit in Erscheinung tritt". Ein solches Verständnis von Kirche entspricht dem neutestamentlichen Befund und läßt sich in verschiedenen Ausprägungen durch die Kirchengeschichte hindurch verfolgen. Für den weiteren Weg der Ökumene hat der Gedanke der konziliaren Gemeinschaft „stimulierende Valenz". Schritte auf diesem Weg sind ein intensiver geistlicher Ökumenismus, Eucharistiegemeinschaft, Förderung der synodal-konziliaren Lebensformen in den Kirchen. Schließlich gilt: „Da Konziliarität Gestaltwerdung der Katholizität der Kirche ist, ist Förderung der Vielfalt in der Einheit zugleich Dienst an der Einheit selber."

DEJAIFVE, GASTON SJ. **Hors de l'„impasse" œcuménique.** In: Nouvelle revue théologique Jhg. 111 Heft 4 (Juli-August 1979) S. 498–509.

Der Autor sieht eine ökumenische Sackgasse in der Entwicklung von immer neuen theologischen Konsensformeln, die den gelebten Glauben der Kirchen nicht berühren und die Differenzen nur zudecken. Er exemplifiziert diese Gefahr an den spätmittelalterlichen Unionsformeln zwischen Rom und der Ostkirche, die in einem bloßen Formelkompromiß steckengeblieben sind. In Berufung auf Anregungen eines orthodoxen Theologen schlägt er einen anderen Weg vor: Die Kirchen sollten soweit wie möglich anerkennen, daß die jeweiligen konkreten Ausformungen ihres Glaubens auf einem gemeinsamen Glaubensgrund beruhen, der nicht in einheitliche Formeln gefaßt zu werden braucht, sondern verschiedene geschichtliche Ausprägungen zuläßt. Als Beispiel dafür wird der päpstliche Primat als Differenzpunkt zwischen Ost- und Westkirche angeführt. Durch eine wechselseitige Anerkennung der dogmatischen Traditionen wäre eine schrittweise weitere Annäherung der Kirchen möglich. Das Risiko eines lehrmäßigen Indifferentismus muß dabei in Kauf genommen werden. Dieser Annäherungsprozeß müßte von der Basis der örtlichen Kirchen getragen werden.

# Personen und Ereignisse

Innerhalb von zwei Wochen starben in Rom zwei der weltweit bekanntesten Kardinäle, der 88jährige *Alfredo Ottaviani* und der 70jährige *John J. Wright*. Der aus dem römischen Stadtviertel Trastevere stammende Ottaviani stand über viele Jahre an der Spitze des Sacrum Officium, der heutigen Glaubenskongregation. John J. Wright, während des Konzils einer der profilierten Sprecher des US-amerikanischen Episkopats (Religionsfreiheit, „Schema 13"), war zunächst Weihbischof von Kardinal Cushing in Boston, dann neun Jahre Bischof von Worcester, dann 10 Jahre (1959–1969) Bischof von Pittsburgh und ab 1969 Präfekt der römischen Kleruskongregation. Ottaviani, der zeitlebens an der Kurie diente und der sich selbst als den „Carabiniere" der Kirche bezeichnete, dessen vorrangige Aufgabe es sei, die Rechtgläubigkeit zu schützen, war zunächst Untersekretär bei der Kongregation für außerordentliche (heute: öffentliche) Angelegenheiten der Kirche, dann bereits ein Jahr später (1929) Substitut im Staatsekretariat, 1935 wurde er Assessor (nach heutiger Ordnung: Sekretär) des Hl. Offiziums, 1953 wurde er dessen Sekretär (Präfekt war der Papst selbst). Im Zuge der Reform des Hl. Offiziums durch Paul VI. Ende 1965 wurde er Propräfekt und dann Präfekt der Glaubenskongregation. Im Januar 1968 wurde er in diesem Amt von Kardinal *Franjo Seper* abgelöst. Ottaviani hatte großen Einfluß auf die Konzilsvorbereitung. Sein Verhältnis zu Paul VI. galt eher als gespannt.

Am 2. August starb in Koblenz der Vizepräsident des Deutschen Bundestages, *Hermann Schmidt-Vockenhausen* (SPD). Schmidt-Vockenhausen, der über viele Jahre auch Präsident des Deutschen Städte- und Gemeindetages war, galt als konservativer Sozialdemokrat. Er war über mehrere Jahre (bis zu seinem Tod) Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und als aktiver Katholik wie nur ganz wenige in seiner Partei um ein besseres Verhältnis zwischen deutscher Sozialdemokratie und katholischer Kirche bemüht. In seiner Partei, wo er wiederholt unter Beschuß des linken Flügels, insbesondere der hessischen Jusos geriet, die ihm seinen Wahlkreis streitig machten, spielte Schmidt-Vockenhausen in letzter Zeit nur noch eine, wenn auch weitum respektierte Außenseiterrolle.

Auf „positive Folgen" des Geburtenrückgangs hat der frühere Abteilungsleiter beim Statistischen Bundesamt und Direktor des Bundesinstitutes für Bevölkerungsforschung, *Hermann Schubnell*, heute Professor in Mainz, hingewiesen. Durch weniger Kinder würden die Wohn- und Schulverhältnisse „kinderfreundlicher", es werde zu einer wesentlichen Entlastung der Arbeitsmärkte kommen, und die Probleme in der Rentenversicherung aufgrund der Überalterung der Bevölkerung würden durch schrumpfende Ausgaben für Bildung und Ausbildung mehr als ausgeglichen. Schon vor Schubnell hatte sich Bundeskanzler *Helmut Schmidt*, wenn auch wesentlich vorsichtiger, in gleichem Sinne geäußert.

In einem Interview mit den „Evangelischen Kommentaren" hat sich der Generalsekretär des ÖRK, *Philip Potter*, gegen die Bedenken aus der EKD gewandt, er wolle die Einheit der Menschheit und die Einheit der Kirchen in eins setzen: „Sofern der Weltrat der Kirchen davon gesprochen hat, ging es immer um die Einheit der Kirche in ihrer Beziehung zu der Suche nach der Einheit der Menschheit." Potter meinte auch, daß zuwenig von dem, was im Weltrat erarbeitet würde, an das Kirchenvolk weitergegeben würde. Dadurch würden nicht die theologischen Perspektiven des Ökumenischen Rates, sondern nur gewisse von der Presse aufgegriffene Themen Publicity gewinnen.

Der Münsteraner Fundamentaltheologe *Johann Baptist Metz* wurde nicht auf den Münchner Lehrstuhl für Fundamentaltheologie berufen, obwohl er von der Fakultät wie vom Senat der Universität auf Platz eins der Berufungsliste gesetzt worden war. Statt dessen berief das Kultusministerium den Zweitplazierten, Professor *Heinrich Döring* (Passau). Wie das erzbischöfliche Ordinariat mitteilte, geschah diese Berufung auf Wunsch von Kardinal *Joseph Ratzinger*. Ratzinger ließ weiter mitteilen, von Verdächtigungen gegenüber Metz sei nicht die Rede gewesen.

In Paris starb am 12. August der bekannte katholische Schriftsteller und Rundfunkjournalist *Gilbert Cesbron* (66). Cesbron, über viele Jahre Generaldirektor von Radio Luxemburg und in einem kurzen Zwischenspiel (1972/73) Generalsekretär der französischen Caritas, war Autor eines guten Dutzends Romane und Sachbücher religiös-sozialen Inhalts. International (besonders auch in Deutschland) bekannt geworden ist Cesbron durch seinen 1952 veröffentlichten Arbeiterpriester-Roman „Die Heiligen gehen in die Hölle".

Gegen das Eindringen von Truppen der gegenwärtigen Machthaber in Uganda hat der katholische Erzbischof von Kampala, Kardinal *Emanuel Nsubuga* protestiert. Zwischen der Kirche und dem Regime des von tansanischen Truppen unterstützten Präsidenten *Bisaia* ist es bereits mehrfach zu Konflikten gekommen. Nachdem Mitte August „jegliche Opposition" in Uganda verboten wurde, ist nicht anzunehmen, daß sich das Verhältnis zur Kirche entspannt. Diese dürfte zunächst kaum sichereren Tagen entgegensehen, als sie sie unter dem Gewaltregime von *Idi Amin Dada* hatte.

Durch eine Gruppe von Offizieren gestürzt, die möglicherweise in Absprache mit Spanien handelten, wurde der Präsident von Äquatorial-Guinea *Francisco Macias Nguema*. Macias Nguema galt als einer der blutrünstigsten Alleinherrscher Schwarzafrikas. 100000 von nur insgesamt 450000 Einwohnern sollen unter seiner Herrschaft den Tod gefunden haben. Auch die Kirche – die Katholiken sind die größte Religionsgemeinschaft in der ehemals spanischen Kolonie – mußte unter Nguema um ihre Existenz bangen. Alle ausländischen Missionare waren vertrieben und zahlreiche Kirchen geschlossen worden. Taufen mußten von den staatlichen Behörden genehmigt werden.

Während der Feier der Messe in seiner Pfarrei (San Estebán Caterina, 50 km östlich von San Salvador) wurde der katholische Priester *Alirio Napoleón* durch drei Unbekannte ermordet. Obwohl der Mord bisher unaufgeklärt blieb, wird angenommen, daß es sich bei den Mördern um Angehörige der rechtsextremen „Union weißer Krieger", die das gegenwärtige Regime des Landes stützen, handelt. Alirio Napoleón war bereits der vierte Priester, den die katholische Kirche in San Salvador seit Mai dieses Jahres durch Gewaltakte von von der Regierung gestützten oder tolerierten rechtsextremistischen Gruppen verloren hat.

Herder Korrespondenz

Heft 10
33. Jahrgang
Oktober 1979

*Die Bewegung des christlichen Glaubens in die Sichtbarkeit und Leiblichkeit hinein setzt das Eindringen der christlichen Wahrheit in die Verborgenheit des Innersten voraus. Und seine Universalität ist nicht zu haben ohne die Ausrichtung auf den einzelnen.*

*Gerhard Ebeling*

# Vakuum

Es gibt gegenwärtig ein Unbehagen an der Kultur, nicht unbedingt im Sinne Freuds, wenngleich das Hauptthema der gleichnamigen Schrift des Begründers der Psychoanalyse, der Antagonismus zwischen den Triebforderungen und den von der Zivilisation auferlegten Einschränkungen auf der Ebene des Subjekts durchaus etwas damit zu tun hat. Was hier damit gemeint ist, bezieht sich nicht primär auf subjektive Befindlichkeiten, auch nicht soweit in ihnen Gesellschaft repräsentiert wird, sondern auf die Gesellschaft selbst und das in ihr zum Ausdruck kommende öffentliche Bewußtsein und das durch dieses Bewußtsein erlebten Zustände.

## Widersprüche

Dieses ist mehr oder weniger deutlich von einer Reihe von Widersprüchen gekennzeichnet.
Der erste: *Die moderne Gesellschaft ist ein enormer Prozeß der Versachlichung, zugleich aber nehmen die emotionalen Reaktionsmuster innerhalb dieses Prozesses zu.* Versachlichung ist hier wörtlich zu verstehen. Die ganze Moderne, von den ersten Anfängen an, ist gekennzeichnet durch die Verlagerung der Aufmerksamkeit vom Menschen auf die ihn umgebende Sachwelt: auf Natur, Technik, Maschinen, auf die Eroberung und Beherrschung des materiellen Umfeldes. Die Lebensenergien sind nicht konzentriert auf das innere Erleben, sondern auf die Sachen, mit denen der Mensch täglich umgeht, auf die Instrumente, die er verfeinert und die ihn technisch und wirtschaftlich voranbringen, die ihm Fortschritt, Wohlstand, Sicherheit vor den Unbilden der Natur, Leistungsentlastung garantieren. Aber die Herrschaft über die Sachwelt bringt nicht nur technische Erleichterungen, sie steigert auch die Abhängigkeiten von den technischen und gesellschaftlichen Veränderungen, die sie auslöst. *Mit dem technischen Fortschritt wächst auch die Abhängigkeit von technischen und gesellschaftlichen Prozessen.* Es entsteht von den Systemen her ein enormer Bedarf an Funktionalität, der sich nicht nur der einzelne, sondern die gesamte Lebenswelt des Menschen einzuordnen hat. Und im gleichen Maße, in dem die Abhängigkeit von den technischen und gesellschaftlichen Prozessen wächst, scheint auch die Emotionalisierung gegenüber diesen Prozessen zuzunehmen. Dies geschieht aus einem doppelten Grund: Der einzelne muß sich einfügen, unterordnen; er kann dem nicht ausweichen, wenn er nicht die Funktionsfähigkeit des gesamten Systems, von dem sein Leben bis in seine persönlichsten Schichten hinein abhängig geworden ist, torpedieren will. Zum zweiten wachsen ihm die technischen Prozesse und ihre fortlaufend beherrschender werdenden Produkte selbst über den Kopf: er weiß etwas über ihren Nutzen, er erfährt ihn ja in seinem Alltag, er übersieht aber, eingegrenzt in seinem persönlichen Kenntnis- und Erfahrungsbereich durch eine alles beherrschende Spezialisierung, die Zusammenhänge nicht mehr. Er durchschaut nicht das Wozu und Wofür des Ganzen. Und weil die Zusammenhänge sich ihm entziehen, reagiert er auf Veränderungen in ihnen durch Ängste. Die Sachwelt, zu der sein eigenes Aktionsumfeld weitgehend geworden ist, wird so mit Affekten besetzt, mit Emotionalität überlagert.

Parallel zu diesem ersten Widerspruch stellt sich ein zweiter ein: *die Vergesellschaftung nimmt zu, damit aber auch die Gefahr der Isolierung des einzelnen.* Das gesellschaftliche Netz ist im wahren Wortsinn eng gestrickt. Der einzelne kann wenig tun, ohne daß das, was er tut, vom größeren Ganzen, von den tausendfältigen täglichen gesellschaftlichen Abhängigkeiten mitbestimmt wird: im Arbeitsprozeß erscheint er vielfach nur als ein kleines Glied in einer großen Kette, deren Anfang und Ende er nicht kennt. Der Alltag ist für die meisten so strikt geregelt wie der Verkehr auf den Straßen: er kann keinen Schritt nach links oder rechts tun, ohne mit irgend jemanden oder

mit irgend etwas, mit einer Verwaltung, einer staatlichen Behörde, einer Vorschrift in Konflikt zu geraten. Es ist aber auch umgekehrt: es kann keiner so ganz einfach durch das Netz durchfallen, wenn er nicht selbst aus der Gesellschaft ausflippt: es gibt immer irgendeine Stelle, die Beistand leistet, die ihn auffängt, die ihm den Weg weist. Die Menschen sind also *in jeder Beziehung* enger zusammengerückt: auf den Arbeitsplätzen, in den Wohnungen, auf den Straßen, in und durch die Verwaltungen, in der und durch die Geschäftswelt. Aber dieses Zusammenrücken, die engere gesellschaftliche Verflechtung aller Individuen und Lebensbereiche, hebt die Isolierung nicht auf, sondern scheint sie eher zu verstärken, ja zu verschlimmern. Ein Einödbauer irgendwo im Gebirge, der Fischer in einer einsamen Hütte an irgendeinem menschenleeren Ufer ist an seine Einsamkeit gewöhnt, sie ist seine Lebensform, sie ist ihm selbstverständlich, er spürt sie nicht, jedenfalls nicht als Isolierung, als Mitteilungsunfähigkeit, als Zurückgestoßensein durch die anderen. *Erst der einzelne mitten in der Masse erfährt richtig, was Vereinsamung, was Isolation ist:* Ständiges Redenmüssen und doch den Eindruck zu haben, sich nicht mitteilen zu können, macht sehr viel deutlicher, was Isolierung ist. Nun gibt es eine Kommunikationsdichte, die kaum noch Lücken, unabgedeckte Räume läßt. Nicht zufällig sprechen wir von der Vernetzung durch Kommunikationssysteme. Aber diese geben Informationen, teilen Nachrichten mit, behindern aber oft mehr Mitmenschlichkeit, als daß sie sie fördern. Der einzelne zieht sich in sich selbst zurück, schon weil er die Gesellschaft gerade wegen ihres Dranges zu totaler Kommunikation als bedrohend empfindet, oder er begibt sich in die Masse, um seine Isolierung zu vergessen. Kaum einmal scheinen Jugendliche isolierter, mehr nur mit sich selbst zu sein, nur sich selbst darzustellen als in den lärmenden und drangvoll engen Tempeln des Disco-Kults.

Und ein dritter Widerspruch. *Erklärtes Ziel der Moderne ist die Autonomie des Subjekts. Aber je mehr sich diese Autonomie in mancher Beziehung verwirklicht, wächst in anderer Beziehung die Abhängigkeit von Meinungstrends, verstärkt sich die Anfälligkeit für ideologische Verhaltensmuster.* Die Neuzeit ist unter der Devise der Autonomie angetreten. Sie hat sich nicht als Irrtum oder als nicht verwirklichbar erwiesen, aber sie hat Grenzen: Das Denken ist, jedenfalls dort, wo es durch die politischen Verhältnisse nicht behindert wird, frei. In den modernen Demokratien braucht keiner in Angst vor der Zensur zu leben. Die geistlichen Mächte, die sich hier einmal einmischten, haben das Feld geräumt, die weltlichen sind ihnen gefolgt. Das Gewissen des einzelnen hat in allen demokratischen Verfassungen einen hohen Rang. Die Sozialkontrolle ist – jedenfalls in bezug auf das moralische Verhalten – weitestgehend abgebaut. Nicht nur eine Elite, sondern jeder Staatsbürger hat heute diesbezüglich das Recht, nach seiner Fasson zu leben. Der einzelne kann hier seine Autonomie jedenfalls voller leben, als dies noch Generationen zuvor möglich war. *Aber diese Bewegung hin zu mehr Autonomie im Moralischen und Geistigen ist begleitet von einer zunehmenden Verrechtlichung im Gesellschaftlichen.* Je enger das Netz gesellschaftlicher Beziehungen wird, um so mehr muß der Gesetzgeber ordnend eingreifen. Die Autonomie, die im geistigen gewachsen ist, wird also gesellschaftlich enger Begrenzung unterworfen: je mehr Verkehr, um so strenger die Verkehrsregeln; je dichter die Besiedelung, um so mehr Verbotstafeln; je folgenreicher ein Forschungsprojekt, um so strikter und detaillierter die Auflagen. *Aber es gibt nicht nur diese gesellschaftlich-rechtliche Begrenzung, sondern es wachsen auch die mentalen Abhängigkeiten.* Je autonomer das Denken, um so pluraler und subjektiver das Meinungsbild; je subjektiver das Meinungsbild, um so größer auch die Abhängigkeit von Denkmoden, die heute auftauchen und morgen wieder irgendwo versickern oder sich zu anderen Denk- und Verhaltensmustern umformen, von denen aber der einzelne so abhängig wird, daß ideologische Denkmuster gegenüber rational-sachlichen beherrschend werden. Denn der einzelne will zwar frei und unabhängig sein, er will aber auch Übereinstimmung mit seiner Umgebung, um diese Übereinstimmung nicht zu verlieren, macht er sich selbst abhängig.

## Defizite

Die gesellschaftlichen Defizite, die teils aus diesen Widersprüchen herkommen, teils die Reaktionen darauf begleiten, liegen auf der Hand. Das erste ist ein *beträchtlicher Verlust an Rationalität.* Die Ansprüche an die Sachwelt und an die gesellschaftlich-staatlichen Leistungssysteme werden mit der Zunahme der Angst vor der Überforderung durch Technik und Bürokratie nicht geringer, sondern wachsen weiter. Es gibt Umstellungen im kleinen, in diesem oder jenem Detail. Man steigt von großen Wagen auf energiesparsamere Modelle um, wenn Energie teuer und knapp wird. Aber schon hier ist der nächste Schritt bereits sehr viel schwieriger. Der Umstieg vom privaten in die öffentlichen Verkehrsmittel mag unter größerem Druck einmal gelingen, aber heute deutet noch nichts darauf hin.

Man möchte meinen, die Folge wachsender Ängste wäre mehr Bescheidung. Das ist keineswegs der Fall: schon des Komforts wegen nicht, den technische Instrumente und Systeme jeweils bereithalten, aber noch mehr aus einem sehr viel allgemeineren und tieferreichenden Grund: *Mit der Angst schwindet nicht die Faszination.* Es ist nicht so, daß Technik- und Wissenschaftsgläubigkeit auszusterben beginnen. Im Gegenteil! Sie tun weiter ihre berauschende Wirkung. Man traut der Technik so gut wie alles zu und erwartet von staatlichen Leistungen nicht nur Rechtssicherheit, Freiheitsgarantien und sozialstaatlichen Ausgleich, sondern Befriedigung auch der persönlichen Wünsche. Bescheidung verträgt sich nicht mit einem übersteigerten Autonomieanspruch. Deswegen braucht man den Glaubenssatz von der Fabrizierbarkeit der menschlichen Verhältnisse, und die Auslieferung an beliebige Trends

gesteht man sich schon aus Gründen des Selbstwertschutzes nicht ein. Das Vertrauen und die Erwartungen in die Leistung technischer wie staatlicher Systeme sind ziemlich grenzenlos.
Vermutlich wurde die Entwicklung der letzten Jahre falsch eingeschätzt. *Das Spezifische der Protest- und Alternativbewegungen war nicht die Entlastung von den Systemen, die man fürchtet, sondern der Glaube, daß diese das Glück schlechthin – wenn möglich auch noch das freigewählte – schaffen können, wenn man nur die richtige Methode finde.* Sie sollen nicht nur humane Verhältnisse vermitteln, sondern auch den Lebensstil garantieren, den man zu leben wünscht. Damit ist auch der *Glaube in die Manipulierbarkeit der Sachwelt* und der von ihr ausgehenden Gesetze nicht kleiner, sondern größer geworden.
Die Angst nimmt zu, die Faszination bleibt, die Unsicherheiten aber fordern ihren Tribut. Da man aus diesem Zirkel nicht herauskommt und die Grenzen der Leistungsfähigkeit von Menschen und Systemen doch erklären muß, sucht man *irrationale Fluchtwege:* in die rein private Existenz, in alternative Gruppen, in die Traumwelten der Bewußtseinserweiterung. Oder man sucht nach dem Sündenbock: Weil man sieht, daß es nicht so geht, wie man es sich vorstellt, aber meint, daß es auf alle Fälle gehen muß, braucht es den Schuldigen. Das kann u. U. auch das am meisten Bewunderte sein: eben die Technik oder der, an den man unbegrenzte Erwartungen richtet: der Staat. Es könnte auch einmal eine gesellschaftliche Gruppe sein: die Alten, die Jungen, die Parteien oder was immer. Die Wege führen auf jeden Fall weg von rationalen Einsichten.

Das zweite Defizit ist eine *Abwertung der Wahrheitsfrage, verbunden mit einem enormen Orientierungsverlust.* Sachgerechte Lösungen sind nur möglich, wenn die Wahrheitsfrage richtig gestellt, hier nicht die Frage nach der letzten Wahrheit, sondern nach den wirklichen Sachverhalten. Auch hier setzt ein unbekümmertes Autonomiestreben – jedenfalls soweit man unter Autonomie die Letztzuständigkeit des Individuums versteht – Grenzen. Es gilt die subjektive Meinung, nicht der objektive Sachverhalt. Nach den Gesetzen einer unbekümmert praktizierten Autonomie zu Ende gedacht, heißt das: Überzeugungen sind wichtig, nicht in erster Linie das Bemühen, sich zu vergewissern, ob die Überzeugung auch ein genügendes Fundament im Sachverhalt hat, ob sie sachlich ausreichend begründet werden kann. Damit wendet man sich nicht der schwieriger gewordenen, mehr Rationalität, mehr Ausrichtung an der Wahrheit der Sachverhalte fordernden Sachwelt zu, sondern *überlagert die Sachwelt mit einem Brei von Meinungen,* die mit ideologischem Eifer verfochten werden. Letztlich ist auch das eine Ausflucht: das auf strikte Autonomie bedachte Individuum rettet sich vor den Ängsten gegenüber der Sachwelt zu sich selber. Es errichtet damit zugleich Zäune gegenüber andersartigen Umwelten. Die Alten brauchen nicht auf die Meinung der Jungen und die Jungen nicht auf die der Alten einzugehen, die sog. Konservativen nicht auf die der sog. Progressiven und umgekehrt. Da die reine Autonomie immer Fiktion ist, passiert gleich zweierlei: der einzelne isoliert sich von den anderen, und zugleich liefert er sich, da er die Fiktion der Autonomie nur durch Anlehnung aufrechterhalten kann, dem jeweils herrschenden Trend, den jeweils beherrschenden ideologischen Gruppen aus.

Das dritte Defizit. Es fehlt schließlich, das am meisten, worauf in einer orientierungsschwierigen Umwelt am wenigsten verzichtet werden kann: *ein an den Sachverhalten orientiertes und sozialpsychologisch wirksames Ensemble von Moralregeln:* ein Ethos also, das in dem Sinne wahr ist, da es von den Sachverhalten ausgeht, und das Verhalten der einzelnen und Gruppen daran orientiert. Wie sollen Ängste vor einer den Menschen überfordernden Technik abgebaut werden, wenn nicht durch bessere Kenntnis und eine genauere Abwägung der wirklichen und der vermeintlichen Risiken. In Wirklichkeit ist es aber doch so, daß die Wahrheit der Sachverhalte jeweils unter einer undurchdringlichen Decke diffuser Meinungen versteckt bleibt.
Es gibt genügend Ethos; es fehlt nicht an Gesinnungen, auch nicht in den Parteien, in den Medien, in der Erziehung an hehren Idealen, wie die Welt, das menschliche Subjekt eingeschlossen, eigentlich sein sollte. *Es fehlt aber weithin an einer nüchternen, die Normativität der Sachverhalte explizierenden und einübenden Moralarbeit.* Das nimmt nicht wunder. Denn solche Arbeit kann nur arbeitsteilig und über viele spezialisierte Instanzen geleistet werden. Man müßte also die gewachsenen Abhängigkeiten von der Gesamtgesellschaft akzeptieren ohne ihnen zu erliegen. Das ist aber wiederum schwer mit dem Anspruch des Autonomieprinzips zu harmonisieren. Und: Der Vorrang der Gesinnung vor dem Ethos der Sachwahrheit entspricht seinerseits einem tiefen Bedürfnis des autonomen Individuums: Mit Gesinnung – zumal wenn dabei noch sehr ausgiebig das Gewissen zur jeweiligen Abstützung ihrer Berechtigung ins Feld geführt wird – kann das Individuum *eine der scheinbar effizientesten Rationalisierungen* vornehmen. Sie berechtigt zu dem Anspruch, jeweils vorrangig der eigenen Meinung folgen zu dürfen und doch sein fundamentales Übereinstimmungsbedürfnis mit anderen – und sei es auch nur mit einem zufällig maßgebenden Trend oder einer sozial nach Gesinnungsfreundschaft ausgewählten Sonderwelt – erfüllt zu bekommen. Manche Alternativgruppen unterscheiden sich in dieser Beziehung nicht sehr viel von Vegetariern, FKK-Anhängern oder religiösen Sektierern.
Durch solche Privilegierung von Gesinnungen wird der Weg zu rationalem Verhalten erst recht abgeschnitten.

## Chancen

Was einen wundert: In den Medien, in den politischen Parteien, in Verbänden ist von diesem Problemfeld wenig, in den Kirchen kaum die Rede, obwohl daran *eminent*

*praktische Fragen* hängen: z. B. wie sich das hier beschriebene Knäuel ineinander verwobener Tendenzen zur *Kompromißfähigkeit* mit gegenläufigen Interessen und Überzeugungen verhält; wie es um die *Regierbarkeit* einer von Ängsten geplagten, rationalen Lösungen sich versagenden, aus der Isolation des einzelnen in die ideologischen Trends der vielen flüchtenden Gesellschaft steht.
Für die *Medien* sind solche Fragen vielleicht zu schwierig, *Verbände* mögen dazu eine zu schmale und zu sehr interessengebundene Basis haben. Den *Parteien* passen sie nicht in die Wahlkampfauseinandersetzung. Der *Staat* ist kein Sinnstifter und zur Entscheidung von Fragen, die primär moralischer Natur sind, nur begrenzt legitimiert. Aber die *Kirche?* Sie hat keine Verbandsinteressen zu vertreten, sie muß keine Wahlen gewinnen. Also wäre das doch ihre große Sache: Sie verfügt über eine *hohe moralische Legitimation,* und es ist ihre ureigene Sendung, gesellschaftliche Fehlhaltungen rechtzeitig bloßzulegen und damit ein *Klima größerer intellektueller Redlichkeit* zu begünstigen.
Gegenwärtig scheinen jedoch in ihr andere Trends vorzuherrschen: (noch immer) der Drang, *Einfluß über den Staat* und nicht über den einzelnen und die meinungsbildenden Kräfte *in der Gesellschaft* zu suchen; der Ruf nach *Parteilichkeit,* der dort, wo himmelschreiendes Massenelend einer ausbeuterischen Führungsschicht gegenübersteht, sein volles Recht und seine Dringlichkeit hat, aber bei der Entscheidung von Sachfragen – wie der Kernenergie – in einem Klima irrationaler Ängste verheerend wirken könnte; eine diffuse Minderheitenmentalität und da und dort eine leichtfertige Hinwendung zu Alternativgruppen, nur weil man dort zu Recht oder zu Unrecht asketische Lebensformen vermutet, *wo die dringlichste Askese doch die eines radikal redlichen Vernunftgebrauchs wäre.* Das heißt aber nicht Flucht vor Sachwelt und Gesellschaft, sondern nüchternes und vorbehaltloses Hineingehen in sie, besonders wenn es sich um Bereiche handelt, wo Sachwelt und Menschlichkeit untrennbar verflochten sind. Denn es ist ja nicht so, daß die Sachwelt in sich selbst unmenschlich wird, sondern sie wird höchstens unmenschlich durch unsachliche Reaktionen auf sie. Und die Welt des Menschen, seine sozialen und politischen Zustände und seine seelischen Verhaltensweisen, ja nicht schon dadurch heil, daß dem Emotionalen mehr Raum gegeben oder auch nur die Seelenlosigkeit von sozialen und technischen Apparaturen gegeißelt wird. Gerade Glaube bedarf, wenn er eine Kultur beleben soll, der Vernunft als Voraussetzung. Gerade im geduldigen und argumentierenden Werben um ein radikal redliches Ethos der Vernunft müßte die Kirche Chancen genug haben, Gesellschaft zu prägen, und auch die Möglichkeit, von Sachfragen weiterzuführen zu den Sinnfragen: bis dorthin, wo diese religiös werden.

*D. A. Seeber*

# Vorgänge

## Confessio Augustana-Symposium in Augsburg

Die Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum e. V.* veranstaltete aus Anlaß des bevorstehenden Gedenkjahres der CA vom 3. bis 7. September 1979 ein internationales Symposium in Augsburg. Im Unterschied zu früheren Gedenkjahren stehen die Vorbereitungen auf 1980 im Zeichen gemeinsamer evangelisch-katholischer Besinnung. So ist es nicht zufällig, daß die Gesellschaft, die sich die Herausgabe der „Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung" als Aufgabe setzte und 1979 mit dem von *H. Immenkötter* bearbeiteten 33. Band des Corpus Catholicorum erstmals eine kritische Ausgabe der am 3. August 1530 im Namen des Kaisers verlesenen *Confutatio* der Confessio Augustana veröffentlichte, zu diesem wissenschaftlichen Symposion einlud und damit, nach den Worten ihres Vorsitzenden, Prof. *Erwin Iserloh,* auch einen Beitrag leisten wollte „zu der heute geführten Diskussion, ob und inwieweit katholischerseits die ‚Confessio Augustana' als ein Bekenntnis des gemeinsamen christlichen Glaubens anerkannt werden kann".
Als 1974 dieser Vorschlag der Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche auf der zweiten Sitzung der internationalen katholisch-lutherischen Kommission vorgetragen wurde, war das lebhafte Interesse, das dieser Vorschlag finden würde, noch nicht abzusehen. Er wurde zunächst aufgenommen von der Ökumenischen Bistumskommission Münster, durch einen Beitrag in der internationalen katholischen Zeitschrift „Communio" sowie vor allem durch den im Januar 1976 in Graz gehaltenen Vortrag des jetzigen Kardinals *Joseph Ratzinger* „Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus" (Ökumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Ökumene 1, 1977, 31–41) und die auf Schloß Schwanberg im

September 1976 gehaltenen Referate von *Heinz Schütte* und *Wolfhart Pannenberg* in eine breitere Öffentlichkeit getragen.

## Erhellung der historischen Fragestellung

Seitdem gibt es eine kaum mehr überschaubare Zahl von Veröffentlichungen und kirchlichen Erklärungen zu diesem Thema. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes hat im Juni 1977 in Dar-es-Salaam „im Bewußtsein der Bedeutung dieser Initiative Bemühungen begrüßt, die eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana zum Ziel haben", und die Bereitschaft des *Lutherischen Weltbundes* zum Ausdruck gebracht, mit der römisch-katholischen Kirche in einen Dialog über diese Frage einzutreten. Die *Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz* hat sich in diesem Jahr auf ihrer Frühjahrsvollversammlung in Stapelfeld mit der Frage der Confessio Augustana befaßt und auf die besondere ökumenische Bedeutung der Art und Weise, in der das Confessio-Augustana-Jubiläum 1980 begangen wird, hingewiesen. Unter den zu diesem Thema durchgeführten Tagungen, dem 11. Kirchberger Gespräch der Evangelischen Michaelsbruderschaft vom April 1978 (vgl. Rundbrief der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Sonderheft 1978), der gleichzeitigen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern (vgl. Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? hrsg. von *Heinrich Fries* u.a., Regensburg 1979), der 2. Ökumenischen Akademie vom 20. Oktober an der Universität Graz (vgl. Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 2, 1979) und dem Wissenschaftlichen Colloquium vom 27.–29. September in Mainz, dürfte dem Symposion von Augsburg die größte Bedeutung zukommen. Mehr als hundert z.T. international bekannte evangelische, katholische und orthodoxe Fachgelehrte der Geschichte, der Kirchengeschichte und der ökumenischen Theologie aus der Bundesrepublik, Österreich, der DDR, Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden, Polen, Schweden, der Schweiz, Spanien und dem Vatikan sowie aus Kanada und den USA waren der Einladung gefolgt.

An den beiden ersten Tagen des Symposiums standen mit einem gewissen Schwergewicht auf der *historischen Fragestellung* die Religionspolitik des Kaisers und der Stände und die Voraussetzungen und Rahmenbedingungen der Religionsverhandlungen und deren Verlauf im Vordergrund. Die beiden letzten Tage waren der Erörterung der theologischen Sachaussagen der Confessio Augustana und der Wirkungsgeschichte der Confessio Augustana gewidmet.

Im Mittelpunkt des Symposions stand die Frage, inwieweit auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 eine *echte Möglichkeit zu einer Einigung* in der Religionsfrage gegeben war und inwieweit das Augsburger Bekenntnis von 1530, das heute gemeinsames Band und gemeinsame Bekenntnisgrundlage der lutherischen Kirchen ist, eine gemeinsame Basis bilden kann für den gegenwärtigen katholisch-lutherischen Dialog. Nach einer weit verbreiteten Meinung war bereits 1520 die theologische Kluft zwischen Luther und seinen Anhängern einerseits und der katholischen Kirche anderseits so unüberwindlich gewesen, daß es in der Folgezeit nur eine Wahl für oder gegen die Reformation gegeben hätte. Nach *C. Augustijn* (Amsterdam) verkennt aber diese populäre Sicht im Blick auf „die Stellung der Humanisten zur Glaubensentzweiung 1518–1530" die historische Realität. „Vielmehr zeigt der Verlauf des Augsburger Reichstages, daß es dieser Gruppe weder an einem Programm und innerem Zusammenhang noch an Einfluß fehlte." Im gegenwärtigen Bild von Reformation seien die Gemeinsamkeiten und Parallelen zwischen Humanismus und Reformation in der Kritik an den Mißständen eines veräußerlichten Kirchenwesens vernachlässigt. *J. Wicks* (Chicago) verwies auf die Bedeutung der auch 1530 auf dem Reichstag vorgetragenen Beschwerden gegen den geistlichen Stand hin. *H. Lutz* (Wien) machte auf den Augsburger Humanisten Konrad Peutinger aufmerksam, für den Luther auch nach der päpstlichen Bannbulle „in der Kirche ist und sein wird, solange er nicht rechtmäßig von einem Konzil verurteilt ist".

Hinsichtlich der Reformbestrebungen der Reformation hätten die spanischen Theologen und Berater Karls V. aus der Situation einer bereits durchgeführten Kirchenreform mehr Verständnis aufgebracht als die deutschen katholischen Theologen. Diese *offenere Beurteilung der Situation* fand auch in dem Reichstagsausschreiben Karls V. vom 21. Jan. 1530 ihren Niederschlag: „Vergangene Irrsal sei unserem Seligmacher zu ergeben, eines jeden Meinung sei in Liebe und Gütlichkeit zu hören, zu verstehen und zu erwägen und zu einer einigen christlichen Wahrheit zu bringen und zu vergleichen. Alles so zu beiden Teilen nicht recht ausgelegt oder gehandelt ist, sei abzutun und durch uns alle eine einige und wahre Religion anzunehmen und zu halten; und wie wir alle unter einem Christus sind und streiten, so sollen alle in einer Gemeinschaft der Kirche und Einigkeit leben." Dieses Ziel wurde auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 nicht erreicht. Umstritten war unter den Referenten *(W. Reinhard, H. Rabe, W. Becker, H. Lutz)*, wieweit dieses am Ende des Reichstages überhaupt aufgegeben oder nur aufgeschoben war und welchen Stellenwert und welche Bedeutung Karl V. im Zusammenhang seiner weltpolitischen Konzeption der Glaubensfrage zumaß.

## In vielen Artikeln übereingestimmt

Über die theologischen Vorarbeiten von katholischer Seite für den Reichstag referierte *Remigius Bäumer* (Freiburg). In den Vorträgen von *H. Immenkötter* (Augsburg) über die Confutatio, von *G. Müller* (Erlangen) und *E. Honnée* (Nijmegen) über die Ausschußverhandlungen auf dem Reichstag wurde die theologische Annäherung deutlich, die in Augsburg 1530 erreicht wurde. Entgegen der weit verbreiteten Ansicht ist die *Confutatio* kein Dokument des Trennungswillens. So bestätigt die Confu-

tatio im Schluß den Unterzeichnern der Augsburger Konfession, daß sie „in vielen Artikeln mit der universalen allgemeinen römischen Kirche übereinstimmen" und daß sie „darüber hinaus auch viele gottlose Lehren, die sich im gemeinen Volk der deutschen Nation ausgebreitet haben und die in vielen Büchlein, welche überall auftauchen, enthalten sind, ebenso verwerfen und verdammen". Einige Fragen, die in der Confutatio noch offengeblieben waren, konnten in den Ausschußverhandlungen geklärt werden.

Aus der Sicht der jahrhundertelangen Trennung ist es erstaunlich und kaum zu glauben, daß im Vierzehnerausschuß vom August 1530 in fast allen Lehrartikeln des ersten Teiles der Confessio Augustana eine Einigung erzielt wurde. Lediglich die Artikel 11, 14, 15 wurden für die Verhandlung des zweiten Teiles der Confessio Augustana zurückgestellt, und die Artikel 12, 20, 21 wurden nur teilweise verglichen. Eck meinte dazu, daß es mehr ein Streit um *anstößige Begriffe* sei, in der Sache selbst sei man nicht mißhellig. Der Grund der Einigung lag nicht darin, daß etwa durch vieldeutige Begriffe die Unterschiede vertuscht worden wären. Man war sich vielmehr der unterschiedlichen Terminologie vor allem in der Sünden- und Rechtfertigungslehre durchaus bewußt und kam bei unterschiedlicher Terminologie zu einer Einigung in der Sache. Der Grund der Einigung liegt vielmehr darin, daß beide Seiten bereit waren, ihr Bild von der anderen Seite zu korrigieren und sich nicht mehr gegenseitig auf Extrempositionen festzulegen. So kam es etwa in den Artikeln 18 und 19 ohne große Diskussion zu einer vollen Einigung, weil die Confessio Augustana die katholische Seite nicht mehr mit der von Luther bekämpften Position, daß der Mensch ohne Gnade allein aus natürlichen Kräften Gott über alles lieben kann, identifizierte und umgekehrt bereits die Confutatio zur Kenntnis nahm, daß die überspitzten Formulierungen von 1520/21, daß alles, was geschieht, mit absoluter Notwendigkeit geschieht und daß Gott eigentlich die Sünde wirke, so daß der Verrat des Judas nicht weniger Gottes Werk sei wie die Berufung des Paulus, in Artikel 18 und 19 der Confessio Augustana korrigiert sind.

Die Verhandlungen scheiterten schließlich an den Artikeln des zweiten Teiles der CA, vor allem an den Fragen von *Priesterehe* und *Laienkelch*. Hinzu kommt, daß die Bereitschaft von Kursachsen und insbesondere von Melanchthon, die Jurisdiktion der katholischen Bischöfe anzuerkennen, den Widerstand Philipps von Hessen und der Städte Nürnberg und Reutlingen hervorrief und zu einer wachsenden Isolierung Kursachsens im evangelischen Lager führte. Schließlich spielte auch die Frage der Restitution der Klöster, Kirchengüter und Stiftungen ein nicht zu unterschätzendes Hindernis.

## Beginn einer gemeinsamen Sicht

Auf dem Symposion selbst kam es bei der Interpretation und Bewertung der Aussagen der Confessio Augustana zu den Fragen von *Schrift, Tradition, Bekenntnis* (*P. Fraenkel*, Genf, und *S. Wiedenhofer*, Regensburg), *Rechtfertigung* (*H. Fagerberg*, Uppsala, und V. Pfnür, Münster), *Sakramenten* – Taufe und Buße (*H. Jorissen*, Bonn), Abendmahl (*V. Vajta*, Strasbourg) und weitgehend auch in den Fragen von Amt und Bischofsamt (*G. A. Lindbeck*, USA, *E. Iserloh*, Münster, und *H. Meyer* Strasbourg) zu einer gemeinsamen Sicht unter den Referenten. Es zeigte sich aber auch, daß die mit dem Scheitern der Einigung von 1530 sich verfestigende Geschichte der Trennung ihre *Auswirkungen auf das Verständnis der Ekklesiologie* (W. Kasper, Tübingen, G. Kretschmar, München, und W. Beinert, Regensburg) mit sich brachte und den Zugang zum Amtsverständnis der Confessio Augustana erschwert. So ist nun zu hoffen, daß die gemeinsame Besinnung auf die Confessio Augustana dazu anleitet, der Hermeneutik der Trennung eine „Hermeneutik der Einung" entgegenzusetzen, vor der Verführung der Schlagworte und schnellen Konsequenzmacherei bewahrt. *V. P.*

# Religionspolitische Schwankungen in Jugoslawien

Vielfältig und zwiespältiger denn je waren in den letzten Monaten die Nachrichten über die Lage der Religionsgemeinschaften in Jugoslawien. Äußerungen einzelner hoher Parteifunktionäre, man könne mit den derzeitigen Beziehungen zwischen Staat und Kirche zufrieden sein, wurden ebensooft in der Presse abgedruckt wie die Meldungen, Parteiführer hätten vor der Ausweitung der Aktivitäten der Kirche gewarnt.

## Klimatische Schwankungen

Als am 10. Februar dieses Jahres in Ljubljana der „Kronprinz" Titos, *Edvard Kardelj*, starb, schrieb die katholische Wochenzeitung „Druzina", daß die Kirche in Slowenien diesen langjährigen Vertrauten Titos und geistigen Vater der sozialistischen Selbstverwaltung immer hochgeschätzt habe und sein Andenken bewahren werde, da sich Kardelj stets für die Gleichberechtigung der Gläubigen in der Gesellschaft eingesetzt habe. Fast zur gleichen Zeit hielt der Präsident des Sozialistischen Bundes des Werktätigen Volkes Sloweniens, *Mitja Ribičič*, eine viel beachtete Gastvorlesung an der Filiale der Theologischen Fakultät in Maribor. Ribičič, von dem bisher eine Reihe scharfer antikirchlicher Äußerungen aus den letzten Jahren bekannt sind, referierte über Standort und Rolle der Gläubigen in der sozialistischen Gesellschaft. Er betonte, daß Marxismus nicht von vornherein mit Atheismus gleichgesetzt werden könne. Die gemeinsame Sorge für den Menschen sei der elementare Berührungspunkt zwischen Marxismus und Christentum. Er warnte dann vor ei-

nem Wiedererstarken des Klerikalismus in der Kirche ebenso wie vor dem „Sektierertum" (sektastvo) im Bund der Kommunisten Jugoslawiens.
Das hatte vor ihm auch *Todo Kurtović* getan, derzeit der Bundesvorsitzende des Sozialistischen Bundes Jugoslawiens. Sein Buch „Die Kirche und die Religion in der sozialistischen Selbstverwaltungsgesellschaft" (Belgrad 1978) wollte aufzeigen, daß für einen Marxisten die Erklärungen von Marx und Lenin zur Religion kein steriles Dogma sein dürfen und daß die Vorstellungen aus den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts heute überholt seien. Kurtović respektiert positive Veränderungen in den Konfessionen, insbesondere in der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanum und gibt auch Fehler und überspitzte Reaktionen der Partei gegen die Kirche zu. *Marko Oršolić*, ein Franziskaner aus Sarajevo, hat in der Monatsschrift „Sozialistische Theorie und Praxis" das Buch von Kurtović „einen bedeutenden Beitrag zur marxistischen Betrachtung der Religion" genannt und festgestellt, man könne „Kurtović mit ruhigem Gewissen zu den bedeutenden marxistischen Theoretikern der Religion zählen, wie das Machovec, Gardavsky, Garaudy, Luporini, Lombardo-Radice und andere sind, nur mit dem Unterschied, daß sein Denkansatz vor allem politologisch und erst dann philosophisch-soziologisch ist". Sicher hat Oršolić recht und ist Kurtovič aufgrund der Sprachenbarriere im westlichen Sprachraum zuwenig oder besser überhaupt nicht gewürdigt worden. Es muß aber auch klar gesehen werden, daß trotz der hohen Stellung von Kurtović immer noch die Politiker die Religionspolitik bestimmen und nicht Philosophen und Theoretiker.

Trotz der beruhigenden Worte von Ribičič und Kurtović gab es auch 1979 Grund zur Unruhe und Besorgnis. In Zagreb wurde ein neuerbautes Pfarrhaus teilweise von der städtischen Baubehörde eingerissen, weil sich der Pfarrer bei der Ziehung der Innenwände nicht genau an die genehmigten Baupläne gehalten hatte. Was den *Islam* angeht, so mehrten sich die besorgten Berichte über die Schikanen unterer Parteibehörden gegen die Abhaltung des mohammedanischen Religionsunterrichtes in der Autonomen Provinz Amselfeld. Letzteres Beispiel zeigt aber auch, wie in Jugoslawien differenziert werden muß. Auch muslimische Berichte über die Schikanen auf dem Amselfeld fügten hinzu, daß solche Auswüchse in Bosnien und Herzegowina bei den dortigen Mohammedanern seit Jahren nicht mehr bekannt seien. Ähnlich differenziert verhält es sich mit der katholischen Kirche, wo vor allem bei den Kroaten gerne das Gespenst des Nationalismus beschworen wird, um der Kirche politische Ambitionen zu unterstellen. Das geschah deutlich nach der Kroatenwallfahrt Ende April dieses Jahres. Die kroatischen Katholiken begingen 1979 die 1100-Jahr-Feier des Briefes von Papst Johannes VIII. an Fürst Branimir und betonten dabei stets die seitdem ungebrochene Treue an Rom. Sowohl in Kommentaren von Radio Zagreb und Radio Ljubljana wurde nach den Feierlichkeiten auf die in den Augen der Partei zu starke Hervorhebung des Kroatentums hingewiesen.

## Befürchtungen auch in der Kirche

Allerdings gab es auch Stimmen, die davor warnten, dies allzu hoch zu spielen. So brachte die katholische slowenische Wochenzeitung „Druzina" in ihrer Nummer vom 17. Juni einen Kommentar mit dem Titel: Grundlose Furcht. Grund dazu war eine Sendung von Radio Ljubljana, in der der Sekretär des Zentralkomitees des Bundes der Kommunisten Jugoslawiens *France Šetinc* gefragt wurde, ob die Regierung das mit Stillschweigen übergehen dürfe, was alles an nationaler Begeisterung zum Jubiläumsjahr der Kroaten und der kroatischen Wallfahrt nach Rom geschrieben worden sei. Daß auch die Slowenen an den kroatischen Jubiläumsfeiern teilnähmen, bringe die Gefahr der Politisierung mit sich, meinte der Reporter von Radio Ljubljana. Er fragte Šetinc, ob nicht eines Tages die slowenischen Katholiken Bischof *Rožman* (der 1945 ins Exil ging) so verherrlichen würden wie die Kroaten Kardinal Stepinac. „Druzina" stellt dann fest, daß Šetinc in maßvollem Ton auf die exaltierten Fragen des Journalisten geantwortet habe und daß er nicht die Gefahr des Klerikalismus sehe. Was eine Slowenenwallfahrt nach Rom betreffe, so habe es darüber Gespräche mit dem jugoslawischen Botschafter beim Heiligen Stuhl gegeben und mit dem Beauftragten für Religionsfragen in Slowenien. Keinem von beiden sei es in den Sinn gekommen, die Wallfahrt politisch zu sehen. „Druzina" schloß den Kommentar mit der Feststellung, daß diese grundlose Furcht von Unkenntnis herrühre, aber leider nicht zufällig im Radio und in der Presse auftrete.
Tatsächlich hatten sich diese Befürchtungen in der staatlichen Presse gehäuft, vor allem nach dem Papstbesuch in Polen. Da die Katholizität der Polen oft mit der der Kroaten verglichen wird, schien der Partei daran gelegen zu sein, das Problem zu verlagern und keine falschen Parallelen aufkommen zu lassen. Die Treue zu Rom und zur Kirche wurde aber von den Bischöfen in einem Maße betont wie nie zuvor. Die Bischöfe des kroatischen Sprachraums riefen für den 2. September zur Wallfahrt nach Nin auf, wo 879 Fürst Branimir residiert hatte; sie feierten einen Tag der Dankbarkeit für das Geschenk des katholischen Glaubens in Kroatien und ordneten an, jede kroatische Familie sollte täglich abends um 21.00 Uhr das Glaubensbekenntnis der Vorfahren erneuern.
Angesichts solcher etwas triumphalistischer Äußerungen gibt es aber auch Theologen, die vor der immer stärker werdenden Klerikalisierung warnen. Einige aktive Laiengruppen haben darauf hingewiesen, daß weniger der Klerus als vielmehr die Laien heute vor Problemen in der sozialistischen Gesellschaft stünden, da sie im Berufsleben mehr Schwierigkeiten hätten als die Priester. Eine dieser Gruppen, „Rasudbe", gab unter dem gleichnamigen Titel ein Bändchen mit Diskussionsbeiträgen heraus, in denen versucht wird, den Freiheitsraum innerhalb der Kirche auszuloten und den Standort der Laien und ihre Verantwortung für

die Kirche zu bestimmen. „Die Mitglieder sind Gläubige, die Glieder der katholischen Kirche sind und bleiben wollen", heißt es im Editorial, das gleichzeitig betont, daß eine lebendige Kirche Mut, Freiheit, Vitalität und Raum für innerkirchlichen Dialog und Christus-Zeugnis braucht und nicht blinde und starrköpfige Bewahrer kirchlicher Altertümer.

Die neun Beiträge stammen von zwei Kapuziner-Patres und einigen Laien. Unter ihnen sind Lehrer, Mathematiker und Ingenieure, die heiße Eisen anfassen, wie z. B. die Klerikalisierung in der Kirche Jugoslawiens. *Hrvoje Starčević* stellt fest, daß bisher die Laien überhaupt nicht ins aktive Leben der Kirche einbezogen wurden und daß die jugoslawische Bischofskonferenz sich nicht einmal um ein ständiges Diakonat bemühe, obgleich dies vom Konzil gefordert wurde. „Was ist mit der Rolle der Laien in der Kirche?" fragt auch der Kapuziner *Mirko Novak* und stellt fest, daß auch 13 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum alle Positionen in der Kirchenpresse fest in klerikaler Hand sind. Andere Artikel versuchen aufzuzeigen, wie das konservative Element in der Kirche immer mehr zunimmt und der Geist des Konzils schwindet. Die Autoren von „Rasudbe" konstatieren dies selbst für die Zagreber Kirchenzeitung „Glas Koncila".

### Standfest und kompromißbereit

Eindeutig offener scheint die Lage in Slowenien zu sein. Unter dem Titel „Die Kirche ist für die Menschenrechte" schrieb Erzbischof *Joseph Pogačnik* von Ljubljana einen Leitartikel in „Druzina" vom 29. Juli, in dem er klarstellt, daß die Kirche mit keinem politischen System liiert ist und die Menschenrechte allen Menschen ohne Rücksicht auf die Ideologie zukommen. Der slowenische Metropolit erinnert daran, daß die Kirche in Slowenien klar gezeigt habe, daß sie am Aufbau der derzeitigen Gesellschaft mitarbeite und keinerlei politische Gewalt wolle. Ihm gehe es darum, die strittigen Fragen zwischen Staat und Kirche in gegenseitiger Achtung und demokratischer Atmosphäre zu lösen.

*R. G.*

## Schwierige „Normalisierung" in Polen

In ihrer ersten *Plenarsitzung* nach dem Besuch des Papstes am 5. und 6. September haben die polnischen Bischöfe der Regierung weitere Gespräche über die *Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat* vorgeschlagen. Daß es der Kirche dabei nicht nur um Fragen des reinen Kults geht, zeigt die Formulierung des Kommuniqués. Darin heißt es: „Der polnische Episkopat ist gemäß der vom Heiligen Vater Johannes Paul II. aufgezeigten Linie zu weiteren Gesprächen über die Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat bereit und befürwortet auch den Prozeß der Normalisierung, was ein breites Zusammenwirken der Kirche und des Staates auf vielen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens ermöglicht: Stärkung der Familie, gesellschaftliche Ordnung, Achtung des Lebens, Nüchternheit, Achtung vor dem Gemeinschaftseigentum, gesunde Bräuche, die Herausbildung von Grundsätzen über den moralischen Wert der Arbeit. All dies dient natürlich dem Wohl der Nation, der Kirche und des Staates. Der polnische Episkopat ist jedoch der Meinung, daß man die Erklärungen über den Willen zur Zusammenarbeit schwer ernst nehmen kann, ohne daß die Bedürfnisse der Kirche berücksichtigt und den Gläubigen die ihnen zustehenden Rechte im öffentlichen Leben zugestanden werden."

### Gesprächsbereitschaft bei unveränderten Positionen

Mit Ausnahme des letzten einschränkenden Satzes haben die staatlichen Zeitungen dieses Gesprächsangebot der Bischöfe in einem Ausschnitt aus dem Kommuniqué der Bischofskonferenz veröffentlicht. Der Staat ist also nicht grundsätzlich gegen solche Gespräche. In welcher Form sie stattfinden sollen, ist nicht gesagt. Dem Vernehmen nach würde die Kirche die *Bildung einer Kommission* befürworten.

Für die polnischen Bischöfe gilt nach wie vor der Grundsatz, daß die Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat im Lande vor einer *vollen Normalisierung zwischen Vatikan und der Volksrepublik* einschließlich der Anknüpfung diplomatischer Beziehungen stehen muß. Als Erzbischof von Krakau sei Kardinal Wojtyła Mitautor dieser Linie gewesen, und er habe auch als Papst diesen Standpunkt nicht geändert.

In diesem Zusammenhang werden im polnischen Episkopat ausdrücklich Spekulationen mancher westlicher Zeitungen dementiert, daß es irgendwelche Meinungsverschiedenheiten zwischen den polnischen Bischöfen und dem Papst wegen dessen Grundsatzrede auf der Bischofskonferenz von Tschenstochau am 5. Juni (vgl. HK Juli 1979, 350ff.) gegeben habe. Die polnischen Bischöfe sehen in dieser Rede im Gegenteil eine Bestätigung für ihre Linie.

Die *Vermutungen über Meinungsverschiedenheiten* waren damals unter anderem an die Tatsache geknüpft worden, daß der Text der Rede vom Pressezentrum wieder zurückgezogen und Stunden später im gleichen Wortlaut wieder verteilt wurde. Dies ist nach Angaben aus dem Pressebüro des Episkopats auf rein technisch-protokollarische Gründe zurückzuführen. Der Text habe im Pressebüro gelegen, bevor die Bischöfe ihn zu Gesicht bekamen. Die Bischöfe hätten ihn aber erst in die Hand bekommen sollen. Daher habe man die Texte zunächst vom Pressebüro zurückgezogen. Es sei aber nie beabsichtigt gewesen, irgendetwas daran zu ändern. Johannes Paul II. habe auch ausdrücklich den Wunsch geäußert, daß dieser Text veröffentlicht wird.

Auch an den Forderungen, die die Kirche an den Staat stellt, um zu einer Normalisierung zu kommen, hat sich – so ist seitens der kirchlichen Führung

zu hören – nichts geändert. Wie es in dem Kommuniqué der Bischofskonferenz vom 5. und 6. September heißt, müssen erstens die *Bedürfnisse der Kirche* berücksichtigt werden und zweitens den Gläubigen ihre *Rechte im öffentlichen Leben* zugestanden werden.

Die wesentlichen Postulate der Kirche hatte Kardinal Wyszyński in einer Predigt am 6. Januar 1978 genannt. Es sind die *Anerkennung eines öffentlich-rechtlichen Status der Kirche* sowie größere Einflußmöglichkeiten im gesellschaftlichen Leben, wie *Zugang zu den Massenmedien,* erweiterte Rechte der Kirche zur Herausgabe von Zeitschriften und Büchern sowie die *Möglichkeit der Bildung kirchlicher Vereine.*

Auf vielen Gebieten habe die Kirche keine normalen Bedingungen zur Erfüllung ihrer Mission, heißt es in dem Kommuniqué der letzten 170. Bischofskonferenz vom September, in dem aus der Ansprache *Johannes Pauls II.* beim Treffen mit Parteichef *Edward Gierek* in Warschau am 2. Juni zitiert wird: „Die Kirche verlangt für ihre Tätigkeit keine Privilegien, sondern nur und ausschließlich das, was für die Erfüllung ihrer Mission unerläßlich ist."

Als *Beispiele für Mängel* auf diesem Gebiet zählen die Bischöfe in ihrer Verlautbarung auf: „Diese Schwierigkeiten ergeben sich aus dem Mangel einer entsprechenden Anzahl kirchlicher Strukturen, wie zum Beispiel Gemeinden, Seelsorgezentren, katechetischen Punkten, katholischen Organisationen, und vor allem aus dem Mangel einer ausreichenden Anzahl von Gotteshäusern in den großen Agglomerationen und entfernten dörflichen Gemeinden. Darüber hinaus ergeben sie sich aus dem mangelnden Zugang zu den Medien, vor allem dem Fehlen einer eigenen katholischen Tagespresse und der zu kleinen Anzahl von Exemplaren katholischer Zeitschriften oder religiöser Literatur."

Das Thema *Massenmedien* und die Forderung der Kirche nach einem größeren Einfluß im öffentlichen Leben insbesondere bei der *Erziehung der Jugend* wird auch in zwei Hirtenbriefen angesprochen, die am 9. und 16. September in den Kirchen verlesen und auf der Juni-Bischofskonferenz unter Beisein des Papstes verfaßt worden waren. Darin werden die Massenmedien beschuldigt, oft demoralisierende ethische Werte zu propagieren und einen weltanschaulichen, politischen und kulturellen Druck auf die Hörer auszuüben.

## Gegen Atheisierung der Schule, für das Elternrecht

Was die Erziehung in den Schulen anbetrifft, steht die Kirche auf dem Standpunkt, daß den Eltern die *Priorität* der Erziehung zusteht. Da die überwiegende Mehrheit der Eltern katholisch sei, so heißt es von kirchlichen Kreisen in Warschau, müsse die Schule die Kinder im Geist dieser Überzeugung der Eltern erziehen. „Indessen werden die Kinder, und auch Kinder christlicher Eltern, einer planmäßigen Atheisierung durch die Erziehungsinstitutionen unterzogen", heißt es in dem am 9. September verlesenen Hirtenbrief.

„Diese Atheisierung vollzieht sich manchmal auf brutale Weise durch Untergrabung der Autorität der Eltern und Schikanen gegen die Kinder selbst, wenn sie ihre Überzeugungen zeigen. Viele Organe der öffentlichen Führung wurden offen in den Dienst des Atheismus als einer dem Volk systematisch aufgezwungenen Ideologie gestellt trotz der offiziellen Anerkennung der Menschenrechte und vor allem des Rechts auf Gewissens- und Bekenntnisfreiheit. Für diese Ideologie bedient man sich unter anderem unvollständiger oder falscher Informationen oder verschweigt sorgfältig die religiösen Quellen unserer nationalen Kultur. Als Ergebnis dieser Eingriffe wird die junge Generation nicht in das ganze kulturelle Erbe der polnischen Nation eingeführt und zeigt manchmal ein peinliches Unwissen über Dinge, die jedem Menschen – unabhängig von seiner Weltanschauung – vertraut sein müßten. Der programmäßige Atheismus wird in einem solchen Ausmaß als übergeordnetes Ziel der Schulerziehung betrachtet, daß man ihm sogar moralische Grundsätze unterordnet und der Jugend schädliche, unverantwortliche Ansichten über das Geschlechtsleben des Menschen, die angeblichen Wohltaten ehelicher Untreue, über Scheidung usw. aufzwingt..."

Die religiöse Unterweisung der polnischen Jugend geschieht in den katechetischen Punkten in kircheneigenen außerschulischen Räumen durch Personal der Kirche. Die überwiegende Mehrzahl der Kinder kommt zum *Religionsunterricht.* Die Kirche verlangt nicht die Wiederaufnahme der Religionsstunden in die Schulgebäude und ins offizielle Schulprogramm, wohl aber die Berücksichtigung christlicher Traditionen im übrigen Unterricht wie Literatur und Geschichte. Seit gewisser Zeit organisiert sie übrigens in kirchlichen Räumen unter Duldung der Behörden Kurse für Studenten und Erwachsene, die sich nicht nur mit rein religiösen, sondern auch mit kulturgeschichtlichen und geschichtlichen Themen befassen.

Zum zweiten Themenkreis der Anerkennung der Rechte der Gläubigen im öffentlichen Leben gehört vor allem die Forderung der Kirche, daß der *Zugang zu allen Führungsposten* im öffentlichen Leben einschließlich Politik und Wirtschaft unabhängig von der Weltanschauung und dem Glaubensbekenntnis sein solle. Beim augenblicklichen Stand der Dinge stünden die Führungspositionen nur Parteimitgliedern offen, die, selbst wenn sie eigentlich Katholiken sind, sich oft gezwungen fühlen, ihren Glauben zu verleugnen, argumentiert man in kirchlichen Kreisen. Gläubige Katholiken seien damit praktisch ausgeschlossen. Die Mehrheit der polnischen Bevölkerung aber sei katholisch. Auch wenn Staat und Kirche sich über die Aufnahme von Normalisierungsgesprächen einigen können, wird es also sehr schwierig sein, auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen. Der Staat hat mehrmals seine Bereitschaft zum Zusammenwirken mit der Kirche in gewissen Fragen der Moral erklärt. Man kennt in den Warschauer Amtsstuben auch den Einfluß der Kirche in der Bevölkerung. Es ist aber kaum an-

zunehmen, daß der Staat in verschiedenen Grundsatzfragen wie beispielsweise der Erziehung der Jugend nachgeben wird.

### „Grundsätzliches Mißverständnis"?

Manche Forderungen der Bischöfe widersprächen dem Grundsatz der Trennung zwischen Kirche und Staat, hatte der Chefredakteur der Zeitschrift „Polityka", *Mieczyslaw Rakowski*, im März 1978 als Antwort auf die Wyszyński-Predigt vom 6. Januar geschrieben (Polityka Nr. 12, 1978): „Wenn sie (die Vertreter der Kirche) verlangen, aus unserer Gesetzgebung einige Vorschriften zu eliminieren, denen die religiöse Doktrin unwillig gegenübersteht, wenn sie wollen, daß die Organe der staatlichen Verwaltung (trotz des Grundsatzes der Trennung von Kirche und Staat) Wächter der Einhaltung einiger Regeln des religiösen Lebens sind, oder wenn sie das Existenzrecht der atheistischen Propaganda und der Erziehung in diesem Geiste negieren und gleichzeitig ihre Auffassung von der Freiheit der Verkündigung religiöser Grundsätze weit interpretieren – so wäre gerade in diesem Zusammenhang das Wort ‚Toleranz' am Platze." Hier geht es – seiner Meinung nach – um ein grundsätzliches Mißverständnis.

Das ist zweifellos auch die Meinung der Partei. Es ist aber nicht anzunehmen, daß das Episkopat von einer solchen Argumentation sich sonderlich beeindrucken läßt. Solange Karol Wojtyła Papst ist, werden die polnischen Bischöfe gewiß alle ihre Schritte mit dem Vatikan abstimmen. Im Gegensatz zu manchen vorangegangenen Perioden sind sie der festen Überzeugung, daß man sie dort versteht und die besonderen Gegebenheiten in Polen kennt. *R. M.*

## Die AMECEA-Konferenz von Zomba

„Das Faktum dieser Tagung und das gemeinsame Verabschieden pastoraler Richtlinien", so meinte ein Beobachter aus Großbritannien, „ist schon ein Ereignis an sich. Die Bischöfe Englands, Wales, Schottlands und Irlands würde man keine zehn Tage zusammenführen können; noch nicht einmal, um Bridge zu spielen!"

Aber die 66 Bischöfe, die gemeinsam mit Vertretern der Diözesanpriester, der Orden, der Laienverbände und Beobachter vom 7. bis 17. August 1979 im Priesterseminar von Zomba tagten, hatten kaum Zeit, nach britischer Kolonial-Manier „Bridge" zu spielen. Es wurde gearbeitet in Vollversammlungen, Gruppen und Ausschüssen vom frühen Morgen bis in die Nacht hinein. Die gemeinsame Liturgiefeier täglich und die Stunden geistlicher Besinnung am ersten und fünften Tag lieferten nicht nur einen wesentlichen Beitrag zum geistlichen Niveau der vielen Auseinandersetzungen: Sie wirkten auch als echte Verschnaufpausen. Vielleicht hatte man sich zuviel vorgenommen: sinnvolle Entscheidungen zu den verschiedenen verwaltungstechnischen Fragen, ein gemeinsames Hirtenwort zum „Jahr des Kindes", eine Bestandsaufnahme früher gefaßter Vorschläge und Entscheidungen sowie die Erarbeitung eines neuen Dokumentes zur Förderung des als pastorale Priorität anerkannten Zieles: die kleinen christlichen Gemeinschaften (small christian communities).

### Wichtige Entscheidungen

Die Bischofskonferenz der AMECEA (Association of the Members of the Episcopal Conferences in Eastern Africa – Ethiopia, Kenya, Malawi, Sudan, Tanzania, Uganda and Zambia), die seit 1961 im Drei-Jahres-Rhythmus tagt, hat Erfahrung und Routine gesammelt. Mit einem effizienten kleinen *Fünf-Mann-Sekretariat* in Nairobi und ihrem bekannten *AMECEA-Pastoral-Institut* in Eldoret, Kenya (früher in Gaba, Uganda), wird der AMECEA modellhafter Charakter zugeschrieben; dennoch hat sie eine beachtliche Schwäche: Die *Afrikanisierung des Stabes* vollzieht sich nur sehr langsam. Entstanden aus einer Initiative des bekannten niederländischen Bischofs *Blomjous* und finanziell von Missio, Aachen, stark unterstützt, verdankt die AMECEA ihre Stärke einem amerikanischen Bischof, *Vincent McCauley*, der, erst als Präsident und anschließend als Generalsekretär, es verstanden hat, mit amerikanischem Management dem gemeinsamen Bemühen der sieben angegliederten Bischofskonferenzen in konkreten Projekten Gestalt zu geben: Neben dem Sekretariat in Nairobi ist dies insbesondere auch das Pastoral-Institut in Eldoret (geleitet von Pater *John Lemay*, P. A., aus Kanada) mit einem wissenschaftlich qualifizierten und pastoral sehr engagierten (aber fast ausschließlich europäischen) Stab. Diesbezüglich aber wurden weitgehende Entscheidungen getroffen: Die bis jetzt dem Pastoral-Institut in Eldoret angegliederte *AMECEA-Forschungsabteilung* wurde nach Tabora in Tanzania verlegt und kommt damit vollständig in afrikanische Hand. Bischof McCauley zog sich als Generalsekretär zurück und machte so den Weg frei für den ersten afrikanischen Generalsekretär: Father *J. Mukwaya* aus Uganda, der schon seit sechs Jahren im Sekretariat als Leiter der Abteilung für Kommunikationswesen und als stellvertretender Generalsekretär unter Bischof McCauley gearbeitet hat. Die auf Dauer aber bedeutsamste Entscheidung war die *Gründung einer Theologischen Hochschule* (Catholic Higher Institute of Eastern Africa) in Nairobi: Damit soll wie in den im frankophonen Afrika schon bestehenden Instituten in Kinshasa (Zaire) und Abidjan (Elfenbeinküste) jetzt für den anglophonen Bereich Afrikas die Möglichkeit geschaffen werden, qualifiziertes Personal für die kirchliche Arbeit auf eigenem Boden und nach eigenen Vorstellungen auszubilden. Der neugewählte AMECEA-Präsident, Bischof *Médard J. Mazombwe* aus Zambia, wird sich aber noch viele Jahre lang mit Personalproblemen befassen müssen.

## Kleine christliche Gemeinschaften

Das unter dem Titel „*Das Kind in Ostafrika*" verabschiedete Hirtenwort wurde schon vor der Konferenz auf nationaler Ebene von den Bischöfen besprochen und nach Berücksichtigung verschiedener Interventionen in Zomba ohne Schwierigkeiten verabschiedet. Das Jahr des Kindes wurde ein Anlaß für ein unmißverständliches Wort der Bischöfe im Bereich wichtiger Fragen wie: *Erziehung* (die Gemeinde „kann die Rolle der Eltern dem Kinde gegenüber nicht wegnehmen"), wie: *Geburtenkontrolle* („Das Gesetz Gottes bezüglich Geburtenkontrolle bestimmt einfach, daß Seine Kinder den Gesetzen der Natur folgen") sowie: *Abtreibung* („Wer ihn tötet, wird ihm wieder begegnen"; „Abtreibung ist Mord an der Familie"); und die Bischöfe scheuen darüber hinaus auch keine klaren entwicklungspsychologisch relevanten Hinweise wie: „Brust-Ernährung ist gegenüber der Verwendung kommerzieller Produkte vorzuziehen" und „Ein Kind lernt mehr von dem, was es sieht, als von dem, was es hört".

Praktische Vorschläge und konkrete Entscheidungen sind immer die Ziele der AMECEA-Konferenzen gewesen. Es wurden in den vergangenen Sitzungen nur so viele gemacht, daß die Bischöfe es für notwendig hielten, die wichtigsten nochmals ins Gedächtnis zu rufen, u. a.: *Personalfragen:* Diözesen sollen sich gegenseitig helfen; Austausch von Lehrern an Priesterseminaren; Gehälter teilen; *Team-Arbeit* (Team Ministry): jetzt weitverbreitet in AMECEA-Ländern; *Laien-Dienste* (Lay Ministries): Das Taufen, Spenden der Hl. Kommunion und Leiten von Begräbnissen wird weitgehend von Laien durchgeführt; *Priesterseminare:* Diplome sollen vom Staat anerkannt werden; *Ehe und Familie:* weitere Studien sind in Arbeit; *Religionsunterricht:* Jede Sekundarschule soll einen eigenen „Chaplain" haben (der vom Staat bezahlt wird). Einheitliche Unterrichtsbücher für die Sekundarschule sind fertiggestellt, für die Volksschule sind sie noch in Vorbereitung.

Als die Bischofskonferenzen gebeten wurden, aus den vielen konkreten Vorschlägen den zu wählen, den sie für den wichtigsten Vorschlag hielten, nannten sie: „*den Aufbau kleiner christlicher Gemeinschaften*". Dieses Thema war schon 1973 ein Hauptthema und stand drei Jahre später wieder als einziges Thema auf der Tagesordnung: „Building Small Christian Communities".

1973 hieß es schon: „Wir sind davon überzeugt, daß in diesen Ländern Ostafrikas die Zeit für die Kirche angebrochen ist, wirklich ‚lokal' zu werden ... Wir glauben, daß wir, um dies erreichen zu können, die Arbeit betonen sollen, die darauf zielt, das Leben und Wirken der Kirche aufzubauen auf ‚Basic Christian Communities' sowohl in ländlichen als auch in städtischen Gebieten".

Und 1976 heißt es deutlicher: „Der systematische Aufbau kleiner christlicher Gemeinschaften soll *die wichtigste pastorale Priorität* für die kommenden Jahre in Ost-Afrika sein."

Daß dieses Thema 1979 nochmals vier Tage lang besprochen, ein achtseitiges Papier verabschiedet wurde und jede Bischofskonferenz schriftlich festlegen ließ, welche konkreten Schritte sie zu tun gedenke, um die einzelnen Vorschläge zu realisieren, zeigt die einmalige Bedeutung dieses für die Kirche Ost-Afrikas wichtigsten pastoralen Ziels. In Einzelheiten wird festgelegt, was die Priester, was die Laien, die Jugend, die Ordensangehörigen tun sollen, und als wichtigstes Problem wird eine *zielgerechte Erziehung und Ausbildung* erkannt: „Wenn das pastorale Ziel, kleine christliche Gemeinden aufzubauen, wirkliche Erfolge haben soll, muß eine große Leistung erbracht werden im Bereich einer Umerziehung der Priester, Religiosen und Laien in Übereinstimmung mit den ursprünglichen Grundsätzen von Vatikanum II, insbesondere in Ekklesiologie."

## Afrikanisches Kirchenverständnis

Aus dem veröffentlichten Dokument, noch stärker aber aus dem Inhalt der in Zomba geführten Debatte, wurde deutlich, daß die Kirche Ostafrikas auf dem Weg von der europäischen Missionskirche zur *authentischen Lokalkirche* versucht, ihre Struktur und die Funktion und Rolle des Klerus und der Laien *von der Basis her* neu zu gestalten; es ist ein Ringen um ein neues afrikanisches Kirchenverständnis entstanden aus pastoralem Engagement und missionarischem Bewußtsein. Nicht die theologische Reflexion (wie vorwiegend in den frankophonen Ländern Afrikas), sondern die *Ekklesiologie* ist zum wichtigsten Fachgebiet der Kirche Ostafrikas geworden.

Sicher, der Versuch einer *theologischen Begründung* für die „Small Christian Communities" fehlt nicht: „It is the experience of sharing the love of Christ together in a familiar circle that is the defining element of a Small Christian Community ..." und „... the most appropriate way of expressing the mystery of the Church as a communion of faith, hope and love ..." Aber auch im Schlußdokument kann man gleich die beiden anderen Begründungen finden; diese sind praktischer, pastoral-strategischer Art: die Anpassung an die afrikanische Kultur und Tradition und die Hoffnung, daß die kleinen christlichen Gemeinden helfen werden, einen Großteil der riesigen pastoralen Probleme zu lösen, mit denen die Kirche Ostafrikas sich zur Zeit konfrontiert sieht („... an excellent means of involving all the members of the People of God ..."). Diese Probleme sind: Priestermangel – ein Priester für zwanzig Pfarreien; das Sakrament der Ehe – nur 20% der Katholiken heiraten in der Kirche; die Rolle und Funktion Tausender von Katechisten – auf ihren Schultern liegt die Hauptlast kirchlicher Arbeit; die Hunderttausende von Nomaden und ständig umziehenden städtischen Bevölkerungsgruppen – wie sind sie in kleinen Gemeinden zusammenzubringen? Auch diese Probleme sind bei den Bischöfen bekannt und wurden von ihnen mitgedacht, als sie in einem pfingstlichen Optimismus formulierten: „Nur die Gemeinden, die das Evangelium mit Freude und Fröhlichkeit des Herzens leben, werden imstande sein „to overcome the world".

*P. H. W.*

# Grundwertediskussion in den USA

*Die Grundwertediskussion in der Bundesrepublik dauert nun schon einige Zeit. Die Argumente sind eher unübersichtlich geworden (vgl. HK, Juli 1976, 381ff. und HK, Januar 1977, 13ff.). Es wäre gut, wenn man ein wenig Abstand gewinnen könnte. Ein Moratorium in Fragen von Recht und Moral jedoch ist unzulässig. Es scheint darum angeraten, das nächstbeste Mittel zu wählen, um ein wenig Distanz zu erreichen und das Problem mit den Augen anderer zu sehen. Die Vereinigten Staaten von Amerika bieten sich dafür als Spiegel an*

Auch in den USA gibt es seit der Mitte der sechziger Jahre eine Debatte um – wie die amerikanische politische Philosophie sich ausdrückt – *„Fundamentals"*. Ist es in Deutschland die Sorge um das Ende des Nachkriegskonsens, die die Diskussion angestoßen hat, sind das in den USA vor allem die stärker empfundenen sozialen Unterschiede. Die Gesellschaft wird trotz bemerkenswerter Fortschritte mit den rassischen Spannungen nicht fertig. Die wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten belasten das soziale Klima. Die Generation der nunmehr 35- bis 45jährigen, die geglaubt hatte, durch eine Periode bleibender Wandlungen hindurchgegangen zu sein, stellt beschämt fest, daß ihre Sprache und ihr Verstehen weiterhin von stereotypen gesellschaftlichen Vorstellungen und Rollen geprägt sind. Man empfindet sich – so lauten die häufig gehörten Kürzel für diesen Zustand – als „racist" und „sexist". Der Vietnamkrieg und die Watergatekrise, welche die Nation tief verletzt haben, sind nicht bewältigt, wie u. a. Medienereignisse aus der letzten Zeit, darunter die preisgekrönten Filme „Der Hunter" und „Homecoming", zeigen. Die Carter-Regierung trägt die Folgen einer verminderten politischen Loyalität. Eine Diskussion um „Fundamentals" drängt sich also auf.

## Die Fundamentals der Alt- und Neoliberalen

Dieser Diskussion angenommen hat sich die lange totgesagte *politische Philosophie*. Seit einiger Zeit gibt es in ihr eine neue Grundlagendiskussion. Ihre Vertreter stützen sich auf eine kritischer gewordene Intelligenz, die ihre Unzufriedenheit mit den Fehlentwicklungen der Gesellschaft – Sozialgesetzgebung, Erziehung, Verkehr, Umwelt, Energieversorgung – mit Schärfe zu Wort bringt. Viele von denen, die sich zu Wort melden, sind gleich ihren Vorfahren *überzeugte Verteidiger des klassischen Liberalismus amerikanischer Prägung*. Wobei zu vermerken ist, daß seine Vertreter „liberal" sind im Verständnis der Grundrechte und in ihrem Wirtschaftsverständnis, aber konservativ in ihrer Weltanschauung. Ihre spontane Sympathie gilt nicht den Randgruppen der Gesellschaft, sondern den – wie sie glauben – durch jahrelange antiliberale Politik Geschädigten – den Selbständigen und Unternehmern, die für sie das „mittlere" Amerika (middle America) darstellen. Zwar geben sie zu, daß die westliche, von liberalen und kapitalistischen Vorstellungen geprägte Welt durch eine *Krise des Vertrauens* hindurchgeht, doch zweifeln sie nicht daran, daß diese die Kraft der Erneuerung besitzt. Die erlebten Veränderungen haben ihr Vertrauen in die Neue Welt und ihre Errungenschaften nicht gemindert.

*Robert Nozick* kann als typischer Vertreter dieser Gruppe gelten. Sein in republikanischen Kreisen zustimmend aufgenommenes Buch „Anarchy, State, and Utopia" (Basic Books, New York 1974) beginnt mit dem Satz: „Individuen (allein) haben Rechte, und es gibt Dinge, welche keine Person oder Gruppe ihnen antun darf, ohne ihre Rechte zu verletzen." In diesem Satz, der an John Locke erinnert, ist auch die liberale Staatsauffassung enthalten: Der Staat soll gerade nur so stark sein, daß er Chaos verhindert, Eigentum schützt und eine polizeiliche Ordnung aufrechterhält. Natürlich anerkennt der Liberale alter Schule eine Pflicht des sozialen Ausgleichs, doch *gibt es für ihn neben den individuellen Freiheitsrechten keine gleichrangigen sozialen Grundrechte*. Wo innerhalb des historischen Prozesses das „ursprünglichste" aller Freiheitsrechte, das Recht auf Eigentum, verletzt worden sei, werde „ein volles Wiederinkrafttreten des Rechtes für Gerechtigkeit sorgen".
Wie alle einfachen, mit nur einem Prinzip auskommenden Systeme, entbehrt die These Nozicks nicht einer gewissen Attraktivität. Seine rigorose Gedankenführung zwingt jeden, der meint, dem Grundwert der Gerechtigkeit eine gleichrangige Bedeutung neben der Freiheit geben zu müssen, zum Nachdenken. Seine Argumente gegen den Sozialstaat verdienen zweifellos Aufmerksamkeit.

Die Grundlagendiskussion der amerikanischen politischen Philosophie vollzieht sich allerdings nicht ausschließlich im Rahmen des Liberalismus alter Tradition. Im Gegenteil, ein anderer Aspekt der Debatte entzündet sich an dessen Fehlentwicklungen und Einseitigkeiten. In jüngster Zeit hat sich der amerikanische Präsident bei verschiedenen Gelegenheiten zum Anführer der Kritiker gemacht, so in seiner Rede zur Energiefrage am 15. Juli 1979, wo er zu einer neuen Moral des Vertrauens und der Verantwortung aufrief. *Christopher Lash* hat in seinem schon

berühmt gewordenen Buch „The Culture of Narcissme" (W. W. Norton, New York 1978) das aus dem Liberalismus hervorgegangene Menschenbild als *narzißtisch* charakterisiert. Nach seiner Überzeugung hat die ständige Propagierung der Emanzipation zu einer Fehlform von Freiheit geführt. Der moderne westliche Mensch kreise nur noch um sich selbst. Es fehle ihm – was er dringend bedürfe – die „Vision einer neuen Gesellschaft".

Zahlreiche Veröffentlichungen nehmen sich des gleichen Themas an. Eine neuere Studie zur Unabhängigkeitserklärung meint sogar, die im Liberalismus fehlende soziale Dimension durchaus schon im Text Thomas Jeffersons entdeckt zu haben. Nicht Locke habe bei der ersten Version Pate gestanden, sondern der schottische Philosoph Francis Hutcheson, der die Grundrechte Freiheit, Leben und Streben nach Glück niemals aus einer korporativen Verantwortung herausgelöst habe (vgl. *G. Wills*, Invention America, Jefferson's Declaration of Independence, Vintage Books, New York 1978).

Der geschlossenste Versuch, die Grenzen eines individuellen Liberalismus zu überschreiten, stammt von *John Rawls* (A Theory of Justice, Cambridge 1971; dt.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975). Seine inzwischen zu einem Standardwerk politischer Philosophie avancierte „Theorie der Gerechtigkeit" beschreibt den Urzustand (original state) des Menschen in folgender Weise: Der Leser wird aufgefordert, sich eine beliebige Versammlung von Männern und Frauen vorzustellen. Das einzige, was man von ihnen weiß, ist, daß sie gewöhnliche Menschen sind und von einem gesunden Selbstinteresse geleitet werden. Von ihrer eigenen Persönlichkeit sind sie aber noch – in Rawls' Worten – „durch einen Schleier des Unwissens getrennt". Sie gehören noch keiner geordneten Gesellschaft an. Treten diese Männer und Frauen – so die Rawlssche These – zu einer konstituierenden Versammlung zusammen, dann stimmen sie unweigerlich in *zwei Prinzipien* überein: Erstens erkennen sie an, daß jeder von ihnen alle *Grundfreiheiten* besitzen soll, soweit sie die Grundfreiheiten der anderen nicht verletzen; zweitens einigen sie sich auf das Prinzip, daß keine Unterschiede in Einkommen und Besitz hingenommen werden, es sei denn diese Unterschiede wirkten sich zum Vorteil der am wenigsten Besitzenden innerhalb der Gruppe aus. Mit diesem letzten der beiden Prinzipien, dem eigentlichen *Gerechtigkeitsprinzip*, erweitert der an der Harvard-Universität dozierende Philosoph den Liberalismus um die geforderte *soziale Dimension*. Das erste Prinzip behält allerdings den Vorrang. „Freiheit kann nur wegen Freiheit in Frage gestellt werden", lautet die nicht mehr zu problematisierende Vorzugsregel. Zweifellos handelt es sich um einen imposanten Entwurf. In einer Situation, in der die Voraussetzungen des „amerikanischen Traums" (American dream) – Liberalismus und Utilitarismus – fraglich geworden sind, will Rawls die Gesetze beschreiben, unter denen Entscheidungen einen gesamtgesellschaftlichen Konsens hervorbringen können. Er bestreitet nicht – setzt das vielmehr unreflektiert voraus –, daß die rationale Subjektivität, die sich nach seiner Ansicht immer schon im Liberalismus dargestellt hat, den Gesellschaftsvertrag und die daraus folgenden, aber nicht weiter analysierten moralischen Akte zu tragen imstande ist. Insoweit ist „seine Theorie der Gerechtigkeit" dem „herrschaftsfreien Dialog" von *Jürgen Habermas* zu vergleichen. Ohne Rückgriff auf eine inhaltliche Bestimmung, aber im Vertrauen auf die rationale Vernunft soll der Prozeß dargestellt werden, nach der Urteile Konsens erzielen können.

## „Problemlose" Zuordnung von Sozialem und Individuellem

Man könnte so den Eindruck gewinnen, daß sich, abgesehen von der angedeuteten Parallele, die geschilderten denkerischen Anstrengungen weitab von der deutschen Grundwertediskussion bewegten.

Tatsächlich ist seit der Gründerzeit der deutschen Sozialdemokratie die *soziale Frage* in diesem Land häufiger gestellt worden als in den Vereinigten Staaten. Es scheint überdeutlich, „daß die ungehinderte freie Betätigung der individuellen Kräfte durch das Individuum für sich allein noch nicht ausreiche, sondern daß zu ihr in einem sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit der Entwicklung" (Ferdinand Lassalle). Selbst die deutsche Version des Liberalismus mit seiner unermüdlichen Rückführung aller politisch relevanten Entscheidungen auf das „Im Zweifel für die Freiheit" läßt den Staat nicht mehr zum Verwalter individueller Interessen und zum Nachtwächterstaat degradieren. Alle politischen und gesellschaftlichen Gruppen scheinen darin übereinzustimmen, daß der Grundwert der Freiheit und die Würde des Menschen nicht nur durch individualistische Züge, sondern auch durch eine Funktion innerhalb der Gesellschaft zu kennzeichnen sei.

Doch bezieht sich diese Eindeutigkeit auch auf das *Verhältnis zwischen Einzelnem und Gemeinschaft?* Besteht Klarheit auch über die Beziehung von Individuellem und Sozialem? Auch das ist ein Teil der amerikanischen Diskussion. Andererseits deuten bekannte politische Slogans eher an, daß es auf diesem Gebiet in Deutschland nicht weniger ein theoretisches Defizit gibt. Von einer Synthese kann kaum die Rede sein, auch nicht im Theorieangebot der Kirche. Sicher kann niemand, der die katholische Soziallehre auch nur ein wenig kennt, ihr vorwerfen, sie habe sich nicht gleicherweise um den Einzelnen wie um die Gemeinschaft bemüht. Und doch läßt sich der Eindruck nur schwer verdrängen, die Verbindung zwischen beiden werde bisweilen einfach *zu problemlos* behauptet. Niemand wird der Kirche das Recht streitig machen wollen, sittliche Werte im individual-personalen Bereich zu reklamieren, doch es ist erlaubt, zu fragen, ob sie sich nicht manchmal die Mühe spart, diese Werte zu einer bestimmten gesellschaftlichen Wirklichkeit in Beziehung zu setzen. Es muß darum eine *Vorzugsregel* geben, und sie kann nur unter Berücksichtigung der sozialen Dimension konstru-

iert werden. Denn nur mit Hilfe einer solchen Regel läßt sich angeben, wann der Staat und die Gesellschaft für eine ethische Orientierung aktiv eintreten müssen.
Aus bestimmten politischen Richtungen macht sich andererseits die Tendenz bemerkbar, Grundwerte so darzustellen, als ob sich diese in ihrer Funktion für die Gesellschaft (als ganze) erschöpften. Dabei werden der unabdingbare Anspruch des Einzelgewissens und die noch nicht ins allgemeine Bewußtsein aufgenommenen Erwartungen der Randgruppen nur unzureichend berücksichtigt. Insgesamt wirkt sich der Mangel der Zuordnung von Sozialem und Individuellem – in Deutschland ebenso wie in Amerika – zuungunsten eines stärkeren gesellschaftlichen Engagements aus. Die Realität der politischen Konflikte wird verschleiert und die harte Auseinandersetzung verdrängt. Ein Unterschied besteht allenfalls darin, daß die deutsche Diskussion von gegensätzlichen Polen ausgeht, während in den USA der Ausgangspunkt jeweils derselbe ist. Man scheint auch mit weniger angeblichen Selbstverständlichkeiten zu operieren. Vielleicht ist das eine Erklärung dafür, warum die Rawlsschen Überlegungen in Deutschland zunehmend Anklang finden.

## Versuche, ein System der Freiheit zu begründen

Bei Rawls und Nozick – wie in der gesamten Diskussion – nimmt der *Grundwert „Freiheit"* den ersten Platz ein. Die Auseinandersetzung kann nachgerade als der Versuch charakterisiert werden, das System der Freiheit zu begründen. Es bleibt natürlich eine Frage, ob sich der behauptete Vorrang beweisen läßt. Möglicherweise handelt es sich gar nicht um eine innere Notwendigkeit, sondern um eine weltanschauliche und persönliche Präferenz. Damit wäre allerdings sein Wertcharakter in Zweifel gezogen. Es ist auch unsicher, ob die Annahme richtig ist, daß einer, der seine Grundbedürfnisse erfüllt hat, nichts weiter mehr will als den Ausbau seiner Freiheitsrechte. Und kann man überdies die Beziehung zu den am wenigsten Besitzenden einer Gruppe von der Entwicklung der individuellen Freiheit funktional abhängig sein lassen? Bleibt damit am Ende die mit viel Sorgfalt erarbeitete Systemeinheit der beiden Prinzipien nicht rein äußerlich?

*Ronald Dworkin*, inzwischen in England lehrender Rechtsphilosoph, behauptet denn auch, daß der Freiheit immer ein anderer Grundwert, nämlich Gleichheit, zugrunde liege. Daraus aber entstehe keinerlei Konflikt: „Ich bestreite nachdrücklich die Annahme, daß irgendeine der Grundfreiheiten, die wir Rechte nennen, mit Gleichheit in Konflikt liegt..." (Three Concepts of Liberalism, in: The New Republic, April 1979, S. 47). Und: „Ich will die Begriffe der klassischen Debatte mit der Frage umkehren..." nicht: „Wieviel Gleichheit müssen wir aufgeben, um dieses Recht in zureichender Form zu berücksichtigen", sondern: „Ist dieses Recht [der Freiheit] notwendig, um die Gleichheit zu schützen?" (Vgl. die sehr hilfreiche Beschreibung der Grundrechtstheorien bei: *E. W. Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt 1976, 221–252.) Nach dieser Feststellung, die sich aus einer Kritik Rawls entwickelt hat, kann sich eine positive Deutung von dessen Prinzipien anschließen: Was dieser wirklich sagen wolle, sei, jeder Mensch habe nicht nur ein Recht auf Freiheit, sondern ebenso ein Recht auf den Respekt und die Sorge seiner Mitbürger.
Hinter Dworkins „Richtigstellung" verbirgt sich selbstverständlich ein grundsätzlicheres Bemühen. Er will neu begründen, was Recht und was Pflicht, was Sollen und Verantwortung ist. In gewisser Hinsicht sieht man sich in die *Auseinandersetzung um das Naturrecht* zurückversetzt. Gegenüber dem bei Juristen vorherrschenden Positivismus und Utilitarismus geht es dem Rechtsphilosophen darum, die Realgeltung von Rechten einzuschärfen. Er weigert sich, wie es der gängigen Meinung entspricht, Rechte als Resultate ausdrücklicher politischer Entscheidungen oder ausdrücklicher sozialer Praxis zu verstehen. Mit Nachdruck stellt er fest, daß sie jeglicher Gesetzgebung und Rechtsprechung vorausgehen. Sie sind „Trümpfe in der Hand von Einzelnen" (Taking Rights Seriously, IX). „Ich glaube, daß die einzige klare und brauchbare Definition dessen, was ein Recht ist, den Gegensatz zwischen Gesetzen und Gemeinwohl anvisiert. Jemand hat ein Recht in des Wortes ausdrücklicher und brauchbarer Bedeutung, wenn er berechtigt ist, etwas zu tun oder etwas zu haben, selbst wenn das Gemeinwohl dabei Schaden nimmt" (Three Concepts of Liberalism, S. 47). Die Bezeichnung „Trumpf" soll offenbar andeuten, daß niemand auf den Gedanken kommen solle, Rechte hätten – Schreckgespenst des Angelsachsen – einen besonderen „metaphysischen Charakter". Sie gründen ausschließlich in dem nicht mehr weiter in Frage zu stellenden *Prinzip der Gleichheit* oder – um es mit Kant zu sagen – in der „Gesamtheit der Bedingungen, mit deren Hilfe der Wille eines Menschen mit dem Willen eines anderen Menschen in Einklang gebracht werden kann" (Metaphysik der Sitten, AA Berlin 1902, S. 205). Leider findet der kantische Zusatz „... und zwar in Übereinstimmung mit einem allgemeinen Gesetz der Freiheit" wenig Beachtung. Nozick teilt das Anliegen der deontologischen Rechtsbegründung, glaubt aber ohne Gleichheits- oder Gerechtigkeitsprinzip auskommen zu können. Ein Konflikt innerhalb der einen Grundfreiheit kann es nach ihm nicht geben. Aber ist das so einleuchtend? Sicher wird niemand in der Tradition westlicher politischer Philosophie einen Zustand propagieren wollen, in dem die freie Entscheidung des Einzelnen auf Grund fortgesetzter Interventionen des Staates nur noch nominell gilt. Aber sind damit alle strukturierten Gerechtigkeitstheorien (patterned theories of justice), zu deren Initiierung staatliche Institutionen erforderlich sind, inakzeptabel? Personen haben Rechte. Doch müssen sich diese immer wieder unter jeweils *veränderten geschichtlichen Verhältnissen* und oftmals unter schwerwiegendem Dissens gegen andere durchsetzen. Geht das, ohne daß Freiheit auf einen weiteren Grundwert zurückbezogen wird? Der Angriff gegen

den Positivismus läßt das Pendel zu weit nach der anderen Seite ausschwingen. Von einer teleologischen Normierung, die man bekämpft, gerät man in eine deontologische Methode ohne Dynamik.
Rawls hat in jüngster Zeit das *Anliegen der allgemeinen Rechts- und Normbegründung* wieder von neuem aufgenommen. Auch er versteht sein Bemühen als eine Korrektur der teleologischen, utilitaristischen Rechtfertigung. Es erscheint ihm unerträglich, etwas als Recht und richtig zu etikettieren, das – nach Abzug unvermeidlicher Verluste – unter dem Strich ein Plus an Lustgewinn und Glück für die größtmögliche Zahl erbringen soll. Lust und Glück dürften nicht als moralische Güter angesehen werden, wenn die Verwirklichung des Einzelnen nicht auf einen zweiten Rang geschoben werden soll. Was der ohne Zweifel einflußreichste Vertreter der neoliberalen Schule in Amerika als deontologisches Modell der Norm- und Rechtsbegründung anzubieten hat, ist – wie bereits erwähnt – das Gesamt der Voraussetzungen, unter denen eine sittlich richtige Entscheidung gefällt werden kann. Es fehlt jedoch – ebenso wie bei den bisher behandelten Autoren – eine *Philosophie der praktischen Vernunft,* für die das „Gesamt der Voraussetzungen" lediglich die Bedingung der Möglichkeit darstellt. Zweifellos ist in seinem ersten Prinzip der Gerechtigkeit das Prinzip der rationalen Subjektivität fest verankert, doch sucht man umsonst nach der Erkenntnis, wie die Freiheit aus der Kraft der Person – nach eigenen dynamischen Kriterien – ihre Gestalt gewinnt und Realität je neu setzt.

Die deutsche Grundwertediskussion scheint in diesem Punkt der transatlantischen Gegenprobe um einige Längen voraus zu sein. In allen bekannten Katalogen wird neben Freiheit immer auch Gleichheit bzw. Gerechtigkeit genannt. In einem weiteren Glied der (nach der Terminologie zwar verschiedenen) Trias tritt dabei auch die Erkenntnis hinzu, daß sich mit der Rückbindung der Freiheit auf Gleichheit – stimmt man dieser zu – der Wert darin keinesfalls schon *vollständig* darstellt, so daß er damit gleichsam bleibend vorgegeben und kraft kunstvoller Deduktion gleichsam auf Abruf bereit sei, sondern zu seiner Realisation einer ausdrücklichen Setzung bedürfe. Faßt man allerdings die diesseits der Neuen Welt sich darbietende Debatte so zusammen, dann sieht man, daß mit der aufgeworfenen Frage ein Nerv der Grundwertediskussion überhaupt getroffen ist. Es wäre je ein Mißverständnis, anzunehmen, daß die Gefahr nur darin stecke, daß Rechte allein aufgrund von institutionellen und praktisch politischen Entscheidungen begründet würden. Sie muß ebenso dort gesehen werden, wo man sich auf Werte beruft, die nichts anderes sind als historisch gewordene Fixierungen. Auf den ersten Aspekt konzentrieren sich die amerikanischen Kritiker nahezu ausschließlich, auf den anderen Aspekt scheinen sich in Deutschland nicht wenige festlegen zu wollen. Es besteht jedenfalls keine Einmütigkeit. Eine *konstruktivistische Ethik,* die das Eigentliche in der Setzung von Normen und Rechten erblickt, und eine *traditionelle Naturrechtsauffassung,* die sich gern auf das Bleibende und Vorgegebene beruft, stehen sich weithin unversöhnt gegenüber. Aber wofür man sich auch entscheidet, man braucht einen tragfähigen Begriff der Freiheit, der eine praktische Synthese der Grundwerte zustande bringen kann.

## Wertekonkretion als „historische Utopie"

Wenn man als Europäer die amerikanische Grundwertediskussion verfolgt, bestätigt sich *ein* Eindruck immer wieder: Sie ist *weniger basisfern* als in Deutschland. Auch wenn die abstrakte philosophische und juristische Sprache bisweilen den Anschein der Weltferne erweckt, die Debatte um Fundamentals läßt den Alltag nie hinter sich. Dworkin setzt bei vieldiskutierten politischen Fragen an: „Sollen die wegen des Vietnamkrieges republikflüchtig gewordenen jungen Männer mit der ganzen Härte des Gesetzes bestraft werden, oder dürfen sie sich auch jetzt noch auf ein unverändertes Grundrecht berufen?" (Civil Disobedience, in: Taking Rights Seriously, S. 206–222). Es überrascht nicht, daß er eine generelle Amnestie empfiehlt. Oder: „Wie weit reicht das Recht auf Achtung und Sorge, auf das jedermann einen Anspruch hat, wenn es um die Verteilung der begrenzten Studien- und Arbeitsplätze geht?" Aber auch da wird die Antwort auf einer grundsätzlichen Ebene gesucht. Mit besonderer Vorliebe werden ökonomische Fragen erörtert. Darunter hat die Energiedebatte einen besonderen Platz. Das Gebildeten- und Professorenmilieu, aus dem die Autoren stammen, prägt die Richtung für die politischen Voten vor. Doch in amerikanischer Tradition richtet sich das Anliegen immer auf *Praxis;* es bleibt nicht in theoretischen Überlegungen stecken.
Diese Praxis ist nicht selten allerdings *in sich geschlossen.* Sie hat eine traditionelle, auch weltanschaulich-religiöse Prägung. Ohne sich dessen immer bewußt zu sein, gründet sie sich auf einem missionarisch politischen Bewußtsein, ist bestimmt vom Willen zum Erfolg und scheint getragen von einem nicht mehr in Zweifel zu ziehenden Gruppengeist. Das Ziel, das sich mit der Praxis verbindet, ist in großen Zügen das gleiche, das die englischen Siedler des 17. Jahrhunderts und nach ihnen Einwanderer während zwei Jahrhunderten angetrieben hat. Jeder, auch die jetzt Lebenden, soll Anteil erhalten an den Träumen und Wünschen, welche dieses Land immer für realisierbar gehalten hat.

Eine ideologisch aufgeblasene Praxis kann aber kaum das Konkrete unverfälscht vermitteln. Weil die Augen gebannt sind, ist es leicht, die ausgestreckte Hand des Armen und die Situation einer ungerechten Welt zu übersehen. Der angebliche Realismus ist nicht selten von *Illusion* getrübt. Dworkin sieht das. Er beteuert, daß ihm selbst die Kriterien der Vermittlung fehlen. Die wieder ins Gespräch gekommene politische Philosophie braucht demnach den Anschluß an die allgemeine Philosophie: „Die politische

Philosophie ist durch ein Bad der Wiedergeburt gegangen. Und sie ist heute voller Leben. Aber es gibt etwas, das noch nicht geschehen ist – die Wiedervereinigung der politischen Philosophie mit dem Corpus der Philosophie als ganzer" (Three Concepts of Liberalism, S. 49).
Um sich dem Konkreten wirklich nähern zu können – so darf man wohl hinzufügen –, wäre eine Beteiligung der Theologie ebenso notwendig. Grundwerte sind Orientierungen in der menschlichen Geschichte – für den Glaubenden allerdings nur in dem Maß, als sie (in Freiheit entworfene) Positionen des (im Glauben angenommenen) Willens Gottes sind. Was menschliches Sollen und was Recht ist, kann zwar nicht aus dem göttlichen Willen deduziert werden, aber zwischen Gottes Gerechtigkeit und menschlichem Recht besteht ebenso sehr eine Analogie wie eine Differenz.
Folgt man den geschichtlichen Bewegungen, die zu den heute anerkannten Grundrechten geführt haben, dann kann das als völlig eigenständiger, säkularer Prozeß gedeutet werden. Wo man aber die nicht immer glückliche und bereichernde Wirklichkeit der einzelnen Phasen und des Alltags erfährt, da begreift man auch, daß die Bewegung ständig auf eine religiöse Basis zurückgeführt werden muß. Geschieht das nicht immer wieder neu, dann verschiebt sich die Realität – wie die amerikanische geschichtliche Erfahrung lehrt – zu einer *„historischen Utopie"*. Hier muß die Theologie – wie sie es jahrhundertelang getan hat – wieder eine kritische Rolle übernehmen, die ihr in der Vermittlung des je Neuen und Konkreten zufällt. Was sie zu den Begriffen des Nächsten, des Urzustandes, der Entfremdung, des Anrufes Gottes zu sagen hat, ist von unersetzlicher Bedeutung für die Erfassung der Wirklichkeit. Nur zögernd nehmen amerikanische Theologen das Gespräch auf, und die deutschen Kollegen sind ihnen leider kein gutes Vorbild. Viele von ihnen begnügen sich damit, eine institutionenbezogene Grundrechtslehre ins Gewand christlicher Soziallehre zu kleiden oder unverbindlich Stereotypen der Theologie in neuen Situationen zu wiederholen (vgl. dazu z. B. die Zusammenstellung der theologischen Systeme bei *W. Huber / H. E. Tödt*, Menschenrechte 1977, S. 64–74).

Das Verhältnis zwischen dem in sich unabhängigen Prozeß der Säkularisierung, der mit geschichtlichen Mitteln erforscht werden kann, und der je neuen Manifestation des Willens Gottes, den zu erfassen die Theologie sich bemüht, hat *seine Entsprechung im Verhältnis Staat und Kirche*. In der amerikanischen Tradition ist dieses Verhältnis juristisch eindeutig, in der praktischen Durchführung aber sehr kompliziert. An der offiziellen Doktrin der Gründer der Union, daß der Staat von der Kirche zu trennen sei und daß dieser eine Religion weder zu behindern noch zu fördern habe, hat sich nichts geändert. Doch hat dieser Staat sich niemals – etwa im Sinn des Rechtsstaates, wie er in Mitteleuropa in den letzten Jahrhunderten ausgereift ist – nur auf die Institutionalisierung eines formalen „Verteilungsprinzips" beschränkt; er hat sich vielmehr immer auch als *Protagonist einer bürgerlich-säkularen Religion* verstanden. Die Anzeichen dafür begegnen dem Besucher der USA heute noch überall. Man trifft die „civil religion" in den Gebeten, die mit Selbstverständlichkeit bei öffentlichen Anlässen – bei den Sitzungen des Kongresses ebenso wie an nationalen Gedenktagen – gesprochen werden. Ihre Terminologie findet sich in den Antrittsreden der Präsidenten – eines Abraham Lincoln, des „ersten Theologen der Republik", ebenso wie des wegen seiner öffentlichen religiösen Bekenntnisse von Europäern bestaunten Jimmy Carter. Diese Religion hat ihre eigenen Embleme, Symbole, Hymnen. Sie rufen immer wieder den Mythos von Untergang und Wiedergeburt in Erinnerung und gemahnen den Bürger an die einstmals angenommene besondere „Berufung".

## Ein Mythos, der aufhört, eine Vision zu sein

Die *Kirchen* haben angesichts eines derart totalen weltanschaulichen Programms die Schwierigkeit, ihren von religiösen Einsichten getragenen Beitrag oder Protest anzubringen. Man kann immer wieder beobachten, daß die Kirche klaglos vom Staat nicht wahrgenommene Erziehungsaufgaben und soziale Verantwortungen – für die Städte, für rassische Minoritäten – übernimmt, ohne daraus eine doch allzu berechtigte Forderung an den Staat zu machen. Man hat den Eindruck, die Kirchen ließen sich insgesamt zu leicht politisch vereinnahmen. Sicher hat bei der katholischen Kirche vor dem Konzil das Bewußtsein eine Rolle gespielt, in wesentlichen Grundfragen – etwa in der Frage der Religionsfreiheit – die Überzeugung der Gründerväter noch gar nicht eingeholt zu haben.
Für die deutsche Grundwertediskussion ist es interessant, zu sehen, daß es nicht weniger schwer ist, einen *Staat* zum Partner zu haben, der wenigstens potentiell eine totale Verantwortung für die ideologische Fundierung der Gesellschaft übernimmt, als mit einem, der an seine Verantwortung für die Grundwerte erst noch erinnert werden muß. Die Kritik, die in Deutschland immer wieder erhoben wird, darf nicht – das ist die Lehre – so weit gehen, daß der Staat seine formale Eigengesetzlichkeit verliert. Die Kirche darf sich nicht damit begnügen, Engagement des Staates für Grundwerte zu fordern, sondern sie muß zugleich nach Mitteln und Wegen suchen, ihre eigene Wertvorstellung zum Ausdruck zu bringen. Nur unter beiden Voraussetzungen kann das wirklich Konkrete des mitmenschlichen Anrufes und die Realität zum Beispiel einer sozialen Notlage erfaßt werden.
Zusammenfassend läßt sich sagen: den europäischen Beobachter beeindruckt an der jenseits des Atlantiks stattfindenden Grundwertediskussion das ernste Bemühen, den sozialen Forderungen, die eine neue Lage mit sich gebracht hat, gerecht zu werden, ohne etwas von der eigenen Überlieferung und Erfahrung aufzugeben. Selbst in den abstrakten Gedankengängen, in denen sich die Diskussion vollzieht, sind noch die Erzählungen der Pilgerväter zu vernehmen. Reformerische Vorschläge leben von einer In-

tuition, in der der *Mythos der Gründerzeit* noch erstaunlich lebendig ist. Aus dem Abstand aber, den der Vergleich mit Deutschland gewährt, läßt sich die Gefahr nicht übersehen, *daß man von diesem Mythos, der allmählich aufhört, eine Vision zu sein, sich nicht mehr befreien kann.* Gelingt es nämlich nicht, innerhalb des angestammten individualistisch geprägten Liberalismus ein wirkliches Konzept sozialer Grundrechte zu entwickeln, muß das gegenwärtig eindrucksvolle Bemühen um die Erneuerung politischer Philosophie scheitern. *Philipp Schmitz*

## Interview

# Die Union: was sie ist und was sie will

### Ein Gespräch mit CDU-Generalsekretär Heiner Geißler

*Programmatisch und in ihren Mitgliedern hat sich die Union, die CDU jedenfalls, erneuert. Politisch hat sie durch ihre lang andauernde Konzentration auf interne Machtkämpfe und Führungsprobleme ihr Gesicht verloren. Was die Union heute ist und durch ihre praktische Politik sein will, darüber sprachen wir mit CDU-Generalsekretär Heiner Geißler. Die Fragen stellte D. A. Seeber.*

*HK:* Die Christlich-Demokratische Union, Herr Dr. Geißler, ist einmal gegründet worden als Zusammenschluß von Männern und Frauen, die aus christlicher Verantwortung verantwortliche Politik machen wollten. Gilt das noch?

*Geißler:* Das gilt uneingeschränkt. Auf dem Parteitag in Ludwigshafen hat die Christlich-Demokratische Union in ihrem Grundsatzprogramm ein klares Bekenntnis zu einer Politik aus christlicher Verantwortung abgelegt. Das bedeutet die Erkenntnis, daß materialistische Konzeptionen als Grundlage der Politik, gleich ob es sich um die kapitalistische oder marxistische Variante handelt, nicht in der Lage sind, den Menschen gerecht zu werden, und infolgedessen auch nicht in der Lage sind, eine dem Menschen dienliche Politik zu begründen.

*HK:* Programmatisch hat eine Rückbesinnung auf das „C" zweifellos stattgefunden. Aber wieweit wird diese von der Basis getragen und von der Führung – und zwar in all ihren Schichten – glaubhaft repräsentiert?

*Geißler:* Ich habe auf dem Parteitag in Ludwigshafen zur Begründung des Grundsatzprogramms erklärt, daß wir in unserem politischen Programm, das ja das Ziel hat, das Leben der Menschen, das Miteinander und Füreinander zu ordnen, den Mut haben sollten, Gott zu nennen. Darin sehe ich die entscheidende Grundlage unseres Verständnisses vom Menschen, für den wir Politik machen wollen. Der Parteitag hat dem einmütig zugestimmt. Es gibt keinen Grund, anzunehmen, daß diese Überzeugung nicht durch die gesamte Partei getragen wird.

*HK:* Programmsätze lassen viele Interpretationen zu und die Zustimmung zu ihnen auch. Wenn eine Partei schon stolz ist, Gott im Programm zu führen, so könnte einem angesichts immer neuer Hackordnungen, nach denen in den Unionsparteien Machtkämpfe ausgetragen werden, auch eine Katechismusvariante des Zweiten Gebots des Dekalogs einfallen: Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen. Die Wirklichkeit Ihrer Partei sieht eher danach aus ...

*Geißler:* Die Wirklichkeit der Kirche sieht auch nicht immer so aus, wie Christus sie sich vorgestellt hat. Das gehört zum menschlichen Leben. Ich glaube nur nicht, daß es irgendwelche menschliche Bereiche gibt, die ungetauft bleiben können. Immer, wenn Menschen miteinander zu tun haben, spielen ethische und moralische Werte und Wertungen eine Rolle. In dem Moment, wo diese Kategorien maßgeblich werden bei der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander, kann man Gott oder die Religion nicht aussparen. Daß sich aus der Heiligen Schrift oder gar aus den Dogmen der christlichen Kirchen unmittelbar keine politischen Programme ableiten lassen, ist klar.

### „Wir leiten aus dem Christentum Normen ab, auf die wir in unserer Politik aufbauen"

*HK:* Blieben manche Bereiche oder, sagen wir, Organisationen wie Parteien, so stark ihr Gewicht politisch auch ist und sein muß, nicht doch lieber „ungetauft", um sich nicht Anforderungen unterwerfen zu müssen, denen sie gar nicht gewachsen sein können?

*Geißler:* Ich glaube nicht, daß es möglich ist, Bereiche, in denen es um die Beziehungen von Menschen untereinander geht und wo die Freiheit des einzelnen tangiert wird, aus der Verantwortung des Christen herauszunehmen. Aber Sie haben gesagt, man soll den Namen Gottes nicht eitel im Munde führen. Das ist richtig, das sollte man nicht tun. Aber wir nehmen auch Gott oder das Christentum

nicht für uns in Anspruch. Wir sagen ja nicht, nur diejenigen, die in der CDU sind, sind Christen, bzw. wer nicht in der CDU ist, ist gottlos. Das ist nur eine Verkürzung, wie sie uns ab und zu unterstellt wird.

*HK:* Sie verstehen es aber als Anforderung an sich selber...

*Geißler:* Es ist erstens eine Anforderung an uns selber, und zweitens leiten wir aus dem Christentum bestimmte Normen ab, auf denen wir unsere Politik aufbauen. Normen, die Allgemeingültigkeit haben und die infolgedessen die Schlüsse, die wir für die Politik aus diesen Normen ziehen, auch annehmbar machen für Nichtchristen.

*HK:* Aus sog. allgemeingültigen Normen läßt sich alles mögliche ableiten, z. B. ein sehr individualistisch überzogener Altliberalismus, wenn ich die Gottunmittelbarkeit des Menschen vorwiegend benutze, um dessen soziale Verbindlichkeiten zu kappen? Oder ich kann aus der durch die Gottebenbildlichkeit gegebenen fundamentalen Gleichheit aller Menschen ein starres kollektivistisches System begründen...

*Geißler:* Ich bin der Auffassung, daß die klassischen Grundrechte, wie sie in unseren modernen Verfassungen verankert sind, wie auch die Grundwerte der Französischen Revolution ohne das Christentum gar nicht denkbar wären. Sie sind letztendlich auf dem Menschenbild entstanden, das durch das Christentum sich im Laufe der Jahrhunderte in Europa entwickelt hat. Und dies ist ein Menschenbild, das auf der einen Seite die Freiheit des einzelnen betont, das auf der anderen Seite aber die Verantwortlichkeit und Gemeinschaftsbezogenheit, also die soziale Natur des Menschen, ebenfalls unterstreicht...

*HK:* Meine Frage zielte darauf – und wenn ich an gewisse Ausführungen Ihres Vorgängers in diesem Amt denke, dann haben wir den aktuellen Bezug –, ob bei solchen Ableitungen, wie Sie sie angedeutet haben, der Grundwert Freiheit wenigstens tendenziell nicht einen unangemessenen Ausschließlichkeitsrang im Vergleich zu anderen Grundwerten erhält. Daß also das „C" im Grunde genommen zur Stützung eines bestimmten, sehr „liberalen", sehr individualistischen Verständnisses von Freiheit dient.

*Geißler:* Wir sind der Auffassung, und so haben wir es im Grundsatzprogramm formuliert, daß sich die Grundwerte Freiheit – Solidarität – Gerechtigkeit gleichrangig zueinander verhalten. Sie stehen nicht isoliert, sondern sie bedingen sich gegenseitig, und sie begrenzen sich auch gegenseitig. Das ist der große Unterschied zu einer Begründung der Politik, die einen dieser Grundwerte isoliert hervorhebt. Wir sagen nicht „im Zweifel für die Freiheit", so wie die FDP dies tut. Wir haben auf dem Grundsatzprogramm-Parteitag eine solche anlaufende Diskussion gehabt. Es gab damals einen Antrag, der dem Grundwert Freiheit einen Vorrang geben wollte. Der Parteitag hat dies abgelehnt. Das war eine sehr bewußte Entscheidung.

*HK:* Eine solche Entscheidung bindet die Partei, aber nicht unbedingt deren Politik, die von Personen gemacht wird.

*Geißler:* Das ist richtig. Sie haben aber Anstoß genommen an dem Wort allgemeingültig. Im Grundsatzprogramm steht auch drin, man könne in der Politik nicht ewige Wahrheiten verkünden. Insofern möchte ich auch das Wort allgemeingültig relativieren und darunter verstehen eine Norm, von der erwartet wird, daß sie Allgemeingut werden kann, daß sie von einer großen Mehrheit der Bevölkerung akzeptiert bzw. als richtig angesehen wird.

*HK:* Ist es eigentlich nicht ein, wenn auch häufig uneingestandenes konstitutionelles Problem der Unionsparteien, unter christlichem Anspruch zu stehen, aber vor allem Volkspartei und mehrheitsfähig sein zu müssen? Sie muß vorgeben, christlich zu sein und darf und will dies doch nicht laut sagen, um nicht Wählergruppen, die sie aus ganz anderen Gründen wählen oder die sie des „C" wegen möglicherweise nicht wählen würden, nicht zu vergraulen?

*Geißler:* Wenn das „C" in der CDU bedeuten würde, daß sie eine kirchliche Partei wäre, wenn wir unsere politischen Richtlinien vorgeschrieben bekämen von einer kirchlichen Autorität oder einer kirchlichen Hierarchie, dann müßte ich Ihnen recht geben. Aber das ist nicht der Fall, und so verstehen wir das „C" in unserem Namen nicht. Wir sind ganz im Gegenteil der Auffassung, daß die Kirche *ihre* Aufgabe hat und daß diese Aufgabe grundsätzlich getrennt ist von dem, was eine politische Partei zu tun hat.

## „Ein Kanzlerkandidat kann Akzente setzen, aber nicht die Richtung grundsätzlich verschieben"

*HK:* Es gibt aber vielerlei historische und sachliche Bindungen, zum Beispiel an das katholische Verbandswesen, oder ganz konkrete Erwartungen seitens der kirchlichen Hierarchie oder auch der Partei an die Hierarchie...

*Geißler:* Historisch enge Verbindungen gibt es sicher, nur darf man die CDU nicht verwechseln mit dem Zentrum der Weimarer Republik. Es ist eine vollständig andere Partei von ihrem Charakter, von ihren Zielsetzungen und von ihrer Mitgliedschaft her.

*HK:* Die Union, Herr Dr. Geißler, besteht aus zwei Parteien. Wie schwer Einheit zwischen beiden zu finden ist, hat sich nicht nur in letzter Zeit gezeigt. Ist dieses Existieren in zwei nach Zusammensetzung, Orientierung und Handlungsspielraum – hier Bundespartei, dort Regionalpartei mit bundesweitem Anspruch – sehr verschiedenen Gruppierungen nicht eigentlich ein Geburtsfehler, ein Leiden von Anfang an, auch ein stets möglicher Sprengsatz für das deutsche Parteiensystem überhaupt?

*Geißler:* Die Union hat diesen Geburtsfehler, das ist auch meine Meinung. Man hat den Fehler begangen, in den Jahren 1945/46 nicht eine gemeinsame Parteiorganisation zu

schaffen, sondern man hat, auf der Tradition der alten bayerischen Volkspartei aufbauend, in Bayern eine eigene Partei gegründet. Diese ist zwar von der Zielsetzung her gleich ausgerichtet wie die CDU. Aber es haben sich daraus bis auf den heutigen Tag erhebliche organisatorische und letztendlich auch politisch-inhaltliche Probleme ergeben.

*HK:* Ist das größte Problem nicht die strukturelle Ungleichheit der Parteien? Eine Regionalpartei wird immer die Tendenz haben, ihren Anspruch auf Kosten des größeren Partners zu erweitern...

*Geißler:* Es handelt sich bei unseren Parteien nicht um Koalitionsparteien, sondern um Parteien ein und derselben Bewegung, mit demselben geistigen Unterbau. Aber gerade weil wir keine Koalition sind, sondern zwei Teile einer gemeinsamen politischen Bewegung, müßten wir zur Lösung von Konflikten über die notwendigen demokratischen Instrumentarien verfügen. Die Fehlentwicklungen der letzten Jahre bis hin zu der sehr unbefriedigenden Auseinandersetzung um die Kanzlerkandidatur hat ihren eigentlichen Grund darin, daß zur Lösung solcher Konflikte, wie sie in jeder Partei vorkommen, der Union insgesamt das demokratische Instrument fehlt.

*HK:* Die Instrumente ließen sich schaffen, wenn der Wille und das Interesse dafür vorhanden wären...

*Geißler:* Dieser Wille ist bei der CDU zweifellos vorhanden, aber nicht bei der CSU. Denn die CSU hat bestimmte Vorteile aus dieser Sonderstellung, weil sie durch sie mehr politisches Gewicht bekommt, als ihr rein quantitativ aufgrund der Mitgliederzahl und Verbreitung zustehen würde.

## „Es ist die große Leistung des Liberalismus, den modernen Rechtsstaat geschaffen zu haben"

*HK:* Die Union bzw. die CDU wird meist beschrieben als Dreiecksverhältnis von Christlich-Sozial, Liberal und Konservativ. Ihr Parteivorsitzender tut das mit besonderem Nachdruck. Hat nun mit den letzten Entscheidungen, die wir alle kennen, nicht das „K", das Konservative, ein Übergewicht über alles andere bekommen, so daß sich die Union als ganze mittel- und langfristig noch stark in dieser Richtung verändern wird?

*Geißler:* Jeder Politiker hat bestimmte Schwerpunkte. Franz Josef Strauß steht im Geist und in der politischen Tradition der Union und nicht außerhalb. Aber er setzt eigene Akzente, die ihn zum Beispiel von Rainer Barzel oder Helmut Kohl unterscheiden. Die Benennung eines Kanzlerkandidaten für eine Bundestagswahl kann Akzente verschieben, aber sie kann die politische Richtung einer großen Volkspartei nicht grundsätzlich verändern.

*HK:* Wie sehen Sie das Element des Liberalen in Ihrer Partei? Welche Liberalität meint die Union, wenn sie diese als Bestandteil ihrer Politik reklamiert?

*Geißler:* Wir sind liberal, aber nicht nur liberal. Es kommt nach unserem Verständnis von Politik auf die Ausgewogenheit des Verhältnisses der Grundwerte zueinander an. Deswegen sprechen wir auch nicht einfach von Freiheit, sondern von verantworteter Freiheit. Und das hat für uns Konsequenzen in der Rechtspolitik, beim Lebensschutz für die Ungeborenen zum Beispiel. Oder wir haben in den letzten Jahren eine wichtige Auseinandersetzung um die Frage der Einstellung von Extremisten im öffentlichen Dienst gehabt. Hier haben wir es mit einer Kollision zwischen dem Gleichheits- und dem Freiheitsgrundsatz zu tun. Und hier entscheiden wir bekanntlich anders als die Neoliberalen.

*HK:* Ich zielte eigentlich auf etwas Bestimmtes. Das Wort liberal wird ja am meisten genannt, aber zugleich am wenigsten erklärt – gerade innerhalb der Union. Deshalb die Frage: Ist für die Union Liberalität mehr als nur Wirtschaftsfreiheit bzw. eine zum Verfassungsrang erhobene freie Marktwirtschaft?

*Geißler:* Was Sie beschreiben ist nicht unsere Konzeption...

*HK:* ... aber oft praktische Politik oder, sagen wir, eine verbreitete, in praktischer Politik sichtbar werdende mentale Einstellung in der Union.

*Geißler:* ... auch nicht deren praktische Politik. Der politische Vater der Sozialen Marktwirtschaft – die geistigen Väter sind ja andere, Müller-Armack z.B. –, Ludwig Erhard, war der Schöpfer der Kartellbehörde, der Wettbewerbsgesetzgebung. Er hat also einer schrankenlosen Laisser-faire-Wettbewerbswirtschaft entschieden widersprochen. Wir sprechen nicht von Marktwirtschaft, sondern von Sozialer Marktwirtschaft. Wir verstehen das Soziale als gleichrangig.

*HK:* Besteht der Vorwurf nicht dennoch zu Recht – Ihre Antwort scheint ihn zu bestätigen –, die Union versteht Liberalität vorwiegend nur als freie Marktwirtschaft, also wirtschaftspolitisch? Liberalität ist doch wohl ebensosehr ein staats- und gesellschaftspolitischer Begriff...

*Geißler:* Dieser Vorwurf geht gleich zweimal fehl. Erstens verstehen wir die wirtschaftliche Liberalität, wie ich bereits gesagt habe, nicht als eine ungebundene Marktwirtschaft im alten kapitalistischen Sinne, sondern als eine geordnete Wettbewerbswirtschaft, in der der Staat die Aufgabe hat, die Möglichkeit des Wettbewerbs zu erhalten, den Verbraucher zu schützen und soziale Hilfestellungen zu geben. Zweitens verstehen wir Liberalität sehr wohl allgemein politisch. Es ist die große Leistung des Liberalismus, den modernen Rechtsstaat mit seinen Schutz- und Abwehrrechten für den Bürger gegen Bürokratie und Staatsallmacht geschaffen zu haben. Nachdem der freie Rechtsstaat bei uns heute Wirklichkeit ist, bedeutet Liberalität allerdings nicht nur Schutz des einzelnen vor dem Staat, sondern auch Schutz des einzelnen durch den Staat. Nur ein Staat, der Gewalt ausübt, kann Frieden im Innern und nach außen schaffen und erhalten, die Rechte der Bür-

ger schützen und jeder Form des Mißbrauchs von Macht entgegentreten. Dies ist unser Verständnis des liberalen Rechtsstaates.

## „Wenn es um den Schutz der Freiheit geht, wird die CDU immer auf der Seite derer sein, die unterworfen sind"

*HK:* Die Unionsparteien wettern viel gegen staatliche Bevormundung, aber wie stehen sie zur Liberalität *im* Staat. Läßt sich zum Beispiel die Extremistenfrage nicht ohne Sondergesetze und ohne vom Verfassungsschutz festgestellte Verfassungstreue – bezogen auf das ganze breite Spektrum des öffentlichen Dienstes – politisch bewältigen?

*Geißler:* Ich glaube, es kommt darauf an, um wessen bzw. welche Freiheit es sich jeweils handelt. Was hat Vorrang? die Freiheit des Lehrers, Kommunist zu sein und in der Schule kommunistische Agitation zu treiben, oder der Anspruch von Schülern und Eltern, daß die Schule von solcher Indoktrinierung freigehalten wird, daß verhindert wird, daß Kinder in einem vom Staat verordneten Schulsystem Lehrer zwangsweise vorgesetzt bekommen, die einen Unterricht erteilen, der zur Beeinträchtigung von Gewissensfreiheit des einzelnen Schülers führt? Wir haben einen Staat, der dem einzelnen die Möglichkeit gibt, aus Gewissensgründen den Kriegsdienst mit der Waffe, also unter Berufung auf das Gewissen eine allgemeine Bürgerpflicht, zu verweigern. Die Gewissensfreiheit hat bei uns einen hohen Rang. Wir müssen deshalb das Extremistenproblem im öffentlichen Dienst auch unter diesem Gesichtspunkt betrachten. Es muß ja niemand Lehrer werden, aber es müssen alle in die Schule. Hier sehen Sie, was für die Union liberal bedeutet.

*HK:* Gegen die Gefahr zwangshaft erduldeter Indoktrinierung gibt es eine Schulaufsicht, die eingreifen kann. Überdies wissen wir auch aus Beispielen im Ausland, was Indoktrination sehr oft bewirkt: Abstumpfung oder Gegenpositionen. Damit hat z.B. auch der Religionsunterricht seine Erfahrungen gemacht. Und selbst wenn das anders wäre, handelt die Union nicht gerade hier und in anderen Bereichen im eigentlichen Wortsinn dadurch unpolitisch, daß sie – als Opposition die Hilfe des Verfassungsgerichts nutzend – Tatbestände immer wieder verrechtlicht oder rechtlich klären läßt, anstatt sie politisch durch öffentliche Auseinandersetzung zu lösen?

*Geißler:* In diesem Punkt mögen Sie ein Stück weit recht haben. Ich möchte noch einmal auf mein Beispiel zurückkommen. Ich reagiere dort besonders empfindlich und meine Partei tut das auch, wo Menschen durch berechtigte staatliche Maßnahmen, durch Gesetze, durch staatlichen Zwang in ein Unterordnungsverhältnis gebracht werden. Wo Menschen anderen Menschen unterworfen sind, vor allem wenn es sich um Menschen handelt, die sich relativ wenig wehren können, muß der Staat ganz besonders sorgsam den Schutz der Freiheit in die Hand nehmen. Kinder gehören zu einer Kategorie von Menschen, die sich relativ wenig wehren können. Wir haben für Erwachsene in den Betrieben ausgebaute Systeme der Betriebsverfassung. Es werden dort also erwachsene Menschen geschützt, die normalerweise ihrer Sprache mächtig und im Vollbesitz ihrer Kräfte sind. Sie werden geschützt, weil sie anderen Menschen untergeben sind, z.B. der Firmenleitung. Wir haben aber andere Bereiche, wo es nicht annähernd den gleichen Schutz der Freiheitsrechte für Menschen gibt, die sich in ähnlichen Unterordnungsverhältnissen befinden. Das gilt z.B. für die Schule. Es gilt aber auch für die Insassen in Altersheimen oder für Patienten im Krankenhaus oder für Geisteskranke in psychiatrischen Anstalten. Hier kann es zu Kollisionen kommen mit den Trägern einer Anstalt, mit den Ärzten, mit dem Freiheitsanspruch des Lehrers. Wenn es um den Schutz der Freiheit geht, wird die CDU aber immer auf der Seite derjenigen stehen, die unterworfen sind.

*HK:* Das „C" erscheint in der Union vorwiegend nur in einer Bindestrich-Funktion zum Sozialen. Warum eigentlich?

*Geißler:* Es ist nicht richtig, daß das „C" sich auf das Soziale beschränkt. Daß es in enger Verbindung dazu steht, hat sachliche und historische Gründe. Die christliche Soziallehre war nun einmal die philosophische oder, wenn Sie so wollen, theologische Entwicklung, die der Politik am nächsten stand. Die christliche Soziallehre, vor allem die päpstlichen Enzykliken haben die Politik vom Christentum her nun einmal am stärksten beeinflußt. Insofern liegt es nahe, daß das „C", soweit es politischer Auftrag ist, zunächst einmal mit dem Sozialen in Verbindung gebracht wird. Aber in der politischen Wirklichkeit beschränkt es sich überhaupt nicht auf das eigentliche Soziale, sondern bezieht sich z.B. genauso auf das Verhältnis des Staates zu den religiösen Gemeinschaften, zu den Kirchen, zu den sozialen Bildungsträgern im kirchlichen Raum oder auch auf die gesamte Bildungs- und Familienpolitik...

*HK:* Ist die Koppelung des Christlichen an das Soziale nicht Ausdruck dafür, daß das christliche und das nationalliberale Gedankengut, das Erbe des Zentrums und der Deutschnationalen in der Union ohne Identitätsverlust nicht integrierbar ist bzw. daß letzteres gegenwärtig ein Übergewicht zu bekommen beginnt? Ihr Kanzlerkandidat erwartet sich offenbar eine Mehrheit eher von nationalen als christlich-sozialen Kräften. Jedenfalls deutete er vor Wochen an, daß er seine Hoffnungen besonders auf jene Teile der Arbeiterschaft setzt, die „geläutert national" denken...

*Geißler:* Ich glaube, er hat dies in der ihm eigenen Sprache gesagt. Dies ist nicht die Sprache des Grundsatzprogramms. Die inhaltlichen Gegensätze müssen deswegen nicht vorhanden sein. Man müßte nachfragen, was darunter genauer zu verstehen ist. Es ist ganz sicher richtig, daß der Adressat unserer Politik nicht nur diejenigen Arbeiter sind, die sich zur christlichen Soziallehre bekennen oder

Mitglieder des christlichen Gewerkschaftsbundes, der KAB oder des Kolpingwerkes sind. Wir wenden uns an alle Arbeitnehmer, unabhängig davon, wo sie stehen. Wir wenden uns aber mit einem Programm an sie, das inhaltlich ganz fundamental durch das christliche Verständnis von Menschen bestimmt ist.

*HK:* Nach jüngsten Umfragen gaben die Wähler in der Lösungskompetenz für sozialpolitische Fragen der SPD gegenüber den Unionsparteien klar den Vorzug. Macht Sie das als Sozialpolitiker nicht besonders betroffen?

*Geißler:* Wenn das so wäre, ja. Wir haben allerdings ganz andere Daten. Wenn es jedoch in der Öffentlichkeit so aussieht, als lägen die christlichen Demokraten sozialpolitisch immer noch hinter der SPD, dann sind daran CDU und CSU nicht ganz unschuldig, weil entgegen der eigenen praktischen Politik sehr oft durch unglückliche Äußerungen der Eindruck erweckt wurde, sie seien antisozial eingestellt. Der Vortrag von Gerstenmaier auf dem Kieler Parteitag Ende der fünfziger Jahre über die Grenzen des Sozialstaats und die daraus resultierende Diskussion über den Wohlfahrtsstaat und die Ausuferung unseres Sozialsystems oder z. B. das Verhalten der CDU-geführten Bundesregierung 1964 gegenüber den Kriegsopfern haben eine ganz unnötige Sperre bewirkt. Der Schaden lag dann bei der CDU und der Nutzen bei den anderen. Solche psychologische Ungeschicklichkeiten haben dazu beigetragen, daß der eigentliche Kern unserer Politik verdeckt worden ist.

## „Früher waren die Leute arm, weil sie Arbeiter waren, heute sind sie arm, wenn sie vier Kinder haben"

*HK:* Herr Dr. Geißler, Sie gehören zu den Formulierern oder sind der eigentliche Formulierer der Neuen Sozialen Frage. Mit diesem Stichwort hat sich die CDU – Umfragen hin oder her – tatsächlich den Eindruck einer stärkeren Lösungskompetenz auf sozialpolitischem Felde verschafft. Aber diese Frage scheint ihre Kraft schon längst wieder verloren zu haben. Manche Mitformulierer haben sich mehr oder weniger davon distanziert oder sie wie eine heiße Kartoffel wieder fallen lassen. Und Ihr gegenwärtiger Kanzlerkandidat hat meines Wissens damit nie etwas anzufangen gewußt. Wo bleibt da die Glaubwürdigkeit der Partei?

*Geißler:* Ich glaube, viele, die über die Neue Soziale Frage reden und dann zu negativen Ergebnissen kommen, haben das Problem nicht verstanden und auch nicht das, was die CDU auf ihrem Mannheimer Parteitag zu dieser Frage gesagt hat. Hier wird ja nicht eine neue soziale Märchenwiese aufgetan oder ein zusätzliches sozialpolitisches Programm entwickelt ...

*HK:* ... es gibt auch Sozialpolitiker, die sagen, es würden damit nur Reste der alten sozialen Frage problematisiert ...

*Geißler:* Das ist nicht der Kern dessen, was wir formuliert haben, sondern wir gehen von der schlichten, für jedermann einsichtbaren Erkenntnis aus, daß der früher alles dominierende Konflikt zwischen Kapital und Arbeit nicht mehr der die Gesellschaft dominierende Konflikt ist. Das war er vor einem Jahrhundert. Die Arbeiterfrage ist heute nicht mehr *die* soziale Frage. Früher waren die Leute arm, weil sie Arbeiter waren. Heute sind sie arm, wenn sie vier Kinder oder eine schwerbehinderte Frau haben oder in einem strukturschwachen Grenzgebiet wohnen ...

*HK:* ... Das alles fiele unter das Stichwort „Neue Armut" ...

*Geißler:* Diese ist ein *Teil* der Neuen Sozialen Frage. Das Entscheidende ist, daß sich die Fragestellung verändert hat und wir vor allem das große Problem haben, daß in der Politik Großorganisationen, die über das notwendige Droh- und Störpotential verfügen, sehr wohl in der Lage sind, im inflationären Verteilungskampf um das Bruttosozialprodukt ihre Interessen durchzusetzen, daß aber andere, deren Interessen nicht organisierbar sind, oder auch Minderheiten dabei einfach zu kurz kommen. Das ist heute ein ganz zentrales gesellschaftspolitisches Problem. Dabei ist ganz klar, daß wir überall dort, wo wir zu dem Ergebnis kommen, daß wir neue entstehende Fragen mit mehr Geld lösen müssen, Privilegien und Besitzstände, die sich überholt haben, beseitigen müssen.

*HK:* Wo würden Sie Besitzstände beseitigen? Wenn Sie z. B. in der Familienpolitik durch Gewährung von Erziehungsgeld, durch Hilfen für die nicht berufstätige Ehefrau zulegen, wo wollen Sie denn abbauen: bei den Renten, in der Wohnungsbauförderung oder wo?

*Geißler:* Es ist heute tatsächlich erforderlich, bestehende staatliche Leistungen zu überprüfen, um neue notwendige Aufgaben zu erfüllen. Ansatzpunkte, über die man diskutieren kann, gibt es genug. Um nur ein Beispiel zu nennen: Ich bin nicht gegen jede Sparförderung. Es ist sicherlich richtig, junge Menschen und Familien mit geringerem Einkommen durch staatliche Prämien an das Sparen von Geld und damit an die Bildung eigenen Vermögens heranzuführen. Ich frage mich aber, ob es richtig ist, die Einkommensgrenzen in Zukunft weiter zu erhöhen und eine solche Förderung unbegrenzt über ein ganzes Lebensalter beizubehalten. Ein anderes Beispiel für Sparmöglichkeiten bieten die breit angelegten Subventionen. Über den Bundeshaushalt und damit über die vielfältigen Subventionen entscheidet die Bundesregierung und die Bundestagsmehrheit. Die Unionsparteien, die Opposition, ist aber bereit, im Parlament darüber zu diskutieren, ob diese Ausgaben in der bisherigen Form und mit von Jahr zu Jahr wachsenden Geldbeträgen in allen Fällen fortgeführt werden müssen. Die Notwendigkeit des Sparens betrifft nämlich alle Bereiche der Politik, nicht nur die Sozialpolitik.

*HK:* Läßt sich in der Gesellschaftspolitik, jedenfalls dort, wo sie – wie in der Familienpolitik – vorwiegend Gesellschaftspolitik ist, mit Geld überhaupt viel machen? Es hilft doch z. B. nicht viel, wenn die Familie neben der deutschen Landwirtschaft zum größten Zuschußobjekt der Nation

wird? Ist da nicht mehr Ordnungs- als Verteilungspolitik gefragt?

*Geißler:* Wenn sie das wäre, gäbe ich mich zufrieden. Aber wir sind weit davon entfernt, daß die Familie finanziell den Stellenwert hat, den Kühe in der Agrarpolitik haben.

*HK:* Es gibt auch Betroffene, die sagen, mit Geld sei in der Familienpolitik wenig zu bewirken. Geändert werden müßte eine kinder- bzw. familienfeindliche Mentalität. Und das ist wohl mehr eine Frage geistiger Führung als finanzieller Zuteilung...

*Geißler:* Das ist zweifellos richtig, aber es hängt natürlich auch davon ab, wie der Stellenwert der Familie insgesamt sozial und gesellschaftspolitisch im Vergleich zu anderen Lebensformen in unserer Gesellschaft aussieht. Ein kinderloses Ehepaar kann ein doppeltes Einkommen erzielen. Es kann dies sein Leben lang. Ein Ehepaar mit Kindern kann jedenfalls eine gewisse Zeit lang im Vergleich zu dem anderen Ehepaar nur über das halbe Einkommen verfügen und muß in dieser Zeit die Kinder mit Hilfe eines unzureichenden Familienlastenausgleichs erziehen. Die Kinder dieser Familie sorgen aber später dafür, daß das Ehepaar mit dem doppelten Einkommen auch eine doppelte Rente beziehen kann, während das Ehepaar mit Kindern sich mit der halben Rente begnügen muß. Bei dieser Marktlage verhalten sich alle Eltern marktkonform, wenn sie keine Kinder haben. Das ist ganz klar. Es geht gewiß nicht allein um ein finanzielles Defizit, sondern um den Gesamtstatus der Menschen, die Kinder haben, im Vergleich zu denen, die keine haben. Das ist ein bißchen mehr als die Frage, ob das Kindergeld vierzig oder fünfzig D-Mark beträgt.

## „Entsprechendes habe ich bei anderen Parteien noch nicht zur Kenntnis nehmen können"

*HK:* Besonders diffus wirkte die Union gegenwärtig in bezug auf die großen gesellschaftlichen Ordnungsaufgaben der Zukunft. Sie war, wie gesagt, wenigstens mit der Neuen Sozialen Frage einmal gesellschaftspolitisch in der Offensive. Sie scheint aber heute auf der ganzen Linie, ob es sich um die Wachstumsproblematik, um Sicherheits- oder Außenpolitik handelt, vorwiegend nur zu reagieren.

*Geißler:* Das möchte ich nicht bestätigen. Die großen Zukunftsprobleme sind von der CDU aufgeworfen worden: die Gefahren für den Generationenvertrag, die Folgen der Energiekrise, die Auswirkungen der Arbeitslosigkeit, vor allem der Jugendarbeitslosigkeit, des Geburtendefizits, um nur fünf Beispiele zu nennen. Das sind eigentlich alles Themen der Union. Zu ihnen kamen in den letzten Jahren noch andere: die verwaltete Gesellschaft, das Problem der Sicherung einer lebenswerten Umwelt bei ausreichendem Wirtschaftswachstum. Wir haben darüber erst im März dieses Jahres einen großen internationalen Kongreß mit dem Präsidenten des Club of Rome, Aurelio Peccei, durchgeführt. Ich habe Entsprechendes bei den anderen Parteien bisher nicht zur Kenntnis nehmen können.

*HK:* Kongresse und Parteitagsbeschlüsse sind sicher hilfreich. Aber dann kommt die verflixte Strecke von der Partei in die Fraktion...

*Geißler:* Das ist richtig...

*HK:* ...und dann wie etwa in der Energiefrage – Beispiel Gorleben – das große Taktieren. Ihre Partei hat sogar ins Grundsatzprogramm geschrieben, daß auf Kernenergie nicht verzichtet werden kann. Wenn sie dieser Überzeugung ist, warum vertritt sie das dann nicht mit allen Konsequenzen und findet nicht den Mut, ihren Standpunkt gegenüber politisch Andersdenkenden offensiv und argumentativ zu verfechten?

*Geißler:* Ich weiß nicht, worin ein großes Taktieren der CDU am Beispiel Gorleben bestanden haben soll. Die CDU geht von der Notwendigkeit der friedlichen Nutzung der Kernenergie aus. Dabei geht für uns die Sicherheit der Bürger vor der Wirtschaftlichkeit. Ebenso geht für uns Überzeugung vor Zwang. Genau gemäß diesen Prinzipien hat sich die niedersächsische Landesregierung im Fall Gorleben verhalten.

## „Kassandra wird nicht gewählt"

*HK:* Ihr Kollege Stoiber hat vor einigen Wochen die Zukunftsangst als mögliches großes Thema der Wahlkampfauseinandersetzung 1980 genannt. Ist dieses Thema – Frage 1 – so brisant, daß man damit einen Wahlkampf bestreiten kann? Und Frage 2: Wird Zukunftsangst nicht oft durch Überschätzung von Problemen zusätzlich geschaffen. Die Jugendarbeitslosigkeit, die an bestimmten Punkten gewiß akut war oder wieder akut werden kann, scheint nach der jüngsten Entwicklung ein solch überschätztes, angstmachendes Thema zu sein.

*Geißler:* Ich habe mich mit diesem Thema ständig auseinandergesetzt und kontradiktorisch gegenüber der SPD zum Ausdruck gebracht, daß es eben nicht ausreicht, zur Begründung, warum man gewählt werden will, zu sagen, es geht uns ja allen gut. Es ist zwar das Recht der Regierung, dies zu tun, aber es ist eine sehr vordergründige Begründung von Politik. Denn mit der Antwort: es geht uns ja allen gut, ist keine Antwort gegeben auf die Frage der Jugendarbeitslosigkeit, des Geburtendefizits, auf das Problem des geringer werdenden Wachstums und vieles andere mehr. Ich habe exakt zu diesem Thema auf dem Kieler Parteitag eine halbe Stunde lang geredet. Ich habe von der Jugendarbeitslosigkeit zu Beginn der achtziger Jahre gesprochen. Da wird sie besonders virulent werden. Ich finde, es ist schon ein großes Problem, wenn eine halbe Million junger Leute, wenn sie aus der Schule kommen, beruflich vor einer vernagelten Welt stehen. Das aber wird Anfang der 80er Jahre für gut eine halbe Million Jugendlicher der Fall sein, wenn die geburtenstarken Jahrgänge in die Arbeitswelt drängen.

*HK:* Also doch Zukunftsangst als Grundthema?

*Geißler:* Ob und inwiefern das Thema Zukunftsangst im Wahlkampf eine Rolle spielt, darüber werden wir uns erst noch unterhalten. Das Wahlkampfkonzept steht ja noch gar nicht. Daß die Leute Angst vor der Zukunft haben, belegen die Demoskopen. Während wir für die Gegenwart eine außerordentlich hohe Zufriedenheitsrate haben – 70 bis 80 Prozent sagen, es gehe ihnen gut –, geht bei der Frage, ob die Zukunft sicher sei, die Zustimmung auf ungefähr 33 Prozent zurück. Das hat es eigentlich noch nie gegeben, daß 67 Prozent der Leute sagen, sie halten die Zukunft für nicht sicher. Das muß seine Gründe haben. Deswegen, glaube ich, kann der Wahlkampf schon auch über das Thema geführt werden, wie können wir die Zukunft wieder sicherer machen.

*HK:* Anstelle suggestiver Weckung von Zukunftsangst wäre dann eher politische Aufklärung über Möglichkeiten der Zukunftsbewältigung gefragt...

*Geißler:* Mit Angst, da haben Sie sicher recht, kann man keinen Wahlkampf führen. Kassandra wird nicht gewählt. Das haben wir im Jahre 1976 zu spüren bekommen.

# Dokumentation

# Dem Leben dienen

## Die deutschen Bischöfe zur Situation nach der Änderung des § 218

*Auf seiner Sitzung am 27. August in Würzburg verabschiedete der Ständige Rat der Bischofskonferenz eine umfangreiche Stellungnahme zur „Situation seit der Änderung des § 218". Die Stellungnahme, die auf dem Hintergrund der letzten Diskussion über die Entwicklung der Abtreibungsziffern zu sehen ist (vgl. HK, September 1979, 438ff.), behandelt in entschiedener, aber unpolemischer Diktion die unter dem neuen Gesetz sich abzeichnenden juristischen, politischen, ethischen und seelsorglichen Probleme. Sie wurde während der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz in Fulda veröffentlicht. Wir geben den Text im Wortlaut wieder.*

Noch stehen wir im „Jahr des Kindes 1979". Weltweit werden Aktionen durchgeführt mit dem Ziel, das Lebensrecht des Kindes zu sichern. Für die ungestörte Entwicklung aller Kinder sollen bessere Voraussetzungen geschaffen werden. Im „Jahr der Frau 1975" stand das Lebensrecht der Frau im Mittelpunkt ähnlich weltweiten Interesses. Es ging vor allem darum, die Benachteiligung der Frau zu überwinden und ihr eine wirksame Mitgestaltung des privaten und öffentlichen Lebens zu ermöglichen. Viele machen aber heute das Recht der Frau, ihr Leben in eigener Verantwortung zu gestalten, gegen das Lebensrecht des Kindes geltend. Zahlreiche Frauen scheinen es als unerträgliche Zumutung zu empfinden, daß sie Kindern das Leben schenken und für sie als Mutter da sein sollen. Ihr Vorbehalt gegenüber dem Kind hat viele Gründe. Sicher ist dieser Vorbehalt oft durch das Verhalten des Mannes und durch eine wenig kinderfreundliche Gesellschaft mitbedingt. Zum geradezu erschütternden Zeichen dieser Ablehnung des Kindes und der Elternaufgabe ist die wachsende Zahl der Abtreibungen geworden.

### I. Ziele und Wirklichkeit

Vor etwas mehr als drei Jahren – am 21. Juni 1976 – ist die Änderung der Strafgesetzvorschriften über Abtreibung in Kraft getreten. Die Befürworter der Gesetzesänderung nannten als ihre Ziele, die Selbstbestimmung der Frau zu fördern und das Leben ungeborener Kinder besser zu schützen.

Diese Ziele wurden besonders in der Endphase der politischen Auseinandersetzung so dargestellt: eine Frau, die an eine Abtreibung denkt, müsse ohne Angst den Zugang zu einer Beratungsstelle haben. Dort könne sie eine angemessene Hilfe für die jeweilige Notsituation finden, so daß sie sich leichter für das Leben des Kindes entscheiden könne. Vor allem müsse verhindert werden, daß weiterhin Abtreibungen ohne ärztliche Kenntnisse durchgeführt werden. Es müsse in Kauf genommen werden, daß künftig eine medizinisch sachgerechte Abtreibung vorgenommen werden dürfe, wenn die Frau es wolle, weil damit ein geringeres Risiko für die Gesundheit der Frau gegeben sei. Da man den Frauen die Bereitschaft zur Verantwortung nicht absprechen könne, sei auf diesem Weg mit einem besseren Schutz des Lebens zu rechnen.

Zunächst sollte die sogenannte Fristenregelung eingeführt werden. Sie wurde jedoch durch das Bundesverfassungsgericht für verfassungswidrig erklärt, da sie eindeutig gegen das Lebensrecht des Kindes gerichtet war. Das oberste Gericht hat in einem Leitsatz festgestellt: „Der Lebensschutz der Leibesfrucht hat grundsätzlich für die gesamte Dauer der Schwangerschaft Vorrang vor dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren und darf nicht für eine bestimmte Frist in Frage gestellt werden."

Der Deutsche Bundestag hat daraufhin eine weitgehende

Ausnahmeregelung durch die Anerkennung der medizinischen, der eugenischen, der kriminologischen und der Notlagenindikation geschaffen. Danach ist zwar die Abtreibung weiterhin grundsätzlich strafbar. Jedoch wahrt auch diese weitgehende Indikationenregelung nur dem Anschein nach den Auftrag der Verfassung. Dies erweist inzwischen die Anwendung des Gesetzes in der Praxis.

Die unklaren und daher sehr unterschiedlich auslegbaren Gesetzesformulierungen werden in der Öffentlichkeit immer mehr dazu benutzt, die begrenzte Straffreiheit der Abtreibung grundgesetzwidrig in einen Rechtsanspruch auf Abtreibung umzufälschen. Immer wieder und sogar von offiziellen Sprechern wird der falsche Eindruck erweckt, als seien Bund und Länder verpflichtet, ein flächendeckendes Netz von Abtreibungsmöglichkeiten bereitzustellen; man spricht von immer noch bestehenden „Versorgungslücken". So wird die Verantwortung für den Lebensschutz in die Verpflichtung verkehrt, Abtreibungseinrichtungen jeder Art möglichst großzügig bereitzustellen. Die straffrei bleibende, obgleich grundsätzlich verwerfliche Handlung wird als „legal" bezeichnet. Beigetragen zu dieser „Legalisierung" hat auch die Finanzierung der Abtreibung durch die gesetzlichen Krankenkassen, indem sinnwidrig der Schwangerschaftsabbruch wie eine Heilbehandlung angesehen und in den Katalog der erstattungspflichtigen Maßnahmen aufgenommen wurde. Inzwischen werden sogar jene diffamiert, die entsprechend dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts für das Leben des ungeborenen Kindes eintreten. Das Bewußtsein, daß es sich in allen Fällen nicht nur um eine bestimmte Notlage der Mutter, sondern auch um das eigenständige Leben des Kindes handelt, schwindet zusehends.

Bei den Beratungen im Parlament wurde von den Befürwortern des heutigen Gesetzes immer wieder behauptet, die Änderung des § 218 StGB würde die Abtreibungszahlen erheblich senken und damit einen besseren und wirkungsvolleren Schutz des ungeborenen Lebens garantieren. Wir müssen heute feststellen: das genaue Gegenteil ist eingetreten. Seit der Gesetzesänderung steigt die Zahl der Abtreibungen ständig an. Nach Angaben des Statistischen Bundesamtes in Wiesbaden vom März 1979 sind allein die amtlich erfaßten Abtreibungen von 54 309 im Jahr 1977 um 35 Prozent auf 73 548 im Jahr 1978 gestiegen. Wie die bisher veröffentlichten Zahlen für 1979 zeigen, muß mit einem weiteren Ansteigen gerechnet werden. Darüber hinaus ließen nach offiziellen Angaben 1978 etwa 50 000 bis 60 000 deutsche Frauen im Ausland eine Abtreibung durchführen. Nach Aussagen von Fachleuten muß nach wie vor zusätzlich mit einer erheblichen Dunkelziffer gerechnet werden. Gerade um diese Dunkelziffer zu senken, wollte man jedoch Abtreibungen ohne Strafandrohung ermöglichen.
Auch wenn man in Erwägung zieht, daß angeblich in der letzten Zeit die von Ärzten durchgeführten Abtreibungen zuverlässiger gemeldet werden, ist eine Zunahme der Tötung Ungeborener eine offensichtliche Tatsache, die nicht wegdiskutiert werden kann. Damit wird deutlich, daß die Änderung des § 218 StGB ihr erklärtes Ziel, den Schutz des Lebens besser als bisher zu gewährleisten, nicht erreicht, sondern in bestürzender Weise ins Gegenteil verkehrt hat. Dieses Ergebnis war vorauszusehen, nachdem die Entwicklung in anderen Ländern bereits ähnlich verlaufen war. Nicht nur die Vertreter der Kirche, sondern vor allem viele Ärzte haben damals bereits im Anhörungsverfahren warnend darauf hingewiesen.

Manche Politiker, die den verbesserten Schutz des ungeborenen Lebens zur Begründung der Gesetzesänderung anführten, scheinen heute davon nichts mehr wissen zu wollen. Die Praxis in mehreren Bundesländern macht deutlich, daß man alle Mittel einsetzen will, um die Abtreibung noch weiter zu erleichtern. So werden in einigen Ländern die Träger von Kliniken gedrängt, genügend Plätze für die Durchführung von Abtreibungen frei zu halten. Eigene Abtreibungskliniken werden eingerichtet und durch staatliche Mittel subventioniert. Es gibt bereits Einrichtungen, die unter einem Dach die soziale und die medizinische Beratung durchführen, die Indikation feststellen und auch die Abtreibung vornehmen. Damit wird die soziale Beratung, die nach dem Wortlaut des Gesetzes die Fortsetzung der Schwangerschaft zum Ziel hat, in ihr Gegenteil verkehrt.
Der Begriff „Hilfe" im Gesetz wird in der Praxis vielfach und ganz bewußt umgedeutet als Erleichterung für eine möglichst schnell und reibungslos zu genehmigende Abtreibung. Beratungsstellen, die allzu schnell auf den Abbruchswunsch von Frauen eingehen, werden teilweise als besonders förderungswürdig eingestuft, obwohl sie dem Wortlaut des Gesetzes und dem Geist der Verfassung zuwiderhandeln. In manchen Medien wird die Abtreibung verharmlost und als einzige und selbstverständliche Lösung im Falle einer ungewollten Schwangerschaft dargestellt. Mit dem weit verbreiteten Schlagwort „Jedes Kind hat ein Recht, erwünscht zu sein" wird faktisch der Umkehrschluß nahegelegt: „Nicht gewünschte Kinder haben kein Recht zu leben."
Von Beiträgen zum Erhalt des Lebens und Hilfen zur Fortsetzung der Schwangerschaft ist kaum die Rede. Inanspruchnahme einer Beratung wird sogar als entwürdigende und unnötige Erschwernis diffamiert. Medizinische und psycho-soziale Bedenken im Zusammenhang mit einem Schwangerschaftsabbruch werden als gegenstandslos oder als Verständnislosigkeit des Arztes abgetan. Insbesondere werden katholische Beratungsstellen angegriffen, weil sie keine Abbruchberatung, sondern Hilfe zur wohlüberlegten, verantwortlichen Entscheidung anbieten, Hilfe, die eine Annahme des Kindes durch die Mutter ermöglicht. Ärzte und Krankenhäuser werden bedrängt, weil sie von ihrem gesetzlich verbrieften Recht Gebrauch machen, die Mitwirkung an Abtreibungen zu verweigern. Oft entsteht der Eindruck, als werde der Erfolg der Änderung des § 218 StGB ausschließlich an den steigenden Abtreibungszahlen gemessen.

Besonders bestürzend ist darüber hinaus die Tatsache, daß

im Jahr 1978 66,4 %, also zwei Drittel, der straffrei durchgeführten Abtreibungen mit der Notlagenindikation begründet wurden. Im Jahr zuvor war dieser Anteil noch 57,7%. Dieser Trend setzt sich fort; im ersten Vierteljahr 1979 wird bereits bei 71,7% der Abtreibungen die Notlagenindikation angegeben. Diese Entwicklung macht deutlich, daß die bisherige Anwendung und Auswirkung des veränderten Gesetzes im Widerspruch zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts steht. Nach der klaren Aussage des höchsten deutschen Gerichtes muß jedes Gesetz zur Reform des Strafrechtsparagraphen mit dem Gesamt der begleitenden Maßnahmen den individuellen Lebensschutz grundsätzlich gewährleisten. Die gewährten Hilfen und die vorgesehene Beratung müssen so wirksam sein, daß sie den Wegfall des Strafschutzes zumindest ausgleichen können. Die genannten Zahlen der Notlagenindikation beweisen, daß das ohnehin schlechte Gesetz vielfach auch noch bewußt umgangen wird.

In einem Sozialstaat mit so umfassenden finanziellen, sozialen und beraterischen Hilfemöglichkeiten wie der Bundesrepublik Deutschland ist es ein unerhörtes Ärgernis, wenn Schwierigkeiten im sozialen Umfeld durch Abtreibungen statt durch geeignete Hilfen behoben werden. Die gesamte Entwicklung zeigt die Gefahr, daß aus dem Verzicht auf Strafandrohung geradezu eine Verpflichtung des Staates wird, statt des umfassenden Schutzes ungeborenen menschlichen Lebens – wozu ihn die sittliche Ordnung und die Verfassung verpflichten – seine Tötung zu gewährleisten.

Bei der Verabschiedung des Gesetzes haben wir deutschen Bischöfe am 7. Mai 1976 die Sorge geäußert: „Diese Regelung erschüttert das Fundament unseres Rechtsstaats, sie zerstört das sittliche Bewußtsein der Bürger und macht die Gesellschaft nicht menschlicher, sondern unmenschlicher." Unsere Befürchtungen haben sich, nachdem das Gesetz drei Jahre in Kraft ist, leider vollauf bestätigt.

Die Kirche kann nicht untätig zusehen, wenn der Staat aktiv dazu beiträgt, daß das Bewußtsein vom Wert des Lebens ungeborener Kinder gemindert und auf die Dauer sogar zerstört wird. Der Staat ist verpflichtet, selbst auf eine allgemeine Veränderung der gesellschaftlichen Auffassungen zum besseren Schutz ungeborenen Lebens hinzuwirken. Dies gilt um so mehr, als durch den medizinischen Fortschritt, durch therapeutische Möglichkeiten, durch soziale Hilfen und wirtschaftliche Mittel Nöte verschiedener Art, die zu einer Abtreibung verleiten könnten, heute leichter als in früheren Zeiten zu mildern und zu beheben sind.

## II. Ursachen und Folgen der heutigen Situation

Viele meinen, was medizinisch-technisch durchführbar ist, kann auch bedenkenlos getan werden. Ihnen scheint zu genügen, daß dabei ihre eigenen Interessen durchgesetzt werden. Dabei nehmen sie nicht einmal Rücksicht auf die eigene körperliche und vor allem seelische Gesundheit, deren Schädigung auch bei einem fachmedizinisch durchgeführten Schwangerschaftsabbruch möglich ist. Sie respektieren nicht das Lebensrecht des ungeborenen, noch ganz auf die Mutter angewiesenen Kindes. Sie lassen die langfristig schädlichen Auswirkungen für die Gesamtgesellschaft außer acht. Die Folge ist, daß die Not- oder Konfliktsituationen von Mutter und Kind nicht gelöst, sondern im Grunde noch belastender werden. Man glaubt sich wissenschaftlich oder technisch zum Handeln berechtigt, verzichtet aber auf ein sittlich verantwortetes Urteil, das möglichst alle überschaubaren Gesichtspunkte einbezieht. Diese oberflächliche Haltung führt zu einem weiteren Verlust gemeinsamer Orientierungen und sittlicher Wertüberzeugungen, ohne die das Leben des Menschen seinen Sinn und seine Sicherheit verliert.

Noch verhängnisvoller ist der Mangel an mitmenschlichem Gespür, das sich in Achtsamkeit, Rücksicht, Verantwortung für den anderen äußern sollte. Viele haben schon von ihrer Kindheit an kaum erfahren, daß die Zuneigung anderer viel mehr wert ist als Besitz und Konsum. Was Achtung und Ehrfurcht vor jedem Menschen bedeuten, was eine liebevolle und vom Gewissen verantwortete Partnerschaft abverlangt, ist manchem unklar geblieben. So dürfte es oft schon eine Folge der Verarmung im Menschlichen sein, wenn der Mann oder die Familie eine werdende Mutter mit ihrer Verantwortung für das Kind allein läßt, wenn Hausbesitzer an Familien mit Kindern keine Wohnung vermieten, wenn außerhalb der Ehe geborene Kinder zweitrangig behandelt werden, wenn Nachbarn sich von alleinerziehenden Müttern distanzieren, wenn Hausbewohner spielende Kinder nicht ertragen.

Viele Frauen fühlen sich übermäßig belastet, weil sie allein gelassen oder rücksichtslos ausgenutzt werden. Wenn eine Frau ihrem Kind den Weg ins Leben versagen will, mag dazu oft die Empörung darüber veranlassen, daß sie sich selbst nicht genug als Mensch mitgetragen und geachtet fühlt. Wenn sie heute nur die Angst vor der Zukunft sieht, wurde ihr vielleicht gestern zu wenig Grund zum Vertrauen gegeben.

Eine Frau, die an Abtreibung denkt, steht oft in doppelter Not: sie hat selbst Schlimmes erlitten und ist jetzt in Gefahr, die bittere Erfahrung aus Verzweiflung an ihrem Kind auszulassen. Dabei sucht sie im Grunde doch etwas anderes, nämlich daß jemand sie selbst in ihrer Lage ganz ernst nimmt. Sie sucht Verständnis, Begleitung und Hilfe. Wer ihr nur die Abtreibung als Lösung ihrer Schwierigkeit anrät, treibt eine solche Frau nur noch mehr in die Kälte der Isolation hinein. Was vordergründig Entlastung zu sein scheint, wird sich auf Dauer als zusätzliche Belastung erweisen. Die Annahme des Kindes dagegen könnte die Chance zur menschlichen Entfaltung werden.

Das Angebot einer medizinisch einwandfrei erscheinenden, für die Mutter angeblich harmlosen Tötung ihres ungeborenen Kindes ist daher nicht nur ein schweres Vergehen am Leben des Kindes, sondern auch ein Unrecht an der Mutter. Sie wird damit im Grunde als Mensch und

Frau in ihrer Verantwortung und in ihren Fähigkeiten nicht ernst genommen. Wir meinen, daß für diese Wahrheit gerade jene Frauen ein Gespür haben müssen, die Selbstbestimmung und eigene Verantwortung als unverzichtbare Forderung erheben; denn diese Forderung muß mit einer inneren Bindung an das sittlich Gute verknüpft sein, wenn sie nicht zu bloßer Willkür entarten soll.
Nachdem unter bestimmten Voraussetzungen Abtreibungen straffrei möglich geworden sind, sind Frauen mehr als vorher dem Drängen des Partners oder der Familie, auch einem anonymen Druck ihrer Umgebung auf einen Abbruch hin ausgesetzt. Partnerkonflikte, psychische Probleme, Widerstreit der Gefühle und Isolation haben eher zu- als abgenommen. Häufig verbleibt der Frau allein Verantwortung und Sorge für das Kind, wenn sie einer Abtreibung nicht zustimmt.

## III. Argumente, Grundsätze, Klärung

Eine ganze Anzahl persönlicher und gesellschaftlicher Fehlentwicklungen wird in der Abtreibungsproblematik in ihren unmenschlichen Folgen geradezu gebündelt spürbar. Wenn ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung die Abtreibung bedenkenlos befürwortet, dann muß dies zu einer Aushöhlung sittlicher Ordnung und ethischer Bindung und zu einer harten Konfrontation in der Gesellschaft führen. Denn so wird das Rechtsbewußtsein und das Gewissen vieler Menschen verletzt, der Wert des Lebens gerade an seiner empfindlichsten Stelle in Frage gestellt und eine unvertretbare Ausflucht vor einer ernsten gemeinsamen Verantwortung nahegelegt.

Zu viele Menschen handeln nach der falschen Einstellung: „Erlaubt ist, was mir gefällt", ohne die Folgen ihres Tuns für sich und andere mitzubedenken. Oder nach der vordergründigen Überlegung: „Erlaubt ist, was mir nützt", ohne auf den möglichen Schaden für andere zu achten. Beides ist Ausdruck unsittlicher Einstellung; sie wird besonders abstoßend, wenn sie mit „Selbstverwirklichung", „Emanzipation" oder „Autonomie" verbrämt wird. Auch Auskünfte einzelner Wissenschaften genügen als Orientierung für das Handeln nicht, da sie nur unter bestimmten Gesichtspunkten eine Wirklichkeit in den Blick rücken, ohne sie in ihrer Ganzheit erfassen zu können. Wer sich vom Gewissen in seinem Handeln leiten läßt, bemüht sich, die Sache, die Wirklichkeit, um die es geht, und ihre Wesensordnung objektiv wahrzunehmen und ihrem Anspruch gerecht zu werden. Bei der konkreten sittlichen Entscheidung ist die Absicht von großer Bedeutung. Aber sie kann nie etwas wesensgemäß Schlechtes zu etwas Gutem machen. Darüber hinaus sind die jeweiligen Umstände zu bedenken. Das Gewissen muß sich dabei an Maßstäben orientieren, die dem eigenen Verfügen und Meinen entzogen und in der unverrückbaren sittlichen Ordnung begründet sind. Der Christ empfängt zusätzlich Klarheit und Entschiedenheit aus dem Wort Gottes.
Das Gewissen urteilt nicht nur, sondern es fordert: „Tu, was du als gut erkannt hast, und tue nicht, was du als böse erkannt hast, im Bewußtsein deiner Verantwortung vor dir selbst, vor den Mitmenschen und vor Gott." Wenn gar die Existenz menschlichen Lebens durch unsere Einstellung und unser Verhalten unmittelbar berührt ist, wird höchste Gewissenssorgfalt nötig.

Wie ist es möglich, daß in der Abtreibungsdiskussion für die Gewissen vieler Menschen das ungeborene Leben anscheinend kaum eine Bedeutung hat? Oft wird ausschließlich überlegt, ob die Mutter durch den Eingriff Schaden nimmt. Dem Kind ist man ja noch nicht begegnet. Es kann sich noch nicht laut bemerkbar machen. Anscheinend halten manche den Embryo immer noch für ein „vormenschliches Wesen", vermuten eine „Entwicklungsstufe tierähnlicher Art" oder denken gar an einen „seelenlosen Zellklumpen".
Wer jedoch die sicheren Einsichten der Embryologie zur Kenntnis nimmt, weiß, daß es sich beim Embryo von der Befruchtung an in der gesamten Entwicklung stets um ein spezifisch menschliches Wesen handelt. Er entfaltet sich in einem intensiven Nahrungsaustausch mit dem mütterlichen Organismus. Bereits mit dem Abschluß des zweiten Monats sind alle Organe vorhanden. Im dritten Monat sind die späteren kindlichen Proportionen schon im einzelnen vorgezeichnet. Der Embryo reagiert nicht nur auf zahlreiche Reize; man kann auch schon Gefühlsempfindungen nachweisen. Die Geschichte des Menschen und seiner Personalität beginnt nicht erst mit der Geburt. Was vorher geschieht, ist für das spätere Leben tief eingeprägt und bleibt prägend. Der Mensch ist Mensch von Anfang an. Die Mutter ist leib-seelisch mit dem Kind verbunden. Sie kann ihr Selbstbestimmungsrecht nicht wahrnehmen ohne Rücksicht auf das Kind. Wer sich an den biologischen Tatsachen orientiert und über das Wesen des Menschen nachdenkt, muß den Beginn des Lebens auch als den Beginn der Verpflichtung für seinen unbedingten Schutz annehmen.
Das Leben des Menschen gehört zu den fundamentalen Gütern, für deren Schutz sich Gerechtigkeit und Liebe vorrangig zu bewähren haben. Der zur Freiheit gelangte Mensch muß alles daran setzen, daß ungeborenes Leben sich entfalten kann. Die Freiheit, das Leben eigenverantwortlich zu gestalten, ist Bestandteil der Menschenwürde. Diese Freiheit wird jedoch häufig nur im Sinne der negativen Freiheit „von etwas" mißverstanden und nicht klar als positive Freiheit „für etwas" gesehen. Legitimes Ziel der Freiheit des Menschen kann nur das Gute und Wahre sein. Nur wenn er dies zu erkennen und zu verwirklichen sucht, wird der Mensch auch innerlich frei.
Wer nur sein eigenes Leben sieht und es von allem, was ihm als Behinderung erscheint, freihalten will, wer egoistisch nur sein eigenes Leben hochschätzt und nur die Sorge kennt, es von wirklichen und scheinbaren Behinderungen frei zu machen, der redet sich auch ein, dem Kind im Mutterschoß gegenüber frei zu sein. Tötet er es aber, dann nimmt er nicht nur einem bereits heranwachsenden Mitmenschen das Leben, sondern er erniedrigt sich gleichzeitig selbst in seiner eigenen Menschenwürde. Dies gilt

nicht nur von der Mutter, sondern von allen – an erster Stelle vom Vater –, die zu einer Abtreibung raten, drängen oder dabei mithelfen. Dies gilt ebenso von einer Gesellschaft und von einer staatlichen Rechtsordnung, die dem ungeborenen Kind den wirksamen Schutz verweigern.

Abtreibung ist Sünde, durch die der Mensch schwere Schuld vor Gott und den Mitmenschen auf sich lädt. Der katholische Christ verfällt dadurch der Exkommunikation, das heißt, er schließt sich aus der sakramentalen Gemeinschaft aus. Die Abtreibung gehört mit zu jenen Handlungen, von denen das Konzil sagt: „Sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers" (II. Vatikanum, Gaudium et Spes, 27). „Gott, der Herr des Lebens, hat nämlich den Menschen die hohe Aufgabe der Erhaltung des Lebens übertragen, die auf eine menschenwürdige Weise erfüllt werden muß. Das Leben ist daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuungswürdige Verbrechen" (Gaudium et Spes, 51).
Diese Aussage mag manchem allzu hart erscheinen. Aber sie muß im Gehorsam gegen Gottes Gebot von der Kirche gerade in dieser Situation ausgesprochen werden, gleich ob sie heute gängigen Kompromissen gelegen oder ungelegen kommt. Wenn wir von Sünde sprechen, erinnern wir zugleich an die offenen Wege zur Umkehr, Buße und Wiederversöhnung.
Wer sich den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften stellt, wer sich zur Menschenwürde und zum Wert des Lebens bekennt, muß die Tötung ungeborenen menschlichen Lebens verabscheuen und gegen die Abtreibung in unserer Gesellschaft ankämpfen. Nur der Verlust solidarischer Verantwortung und die Unfähigkeit, Verirrung und Schuld wahrzunehmen, führen zu einer Abtreibungspraxis wie in unseren Tagen. Menschlichkeit kann im umfassenden Sinn erst dort gewährleistet werden, wo jede Mutter in einer Notsituation ebenso wie auch das Leben ihres Kindes volle Achtung und Liebe erfahren. Eine Gesellschaft, die so nicht bereit ist, das Leben von Anfang an zu schützen, gibt sich selbst auf.

Der Gemeinschaft von Mann und Frau in der Ehe entspricht es, daß sie Kindern das Leben schenken und ihnen ihre menschlichen Fähigkeiten weitergeben. Kinder gehören wesentlich mit zur Erfüllung einer Ehe und bringen den Eltern viel Freude, Glück und Liebe. Eltern nehmen in besonderer Weise teil am schöpferischen Wirken Gottes (vgl. Gaudium et Spes, 50). Dies ist eine echte Lebensaufgabe, für die es sich lohnt, auch Sorge und Verzicht auf sich zu nehmen. Wenn die Kirche den Sinn für die sittliche Ordnung weckt, will sie helfen auf dem Weg zu rechter Gewissensentscheidung und Persönlichkeitsentfaltung.
Dazu gehört nicht zuletzt die Aufgabe, daß Mann und Frau sich mit ihrer geschlechtlichen Prägung annehmen und die geschlechtlichen Kräfte in der Gesamtpersönlichkeit ordnen. Die Begegnung junger Menschen soll zur Klärung der Partnerwahl und zu einer Liebe, die das ganze Leben umfaßt, hinführen. Dies setzt die Bereitschaft voraus, auf die geschlechtliche Hingabe vor der Ehe zu verzichten. Ein solcher Verzicht erscheint heute vielen als eine übertriebene Forderung. Sie erwächst jedoch als tiefe sittliche Verpflichtung aus der Verantwortung der Partner füreinander wie auch aus der Möglichkeit der Zeugung eines Kindes, das auf die Geborgenheit einer Familie Anspruch hat.
Ehegatten sollen ihre geschlechtliche Begegnung in Liebe und Treue zueinander pflegen. Verantwortete Elternschaft verlangt von ihnen das Bemühen um den richtigen Weg, den letztlich die Ehrfurcht vor der menschlichen Würde und vor der von Gott gewollten Ordnung weist. Dieses Bemühen wird der Kraft bedürfen, die Zucht und Beherrschung schenken. Dies schließt freilich ein Verhalten aus, das lediglich am Konsumdenken orientiert ist und Empfängnisverhütung verantwortungslos praktiziert. Familienplanung hat „nicht nur den Aspekt der Beschränkung der Kinderzahl. Familienplanung, die aus einer tiefen Liebe zum Partner erfolgt und vom Wissen geprägt ist, daß das Kind Frucht und Vollendung der Liebe sein will, ist die in Verantwortung gestellte Frage nach dem Ja zu einem weiteren Kind" (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Ehe und Familie, 2.2.2.1). Die Verantwortung für das Leben verlangt in jedem Fall, daß ein Kind auch dann angenommen wird, wenn es ungewünscht oder behindert ist. Dies gilt sowohl für ein eheliches wie für ein nichteheliches Kind.
Die Kirche weiß sich verpflichtet, Gottes Wirken selbst nachzuahmen, das gekennzeichnet ist durch „Gerechtigkeit und Recht, Liebe, Erbarmen und Treue" (vgl. Hosea 2,21). Ein einzigartiges Beispiel helfender und rettender Liebe ist Jesus Christus und sein ganzer Lebensweg. Er ist dem Auftrag seines Vaters im Himmel treu geblieben bis zur völligen Hingabe in seinem Tod für uns. Der Vater hat ihn aus dem Tod zur Herrlichkeit göttlichen Lebens auferweckt. Wir sind durch den Glauben und die Taufe aus der Fülle seines Lebens neu geboren. Wie er sollen wir die Güte und das Erbarmen des Vaters nachahmen. Auch unsere Liebe kann zur Kraft werden, die dem Bösen und dem Tod standhält.
So verstehen wir als Christen unser Leben: wir sind unterwegs in fester Hoffnung zu einer vollkommenen Liebe. Wir wissen uns in jeder Situation in der Liebe Gottes geborgen; sie ist es, die uns letztlich befähigt, seinen Willen zu erfüllen. Was Gott von uns erwartet, ist immer auch gut für uns, ist Weg zu unserem Heil. Diese Sicht des Glaubens wird auch die Einstellung zum ungeborenen Leben in jeder Entscheidung bestimmen.

## IV. Bewegung für das Leben

Als Antwort auf die Situation und als Konsequenz unserer Überlegungen ergibt sich die Aufforderung, daß wir alle gemeinsam mit aller Entschiedenheit dem Leben dienen. Jede werdende Mutter soll die Wertschätzung und Liebe,

die sie selbst ihrem Kind gegenüber gewinnen soll, auch in ihrer Umgebung erfahren können. Wenn wir es daran fehlen lassen, versündigen wir uns an ihr und am Kind. Begründen wir in der Kirche eine neue Solidarität, die das ausgleicht, was einzelne vermissen lassen! Wir alle sind aufgerufen, die Not einer werdenden Mutter ganz ernst zu nehmen. Zu dieser Not kann das Gefühl der Abwehr, der Verwirrung oder Verzweiflung gehören, das in der Schwangerschaft beinahe übermächtig erscheinen kann.
Die erste Mitverantwortung trägt der Vater des Kindes. Er darf die Not, in der sich die Mutter befindet, nicht verstärken, indem er das Kind ablehnt und den Schwangerschaftsabbruch als einen möglichen oder gar selbstverständlichen Ausweg aus den Schwierigkeiten hinstellt. Da die Frau unmittelbar durch die Schwangerschaft gefordert ist, muß der Mann um so mehr zu ihr stehen. Wenn er sich als Vater zu dem Kind bekennt und zur Mutter mit allen Konsequenzen steht, werden beide durch die gemeinsam bewältigte Schwierigkeit wachsen.
Eltern dürfen ihren Töchtern nicht drohen, sie würden sie mit einem nichtehelichen Kind nicht mehr bei sich aufnehmen. Das Klima in den Familien muß vielmehr die Kinder wissen lassen, daß sie gerade auch in Schwierigkeiten ein zuverlässiges Daheim haben und daß zu Hause jeder bereit ist, die Nöte des anderen mitzutragen. Die Öffentlichkeit muß mehr Verständnis dafür aufbringen, wenn eine Mutter oder wenn Eltern in einer belasteten Situation ihr Kind in eine Familie zur Adoption geben. Dies ist durchaus eine verantwortliche Entscheidung für das Leben.

Wir bitten die kirchlichen Gemeinden, eine Atmosphäre des Vertrauens und der Bejahung für Kinder zu schaffen. Unsere christlichen Gemeinden sollen alles tun, daß sie zu einer Gemeinschaft der Lebensfreude und der Lebenszuversicht werden. Kontaktkreise und Helfergruppen können einen wichtigen Beitrag leisten, daß niemand übersehen wird.
Es gibt Notstände, insbesondere auch von nichtehelichen jungen Müttern, die unser solidarisches Handeln hervorrufen müssen. Viele Familien zeigen dies bereits beispielhaft etwa in der Aufnahme einer werdenden Mutter oder des Kindes, um der jungen Frau während des Tages die Berufstätigkeit oder die Ausbildung zu ermöglichen und das Kind in der Geborgenheit einer Familie aufwachsen zu lassen.
In jedem Fall gilt es, Mehrfachbelastungen – die zusammengenommen eine Situation schwer erträglich und fast aussichtslos erscheinen lassen – mit gezielten Hilfen abzubauen. Dies kann schon durch viele kleine Hilfen im Alltag geschehen, die über schwierige Situationen hinweghelfen, z. B. durch Überbrücken der Öffnungszeiten im Kindergarten, stundenweise Aufnahme von Kindern, Schularbeitenhilfe, Verständnis als Vermieter und Mitbewohner für Familien mit Kindern, Übernahme von Patenschaften, durch viele andere kleine Beweise des Wohlwollens. Wir alle müssen uns in unserem Einsatz für das Leben nicht nur an unseren Worten, sondern auch an unserem Handeln messen lassen. Daß wir die Abtreibung verurteilen, muß zugleich positiv bedeuten: wir wissen uns verpflichtet zu einem menschlichen Engagement, um allen Frauen zu helfen, daß sie „Ja" zum Leben ihres Kindes sagen können.

Die Kirche ist bemüht, durch ihre Verkündigung und ihren Dienst am Menschen, wo immer möglich die Kräfte zur Einsicht, zur Verantwortung und zu mitmenschlichem Handeln zu stärken sowie unbürokratisch für Abhilfe dringender Not zu sorgen. Dabei betonen wir ausdrücklich, daß das Leben nicht nur der Ungeborenen geschützt werden muß, sondern daß es überall, wo es gefährdet ist, Vorrang haben muß.
Die Seelsorger bitten wir, nicht müde zu werden, den Weg zu den Menschen zu suchen, die von sich aus nicht kommen. Wer als Seelsorger auf die Not der Menschen zugeht, dem kommen Menschen auch mit ihren geheimen Sorgen entgegen. Neben dem seelsorglichen Wort ist begleitende Hilfe durch die Mitglieder der kirchlichen Verbände sowie durch die Mitarbeiter kirchlicher Organisationen und Einrichtungen nötig. Wir bitten alle kirchlichen Kräfte um verstärkte und den vielfachen Formen der Not angemessene Initiativen. Die Kirche hat bereits in vielfältiger Weise geholfen, z. B. durch den Ausbau der Beratungsstellen, durch die Bereitstellung und Vergabe finanzieller Mittel und durch eine Vielzahl sozialer Hilfen. Gegenwärtig wird geprüft, ob nach den bisher gewonnenen Erfahrungen die zur Verfügung gestellten Mittel ausreichen und wie die bereits beschrittenen Wege der Beratung und Hilfe verbessert werden können.

Der demokratische Staat braucht unantastbare Grundprinzipien; es ist seine Pflicht, sie aktiv zu verteidigen. Eine Taktik der Anpassung an Einebnungstendenzen würde ihn in seinen wesentlichen Überzeugungen und in seiner Glaubwürdigkeit bedrohen. Das Gebot „Du sollst nicht töten" aber gehört zu den tragenden und gemeinsamen Grundüberzeugungen, die durch keine Institution außer Kraft gesetzt werden dürfen. Daher muß die Rechtsverwirrung um den Schutz des ungeborenen Lebens unverzüglich beendet werden.
Wir rufen die Verantwortlichen in Staat und Gesellschaft, insbesondere die Politiker in Bund, Ländern und Gemeinden auf, durch eine stärker als bisher auf die Notwendigkeit der Familie, der Mütter und Kinder bezogene Rechts- und Gesellschaftspolitik sowie durch eine entschlossene Änderung der gegenwärtigen Praxis in der Anwendung des § 218 StGB die Voraussetzungen für einen besseren Schutz des Lebens ungeborener Kinder zu schaffen. Auch den demokratischen Parteien kommt hier eine wichtige Aufgabe zu. Wir erwarten, daß sie uneingeschränkt für den rechtlichen Schutz und die Sicherung des Lebens eintreten und mithelfen, daß das sittliche Bewußtsein der Bürger nicht weiter untergraben wird. Sie an der Erfüllung dieser Aufgabe zu messen ist Recht und Pflicht der Bürger.
Katholische Christen können eine Praxis, die fundamentalen Prinzipien der sittlichen Ordnung entgegensteht und auch dem Wohl des einzelnen abträglich ist, auf Dauer

nicht hinnehmen. Wir setzen uns daher entschieden dafür ein, daß die gegenwärtig geltenden Rechtsbestimmungen durch eine Regelung ersetzt werden, die voll im Einklang mit der Verfassung steht. Wir betonen, daß es uns dabei nicht um die gesetzliche Verordnung einer spezifisch katholischen Morallehre geht; wir treten hier vielmehr für allgemein menschliche und elementar rechtliche Belange ein, für Schutz- und Grundrechte, deren Wesensgehalt unser Grundgesetz jeglicher Veränderung, auch mit qualifizierten Mehrheiten entzogen hat.

Wir appellieren an alle, die aufgrund ihrer persönlichen oder beruflichen Voraussetzungen Einfluß auf die Öffentlichkeit haben, an die Pädagogen, Juristen, Wissenschaftler und Schriftsteller. Wir bitten sie, mit ihrer Erfahrung, mit ihren wissenschaftlichen Einsichten, mit ihrer Phantasie und mit ihren organisatorischen Mitteln zu einem Klima beizutragen, in dem auch das Leben der Schwachen und der Kinder vom Anfang ihres Lebens an uneingeschränkt anerkannt, gefördert und geschützt wird. Diesen Appell richten wir nicht zuletzt an alle gesellschaftlichen Gruppen und Verbände, besonders auch an die Gewerkschaften. Mit besonderer Eindringlichkeit wenden wir uns an die Verantwortlichen in Presse, Hörfunk und Fernsehen. Der Einfluß der Medien, die ihnen anvertraut sind, kann wesentlich dazu beitragen, die Würde und Heiligkeit menschlichen Lebens in unserer Zeit und in unserem Land zu verteidigen.

Der Arzt wird häufig als erster mit dem Tatbestand einer ungewollten Schwangerschaft und den damit zusammenhängenden Konfliktsituationen konfrontiert. Er muß sich dieser Not stellen und die Frau in Zusammenarbeit mit verantwortungsbewußten Beratungsstellen ermutigen. Davon hängt vielfach ab, ob rechtzeitig alle Hilfen in Bewegung gesetzt werden können, die der Frau und ihrer Familie die Fortsetzung ihrer Schwangerschaft erleichtern helfen. Den Ärzten, medizinischen Fachkräften, Krankenschwestern und mit der Pflege und Versorgung der Kranken Betrauten muß es eine Pflicht sein, daß die Frauen in den Arztpraxen und insbesondere in den Abteilungen für Frauenheilkunde an den Kliniken ein Klima antreffen, das dem Leben dienen will, eine gute medizinische Betreuung ausweist und das Gefühl, menschlich angenommen zu sein, vermittelt. Dies wird manche zweifelnde Mutter zur Annahme des Kindes ermutigen.

Wir danken allen Ärzten und Krankenschwestern, die trotz des öffentlichen Meinungsdrucks unbeirrt Müttern in Not beistehen und so das Leben ungeborener Kinder bewahren.

Besondere Verantwortung haben die nach dem Gesetz anerkannten Beratungsstellen. Wir sprechen hier die katholischen, aber auch alle übrigen Beratungsträger sowie die Beraterinnen und Berater selbst an. Wir sind dankbar für alle Hilfen, die auch im Sinne des Gesetzes zur Konfliktbewältigung und zur Erleichterung der Schwierigkeiten einer Mutter beitragen, so daß sie ja zu ihrem Kind sagen kann. Aber wir beobachten mit wachsender Sorge, wie manche Beratungsträger zu wenig Sorgfalt für eine Beratung in diesem Sinne aufwenden.

Das Bemühen unserer Beratungsstellen geht von der Erfahrung aus, daß der Gedanke an einen Schwangerschaftsabbruch häufig Ausdruck für tieferliegende Konflikte geistig-seelischer, sozialer oder wirtschaftlicher Art ist. Die Ratsuchende soll mit Hilfe der Beraterin oder des Beraters ihre Situation besser verstehen lernen und zu verantwortlichem Handeln auch in einer schwierigen Lage finden können. Das vertrauensvolle persönliche Gespräch und das ernste Bemühen um eine angemessene Hilfe gehören zusammen. Eine Schwangere, die erlebt, daß ihr selbst und ihrem noch ungeborenen Kind gleichermaßen Achtung und Wertschätzung entgegengebracht werden, wird nach aller Erfahrung in ihrer Bereitschaft bestärkt, sich von ihrem Gewissen und nicht von vordergründigen Überlegungen führen zu lassen.

Jedes helfende und heilende Gespräch wird den Hilfesuchenden achten. Das Beratungsgespräch wird jedoch auch Informationen und Überlegungen anbieten, die die Ratsuchende für eine umfassende Einsicht braucht, um eine Gewissensentscheidung treffen zu können, die sie vor sich, vor ihren Mitmenschen und vor Gott verantworten kann. Auf diesem Weg darf eine Beraterin oder ein Berater die Ratsuchende nicht im Stich lassen.

Wir bitten die Beratungsstellen, sich auch weiterhin in Zusammenarbeit mit anderen Einrichtungen, mit Gemeinden, Verbänden und Gruppen um Hilfen zu bemühen, die der Vielfalt und Schwierigkeit der Probleme gerecht werden. Dies ist um so wichtiger, als in den Konfliktsituationen und Beratungsgesprächen oft sehr praktische Fragen eine Rolle spielen. Die Hilfen eröffnen häufig erst Alternativen, die auch verwirklicht werden können, und damit echte Lebenschancen für Mutter und Kind. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der katholischen Beratungsstellen und entsprechender Verbände bitten wir, nicht nachzulassen in ihrem Einsatz und im Bemühen für Frauen und Familien in Konfliktsituationen. Wir bitten alle Frauen, die sich in einer Notlage befinden, Vertrauen zu unseren katholischen Beratungsstellen zu haben. Die kirchlichen Beratungsdienste sind verpflichtet auf den Geist wahrer Menschlichkeit, den das Evangelium in jeder Hinsicht unterstreicht; sie sind offen für alle Rat- und Hilfesuchenden.

Die hohen Abtreibungszahlen in unserem Land und die Mentalität, die ihnen zugrunde liegt, sind ein Skandal, vor dem gerade im „Jahr des Kindes" keiner mehr die Augen verschließen darf. Dieser Skandal überschattet die vielen guten Initiativen für unsere Kinder und macht den sozialen Rechtsstaat unglaubwürdig. Eine Gesellschaft, die es hinnimmt, daß jährlich Zehntausende unschuldiger Kinder im Mutterschoß getötet werden, kann weder Glück noch Zukunft erwarten. Wir vertrauen darauf, daß die Einsicht dafür in unserem Volke wächst und daß immer mehr Menschen den Mut finden, dem Leben zu dienen.

# Wiederkehr Marias?

## Beobachtungen zu einigen neueren Entwicklungen in Theologie und Kirche

Das Wappen von Papst Johannes Paul II. zeigt außer dem Kreuz nur noch ein großes M – sichtbares Zeichen für den deutlichen marianischen Akzent, den dieser Papst seinem Pontifikat bisher aufgeprägt hat. Das große M – vielleicht ist auch das ein Symbol – drückt dabei den Längsbalken des Kreuzes erkennbar nach links. Das Kreuz selbst erscheint so asymmetrisch. Daß der Papst damit nicht nur ein Zeichen setzen, sondern ein Lebensprogramm ausdrücken wollte, wurde bereits in seiner ersten Botschaft einen Tag nach der Wahl deutlich, als er in einem der Schlußsätze sagte: „Wir wenden uns ihr [der Gottesmutter] in kindlicher Verehrung zu und wiederholen die Worte ‚Ganz allein Dir!', die wir vor 20 Jahren am Tag unserer Bischofsweihe in unserem Herzen und in unserem Wappen eingeschrieben haben" (vgl. HK, November 1978, 552).

### Gottesmutter und Ursymbol

Der Papst beruft sich in diesem Zusammenhang immer wieder auf das achte Kapitel von „Lumen gentium", das er einmal eine „Magna charta der Mariologie für unsere Zeit" nennt (Osservatore Romano, 2./3.5.79). Aufschlußreicher als die Kontinuität zur christologisch und ekklesiologisch ausgerichteten Mariologie des Konzils sind allerdings zwei andere Elemente, die das marianische Engagement des neuen Papstes bisher durchgängig prägen. Johannes Paul II. bekennt sich nicht nur mit Nachdruck zu der von Papst Paul VI. gegen den Willen der Mehrheit der Theologischen Kommission des Konzils vorgenommenen Proklamation Marias zur *„Mutter der Kirche"*, sondern rückt darüber hinaus die „mütterliche Liebe Marias" auffallend in den Vordergrund: „Das Wesen dieser mütterlichen Liebe, die die Mutter Gottes in das Geheimnis der Erlösung und in das Leben der Kirche einbringt, findet seinen Ausdruck in ihrer besonderen Nähe zum Menschen in allen wechselnden Ereignissen seines Lebens. Darin besteht das Geheimnis der Mutter" (Redemptor hominis, Nr. 22). Als Mutter Christi und der Kirche ist für den Papst Maria in besonderer Weise auch die *„Mutter der Priester"*: „Es ist daher mein Wunsch, daß ihr alle zusammen mit mir in Maria die Mutter des Priestertums findet, das ihr wie ich von Christus empfangen habt" (Schreiben an die Priester, Nr. 11).
Zum anderen ist die Selbstverständlichkeit bemerkenswert, mit der Johannes Paul II. immer wieder *Akte der Weihe an die Gottesmutter* vollzieht. Durch solche Weiheakte wird gleichsam die Nähe der Mutter Gottes zur Kirche und zu den einzelnen Gläubigen jeweils konkretisiert. So heißt es beispielsweise im Gebet des Papstes zu unserer Liebe Frau von Guadalupe: „Mutter der Barmherzigkeit..., dir weihen wir heute unser ganzes Sein und unsere ganze Liebe. Dir weihen wir unser Leben, unsere Arbeit, unsere Freuden, unsere Leiden und Schmerzen." Schließlich hatte jede seiner Reisen bisher einen herausragenden marianischen Akzent. Zum Bemühen des Papstes um eine erneuerte katholische Identität gehört offensichtlich gerade der Hinweis auf Maria, die „auf allen Wegen des täglichen Lebens der Kirche gegenwärtig sein muß" (Redemptor hominis, Nr. 22).

Es ist ein Zufall, aber kein uninteressanter, daß fast zur gleichen Zeit, da in Rom ein entschieden marianischer Papst sein Pontifikat antrat, ein Buch des ebenso exzentrischen wie sachkundigen amerikanischen Jesuitensoziologen *Andrew Greeley* erschienen ist (The Mary Myth, dt.: Maria, über die weibliche Dimension Gottes, Graz 1979), das, streckenweise an die Verteidigung des Assumpta-Dogmas durch *C. G. Jung* erinnernd (vgl. Antwort auf Hiob, Studienausgabe, S. 116, wo Jung das Assumptionsdogma als „das wichtigste religiöse Ereignis seit der Reformation" bezeichnet), weitab vom rein dogmatischen Verständnis Marias, aber mit beträchtlicher Sensibilität für die religiöse Wertigkeit der Gestalt Marias sich um eine „Wiederentdeckung Marias" als eines anthropologischen Ursymbols bemüht.
Für Greeley ist das „Mariensymbol" eines der *„stärksten Symbole unserer westlichen Kultur"* (S. 14). Den Gehalt dieses Symbols umschreibt er zusammenfassend so: „Maria offenbart uns die zärtliche, gütige, sorgende, bergende, ‚weibliche' Dimension Gottes" (S. 24). Maria symbolisiert nach dieser Deutung menschliche Grenzerfahrungen, die aus der geschlechtlichen Verschiedenheit von Mann und Frau erwachsen: „Maria ist zugleich die lebenspendende Mutter, die lebenerneuernde Jungfrau, die attraktive und faszinierende Tochter und die Einheit und Frieden gewährende Pietà. Sie offenbart uns die weiblichen Dimensionen des christlichen Gottes" (S. 239).
Bei der Analyse der vier marianischen Bilder Mutter, Jungfrau, Gemahlin und Pietà stellt Greeley jeweils ein Beziehungsgeflecht her, in dem archetypische Symbole ebenso ihren Platz haben wie antike Göttergestalten, das zur Deutung der entsprechenden Grenzerfahrungen auch Dichtungen und Werke der bildenden Kunst einbezieht. Maria wird in die *Tradition der weiblichen Gottheiten* ein-

bezogen, gleichzeitig aber auch als singuläre Gestalt aus diesem Umfeld herausgehoben. Das Verhältnis von Christologie und Mariologie stellt sich dann so dar, daß neben das „christliche Zentralsymbol" von Tod und Auferstehung Jesu auch das Mariensymbol treten kann: „Ich sehe aber keine Notwendigkeit, die Überfülle der Gnade Gottes nur durch ein einziges religiöses Symbol auszudrükken" (57).
Greeleys Entwurf ist sicher deshalb bemerkenswert, weil er mittels einer Fülle von religionsgeschichtlichem, künstlerischem und anthropologischem Material Zusammenhänge aufweist, durch die nicht nur vergangene Formen der Marienverehrung mitgeprägt wurden, sondern die auch das gegenwärtige neue Interesse an Maria sicher mitbestimmen, vor allem wo er *das Ineinander von persönlicher Erfahrung und deren religiöser Erhellung durch das Mariensymbol* in seinen verschiedenen Aspekten deutlich macht. Allerdings verschwindet bei ihm die biblisch bezeugte Gestalt Marias hinter einem allgegenwärtigen Symbol der Weiblichkeit Gottes, dessen vier Ausprägungen als Mutter, Jungfrau, Gemahlin und Pietà einander gleich- und zugeordnet werden.

## Umschlag des Pendels?

Die selbstverständliche Marienfrömmigkeit des Papstes wie das theologisch reichlich unkonventionelle Plädoyer Greeleys für das „Mariensymbol" treffen auf eine Kirche, in der Marienglaube und Marienverehrung keineswegs mehr unumstrittenes Allgemeingut sind. Wenn auch die Wertungen sehr weit auseinandergehen, so sind sich doch alle Beobachter darin einig, daß nach der starken Marienfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ein deutlicher Gegenschlag gefolgt ist. Sowohl in der Theologie wie in der religiösen Praxis ging besonders seit dem Zweiten Vatikanum das Interesse an Maria spürbar zurück. Zwei zusammenfassende Aussagen können hier für viele stehen: „Zur Kennzeichnung der Situation darf das Urteil vorangestellt werden, daß trotz der Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachfolgenden päpstlichen Lehräußerungen über Maria der Marienglaube im Gemeinbewußtsein der Kirche keine starke Resonanz mehr besitzt" *(Leo Scheffczyk,* Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln 1977, S. 306); „Maria gehört im Blick auf Lehre, Kult und Frömmigkeit für einen Großteil der Katholiken Mitteleuropas zu den vergessenen Größen, über die man nicht mehr streitet" (*Barbara Albrecht,* Kleine Marienkunde, Meitingen 1979, S. 92).
In den letzten Jahren aber mehren sich die Stimmen, die so etwas wie einen neuen *Umschlag des Pendels* glauben feststellen zu können. So schreibt z. B. *Wolfgang Beinert:* „Nun scheint eine dritte Phase anzubrechen. Die Mariologie wird wieder zu einem Thema der Theologie, die Gestalt der Mutter Gottes wieder zu einem Leitbild der christlichen Frömmigkeit" (Maria heute ehren, Freiburg – Basel – Wien 1977, S. 12). Besonderes Interesse verdienen in diesem Zusammenhang die Urteile des bekannten französischen Mariologen *René Laurentin,* der im Zweijahresabstand umfangreiche Bulletins zur internationalen Literatur über Mariologie und Marienfrömmigkeit erstellt. Während er 1974 noch von einem „beispiellosen Rückgang" spricht, aber auch schon gewisse Zeichen einer Gegenbewegung ausmachte, zählt er zwei Jahre später schon zahlreichere Anzeichen eines „retour de Marie" auf. 1978 schließlich stellt Laurentin fest: „Das neue Interesse an der Jungfrau Maria, von dem zu Beginn des vorhergehenden Bulletins zu berichten war, verstärkt sich" (Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Januar 1978, S. 97). Trotzdem spricht er aber skeptisch von „vereinzelten Anzeichen" eines neuen marianischen Interesses und stellt die Frage, „ob die gegenwärtigen Neuansätze Keime einer Wiedergeburt oder verzweifelte Versuche, eine Leere auszufüllen", seien. Offensichtlich verbirgt sich also einerseits hinter der Rede von einer Überwindung der Krise der Marienverehrung nicht nur bloßes Wunschdenken. Anderseits mahnen gerade Laurentins eher skeptische Wertungen zur Zurückhaltung gegenüber pauschalen Urteilen und lenken den Blick dafür auf einzelne Symptome. Es sind einmal vor allem *neue Strömungen außerhalb der akademischen Theologie,* in denen man sich in den letzten Jahren intensiver mit Maria beschäftigt und ihrer Gestalt neue Züge abgewonnen hat. Dabei sind solche Ansätze durchaus nicht auf den katholischen Raum beschränkt. So schloß die Plenarsitzung zum Thema „Frauen in einer sich wandelnden Welt" während der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 mit einem Gottesdienst unter dem Titel „Marias Geschichte und unsere Geschichte".
Vor allem in den USA hat sich die feministische Bewegung in den letzten Jahren mit Maria beschäftigt, mit unterschiedlichen Ergebnissen: einerseits wird kritisch auf die Rolle Marias als problematisches Leitbild für die Frau hingewiesen, anderseits entdeckt man an Maria auch Züge der neuen, emanzipierten Frau. So zitiert René Laurentin aus einem Buch der amerikanischen Theologin *Rosemary Ruether,* wonach Maria „ein Symbol der Befreiung für die Frau" sein könne, ein „radikales Symbol der neuen Menschheit, die von hierarchischen Machtstrukturen befreit ist" (Revue des Sciences philosophiques et théologiques, April 1978, S. 280). Verwiesen wird dabei öfters auf das *Magnificat* als ein „biblisches Protestlied", das als solches auch von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie neu entdeckt wurde. Schließlich ist gerade in Lateinamerika von Maria im Kontext der neu aufgewerteten Volksreligiosität die Rede. So geht auch das Schlußdokument der Bischofskonferenz von Puebla in seinem zweiten Teil ausführlich auf die Bedeutung der Gottesmutter als Urbild der Kirche und Vorbild des Glaubens ein und weist dabei besonders auf den Beitrag der Marienverehrung zur Herausbildung der spezifischen religiösen und kulturellen Identität des lateinamerikanischen Kontinents hin.
Auch die neue *Charismatische Bewegung* im katholischen Raum beruft sich auf Maria; sie wird zur „Urcharismatikerin". Laurentin nennt Bücher mit Titeln wie „Mary is

Pentecostal" oder „Mary: The Model Charismatic" (Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Juli 1976, S. 455).

## Pastorale Hilfestellungen

Neben solchen gelegentlich etwas willkürlichen neuen Akzentuierungen der Gestalt Marias und ihrer anthropologisch-theologischen Bedeutung sind auch stärker auf Kontinuität bedachte Bemühungen erkennbar, die Maria als Heilsgestalt wieder ins Licht rücken. So signalisiert für *Wolfgang Beinert* das am 2. Februar 1974 veröffentlichte Apostolische Schreiben „*Marialis cultus*" (vgl. HK, Mai 1974, S. 258–262) eine „neue theologische und geistliche Hinwendung zur Mutter des Herrn" (Internationale katholische Zeitschrift, 1978, S. 138). Tatsächlich versuchte Papst *Paul VI.* mit diesem umfangreichen Schreiben, eine zeitgemäße Erneuerung der Marienverehrung auf der Grundlage der Konzilsaussagen über die Gottesmutter und unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Reformen zu fördern. Das Schreiben, in dessen Mittelpunkt die liturgische Marienverehrung steht, ist durchgängig von dem Anliegen bestimmt, einerseits die durch das Zweite Vatikanum entfaltete *heilsgeschichtlich-christologisch und ekklesiologisch orientierte Mariologie* zu bekräftigen, anderseits aber auch eine *kritische Überprüfung der Formen der Marienverehrung* in die Wege zu leiten. Die Marienverehrung solle biblisch orientiert sein, den gegenwärtigen Lebensbedingungen entsprechen und ökumenisches Ärgernis vermeiden. „Die Liebe zur Mutter Gottes muß daher Rücksicht nehmen auf die Einrichtungen und Aufgaben der sogenannten ökumenischen Bewegung und nimmt daher selbst einen ökumenischen Charakter an" (Nr. 32).

Auf dieser von „Marialis cultus" vorgezeichneten Linie einer liturgisch integrierten, biblisch geprägten und gleichzeitig gegenwartsbezogenen Marienverehrung, die vom Glauben der Kirche keine Abstriche machen, aber Wildwuchs unterbinden will, liegen *verschiedene pastorale Bemühungen* aus den letzten Jahren. Dafür seien hier zwei Beispiele angeführt. So wurden die Anregungen des Marien-Rundschreibens Pauls VI. im deutschen Sprachraum unter anderem durch eine umfangreiche „theologisch-pastorale Handreichung" zur Marienverehrung aufgegriffen (Maria heute ehren, Freiburg – Basel – Wien 1977). Der Band stellt wie „Marialis cultus" die Marienverehrung in der Liturgie in den Mittelpunkt, greift aber auch außerliturgische traditionelle Weisen der Marienverehrung, wie die „Marienmonate" oder Wallfahrten, auf. Dafür wird als Zielvorstellung angegeben: „Was nötig ist, das ist eine gläubige, aber kritisch reflektierende marianische Theorie und eine verantwortete marianische Praxis (‚Marienfrömmigkeit'), die grundlegenden theologischen, aber auch psychologischen Erkenntnissen Rechnung trägt" (S. 250). Eine solchermaßen „ausgewogene" Marienverehrung hat aber auch ihre Probleme: „Den einen wird sie zu kühl, zuwenig herzensmäßig warm sein, andere werden den Sinn des Marianischen als Ganzes nicht recht einsehen" (S. 251). Anders gesagt: Der Versuch, die „marianische Praxis" von der veränderten „marianischen Theorie" her zu erneuern, mag zwar letztlich der einzig theologisch und pastoral legitime Weg sein, gerät aber dabei leicht in Gefahr, gerade von denen nur schwer angenommen zu werden, denen Marienfrömmigkeit ein wirkliches Anliegen ist.

Dieser Zusammenhang läßt sich kaum besser deutlich machen als am Einheitsgesangbuch „*Gotteslob*". Dort wurde mit der nachkonziliaren Erneuerung der Marienverehrung nicht zuletzt durch die textliche Neugestaltung von traditionell viel gesungenen Marienliedern Ernst gemacht. In einem Aufsatz, der die Mariologie des „Gotteslob" gegen ihre Kritiker verteidigt, kommt Weihbischof *Paul Nordhues* zu dem Schluß: „Ich glaube sagen zu dürfen, daß die ‚zeitgemäße Marienlehre' an die Basis gebracht und den Gläubigen durch ‚Gotteslob' gleichsam in die Hand gelegt wurde. Ob sie ins Herz der Gläubigen findet?" (Catholica, 1976, S. 77). Die Frage muß wohl mit Recht offenbleiben.

## Theologische Akzentuierungen

Auch die deutschen Bischöfe haben unlängst versucht, „einen neuen Zugang zum Geheimnis der Gottesmutter zu eröffnen". In einem am 27. Mai in allen Gottesdiensten verlesenen *Hirtenwort* (vgl. HK, Juli 1979, S. 377) wird Maria als Mutter Jesu und als Urbild der Kirche beschrieben. Das Hirtenwort will aufzeigen, daß es für den Christen keine Beziehung zu Jesus Christus ohne Nachahmung und Verehrung Marias geben könne: „Wie sollten wir, wenn wir sie übergehen, ihren Sohn beanspruchen können?" Ebenso setze Maria den „eigentlichen Grundakt der Kirche; alles, was später kommt: das apostolische Amt, die Sakramente, die Missionssendung in die Welt, setzt dieses marianische Fundament voraus".

Das Hirtenwort, das allerdings an einer zu erbaulichen Diktion leidet, nimmt vor allem mit dem Hinweis auf den durch Maria gesetzten „Grundakt der Kirche" Gedanken auf, die auch dort zu finden sind, wo sich die systematische Theologie gegenwärtig mit der Bedeutung Marias für den Glauben beschäftigt. Das Mariologische kann auf verschiedene Weise als „Symptom dafür" gesehen werden, „ob die Gewichte des Christlichen richtig liegen" (*Joseph Ratzinger,* Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977, S. 31). Kennzeichnend für einen solchen Ansatz sind schon Aufsatztitel wie „Das marianische Prinzip" (Hans Urs von Balthasar) oder „Maria, Exponent des katholischen Glaubens" (Leo Scheffczyk). Ihnen geht es nicht um sekundäre Fragen der Marienverehrung, sondern um Deutungen der Kirche oder des Christusgeheimnisses, die Maria *systematisch* einen unverzichtbaren Platz zuerkennen. So spricht *Hans Urs von Balthasar* von der „marianischen Prägung" der Kirche und kritisiert die nachkonziliare Entwicklung wegen der Regression des marianisch-weiblichen Fundaments: „Ohne Mariologie droht das Christentum unter der Hand unmenschlich zu werden. Die

Kirche wird funktionalistisch, seelenlos, ein hektischer Betrieb ohne Ruhepunkt, in lauter Verplanung hinein verfremdet" (Klarstellungen, Einsiedeln 1978, S. 72). Leo Scheffczyk betont die inhaltliche wie strukturelle Bedeutung der Marienwahrheit für den katholischen Glauben und schließt daraus: „Es hängt tatsächlich mit dem Schwinden des marianischen Gedankens zusammen, wenn das Christentum, selbst das katholische, in den fundamentalen Fragen nach Gott und Christus, nach der Kirche und dem Menschen unsicher geworden ist" (Schwerpunkte des Glaubens, Einsiedeln 1977, S. 308).
Mit der nachdrücklichen Betonung der Bedeutung Marias für das Verständnis von Christologie und Ekklesiologie verbindet sich immer auch der Hinweis auf den unverzichtbaren Platz des Fraulich-Mütterlichen im christlichen Glauben. Nochmals Scheffczyk: „Eine Kirche, die den mütterlich-marianischen Zug nicht mehr besitzt, wird aber zu einer Institution oder Konstruktion rationaler Zweckmäßigkeit und theoretisch-intellektueller Macht" (a. a. O. 322).

Gedankliche Ähnlichkeiten in dieser theologischen Argumentation mit der primär religionsgeschichtlichen Sicht Greeleys sind wenigstens im Ergebnis der Schlußfolgerungen unverkennbar. Problematisch werden solche extensiven anthropologisch-theologischen Deutungen auf jeden Fall dort, wo z. B. versucht wird, der Frau den Zugang zum kirchlichen Amt mit dem Hinweis auf die dem Amt vorausliegende marianisch-frauliche Prägung der Kirche zu verwehren. So argumentiert *Hans Urs von Balthasar*, daß „ein Drang der Frau nach dem kirchlichen Amt nur aus einer Verkennung ihrer eigentlichen Würdestellung innerhalb der Kirche (als Kirche) erfolgen kann, einer Verkennung, die das Geschlechtergeheimnis nivellierend aufhebt, statt es zu seiner offenen und vollendeten Spannung und Fruchtbarkeit auszutragen" (Maria heute ehren, S. 276). Maria und das Priestertum der Frau: das ergibt weder dafür noch dagegen einen Beweis.

## Nicht auf katholischen Raum beschränkt

Angesichts dieser Versuche, das Thema Maria theologisch und als Element christlicher Frömmigkeit neu zu profilieren, stellt sich nachdrücklich auch die Frage nach dem *ökumenischen Dialog über Maria*. Dazu ist zunächst festzustellen: Die neue Hinwendung zur Marienfrömmigkeit in den eben geschilderten Formen ist durchaus nicht auf den katholischen Raum beschränkt. Aber *die Mariologie ist bisher noch kein Gegenstand offizieller theologischer Gespräche zwischen Katholiken und Protestanten*. Neuere protestantische Äußerungen lassen die Bereitschaft erkennen, sich stärker auf die biblischen Aussagen über die Gottesmutter einzulassen. Dabei werden auch eigene Defizite eingestanden, ebenso wie die nachkonziliaren Bemühungen um christologische Ausrichtung der Mariologie und kritische Sichtung der Andachtsformen im katholischen Bereich anerkannt werden. Ein deutlicher und auf katholischer Seite auch oft zitierter Beleg für eine *veränderte Haltung* nicht gegenüber den beiden letzten Mariendogmen oder der katholischen Mariologie im ganzen, wohl aber gegenüber der biblischen Gestalt Marias sind die knappen Ausführungen des *„Evangelischen Erwachsenenkatechismus"* unter der Überschrift „Maria gehört in das Evangelium": „Maria ist nicht nur ‚katholisch', sie ist auch ‚evangelisch'. Protestanten vergessen das leicht. Aber Maria ist ja die Mutter Jesu, ihm näher als seine nächsten Jünger ... So ist Maria das Urbild der Menschen, die sich von Gott öffnen und beschenken lassen, der Gemeinschaft, der Kirche" (Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, S. 392).

Eine gemeinsame Besinnung auf die biblisch-heilsgeschichtlichen Grundlagen aller Aussagen über Maria kann wahrscheinlich das Gespräch erleichtern. Dabei wird aber viel davon abhängen, wie stark in Zukunft die über gemeinsame Ansatzpunkte hinausgehenden *katholischen Propria in Mariologie und Marienverehrung* akzentuiert werden. Zwei Beispiele mögen belegen, wie alte Schwierigkeiten neu virulent werden können: *Reinhard Frieling* kommt bei einer Analyse des marianischen Akzents der Enzyklika „Redemptor hominis" und des Schlußdokuments von Puebla zu dem Ergebnis: „Evangelische Christen werden bei allem Respekt vor den katholischen Versicherungen, die Marienfrömmigkeit solle nur der Ehre Christi dienen, Maria nicht mit den Worten anrufen können ‚Du, unsere Hoffnung'. Ihre Hoffnungen und Gebete richten sich direkt und unmittelbar, ausschließlich an den dreieinigen Gott" (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 1979, S. 35).
Starke Bedenken gegen Formen katholischer Marienverehrung ließ unlängst auch ein *Rundschreiben der Kanzlei der EKD* an die Landeskirchenleitungen erkennen, das zu der vom Fuldaer Bischof *Eduard Schick* am 26. August dieses Jahres erneuerten „Weihe Deutschlands an Maria" (sie war 1954 auf dem Fuldaer Katholikentag vollzogen worden) Stellung nahm. Das Schreiben stellt die Frage, „ob sich die Einbeziehung evangelischer Christen in ein katholisches Verständnis von Maria ... mit dem ökumenischen Geist, der in den letzten Jahren in der katholischen Kirche wirksam geworden ist, vereinbaren läßt", und äußert gleichzeitig Bedenken gegen eine katholische „Überhöhung Marias" (epd, 24. 8. 79).

## Kein eindeutiger Befund

Was hier an Symptomen verdeutlicht wurde, läßt sich nicht leicht auf den Begriff bringen. Die neue Hinwendung zu Maria und ihrer Rolle in der Heilsgeschichte entspringt unterschiedlichen Motiven und hat recht divergierende Zielsetzungen. Da ist einmal die Deutung Marias als Archetyp, als Symbol, als Mythos: Man kann Maria wieder ins Gespräch bringen, weil man von der bleibenden religiösen Bedeutung des Symbols des Weiblichen als Attribut Gottes überzeugt ist. *Harvey Cox* schreibt einmal: „Die

Mariologie ist darum so belebend, weil sie den, der von ihr lernt, völlig frei macht von der Besessenheit des Spiels um richtig oder falsch ... Maria ist der Mythos par excellence" (Verführung des Geistes, Stuttgart 1974, S. 181). Von einer solchen „freischwebenden" Beschäftigung mit Maria müssen die innerkirchlichen Symptome einer Neubelebung abgehoben werden, auch wenn dabei mehr oder weniger untergründig durchaus ähnliche Motive maßgebend sind. Wenn davon gesprochen wird, man müsse heute *wieder mehr von Maria reden*, dann lassen sich dafür verschiedene Gründe angeben: ein neues Verständnis für die Volksfrömmigkeit und ihre Eigenart, das wieder wachsende Verlangen nach konkreten emotionalen Ausdrucksformen des Glaubens, Sehnsucht nach einer weniger funktional-rationalen als „mütterlichen" Kirche, Neigung zur Hervorhebung des eigenen konfessionellen Profils durch die Rückbesinnung auf spezifische Traditionsbestände, ein neues katholisches Selbstbewußtsein, das wieder mit größerer Selbstverständlichkeit Marienglauben und Marienverehrung im Ganzen des Glaubens zum Ausdruck bringt.

Nimmt man alle diese Faktoren, die in vielfacher Verbindung auftreten, zusammen, dann scheint die Gesamtsituation für eine weitere Belebung des Marianischen in Kirche und Theologie durchaus günstig. Allerdings muß man sich hier wohl auch davor hüten, vorschnell den Wunsch zum Vater des Gedankens zu machen. Schließlich ist die Situation – zumindest in Westeuropa – von einem *Nebeneinander verschiedener Tendenzen* bestimmt. Neben Gruppen, in denen sich Marienfrömmigkeit unbeschadet aller kirchlich-theologischen Trendwenden durchgehalten hat, steht die große Zahl derer, für die der Gestalt Marias im Glaubensvollzug kaum Bedeutung zukommt. Neben Gläubigen, deren religiös-spirituelle Identität gerade durch die *Befreiung von traditionellen Frömmigkeitsformen* bestimmt ist, stehen andere, die schon wieder stärker ein *religiös-emotionales Vakuum* spüren und deshalb auch der Marienverehrung gegenüber zumindest aufgeschlossen sind. Die noch weiter schwelende Identitätskrise der Kirche läßt sich aber gewiß nicht in erster Linie durch Verstärkung marianischer Akzente überwinden. Ausgestanden dürfte indessen die Gefahr einer *Isolierung oder theologischen Aufblähung* der Mariologie sein. Ebenso ist auch die Phase einer unnötigen Perhorreszierung marianischer Frömmigkeit vorbei. Gerade deshalb wäre es nicht unproblematisch, wenn in der Kirche die Berufung auf ihre „marianische Prägung" dazu verwandt würde, notwendigen Strukturveränderungen oder theologischen Neuansätzen entgegenzuwirken.

Sowohl exzessiver Symbolisierung und Mythologisierung der Mariengestalt wie auch kirchlich-theologischer Überbeanspruchung Marias kann vielleicht am ehesten gegengesteuert werden, wenn man, einem Vorschlag *Karl Rahners* folgend, eine Mariologie von „unten" entwirft. Rahner schreibt in diesem Zusammenhang über Maria: „Sie ist nicht als himmlisches Wesen zu sehen, sondern als Mensch, der aus der Gewöhnlichkeit seiner Situation und in ihr seine heilsgeschichtliche Funktion für sich und die anderen tätig leidend, in vielen Unsicherheiten lernend, in Glaube, Hoffnung und Liebe annahm und gerade so Vorbild und Mutter der Glaubenden ist" (Stimmen der Zeit, Dezember 1975, S. 795). *Ulrich Ruh*

# Kirchliche Zeitfragen

# Die Personalsituation in der Weltkirche

## Kirchensoziologische Daten, Trends und Zukunftsperspektiven

*Der wachsende internationale Informationsaustausch in der Weltkirche und der Stand der Datenerhebung machen es möglich, den Versuch einer kirchensoziologischen Bilanz der zahlenmäßigen Entwicklung des kirchlichen Personals in den siebziger Jahren zu unternehmen. Seit 1969 erscheint das Statistische Jahrbuch der Kirche, „Annuarium Statisticum Ecclesiae". Es vermittelt für den globalen Erfassungsraum einen verhältnismäßig exakten Überblick über die Personalsituation in der Weltkirche in Relation zur Gesamtbevölkerung sowie zur Katholikenzahl in den verschiedenen Ländern und Kontinenten. Die Analyse der greifbaren statistischen Personaldaten der Weltkirche verlangt eine Klärung der naheliegenden Frage, wie sich die quantitativen Trends im Personalbereich zu den pastoral-theologischen Überlegungen und Konsequenzen im Hinblick auf die Ämter und pastoralen Dienste der Kirche verhalten. Bei der Formulierung der Perspektiven für die Zukunft der Ämter und pastoralen Dienste in den Ortskirchen der Welt sind die kirchenamtlichen Verlautbarungen, Initiativen und bereits erlassenen Ordnungen in Beziehung zu bringen mit den theologischen Reflexionen und Konzepten, die auf internationalen*

*Kongressen und in entsprechenden Informationszeitschriften erörtert werden. Abschließend wird versucht werden aufzuzeigen, in welche Richtung sich die pastoralen Dienste in dem jeweiligen kulturellen und ortskirchlichen Kontext der verschiedenen Kontinente entfalten könnten.*

## I. Kirchensoziologische Analyse der statistischen Daten

Die seit 1969 erschienenen sieben Bände des „Annuarium Statisticum Ecclesiae" erfassen die Personal- und Strukturdaten der Weltkirche bis zum 31. 12. 1976. Die jüngsten Daten sind also inzwischen fast 3 Jahre alt. Die Ausgabe des Jahrbuches mit den Angaben für 1977 lag im August 1979 noch nicht vor. In den Einführungen zu den verschiedenen Ausgaben wird hervorgehoben, daß die gesammelten Daten nicht nur repräsentativ, sondern möglichst umfassend und zuverlässig erhoben wurden. Ein wesentlicher Nachteil der statistischen Übersichten besteht zugegebenermaßen darin, daß – bedingt durch politische Änderungen – Angaben über einzelne Länder, wie zum Beispiel über Vietnam seit 1975, wegfallen und dadurch die Gesamtstatistiken nicht ohne weiteres vergleichbar sind. Offenbar wegen der Naturalisierung vieler ausländischer Priester, die die Staatsangehörigkeit des Landes, in dem sie wirken, angenommen haben, verzichten die römischen Statistiken konsequent auf eine Aufschlüsselung nach einheimischen und ausländischen Priestern. Die in anderen Publikationen greifbaren Angaben basieren meist auf Erhebungen der Propaganda Fide, deren Verantwortungsbereich sich jedoch wegen der begrenzten Zuständigkeit nicht mit dem Gesamtterritorium aller Diözesen deckt; so fehlen zum Beispiel bei den Angaben der Propaganda Fide über Asien in der Regel verläßliche Daten über die Philippinen. Ebenfalls muß vermerkt werden, daß *globale Statistiken* über Katechisten, Laienführungskräfte, Basisgemeinschaften in ihrer Verschiedenartigkeit *nicht vorhanden* sind und hierbei auf sekundäre Einzeldaten zurückgegriffen werden müßte, die nicht aus den gleichen Erhebungen stammen und daher, soziologisch gesehen, nur als qualitativer Vergleichshorizont, nicht aber als exakt zu interpretierende Angaben gewertet werden können.

### 1. Katholikenzahl

Im siebenjährigen Erfassungszeitraum von Anfang 1970 bis Ende 1976 hat die *Zahl der statistisch registrierten Katholiken* um 10,84 Prozent zugenommen. Das ist ein Sprung um mehr als 70 Millionen von 653,599 Millionen auf 724,434 Millionen. Den stärksten Zuwachs hat Lateinamerika mit 47,235 Millionen zu verzeichnen; es folgt Afrika mit 10,493 Millionen, aber mit der höchsten relativen Zunahme von 26,41 Prozent. Europa hat zwar einen absolut höheren Zuwachs als Nordamerika, steht aber in der Rangfolge des relativen Wachstums an letzter Stelle in der Weltkirche.

Bemerkenswert ist auch das *Verhältnis der Katholikenzahl zur Gesamtbevölkerung der Erde und der Kontinente.* Trotz der starken Steigerung um 10,84 Prozent hat der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung der Erde leicht abgenommen, und zwar von 18,4 Prozent (1970) auf 18,0 Prozent (1976). Diese auf Weltebene durchaus beachtliche Verminderung geht vor allem zurück auf den *leichten Rückgang des Anteils der asiatischen Katholiken* an der Gesamtbevölkerung Asiens von 2,6 Prozent auf 2,4 Prozent und auf die Verringerung des Anteils der Katholiken an der Bevölkerung Europas von 40,5 Prozent auf 39,5 Prozent. Eine deutliche Zuwachsrate ist für *Afrika* zu beobachten. Dort ist der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung von 11,6 auf 12,2 Prozent gestiegen. In *Ozeanien* ist der katholische Bevölkerungsanteil sogar von 23,3 auf 25,1 Prozent gestiegen. Der hohe Zuwachs in Afrika und Ozeanien ist vor allem durch die Zahl der Erwachsenen- und Jugendlichentaufen bedingt. In Afrika wurden im Jahre 1976 30,8 Prozent aller Taufen Kindern über 7 Jahren, Jugendlichen oder Erwachsenen gespendet. Demgegenüber liegt der Anteil der sogenannten Erwachsenentaufen in *Europa* bei 0,6 Prozent und im Weltdurchschnitt bei 6,0 Prozent. Wenn also in den Kontinenten Afrika (30,8%), Asien (10,3%) und Ozeanien (9,4%) Zuwachs der Gemeinde in einem erheblichen Ausmaß auch durch Jugend- und Erwachsenenkatechese zustande kommt, so ist in Europa und in Nordamerika die Eingliederung in die Kirche familiengegeben, die Kinder wachsen in die Konfession der Eltern hinein.

Diese Zahlen signalisieren wegen der größeren absoluten und relativen Wachstumszahlen eine *eindeutige und zunehmende Verlagerung der Anzahl der Katholiken* in die *Dritte Welt.* Lebten 1970 erst 338,955 Millionen Katholiken in der Dritten Welt, also gerade 51,86 Prozent, so waren es 1976 bereits 403,584 Millionen, das sind 55,71 Prozent aller statistisch erfaßten Katholiken. Dieser Verlagerungsprozeß verläuft kontinuierlich, so daß eine weitere Umschichtung als statistisch gesichert anzusehen ist. Dabei kommt der Kirche in *Lateinamerika* mit einem Gesamtanteil von 40,34 Prozent im Jahre 1976 der höchste Anteil zu. Das unterstreicht die Bedeutung der Kirche Lateinamerikas für die Zukunft der Weltkirche; es ist abzusehen, daß der Anteil der Katholiken in Lateinamerika in einiger Zeit mehr als 50 Prozent der Weltkirche ausmachen wird. Für diese Umschichtung der katholischen Kirche in die Dritte Welt sind zwei Faktoren vor allem ausschlaggebend: das weitere erfolgreiche missionarische Engagement und die im Vergleich zu Europa und Nordamerika erheblich höhere Bevölkerungswachstumsrate in der Dritten Welt.

### 2. Priester

Unter quantitativen Gesichtspunkten verlagert sich die Mehrzahl der Katholiken vom Norden in den Süden der Welt. Damit ist eine Parallele zur Entwicklung der Gesamtbevölkerung der Erde gegeben. Doch im Bereich der

Ämter und pastoralen Dienste ist den absoluten Zahlen nach die Kirche weiterhin vorwiegend in Europa und Nordamerika dominant präsent; denn für 320,850 Millionen Katholiken in Europa und Nordamerika, das heißt für 44,28 Prozent aller Katholiken der Erde, standen Ende 1976 immerhin mehr als drei Viertel aller Priester zur Verfügung, nämlich 309226 Priester, das sind 77,08 Prozent der Gesamt-Priesterzahl.

Der globalen Zunahme der Katholiken, die für alle Kontinente mit spezifischen Unterschieden erwiesen ist, steht gleichzeitig ein *erheblicher Rückgang der Zahl der Priester* gegenüber. Mit einer fast kontinuierlichen jährlichen Verringerungsquote von ±8 Pro Tausend pro Jahr seit 1970 hat sich die Zahl der Priester insgesamt von 419728 (1970) auf 401168 (1976) um 4,42 Prozent, das heißt um 18560 reduziert. Diesem Schwund steht eine Zuwachsrate der Katholiken von 10,84 Prozent oder ca. 70 Millionen gegenüber. Wenn im Jahre 1970 noch für 1563 Katholiken je ein Priester zur Verfügung stand, so kamen 1976 bereits 1818 Katholiken auf einen Priester, wobei die Katholikenzahl pro Priester vor allem in Lateinamerika (6666) und in Afrika (3225) seit 1970 erheblich angestiegen ist infolge der starken Zuwachsrate der Katholiken.

Im Jahre 1976 sind *für alle Kontinente* Rückgänge in der Zahl der Priester erwiesen im Vergleich zu 1970. In absoluten Zahlen fällt die *Einbuße in Europa* am stärksten ins Gewicht. Der Rückgang von 14421 Priestern erklärt 77,69 Prozent der Gesamtdifferenz zwischen 1970 und 1976. Unter Einschluß der Rückgänge in *Nordamerika*, vor allem in *Kanada* (1730) wird die Differenz zu 87 Prozent erklärt. Man muß hinzunehmen, daß die ausgeprägteste Reduktion der Priesterzahlen innerhalb des angeführten Zeitraums von sieben Jahren in *Ozeanien* durch die Entwicklung in Australien und Neuseeland zustande kam und die Verringerung der Priesterzahlen in *Afrika* auf den Ausfall der weißen Missionare zurückgeht. Außerdem ist zu beachten, daß die Verminderung in *Asien* wahrscheinlich nur einen statistischen Artefakt bildet, weil seit 1975 Vietnam, Laos und Kambodscha nicht mehr mitgezählt werden und die westlich geprägten Staaten Japan, Taiwan und Hong Kong besonders auffällige Einbußen für Asien eingebracht haben. Die Priesterstatistik ist für *Lateinamerika* verhältnismäßig stabil mit einem Rückgang von nur 0,47 Prozent in sieben Jahren (221) Priester). Daher ist es eindeutig, daß die stark rückläufige Tendenz in der Zahl der Priester ein spezifisches Symptom der westlichen und westlich beeinflußten Kirchen ist und sich über die Verringerung der Zahl der Missionare in der Dritten Welt noch drastischer auswirkt als in Europa und Nordamerika.

## 3. Seminaristen

Die Zuwachsraten der Ordinationen reichen bei weitem nicht aus, um die Lücken in der Personalentwicklung vor allem in Afrika zu schließen. Zwar stieg die Zahl der Seminaristen (Priesteramtskandidaten) in *Afrika* von 3470 (1970) um 38,6 Prozent auf 4812 (1976) in einer gleichmäßig ansteigenden Wachstumskurve. Gleichzeitig stieg während dieses Zeitraums die Zahl der Ordinationen beim afrikanischen Weltklerus steil an von 197 auf 302 um 53 Prozent. Dadurch konnten jedoch die *starken Rückgänge in der Zahl der Ordenspriester*, vor allem der Missionare von 12392 (1970) um 12,75 Prozent auf 10812 (1976), in keiner Weise auch nur annähernd aufgefangen werden. Selbst die wachsenden Zahlen von Seminaristen in Afrika schaffen hier keinen Ausgleich. Es muß weiter vermerkt werden, daß sich die Zahl der vorzeitigen *Austritte aus dem Seminar* in diesem Zeitraum in Afrika vermehrt hat. Im Jahre 1976 verließen 396 Afrikaner vorzeitig ihre Seminare gegenüber 375 im Jahre 1970.

In *Asien* fiel die Zahl der Ordinationen beim Weltklerus nur statistisch bedingt leicht ab, da, wie erwähnt, infolge politischer Ursachen einige asiatische Länder im „Annuarium Statisticum Ecclesiae" seit 1975 nicht mehr aufgeführt werden. Zwischen 1970 und 1974 war für die Ortskirchen Asiens eine positive Zuwachsrate von 3,6 Prozent bei den Priestern zu verbuchen. Die Zahl der Seminaristen hingegen blieb während des genannten Zeitraums in Asien mit ± 11000 relativ konstant.

Vergleichsweise gering ist die Zahl der Seminaristen in *Lateinamerika;* erst im Jahre 1976 wurde die Grenze von 10000 überschritten. Die Zahl der Ordinationen für den Weltklerus schwankt verhältnismäßig stark zwischen minimal 414 im Jahre 1970 und 536 im Jahre 1975. Im nachfolgenden Jahr deutet sich bereits wieder eine Rezession in der Zahl der Ordinationen an.

Die, absolut gesehen, so positiv wirkenden Zuwachsraten der *Seminaristen und Ordinationen in der Dritten Welt* sind in der pastoralen Konsequenz zu gering, um die Personalsituation zu stabilisieren, da die Ausgangsbasis an einheimischem Personal, auf der diese Vorgänge aufbauen, zu schmal ist. Die geschichtlich zu späte Förderung des einheimischen Nachwuchses und die Bevorzugung der Rolle ausländischer Missionare wirkt sich heute verhängnisvoll aus.

## 4. Gemeinden

Bei gleichbleibender (Lateinamerika, Asien) oder rückläufiger (Afrika, Ozeanien, Europa, Nordamerika) Priesterzahl nimmt die *Gemeindegröße* zu und führt zu einer wachsenden Zahl priesterloser Gemeinden. Über die Entwicklung der Gemeindesituation im Bezug zur priesterlichen Leitung geben die bislang erschienenen Jahrbücher Auskunft. Allerdings wird eine genauere Analyse des Zeitraums von 1970–1976 dadurch erschwert, daß in den Bänden 1969–1972 die Aufteilung nach anderen Kategorien erfolgte als in den Bänden der Jahre 1974–1976. (Für 1973 erschien aufgrund dieser Änderung keine Ausgabe des „Annuarium Statisticum Ecclesiae"). Als gesichert kann gelten, daß seit 1970 die Zahl der „Quasipfarreien" und Missionsstationen erheblich zugenommen hat. Für 1972 werden insgesamt 297046 pastorale Zentren (centri pastorali) und Pfarreien angegeben. Im Jahre 1976 sind es bereits 327878.

In den Jahren 1970–71–72 wird nur unterschieden zwi-

schen Gemeinden mit priesterlicher Betreuung und Gemeinden ohne priesterliche Betreuung. Für 1974 wird eine wesentlich differenzierte Analyse im Hinblick auf die pastoralen Bezugspersonen der Gemeinden vorgenommen. Bei den Gemeinden, die ohne Priester sind, wird aufgeführt, ob sie von einem Priester mitgeleitet werden, der in einer anderen Pfarrei tätig ist, oder ob sie von *Ständigen Diakonen* (diaconi permanenti), von *Religiosen* (Frauen oder Männern) oder von beauftragten *Laien* (laicis commissae) betreut werden. Im Jahre 1976 wurde fast ein Fünftel aller Gemeinden durch *Ordenspriester* betreut (24247). 129810 Gemeinden standen unter direkter Leitung eines anwesenden Priesters. Aber 44057 Gemeinden wurden von Priestern mitversorgt (gubernatae), die in einer anderen Gemeinde wohnten oder nur als Vikare tätig waren. Nur 84 Gemeinden wurden Diakonen anvertraut (commissae), 60 Gemeinden wurden *männlichen Religiosen* übergeben (concreditae) und 332 Gemeinden wurden von *Ordensschwestern* betreut (commissae). Die größte Gruppe bilden die 342 Gemeinden, die von *Laien* betreut (commissae) werden. Für die gleichen Kategorien liegen auch die Vergleichszahlen aus 1974 vor. In allen Bereichen hat die Zahl der durch Ständige Diakone, Religiosen (Männer und Frauen) oder von Laien betreuten Gemeinden im Jahre 1976 gegenüber 1974 zugenommen.
Dieses Bild muß ergänzt werden durch die Aufteilung der Zuständigkeit bei den sogenannten *Missionsstationen* (stationes missionales). Nur 4167 sind direkt durch einen Priester besetzt. 78840 sind ohne residierenden Priester. Da die meisten dieser priesterlosen Missionsstationen in Asien, Afrika und in Lateinamerika liegen, muß angenommen werden, daß in ihnen Katechisten die pastoralen Bezugspersonen sind. In Afrika, Asien und Ozeanien waren im Jahre 1978 108800 Katechisten tätig, die meisten teilzeitlich oder ehrenamtlich; nur 13000 Katechisten waren vollzeitlich tätig. Im Vergleich zu einer Erhebung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e.V. in Aachen aus dem Jahre 1974 hat sich die Zahl der hauptamtlich und teilzeitlich angestellten Katechisten verringert. Die Finanzprobleme der Ortskirchen der Dritten Welt und pastorale Überlegungen dürften die bestimmenden Faktoren dieser Veränderung gewesen sein.

### 5. Geistliche Gemeinschaften

Allgemein ist die *Entwicklung in den geistlichen Gemeinschaften* als Ausdruck der Vitalität der Ortskirchen anzusehen. Folgende Entwicklungen lassen sich für die Jahre 1970–1976 skizzieren. Insgesamt macht sich bei den *Ordenspriestern* ein geringerer Rückgang bemerkbar als beim Weltklerus, und zwar von 148804 auf 144595, das heißt um 4209, das sind 2,8 Prozent. Demgegenüber sank die Zahl der Diözesanpriester von 270924 auf 256573 um 14351, das heißt um 5,2 Prozent. Der stärkste Anstieg hat sich bei den *Ständigen Diakonen* eingestellt: von 309 auf 3322 (mit den Permanenten Diakonen in Orden sind es 3565). Dies bedeutet eine Verelffachung der Zahl der Ständigen Diakone. Die Zahl der *Laien* in religiösen Gemeinschaften hat sich von 79408 um 10108 auf 69300 um 12,72 Prozent verringert. Dieser Rückgang betrifft am stärksten *Europa*. Die Zahl der Ordensfrauen sank weltweit um 4,7 Prozent von 1004304 auf 956734. Demgegenüber ist die Situation der geistlichen Frauengemeinschaften in *Afrika* ermutigend. Die Zahl der Schwestern liegt gleichbleibend bei ca. 33000; europäische Schwestern werden allmählich durch Afrikanerinnen ersetzt. In Asien stieg die Schwesternzahl von ca. 72000 (1970) auf 77000 (1976). Doch in den westlich geprägten Ländern Asiens ist die Tendenz leicht rückläufig. In Lateinamerika ging die Zahl der Ordensfrauen von 122207 in 1970 auf 120425 in 1976 zurück. Eine gleiche rückläufige Tendenz ist im genannten Zeitraum für Ozeanien festzustellen.
Die Mitglieder von *Säkularinstituten* (Frauen und Männer) sind im „Annuarium Statisticum Ecclesiae" noch nicht berücksichtigt. Doch dürfte das Potential nicht als gering anzusehen sein. Beim ersten Treffen der Vertreter der asiatischen Säkularinstitute im Dezember 1975 in Bangkok wurde von ca. 700 Mitgliedern berichtet. Das Informationszentrum für geistliche Berufe (Freiburg) hat erstmalig für 1976 eine Zahl von 3507 Mitgliedern in Säkularinstituten in der Bundesrepublik veröffentlicht.

## II. Trends in der Konzeption der Ämter und pastoralen Dienste in der Dritten Welt

Die teilweise alarmierenden Befunde zur Personalsituation in der Weltkirche sind in den jeweiligen regionalen und kontinentalen *Bischofskonferenzen* aufmerksam registriert worden. So ist zum Beispiel für die Vorbereitung der III. CELAM-Konferenz in Puebla ein umfassender Statistikband erstellt worden (Iglesia y América Latina – CIFRAS, Auxiliar para la III. Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, 1., CELAM 1978), der auch in Tabellen und Graphiken die Personalsituation der Kirche in ganz Lateinamerika kontinental und nach einzelnen Ländern spezifiziert untersucht, nach ähnlichen Kategorien, wie sie hier im vorhergehenden ersten Kapitel für die Gesamtkirche, wenn auch in weniger detaillierter Weise, herangezogen wurden.
Notwendigerweise mußte das Bewußtwerden der personellen Situation in den einzelnen Ortskirchen zu neuen pastoralen Überlegungen hinsichtlich des *Einsatzes und der Rolle der Ämter und pastoralen Dienste* führen. Inzwischen lassen sich recht verschiedene Denkansätze für die Interpretation der vorliegenden Daten als theologische Reaktion auf die gewandelte Situation finden. Seitdem die Leitung der Weltkirche sich mit der Enzyklika von Papst Paul VI. „Sacerdotalis Caelibatus" vom 24. Juni 1967 und dem Votum der römischen Bischofssynode des Jahres 1971 für die Beibehaltung des *Zölibats* aussprach, hat diese Position in den zentralen Führungsgremien der Kirche an Unumstößlichkeit zurückgewonnen, zumal Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben an alle Priester der Kirche zum Gründonnerstag 1979 sich für ein tieferes Verständnis

der Bedeutung des Zölibats frei gemacht hat (vgl. Zi. 8). In dem theologischen Grundansatz dieses Dokuments von Papst Johannes Paul II. werden hinsichtlich der Zukunft des Zölibats nur theologisch und anthropologisch maßgebliche Kriterien zugelassen. Damit ist für die Weltkirche eine Normorientierung geschaffen, die aber noch keine lebensmäßige Problemlösung darstellt.

Ein anderes Interpretationsprinzip setzt bei den statistischen und topologischen Daten direkt an und sieht in der *gegenwärtigen seelsorglichen Situation der Katholiken und ihrer Gemeinden* ein solches Ausmaß des Umbruchs der pastoralen Situation, daß sich daraus auch die Notwendigkeit einer gleichsam qualitativen Veränderung in der Kirchendisziplin hinsichtlich des Zölibats ergeben müßte. Professor *Jan Kerkhofs* (Brüssel) geht u. a. in einem seiner neueren Aufsätze davon aus, daß mehr als 50 Prozent der Gemeinden und Missionsstationen keinen residierenden Priester haben und führt angesichts dieser Situation und der Entwicklung der Zahl der Ordinationen in ausgewählten europäischen und außereuropäischen Ländern die Empfehlungen mehrerer nationaler Synoden und regionaler kirchlicher Gremien und Gruppierungen auf, die sich für *die Ordination von verheirateten Männern* ausgesprochen haben (vgl. Kerkhofs „Van ‚geblokkeerde' naar bevrijdende Diensten in de Kerk", Manuskript für „Tijdschrift voor Theologie", 1979). Dabei neigen die Vertreter dieser Position dazu, die Symptome des Rückgangs und der Personalkrise für bedeutsamer zu halten als die Aufbruchs- oder zumindest doch in den absoluten Zahlen verhältnismäßig konstante Personalsituation mancher Ortskirchen in der Dritten Welt, die bei ihnen mehr am Rande Beachtung findet und nicht als wirklich relevant für den Gesamtprozeß eingestuft wird.
Diese *Positionsunterschiede* wecken die erkenntnistheoretische Fragestellung, ab wann statistisch festgestellte Krisen zu pastoraltheologischen Grundsatzentscheidungen Veranlassung geben sollten und sich daraus praktische Folgerungen ableiten lassen. Überregionale Bischofskonferenzen haben bislang keine definitiven Voten zugunsten der Aufhebung des Zölibats gegeben, sondern eine *Vitalisierung der Pastoral durch eine Auffächerung der Dienste* angestrebt. Diese pragmatische Linie, die sich nach Hastings (1978) in ganz *Afrika* durchgesetzt hat, dürfte auch für andere Kontinente wegweisend sein. Gerade in der Pastoral der Ortskirchen in den Kontinenten der Dritten Welt ist eine gewisse *Konvergenz der Modelle für neue pastorale Dienste* zu verzeichnen. Dies soll auch aus den nachfolgenden Einzeldarstellungen deutlich werden. Die Übersichten beschränken sich auf die Dritte Welt, und auch hier sind nur skizzenhafte Hinweise möglich. Denn mitbedingt durch den innerkirchlichen Austausch während der römischen Bischofssynoden und der kontinentalen Bischofskonferenzen der Dritten Welt untereinander sind inzwischen Argumentationen und Initiativen für den Bereich der pastoralen Dienste so plural, daß im Rahmen dieser Überlegungen die Aufmerksamkeit nur auf den Gesamtfragenkomplex gelenkt werden kann.

Wegen der sehr unterschiedlichen Entwicklungen innerhalb Europas und Nordamerikas wird auch von einem vorerst nur fragmentarisch möglichen Vergleich abgesehen. Die Dokumente über die Ordnung der pastoralen Dienste in der Bundesrepublik und die einschlägigen Synodendokumente können für den vorliegenden Bericht als bekannt vorausgesetzt werden. Für den Bereich der Dritten Welt werden insbesondere Afrika und Asien berücksichtigt, da bei der Abfassung des Berichtes vor allem Texte, Hinweise und Erfahrungen aus Afrika und Asien greifbar waren, während die Lage in Lateinamerika nur nach den Puebla-Dokumenten referiert wird.

## 1. Asien

Bei der Bischofssynode 1974 in Rom wurde aus Kreisen der *FABC* (Federation of Asian Bishops' Conferences) für ein Kolloquium zum Thema „Ministries in the Church" (Dienstämter in der Kirche) die Initiative ergriffen. Das asiatische Kolloquium fand vom 27. 2. – 5. 3. 1977 in Hong Kong statt. Die Berichte, Vorträge und Arbeitskreisergebnisse der über 100 Teilnehmer aus 14 asiatischen Staaten wurden zusammen mit den Schlußfolgerungen (conclusions) bereits im September 1977 in einem 496 Seiten umfassenden Dokumentationsband von *Pedro de Achútegui SJ* in Manila herausgegeben. Darin haben die Ergebnisse des Kolloquiums in den 136 Punkte umfassenden Schlußfolgerungen ihren Niederschlag gefunden; sie wollen „durch die Identifizierung und Analyse der Zeichen der Zeit den Weg entdecken, den nach dem Willen des Herrn der Geschichte die Kirche in Asien beschreiten soll" (vgl. Conclusions Nr. 20).
In den Schlußdokumenten wird *theologisch* zwischen zwei Formen von Dienstämtern (ministries) unterschieden: den durch Beauftragung erteilten und eindeutig als Laien-Dienstämter (lay-ministries) gekennzeichneten (vgl. Nr. 33 und Nr. 34) und den durch Weihe übertragenen wie Bischofsamt, Priesteramt und Amt des Diakons (vgl. Nr. 36 und Nr. 37).
Die Dienstämter der Laien, die von ihnen kraft der Taufe und Firmung wahrgenommen werden, sind folgendermaßen aufgefächert: Dienstamt der Evangelisierung, Dienstämter des Predigers, Katecheten, Religionslehrers, Dienstamt für Liturgie-Gestaltung, Leitung von Gebetsgruppen (Akolyth, Lektor, Kantor), Dienstamt des Familienapostolats, Dienstamt der Krankenfürsorge, Dienstamt des interreligiösen Dialogs, Dienstamt für soziale Aufgaben, Dienstamt für die Jugend, Dienstamt für Erziehung, Dienstamt für Kommunikation und Medienarbeit, Dienstamt der pastoralen Gemeinschaftsleitung (vgl. Conclusions Nr. 54–70).
Die *Ratschläge für die Ausbildung der Laien* in diesen Diensten und für den Aufbau von Team-Ministries laufen auf eine stufenweise Einführung dieser verschiedenen möglichen Aufgaben je nach dem Bedarf der Ortskirchen hinaus. Durch die Konzeption dieser Dienste soll die Integrierung der Kirche in den asiatischen Kontext erleichert werden, ein Zeugnis zur Überwindung der Armut gegeben

und die missionarische Sendung der Kirche wirksamer wahrgenommen werden. Diese Konzepte des asiatischen Kolloquiums bilden die Grundlage der Überarbeitung der Katechistenausbildung und der Planung des pastoralen Einsatzes von Laien insbesondere in den Diözesen Asiens, die durch Priestermangel bedrängt sind, wie es vor allem in Hong Kong und Taiwan der Fall ist, oder zur gezielten Einbeziehung von Laien in den missionarischen Auftrag der Kirche, wie es vor allem über die Kirche in Nord-Indien (Arunachal Pradesh) und die Kirche in Indonesien berichtet wird. Theoretisch und praktisch wird die Verbindung der laikalen Dienstämter mit dem *Modell der Basisgemeinschaften* angestrebt. Die Arbeitskreisteilnehmer zum Sachbereich Basisgemeinschaften berichteten in Hong Kong über existierende Basisgemeinschaften vor allem in den Philippinen und betonten, daß Basisgemeinschaften bei der Familie als Kerneinheit ansetzen sollen und in Verbindung mit bestehenden Pfarreien und Diözesen zu bringen sind. Dorf-Basisgemeinschaften, Nachbarschaftsgruppen in den Städten und Personengruppen, zum Beispiel von Ärzten oder Jugendlichen, könnten die Grundstruktur der verschiedenen Basisgemeinschaften abgeben. Ghetto-Mentalität, Bezug zur Eucharistie und Exklusivität werden als Problemfelder erlebt (vgl. Achútegui, S. 179, Workshop ‚Basic Christian Communities').

## 2. Afrika

Über die Lage des Christentums in *Afrika* findet sich die zur Zeit aktuellste Information in dem von *E. Fasholé-Luke* herausgegebenen Buch „Christianity in Independent Africa" (London, 1978). Adrian Hastings befaßt sich eingehend mit der Entwicklung der pastoralen „Dienste in der katholischen Kirche Afrikas" in den Jahren zwischen 1960 und 1975 (vgl. S. 26–43). Die Daten der statistischen Einführung über die numerische Entwicklung decken sich im wesentlichen mit den Analysen, die sich aus dem „Annuarium Statisticum Ecclesiae" ergeben. Die zehn Jahre früher ansetzende Reflexion von Hastings bestätigt vor allem das starke Wachstum der katholischen Kirche in Afrika und den Rückgang der Zahl der weißen Missionare, hebt jedoch hervor, daß die Missionare weiterhin präsent und einflußreich sind und daß sich ihre Zahl, nach einem Anstieg Mitte der sechziger Jahre, erst mit Beginn der siebziger Jahre verringert hat. Hastings bestätigt ebenfalls die „stetige, aber nicht außerordentliche Zunahme der Zahl der afrikanischen Priester" (vgl. S. 32).
Der Bericht macht bewußt, daß bei der Analyse der afrikanischen Situation das Afrika nördlich der Sahara und die Rolle der unierten orientalischen Riten darin nicht berücksichtigt werden. Es dürfte sicher interessant sein, die Erfahrungen der orientalischen Riten über die verheirateten Priester und die missionarischen Chancen dieser Ortskirchen statistisch zu untersuchen.
Die Diskussion um die Aufhebung des Zölibats als Mittel zur Überwindung des Priestermangels in Afrika wurde nach Hastings vor allem in der Zeit vor der römischen Synode von 1971 unter mehreren afrikanischen Bischöfen geführt. Einzelne afrikanische Bischöfe haben seinen Angaben nach für die Aufhebung des Zölibats in der Synode des Jahres 1971 gesprochen (vgl. S. 41). Hastings vermerkt aber auch, daß unter den afrikanischen Bischöfen viele keine Lösung der Pastoralnot durch die Aufhebung des Zölibats für Afrika sehen; sie sehen die spirituellen Argumente für den Zölibat als objektiv für begründet an und befürchten, daß ein mit der Ehe verbundenes Priestertum eine schwere finanzielle Belastung für die armen Kirchen mit sich brächte und seine Einführung die Gefahr einer tiefen Spaltung des Klerus in sich berge (vgl. S. 41).
Inzwischen ist, wie Hastings erkennen läßt, die afrikanische Kirche von dieser Grundsatzdiskussion abgerückt und hat sich entschlossen, lebensmäßig die Rolle des Laien-Katechisten aufzuwerten und zu differenzieren. Eine *allgemeine Einführung des Diakonats* ist offenbar für Afrika keine Priorität. Das „Annuarium Statisticum Ecclesiae" registriert Ende 1976 nur 117 Ständige Diakone, die sich auf wenige Staaten konzentrieren: Zaire (38), Süd-Afrika (33), Namibia (6), Lesotho (3) und Kamerun (20). Ob und wie die Entwicklung in dieser Richtung weitergeht in den Ländern, die nur einen oder wenige Diakone nennen – wie Dschibuti und Kenia – und ob darin eine wirkliche pastorale Priorität liegt, bleibt abzuwarten.
Die Aufgabe der *Laien-Führungskräfte* in Afrika wird zunehmend verbunden mit dem Aufbau der Basisgemeinschaften. Vom 5.–19. August 1979 trafen sich die Bischöfe der Ostafrikanischen Bischofskonferenz (AMECEA) in Zomba, Malawi. Die Tagung (vgl. ds. Heft, S. 203) stand unter den gleichen Themen wie vor drei Jahren und befaßte sich vor allem mit dem *weiteren Ausbau der christlichen Basisgemeinschaften.* Das Abschlußdokument hat einen ausgesprochen pastoralen Charakter und sieht in der Entwicklung der Basisgemeinschaften die Lösung für die pastoralen Probleme der Zukunft Ostafrikas. In den Basisgemeinden wird der Weg gesehen, auf dem die Kirche „in den Lebenssituationen der Menschen Fleisch und Blut annehmen kann" (vgl. Conclusions Zomba '79, Zif. C2). Das Dokument bezieht sich in der Konzeption der Basisgemeinden ausdrücklich auf „Evangelii Nuntiandi" (vgl. dort Nr. 58). Nach den afrikanischen Bischöfen ist die Basisgemeinde die Präsenz der Kirche vor Ort. Sie setzt sich aus den „Hauskirchen" mehrerer Familien zusammen, darum ist die Familienkatechese das Herz der Formung der kleinen Gemeinschaften (vgl. Zomba '79, 4 A). Das Konzept der pastoralen Dienste von AMECEA greift die Formulierung von Papst Johannes Paul II. auf, „daß jeder in der Kirche eine besondere Gabe hat" („Redemptor Hominis", Nr. 21). Es unterscheidet weiter ausdrücklich zwischen dem Dienstamt der Priester (ordained ministry) und der Rolle der Laien in der Welt, die sie auf Christus hin verändern sollen. Für die Zukunft wird der Ausbildung von Trägern von Dienstämtern und Diensten ohne Weihegewalt der Laien besondere Bedeutung zugemessen. Nach Auffassung der ostafrikanischen Bischöfe kann nur so der Auf- und Ausbau der Basisgemeinden wirksam vorangebracht werden. Dem Pastoralinstitut von AME-

CEA in Eldoret (Kenia) stellen sich dafür wichtige Aufgaben. Parallele Entwicklungen wie in Ostafrika lassen sich in anderen afrikanischen Ortskirchen beobachten, so zum Beispiel im pastoralen Einsatz von Laien in Zaire im Rahmen des Programms der „Mokambi wa Paroisse" vom Erzbischof von Kingshasa, Kardinal *Joseph Malula*, wo Laien in Zusammenarbeit mit Priestern, die als „prêtres animateurs" tätig sind, in umfassender Weise mit verantwortlichen Aufgaben für eine Gemeinde betraut werden. Hastings berichtet über ähnliche Versuche in Westafrika (Elfenbeinküste). In dieser Rolle der Laiendienste scheint ein mehr pragmatischer Ansatz auf, der vor allem der Afrikanisierung der Kirche dienen soll und für weitere Entwicklungen offen ist.

### 3. Lateinamerika

Das pastorale Konzept der Basisgemeinschaften hat seinen Ursprung in *Lateinamerika* und ist von dort zumindest in Ansätzen von den Ortskirchen anderer Kontinente rezipiert worden. Der weltkirchliche Durchbruch für die Pastoral der kleinen Gemeinschaften erfolgte auf der Bischofssynode 1974 in Rom. Die Resultate dieser römischen Konferenz haben sich in „Evangelii Nuntiandi" (1975) niedergeschlagen und berücksichtigen die Basisgemeinschaften als „Ort der Evangelisierung zum Wohl größerer Gemeinschaften, insbesondere der Ortskirchen" (vgl. Evangelii Nuntiandi, Nr. 58). Das Dokument von Puebla setzt diese Leitlinie fort und sieht in den Basisgemeinden den Ausdruck eines wirksameren christlichen Zeugnisses im lateinamerikanischen gesellschaftlichen Kontext. Was die pastoralen Dienste angeht, sind nach Puebla die kirchlichen Basisgemeinschaften „die eigentliche Umwelt, in der die neuen laikalen Dienste entstehen können" (vgl. Puebla-Dokument „La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", Nr. 74). *O. Degrijse*, Direktor der Päpstlichen Missionswerke in Brüssel, bestätigt in seiner jüngsten Analyse der kirchlichen Situation Lateinamerikas, daß die *Basisgemeinschaften* dort das Mittel par excellence zur Erneuerung und zum Aufbau der Kirche sind und nennt für Brasilien allein eine Zahl von 40000 existierenden Basisgemeinschaften (O. Degrijse, „Eglise et Mission", 6/79, S. 17).
Basisgemeinschaften und laikale Dienste sind in Lateinamerika inzwischen nahezu untrennbar miteinander verbunden. So bezieht sich das Dokument von Puebla in seinem 3. Teil über die aktiven Träger der Evangelisierung auch mehrfach auf den Zusammenhang zwischen pastoralem Dienst und kirchlichen Basisgemeinschaften. Die kirchlichen Dienste werden im Puebla-Dokument in drei Gruppen aufgefächert: 1. das hierarchische Dienstamt, das die Bischöfe, Priester und Ständigen Diakone umschließt. – Es fällt auf, wie in dem lateinamerikanischen Dokument, im Unterschied zu afrikanischen Dokumenten, die *Rolle des Diakons* theologisch definiert und in den Vordergrund gestellt wird als Repräsentant des „dienenden Christus" (vgl. Nr. 541); 2. die geistlichen Gemeinschaften, die in der lateinamerikanischen Kirche „Ferment des missionarischen Bewußtseins" sein sollen (Nr. 596). Erstmalig werden in einem kontinental gültigen Dokument der Dritten Welt die speziellen Aufgaben der Säkularinstitute zur Überwindung der Phänomene der Säkularisierung berücksichtigt (vgl. Nr. 615–17); 3. die Laiendienste als „Teilnahme am Leben der Kirche in ihrer Sendung in die Welt": Abgehoben von der Rolle des kirchlich organisierten Laienapostolats, wird die Notwendigkeit der kirchlichen Dienstämter der Laien unterstrichen und eine deutliche Trennungslinie zu den hierarchischen Ämtern gezogen. Die Laiendienste sollen auf die wirklich vitalen Lebensvorgänge der Kirche bezogen sein und nehmen Gestalt an in der Wortverkündigung, in der Liturgie und in der Leitung kleiner Gemeinschaften. Diese Dienste der Laien sollen durch die Kirche öffentlich anerkannt und von den Laien selbst nicht nur gelegentlich, sondern auf Dauer ausgeführt werden (Nr. 636).
Diese Ausführungen im Dokument von Puebla beziehen sich auf „Evangelii Nuntiandi". Dort werden folgende Laiendienste aufgezählt: das Amt des Katecheten, des Vorbeters, des Vorsängers, der Christen, die sich zum Dienst am Wort Gottes oder zur Hilfstätigkeit für den Bruder in Not bereitstellen, das Amt des Leiters kleiner Gemeinschaften, des Verantwortlichen apostolischer Bewegungen (vgl. „Evangelii Nuntiandi", Nr. 73). Puebla verlangt ausdrücklich, daß diese Dienstämter der Laien nicht klerikalisiert werden dürfen, sondern aus der Weltsendung der Christen erwachsen (vgl. 643). Zugleich sollen die Dienste in das christliche Gemeinschaftsleben integriert werden und nicht durch ihre Isolierung die aktive Teilnahme anderer Laien beeinträchtigen. Pastorale Notwendigkeit und sachgerechte Weiterbildung sollen zum Ausbau der laikalen Dienstämter gerade dort führen, wo es nicht genügend Träger hierarchischer Ämter gibt.
In der Praxis hat sich in Lateinamerika für diese laikalen Dienstämter weitgehend der Sammelbegriff „agentes de pastoral" durchgesetzt. In den indianischen Gebieten des Altiplano von Peru werden diese Laien im pastoralen Dienst als „misioneros" bezeichnet (vgl. „Ministries and Communities", 1978/15, S. 13). Auch der Begriff Katechist ist weiterhin in Lateinamerika geläufig. Durchaus als Bestätigung dieser Konzeption der Laiendienste ist die Einsetzung von 25 indianischen Laien in den „Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft" zu werten, die von Papst Johannes Paul II. während seines Aufenthaltes in Mexiko im Januar 1979 in der Kathedrale von Oaxaca vorgenommen wurde (vgl. Johannes Paul II., Homilie am 29. 1. 79 in Oaxaca).

## III. Perspektiven für die künftige Entwicklung

Allgemein wird in der Weltkirche aufgrund der divergierenden Entwicklungen der Zunahme der Katholikenzahl einerseits und der Abnahme der Priesterzahl andererseits, global betrachtet, eine *Auffächerung der pastoralen Dienste* als Notwendigkeit bewertet. Die theologischen

Reflexionen nach dem II. Vatikanischen Konzil haben die Profilierung der Ortskirchen und das Aufkommen der Basisgemeinschaften weltweit begünstigt. Inzwischen hat man das Stadium der ersten theologischen Denkansätze über neue Verknüpfungen des Gemeindeaufbaues von der Basis her mit der Pluralität der Dienste längst hinter sich gelassen, und der Übergang zu pastoralen Versuchen und Modellen ist weit vorangeschritten. Beschlüsse und Empfehlungen kontinentaler Bischofskonferenzen oder ihrer Gremien in der Dritten Welt haben diese ausgesprochen praxisbezogene Pluralität der Dienste bestätigt.

Hinsichtlich der Auffächerung der pastoralen Dienste findet die Feststellung des Kolloquiums der FABC von 1977 in Hong Kong weitgehend Zustimmung, daß die dienende Kirche ihrem Dienstcharakter *niemals* durch einen uniformen Typ des kirchlichen Dienstes gerecht werden kann. Die Gläubigen müssen mehr und mehr Verantwortung für ihre Kirche übernehmen.

In seinem Diskussionsbeitrag „Überlegungen zur Katechistenfrage" aus Anlaß der Vollversammlung der Nationaldirektoren der Päpstlichen Missionswerke im Mai 1978 in Rom stellt *Wilhelm Wissing* übergreifende Tendenzen zumindest für Asien und Afrika fest: „1. Die Rolle des bisherigen Katechisten wird entflochten, 2. die Gemeinde selbst entdeckt eigene Führungskräfte, wählt, unterstützt und kontrolliert sie. Damit die Einheit in der Vielfalt gewahrt bleibt, fällt es dem Bischof oder den Priestern zu, die erwählten Führungskräfte zu ernennen oder zu berufen" (vgl. Wilhelm Wissing in „Acta Pontificalium Operum", 1978, S. 87).

Dennoch lassen sich *kontinentale Unterschiede* feststellen. Während in Asien bei aller Praxisorientierung Wert gelegt wird auf eine theologische Grundsatzabklärung, setzt man in Afrika vor allem bei den vorhandenen Katechistendiensten an und modifiziert ihre Ausbildung so, daß sich aus der traditionellen Katechistenrolle eine differenzierte Struktur der Laiendienste herleitet. In Lateinamerika geht der Profilierung der „agentes de pastoral" vielfach die oft spontane Bildung von Basisgemeinschaften voraus.

Eine kritische Sichtung der Publikationen über die Auffächerung der pastoralen Dienste zeigt, daß auch auf der Seite der Ämter mit Ordination die Auffächerung zwischen Dienst des Priesters und Diakons weltweit, wenn auch noch unterschiedlich, praktiziert wird, daß aber, abgesehen von römischen Stellungnahmen und Dokumenten einzelner Ortskirchen, eine zukunftsweisende Analyse priesterlicher Existenz nicht im Vordergrund steht. Eine Auswertung vorliegender Berichte aus elf indischen Priesterseminaren, die sich in der Mehrzahl auf das Jahr 1977 beziehen, läßt exemplarisch eine Tendenz erkennen, die auch für andere Länder in der Dritten Welt zutreffen dürfte. In den Jahresberichten und Ausbildungsplänen werden die Grundzüge priesterlicher Existenz vielfach als selbstverständlich vorausgesetzt. Sinn für den missionarischen Dienst, persönliche Christusbezogenheit und Solidarität mit den Armen sind Leitlinien für die Ausbildung. Aus der sozialen Orientierung erwächst eine untrennbare Verbindung von pastoralem Dienst und sozialem Engagement. In einer Reihe von Seminaren wird vor allem die missionarische Ausbildung betont, und es werden experimentell Wege zur Einübung in den missionarischen Dienst und zum Aufbau von Basisgemeinschaften beschritten. Die Konfrontation mit Armut, Not und Krankheit wird überall bewußt in das Alltagsleben der Seminare hineingestellt.

Die Analyse der statistischen Daten über die pastoralen Dienste in der Weltkirche legt, soziologisch gesehen, *eher eine pessimistische Zukunftsperspektive* nahe, sofern nicht unvorhergesehene Lebensaufbrüche wirksam werden. Dagegen steht der aus dem Glauben begründete Optimismus der Ortskirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, die in der Evangelisierung ihrer Völker die Hauptaufgabe von morgen sehen. Es ist unverkennbar, daß der missionarische Grundansatz von „Evangelii Nuntiandi" die Struktur für eine zukunftsbezogene Planung der pastoralen Dienste von Priestern und Laien in den Ortskirchen der Dritten Welt darstellt. *Hans Czarkowski*

## Länderbericht

# Taiwan in politischer Isolation

### Zur außen- und innenpolitischen Situation des ostasiatischen Inselstaates

*Nach dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen den Vereinigten Staaten und der Republik China auf der Insel Taiwan (Formosa) versucht deren politische Führung, der langfristig von außen drohenden kommunistischen Gleichschaltung durch erstaunliche wirtschaftliche Leistungen einerseits, aber auch zunehmende politische Intoleranz gegenüber Oppositionellen andererseits zu entgehen. Horst F. Vetter, Lehrbeauftragter für Wissenschaftliche Politik der Universität Freiburg, der selbst über ein Jahr in Taiwan an der katholischen Fu-Jen-Universität*

*tätig war, berichtet hier über die gegenwärtige wirtschaftliche sowie über die außen- und innenpolitische Situation der Insel mit ihren möglichen Auswirkungen auf die Religionspolitik Taiwans und fragt nach ihren absehbaren Zukunftschancen.*

Weniger als ein Jahr nach dem am 1. Januar 1979 vollzogenen Abbruch formeller diplomatischer Beziehungen der Vereinigten Staaten zu Taiwan und kurz vor dem Ablauf des noch bis Ende Dezember rechtskräftigen militärischen Beistandsvertrags zwischen beiden Staaten scheint sich die anfängliche Ratlosigkeit und Sorge über das Schicksal der Insel auf den ersten Blick weitgehend verflüchtigt zu haben. Zwar vermag man auch heute noch nicht zu akzeptieren, daß die Regierung Carter als Preis für die volle Normalisierung ihres Verhältnisses zur Volksrepublik China den langjährigen treuen Partner einfach fallengelassen hat, doch von antiamerikanischen Ressentiments ist im Lande inzwischen ebensowenig zu spüren wie von dem mitunter prognostizierten „ökonomisch-sozialen Siechtum" (FAZ, 18. 12. 78). Die trotz verschärfter politischer Isolation anhaltenden wirtschaftlichen Erfolge der ansonsten längst nicht immer umsichtig handelnden nationalchinesischen Regierung in Taipeh dürften im Gegenteil entscheidend dazu beigetragen haben, das durch den sogenannten „Carter-Schock" angeschlagene nationale Selbstwertgefühl wieder ein wenig zu festigen. So stieg der ohnehin schon beträchtliche Außenhandel Taiwans in der ersten Hälfte dieses Jahres gegenüber der Vergleichsperiode 1978 um 32,8 Prozent, und auch die Investitionen aus dem westlichen Ausland hielten wider Erwarten nahezu kontinuierlich an. Da sich bereits heute absehen läßt, daß das gesamtwirtschaftliche Wachstum auch 1979 nur knapp unter den 12,8 Prozent des Vorjahres liegen wird, dürfte sich das im letzten Jahr auf 1304 US-Dollar belaufende Pro-Kopf-Einkommen des 17-Millionen-Volkes noch einmal kräftig erhöhen (Chung-yang jih-pao, 18. 5. 79). Obwohl die Insel mit diesen überzeugenden wirtschaftlichen Erfolgsziffern nach Japan den zweiten Platz in Asien einnimmt und ihr Bruttosozialprodukt sowie materielles Lebensniveau dasjenige des kommunistischen Kontrahenten auf dem Festland um ein Mehrfaches übersteigt, sieht sich die regierende Kuomintang – Nationale Volkspartei – mit einer Reihe außen- und innenpolitischer Probleme konfrontiert, die zum Teil an die Substanz des Systems selbst gehen. Und genau darüber kann weder die ökonomische Effizienz des Landes noch die mittlerweile zweckoptimistische und militante „Dennoch-Haltung" eines Teils seiner Bewohner hinwegtäuschen.

## Fortführung der inoffiziellen Beziehungen zu Washington

Auf der Ebene der Außenbeziehungen ist es besonders die durch *die Neuorientierung der amerikanischen Chinapolitik* zum Ausdruck gekommene offizielle Ignorierung Taiwans, welche der Regierung unter Chiang Ching-kuo, dem ältesten Sohn des 1975 verstorbenen Präsidenten Chiang Kai-shek, Kopfzerbrechen bereitet. Erwies sie sich doch nicht nur als ein harter Schlag für das Prestige der Staatsführung, sondern auch als ein weiterer Schritt in die internationale Isolation. Von nur noch 21 Nationen diplomatisch anerkannt und acht Jahre nach der folgenschweren Abtretung des Sitzes in den Vereinten Nationen derzeit sogar vom Ausscheiden aus dem „Internationalen Olympischen Komitee" bedroht, führt der kleine Staat mehr denn je ein ausgesprochenes weltpolitisches Kümmerdasein. Seiner *nationalen* Präsenz scheint man sich nur noch dann zu erinnern, wenn die chinesische Volksrepublik von Zeit zu Zeit energisch ihre Souveränitätsansprüche auf das Eiland bekräftigt.
Daß diese Isolation nicht total ist und Taiwan auch heute kaum Gefahr läuft, der lähmenden Vereinsamung anheimzufallen, beruht im wesentlichen auf seiner unübersehbaren *wirtschaftlichen* Präsenz. Ihr versucht die westliche Welt aus natürlichem Geschäftsinteresse in Form von nichtstaatlichen Handelsgesellschaften, Freundschaftskomitees und Kulturinstituten diskret Rechnung zu tragen. Dies dürfte für die USA als führenden Handelspartner der Insel neben dem Motiv des „ehrenhaften Rückzugs" auch ein wichtiger Grund gewesen sein, die inoffiziellen Kontakte zu Teipeh unbeirrt fortzusetzen. Der vielschichtige Kernbereich der Beziehungen Taiwans zu den Vereinigten Staaten mit den Eckpfeilern Handel, Kapitalinvestitionen, Technologietransfer, Uranlieferungen und Waffenhilfe blieb vollkommen intakt. Er wird derzeit von dem im April 1979 ad hoc eingerichteten „Amerikanischen Institut in Taiwan", dem fast ausschließlich vorübergehend beurlaubte Diplomaten angehören, koordiniert und verwaltet (Far Eastern Economic Review, 20. 7. 79).

Vor allem aber war es der *Kongreß* in Washington, welcher aus einem ungleich größeren Verantwortungsgefühl für die Insel als Präsident Carter die Beziehungen zwischen beiden Ländern unterhalb der explizit staatlichen Ebene in einem für Taiwan vorteilhaften Sinn zu regeln versuchte. Zwar konnte auch er weder der Abberufung des amerikanischen Botschafters, der in Taipeh jahrzehntelang als Symbolfigur für die Hilfe der USA im Kampf um die politische und wirtschaftliche Selbstbehauptung angesehen worden war, noch der einseitigen Aufkündigung des Beistandspaktes etwas Gleichwertiges entgegensetzen. Doch mit dem im März dieses Jahres verabschiedeten „Taiwan Relation Act", der das gesetzliche Netzwerk für die inoffiziellen Beziehungen zwischen beiden Staaten bildet und gegenüber der Regierungsvorlage erhebliche Modifikationen erfuhr, brachten die Abgeordneten deutlichst zum Ausdruck, daß die potentielle Verletzung der staatlichen Souveränität der Insel eine Bedrohung des regionalen Gleichgewichts und damit des Weltfriedens darstellen würde. Jeder Versuch, die Zukunft Taiwans „anders als mit friedlichen Mitteln" zu lösen, so heißt es in den Ausführungen zu dem Gesetz mit unmißverständlicher Warnung an die Adresse Pekings, würde als „schwerwiegende

Angelegenheit" betrachtet und zwänge den Präsidenten sowie den Kongreß zur Ergreifung „geeigneter Maßnahmen" (New York Times, 30.3.79).

## Ablehnung jeglicher Kontakte zu Peking

Obwohl die USA mit dieser Absichtserklärung einen gewissen Ersatz dafür geschaffen haben, daß der VR China trotz intensivster Verhandlungen kein formeller Gewaltverzicht gegenüber Taiwan abzuringen war, hat die Regierung in Taipeh keinen Grund, sich auf lange Sicht in absoluter Sicherheit zu wägen. Nicht nur daß ein starker Präsident im Falle einer wirtschaftlichen Interessenverschiebung durchaus in der Lage wäre, auch gegen das Votum des amerikanischen Kongresses zu handeln und Taiwan den unter der Hand versprochenen Schutz zu verweigern. Auch die neue Führung in Peking unter *Hua Kuo-feng* und *Teng Hsiao-ping* zeigt sich stets bemüht, ihre Forderung nach „Repatriierung" der Insel der Weltöffentlichkeit in Erinnerung zu rufen. Ihr Gesichtsverlust wäre unbeschreiblich, würde sie den Deklamationen nicht eines Tages Taten folgen lassen. Einstweilen bleibt zwar festzuhalten, daß die chinesische Volksrepublik *militärtechnisch* gar nicht die Möglichkeiten hätte, eine erfolgreiche Eroberungsoperation gegen das stark bewaffnete Taiwan durchzuführen. Doch dürfte sich diese Pattsituation in dem Augenblick verändern, in welchem es der Führung auf dem Festland gelingt, im Rahmen der „Vier Modernisierungen" auch das waffentechnische Niveau der Volksbefreiungsstreitkräfte merklich anzuheben. Das anvisierte Ziel steht allemal fest.

Mit der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu den Vereinigten Staaten haben sich jedoch die Mittel im Bestreben um die „Eingliederung" Taiwans gewandelt. Sprach man in Peking 1978 noch von der gewaltsamen „Befreiung" der Insel, so begnügt man sich seit Beginn dieses Jahres mit der weit weniger martialischen Formel von der friedlichen „Wiedervereinigung". Ihr soll eine ganze Reihe vertrauensbildender Maßnahmen vorangehen, deren Zweck es nach offizieller Leseart ist, die gegenseitige Feindschaft sowie das tiefsitzende Mißtrauen behutsam abzubauen. Mithin ordnete der chinesischte Verteidigungsminister *Hsü Hsiang-chien* Anfang Januar neben der Einstellung der bislang regelmäßigen Beschießungen der von der Kuomintang-Armee besetzten Inseln Quemoy und Matsu auch den Abzug erheblicher Truppenverbände aus der Taiwan gegenüberliegenden Provinz Fukien an. Kurz darauf unterbreitete ein Sprecher des Pekinger Außenhandelsministeriums der nationalchinesischen Regierung verlockende *Offerten zur Aufnahme des bilateralen Handels*, und die zuständigen Behörden für das Post- und Fernmeldewesen wünschten brüderliche Gespräche über die Einrichtung ständiger Verbindungen (Ta Kung Pao, 8.1. und 12.1.79). Seither besteht von seiten der kommunistischen Führung das sensationelle Angebot, daß die Insel im Falle der „Wiedervereinigung mit dem Mutterland" den Status einer „Autonomen Region" erhalten könne und dabei nicht nur ihr Gesellschafts- und Wirtschaftssystem, sondern auch ihre Führung unangetastet bliebe.

Die Regierung in Taipeh hat diese „Friedensoffensive", deren Wert für Peking wohl eher auf dem Sektor der Propaganda und Subversion als in dem wirklichen Bemühen um Kooperation liegt, bisher stets energisch zurückgewiesen. Wie schon in den Jahren zuvor, wird jede wie auch immer geartete Kontaktaufnahme zur VR China strikt abgelehnt, und wer auf der Insel gegen dieses ungeschriebene Gesetz verstößt, muß mit spürbaren *strafrechtlichen Sanktionen* rechnen. Eine Wiedervereinigung mit dem Festland, so erklärte dann auch Taiwans Staatsführung unter Aufrechterhaltung des fiktiven Anspruchs, einzig rechtmäßige Regierung Gesamtchinas zu sein, sei nur über den Weg einer Aufgabe des kommunistischen Gesellschaftssystems möglich (China aktuell, Janur 1979). Nicht zuletzt dieser höchst unrealistische Standpunkt, allein rechtmäßiger Repräsentant ganz Chinas samt der Äußeren Mongolei und Tibets zu sein, aber ist es, der die Kuomintang-Regierung im Laufe der Jahrzehnte weltpolitisch dermaßen isoliert hat. Denn mit der jenem Anspruch immanenten Argumentation, es gäbe nur *ein* China und Taiwan sei integraler Bestandteil desselben, mußte die Insel, welche nur 0,4 Prozent der gesamtchinesischen Fläche und 1,9 Prozent der chinesischen Bevölkerung umfaßt, gegen die Volksrepublik, die ebenfalls diese strenge „Ein-China-Theorie" verficht, im weltweiten Run um die diplomatische Anerkennung eines Tages den kürzeren ziehen. Nach dem Selbstbestimmungsrecht der 17 Millionen Inselbewohner aber haben bei den Überlegungen zum zukünftigen völkerrechtlichen Status Taiwans weder die USA noch die rotchinesische oder nationalchinesische Regierung gefragt.

## Spannungen zwischen Einheimischen und Zugewanderten

Zur außenpolitischen Isolierung kommen starke innenpolitische Belastungen, die zum Teil auch Folge von Versäumnissen und Fehlern der Vergangenheit sind. In diesem Sinne sei besonders an die von der Kuomintang-Administration dereinst verursachten *Spannungen zwischen den einheimischen Taiwanesen* und den in der Zeit von 1945 bis 1950 zugewanderten Festlandchinesen erinnert, die für das Gros der Bevölkerung zwar heute nicht mehr antagonistischer Natur sind, die aber dennoch andauern und dabei das politische Klima auf der Insel erheblich beeinflussen. Seinen Ursprung hatte dieses brisante Problem in einem Ereignis der unmittelbaren Nachkriegszeit, als die nach Japans Kriegsniederlage von Chiang Kai-shek auf die Insel geschickten Festlandchinesen den bereits im 17. Jahrhundert nach Formosa eingewanderten südchinesischen Bevölkerungsteilen – also den heutigen Taiwanesen – sämtliche administrativen und politischen Beteiligungsrechte verweigerten sowie einen aus dieser Situation

der Unzufriedenheit herrührenden Volksaufstand mit Hilfe herbeigeeilter Kuomintang-Truppen im Februar 1947 blutig niederschlagen ließen. Wohl hat sich die aus jenen Tagen resultierende Vergiftung der politischen Atmosphäre inzwischen weitgehend gelegt und ist aus der allgemeinen Machtkonzentration in den Händen der nationalchinesischen Oberschicht ein Machtdualismus mit dem politischen Pol der Festländer und dem ökonomischen Pol der Einheimischen geworden.
Nichtsdestoweniger blieb bei diesen ein merkliches Unbehagen zurück, das sowohl durch die offenkundige Mißachtung ihrer Sprache und Kultur als auch durch die Beschränkung ihrer Bürgerrechte immer neue Nahrung findet. Denn obwohl die Taiwanesen, bestehend aus den Volksgruppen der *Minnan* und *Hakka*, etwa 86 Prozent der Gesamtbevölkerung bilden, sind sie auch derzeit noch im gesellschaftlich-kulturellen Leben sowie in allen relevanten staatlichen Entscheidungsgremien *deutlich unterrepräsentiert*. So bemängelt man, daß die Festlandchinesen sowohl das seit Jahrhunderten gesprochene lokale *Taiwanesisch* als auch die autochthonen kulturellen Ausdrucksformen fast ausschließlich in den Privatbereich zurückgedrängt und ihrer im Raum Peking vorherrschenden Hochsprache sowie der dort gewachsenen Mandarinatskultur einen zentralen Stellenwert verschafft haben. Das importierte *Hochchinesisch* wurde so zur offiziellen Amts-, Medien- und Unterrichtssprache erhoben und die in Teilen fremde Kultur zum schöngeistigen nationalen Bildungsideal erklärt. Vor allem aber lastet man der herrschenden Kuomintang an, daß sie die Insel aus Gründen des Alleinvertretungsanspruchs auf Gesamtchina durch Staatsorgane verwaltet, deren Mitglieder – entweder ihre Amtszeit bis zur „Rückeroberung" des Festlandes selbsttätig verlängert haben oder, wie beim Kabinett, von dem durch die Nationalversammlung autorisierten Präsidenten persönlich ernannt werden. Entsprechend stellen die Einheimischen in den seit 1948 nicht mehr gewählten Legislativkörperschaften nur die Mehrheit jener kleinen Gruppe von Abgeordneten, die aus sogenannten Nachwahlen für die „Provinz" Taiwan selbst hervorgegangen sind. In dem als „Exekutivyüan" bezeichneten Kabinett verfügt sie nur über 6 von 19 Ministerien (vgl. China Yearbook, 1978).

Die *unzureichende politische und kulturelle Repräsentanz der Bevölkerungsmehrheit* hat taiwanesische Oppositionelle immer wieder zu der Forderung veranlaßt, die quasi unveränderbaren „gesamtchinesischen" Legislativorgane durch eine in regelmäßigen Abständen von den Bürgern der Insel zu wählende Legislative zu ersetzen. Doch birgt gerade diese politische Forderung für die an der „Ein-China-Theorie" festhaltende Staatsführung ein kaum kalkulierbares Risiko. Denn würde die Kuomintang-Regierung ihr nachgeben und sich damit auf eine völlig andere Legitimationsgrundlage stellen, könnte die neu geschaffene Sachlage alsbald zu dem durchaus folgerichtigen Wunsch nach Konstitutierung eines separaten Staates Taiwan führen. Genau das aber versucht die nationalchinesische Oberschicht aus Gründen der Selbsterhaltung bis auf den heutigen Tag zu verhindern. Der angesichts der gegenwärtigen außenpolitischen Krisensituation dringend erforderlichen Lösung des Widerspruchs zwischen Taiwanesen und Festlandchinesen ist damit zweifelsohne nicht gedient.

## Verschärfte Kontrolle der Opposition

Kaum weniger problematisch gestaltet sich derzeit das Verhältnis der allgemein als „rechtsautoritär" eingestuften Staatsführung zur *nichtkommunistischen Opposition* (NZZ, 21. 12. 78). Die auch in der Vergangenheit nur geduldete und bisweilen von den Sicherheitsorganen in ihrer Arbeit stark behinderte Gruppe oppositioneller Politiker sieht sich nämlich heute einer Maßregelung und Kontrolle ausgesetzt, wie sie eigentlich nur während der Amtszeit des verstorbenen Chiang Kai-shek üblich war. Dennoch ist es nicht zuletzt die widersprüchliche und wenig glückliche Politik der letzten Jahre, welche eine solche Verschärfung der inneren Situation erst ermöglichte. So garantiert sie den Insulanern einerseits ein im Vergleich zu früheren chinesischen Regimen ganz erhebliches Maß an individueller und ökonomischer Freiheit, fußt aber andererseits grundlegend auf einem bereits 1949 in Kraft getretenen Kriegs- und Ausnahmerecht, das die verfassungsmäßig garantierten Bürgerrechte, mithin die politischen Freiheiten, weitgehend beschneidet. In diesem Sinne unbestreitbar *diktatorisch*, hält die Regierung dennoch regelmäßig im großen und ganzen faire Kommunal- und Provinzialwahlen sowie gelegentlich Nachwahlen zu den Legislativkörperschaften ab. Jene aber kranken wiederum daran, daß die Oppositionspolitiker, die sich zu einer Kandidatur bereit finden, weder berechtigt sind, sich in Parteien oder lockeren Wahlbündnissen zusammenzuschließen, noch öffentliche Kritik an den Spitzen des Staates sowie an dessen als existentiell empfundenen nationalen Richtlinien üben dürfen. Verstoßen sie trotzdem gegen den ihnen auferlegten politischen Verhaltenskodex und attackieren sie etwa die Aufrechterhaltung des Alleinvertretungsanspruchs auf Gesamtchina oder sprechen sich gar für die staatliche Eigenständigkeit Taiwans aus, so müssen sie mit polizeilicher Verfolgung und langen Gefängnisstrafen rechnen. „Amnesty International" z. B. befaßte sich allein im Zeitraum 1977/78 mit dem Schicksal von über 130 politischen Gefangenen (ai, Jahresbericht 1978). Dessenungeachtet identifiziert sich die Republik China auf Taiwan ohne Bedenken mit der westlichen Welt und versteht sich selbst als „uneinnehmbares Bollwerk der Freiheit". Ihre formal weiterhin bestehende Verfassung schließlich setzt sich sogar die Errichtung einer demokratisch-repräsentativen Ordnung zum Ziel.

Daß die Kuomintang-Regierung gegenwärtig im Begriff ist, sich von einer solchen Ordnung *mehr denn je* zu entfernen, zeigte sich bereits unmittelbar nach Präsident Carters Erklärung über die Einstellung aller offiziellen Kontakte zu Taiwan. Sie bot den besonders autoritär

gesonnenen Vertretern innerhalb der nationalchinesischen Führungsschicht endlich die Gelegenheit, wirksame Repressionsmaßnahmen gegen die *zunehmend stärker werdende Opposition* zu ergreifen und die sich seit 1975 abzeichnenden Liberalisierungstendenzen damit vorerst abzublocken. Eine der ersten Maßnahmen war dann auch die unbefristete Verschiebung der ursprünglich für den 23. Dezember 1978 vorgesehenen Nachwahlen zum Parlament und zur Nationalversammlung sowie die sofortige Einstellung des bereits angelaufenen Wahlkampfs. Der hauptsächliche Zweck jener Anordnung lag nach übereinstimmender Auffassung darin, einen weiteren Stimmenzuwachs der schon bei den Kommunal- und Provinzialwahlen überaus erfolgreichen Opposition zu verhindern. Denn bis auf den heutigen Tag konnte die Führung der Kuomintang nicht vergessen, daß es einer kleinen Gruppe parteiloser und zumeist einheimischer Kandidaten trotz knapper finanzieller Ressourcen und eingeschränkter Propagandamöglichkeiten im Herbst 1977 gelungen war, sich auf Anhieb in zwei Großstädten und zwei Landkreisen gegen die von ihr nominierten Bewerber mit absoluter Mehrheit durchzusetzen und insgesamt über 25 Prozent aller Wählerstimmen zu erringen. Diese Sorge um den Verlust der Monopolstellung der staatstragenden Kuomintang dürfte auch mit ein entscheidender Grund dafür gewesen sein, die in der Abhaltung lokaler Wahlen zum Ausdruck kommende sogenannte „kommunale Selbstverwaltung" wieder einzuengen. So wurde im August dieses Jahres eine der Hochburgen der Opposition, nämlich die im Süden Taiwans gelegene Hafenstadt *Kaohsiung*, ebenso wie zuvor schon die Inselmetropole Taipeh, zu einer unmittelbar der Zentralregierung unterstehenden Verwaltungseinheit erklärt und damit weitgehend dem Wählerwillen entzogen (China aktuell, April 1979).

Um aber auch die Stimmen der oppositionellen Gruppen zum Schweigen zu bringen, ist die Staatsführung heute verstärkt daran interessiert, unbequeme Meinungsäußerungen zu unterbinden sowie abweichendes politisches Verhalten zu bestrafen. Eine direkte Folge dieser Bemühungen war bislang neben der Beschlagnahmung mehrerer kritischer Bücher und dem befristeten Erscheinungsverbot für die radikaldemokratische Zeitschrift „Che Yi Tai" („Diese Generation") vor allem die *Novellierung der Ausführungsbestimmungen zum nationalen Pressegesetz*. Danach kann eine Zeitung oder Zeitschrift nur dann mit der Erteilung einer Publikationslizenz rechnen, wenn sie das Ziel verfolgt, die „unveränderbaren Grundsätze der Regierungspolitik" zu unterstützen sowie die „Moral der Staatsbürger und der Armee" zu fördern (Shih-pao Chou-kan, 13. 5. 79). Wer diese dehnbaren und willkürlich interpretierbaren Richtlinien auch in der politischen Praxis verletzt, muß derzeit wieder auf rigorose Zwangsmaßnahmen gefaßt sein. So wurden seit Beginn dieses Jahres bereits mehrere Oppositionelle unter dem Verdacht verhaftet, sich u.a. für die Unabhängigkeit Taiwans engagiert oder Umsturzpläne gehegt zu haben. Der Prozeß gegen den 76jährigen *Yu Teng-fa*, eine der prominentesten Integrationsfiguren der Opposition und ehemaliger Kreisdirektor von Kaohsiung, hat darunter das größte Aufsehen erregt. Dieser zweifelsfrei nichtkommunistische Politiker wurde vor wenigen Monaten vom Militärgericht des Taipeher Garnisonshauptquartiers an der „Po Ai Lu" – der „Straße der Menschenliebe" – zu 8 Jahren Zuchthaus verurteilt, weil er vier Bekannten Kopien eines Artikels aus der japanischen Zeitung „Asahi Shimbun" gegeben haben soll, in dem anhand von Originaldokumenten über Pekings neue Wiedervereinigungspolitik gegenüber Taiwan berichtet worden war. Der Urteilsspruch selbst lautete auf „Verbreitung kommunistischer Propaganda" (Lien-ho pao, 17.4.79).

## Kehrtwendung in der Religionspolitik?

Auch in der offiziellen Politik gegenüber den auf der Insel tätigen *Religionsgemeinschaften* scheint sich der Standpunkt der Regierung seit dem drastischen Wandel in den Beziehungen zu den Vereinigten Staaten deutlich verhärtet zu haben. Dies ist um so bemerkenswerter, weil die freie Religionsausübung auf Taiwan im Gegensatz zur VR China bislang stets gewährleistet war und die einzelnen Glaubensgemeinschaften nur dann die Intervention amtlicher Stellen befürchten mußten, wenn sie zu politischen Fragen direkt kontrovers Stellung nahmen. Unter diesen Bedingungen konnten sich taoistische, buddhistische und christliche Religionen ebenso ungehindert entfalten wie synkretistische Sekten oder animistische Kultformen. Trotzdem blieb besonders das Verhältnis der christlichen Konfession zu den weltlichen Autoritäten teilweise ambivalent. Denn während die *katholische Kirche*, welche in 7 Diözesen über 300 000 Gläubige betreut, traditionell gute Kontakte zur Regierung pflegt und diese wiederum eine diplomatische Vertretung beim Heiligen Stuhl unterhält, sind die Beziehungen zwischen dem Staat und den in der „Kirchenunion" zusammengefaßten protestantischen Denominationen weitgehend getrübt. Hier ist es vor allem die einflußreiche *Presbyterianische Kirche*, die mit Unterstützung ihrer 200 000 zumeist einheimischen Mitglieder immer wieder dort Stellung zu beziehen und zu helfen versucht, wo durch staatliche Eingriffe Menschenrechte verletzt oder Freiheitsrechte mißachtet werden. Nicht minder engagiert, aber im großen und ganzen ohne Rückendeckung der *Katholischen Bischofskonferenz* zeigt sich mittlerweile auch ein kleiner Teil des Klerus. Er befaßt sich nicht nur mit dem harten Los der wenigen noch vorhandenen Ureinwohner, sondern bietet auch politischen Dissidenten vereinzelt Zuflucht vor den Nachstellungen der Sicherheitsbehörden, so z.B. der im Westen Formosas ansässige amerikanische Pater *B. Boccieri*, welcher einer jungen taiwanesischen Oppositionellen in der katholischen Missionsstation Lotsu bei Yuanli vorübergehend Unterschlupf gewährte und sie erst nach Androhung schwerwiegender persönlicher Konsequenzen den insistierenden Polizeikräften auslieferte (South China Morning Post, 27. 6. 78).

Nicht zuletzt der Unterbindung solcher Aktivitäten scheint ein vor wenigen Monaten von der Kuomintang-Regierung ausgearbeiteter *Entwurf einer „Verordnung für Pagoden, Tempel und Kirchen"* zu dienen, der in Abänderung des Religionsgesetzes von 1929 im wesentlichen darauf abzielt, die religiösen Glaubensgemeinschaften der umfassenden Kontrolle und Oberaufsicht des Staates zu unterwerfen. Nach bisher vorliegenden Informationen sieht die mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit alsbald in Kraft tretende Verordnung u. a. folgende Maßnahmen vor: örtliche Begrenzung der Glaubensverkündigung, Zeremonien und Veranstaltungen auf Pagoden, Tempel und Kirchen; sprachliche Einengung der Predigten auf das festländische Hochchinesisch; finanzielle Rechenschaftspflicht der religiösen Körperschaften gegenüber dem zuständigen amtlichen Organ; staatliches Recht auf Entlassung von Pfarrern und Predigern sowie schlimmstenfalls Konfiskation des Besitzes und der Einrichtungen einer Religionsgemeinschaft im Falle eines Verstoßes gegen das „öffentliche Interesse" (vgl. HK, September 79, S. 442). Wie sehr sich diese bedenkliche Kehrtwendung in der staatlichen Religionspolitik heute schon niederschlägt, erwies sich, als die Presbyterianische Kirche Ende Juni von den Sicherheitsbehörden des Taipeher Garnisonshauptquartiers daran gehindert wurde, den bislang streng geheimgehaltenen Gesetzentwurf in ihrem Publikationsorgan „Taiwan Church News" zu veröffentlichen und kritisch zu kommentieren. Um die Auslieferung der bereits gedruckten Nummer zu unterbinden, genügte ein scharfes Wort per Telefon (LWP, 31. 7. 79).

## Ungewisse politische Zukunft

Autoritäre Übergriffe dieser Art sind zumeist ein deutliches Zeichen für die Unsicherheit und Schwäche eines politischen Systems. Und in der Tat geht die Republik China trotz erstaunlicher wirtschaftlicher Prosperität einer ungewissen, ja gefährlichen Zukunft entgegen. Weltpolitisch isoliert und weitgehend auf sich selbst gestellt, muß sie sich nicht nur der augenblicklich sanften Umarmungstatik Pekings erwehren, sondern auch versuchen, im Innern integrativ und Konsens bildend zu wirken. Dabei wird die Staatsführung jedoch zu lernen haben, daß man *echtes* positives Zustimmungsverhalten, ein bei potentiellen außenpolitischen Krisen für die Belastbarkeit der Bevölkerung ganz wesentlicher Faktor, nicht erzwingen kann. Daß derartige Krisen aber auf längere Sicht bevorstehen, dürfte sich heute selbst bei optimistischer Beurteilung der Lage nur dann bestreiten lassen, wenn sich die Kuomintang zu einem Arrangement mit der volkschinesischen Führung bereit fände. Von dieser recht unwahrscheinlichen Möglichkeit einmal abgesehen, bleibt also die Frage, ob es Taiwan im Ernstfall gelingen wird, mit Unterstützung der erneut in Pflicht zu nehmenden USA zu „überwintern", oder ob es sich bei ausbleibender Hilfe und höchster Gefahr letztlich sogar an Moskau wendet. Eine Antwort darauf hängt neben den zukünftigen Entwicklungen auf dem Festland und in Taiwan selbst vor allem von den jeweils schwer prognostizierbaren amerikanisch-chinesischen sowie chinesisch-sowjetischen Beziehungen ab. Das Schicksal eines Volkes liegt damit einmal mehr in den Händen der Großmächte.

*Horst F. Vetter*

# Kurzinformationen

**Von den zahlreichen öffentlichen Erklärungen und Stellungnahmen aus Anlaß des 40. Jahrestages der Wiederkehr des Ausbruchs des Zweiten Weltkrieges sind aus dem kirchlichen Bereich vor allem drei festzuhalten.** „Das gemeinsame Wort zum Frieden", das vom Vorsitzenden des Rates der EKD, Landesbischof *Eduard Lohse*, und vom Bischof *Albrecht Schönherr* als Vorsitzender der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR gemeinsam herausgegeben wurde; eine „Erklärung der deutschen Bischöfe" und ein ausführliches und wegen seiner nüchternen Sachlichkeit in Darstellung und Argumentation äußerst beachtenswertes Dokument von Pax Christi. Beim evangelischen *„Wort zum Frieden"* handelt es sich um die erste gemeinsame derartige Erklärung seit der organisatorischen Verselbständigung der Kirchen in der DDR in „Bund Evangelischer Kirchen". Es fällt auf, daß die Kirchenleitungen sich in dem Dokument keineswegs darauf beschränken, zurückzublicken, sondern den Akzent ebenso nachhaltig auf die Notwendigkeit einer entschiedenen Friedenserziehung setzen: 1945 hätten unzählige geschworen: „Nie wieder Krieg!" Heute müsse dieser Ruf mit noch leidenschaftlicherem Herzen und besonnerem Verstand wiederholt werden. Die Politiker sollen ermutigt werden, den Rüstungswettlauf zu bremsen. Dazu gehöre auch die Bereitschaft aller Beteiligten, „eigene Interessen mit Interessen des Friedens für alle Völker einzuordnen und den eigenen Reichtum mehr und mehr für den gerechten Ausgleich zwischen den Völkern einzusetzen". Wie das evangelische Papier stellt auch die *Erklärung der Bischofskonferenz* deutlich die Frage nach der Schuld. Der Begriff „Kollektivschuld" wird zwar entschieden abgelehnt, zugleich aber „die Mitverantwortung unseres ganzen Volkes am Geschehen" betont. Die Schuldfrage stelle sich auch für die Kirche selbst. Während die bischöfliche Erklärung aber in bezug auf die Kirche von Mitschuld nur in allgemeinen Wendungen spricht und die Rolle des Episkopats in der Zeit des Nationalsozialismus kaum berührt, nimmt das Pax-Christi-Papier dazu sehr viel deutlicher Stellung. Es erinnert an die Mahnung der Bischöfe im September 1939 „an unsere katholischen Soldaten im Gehorsam gegen den Führer, opferwillig und unter Hingabe ihrer ganzen Persönlichkeit ihre Pflicht zu tun", und an die Erklärung der deutschen Bischöfe im August 1945, in der sie feststellen: Schwere Verantwortung träfe jene, „die aufgrund ihrer Stellung wissen mußten, was bei uns vorging".

**Zum jüngsten Streit um den novellierten § 218 StGB hat es einen öffentlichen Briefwechsel zwischen Bundesjustizminister Hans-Jochen Vogel und Kardinal Joseph Höffner gegeben.** Vogel hatte sich in einem offenen Brief, der im Wortlaut in der „Welt" (7. 9. 79) veröffentlicht wurde, dagegen verwahrt, daß der Kardinal sich in einem Interview mit dem Deutschlandfunk, das ebenfalls in Auszügen in der „Welt" abgedruckt worden war, nicht deutlicher von den Positionen des Münchener Arztes und Vorsitzenden des gesundheitspolitischen Arbeitskreises der CSU, *Hartwig Holzgartner*, abgesetzt hatte. Dieser hatte das Verhalten der Sozialdemokraten zum Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens mit der Judenvernichtung der Nationalsozialisten verglichen. Vogel forderte den Kardinal zum Widerruf seiner Stellungnahme auf und verteidigte zugleich die gegenwärtige Gesetzgebung, die durchaus dem Schutz des Ungeborenen diene und diesen auch verbessere, da die jüngste Zahl von 73548 Abtreibungen nicht nur für sich zu sehen sei, sondern die *Entwicklung der Dunkelziffer* illegaler Abtreibungen sowie der Rückgang an Abtreibungen an Frauen aus der Bundesrepublik im Ausland berücksichtigt werden müsse. Im übrigen verteidigte Vogel die Notlage-Indikation gegen den Vorwurf, dies sei eines Sozialstaates unwürdig, weil es echte Notlagen gäbe, die durch Geld nicht zu beheben seien. Kardinal Höffner bekräftigte in seinem Antwortbrief, der im Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (13. 9. 79) und auszugsweise ebenfalls in der „Welt" (vom 5. 9. 79) veröffentlicht wurde, und differenzierte sie zugleich. Der Kardinal bestritt, daß er den Vergleich von Holzgartner aufgenommen habe. Es sei von ihm lediglich festgestellt worden, daß 73548 Abtreibungen eben „doch ein Mord an Massen" sei. Von Gleichsetzung mit Judenmorden habe er nicht gesprochen. Im übrigen aber zitierte er den verstorbenen Bundestagsabgeordneten *Claus Arndt* mit dem Hinweis, was für ein Unterschied sei zwischen einem Staat, der Geisteskranke und Krüppel vergase, und einem, der sich der Verpflichtung, auch dem schwächsten Glied der Gemeinschaft ein menschenwürdiges Dasein zu garantieren, dadurch entziehe, daß er den Mord an einem ungeborenen Leben gesetzlich gestatte. Zur *Qualifizierung der Abtreibung als Mord* präzisierte der Kardinal, nach unserer staatlichen Rechtsordnung sei Abtreibung nicht Mord, weil der Gesetzgeber sich auf den Terminus Schwangerschaftsabbruch festgelegt habe. Abtreibung sei aber „vorsätzliche Tötung ungeborenen menschlichen Lebens". Selbst die deutsche Rechtsprechung gebe zu, die juristische Terminologie kaschiere, „daß es sich beim Schwangerschaftsabbruch um Tötung von Leben handelt". Der Kardinal verwahrte sich auch gegen Vogels *Vorwurf der Parteilichkeit.* Das jetzt geltende Gesetz sei von den Fraktionen der SPD und F.D.P. verabschiedet worden. Die CDU/CSU habe nicht zugestimmt. Im übrigen hätten die Bischöfe auch am Entwurf der CDU/CSU Kritik geübt. Einen besonders wunden Punkt schnitt der Kardinal mit dem Hinweis auf die *Beratungspraxis* an. Er zitierte aus einem Schreiben von „Pro Familia" an den Präsidenten der Bundesärztekammer, nachdem als soziale Notlage alles zu gelten habe, „was gegen die Bedürfnisse und Lebensperspektive der Frau gerichtet ist und sie gefährdet". Besonders bedauert der Kardinal, daß Vogel keine Gründe für eine Änderung des Gesetzes sieht. Es müsse ihm doch bekannt sein, „daß die sog. Notlagenindikation wegen ihrer unklaren Formulierung in der Praxis unterlaufen werden kann und tatsächlich unterlaufen wird".

**Am 26. August, dem Jahrestag der Wahl Papst Johannes Pauls I., besuchte Johannes Paul II. die Heimat seines Vorgängers.** Stationen seines Besuchs waren der Geburtsort von Albino Luciani, Canale d'Agordo, die *Marmolada*, wo er die Statue Marias als „Königin der Dolomiten" weihte, und Belluno. Die Predigten in *Canale d'Agordo* und *Belluno* waren ganz von der Würdigung der Gestalt und des Pontifikats Johannes Pauls I. bestimmt. Im Geburtsort seines Vorgängers hob er dessen Liebe zur Kirche, zu Jesus Christus und zu Gott Vater besonders hervor: „Als Pfarrer, als Bischof, als Patriarch, als Papst hat er nur dieses eine getan: er hat sich bis zum letzten Atemzug der Kirche gewidmet." Der Glaube von Johannes Paul I. an Jesus Christus habe alle seine Brüder in ihrem Glauben gestärkt. Johannes Paul II. forderte die Anwesenden auf, die Größe und Schönheit ihrer christlichen Berufung neu ernst zu nehmen: „Ich habe das in der Weiterführung der Mission meines Vorgängers getan, die vor einem Jahr wie eine Morgendämmerung voller Hoffnung begann." Die Größe von Papst Luciani, so Johannes Paul II. bei seiner Predigt in Belluno, verhalte sich umgekehrt proportional zur Dauer seines Pontifikats. Er ging besonders auf den ungebrochenen Glauben ein, der die Heimat seines Vorgängers und darüber hinaus ganz Italien präge. *Italien* wende sich – auch wenn diese Ansicht von einigen vertreten werde – nicht von der christlichen Tradition ab, um in eine „nachchristliche" Epoche einzutreten: „Aus dem, was ich seit vielen Jahren von Italien und den Italienern weiß, aus der unmittelbaren Erfahrung, die ich in den Monaten meines päpstlichen Dienstes gewonnen habe, weiß ich, daß es sich nicht so verhält: trotz wachsender Bedrohung und größter Gefahren ist das authentische Antlitz der Nation christlich." Das zeige sich vor allem am Engagement der italienischen Kirche für die Mission. –
Der Gestalt Johannes Pauls I. war auch die Predigt des Papstes in einer Messe mit Pilgern aus der Diözese *Vittorio Veneto* am 28. August gewidmet. Der frühere Bischof von Vittorio Veneto werde in der Kirche und der gesamten Menschheit immer durch sein Beispiel und seine Art des Lehrens gegenwärtig sein. Johannes Paul I. sei demütig gewesen, habe der Wahrheit gedient und Güte ausgestrahlt.

**Mit den Menschenrechtsverletzungen in den von der Sowjetunion abhängigen osteuropäischen Ländern beschäftigte sich die Europäische Konferenz für Menschenrechte und Selbstbestimmung bei ihrer dritten Tagung vom 24.–26. August in Luzern.** Diese nichtstaatliche Konferenz, der Parlamentarier, Vertreter politischer und humanitärer Organisationen sowie Emigrantengruppen aus der Schweiz, Österreich, Frankreich, der Bundesrepublik Deutschland, Belgien, den Niederlanden und Luxemburg angehören, war 1974 unter dem Vorsitz des Schweizer Ständerates *Franz Xaver Leu* zu einer ersten Tagung zusammengetreten, um Vorschläge für die KSZE-Konferenz von Helsinki zu erarbeiten. Bei ihrer zweiten Tagung befaßte sie sich mit den Menschenrechten in der Sowjetunion, namentlich in bezug auf die dortigen *Nationalitäten.* Die dritte Tagung, die sich mit der Lage in Osteuropa außerhalb der Sowjetunion befaßte und die unter dem Vorsitz des Schweizer Nationalrates *Edgar Oehler* stand, wurde mit Bedacht auf den 40. Jahrestag des deutsch-sowjetischen Nichtangriffspaktes angesetzt. So erinnert der Bundestagsabgeordnete *Hans Graf von Huyn* in seinem Einleitungsreferat an die Folgen der Zusammenarbeit von Hitler und Stalin für Osteuropa, und er leitete als Mahnung ab, „daß wir im freien Europa und in der gesamten freien Welt unsere Freiheit nur bewahren können, wenn wir für die unteilbare Freiheit, das Selbstbestimmungsrecht und die Menschenrechte aller Europäer offensiv eintreten". In verschiedenen Referaten über die politische und wirtschaftliche Situation wie auch über Menschenrechtsverletzungen in Osteuropa wurde ein enger Zusammenhang zwi-

schen der Verweigerung des Selbstbestimmungsrechts der Nationalitäten Osteuropas und der Mißachtung der Menschenrechte aufgezeigt. Diesen Zusammenhang verdeutlicht zu haben bezeichnete der Bundestagsabgeordnete *Claus Jäger* in seinem Schlußreferat als wertvolle Erkenntnis der Tagung; für ihn muß Friedenspolitik deshalb *Menschenrechtspolitik* sein. Dazu gehört unter anderem, daß das KSZE-Folgetreffen in Madrid 1980 nachdrücklich zur Durchsetzung der Menschenrechte eingesetzt werden muß. „Es ist vor allem mit unsere Aufgabe, die westlichen Regierungen hierfür zu gewinnen. Es darf keine Abschlußerklärung von Madrid geben ohne klare Bekräftigung der Menschenrechte." Ähnlich wurde an der Pressekonferenz erklärt, die Olympischen Spiele in Moskau 1980 sollen nicht boykottiert werden, sondern als Möglichkeit genutzt werden, für die Durchsetzung der Menschenrechte in der Sowjetunion und in Osteuropa zu wirken. Die Konferenz, „die sich durch ihre Tätigkeit unter den europäischen Menschenrechtsbewegungen einen Namen erworben hat, will (nun) vor allem in den Parlamenten der demokratischen Länder und im neugewählten *Europäischen Parlament* sowie unter der Jugend in Westeuropa vor der nächsten KSZE-Konferenz in Madrid für die Unterstützung von Menschenrechten und Selbstbestimmung eintreten" (NZZ vom 28. August 1979).

**Wenige Wochen vor den Parlamentswahlen erschien das Gesellschaftspolitische Leitbild der CVP der Schweiz sowie eine erste Bilanz der zehn Jahre, seit die heutige CVP durch eine umfassende Parteireform aus der Konservativ-christlichsozialen Volkspartei hervorgegangen ist.** Die CVP versteht ihr *Gesellschaftspolitisches Leitbild* als einen Orientierungsrahmen für die Politik der 80er Jahre, und sie stellt ihn unter das Leitmotiv der Bewältigung des sozialen und strukturellen Wandels von Gesellschaft und Staat. „Im Zentrum steht für die CVP dabei eine Politik, die vom Menschen ausgeht und an christlichen Grundwerten orientiert ist. Mit dem vorliegenden Leitbild will die CVP darlegen, wie sie – aufkommenden kollektivistischen und alten liberalistischen Tendenzen gleichermaßen abhold – die in ihrem Grundsatzprogramm verankerten Grundwerte und Leitlinien in die Tat umzusetzen gedenkt. In einer Zeit des Wandels und der Veränderung ist es unerläßlich, sowohl die eigenen Werte hochzuhalten wie darzustellen, welche gestalterische Kraft konkret von diesen ausgehen kann. Die CVP weiß um die Bedeutung, die anderen gesellschaftlichen Kräften – vor allem jenen der Kirchen – dabei zukommt." Das Leitbild geht dabei von *Befürchtungen und Sorgen als Folge des sozialen und strukturellen Wandels* aus. Im Vordergrund stehen namentlich die Einsamkeit des Menschen und soziale Fragen, Sorgen um den Arbeitsplatz und die Umwelt, Probleme als Folge von Veränderungen in der internationalen Umwelt sowie Fragen an die Demokratie und die Institutionen. Dementsprechend formuliert die CVP denn auch ihre Zielsetzung zur Gestaltung des sozialen und strukturellen Wandels: Für *eine Gesellschaft nach menschlichem Maß*, für ein qualitatives Wachstum, für einen größeren außenpolitischen Spielraum und für ein neues Vertrauen des Bürgers in unsere Demokratie. Aufgrund dieser politischen Zielsetzungen entwickelt das Leitbild sodann für vier Schwerpunktbereiche entsprechende Vorstellungen und Vorschläge, die nicht erschöpfend sein wollen, sondern die Politik der CVP der 80er Jahre beispielhaft verdeutlichen sollen. Diese Schwerpunktbereiche sind die Sozialpolitik („Die Gesellschaft im Wandel"), die Wirtschaftspolitik („Die Wirtschaft vor neuen Herausforderungen"), die Außenpolitik („Frieden und internationale Zusammenarbeit") sowie die Innenpolitik („Staat und Demokratie"). Bemerkenswert ist dabei die Hinordnung der Teilpolitiken auf die Gesellschaftspolitik: „Die heutige Sozialpolitik muß zur Gesellschaftspolitik werden. Sie darf nicht ein Bündel von Einzelmaßnahmen und nebeneinander wirkender Institutionen sein, sondern muß mit Blick aufs Ganze betrieben werden. Sie soll allen Teilpolitiken zu verstehen geben, daß jede Politik um des Menschen und seiner Aufgehobenheit in der Gesellschaft willen da ist und nicht umgekehrt... Eine solche Gesellschaftspolitik muß ausgerichtet sein auf ethisch-soziale Grundwerte und sich verstärkt jenen Bereichen zuwenden, von denen der Mensch unmittelbar betroffen wird." Mit diesem Leitbild geht die CVP in die 80er Jahre; in die 70er Jahre ging sie mit den organisatorischen und programmatischen Reformen, die als Abschied vom politischen Katholizismus gemeint und gewollt waren. Was die CVP in diesen 70er Jahren im politischen Alltag aus ihrem Reformwerk gemacht hat, wo sie heute steht und welchen Aufgaben sie sich gegenübergestellt sieht, wird im Sammelband „Die CVP zwischen Programm und Wirklichkeit" (Benziger Verlag, Zürich/Köln 1979) von verschiedenen Seiten her dargestellt, der so eine erste Bilanz der letzten zehn Jahre bietet.

**Vom 19. bis 25. August hielt das Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes in Joinville (Brasilien) seine Jahrestagung ab.** Den dreißig Mitgliedern des Komitees berichteten der Vorsitzende des Weltbundes, Bischof *Josiah Kibira* (Tansania), und sein Generalsekretär *Carl Mau*. Bischof Kibira, der viele Aspekte der Arbeit des Weltbundes behandelte, ging besonders auf gegenwärtige *Probleme Afrikas* ein. Er führte aus: „Uns geht es nicht um Politik als solche, wir sind herausgefordert, wenn Politik in die Kirche eindringt, sie beherrscht und zum Schweigen bringt, statt daß sie gegen Sünde und Unrecht protestiert." Es sei besonders schlimm, daß die Apartheid von einigen lutherischen Kirchen außerhalb Südafrikas geduldet oder sogar verteidigt werde. Generalsekretär Mau stellte die *ökumenischen Belange* in den Mittelpunkt und verwies auf das historische Engagement des Luthertums in der ökumenischen Bewegung. Gegenwärtig entwickelten sich engere *Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den konfessionellen Weltbünden*. Allerdings nähmen nicht alle lutherischen Kirchen dem Weltrat gegenüber die gleiche Haltung ein oder seien an seiner Arbeit gleichermaßen beteiligt. Mau wies auch auf die bedeutenden Ergebnisse des *lutherisch-katholischen Dialogs* hin. Wenn es zu einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana kommen sollte, wäre dies „ein ungeheurer Fortschritt" für die ganze ökumenische Bewegung. „Unbestritten ist jedoch, daß die Zielsetzung und Bestimmung des Augsburger Bekenntnisses jetzt in immer größeren Kreisen innerhalb der römisch-katholischen Kirche anerkannt und in immer weiterem Ausmaß von der lutherischen Kirche ‚neu verstanden' werden." Auf der Jahrestagung wurden mehrere *Resolutionen* verabschiedet. Es wurde der Beschluß gefaßt, daß eine Überprüfung der Art und Weise vorgenommen werden soll, in der die lutherischen Kirchen die Resolution der letzten Vollversammlung in Daressalam zur Überwindung der Apartheid verwirklichen. In einer weiteren Resolution versichert der Lutherische Weltbund seine *Solidarität mit den lateinamerikanischen Kirchen* bei ihrem Dienst „für die Armen und Machtlosen und alle Menschen in Lateinamerika". Außerdem wurde vom Exekutivkomitee die Planungen zur Schaffung eines *Verbindungsausschusses zwischen dem ÖRK und dem Lutherischen Weltbund* gebilligt. Seine Aufgabe wird in der Koordinierung der Aktivitäten von ÖRK und LWB bestehen. Hier ergeben sich Probleme für das Jahr 1983, in dem neben der Vollversammlung des ÖRK auch die des LWB stattfinden würde.

**Vom 10. bis 15. September fand in Avilés bei Oviedo (Spanien) ein von den Universitäten Salamanca und Oviedo organisiertes theologisches Seminar über die Bedeutung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla und ihres Schlußdokuments für Kirche und Theologie statt.** Neben Theologen, Wirtschaftswissenschaftlern und Juristen von verschiedenen spanischen Universitäten waren Vertreter der lateinamerikanischen Theologie und Kirche anwesend: so der neue Generalsekretär des CELAM, Bischof *Antonio Quarraccino*, der Präsident des lateinamerikanischen Ordensrates (CLAR), *Mateo Perdía* und *Leonardo Boff* als einer der profiliertesten Befreiungstheologen. Die Arbeit des Seminars galt sowohl der Vorgeschichte von Puebla wie auch einer theologischen Analyse des umfangreichen Schlußdokuments. Nicht zuletzt wurde nach den *Perspektiven* gefragt, die sich aus Puebla für die Kirche in Lateinamerika, andere Kirchen der dritten Welt und besonders auch für die Kirche Spaniens ergeben. Abgesehen von vielen mehr oder weniger wertvollen Einzelbeiträgen zu theologischen und pastoralen Aspekten des Schlußdokuments, machten die Referate und Diskussionen des Seminars vor allem eines deutlich: Unbestritten ist, daß das Schlußdokument ein an der pastoralen Praxis orientiertes, vom historischen, kulturellen und sozialen Kontext Lateinamerikas ausgehendes, *dynamisches Konzept der Evangelisierung* entwirft. Welche Schwerpunkte allerdings bei der Interpretation und Bewertung des in sich vielschichtigen und inkohärenten Dokuments besonders akzentuiert werden, hängt weitgehend von *Grundentscheidungen* über Ausgangspunkt, Methoden und Zielrichtung des weiteren Wegs der lateinamerikanischen Kirche ab. Leonardo Boff, der zwischen einer konservativen und einer innovatorischen Grundströmung unterschied, die beide auf das Schlußdokument eingewirkt hätten, stellte die Option für die Armen in den Vordergrund, aus der sich der Vorrang einer sozio-ökonomischen Analyse der lateinamerikanischen Situation ergibt. Daher komme dem ersten Teil des Dokuments mit seiner Situationsanalyse entscheidende Bedeutung zu. Grundbegriffe des Dokuments wie „Kultur" und „Volksreligiosität" werden dabei von der Grundoption für Gerechtigkeit und Befreiung interpretiert. Demgegenüber sieht eine andere Interpretationsrichtung, bei dem Seminar vor allem durch den chilenischen Theologen *Alessandri* repräsentiert, die Bedeutung von Puebla stärker in der Hervorhebung des *Faktors Kultur:* Die Evangelisierung muß bei der spezifischen, vom Christentum geprägten kulturell-historischen Identität Lateinamerikas ansetzen und darf sich nicht einseitig auf einen sozio-ökonomischen Ansatz festlegen. Es wurde so deutlich, daß sich hinter den dem Schlußdokument entnommenen Begriffen wie „Volk", „Option für die Armen", „Evangelisierung der Kultur" unterschiedliche Interpretationsansätze verbergen können, daß auch das Verhältnis von Theorie (und damit Orthodoxie) und Praxis strittig bleibt. Einig war man sich allerdings darin, daß von Puebla und dem Schlußdokument notwendige *Anstöße für die Kirchen Europas* und ihre Art der theologischen Reflexion ausgehen.

**Vom 27. August bis 7. September tagte in Princeton (New Jersey) die Dritte Weltkonferenz der Religionen für den Frieden.** An der Konferenz, die 1969 als ständige Einrichtung gegründet wurde und deren Vorsitzender seitdem der katholische Erzbischof von Neu-Delhi, *Angel Fernandez* ist, nahmen ca. 350 Personen teil. Davon waren 250 örtliche bzw. nationale Vertreter von Religionsgemeinschaften und ca. 100 Repräsentanten von internationalen Organisationen. Die stärkste Gruppe waren die Vertreter der christlichen Religionsgemeinschaften. Es gab aber nicht nur dieses Übergewicht, sondern auch starke Unterschiede nach Kontinenten: Asien und Amerika (einschließlich Lateinamerika) waren relativ stark vertreten, Europa und Afrika waren im Vergleich zu anderen Kontinenten wesentlich unterrepräsentiert. Dies dürfte sicher nicht nur an der Konferenz gelegen haben, die es immer noch schwer hat, ihren eigentlichen Gegenstand zu finden, sondern auch an unterschiedlichen Interessen, das den einzelnen Kirchen und Religionsgemeinschaften der Konferenz entgegengebracht wird. Das Generalthema der Konferenz lautete: *„Die Rolle der Religionen im Ringen um eine Weltgemeinschaft"*. Ziel der Konferenz war es, wie es der Vorsitzende in seiner Einleitungsrede umschrieb, die religiösen Kräfte für das Ringen um Gerechtigkeit und Frieden „mit dem gemeinsamen Ziel zu aktivieren, aus der in Unordnung geratenen Welt eine neue Weltgemeinschaft aufzubauen". Neben einer fast unerschöpflichen Fülle von Allgemeinplätzen fanden sich in den Diskussionen einige wertvolle Anregungen, z.B. die, die *Lehrbuchaussagen* der Religionsgemeinschaften über die jeweils anderen Religionen zu überprüfen, um so gegenseitige Vorurteile abzubauen. Das gleiche läßt sich von der Forderung nach gemeinsamen Stätten des Gebetes und des Kennenlernens sagen. Von einem ehrlichen Aufarbeiten der gegenseitigen Vorurteile und Einseitigkeiten war man offensichtlich aber noch weit entfernt. Zum anderen zeigte sich, daß das Thema Frieden mehr Ausgangs- und Zielpunkt des Konferenzunternehmens ist, die eigentliche Problematik aber noch im gegenseitigen Aufeinanderzugehen, also im Verhältnis der Religionen untereinander, besteht. Die Schlußerklärung enthält die Aufforderung, die Vereinten Nationen sollten die *Ächtung sämtlicher Massenvernichtungsmittel* einschließlich des Rechts auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen „verbindlich beschließen". Die Erklärung geht von der Überzeugung aus, daß es möglich sein müsse, in vielen sukzessiven Schritten eine *Weltgesellschaft* zu bilden, die auf den von allen Weltreligionen bekundeten Prinzipien der „Liebe, Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit" aufgebaut sei. Mit Nachdruck plädierte die Konferenz für eine *neue Weltwirtschaftsordnung*, die „Partnerschaft statt Abhängigkeit" schaffe. Einiges Aufsehen erregte, daß zum erstenmal eine achtköpfige Delegation aus der Volksrepublik China (unter der Leitung des Buddhistenführers *Zhao Pu-chu*) teilnahm. In der katholischen St.-Patricks-Kathedrale in New York fand ein „ökumenischer Gottesdienst" der Teilnehmer statt. Der Papst schickte eine Grußbotschaft.

# Bücher

ERWIN FAHLBUSCH. **Kirchenkunde der Gegenwart** (Theologische Wissenschaft, Band 9). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1979. 288 S., 28.–DM.

Nach dem dickleibigen Sammelwerk von Friedrich Heyer, das vor zwei Jahren erschien, liegt nun ein weiteres konfessionskundliches Werk eines evangelischen Autors vor. Erwin Fahl-

busch, Mitarbeiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, will für evangelische Adressaten diejenigen Kirchen und Gemeinschaften vorstellen, die derzeit Mitglieder und Gäste der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik sind. Der Band enthält auf verhältnismäßig knappem Raum eine Fülle von Material, wobei die Gewichte recht unterschiedlich verteilt sind. Ein erster Hauptteil behandelt die katholische Kirche, während in einem zweiten Teil die evangelische und griechisch-orthodoxe Kirche sowie die anderen ACK-Mitglieder von den Altkatholiken über Methodisten und Baptisten bis zu den Pfingstgemeinschaften dargestellt werden. Der dritte Hauptteil schließlich ist dem Ökumenischen Rat der Kirchen, den konfessionellen Weltbünden und anderen ökumenischen Fragen gewidmet. Der Leser kann sich hier jeweils kurz und zuverlässig über Geschichte, Selbstverständnis, Verfassung und Gemeindeleben der einzelnen Kirchen informieren.

Besondere Beachtung verdient Fahlbuschs Darstellung der katholischen Kirche. Er versucht, von ihrem in Konzilstexten und Lehramtsäußerungen festgemachten Selbstverständnis aus, das „römisch-katholische Glaubenssystem" phänomenologisch zu beschreiben. Dabei entsteht das Bild einer Kirche, in der Organisation, Gottesdienst, Pastoral und Weltdienst aus ein und demselben Grundprinzip entspringen: der inkarnatorischen, „theandrischen" Struktur des Mysteriums Kirche. So eindrucksvoll diese systematische Darstellung ist und so genau sie von Fahlbusch, der selbst in der sprachlichen Diktion sich an die referierten Texte anlehnt, belegt wird, beim katholischen Leser stellt sich ein gewisses Unbehagen ein, gerade wenn er an die primären Adressaten des Werkes denkt: es geht dabei nicht um die sachliche Richtigkeit der Angaben, sondern um die Perspektive. Auch wenn das „Gerüst" der katholischen Kirche in Recht, Dogma und Organisation nach wie vor genau das ist, welches Fahlbusch so präzise beschreibt, fehlt doch der deutlichere Hinweis darauf, daß das inkarnatorisch-heilsgeschichtliche Selbstverständnis mit seinen Konsequenzen auf allen Bereichen nicht mehr unangefochten das Handeln und Denken der Kirche bestimmt. In Fahlbuschs Darstellung nimmt knapp ausgedrückt der Faktor Veränderung, Wandel gegenüber dem Faktor Identität und Kontinuität einen zu geringen Platz ein. Vor allem müßte auch, was vollkommen ausfällt, bei der Darstellung der katholischen Kirche von ihrer Haltung zur Ökumene und ihrer Position in der ökumenischen Bewegung die Rede sein. *U. R.*

GERHARD SCHMIDTCHEN. **Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland.** Kösel-Verlag, München 1979. 228 S., 29.80 DM.

Der Titel dieses neuen Schmidtchen-Bandes ist wohl mehr zufällig, wenn auch nicht ohne sinnreiche Beziehung zum Ganzen des Buches entstanden, dessen eigentliches Thema auch nicht „religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik" sind, sondern der „Transfer religiöser Motivstrukturen" und religiöser Orientierungen in die Politik (S. 25) und der Wandel, der von diesem Transfer auf die Gesellschaft ausgeht. Denn, was den Deutschen heilig ist, was er nicht angetastet sehen möchte, sind Werte wie Freiheit, Freizeit, Friede, Familienleben, also gerade jene Einrichtungen, Haltungen und Zustände, die sich demoskopisch einer besonders hohen Zustimmung erfreuen und in denen sich der Transfer religiöser Sinngehalte in die Sphäre des Säkularen und in den Bereich politischer Anschauungen und Gestaltungsansprüche in der Spätphase eines weltweiten Säkularisierungsprozesses abspielt. In der Hauptsache fußt das in dem Band dargestellte und theoretisch untermauerte Material auf zwei von Allensbach 1974 und 1975 mit theologischer Hilfestellung durchgeführten und von einer privaten Stiftung finanzierten Panel-Umfragen, also auf solchen repräsentativen Befragungen, bei denen dieselbe Gruppe bzw. derselbe repräsentative Querschnitt mehrmals im Abstand und über längere Zeit hin befragt werden. Wie schon seine früheren Bände, der Synoden-Umfragen-Bericht „Zwischen Kirche und Gesellschaft", „Protestanten und Katholiken", „Gottesdienst in einer rationalen Welt", zeichnet sich auch dieser durch eine Fülle detailliert aufgearbeiteter demoskopischer Daten aus, zu denen sogar noch zwischen den Zeilen eine Menge interessanter religionsphänomenologischer Hinweise zu entdecken sind. Das Problem des Buches bzw. der Schmidtchenschen Religionsdemoskopie und -soziologie überhaupt scheint indessen der Prozeß des Transfers zu sein und das, was dabei mit den transferierten religiösen Sinngehalten passiert. Es werden nicht nur die Übergänge vom Religiösen ins Moralische, ins Soziale und Politische schwimmend. Schmidtchen muß auch mit einem äußerst vagen, soziologisch zwar sehr operationablen, aber definitorisch ziemlich willkürlich gesetzten Religionsbegriff zurechtkommen: mit einem, der sich völlig aus der gesellschaftsimmanenten Funktion der Religion – bei Schmidtchen heißt das „objektive Struktur des sozialen Handelns" (S. 17) – erklären soll. Dabei braucht er diesen Begriff, um die gesellschaftlichen Wirkungen nicht-institutionalisierter Religiosität im Rückgang der institutionalisierten herausheben zu können. Hier aber taucht ein zweiter ziemlich willkürlich gefaßter Begriff auf: der der Säkularisierung, die Schmidtchen schlicht als „Übergang religiös institutionalisierter Denk- und Glaubensformen in die allgemeine Kultur" bezeichnet (S. 193). Erst von hier aus wird das eingangs apostrophierte Verständnis des „Heiligen", wie es Schmidtchen sieht, verständlich. Das „Heilige" ist soziologisch einfach das, was die höchste Wertzustimmung erfährt. Konsequenterweise müßte man sagen, das ist kein religiöser Begriff mehr, sondern ein säkularer Spiegelbild-Begriff bürgerlichen Lebensgefühls. Hier wohl müßte eine kritische Lektüre des Bandes einsetzen. *D. A. S.*

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

EICHER, PETER. **„Gott wieder in Sicht". Besinnung auf den Gott der Gottlosen heute.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 34 Heft 9 (September 1979) S. 47–54.

Der Beitrag konfrontiert die verschiedenen Anzeichen einer religiösen Neubelebung mit dem spezifischen Anspruch des christlichen Gottesglaubens. In einem ersten Schritt wird das neu erwachte Interesse am Religiösen mit dem Begriff des „Krisenkultes" zu deuten versucht. Wie sich in durch die Kolonialisierung zerschlagenen Stammeskulturen uralte Kulte als Versuch gesellschaftlicher Krisenbewältigung wiederbeleben, so führen auch Krisenerscheinungen der Industriegesellschaft zur „Sehnsucht nach der Rückkehr des eigenen, verlorenen Gottes". Allerdings werden dadurch Gottesvorstellungen restauriert, die durch den Prozeß der neuzeitlichen Religionskritik längst obsolet geworden sind: „Der

europäische Mensch scheint sich die Unterwerfung unter die Mächte seiner eigenen Machtphantasien nicht abgewöhnen zu können." Als einzige Möglichkeit, die Realität unverstellt zur Kenntnis zu nehmen, erscheint die Besinnung auf den im Kreuz offenbar gewordenen „Gott der Gottlosen". „Die christliche Verkündigung wird durch keinen Gott befriedigt, der in Sicht kommt, wenn Krisen durch Gruppenkulte bewältigt, wenn politische Ziele zum Erfolg kommen und psychische Defekte geheilt werden."

HARTL, FRIEDRICH. **Außerhalb der Kirche kein Heil?** In: Theologie und Philosophie Jhg. 54 Heft 3 (1979) S. 418–425.

Der knappe Rückblick auf die Entwicklung der kirchlichen Auslegung des Axioms „extra Ecclesiam nulla salus" von der Enzyklika „Mystici corporis" bis zum Zweiten Vatikanum soll dazu beitragen, unangemessenen Fehldeutungen sowohl in Richtung Indifferentismus wie Rigorismus zu begegnen. Es wird gezeigt, daß der Brief des Heiligen Offiziums vom 8. August 1949 an den Erzbischof von Boston zur Klärung der Feeney-Affäre nicht nur Aussagen von Mystici corporis weiterführt, sondern auch schon auf das Zweite Vatikanum vorweist. Zwar ist die theologische Hilfskonstruktion eines „votum Ecclesiae" vom Zweiten Vatikanum aufgegeben und durch die Konzeption einer gestuften Zugehörigkeit zur Kirche ersetzt worden. Dennoch steht es in seinem Verständnis der Kirche als universales Sakrament des Heils in Kontinuität zu den Aussagen von 1949, wie es anderseits ja auch das alte Axiom in seinem entscheidenden Gehalt übernommen hat: „Jeder Versuch, das Konzil als einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit hinzustellen, muß als willkürliche Umdeutung der Wirklichkeit zurückgewiesen werden."

**Ethisches Lernen – Gewissensbildung.** In: Katechetische Blätter Jhg. 104 Heft 8 (1979).

Das Heft schlägt einen breiten Bogen von der grundsätzlichen theologischen und philosophischen Frage nach dem Gewissen bis hin zu konkreten Unterrichtsmodellen zum ethischen Lernen. In einem einleitenden Beitrag skizziert *Alfons Auer* Grundprobleme gegenwärtiger Gewissensbestimmung und -bildung. Die traditionellen Vorstellungen vom Gewissen als „Anlage der menschlichen Natur" und als „Stimme Gottes" bedürfen notwendigerweise der Differenzierung. Dennoch gilt: „Das Gewissen ist zuerst und zuletzt das wahre Selbst und das verborgene Zentrum des Menschen." Wie man in der religiösen Erziehung Gewissensbildung leisten kann, darauf gehen weitere Beiträge ein. So zeigt *Jan-Heiner Schneider*, wie Gewissensbildung bei der konkreten Lebenssituation von Schülern ansetzen kann. Interesse verdient auch ein Beitrag von *Josef Beck*, der die Darstellung des Themas Gewissen in den katholischen Religionsbüchern der letzten zwanzig Jahre zum Inhalt hat: Es zeichne sich insgesamt die Entwicklung eines Gewissensverständnisses ab, „das menschliche Eigengesetzlichkeit, Vernünftigkeit, Geschichtlichkeit und soziale Bedingtheit immer mehr ernst nimmt".

## Kultur und Gesellschaft

SCHMIDTCHEN, GERHARD. **Die Geldphilosophie der jungen Generation.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 104 Heft 3 (September 1979) S. 609–619.

Schmidtchen stellt anhand früherer Untersuchungen fest, daß der Sparwille mit zunehmendem Alter ansteige. Von daher fragt er nach dem Sparverhalten der jungen Generation und erweitert dies zur Frage nach dem Umgang der Jugend mit Geld überhaupt. Dabei kommt er hinsichtlich der Psychologie der Sparer generell zum Ergebnis: daß Rationalität in vielen Haushalten überhaupt nicht bestehe. Man hat das Planungsverhalten entweder ganz früh gelernt oder lernt es trotz der Zunahme des Sparens im Alter überhaupt nicht mehr. In Bezug darauf sind die tendentiellen Veränderungen in der jungen Generation besonders interessant: der Grundtrend heißt weg vom Geld als reinem Besitzdenken. Ablösung wirtschaftlicher Rationalität durch moralische Rationalität, Gerechtigkeitsprinzip anstelle oder zugunsten der Zurückdrängung des Marktprinzips; was auch heißt: Wohlstand ja, aber nur als Basis sinnvollen Lebens. Die Beziehung zwischen Geld und Berufsrolle verändert sich. Einkommen werden an den Status und nicht mehr an die Einzelleistung gebunden. Die Umorientierung in der Jugend in diesem Sinne sei einschneidend: 42% der Jungen würden sagen, sie unterscheiden sich in Sachen Geld wesentlich von der Einstellung der Eltern.

VON WEIZSÄCKER, CARL FRIEDRICH. **Die Rettung der Lebenswelt und der Erwartungshorizont der Zukunft.** In: Universitas: Jhg 34 Heft 9 (September 1979) S. 897–904.

Die Rangerhöhung des Umweltschutzes in der öffentlichen Meinung wird sich nach Weizsäcker nur dann auf Dauer realisieren und behaupten lassen, wenn a) eine genaue Einschätzung von Gefahren und Chancen möglich ist, wenn b) die Bereitschaft vorhanden ist, die notwendigen Schritte auch politisch durchzusetzen, und wenn c) man sich auf einen konkreten Maßnahmenkatalog für die notwendigen nächsten Schritte einigt. Das ist aber allein schon deswegen schwierig, weil Prospektierungen beispielsweise über den Energiebedarf und über das auswertbare Rohstoffabkommen nicht nur unzureichend erstellt werden, da sie viel Geld kosten, sondern weil sie in sich notwendig approximativ bleiben, und der Energiebedarf ja auch von der jeweiligen Produktionsweise abhänge. Das Argument, der sozialistischen Staatswirtschaft sei die Lösung des Energieproblems nicht besser gelungen, trage nicht. Es könne durchaus sein, „daß sich beide Systeme (das westliche und das östliche) zum Untergang verurteilen". – Weltweite Umweltschutzergebnisse werden dann möglich sein, wenn einerseits schlagkräftige nationale Umweltschutzregelungen bestehen und wenn andererseits das Wachstumsinteresse der Dritten Welt respektiert werde.

**L'Afrique des paysans.** In: économie & humanisme Nr. 248 (Juli–August 1979) S. 3–41.

Die bekannte französische sozialwissenschaftliche Zeitschrift widmet der afrikanischen Landwirtschaft in dieser Nummer mehrere Beiträge französischer und afrikanischer Autoren. Ausgangspunkt ist die Feststellung, daß die Landwirtschaft zwar das „Herz Afrikas" sei, die Bauern aber zu den am meisten benachteiligten Schichten des Kontinents gehören. Alle Autoren sind aber der Meinung, daß der afrikanische Bauer keineswegs zum Immobilismus verdammt sei. Das afrikanische Dorf sei heute Verbesserungen in der Produktions- und Lebensweise auf verschiedenste Art offen. Aber es bleibe das Problem des Erfolges aufgrund der Abhängigkeiten von den politischen und ökonomischen Kräften, die von außen auf sie einwirken. Es wird gefragt, ob denn eigentlich nicht jede Hilfe von außen substituierbar sei oder durch Selbsthilfeorganisationen ersetzt werden könne. Selbst in Tansania gebe es Spannungen zwischen den „dienstleistenden" staatlichen Stellen und den Interessen der Bauern, die von diesen abhängen. Auch das Hauptproblem wird angesprochen: ob in der konkreten Entwicklungssituation die Landwirtschaft technologisch und wirtschaftlich nicht unvermeidlicherweise in Abhängigkeit von der Industrie gerate und nur als Anhängsel von dieser ihre Existenz fristen könne.

## Kirche und Ökumene

LANNE, EMMANUEL. **Réflexions sur une éventuelle loi fondamentale de l'Église.** In: Irénikon Jhg. 52 (1979) Heft 2 S. 163–199.

Die These des Aufsatzes lautet: Eine „lex fundamentalis", die Grundstrukturen der kirchlichen Gemeinschaft sowohl für die römische wie für die katholischen Ostkirchen festlegt, entspricht nicht dem Geist und den Aussagen des Konzils und stellt ein Hindernis für die weiteren Bemühungen um die Einheit von katholischer Kirche und Orthodoxie dar. Nach einem Rückblick auf die verschiedenen Stadien des Projekts einer lex fundamentalis skizziert Lanne die Aussagen des Zweiten Vatikanums zur Unverzichtbarkeit der eigenen kirchenrechtlichen Tradition der Ostkirche: „Die Anerkennung der Legitimität der eigenständigen kanonischen Tradition der Ostkirche muß dem Dialog vorausgehen, und sie muß, bevor dieser begonnen hat, sich im konkreten Leben der katholischen Kirche auswirken." Das bedeutet einen Rückgriff auf die Tradition der Kirchenväter und der ökumenischen Konzilien, der gegenüber der CIC einen Kontinuitätsbruch signalisiert. Entsprechend den Aussagen des Konzils könne dagegen die Gemeinschaft der Kirchen nur vertieft werden, die eigenständige Rechtsentwicklung der Ostkirche nicht durch einen künstlichen Überbau entwertet werde.

REINA, MARIO / MENDENI, BENVENUTO. **Preti operai in Italia.** In: Aggiornamenti sociali Jhg. 30 Heft 7–8 (Juli–August 1979) S. 529–540.

Über das seinerzeit auf tragische Weise – durch römisches Verbot – beendete und inzwischen unter neuen Voraussetzungen wieder aufgelebte Experiment der Arbeiterpriester in Frankreich wurde eine Menge berichtet und geschrieben. Daß es in Italien seit Jahren eine beträchtliche Anzahl von Arbeiterpriestern gibt, die – zum Teil wenigstens – recht fruchtbare Arbeit leisten, aber (unterschiedlich nach Diözesen) sich in mehr oder weniger ständigen Konflikten mit ihren Bischöfen befinden, ist über Italien hinaus kaum bekannt. Die beiden Jesuiten Reina und Mendeni nehmen die letzte Jahrestagung der Arbeiterpriester zum Anlaß, um eine Art Zwischenbilanz zu ziehen. Sie kommen zu dem Ergebnis, daß das Experiment als solches – wenigstens auf nationaler Ebene – kaum noch umstritten ist, daß aber die einzelnen Gruppen mit unterschiedlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben und daß sich unter den Arbeiterpriestern beträchtliche Differenzierungen abzeichnen zwischen solchen, die nicht nur ihr Ziel, sondern auch ihre Tätigkeit primär seelsorglich sehen, und denen, die praktisch zu „intellektuellen Arbeiterführern" geworden sind.

SUDBRACK, JOSEF. **Konzentration auf die Mitte. Anstöße moderner Spiritualität bei Johannes Paul II.** In: Geist und Leben Jhg. 52 Heft 4 (August 1979) S. 267–289.

Gestützt auf viele Zitate aus früheren Veröffentlichungen von Karol Wojtyła und vor allem aus „Redemptor hominis", versucht Sudbrack so etwas wie

ein spirituell-theologisches Profil des jetzigen Papstes zu entwerfen. Er will die Gründe für die Zuversicht aufspüren, die dieser Papst ausstrahlt. Ausgehend vom theologischen Ansatz der Antrittsenzyklika, die Jesus Christus als Mitte des Kosmos und der Geschichte darstellt, wird das Ineinander von Engagement für die Welt und Glaubenserfahrung im Gebet breiter ausgefaltet. Als die Einzelaspekte zusammenhaltendes Strukturprinzip stellt sich dabei die „Konzentration auf die Mitte" heraus. Das Engagement muß aus der unverkürzten Mitte des Glaubens kommen; der Glaube braucht gleichzeitig die immer neue Erfahrung, die eingeübt werden muß. Sudbrack stellt daneben besonders die Bedeutung der Marienverehrung als integrierendes Moment der Spiritualität des Papstes heraus. In ihr verbindet sich der Bezug zur Kirche mit der Bejahung der Volksfrömmigkeit. Als Fazit ergibt sich: „Johannes Paul II. verkündet keinen naiven, sondern einen gläubigen Optimismus, der aus der Mitte der biblischen Botschaft, von Jesus Christus, her kommt."

# Personen und Ereignisse

Im Alter von 64 Jahren starb der Bischof von Münster, *Heinrich Tenhumberg*. Tenhumberg, der zu den profiliertesten Gestalten im deutschen Episkopat gezählt hat, wurde 1958 Weihbischof in Münster. Von 1966 bis 1969 war er Leiter des Kommissariats der Bischöfe, wo er sich zur Zeit der großen Koalition bleibende Verdienste um das Verhältnis Kirche–Parteien erworben und viel zu einem entspannteren Verhältnis zur SPD beigetragen hat. 1969 wurde er, als der damalige Bischof *Joseph Höffner* zum Erzbischof von Köln ernannt wurde, Bischof von Münster.

Neuer Bischof von Würzburg ist *Paul Werner Scheele*. Der 51jährige bisherige Weihbischof in Paderborn ist Westfale von Geburt. In den ersten zehn Jahren als Priester war er in der Pfarrseelsorge und als Religionslehrer in der Erzdiözese Paderborn tätig. In den frühen sechziger Jahren studierte er in Würzburg und schrieb dort seine theologische Dissertation. Nebenbei war er auch journalistisch (als Konzilsberichterstatter) tätig. Er wurde zunächst Professor für Fundamentaltheologie in Fulda, dann 1971 für nur ein Jahr für Dogmatik in Würzburg. Von dort wurde er nach Paderborn zurückberufen und wurde dort Dompropst und Leiter des Adam-Möhler-Instituts. 1975 wurde er zum Weihbischof ernannt. Seit 1976 ist er Vorsitzender der Ökumene-Kommission der DBK. 1979 wurde er als Nachfolger von Landesbischof *Heintze* Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik.

Zum neuen Apostolischen Nuntius in Frankreich hat Papst Johannes Paul II. am 27. August Titularerzbischof *Angelo Felici* ernannt. Felici war von 1976 an Nuntius in Portugal, zuvor hatte er von 1967 bis 1976 die Nuntiatur in den Niederlanden geleitet. Aufgrund seiner Haltung im Konflikt der niederländischen Kirche mit Rom wurden in Frankreich gewisse Befürchtungen geäußert. In einem Interview wies Kardinal François Marty die Vermutungen zurück, die Ernennung Felicis bedeute, daß der Vatikan die französische Kirche in einer schwierigen Situation sehe. Man dürfe das „Markenzeichen" des neuen Nuntius nicht überschätzen.

Bei Spitzengesprächen während der Internationalen Funkausstellung in Berlin hat der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof *Eduard Lohse*, erneut das Eintreten der EKD für einen öffentlich-rechtlich organisierten, von kommerziellen Zwängen freien Rundfunk bekräftigt. Die öffentlich-rechtliche Organisationsform gewährleiste trotz ihrer Mängel die Erfüllung des Programmauftrages von Information, Unterhaltung und Bildung am besten. Einen Fortschritt erwarte die evangelische Kirche weniger von einer „Vielfalt von Programmen" als von einer „Vielfalt in den Programmen". Gegenüber neuen Medientechnologien wird sich die EKD, so Lohse, „weiterhin zurückhaltend verhalten".

Auf die Verbilligung des Heroins als Ursache der Verschärfung der Drogenszene hat der Staatssekretär im Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, *Hans Georg Wolters*, hingewiesen. Jugendliche würden von den Händlern bereits mit kostenlosen „Probeangeboten" geködert. Wolters rief zur engeren Mitarbeit von Eltern, Erziehern und Geistlichen auf. Der Staat allein könne das Drogenproblem nicht in den Griff bekommen.

Verstorben ist am 5. September in Rom Kardinal *Alberto Di Jorio* im Alter von 95 Jahren. Das Kardinalskollegium verlor damit sein ältestes Mitglied. Di Jorio war Sekretär des Konklaves von 1958. Im gleichen Jahr wurde er Kardinal. Hohe Kurienämter hat er nie bekleidet.

Nach einer in der Monatszeitschrift „Valosag" durch den Soziologen *Miklos Tomka* veröffentlichten Umfrage bezeichnet sich jeder zweite Erwachsene in Ungarn öffentlich als religiös. Nach statistischen Angaben von 1977 ließen zwei Drittel der jüngeren Ungarn, die nicht religiös erzogen wurden, ihre Kinder taufen, 40% entschlossen sich zu einer kirchlichen Trauung. Allerdings besuchten nur 20% (in ländlichen Gebieten 30%) der Erwachsenen sonntags den Gottesdienst. Nach Tomka kann man allenfalls von einem Rückgang der traditionellen kirchlichen Frömmigkeit sprechen. Zugleich sei die Entwicklung neuer Formen einer nicht institutionalisierten Religiosität festzustellen.

Neuer Erzbischof von Canterbury wurde der bisherige (anglikanische) Bischof von St. Albans, *Robert Runcie* (57). Runcie, dessen Ernennung durch die britische Krone überraschend kam, traditionellerweise wird der Bischof von York Erzbischof von Canterbury, ist gemäßigter Hochkirchler und bezeichnet sich selbst als „radikaler Katholik" in anglikanischem Rahmen. Er gilt als guter Theologe und in seinem Verhalten als betont unkonventioneller Kirchenmann schottisch-presbyterianischer Herkunft. Seine Frau ist eine bekannte Pianistin. Runcie ist Nachfolger des den Evangelikalen zugeordneten *Donald Coggan*.

In einem Vortrag in der Bundesrepublik hat der (sozialdemokratische) ehemalige nordirische Minister und jetzige Sekretär des irischen Kirchenrates, *David Bleacklay*, die Christen in Europa dazu aufgerufen, auf London Druck auszuüben, damit für Nordirland bald eine politische Lösung gefunden werde. Die „nachkoloniale Situation" müsse einer Politik der Partnerschaft weichen. Einen Anschluß an die Republik Irland schloß Bleacklay aus. Vom Papstbesuch Ende September in der Republik Irland erwartete Bleacklay, daß der Papst als Christ kommen und die Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten nicht verschärfen werde.

317 polnische Intellektuelle, die dem Dissidentenkomitee „KOR" angehören, haben sich an den Erzbischof von Prag, Kardinal *František Tomášek*, mit der Aufforderung gewandt, das tschechische Episkopat möge sich für die „unschuldig verfolgten Personen im Lande einsetzen". Die Unterzeichner erinnern an die Aussage des II. Vatikanums, daß alle, die die Möglichkeit haben, verpflichtet sind, gegen Unterdrückung und Intoleranz vorzugehen. In Ländern wie Polen und ČSSR sei die Kirche aber die einzige moralische Autorität, an die Unterdrückte sich wenden könnten.

Von Erfolgen der Proteste gegen Christenverfolgungen in der UdSSR sprach der ehemalige Führer der Evangeliumschristen-Baptisten, *Georgij Wins* vor Mitgliedern der Deutschen Evangelischen Allianz. Nach Wins Schätzungen befinden sich „nur" noch etwa 50 nichtregistrierte Baptisten und ca. 200 Angehörige anderer Religionsgemeinschaften in Haft. Wins, der 1974 verhaftet wurde, war erst im April dieses Jahres zusammen mit vier sowjetischen Bürgerrechtlern gegen zwei in den USA inhaftierte sowjetische Spione ausgetauscht worden.

Gegen die willkürliche Verhaftung von Priestern und Ordensangehörigen hat der Bischof von Silva Porto (Angola), *Manuel Antonio Pires*, in einem Interview mit der Madrider Zeitung „Ya" protestiert. Die angolanische Regierung sei „besonders aggressiv und ungerecht gegenüber der katholischen Kirche". Die katholische Presse habe ihre Unabhängigkeit verloren, die Ortsbehörden versuchten, Gläubige durch „moralischen Zwang" an der Teilnahme am Gottesdienst zu hindern und von kirchlicher Taufe und Eheschließung abzuhalten. In einer Stellungnahme zu dem Interview des Bischofs erklärte die angolanische Botschaft in Lissabon, er sehe „die Dinge zu schwarz", weil die Kirche ihre Privilegien eingebüßt habe. Die Regierung handle nach der Verfassung, die eine Trennung von Kirche und Staat vorsehe.

Der Bischof von Andong, *René Dupont*, wurde von den südkoreanischen Behörden des Landes verwiesen. Grund der Ausweisung: der Bischof sei der „Verursacher" eines Flugblattes gewesen, in dem das Verbot des „katholischen Bauernverbandes" verurteilt wurde. Das sei Aktivität gegen die Regierung. Ein katholischer Priester und zwei Rechtsanwälte, die an der Verbreitung des Flugzettels beteiligt waren, wurden verhaftet. Die Ausweisung des aus Frankreich stammenden Bischofs ist einer von vielen „unfreundlichen Akten" gegen die für die Wahrung grundlegender Menschenrechte kämpfenden christlichen Kirchen im Lande.

Beilagenhinweis:
*Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt des Verlags Butzon und Bercker, Kevelaer, des Ullstein/Propyläen Verlags, Berlin, und der Herder-Buchgemeinde, Freiburg, bei.*

Herder Korrespondenz

Heft 11
33. Jahrgang
November 1979

*Nichts kommt so, wie man es erhofft, aber auch nichts so, wie man es befürchtet.*

*Marcel Proust*

# Johannes Paul II.

Man sollte kaum glauben, daß erst ein Jahr vergangen ist, seit *Karol Wojtyła* am 16. Oktober 1978 zum Papst gewählt wurde. Zwar konnte man nach der unerwarteten Entscheidung der Kardinäle durchaus auf den neuen Papst gespannt sein, und es ließen sich mancherlei Erwartungen äußern. Dennoch hätte auch viel Phantasie kaum ausgereicht, sich damals vorzustellen, welche Dynamik dieser Papst entfalten und welche Wirkung er weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus hervorrufen würde. Inzwischen haben drei große Reisen stattgefunden, bei denen jeweils Millionen Johannes Paul II. zujubelten, es liegt eine nicht nur in Kirche und Theologie stark beachtete Antrittsenzyklika vor, zahlreiche Bücher über den Papst sind erschienen, seine wissenschaftlichen und poetischen Werke sind in alle Weltsprachen übersetzt, Rom hat in den vergangenen Monaten einen Massenansturm von Pilgern erlebt.

Die Reise Johannes Pauls II. durch Irland und die Vereinigten Staaten setzte nicht nur chronologisch einen Schlußpunkt unter das erste Amtsjahr. Sie hat Grundzüge seines Profils und Programms so deutlich hervortreten lassen, daß eine Bilanz der ersten zwölf Monate des Pontifikats nicht bei einzelnen Beobachtungen und Eindrücken stehenbleiben muß.

## Verbindung von Person und Programm

Dieser Papst füllt zweifellos sein Amt mit allen ihm gerade in den letzten Jahrzehnten zugewachsenen Möglichkeiten und Aufgaben mit *beeindruckender Selbstverständlichkeit* aus. So galt sein Einsatz in den ersten Monaten des Pontifikats mit gleicher Intensität der römischen Diözese, deren Bischof er ist, wie der Weltkirche. Neben den Auslandsreisen, denen ja bald weitere folgen werden, stehen die vielen Besuche in römischen Pfarreien. Johannes Paul II. ist so gleichermaßen ein *Seelsorgepapst*, der den unmittelbaren Kontakt mit den Gläubigen und ihren konkreten Problemen sucht, wie ein *politischer Papst*, der die dem Petrusamt eigene Autorität dazu einsetzt, um zur Lösung der großen Weltprobleme aufzurufen. Oft kann er in einem Atemzug Kirche und Gesellschaft dazu ermuntern, in mutigem und schöpferischem Engagement die Zukunft zu gestalten und gleichzeitig die Unveränderlichkeit kirchlicher Normen in Glaubens- und Sittenlehre bekräftigen. Zu seinem Programm gehört die selbstverständliche Wertschätzung traditioneller Formen katholischer Frömmigkeit genauso wie die Offenheit für den Dialog mit allen Menschen guten Willens. Der Stil seiner Predigten und Ansprachen kann stark variieren: Die Bandbreite reicht vom religiösen Appell, der in knappen, einprägsamen Sätzen formuliert wird, bis zur anspruchsvollen philosophisch-theologischen Belehrung.

So schwer sich zunächst dieses vielfältige pastorale, theologische und politisch-moralische Engagement auf einen einfachen Nenner bringen läßt, so deutlich zeichnet sich aber bei näherem Hinsehen doch ein klar umrissenes Programm ab. Dessen theologischer Hintergrund findet sich am deutlichsten in der Enzyklika „Redemptor hominis", wo der Papst den *Zusammenhang von Christologie, Anthropologie und Ekklesiologie* umreißt. Auch seine Ansprache zur Eröffnung der Bischofskonferenz von Puebla beginnt mit der Darlegung der Wahrheit über Jesus Christus, die Sendung der Kirche und den Menschen. Für ihn ist entscheidend, daß aus der Trias Christus, Kirche, Mensch kein Element herausgebrochen oder zu kurzschlüssig interpretiert wird. Um es weniger formal zu sagen: Weil die Kirche die Wahrheit über Jesus Christus, die „Mitte des Kosmos und der Geschichte", verkündigt, besitzt sie auch die Wahrheit über den Menschen. Deshalb muß sie notwendig zum universalen Anwalt des konkreten Menschen und seiner Rechte werden. Diese Aufgabe kann sie aber nur wahrnehmen, wenn sie immer ihrem eigentlichen Auftrag treu bleibt, im Inneren gefestigt ist und sich nicht Strömungen ausliefert, die ihre Identität durch Anpassung gefährden. Deshalb darf sie nicht von der überlieferten Glaubens- und Sittenlehre abweichen, deswegen muß die kirchliche Disziplin streng beachtet werden.

Zwar hat Johannes Paul II. die Akzente in diesem Beziehungsgefüge jeweils unterschiedlich gesetzt; dennoch scheinen die Grundlinien bei aller Vielfalt der Themen in den Predigten und Ansprachen immer wieder durch. Umfangen und begründet werden die so miteinander verbundenen Einzelaussagen noch einmal von einem *christologisch begründeten Optimismus*, der kaum einen Zweifel an der inneren Stimmigkeit oder praktischen Realisierbarkeit dieses Programms zuläßt.
Was aber letztlich – zumindest bisher – diese überraschende Verbindung von religiösem Aufbruch, unbeirrbarer Traditionstreue und Offenheit für die geistigen und materiellen Probleme der Menschheit so überzeugend erscheinen läßt und so wirkungsvoll macht, ist vor allem die Person, die sie in einfachen Formeln predigen und in Gesten anschaulich machen kann. *Person und Amt sind bei Johannes Paul II. eine unlösbare Verbindung eingegangen.* Was die Menschen begeistert oder zumindest anspricht, ist die ungewöhnliche Ausstrahlungskraft des Papstes, der souverän jede Situation meistert, zu jeder Gelegenheit das passende Wort findet, unmittelbar auf sie zugeht, ohne sich doch etwas von seiner Autorität zu vergeben. Die Faszination, die das Charisma Johannes Pauls II. auslöst, wird zur Brücke zu dem Anspruch des Amtes, das er so umfassend und kompetent repräsentiert und zu den Forderungen, die er mit solcher Eindringlichkeit erhebt. Die Menschlichkeit dieses Papstes, der sich über das Protokoll hinwegsetzt und zeremoniellen Abstand vergessen läßt, hat – durchaus auch jenseits der Massenbegeisterung – entscheidend dazu beigetragen, daß auch seine Art der Glaubensverkündigung gehört, wenn nicht gar begrüßt und gutgeheißen wird.

## Wirkungen

So eindrucksvoll aber die Gestalt Johannes Pauls II. ist, ihre kaum vorhersehbare Wirkung ist weder „Naturereignis" noch einfach ein Geschenk der Vorsehung, sondern steht in einem *kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext*, der nicht vernachlässigt werden darf.
Hier treffen wohl mehrere Strömungen zusammen: Sicher hat es in den letzten Jahren in der Kirche so etwas wie ein Autoritätsdefizit gegeben, ein Vakuum, das ein menschlich überzeugender und in seiner Amtsführung dynamisch-aktiver Papst teilweise ausfüllen kann. Dazu kommt das verbreitete Suchen nach Menschen, die das Christentum ohne unnötige Minderwertigkeitskomplexe und intellektuelle Identitätsprobleme überzeugend vorleben und dadurch den eigenen Glauben motivieren können. Daß dies gerade für die Jugend gilt, haben die letzten Katholiken- und Kirchentage genügend gezeigt. Schließlich ist über die Kirche hinaus eine gewisse Bereitschaft anzutreffen, sich nicht nur allgemein auf Religiöses wieder stärker einzulassen, sondern gerade auch eine *religiöse Führungsgestalt* ernst zu nehmen, deren Anspruch nicht von vornherein korrumpiert ist und von der man auch unbequeme Wahrheiten entgegennimmt.
So gehen in der Wirkung Johannes Pauls II. offenbar traditionelle katholische Papstverehrung, neue religiöse und emotionale Sensibilität und allgemeine Autoritätssehnsucht eine überraschende Verbindung ein.

Solche mehr allgemeinen Beobachtungen lassen sich im Blick auf die bisherigen Auslandsreisen des Papstes näher konkretisieren: In Polen wie in Irland wurde der Besuch Johannes Pauls II. Anlaß zur demonstrativen Selbstdarstellung eines konservativ gefärbten, in der Bevölkerung verwurzelten und für die nationale Identität bestimmenden Katholizismus. Hier konnten Profil und Programm des Papstes mit dem kirchlich-religiösen Kontext fast nahtlos zusammengehen und die entsprechende Wirkung zeigen.
In Lateinamerika traf der Papst auf eine Kirche, die sich gegenwärtig darum bemüht, den immensen gesellschaftlichen und pastoralen Problemen durch eine Rückbesinnung auf ihren Grundauftrag zur Evangelisierung und auf ihr religiös-kulturelles Erbe besser begegnen zu können. Er konnte bei seinem Besuch durch seine Mahnungen zur Einheit, durch die Anknüpfung an die Volksfrömmigkeit und die Absage an einseitige ideologische Optionen bei gleichzeitiger Bejahung des Einsatzes der lateinamerikanischen Kirche für Gerechtigkeit und Menschenrechte dem ortskirchlichen Konsolidierungsversuch wichtige Anstöße geben.
Mit den USA schließlich besuchte Johannes Paul II. ein Land, das ihn wohl nicht zuletzt deshalb so begeistert empfing, weil dort das Defizit an politischer Autorität, an „true leadership", verbunden mit der Sehnsucht nach einer moralisch-religiösen Wiedergeburt angesichts der inneren Spannungen einer pluralistischen Wohlstandsgesellschaft besonders deutlich zutage tritt.
An den so unterschiedlichen regionalen Konstellationen wird nochmals ablesbar, daß ein ganzes Bündel von Faktoren, von Erwartungen und Hoffnungen die Wirkung Johannes Pauls II. während des ersten Pontifikatsjahres mitbedingt hat. So wäre es sicher auch problematisch, würde man aus Phänomenen massenhafter spontaner Zustimmung einfach ein Plebiszit für den Weg herauslesen, auf den dieser Papst die Kirche führen möchte. Viel unmittelbare Begeisterung dürfte wohl wieder so schnell vergehen, wie sie entstanden ist. Auch der – durch die Medien verstärkte – Reiz des Neuen, der auch einiges zur Popularität Johannes Pauls II. beigetragen hat, wird nachlassen. Schließlich sind gerade während und nach der letzten Reise auch kritische Stimmen laut geworden, die man im allgemeinen Jubel nicht nur als unerhebliche Randerscheinung beiseite schieben kann.

## Papst und Kirche

Es liegen inzwischen auch schon recht einfache Schablonen bereit, deren man sich bedienen kann, um je nach Standort die Bedeutung dieses Papstes für die Kirche und ihren weiteren Weg zu beurteilen. Für die einen ist inzwi-

schen hinter der sympathischen Person konservative Starrheit zum Vorschein gekommen, klaffen zumindest progressive „Außenpolitik" und traditionsverhaftete „Innenpolitik" dieses Papstes bedenklich auseinander. Für die anderen kann es kaum Zweifel daran geben, daß mit Johannes Paul II. ein neuer Frühling der Kirche anzubrechen beginnt, daß gerade ein Glaube ohne Wenn und Aber eine Anziehungskraft gegenüber Ideologie und gesellschaftlichen Trends gewinnt, die theologische Neuansätze oder innerkirchliche Strukturreformen als überflüssige Anpassungsphänomene erscheinen läßt. Auch bei den vielen Beobachtern, die sich solche Einschätzungen nicht zu eigen machen, tauchen doch Elemente beider Deutungsschemata auf: ein Zeichen dafür, daß in beiden Fällen etwas Richtiges gesehen wird.

Vielleicht kann man zunächst beim *Verhältnis von Kirche und Papst* ansetzen, das sich durch die Gestalt Johannes Pauls II. zweifellos verändert hat: Durch die Verbindung von persönlichem Charisma und starker Amtsführung, von unmittelbarer Präsenz und umfassender Kompetenz, wie sie der jetzige Papst praktiziert, ist er so deutlich in den Vordergrund getreten, daß dahinter die Kirche beinahe in den Schatten zurücktritt. Dieses Problem hat recht verschiedene Aspekte. Einmal kann man fragen, wie die *bischöfliche Kollegialität*, zu der sich Johannes Paul II. immer wieder mit Nachdruck bekannt hat, angesichts eines so dynamischen und weitgehend allein agierenden Papstes letztlich aussehen wird.

Zum anderen ist zwar dieser Papst in der Lage, *freischwebendes religiöses Interesse* auf sich zu lenken, vielfältige religiöse Sehnsüchte zu verkörpern. Damit werden aber auch Vorgaben für die Kirche gesetzt, die diese nur mit Mühe einholen kann. So ist der Aufruf zur Schaffung einer gerechten Gesellschaft ohne Hunger, Diskriminierung und Krieg eine Sache, die oft mühseligen und von Mißverständnissen nicht freien Versuche der Kirche, dazu konkret beizutragen, sind eine andere. Je stärker sich der Papst als politisch-moralische Autorität exponiert, desto leichter können auch *Erwartungen geweckt werden, die im Handeln der Kirche kaum zu erfüllen sind*. Anderseits: So sehr die Kirche einen Papst braucht, der sie wirkungsvoll und gleichzeitig menschlich-unkompliziert repräsentiert, so problematische Wirkungen kann unter Umständen auch ein starkes und überzeugendes Papsttum haben. Gewiß mag der gläubige Optimismus Johannes Pauls II. ansteckend sein; er kann aber auch dazu dienen, Probleme eher zuzudecken als aufzugreifen. Man mag es begrüßen, wenn der Papst eine klare, kompromißlose Sprache spricht; nur werden dadurch die Schwierigkeiten der konkreten Glaubens- und Moralverkündigung kaum geringer.

Seine Autorität hat Johannes Paul II. nicht zuletzt während seiner jüngsten Reise dazu eingesetzt, *traditionelle Normen der Kirche zu bestätigen*. Wie er schon im Priesterschreiben zum Gründonnerstag den Pflichtzölibat bekräftigte, ohne sich auf die neuere Diskussion einzulassen, hat er jetzt auch für den Bereich von Ehe und Sexualität weithin umstrittene oder in der Praxis ignorierte Normen der Kirche als schlechthin gültig erklärt. Sowohl was die Gestalt des kirchlichen Amtes wie was die Normen zu Sexualität und Ehe angeht, hängt aber doch die Glaubwürdigkeit der Kirche nicht zuletzt davon ab, daß sie angesichts einer theologisch wie praktisch komplexen Problemlage differenzierte und dadurch auch wirklich hilfreiche Antworten zu geben versucht. Gerade angesichts der Emphase, mit der Johannes Paul II. immer wieder die Kirche zum Anwalt des konkreten Menschen und seiner Probleme erklärt hat, mag seine Haltung verwundern, auch wenn bei ihm die traditionellen Normierungen immer im Kontext positiver Aussagen zum Priestertum oder zur Familie stehen.

An dieser Stelle zeigen sich wohl doch einige blinde Flecken in Profil und Programm dieses Papstes: Es geht letztlich um die Frage, ob es wirklich einen religiös-kirchlichen Neuaufbruch in seinem Sinne geben kann, wenn dieser gleichzeitig in die gewohnten Bahnen gelenkt werden soll. Natürlich braucht die Kirche zur Erfüllung ihrer Mission in der Welt ein sicheres Fundament und eine klare Identität; nur scheint Johannes Paul II. *dieses Fundament in einigen Bereichen so zu verbreitern*, daß der Spielraum für nowendige Neuansätze zu sehr eingeschränkt wird, der unabdingbar ist, wenn die Weltzuwendung nicht abstrakt bleiben soll.

## Weiterführung des Konzils?

Damit ist auch das Verhältnis dieses Papstes zum Konzil angesprochen: Er hat sich vom ersten Tag seines Pontifikats an immer wieder zur Weiterführung des Zweiten Vatikanums bekannt; gleichzeitig möchte er aber auch die nachkonziliare Identitätskrise überwinden. Mit der programmatischen Verbindung dieser beiden Zielsetzungen trifft er auf einen in der Kirche schon verbreiteten Trend: Einerseits führt kein Weg mehr hinter das Konzil und seine Errungenschaften zurück, anderseits tritt vielerorts an die Stelle der Berufung auf den sicher oft mißbrauchten „Geist" jetzt mehr die Berufung auf den bloßen Buchstaben des Konzils. Die Dynamik des Zweiten Vatikanums schien für viele in den letzten Jahren verpufft zu sein. Nun kündigt sich mit Johannes Paul II. inmitten des nachkonziliaren Geflechts aus erreichten Reformen, enttäuschten Hoffnungen, extremen Reaktionen von links wie von rechts und Resignation so etwas wie *eine neue Dynamik* an, die zumindest teilweise in der Kirche Boden gewinnt.

Damit hat die *Wirkungsgeschichte des Konzils* jedenfalls eine neue Wendung genommen, die offensichtlich den Wünschen vieler entgegenkommt. Auch wenn nach einem Jahr noch keinesfalls abzusehen ist, welche Wirkungen des Pontifikatsbeginns anhalten oder sich in der Kirche durchsetzen werden, so wird sich doch bald die Frage stellen, ob die neue Entschiedenheit, die aus dem Programm Johannes Pauls II. spricht, auch wirklich eine Antwort auf die Herausforderungen ermöglicht, denen sich die Kirche im Konzil und im Prozeß seiner Umsetzung gestellt hat, ohne sie doch mit einfachen Rezepten bewältigen zu können.

Als ein möglicher Testfall bietet sich hier die *Ökumene* an: Bisher hat sich Johannes Paul II. darauf beschränkt, den Willen zu weiteren Schritten auf dem Weg zur Einheit der Kirche zu bekräftigen, aber noch kein eindrückliches ökumenisches Zeichen gesetzt. Dabei könnte gerade das weitere Verhalten zu den anderen christlichen Kirchen ein Gradmesser dafür werden, wie sich in Zukunft in der katholischen Kirche sowohl in ihrem Binnenbereich wie im Verhältnis zur Welt *Identität und Pluralität* miteinander vertragen werden. Man wird sich wohl bald wieder darüber auseinandersetzen müssen, was Verwirklichung und Weiterführung des Konzils heißt. *Ulrich Ruh*

# Vorgänge

## Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Vom 23. bis 27. September fand in Fulda die diesjährige Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz statt. Daß diese Vollversammlung ungewöhnlich große öffentliche Resonanz fand, lag vor allem an der ausführlichen Erklärung „dem Leben dienen", die der Ständige Rat am 27. August dieses Jahres verabschiedet hatte und die in Fulda der Öffentlichkeit vorgestellt wurde (vgl. Wortlaut in: HK, Oktober 1979, S. 507–513). Allerdings nahm die Erörterung der Situation nach der Änderung des § 218 in Fulda keinen sehr breiten Raum mehr ein; zusätzlich zu der Erklärung stellten die Bischöfe noch einen Katalog von Maßnahmen vor, die dem verbesserten Schutz des ungeborenen Lebens dienen sollen. Er reicht von der Aufforderung an Priester und Religionslehrer, in der Verkündigung auf die Sündhaftigkeit der Abtreibung hinzuweisen, bis zum Appell an die Vermieter, größere Wohnungen vorrangig an Familien mit Kindern zu vermieten.

### Bilanz der Liturgiereform

Im Mittelpunkt der Beratungen in Fulda stand zunächst das *gottesdienstliche Leben in den Gemeinden* fünfzehn Jahre nach dem Konzil. Anstöße gab ein Referat des Pfarrers und Liturgiewissenschaftlers *Rupert Berger*, der eine insgesamt positive Bilanz zog: Trotz negativer Tendenzen und Fehlentwicklungen – Berger nannte beispielsweise die Überintellektualisierung vieler Gottesdienste oder den Dilettantismus bei der Gottesdienstgestaltung – sei der Gottesdienst in den Gemeinden seit dem Konzil insgesamt lebendiger geworden. „Wie hätte wohl die Kirche den weltweiten Umbruch dieser Jahre und die ihm auch in der Kirche folgende Verwirrung so vieler bestanden, wenn viele Gemeinden nicht gerade in diesen Jahren auf eine neue Weise im Gottesdienst die Nähe und den Anruf Gottes als die Quelle aller Lebenskraft der Kirche erfahren hätten?" In der Aussprache der Bischöfe wurde deutlich, wo für sie bei aller Zustimmung zur erneuerten Liturgie gegenwärtig *Gefahren* zu suchen sind. Der Gottesdienst dürfe nicht ausschließlich als Selbstvollzug der Gemeinde, sondern müsse in seiner Unverfügbarkeit gesehen werden. Auf diesen Aspekt machte auch Kardinal *Joseph Ratzinger* in seiner Predigt zum Abschluß der Vollversammlung nochmals besonders aufmerksam: Es komme in der Eucharistie nicht auf den „Unterhaltungswert" und die Abwechslung an, sondern darauf, „daß das Immerwährende, das Eigentliche uns gegenwärtig wird und daß wir auf dieses zugehen". Die Bischöfe äußerten auch ihre Besorgnis über ein zu starkes Eingehen auf Gruppierungen beim Gottesdienst, wiesen auf die Bedeutung nichteucharistischer Gottesdienstformen hin und unterstrichen die Notwendigkeit des Gebets des einzelnen und der Familien als Voraussetzung gottesdienstlichen Lebens. Bei den in diesem Zusammenhang behandelten Einzelfragen scheint besonders der Hinweis auf die bei vielen Gläubigen *mangelnde Ehrfurcht vor der Kommunion* bemerkenswert. So meinte Kardinal Ratzinger: „Aber inzwischen kann einen angesichts geschlossen kommunizierender Gemeinden manchmal auch ein stilles Unbehagen überkommen." Es wäre wohl nicht unproblematisch, würde sich damit über die korrigierende Kritik hinaus eine Akzentverschiebung im Eucharistieverständnis abzeichnen.

Im Zusammenhang der liturgischen Fragen beschäftigte sich die Vollversammlung auch mit der Revision des *Großen Exorzismus* – offensichtlich eine späte Konsequenz aus den Vorgängen in Klingenberg. Es wurde eine Kommission eingesetzt, die auch medizinische und psychologische Fachleute beiziehen und Vorschläge für die Neugestaltung des Großen Exorzismus erarbeiten soll.

Neben den Blick auf das gottesdienstliche Leben trat die Beschäftigung mit einer „Pastoral der Kirchenfremden". Zu diesem Thema trug der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Höffner*, ein umfangreiches Referat vor, in dem er den Gründen der Entfremdung vieler Menschen von Kirche und Religion nachzugehen versuchte.

Die religiöse Krise, die sich im Auseinanderklaffen der Wertsysteme von Kirche und Gesellschaft zeige, sei nicht durch Minimalismus oder Horizontalismus zu lösen, sondern durch eine Intensivierung des Glaubens des einzelnen Christen wie der glaubenden Gemeinschaft. Im übrigen müsse die religiöse Krise im Zusammenhang mit der „gesamtmenschlichen Krise" gesehen werden, „die sich seit dem Ende der 60er Jahre in unserem Volk bedenklich ausgebreitet hat".

## Entwicklung der pastoralen Dienste

Die Entwicklung der ökumenischen Zusammenarbeit war in den letzten Jahren Thema jeder Vollversammlung. Diesmal konnte auf die Vollendung der seit 1962 von evangelischen und katholischen Wissenschaftlern erarbeiteten Einheitsübersetzung des Neuen Testaments hingewiesen werden. Sie wurde am 1. Oktober vorgestellt und von beiden Kirchen als Vertiefung der ökumenischen Beziehungen gewertet. Während die Einheitsübersetzung für die deutschen Katholiken kirchenamtlicher Text ist, wird sie in der EKD neben der offiziellen Lutherbibel Verwendung finden. Als wichtiger ökumenischer Gesprächsbeitrag zu einer fundamentalen Frage wurde in Fulda das evangelisch-katholische Dokument zum Thema „Christlicher Glaube und Grundwerte der Gesellschaft" gewürdigt, das Ende Oktober (vgl. S. 561) publiziert wurde.

Kurz angesprochen wurden auch das bevorstehende missionarische Jahr 1980, das CA-Jubiläum sowie die positive Entwicklung der Kontakte zu den orthodoxen Kirchen.

Schon seit geraumer Zeit beschäftigt sich die Bischofskonferenz mit der *Neuordnung der pastoralen Dienste*. In dieser Sache wurde mit der Herbstvollversammlung ein gewisser Abschluß erreicht. Einmal verabschiedete man nun auch noch die Rahmenordnung für die Gemeindereferenten, nachdem im Frühjahr die entsprechende Ordnung für die Pastoralreferenten vorgelegt worden war. Zum anderen liegt jetzt nach längeren Vorarbeiten das Ergebnis einer Umfrage über die mittelfristige Personalplanung der Bistümer bis zum Jahr 1987 vor. Während es gegenwärtig in den deutschen Diözesen 16800 Welt- und Ordenspriester im aktiven Dienst gibt, wird deren Zahl 1987 noch ungefähr 12000 betragen. Im Augenblick sind etwa 200 hauptberufliche Diakone, 2200 Gemeinde- und 280 Pastoralreferenten tätig. Für 1987 werden von den Bistümern insgesamt 761 Stellen für ständige Diakone, 3294 für Gemeindereferenten und 1479 Stellen für Pastoralreferenten ausgewiesen.

Betrachtet man das Umfrageergebnis im Detail, dann wird deutlich, daß trotz gemeinsamer Rahmenordnungen die einzelnen Bistümer bei der konkreten Ausgestaltung der hauptamtlichen pastoralen Dienste *recht unterschiedliche Wege* einschlagen wollen, zumindest für eine gewisse „Experimentierphase". Das betrifft sowohl die Anzahl der einzelnen Dienste wie auch die primären Einsatzfelder beispielsweise für Pastoralreferenten. Für diese Vielfalt werden als Grund vor allem unterschiedliche Tradition und Struktur der Diözesen angegeben. Solches Experimentieren mag sicher seine Vorteile haben; auf jeden Fall dürfte die absehbare unterschiedliche Entwicklung in den einzelnen Diözesen dazu beitragen, daß die Abgrenzung der hauptamtlichen pastoralen Dienste vom Priesteramt durchgehalten werden kann.

Einigkeit besteht nach der Umfrage darin, daß die neuen hauptamtlichen Mitarbeiter weder den ehrenamtlichen Dienst in den Gemeinden verdrängen sollen noch fehlende Priester ersetzen können. Sie sollen vielmehr auch dann eine sinnvolle Aufgabe behalten, „wenn es wieder mehr Priester geben wird". Die Bischöfe vertrauen darauf, daß die bevorstehende Durststrecke des Priestermangels in absehbarer Zeit durch intensive Anstrengung überwunden werden kann. Die Umfrage macht auch deutlich, daß die Kirche nur für einen beschränkten Teil der in den letzten Jahren *sprunghaft angestiegenen Zahl der studierenden Laientheologen* Stellen im pastoralen Dienst zur Verfügung stellen kann.

Für alle Mitarbeiter im kirchlichen Dienst dürfte ein weiterer Beratungspunkt der Vollversammlung von Interesse sein: Die Gewerkschaften sollen auch künftig keinen Zutritt zu kirchlichen Einrichtungen haben. Im übrigen aber muß hier die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts abgewartet werden. Die Bischöfe argumentieren mit dem Hinweis, die Mitarbeit in kirchlichen Dienststellen sei auf jeden Fall durch die Verbundenheit aller in der Kirche Tätigen in Christus und mit seinem Auftrag geprägt; das schließe Auseinandersetzungen in der Form von Arbeitskämpfen aus.

## Für eine ganzheitliche Sexualerziehung

Zusätzlich zu der knappen Erklärung „Zur Sexualerziehung in Elternhaus und Schule" vom 30. April dieses Jahres verabschiedeten die Bischöfe in Fulda eine umfangreiche „Handreichung" zum selben Thema. Sie zielt nicht nur auf Einzelprobleme, sondern will in Fortführung früherer Äußerungen zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit einen grundsätzlichen Beitrag zum Problem der Sexualerziehung angesichts der gegenwärtigen Wert- und Orientierungskrise leisten. Wie ein roter Faden durchzieht die Handreichung die Forderung nach der *„Erneuerung der wertorientierten Erziehung in Familie und Schule"*. Als Hintergrund dafür werden christliche Grundprinzipien zum Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit formuliert, bezogen auf den heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Schöpfung, Sünde und Erlösung.

Die Bischöfe wollen zeigen, daß „die Normen im Bereich der menschlichen Geschlechtlichkeit Wegweiser zu wahrer Freiheit und zu menschlichem Glück sind" und damit einem auf Emanzipation und Liberalisierung zielenden Freiheitsverständnis entgegentreten. Sexualerziehung müsse die Jugendlichen zu verantwortbarem und wirklichkeitsgerechtem Verhalten führen und in der Orientierung an sittlichen und religiösen Werten ein posi-

tives Grundverständnis menschlicher Sexualität in den verschiedenen Lebensaltern ermöglichen.
Die Bischöfe weisen nochmals mit Nachdruck darauf hin, daß den Eltern die erste Verantwortung für die Sexualerziehung zukomme: „Die Sexualerziehung, die sich an den zuvor genannten Grundsätzen orientiert, kann am natürlichsten in der geschützten Atmosphäre der Familie erfolgen." Demgegenüber werden die Möglichkeiten der schulischen Sexualerziehung sehr kritisch beurteilt. Auf jeden Fall müßten für die Sexualerziehung in der Schule Leitlinien im „Rahmen des natürlichen Sittengesetzes" und auf der Grundlage der Wertordnung des Grundgesetzes formuliert werden. *U. R.*

# Der Papstbesuch in den Vereinigten Staaten

Hatte Papst Paul VI. im Jahr 1965 seinen Besuch bei der UNO auf einen Tag beschränkt und dabei außer New York keine andere amerikanische Stadt ins Programm einbezogen, so verband Johannes Paul II. den Auftritt vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen mit einer einwöchigen Reise durch die Vereinigten Staaten, die ihn nach Boston, New York, Philadelphia, Des Moines (Iowa), Chicago und Washington führte. Die Reise wäre um einiges länger ausgefallen, hätte der Papst die vielen Einladungen amerikanischer Bischöfe angenommen, die ihn ebenfalls gern in ihrer Diözese begrüßt hätten.

## Einsatz für die Menschenrechte

Der Besuch in den USA, dem drei Tage in Irland vorausgingen (ein ausführlicher Länderbericht über Irland mit einer Würdigung des Papstbesuchs folgt im Dezemberheft), hatte so *mehrere Dimensionen:* Er galt einmal der Weltorganisation UNO, deren Generalsekretär *Kurt Waldheim* den Papst eingeladen hatte. Er sollte außerdem ein Pastoralbesuch für die 50 Millionen Katholiken in den USA sein, für eine Kirche, die – stark von den verschiedenen katholischen Einwanderergruppen geprägt – in den letzten Jahrzehnten zu einem recht heterogenen Gebilde mit sehr unterschiedlichen Strömungen geworden ist. Schließlich besuchte Johannes Paul II. nach den katholisch geprägten Ländern Mexiko, Polen und Irland mit den USA ein Land, in dem nicht nur die Katholiken eine – wenn auch ansehnliche – Minderheit darstellen, sondern das auch durch eine strikte Trennung von Kirche und Staat wie durch einen kaum mehr zu übertreffenden religiösen und kulturellen Pluralismus gekennzeichnet ist.
Im Vorfeld des Papstbesuchs war es zu einzelnen gerichtlichen Auseinandersetzungen darüber gekommen, ob der Papst auf öffentlichen Plätzen Gottesdienste feiern dürfe. Während des Besuchs waren solche Querelen bald vergessen: Die Reise des Papstes wurde zu einem Triumphzug, der so kaum vorherzusehen gewesen war. Der Papst zog auf jeder der Stationen seiner Reise Hunderttausende, ja Millionen von Menschen aller Konfessionen an. Das Echo in den Medien war so groß, daß NC News den Papstbesuch als bisher größtes Medienereignis der Vereinigten Staaten einstufte. Johannes Paul II. wurde in den USA einhellig als „Peoples Pope" gefeiert. Das Programmschema – vom Papst ab und zu spontan durchbrochen – glich dem der bisherigen Pastoralbesuche: Massengottesdienste unter freiem Himmel, Begegnungen mit der Jugend, mit Bischöfen, Priestern, Seminaristen und Ordensleuten, Besuch eines Marienheiligtums. Einen deutlichen politischen Akzent erhielt die Reise außer durch den Besuch bei der UNO auch durch die Begegnung mit Präsident *Jimmy Carter* im Weißen Haus.
Schwerpunkte seiner vielen Predigten und Ansprachen waren die Anknüpfung an die politisch-moralischen Ideale der amerikanischen Geschichte, die kritische Auseinandersetzung mit der permissiven Wohlstandsgesellschaft, der Appell zu einem Leben gemäß dem Evangelium und die Treue zur Kirche und ihrer Lehre.
Die Predigt des Papstes nach seiner Ankunft in Boston war in besonderer Weise an die *Jugend* gerichtet. Nachdem er „America the beautiful" begrüßt und den Einsatz der USA für eine gerechte und menschenwürdige Zukunft hervorgehoben hatte, forderte er die Jugend auf, Christus nachzufolgen, der die Wahrheit, Liebe und Freude geben könne, nach denen sich die heutige Gesellschaft sehne. Anstelle der Flucht in Drogen oder Gewalt sollten die Jugendlichen die „Option der Liebe" ergreifen und mit der Hilfe Christi alle Versuchungen überwinden (Osservatore Romano, 3. 10. 79).
Der zweite Tag des Besuchs galt zunächst der UNO. Vor der Vollversammlung nahm Johannes Paul II. den Friedensappell Pauls VI. auf und setzte sich ausführlich mit den Problemen des Wettrüstens, der Bedrohung der Menschenrechte durch ungerechte Einkommensverteilung und durch Ungerechtigkeiten im geistigen Bereich auseinander. Seine umfangreiche Ansprache (vgl. ds. Heft, S. 554) stellte gleichsam eine systematisch geordnete Summe der bisherigen Äußerungen zur Frage der Menschenrechte und einer gerechten internationalen Ordnung dar.
In einer eindrucksvollen Auslegung des Gleichnisses vom armen Lazarus nahm der Papst im New Yorker Yankee-Stadion nochmals ein Hauptthema seiner UNO-Rede auf: Er appellierte an die Gläubigen, nicht nur von ihrem Überfluß, sondern auch von der Substanz ihres Wohlstands zu geben: „Die Armen der Vereinigten Staaten und der ganzen Welt sind eure Brüder und Schwestern in Christus. Ihr müßt sie wie Gäste an eurem eigenen Tisch behandeln" (Osservatore Romano, 4. 10. 79). Die Predigt, in der der Papst darauf hinwies, daß die Zuwendung zu Jesus Christus Konsequenzen für das soziale Handeln haben müsse, gipfelte in dem Aufruf,

einen einfacheren Lebensstil zu finden, der das beste Heilmittel gegen unnötige Kritik und lähmenden Zweifel sei.
Der Besuch in New York bot dem Papst auch Gelegenheit, mit der schwarzen Bevölkerung der Vereinigten Staaten und mit Einwanderern aus Lateinamerika zusammenzutreffen. Im Battery Park richtete er ein besonderes Grußwort an die Juden Amerikas.

## Gegen Mißbrauch der Freiheit

Auch bei seiner Predigt im Logan Circle von Philadelphia, der nächsten Station seiner Reise, knüpfte Johannes Paul II. an die Werte der amerikanischen Tradition an, indem er einen Bogen von der Unabhängigkeitserklärung und ihrem Freiheitspathos zum Zusammenhang von menschlichen und christlichen Werten und zur *Bindung der Freiheit an objektive Normen* schlug. Wirkliche Freiheit könne es nur in Verbindung mit der in Jesus Christus geoffenbarten und von der Kirche verkündeten Wahrheit geben: „Frei ist in Wirklichkeit der Mensch, der sein Verhalten in verantwortungsbewußter Weise nach den Anforderungen des objektiv Guten formt" (Osservatore Romano, 5. 10. 79). Als Beispiele für den notwendigen Zusammenhang von Freiheit und Ethik nannte der Papst den Bereich der menschlichen Sexualität und den priesterlichen Zölibat. Sein Priesterbild verdeutlichte er in einer Ansprache an die Vertreter der amerikanischen Priester. Er nahm dabei Grundgedanken seines Gründonnerstagsschreibens auf: Der Priester erscheint als der von Jesus Christus persönlich berufene Hirte, dessen Dienst in der Feier der Eucharistie „in persona Christi" gipfelt. In knappen Worten bekräftigte der Papst nochmals den Pflichtzölibat wie den Ausschluß der Frau vom Priesteramt und wies darauf hin, daß der Priester das durch seine Berufung erhaltene Geschenk nicht von sich aus zurückgeben dürfe.
Zwischen die Besuche in den Millionenstädten Philadelphia und Chicago schob der Papst einen kurzen Abstecher in den amerikanischen Mittelwesten ein. In seiner Ansprache in Des Moines erinnerte Johannes Paul II. an die Verantwortung des Menschen für die Erde und forderte die Farmer zur Dankbarkeit und zur Großzügigkeit gegenüber den Hungernden auf. Den tiefsten Hunger des Menschen, so der Papst, könne allerdings nur Jesus Christus stillen.
Stand in Philadelphia das Stichwort *Freiheit* im Vordergrund, so zentrierte der Papst seine Aussagen in Chicago um den Leitbegriff der *Einheit:* Ausgehend von der Einheit des amerikanischen Volkes, das in seiner Geschichte aus vielen Gruppen zusammengewachsen sei, kam er bei der Predigt im Grant Park auf die Einheit der Kirche zu sprechen. Evangelisierung sei nur in der Einheit der Ortskirchen mit dem Glauben der Gesamtkirche möglich: „Keine kirchliche Gemeinschaft kann darum ihre Verbindung mit dem Glaubensgut sprengen, wie es vom Lehramt der Kirche verkündet wird" (Osservatore Romano, 7. 10. 79).
Das durch die Bischöfe ausgeübte Lehramt der Kirche stand im Mittelpunkt der Ansprache des Papstes an die amerikanischen Bischöfe, die zu einer außerordentlichen Vollversammlung nach Chicago gekommen waren. In Anlehnung an einen vor drei Jahren veröffentlichten Pastoralbrief des amerikanischen Episkopats bekräftigte der Papst summarisch in allen umstrittenen Punkten der Sexual- und Ehemoral die bisherige Auffassung des Lehramts. Außerdem betonte er die Bedeutung des Bußsakraments und der Eucharistie für das christliche Leben und wandte sich gleichzeitig gegen Interkommunion, die keine Antwort auf Christi Ruf zur vollkommenen Einheit sein könne. Der Papst versicherte den amerikanischen Bischöfen: „Wir können des Beistands des Heiligen Geistes in unserem Lehren sicher sein, wenn wir dem universalen Lehramt absolut treu bleiben" (Osservatore Romano, 7. 10. 79).
Auch der letzte Tag des Papstbesuches in Washington ließ die großen Schwerpunkte nochmals deutlich hervortreten: Mit Präsident Carter erörterte der Papst Fragen der *internationalen Friedenssicherung* und der *Menschenrechte* und setzte sich in einer kurzen Ansprache vor dem Weißen Haus eindringlich für Rüstungsbegrenzung und Abrüstung als Schritte auf dem Weg zum Frieden ein. Deutliche Worte richtete er an die Organisation der Amerikanischen Staaten, wobei er besonders die Ideologie der nationalen Sicherheit kritisierte, weil durch sie der Mensch und seine Würde dem Staat untergeordnet würden.
Bei seiner letzten Predigt auf dem Mall in der unmittelbaren Nähe des Kapitols setzte sich Johannes Paul II. nochmals für die *Heiligkeit des menschlichen Lebens* ein und wandte sich scharf gegen alle Formen der Bedrohung des Lebens. Er warnte vor der Gefährdung der Ehe und des Familienlebens und wandte sich gegen den Mißbrauch der Freiheit zur Unterdrückung Schwacher und Hilfloser. Vor den Studenten der Katholischen Universität wiederholte er die Absage an bloß materialistisches Denken und rief den Jugendlichen zu: „In Jesus findet ihr die wahre Einsicht und die wahre Freiheit" (Osservatore Romano, 10. 10. 79). Erst am letzten Tag in Washington war auch eine ökumenische Begegnung angesetzt. Dabei sprach der Papst seine Anerkennung für die vielen ökumenischen Initiativen in den USA aus und forderte zum weiteren Gebet für die Einheit der Christen auf.

## Ermutigung und Irritation

Die *Auswirkungen* der Reise Johannes Pauls II. lassen sich nicht leicht auf einen Nenner bringen: Sicher hat er durch seinen Auftritt vor der Vollversammlung der UNO das Ansehen des Papsttums als politisch-moralische Autorität wieder neu gestärkt. Er hat sich bei allen Gruppen und Konfessionen in den USA große persönliche Sympathien erworben, die auch über die manchmal fast schon ekstatische Begeisterung während des Besuchs hinausreichen. „Time" stellt fest: „Sein Besuch zeigte mit überraschender Deutlichkeit, daß viele Amerikaner vieler Glaubensrichtungen nach Führung, nach Stabilität Ausschau

halten ... Johannes Paul ließ eine moralisch aufrüttelnde Botschaft für ein Volk zurück, das sie zu brauchen schien" (15. 10. 79).
Skeptischer werden allgemein die Wirkungen des Papstbesuchs auf den amerikanischen Katholizismus beurteilt, für den dieses Ereignis natürlich zunächst eine unerhörte Aufwertung innerhalb der amerikanischen Gesellschaft bedeutete, in dessen Reihen aber auch kritische Stimmen hörbar waren. „Die außerordentliche Wirkung der Persönlichkeit Johannes Pauls II. in einer von Schwäche gekennzeichneten Umgebung muß getrennt gesehen werden von dem Einfluß, den der Papst auf die durch geistige und soziale Umwälzungen tief beunruhigte Gemeinschaft der amerikanischen Katholiken auszuüben vermag" (Neue Zürcher Zeitung, 10. 10. 79). Der Papst hat eine Herausforderung für den amerikanischen Katholizismus ausgesprochen, die viele gleichermaßen ermutigt wie irritiert hat. *U. R.*

# Die Bischöfe Brasiliens zur Wirtschafts- und Sozialpolitik der Regierung

Seit dem Amtsantritt des neuen brasilianischen Präsidenten *João Figueiredo* stehen die Nachrichten aus diesem größten lateinamerikanischen Land im Zeichen einer vorsichtigen politischen Liberalisierung, dem Beginn einer Demokratisierung, die der neue Präsident bereits Ende 1980 zu Ende geführt haben will. Die Aufhebung der 10 Jahre geltenden Ausnahmegesetze, die Verkündigung des weitreichenden Amnestiegesetzes am 22. August und die von kirchlicher Seite offenbar positiv gewerteten ersten Gespräche mit der neuen Regierung nach einer mit Konzilsende begonnenen langen Phase skeptischer Distanz und gelegentlicher offener Feindseligkeiten sind politische Fakten von hervorragender Bedeutung. Sie lassen den Schluß zu, daß die neue Regierung es mit der *Demokratisierung* ernster meint als andere Regime des Kontinents, die zwecks Verlängerung ihrer Herrschaft wohlklingende Namen für wenig veränderte autoritäre Staatsformen erfinden wie die „geschützte Demokratie" in Chile oder Boliviens „neue Ordnung".
Parallel zu dieser politischen Öffnung häufen sich jedoch die Anzeichen für eine ernste *Wirtschaftskrise*, die ihren Höhepunkt noch nicht erreicht haben dürfte. Ungeachtet offizieller Beschönigungen und propagandistisch geschminkter Ursachenforschung, die etwa „das Öl" für alles verantwortlich machen will, wächst im Lande die Kritik an der Wirtschaftspolitik. Der karikierende Satz „Der Wirtschaft geht es gut, nur dem Volk geht es schlecht" aus der Zeit des sogenannten brasilianischen Wirtschaftswunders gilt nicht mehr; es geht beiden schlecht. Alle Versuche der neuen wie der vorherigen Regierung zur Senkung der Inflation und zur Stabilisierung der Auslandsverschuldung sind fehlgeschlagen. Zu diesen alten Problemen kommen die seit Beginn des Jahres sich ausweitenden Streikunruhen in allen wichtigen Zweigen der brasilianischen Wirtschaft.

## Die Verarmung wächst

In dieser gespannten wirtschaftlichen und politischen Lage treten die katholischen Bischöfe Brasiliens mit einem Dokument an die Öffentlichkeit, in dem die Kirche nicht nur eine *radikale Änderung der Wirtschaftspolitik*, sondern auch eine Abkehr von den ihr zugrundeliegenden ökonomischen Theorien vorschlägt. „Orientierungspunkte zur Sozialpolitik" ist das jüngste Dokument der Brasilianischen Bischofskonferenz überschrieben, das am 6. September offiziell dem neuen Staatspräsidenten João Figueiredo überreicht wurde. Das Dokument enthält die mutigste, modernste und, aufs Ganze gesehen, auch inhaltsstärkste sozialpolitische Erklärung der brasilianischen Kirche der siebziger Jahre. Es erschien unter der Verantwortung des Präsidiums und der Pastoralkommission der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB) und fußt auf einer von den Bischöfen in Auftrag gegebenen Studie des der CNBB angegliederten „Brasilianischen Instituts für soziale Entwicklung (IBRADES)".
Mit diesem Dokument haben die Bischöfe die Grundsatzerklärung „Anforderungen aus christlicher Sicht an eine politische Ordnung", verabschiedet im Februar 1977 im Rahmen der 15. Vollversammlung, aktualisiert und fortgeschrieben. Im Unterschied zu anderen Verlautbarungen der brasilianischen Bischöfe war das damals in Itaicí verfaßte Dokument (vgl. HK April 1977, 174f.) in der Form und streckenweise auch im Inhalt ein Lehrschreiben alten Stils, das mit 210 zu 3 Stimmen angenommen worden war und offenbar einen mit Mühe erreichten Kompromiß aller Strömungen im Episkopat darstellte.
Die jüngste Erklärung ist von der derzeit nach allen Seiten taktierenden Regierung als störend empfunden worden und dürfte die *latent vorhandene Unruhe* im Volk schüren. „Unser Anliegen ist es, beim Aufbau eines Vaterlandes mitzuwirken, dessen Größe vor allem in der Förderung des Glücks und der Freude seiner Bevölkerung besteht." Dieser einleitende Satz macht das für die gesamte Erklärung bezeichnende Selbstverständnis der brasilianischen Kirche deutlich, die hier nicht wie in der oben erwähnten Stellungnahme als belehrende Beobachterin auftritt, sondern als betroffener und engagierter Teil des Volkes. Ihre theologischen Begründungen für die brisante Erklärung, der sündhafte Charakter sozialer Ungerechtigkeit und das verpflichtende Engagement für die Armen, schöpfen die Bischöfe aus den Lehren von Medellín und Puebla.
Wie die Ende Oktober 1978 veröffentlichten „Überlegungen zur nationalen Situation" beginnt das eigentliche Dokument mit der höflichen Feststellung, Brasilien befinde sich in einer schwierigen Phase des Übergangs, die zum Überdenken der bisherigen Politik

und zur Neubesinnung anrege. Es folgt eine schonungslose Analyse der brasilianischen Wirtschaftspolitik. Ihr liegen statistische Ermittlungen des DIEESE-Instituts (Intersyndikale Abteilung für Statistik und sozialökonomische Studien) zugrunde, die für sich sprechen: So hat die die *Konzentration der Einkommen* begünstigende Politik dazu geführt, daß 1976 20 Prozent der Bevölkerung bereits 67 Prozent des Nationaleinkommens auf sich vereinigten (1960 waren es 54,35 Prozent), während die Hälfte der Bevölkerung mit nur 11,8 Prozent (1960 waren es immerhin noch 17,71 Prozent) beteiligt war. Erschwerend kommt hinzu, daß sich die Prozentzahlen auf das real verteilte Einkommen des werktätigen Bevölkerungsteils erstrecken. Unberücksichtigt bleibt das Heer von Arbeitslosen und nicht gemeldeten Gelegenheitsarbeitern. Das brasilianische Wirtschaftswunder mit seinen zeitweise phantastischen Wachstumsraten ließ das mittlere Einkommen der 50 Prozent Armen in demselben Zeitraum auf das Doppelte ansteigen, während das der 5 Prozent Reichsten des Landes um das Vierfache stieg und 1976 33mal höher lag als das der armen Bevölkerungshälfte.

## Immer noch eine Art Sklavenhaltergesellschaft?

Das bischöfliche Dokument sieht in dieser *ungleichen Güterverteilung* einen „Affront gegen die Armen": „Wir haben es hier mit einer Verzerrung zu tun, aufgrund deren die Reichen immer reicher werden, und zwar auf Kosten der Armen, die immer ärmer werden." Motor dieser wirtschaftlichen Entwicklung ist nach Auffassung der Bischöfe die *brasilianische Gesellschaftsstruktur,* der sie angesichts mancher politischen und wirtschaftlichen Veränderungen eine „schreckenerregende Stabilität" bescheinigen: „Die heutige brasilianische Gesellschaft unterscheidet sich, real betrachtet und in ihrer fundamentalen Struktur, nicht wesentlich von der Sklavenhaltergesellschaft, aus der sie geschichtlich hervorgegangen ist." Die juristische Gleichheit aller kaschiere lediglich eine radikale Ungleichheit. In der Terminologie der Sklavenhaltergesellschaft heißt es: „Die Herren können sich alle Konsumgüter und Dienste leisten, angefangen von den gefälligen bis zu den skandalösesten. Die Diener hingegen überleben gerade. Das heißt: sie kommen gerade an die Güter und Dienstleistungen heran, mit denen sie überleben und sich fortpflanzen können, da ohne sie das System zusammenbräche."

In ihrer Erklärung gehen die Bischöfe auch auf die einzelnen Schwerpunkte der brasilianischen Wirtschaftspolitik ein, die das Regime ungeachtet *offensichtlicher Fehlentwicklungen* und auf Kosten der Wahrheit gegenüber jeglicher Kritik verteidigt. In diesem Teil wechseln präzise soziologische oder ökonomische Aussagen mit die staatliche Propaganda demaskierenden Feststellungen. So heißt es zu der These: Erst Wachstum, dann Wohlstand. „Häufig ist zu hören, man müsse zunächst den Kuchen groß genug backen, um ihn dann verteilen zu können. Größere Aufmerksamkeit als dieses Gerede verdienen die Klagen des Volkes, das vergebens darauf wartet, daß der Kuchen nun endlich aufgeteilt werde. Außerdem argwöhnt das Volk, daß sich gewisse Leute schon im Vorhinein bedienen, ohne daß jemand den Finger darauf legt, wodurch der Kuchen gleich klein bleibt... Es sind Mißstände anzuklagen, die zu den verschiedensten Formen einer geradezu gefräßigen *Korruption* führten, die das autoritäre Regime nicht nur nicht auszumerzen imstande war, sondern bis zu einem gewissen Grad noch schützte, indem es sie ungestraft davonkommen ließ."

Gescheitert ist die brasilianische Wirtschaftspolitik nach Auffassung der Bischöfe in der Bekämpfung der Inflation durch anhaltendes Einfrieren der Löhne, was lediglich eine Verarmung der Armen zur Folge gehabt habe. So betrage die *Kaufkraft* der Mindestlöhne heute nur 70 Prozent der Kaufkraft von 1964. Die als große soziale Errungenschaft angekündigte halbjährliche Überprüfung und Angleichung der Nominallöhne an die Lebenshaltungskosten lehnen die Bischöfe als unzureichend und unsozial ab: „Für Familien, deren Einkommen das Existenzminimum nicht übersteigt, bedeutet eine solche Regelung in Wirklichkeit, daß sie immer auf demselben Niveau bleiben und niemals die Chance eines Aufstiegs haben... Man gibt der Arbeiterschaft die Mittel, die sie braucht, um überleben und sich fortpflanzen zu können in einer Nachkommenschaft, die von Mangelerscheinungen mit nicht wiedergutzumachenden Folgen geprägt ist. Weiterhin würde man den Fortbestand eines billigen Arbeitsmarktes garantieren und damit einem spürbaren Absinken der Nachfrage vorbeugen, wodurch das System, so wie es bisher funktioniert, ja bedroht werden könnte. Es wäre ein Entgegenkommen, aber keine Gerechtigkeit." Gescheitert sei die Wirtschaftspolitik auch in ihrem Bemühen, die Auslandsverschuldung über hohe Exportquoten zu verringern. Brasilien steht mit seinen Nahrungsmittelexporten – Regierungsangaben zufolge – weltweit an zweiter Stelle, muß aber Grundnahrungsmittel einführen, die bei weitem den Bedarf nicht decken.

In dieser kritischen Wirtschaftslage machen die Bischöfe auf einen ihrer Meinung nach verhängnisvollen sozialpolitischen Trend aufmerksam: Die politische Öffnung habe die Kampfkraft organisierter Gruppen verstärkt, die in zunehmendem Maße in der Lage seien, die Regierung unter Druck zu setzen. Dies habe schon jetzt dazu geführt, daß die Regierungspolitik nur „auf der Grundlage von Konflikten" korrigiert werde. Aus diesem in den Augen der organisierten Arbeitnehmer wie auch der Kirche berechtigten Arbeitskampf resultierende Verbesserungen änderten jedoch nichts an der strukturellen Ungerechtigkeit, unter der Millionen von Menschen litten, die sich nicht in pressure groups organisieren könnten. Zusammenfassend schreiben die Bischöfe: „Die Folgen der Wirtschaftspolitik... deuten alle in ein und dieselbe Richtung: Es ist nicht länger möglich, die Auswirkungen dieser Politik zu korrigieren, ohne an die Wurzeln vorzustoßen. Man kann nicht länger die Konflikte einfach abwarten, um dann Zugeständnisse zu machen. Die zu-

ständigen Stellen kommen nicht mehr daran vorbei, die Politik in Frage zu stellen, nach der die ganze Planung des nationalen Lebens konzipiert wird."

## In den Menschen investieren

Die Empfehlungen für eine solche neue Wirtschaftsordnung reichen von ethischen Grundsatzentscheidungen bis zu konkreten wirtschaftspolitischen Maßnahmen. Sie soll den Menschen in den Mittelpunkt der Politik stellen. Freilich müsse die Regierung Mut und schöpferische Phantasie entwickeln, um etwa Anreize für die Besitzenden zu schaffen, in wirklich soziale Projekte zu investieren. Hier sprechen sich die Bischöfe quasi für eine zumindest teilweise gelenkte Planwirtschaft aus, in der zum Beispiel die Grundnahrungsmittel rigoros festgesetzte Preise hätten. Zur Stabilisierung dieser Politik empfehlen die Bischöfe unter Hinweis auf das Beispiel anderer Länder eine *hohe Besteuerung aufwendiger Konsumgüter,* Preisstützungen, Kreditvergünstigungen für Produktionen, die für den inländischen Markt bestimmt sind, und Maßnahmen, die „Investitionen für den pompösen und überflüssigen Konsum uninteressant werden lassen".

Eine solche *ethosbestimmte Umstrukturierung* der brasilianischen Wirtschaft muß, nach dem allgemeinen politischen Willen und dem gegenwärtigen Bewußtseinsstand der in Politik und Wirtschaft maßgeblichen Kräfte zu urteilen, als reine Utopie erscheinen. Es stellt sich die Frage, ob die Bischöfe in der Wahrnehmung ihres prophetischen und pastoralen Auftrags mit diesem Dokument nicht an die Grenzen ihrer Zuständigkeit stoßen (ob ihre ökonomischen Rezepte – wenn dies auch von zweitrangiger Bedeutung ist – in Brasilien überhaupt durchführbar sind). Für die Bischöfe waren aber offenbar vor allem zwei Dinge ausschlaggebend: Zum einen bietet die politische Übergangsphase Gelegenheit zur Überprüfung oder gar Revision einer Menschen geringschätzenden Wirtschaftsordnung, der zudem jede langfristige Perspektive fehlt. Der Satz „Der größte Reichtum, den wir haben, ist der Reichtum an Menschen" mag in den Ohren auch nachdenklicher brasilianischer Politiker anstößig oder makaber klingen. In seiner wirtschaftspolitischen Bedeutung könnte man ihn jedoch durchaus dem alternativen Denkmodell zuordnen; unter ethisch-moralischem Gesichtspunkt ist er ohnehin berechtigt.

Die zweite Motivation für eine solche kirchliche Stellungnahme ist eminent *politischer* Natur: Die Bischöfe drängen die Regierung nachdrücklich zu „einigen wenigen", die jetzige Wirtschaftspolitik revidierenden Entscheidungen, die Brasilien davor bewahren sollen, die Erfahrungen anderer kapitalistischer Länder lediglich mit einer Zeitverzögerung zu wiederholen, während diese sich „anschicken, den von ihnen erzielten Entwicklungsstand radikal in Frage zu stellen. Denn nichts garantiert ihnen, daß es sinnvoll sei, um jeden nur möglichen ökologischen Preis die Produktion unendlich zu steigern, um dadurch eine unersättliche und sinnlose Konsummentalität zu nähren." Daß eine solche Warnung aus dem Mund von Bischöfen kommt, macht sie nicht weniger bedenkenswert. Für die brasilianischen Kirchenführer gehört diese Mahnung in die Zukunft offenbar ebenso zu ihrer pastoralen Aufgabe wie das auf das Heute gerichtete Engagement für die Millionen Armen Brasiliens. *G. B.*

# Gesellschaftliche Entwicklungen

# Die rechtspolitische Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland

## Zu einer Erklärung aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Die Kommission I („Politik, Verfassung, Recht") des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (Vorsitz: Professor Hans Buchheim, Mainz) hat einen umfangreichen *„Diskussionsbeitrag"* zur rechtspolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland vorgelegt. Schon der Untertitel „Kritische Anmerkungen" macht deutlich, daß vor allem auf tatsächliche oder mögliche Fehlentwicklungen hingewiesen und vor Verschärfung solcher Fehlentwicklungen gewarnt wird. Obwohl das Papier, wie es eingangs heißt, nur „auf einige Tendenzen in der Rechtsentwicklung sowie in den rechtspolitischen Vorstellungen unserer Gesellschaft aufmerksam machen (will)", kommen doch die verschiedensten Felder der Rechtspolitik und der Gesetzgebung zur Sprache: vom Strafvollzug über das Eherecht bis zur Entwicklung des Eigentumsrechts, vom Abtreibungsstrafrecht bis zum Recht der elterlichen Sorge und zum Entwurf eines neuen Jugendhilfegesetzes.

## Reduzierte Vorstellung vom Menschen?

Ausgangspunkt der kritischen Überlegungen ist *das Menschenbild im heutigen Recht.* Das Papier spricht von „zunehmenden Meinungsverschiedenheiten" über das Wesen des Menschen im gegenwärtigen Rechtsdenken und in der Rechtsentwicklung. Insbesondere verstärke sich die Tendenz, sich in der Gesetzgebung „von dem Menschenbild abzuheben, das im Christentum maßgeblich geprägt, aber weit über die Grenzen der Konfessionen hinaus unlösbar mit der Kulturtradition Europas verbunden und von unserem Grundgesetz vorgesetzt wird". Grundlegend für dieses Menschenbild sei, daß der einzelne für sich verantwortlich ist. Gerade diese Verantwortlichkeit, zumal als Verantwortung der Einzelperson, wäre in Frage gestellt, „wenn man darauf verzichten würde, bei Taten, welche die Lebensverhältnisse anderer einschneidend beträfen, verschuldetes Verhalten als Anknüpfungsbestand für gesetzliche Folgen heranzuziehen".

Von hier aus übt das Papier generelle Kritik an der *Vernachlässigung des Verschuldungsprinzips,* und zwar unter zweierlei Aspekt: einmal als Kritik an der *Bagatellisierung des Schuldprinzips im Strafvollzug.* Die Zielbeschreibung des Strafvollzugs werde unvollständig, wenn das Schuld-Sühne-Prinzip völlig ausgeklammert werde. Die Ahndung von Straftaten, deren Wiederholbarkeit ganz unwahrscheinlich sei, weil sie in einer einmaligen Konfliktsituation begangen wurden, ließe sich ohne Rückgriff auf das Schuld-Sühne-Prinzip nicht begründen. Für die Verurteilung eines Schwerverbrechers, der bereits seit Jahren wieder in geordneten Verhältnissen lebt, fehle dann ebenfalls eine einsichtige Begründung.

Nicht minder wichtig ist den Autoren des Papiers ein zweiter Aspekt: die *Verdrängung des Schuldprinzips im neuen Scheidungsrecht.* Hier habe nicht nur das Zerrüttungsprinzip das Verschuldungsprinzip abgelöst, sondern das neue Scheidungsrecht schließe die persönliche Verantwortlichkeit der Ehegatten für den Bestand der Ehe praktisch dadurch aus, daß sogar der Begriff der Zerrüttung vermieden und an seiner Stelle vom „Scheitern" der Ehe geredet werde. Anstelle der persönlichen Verantwortung der Partner trete der „schicksalhafte Verlauf". Dadurch werde Ehe grundsätzlich in *private Beliebigkeit* gestellt. Der einzelne könne so durch eigenes provokatives Verhalten nicht nur die Ehescheidung erzwingen und Unterhalt und Versorgungsansprüche stellen. Es werde damit „erstmals in der jüngsten deutschen Rechtsgeschichte" der Grundsatz außer acht gelassen, daß niemand aus einer Verletzung von Rechtsansprüchen anderer eigenes Recht ableiten könne.

Noch entschiedener als mit diesen bekannten Argumenten gegen das neue Scheidungsrecht wendet sich das Papier gegen die *generelle Ausklammerung von ethischen Gesichtspunkten aus Gesetzgebung und Rechtssprechung.* Es gebe einen allgemeinen Trend, sich vom Begriff der Moral zu distanzieren und selbst bereits in der juristischen Ausbildung nur von „abweichendem Verhalten" zu sprechen. Die völlige Privatisierung von Moral („Moral müsse dem mündigen Bürger überlassen bleiben") widerspreche dem unauflöslichen Zusammenhang zwischen der verfassungsrechtlichen Ordnung und der allgemeinen Ethik. Zwar wenden sich die Gebote der Moral an den einzelnen und an seine Verantwortung, aber deswegen könnten sie nicht schon Privatsache sein, „da sie grundlegende Bedeutung für ein humanes Zusammenleben in der Gesellschaft haben". Außerdem müsse „das Recht des Staates dem einzelnen ein bestimmtes Minimum dessen garantieren, was ihm an sich seine Mitmenschen moralisch schulden". Das setze voraus, daß „ein Teil der in erster Linie der Moralität zuzuordnenden Verpflichtungen" zusätzlich vom Recht abgedeckt sei. Die grundlegenden Gebote der Moral und die von der Verfassung geschützten Rechtsgüter würden einander entsprechen.

## Faktische Beeinträchtigung der Grundrechte?

Das Diskussionspapier der ZK-Kommission geht nicht so weit, die Einhaltung von Grundrechten in der Bundesrepublik zu bezweifeln. Es stellt einleitend ausdrücklich fest, daß die Entwicklung des Rechts in der Bundesrepublik Deutschland „ein hohes Maß an rechtlicher und sozialer Sicherheit für den einzelnen" erreicht hat. Aber es sieht im Nichternstnehmen der Verfassung (Prüfung ihrer „Belastbarkeit", in der „Verzerrung des Verfassungsrechts") durch die Verschiebung der Rangfolge einzelner Grundrechte zu Lasten ihres Bezugs auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde Erscheinungen, die dahin führen, *daß einzelne Grundrechte de facto nicht mehr garantiert werden.* Gewisse Grundrechte, wie die Achtung der Menschenwürde, des Lebensrechts und des Rechts auf persönliche Freiheit sowie grundrechtlich geschützte Institutionen wie Ehe und Familie, würden zwar formal noch beachtet, faktisch jedoch beeinträchtigt.

Als wichtigstes Beispiel dafür führt das Dokument die wieder anlaufende Diskussion über den *§ 218* an. Die Kommission des Zentralkomitees hält den gegenwärtigen § 218 „zwar dem Wortlaut nach nicht (für) verfassungswidrig", weil er sich im Wortlaut deutlich von der seinerzeit vom Bundesverfassungsgericht verworfenen Fristenregelung unterscheide. Praktisch aber eröffne die jetzige Gesetzgebung genau die gleichen Möglichkeiten. Die Stellung des Kindes als Grundrechtsträger sei damit entschieden geschwächt. Die Gleichrangigkeit des verfassungsrechtlichen Gebots, das Leben zu schützen, und das Recht der Schwangeren auf freie Entfaltung der Persönlichkeit sei damit nicht mehr gewahrt. Es erfolge eindeutig eine Verschiebung des Schwerpunktes vom ersten auf letzteres. Damit aber werde Unrecht legalisiert.

In gleicher Weise gefährdet sieht das Papier das grundrechtlich geschützte Elternrecht. An der Neuregelung der elterlichen Sorge würden die Rechte des Kinder überbetont und die Elternrechte als „Gewaltpotential" hingestellt. Die *Familie* würde so nur noch als Summe von Einzelinteressen, nicht mehr *als Einheit* gesehen.

Unter diesem Aspekt wird auch der Bericht der von der Bundesregierung berufenen Kommission für die Reform des Familienrechts angegriffen, der als Bezugsobjekt der Familienpolitik nicht mehr nur den „historischen Familientypus" sehe, sondern auch die verschiedenen neueren Formen partnerschaftlichen Zusammenlebens, insbesondere nicht legalisierte Partnergemeinschaften, Wohngemeinschaften und Kollektive heranziehe. Das Grundgesetz (Art. 6) verstehe unter Familie aber „die auf der Ehe gegründete natürliche Lebensgemeinschaft von Eltern und Kindern". Der Schutz dieser Gemeinschaft sei nicht mehr genügend gewährleistet.
Nachdrücklich beklagt das Papier einen *„Mangel an Sinn für die Bedeutung der Institutionen"*, hinter der sich u. a. die Vorstellung verberge, „Recht sei nichts anderes als ein Instrument der Ausübung und Sicherung politischer Macht und ein bloßer Ausfluß politischen Willens". Wer den Rang von Institutionen und den Rang des Rechts auf diese Weise relativiere, liefere das öffentliche Leben und die Belange des einzelnen Bürgers einer anonymen unkontrollierten Gesellschaft aus, deren erste Opfer jeweils die Schwachen, die auf den Schutz des Rechts am meisten Angewiesenen, sind. Das Papier spricht auch von einer *„verschleierten Ideologisierung des Rechts"*, von dem Trend, positive Rechtsnormen nur nach dem angeblichen Willen und den unterstellten Bedürfnissen der Gesellschaft auszulegen. Unter solchen Bedürfnissen würden sich oft nur Vorstellungen und Bestrebungen von Minderheiten verbergen, die sich einbildeten, „sie allein könnten beurteilen, was (der) Gesellschaft nützt und not tut".
Zur Illustration verweist das Papier auf den ursprünglichen Entwurf zum Hochschulrahmengesetz, der von der Ausübung von Lehre und Forschung „in Verantwortung gegenüber der Gesellschaft" sprach. Die Verantwortung gegenüber der Gesellschaft könne sich nicht nach der jeweiligen politischen Einstellung wandeln.
Der Ideologisierung des Rechts Auftrieb gegeben werde durch eine generelle Verkennung von Rechtsnormen, wenn man meine, diese seien nur darauf angelegt, Gesellschaft zu unterdrücken. Auf diese Weise wolle man „dem Gesetzgeber das Instrumentarium entwinden, dem Leben der Gesellschaft einen verbindlichen und für alle berechenbaren Rahmen zu geben". Statt dessen würde so unter Verstoß gegen das Prinzip der Gewaltenteilung die *Rechtsanwendung* „in eine unkontrollierbare *Rechtsschöpfung* aus dem widersprüchlichen Fundus gesellschaftlicher Anschauungen verwandelt". Konsequenterweise sehe man als Ziel der juristischen Ausbildung dann auch nicht mehr den Juristen, der die Normen des Rechts anzuwenden und durchzusetzen habe, sondern eine andere Art Sozialtherapeuten oder Sozialingenieur.

## Am Kern der Probleme vorbei?

Das Papier der ZK-Kommission liest sich über weite Strecken wie eine *vorläufige Bilanz* der rechtspolitischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre mit einer Reihe von *polemischen Reprisen*. Es wird viel Bekanntes vorgetragen, aber auch manche bemerkenswerte Anregung für die weitere Diskussion gegeben. Die Frage, wieweit die Relativierung von Recht gehen kann, ohne daß Rechtsunsicherheit entsteht oder gar die Gesetzgebung und Rechtsprechung in unsachgemäße Abhängigkeit von gesellschaftlichen Trends geraten, ist eine der grundlegenden Fragen gegenwärtiger Rechtsentwicklung, Beachtenswert ist auch, daß das Papier den *generellen Trend zur Verrechtlichung* aufgreift, wenngleich dieses Thema bereits seit einiger Zeit nicht nur in Fachkreisen, sondern in allen politischen Lagern diskutiert wird. Es tut dies allerdings sehr zögernd und offenbar mit halbgutem Gewissen, sonst würde es nicht statt Verrechtlichung den Begriff der „Vernormierung" (nicht nur ein sprachliches Monstrum) fordern. Das Papier will mit dieser Sprachregelung offensichtlich dem Mißverständnis entgehen, es rede einer Reduzierung von Gesetzen und Verordnungen das Wort, übersehe aber, daß in weiten Zonen rechtliche Regelungen nicht nur zahlreich neu geschaffen, sondern im Eherecht, Abtreibungsstrafrecht auch zurückgenommen würden. Es wird aber die Hauptfrage nicht aufgegriffen, warum es eigentlich zu dem *Doppelphänomen* kommt, daß auf der einen Seite die Verrechtlichung des Lebens (vorwiegend im zivilrechtlichen Bereich) enorm zugenommen hat, auf der anderen Seite rechtliche Regelungen (vorwiegend im Strafrecht) zurückgenommen werden. Wieweit ist diese Entwicklung notwendig, wieweit muß ihr gegengesteuert werden? Das Papier bringt gegen den Zug zur Verrechtlichung das *Subsidiaritätsprinzip* in Anschlag. Wäre nicht zu fragen, ob das Subsidiaritätsprinzip nur dort gilt, wo es Individuen und Primärgemeinschaften vor unzulässigen Eingriffen des Gesetzgebers, z. B. im Recht der elterlichen Sorge, zu schützen gilt, oder nicht noch vielmehr dort, wo dem einzelnen Freiheitsraum gelassen werden muß?

Selbstverständlich wird man dem Papier auch zubilligen, daß es seinerseits nicht frei sein kann von gewissen *Vorverständnissen* und durchaus diskutablen *Situationseinschätzungen*. Geht in der Bundesrepublik gegenwärtig der Trend wirklich hin zur Erprobung der Belastbarkeit der Verfassung, oder obsiegt nicht nach wie vor die umgekehrte Tendenz, die Verfassung, gerade weil es an einem ethischen Grundkonsens fehlt, quasi zu sakralisieren? – Mit der Folge, daß vieles, was in einer Demokratie politisch entschieden werden müßte, durch die Verfassungsgerichtsbarkeit festgemacht wird. Gewiß hat die Gesetzgebung mittelbaren und unmittelbaren *Einfluß auch auf das moralische Verhalten der Bürger*, aber stimmt deswegen so allgemein schon der Satz, daß „in dem Maße, in dem das positive Recht ethisch neutralisiert wird, auch die Moralität der Bürger zurück(geht)"?
Es ist verständlich, daß sich das Papier bzw. seine Autoren auch Gedanken und Sorgen machen über die *Entwicklung des Eigentumsrechts*. Es dürfte in unserer Gesellschaft kaum umstritten sein, daß das Eigentum dem einzelnen ein menschenwürdiges Dasein in Freiheit (mit)ermöglicht.

Aber man bleibt doch einigermaßen ratlos bei dem Hinweis, die Konkretisierung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums habe zu berücksichtigen, daß diese keinen Vorrang vor dem staatlichen Schutz erhalten dürfe. Abgesehen davon, daß in einer Wettbewerbsgesellschaft die Sozialpflichtigkeit des Eigentums nie genug betont werden kann, müßte das eigentlich auch mit dem urkatholischen Grundsatz kollidieren, daß die Güter der Erde zunächst für alle da sind. Die formale *rechtliche* Gleichrangigkeit von Eigentumsschutz und Sozialpflichtigkeit des Eigentums braucht dadurch ja noch nicht in Frage gestellt zu werden.

*David Seeber*

## Interview

# Exegese: ihre Rolle in Theologie und Kirche

### Ein Gespräch mit Prof. Rudolf Schnackenburg

*Am Gestaltwandel der katholischen Theologie in den letzten Jahrzehnten hatte die neutestamentliche Exegese einen maßgeblichen Anteil. Welche Funktion hat heute die historisch-kritische Erforschung der Schrift in Theologie und Kirche, wo steht die Exegese gegenwärtig in ihrer kritischen Selbstreflexion? Über diese Fragen sprachen wir mit einem der führenden katholischen Neutestamentler in Deutschland, Prof. Rudolf Schnackenburg. Er ist Ordinarius für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.*

*HK:* Herr Professor Schnackenburg, im Augenblick sorgen die Exegeten nicht gerade für Schlagzeilen. Rührt das daher, daß die Exegese ihre Position in Theologie und Kirche gefunden hat, oder hat sich das Interesse verschoben, ohne daß Grundfragen schon genügend aufgearbeitet worden wären?

*Schnackenburg:* Die Exegese steht zur Zeit in einer wenig spektakulären, aber dafür um so wichtigeren Selbstreflexion über ihre Methoden, über die Grundfragen der Hermeneutik und auch über ihre Funktion im Ganzen der Theologie. Mir scheint, daß sie noch nicht völlig zu sich und ihrer Aufgabe gefunden hat.

*HK:* Ist diese Selbstreflexion nicht auch deshalb notwendig geworden, weil sich der Durchbruch der modernen Exegese in der katholischen Theologie doch relativ rasch vollzogen hat und dabei nicht immer genügend über die Funktion der neu eingeführten und dann selbstverständlich praktizierten Methoden für das Ganze der Theologie nachgedacht worden ist?

*Schnackenburg:* Wir hatten immerhin schon in den fünfziger Jahren recht lebhafte Gespräche zwischen Dogmatikern und Exegeten. Damals wurde in einem ersten Anlauf der Versuch unternommen, Spannungen abzutragen und Wege der fruchtbaren Zusammenarbeit zu finden. Das Zweite Vatikanum hat dann die Ausgangslage für diesen Dialog erheblich verändert. Durch die Öffnung der Kirche für die Bibel und den exegetischen Zugang zu ihr erfuhr unsere Disziplin zunächst einen mächtigen Auftrieb. Dazu kam auch das immer stärkere Zusammenwirken von evangelischer und katholischer Exegese. Durch die größere Freiheit, die das Zweite Vatikanum gab, konnten die Exegeten zunehmend auch heiße Eisen anpacken und forderten damit natürlich die systematische Theologie bzw. Dogmatik aufs neue heraus.

### „Wir befinden uns in einem intensiven Reflexionsprozeß"

*HK:* Hat sich die Dogmatik genügend auf die exegetischen Ergebnisse und deren Konsequenzen hin geöffnet, oder sind hier noch Defizite zu beklagen?

*Schnackenburg:* Mir scheint, daß für die Dogmatiker heute die Öffnung zu den Methoden und Ergebnissen der Exegese weitgehend zur Selbstverständlichkeit geworden ist, daß sie sogar selbst ein Stück weit zu Exegeten werden. Nehmen Sie nur als Beispiel die beiden großen Werke von Edward Schillebeeckx, der ja früher ein ausgesprochen spekulativ orientierter Systematiker war, sich aber inzwischen über Jahre hinweg intensiv mit komplizierten exegetischen Fragestellungen befaßt und sie in seine Christologie in vollem Umfang eingebracht hat. Das ist voll anzuerkennen, auch wenn die exegetische Arbeit in einem vielleicht problematischen hermeneutischen Horizont geschieht. Gerade dabei wird ja auch deutlich, daß das Gespräch weitergehen muß. Man darf in diesem Zusammenhang aus jüngster Zeit das erste diesjährige Heft der Theologischen Quartalschrift nennen, wo Theologen verschiedener Disziplinen bei aller Würdigung der unerläßlichen Bedeutung der Exegese für die Theologie durchaus kontrovers über Implikationen und Konsequenzen diskutieren.

*HK:* In dem genannten Heft hat Ihr Kollege Josef Blank die Exegese als „theologische Basiswissenschaft" bezeichnet...

*Schnackenburg:* Der Ausdruck „Basiswissenschaft" ist wohl nicht ganz glücklich gewählt, weil er in seinem Anspruch leicht mißverstanden werden kann. Die Exegese hat es zwar mit den Ursprüngen von Glaube und Theologie zu tun, sie verfügt damit aber noch nicht über die ganze Theologie. Wir Exegeten haben die historischen Ursprünge des Christentums zu bedenken und die ältesten und wichtigsten Urkunden auszulegen. Daraus können wir aber keine überzogenen Ansprüche für das theologische Gespräch ableiten, vielmehr befinden wir uns ja selber in einem intensiven Reflexionsprozeß über Möglichkeiten und Grenzen unserer historisch-kritischen Methode.

*HK:* Wir sprechen selbstverständlich von *der* historisch-kritischen Methode. Ist das nicht auch eine gewisse Vereinfachung angesichts der methodischen Komplexität gegenwärtiger Exegese?

*Schnackenburg:* Gewiß verbirgt sich unter der Kurzformel „historisch-kritische Methode" heute ein ganzes Bündel von Methoden. Dennoch bringt diese vereinfachende Kurzformel zum Ausdruck, daß alle methodischen Einzelschritte den einen Hauptsinn haben, das historisch Feststellbare und philologisch Eruierbare herauszustellen, also den Sinn, den die biblischen Autoren zu ihrer Zeit mit ihren Aussagen verbanden. Schließlich macht uns die Bezeichnung „historisch-kritische Methode" auch auf das Erbe der Vergangenheit, der letzten beiden Jahrhunderte aufmerksam, das wir nicht einfachhin abschütteln können, obwohl wir viele Unzulänglichkeiten und Vorurteile heute klarer sehen. Wir hängen nicht mehr dem Ideal einer anscheinend voraussetzungslosen historisch-philologischen Arbeit an. Gerade auch evangelische Exegeten haben in den letzten Jahren an problematischen Implikationen und Konsequenzen der in den letzten Jahrhunderten entstandenen exegetischen Methoden deutliche Kritik geübt. Ich denke hier beispielsweise an die Arbeiten von Peter Stuhlmacher, vor allem an sein neues Werk „Verstehen des Neuen Testaments", das die hermeneutische Problematik in einem umfassenden historischen Rückblick aufgreift.

*HK:* Solche kritische exegetische Selbstreflexion trifft sich dann ja mit weniger präzis begründeten Bedenken bei einfachen Gläubigen...

*Schnackenburg:* Sicher wurzelt hier ein Unbehagen, das über den engeren Kreis der Theologen hinaus in der Öffentlichkeit und im kirchlichen Leben verbreitet ist. Man stellt die Frage, wie es denn eigentlich möglich sei, daß die Exegeten zu so unterschiedlichen, ja widersprüchlichen Ergebnissen kommen, obwohl sie über eine wissenschaftlich zuverlässige und bewährte Methode verfügen.

*HK:* Das Unbehagen, von dem Sie sprachen, besteht doch wohl gleichermaßen gegenüber evangelischen wie katholischen Exegeten...

*Schnackenburg:* Das kann wohl auch nicht anders sein, da sich die konkrete Arbeitsweise der katholischen Exegeten kaum von der unserer evangelischen Kollegen unterscheidet. Damit sind auch die Schwierigkeiten weitgehend dieselben. Dennoch gibt es konfessionsspezifische Vorverständnisse, die wir heute unbefangener zur Kenntnis nehmen und in die hermeneutischen Überlegungen einbeziehen können. Ich möchte das an der im ökumenischen Gespräch immer noch strittigen Ämterfrage klarzumachen versuchen: Während die katholische Theologie an der Legitimität einer Entwicklung der Ämterstruktur vom Neuen Testament bis in die alte Kirche hinein festhält, fordert man auf evangelischer Seite mit dem Sola-scriptura-Prinzip im Hintergrund eine größere Offenheit für die Variabilität der Ämterstruktur. Das wird teilweise auch von katholischer Seite übernommen. Gerade an dieser Frage wird deutlich, wie auch in die exegetische Arbeit teilweise uneingestandene Vorverständnisse einfließen...

## „Exegetische Ergebnisse werden manchmal vorschnell beiseite geschoben"

*HK:* Die Grenze zwischen legitimem Vorverständnis und iedologieanfälligem Vorurteil wird damit fließend. Wie kann man mit diesem Problem einigermaßen fertig werden?

*Schnackenburg:* Zunächst ist darauf zu bestehen, daß die Exegese auch eine provokatorische und innovatorische Funktion innerhalb der Theologie hat. Es kann durchaus sein, daß wir bei der kritischen Befragung des Neuen Testaments zu Erkenntnissen kommen, die in der Gesamttheologie im Lauf der Entwicklung untergegangen sind und eine gewisse Kurskorrektur verlangen. Auf der anderen Seite denke ich, daß katholischen Exegeten manchmal der Blick dafür abgeht, daß auch das katholische Vorverständnis Gründe für sich hat, die wir in das Gespräch mit der evangelischen Exegese und Theologie einbringen sollten. Ein Beispiel: Es wird häufig auf das korinthische Modell einer Gemeinde, die ganz charismatisch ist, verwiesen. Nun wird gesagt, wir müßten heute auch dafür offen sein, solche charismatischen Strukturen zuzulassen. Dabei übersieht man, daß das wahrscheinlich nur eine Ausnahmeerscheinung im Urchristentum war und, wenn nötig, der Apostel Paulus Weisungen geben konnte, wie es ja auch tatsächlich geschehen ist. Die spätere neutestamentliche Entwicklung in der „nachapostolischen" Zeit weist ein Gefälle auf, das wir theologisch ernst nehmen müssen.

*HK:* Das wäre also eine Mahnung an die Adresse der Exegeten, weitergehende systematische Fragen nicht für illegitim zu erklären...

*Schnackenburg:* Eine solche Mahnung hat sicher ihre Berechtigung. Auf der anderen Seite erlebt man allerdings auch, daß exegetische Erkenntnisse manchmal zu vorschnell beiseite geschoben oder abgewürgt werden.

*HK:* Zum Beispiel?

*Schnackenburg:* Ich möchte das heiße Eisen des Verbots der Ehescheidung aufgreifen. Wohl fast alle heutigen Exegeten sind davon überzeugt, daß dies bei Jesus nicht im Sinne einer legalistisch juridischen Regelung oder eines absoluten Verbotes gemeint war. Man muß die Entscheidung Jesu sowohl im geschichtlichen Kontext als auch im größeren Rahmen seiner sittlichen Botschaft sehen.

*HK:* Wie aber sollen dann die Exegeten in einem solchen Fall ihren Standpunkt einbringen, ohne gleichzeitig von der Voraussetzung zu abstrahieren, daß sie in einer Glaubensgemeinschaft mit ihrer Tradition stehen?

*Schnackenburg:* Es geht gar nicht ohne einen Dialog zwischen den theologischen Disziplinen, namentlich zwischen der Exegese einerseits und der Dogmatik und der Moraltheologie andererseits. Wir können auch nicht die übergreifenden Fragen, die sich aus der Selbstreflexion der Kirche in der Tradition und dem geistigen Horizont unserer Zeit ergeben, aus den Augen lassen. Lassen Sie mich das wieder an der Frage Ehescheidung etwas illustrieren: Schon für die Urkirche ergaben sich da gewisse Probleme. Auf der einen Seite wollte sie, wie sich exegetisch nachweisen läßt, das Verbot der Ehescheidung möglichst strikt aufrechterhalten, auf der anderen Seite stieß sie im Leben dann auf Schwierigkeiten. Es gab Fälle, die man einfach nach der Weisung Jesu nicht so klar entscheiden konnte, denken Sie an das berühmte Privilegium Paulinum und die matthäische Unzuchtsklausel. Das alles zeigt, daß die Urkirche die Entscheidung Jesu noch weiter reflektierte. So sind dann auch die verschiedenen Kirchen bzw. Konfessionen in der Anwendung dieser Weisung Jesu zu unterschiedlichen Regelungen gekommen. Sie alle berufen sich auf Jesus und können auch einsichtige Gründe anführen, aber es wird schwerlich möglich sein, auf rein exegetische Weise eine einheitliche Regelung zu finden.

*HK:* Die Exegese bietet also zunächst für den theologischen Verstehensprozeß Material an, aber sie entscheidet keinesfalls in letzter Instanz?

*Schnackenburg:* Ich wollte zunächst darauf hinweisen, daß es Anliegen der Exegese gibt, die wir unbedingt anmelden müssen, wenn uns die Erkenntnis aufgeht, daß Entwicklungen in Theologie und Kirche stattgefunden haben, die wohl doch nicht oder nicht voll der ursprünglichen Intention Jesu und dem Verständnis der Urkirche entsprechen. Auf der anderen Seite haben Sie sicher recht, wenn Sie sagen, daß die Exegese nicht in letzter Instanz entscheiden kann. Da muß man zunächst einmal von der Irrtumsfähigkeit und Begrenztheit des einzelnen Exegeten ausgehen. Außerdem kommen die hermeneutischen Voraussetzungen jeweils mit ins Spiel, so daß nach meinem Dafürhalten der Exeget nicht nur den anderen provozierende und innovierende Fragen stellen darf, sondern daß er sich auch von der Kirche und ihrer Tradition her Gegenfragen stellen lassen muß. Hier hat z.B. Karl Lehmann schon vor Jahren wichtige Überlegungen angestellt.

*HK:* Aber haben wir eigentlich in der katholischen Kirche schon genügend Gespür dafür, daß es gerade wegen der Begrenztheit der jeweiligen Standpunkte diesen Raum der offenen Diskussion geben muß?

*Schnackenburg:* Da ist wohl zu unterscheiden: Im Gespräch unter den Theologen scheint mir diese Forderung zu einem großen Teil schon erfüllt zu sein. Es gibt heute theologische Diskussionen, auch interdisziplinärer Art, bei denen der eine den anderen wirklich annimmt und auf ihn hört, um dann seine Gründe und Gegengründe anzubringen. Schwieriger ist die Frage, wie es mit dem Verhältnis von Theologie und kirchlichem Lehramt steht. Mir scheint Walter Kasper recht zu haben, wenn er in seinem Diskussionsbeitrag zu Josef Blank bemerkt, daß es nach seiner Meinung zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie gegenwärtig weder theoretisch noch praktisch eine befriedigende Lösung gebe.

## „Wir müssen ein gewisses Schuldbekenntnis ablegen"

*HK:* Das Lehramt beruft sich ja in entsprechenden Fällen darauf, daß durch theologische Diskussionen – und hier werden dann die exegetischen oft an erster Stelle genannt – unnötig Unruhe ins gläubige Volk getragen, daß zu viel auf dem offenen Markt diskutiert wird ...

*Schnackenburg:* Ich meine schon, daß wir gerade im Blick auf die Verkündigung, die Praxis der Kirche ein gewisses Schuldbekenntnis ablegen müssen, weil unnötige Verunsicherung von den Exegeten ausgegangen ist. Man muß aber auch hinzufügen, daß aufgrund der früheren Volksbildung und Glaubenserziehung noch ein zu fundamentalistisches Verständnis der Bibel und der Exegese verbreitet ist und weiter nachwirkt.

*HK:* War es nicht auch so, daß in einer ersten Phase der Rezeption der historisch-kritischen Exegese durch weitere Kreise auch von seiten der Exegeten und der Verkündiger sehr oft der Fehler gemacht wurde, zunächst einfach Methoden zu demonstrieren und Ergebnisse vorzustellen, ohne jeweils befriedigend aufzuzeigen, wie solche Einzelelemente in ein Gesamtverständnis der Schrift hineingehören?

*Schnackenburg:* Jeder Exeget, der sich auch für die Bildungsarbeit zur Verfügung stellt, wird in dieser Hinsicht seine Erfahrungen haben. Eine davon ist, daß auch hochgebildete Gläubige in einem hohen Maße Schwierigkeiten hatten, neue Vorstellungen von der Bibel zu übernehmen, obwohl wir uns auf die Enzyklika von 1943, die päpstliche Bibelkommission und das Zweite Vatikanische Konzil berufen können. Das lag sicher zum Teil auch an der Art und Weise der Vermittlung.

*HK:* Besteht hier nicht die Gefahr, daß man die Verbreitung von exegetischen Ergebnissen und Methoden für eine Glaubenskrise und für eine Krise der Beziehung zum Ursprung des Glaubens verantwortlich macht, die weit tiefere Ursachen haben?

*Schnackenburg:* Das stimmt. Aber um noch einmal auf Ihre vorige Frage zurückzukommen: Vielleicht haben die Exegeten durch ihre Methodik eher die Neigung, neue Erkenntnisse und Hypothesen herauszustellen, und sind sie weniger dazu in der Lage, ihre Ergebnisse nun wieder in das Gesamt der Glaubenswelt hineinzustellen. Auf diesem Feld sind sicher Versäumnisse zu beklagen; aber durch die schon öfters angesprochene Zusammenarbeit mit Dogmatikern und Moraltheologen dürfte es möglich sein, solche Schwierigkeiten weiter abzubauen.

*HK:* Muß nicht gerade die Exegese gegenwärtig vielleicht schon wieder eher – auch wenn sie ihre Fehler und Versäumnisse einsieht – energisch dafür plädieren, daß der historisch-kritische Umgang mit der Schrift seinen unverzichtbaren Platz behält?

*Schnackenburg:* Heute sind sowohl Exegeten als auch Dogmatiker, ja auch weithin unsere Amtsträger davon überzeugt, daß wir die historisch-kritische Methode nicht aufgeben können. Sie ist unverzichtbar. Sie hat zu klaren Ergebnissen geführt, die wir um der Wahrheit willen nicht leugnen dürfen. Ich glaube, das Unbehagen an der Exegese kommt gegenwärtig mehr von der Bibelbenutzung und Bibellesung in der Kirche her. Viele möchten aus einer erfreulichen Hinneigung und Liebe zur Bibel einen anderen Zugang zur Botschaft der Schrift gewinnen als den einer rationalen Beschäftigung mit den Texten, wie sie durch die Exegese geschieht.

*HK:* Es taucht ja immer wieder das neue und gleichzeitig alte Stichwort von der „geistlichen" Schriftauslegung auf. Was kann ein Exeget einer solchen Forderung nach einem geistlichen Umgang mit der Schrift, der auch Konsequenzen für den Stellenwert der Exegese hat, für einen Sinn abgewinnen?

*Schnackenburg:* Eine geistliche Schriftlesung, die sich unmittelbar, auch ohne genauere Kenntnisse der vorliegenden exegetischen Ergebnisse geistige Nahrung aus der Heiligen Schrift holt, scheint mir nicht nur möglich, sondern auch legitim zu sein. Man kann mehrere Zugänge zur Schrift unterscheiden. Einer ist der theologische, streng an die Methoden gebundene Umgang exegetischer Art, dessen Hauptfunktion doch wohl im Gesamt der Theologie zu suchen ist. Ein anderer Zugang ergibt sich, das sollten wir nicht vergesen, durch Liturgie und Gottesdienst. Was uns geschadet hat, war der falsche Eifer mancher, besonders jüngerer Priester, die auch schwierige Probleme exegetischer Art oder auch angebliche neue Erkenntnisse gleich auf die Kanzel gebracht haben.

## „Auch eine gute geistliche Schriftlesung darf nicht einfach an der Exegese vorbeigehen"

*HK:* Aber ist inzwischen nicht schon wieder das andere Extrem sehr verbreitet, daß man nämlich aus verschiedenen Gründen vor diesem ernsthaften, Distanz und ein gewisses Bewußtsein der Schwierigkeit voraussetzenden Umgang mit der Schrift zurückschreckt?

*Schnackenburg:* Das ist richtig. Vom Bereich von Liturgie, Gottesdienst, Predigt muß allerdings wieder die private Schriftlesung unterschieden werden, die andere Regeln und innere Gesetze hat. Auch für eine gute geistliche Schriftlesung ist zu wünschen, daß man nicht an der Exegese vorbeigeht, sondern sich damit beschäftigt. Es gibt häufig auch die positive Erfahrung, daß Menschen, die die Bibel lesen und mit ihr umgehen wollen, dann auch zu den Mitteln greifen, die ihnen einen besseren Zugang zu diesen alten Texten ermöglichen. Freilich ist die persönliche Meditation dann etwas, das erst noch darauf aufbaut. Aber man sollte nicht völlig an der Exegese vorbeigehen. Dann besteht nämlich die Gefahr, daß man etwas Falsches oder auch Gefährliches aus der Schrift herausliest. Man braucht nur an den Umgang mit Texten der Bibel in schwärmerischen Kreisen oder in Sekten zu denken.

*HK:* Hat die Exegese nicht gerade die Aufgabe, angesichts eines starken Verlangens nach Unmittelbarkeit und Direktheit immer wieder daran zu erinnern, daß das Wort Gottes nur in der konkreten geschichtlichen Vermittlung des Ursprungs zu haben ist und daß es sich deswegen auch lohnt, die Anstrengung geschichtlichen Begreifens auf sich zu nehmen?

*Schnackenburg:* Eine wichtige Aufgabe unserer Erwachsenenbildung ist es, diese Erkenntnis zu fördern. Es ist ja für die Glaubenserziehung unerläßlich, daß wir die Herablassung, die Inkarnation des inkarnierten Wortes im Wort der Schrift, wie Origenes sagt, erkennen, die ganze Menschlichkeit, Geschichtlichkeit und Begrenztheit des Wortes in der Schrift in den Blick nehmen und das auch für unseren Glauben bedenken. Das bedeutet nämlich, daß wir aus einer falschen Sicherheit herauskommen und uns nicht wundern, daß es für den Glauben immer neue Probleme gibt, die man nicht schlechthin, weder durch autoritären Spruch noch durch rationales Nachdenken, lösen kann. Dadurch bekommt der ganze Glaube eine andere innere Struktur und wird sich seiner selbst deutlicher als eines Weges zwischen Licht und Dunkel bewußt.

*HK:* Aber besteht nicht von der Exegese aus doch die Gefahr, daß sie schon durch ihre methodische Spezialisierung und ihre Begrifflichkeit von der Glaubensgemeinschaft abdriftet.

*Schnackenburg:* Vielleicht sollte man hier einmal auf die laufenden exegetischen Arbeiten hinweisen. Es gibt nicht nur sehr spezialisierte Untersuchungen, sondern auch zahlreiche Arbeiten, die die exegetischen Erkenntnisse in das theologische Gespräch einbauen und ihre Bedeutung für das Leben der Kirche klarmachen wollen. Als Beispiel nenne ich die Arbeit von Heinz Schürmann „Jesu ureigener Tod" (1975) oder die Quaestio disputata von Rudolf Pesch über „Abendmahl und Jesu Todesverständnis" (1978). Auch auf mein eigenes Werk „Maßstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen

Testaments" (Herder 1978) darf ich hinweisen. Natürlich wird der Prozeß der exegetischen Forschung mit seinen wechselnden Hypothesen weitergehen. Dennoch gibt es in vielen Fragen einen innerexegetischen Konsens, der fruchtbringend in die Gesamttheologie und das kirchliche Leben eingebracht werden kann.

*HK:* Die gegenwärtige Entwicklung ist also stärker auf den Konsens ausgerichtet als auf das Durchspielen von immer neuen Hypothesen...

*Schnackenburg:* Auch auf exegetischer Seite sind wir im allgemeinen etwas bescheidener geworden. Wir kennen durchaus die Grenzen unserer Arbeitsweise und wissen uns stärker der Glaubensgemeinschaft verpflichtet, in der wir selbst stehen und unsere Aufgaben erfüllen. Es wird in Zukunft viel davon abhängen, wie es uns gelingt, die guten und fruchtbaren Ansätze exegetischer Arbeit auch in weitere Kreise hineinzubringen.

## „Es ist nicht leicht, die Mitte der Schrift zu greifen"

*HK:* Wenn wir vom Konsens sprechen, dann stellt sich ja auch die Frage nach der biblischen Theologie, nach einer Theologie des Neuen Testaments, die ja dem Brückenschlag nicht nur zwischen der differenzierten Exegese und anderen theologischen Disziplinen, sondern auch zwischen der wissenschaftlich orientierten Exegese und der Verkündigung der Kirche dienen könnte...

*Schnackenburg:* Die sogenannte biblische oder näherhin neutestamentliche Theologie war geradezu das Wunschziel unserer Arbeit in den fünfziger Jahren, als so etwas wie ein biblischer Frühling aufbrach. Aber dann ist uns doch klargeworden, wie schwierig eine biblische Theologie zu entwerfen ist. In der Exegese hat man erkannt, nicht zuletzt durch Anstöße von evangelischer Seite, daß wir gar nicht von einer einheitlichen neutestamentlichen Theologie reden können, daß es vielmehr verschiedene theologische Entwürfe gibt, sowohl in der Christologie wie in der Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie. Damit wurde die neutestamentliche Theologie als solche zum Problem. Inzwischen ist, wie auch auf anderen Gebieten, wieder eine gewisse Rückbewegung festzustellen. Aufgrund hermeneutischer Überlegungen erkennen wir, daß es bei aller Verschiedenheit einzelner Theologien, wie der paulinischen und johanneischen, doch etwas Gemeinsames gibt, das sich durchhält. Man spricht von der Mitte der Schrift. Es ist nicht leicht, diese Mitte zu greifen und das dann auch wieder gegen systematische theologische Entwürfe abzugrenzen. Aber wir sind auch da in einem Lernprozeß, ähnlich wie bei der Frage nach dem historischen Jesus. Da herrschte lange Zeit die Überzeugung vor, daß wir über den historischen Jesus kaum noch etwas Sicheres sagen können, bis neue Überlegungen und verfeinerte Methoden einen Wandel herbeiführten. Ähnlich verhält es sich gegenwärtig auf dem Feld der neutestamentlichen Theologie.

*HK:* Wenn die Wellenbewegung offensichtlich wieder stärker nach der Seite der Einheit der biblischen Theologie ausschlägt, wie ist es dann zu erklären, daß an den Theologischen Fakultäten das Interesse an der neutestamentlichen Exegese – wenn man verschiedenen Beobachtungen glauben kann – eher zurückgeht?

*Schnackenburg:* Es sind schwer zu kontrollierende Bewegungen, die sich innerhalb unserer jungen Generation vollziehen. Ganz sicher gab es eine Zeit vor und nach dem Konzil, in der die Exegese als theologische Disziplin stärkeren Anklang fand. Wir haben übrigens auch einen erstaunlichen wissenschaftlichen Nachwuchs. Man muß das schwankende Interesse wohl auch im Zusammenhang mit der ganzen geistigen Bewegung des letzten Jahrzehnts sehen. Als sich Ende der sechziger Jahre das Interesse zum politischen Engagement verlagerte, war natürlich anderes gefragt als die distanzierte historische Arbeit an alten Texten. Heute ist eine starke Rückbewegung zur Selbstbesinnung auf den Sinn des Lebens und zur Meditation zu erkennen, und ich frage mich manchmal, ob die Exegese es versteht, die Bibel dafür genügend aufzuschließen. Man empfindet die schwierigen exegetischen Methoden als Barriere gegenüber einem unmittelbaren Umgang mit der Schrift. Hinzu kommt, daß Meditationsmethoden angeboten werden, die nicht unbedingt auf die Schrift angewiesen sind. Aber ich bin davon überzeugt, daß bei allen diesen Bewegungen das Neue Testament (ebenso aber auch das Alte Testament) eine hervorragende Rolle zu spielen berufen ist. Ich beobachte zum Beispiel, daß heute Paulus mit seiner Theologie und mit seinem persönlichen Engagement eine starke Anziehung ausübt.

*HK:* Dann wäre es also eine Aufgabe der Exegese, solche zunächst auch von der Schrift inspirierten Strömungen nicht von vornherein als unwissenschaftlich abzutun, sondern zunächst ernsthaft aufzunehmen, aber gleichzeitig darauf hinzuweisen, daß sie nicht ohne den genauen kritischen Umgang mit der Schrift auskommen,

*Schnackenburg:* Wir müssen uns wirklich darum bemühen, die junge Generation ernsthaft an die Schrift heranzuführen, und dabei ihre eigenen Anliegen aufnehmen, und zwar nicht bloß aus einem äußeren Interesse, sondern aus der inneren Verpflichtung, die uns das Neue Testament von seinem eigenen Ansatz her auferlegt. Man darf sagen, daß dort, wo die Fragen der Exegese in den theologischen Gesamtbereich und in den Gegenwartshorizont hineingestellt werden, das Interesse erheblich zunimmt. Man kann sogar sehen, daß dann Studenten um der Wichtigkeit der Sache willen auch die Schwierigkeiten des methodischen Zugangs zum Neuen Testament in Kauf nehmen.

*HK:* Es dürfte schon deshalb unverzichtbar sein, daß die Exegese bei aller Bescheidenheit den ihr zukommenden Platz behält, weil sie ja für das ökumenische Gespräch Schrittmacherdienste geleistet hat. Wo gibt es Punkte, an denen gerade die Exegese unbeschadet der verschiedenen Verstehenshorizonte das Gespräch zwischen den Kirchen weiterbringen kann?

*Schnackenburg:* In den wirklich bedeutsamen und folgenschweren Fragen sind wir zwar noch nicht am Ende des Gesprächs, besonders, was die Ämterfrage und die Eucharistiegemeinschaft anbelangt. Aber es ist doch ein ermutigendes Zeichen, daß man zum Beispiel in der offiziellen Kommission zwischen der katholischen Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands nachträglich noch Exegeten herangezogen hat, um die Frage der Kirchengemeinschaft vom Neuen Testament her zu klären.

## „Die Ursprungsgestalt des Glaubens muß in den heutigen Horizont wirkmächtig eingebracht werden"

*HK:* Welche Erfahrungen machen dann die Exegeten in solchen Kommissionen?

*Schnackenburg:* In vielen ökumenischen Arbeitskreisen haben sich zunächst die Exegeten auf einer gemeinsamen Linie gefunden, bis dann die Systematiker durch ihre diffizilen Überlegungen die schon gewonnene Einheit wieder in Frage stellten. Die Exegeten müssen also klar sehen, wo die Chancen und eben gleichzeitig die Schwierigkeiten ihrer Position im ökumenischen Gespräch liegen. Sie können sicher den Brückenschlag nicht allein durchführen, müssen es aber dennoch als ihre ureigene Aufgabe betrachten, im Gespräch der Kirchen miteinander durch Kooperation und gemeinsame Bemühung den Weg in die Zukunft gehen zu helfen.

*HK:* Die ökumenischen Probleme machen nochmals deutlich, wie unerläßlich für den Exegeten der Blick über die Grenzen der eigenen Disziplin ist, gerade wenn er seine Ergebnisse und Anstöße wirklich einbringen will...

*Schnackenburg:* Das gilt auch für die heute brennenden Fragen nach der Verwirklichung des Christlichen. Ich meine, es ist eine Aufgabe für die Exegese, sich hier stärker zu engagieren. Ihre wissenschaftliche Hauptaufgabe wird natürlich weiter die Erhellung der Ursprünge des Christentums und der Anfänge der Theologie bleiben, die niemals mißachtet werden dürfen. Auf der anderen Seite müßte aber der Exeget immer auch so weit Theologe und soweit auch pastoral engagiert sein, daß er sich fragt, wie die Ursprünge der Kirche, die Ursprungsgestalt des Glaubens und der Theologie auch in den heutigen Horizont wirkungsmächtig eingebracht werden können.

*HK:* Im Stichwort Ursprung steckt ja wohl beides: die geschichtliche Einmaligkeit wie der auf Aktualisierung drängende Überschuß...

*Schnackenburg:* Dazu möchte ich Heinz Schürmann zitieren, der im Vorwort zu seiner Aufsatzsammlung „Ursprung und Gestalt" (Düsseldorf 1970) schreibt: „Es geht um den ‚Ursprung' – in Werk und Wort Jesu einerseits, in Leben und Verkündigung der apostolischen Kirche andererseits –, weil dieser Ursprung ‚Gestalt' in sich hat, die Maßgestalt bleiben muß. Für das christliche Leben wie für das Lehren wird die Ursprungsgestalt immerdar maßgeblich bleiben; ist beides doch nur dann richtig strukturiert, wenn es seinem Ursprung verbunden ist." Das schließt eine Öffnung für die Gegenwartsprobleme, eine „Übersetzung", Transformation und Adaption für die gegenwärtige Situation nicht aus, fordert sie vielmehr, wenn wir das Verhalten der Urkirche gegenüber dem Wort und Werk Jesu zu ihrer Zeit genügend bedenken.

# Dokumentation

# Krieg, Spaltung und Zerstörung verhindern

## Ansprache Papst Johannes Pauls II. vor den Vereinten Nationen

*Höhepunkt der dritten großen „Auslandsreise" Johannes Pauls II. noch im ersten Jahr seines Pontifikats war die Rede des Papstes am 2. Oktober vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen. Es war keine Premiere, schon vor 14 Jahren während der Endphase des Konzils hatte sein Vorgänger Paul VI. ebenfalls vor der UNO-Vollversammlung gesprochen (vgl. den Wortlaut in: HK, November 1965, S. 648–653). Die Rede wurde schriftlich an die Delegierten verteilt. Der Papst trug eine gekürzte Fassung vor. Hier folgt der ungekürzte Wortlaut. Zum Auftritt des Papstes vor der UNO-Vollversammlung vgl. auch ds. Heft S. 542ff.*

Herr Präsident!

1. Dieser hohen Vollversammlung der Vereinten Nationen, bei der ich heute teilnehmen und das Wort ergreifen kann, möchte ich meinen Dank bekunden. Meine Anerkennung richtet sich an erster Stelle an den Generalsekretär der UNO, Herrn Dr. Kurt Waldheim, der mich schon im Herbst letzten Jahres – kurz nach meiner Wahl zum Nachfolger des hl. Petrus – zu diesem Besuch eingeladen und diese Einladung dann im vergangenen Mai bei unserer Begegnung in Rom erneuert hat. Von Anfang an sah ich dies als eine große Ehre an, der ich mich tief verpflichtet wußte.

Heute nun, vor einer so bedeutenden Versammlung, möchte ich ihnen, Herr Präsident, der Sie mich in so freundlicher Weise empfangen und mir das Wort erteilt haben, meinen herzlichen Dank aussprechen.

2. Das formelle Motiv meiner heutigen Teilnahme ist zweifellos die besondere Art der Zusammenarbeit, die den Apostolischen Stuhl mit der Organisation der Vereinten Nationen verbindet, wie gerade die Anwesenheit der Ständigen Mission eines Beobachters des Hl. Stuhles bei dieser Organisation bezeugt. Diese Verbindung, der der Hl. Stuhl große Beachtung schenkt, hat ihren inneren Grund in der Souveränität, die den Apostolischen Stuhl seit vielen Jahrhunderten auszeichnet. Diese ist zwar, was das entsprechende Territorium betrifft, auf den kleinen Vatikanstaat begrenzt; sie ist jedoch von der Notwendigkeit begründet, daß die Päpste ihre Sendung in voller Freiheit ausüben und mit jedem möglichen Gesprächspartner, sei es eine Regierung oder eine internationale Organisation, unabhängig von jeder anderen Souveränität verhandeln können. Gewiß, das Wesen und die Ziele der besonderen geistlichen Mission des Apostolischen Stuhles und der Kirche bringen es mit sich, daß sich ihre Teilnahme an Aufgaben und Aktivitäten der UNO von der anderer Staaten als Gemeinschaften im politisch-weltlichen Sinne tief unterscheidet.

## „Das wesentliche Motiv meiner Anwesenheit"

3. Der Heilige Stuhl hält nicht nur die eigene Zusammenarbeit mit den UN für sehr wichtig, sondern hat auch seit der Gründung dieser Organisation immer seine eigene Wertschätzung und Zustimmung für die historische Bedeutung dieses obersten Forums des internationalen Lebens der heutigen Menschheit bekundet. Er hat auch stets ihre Funktionen und Initiativen unterstützt, die das friedliche Zusammenleben und gemeinsame Handeln unter den Nationen zum Ziel haben. Hierfür gibt es viele Beweise. In den mehr als 30 Jahren des Bestehens der UNO haben Päpstliche Botschaften und Enzykliken sowie Dokumente des katholischen Episkopats und auch des II. Vatikanischen Konzils ihr große Aufmerksamkeit geschenkt. Die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. schauten mit Vertrauen auf diese wichtige Institution als Zeichen unserer Zeit, voller Bedeutung und Hoffnung, und auch der Papst, der jetzt vor Ihnen spricht, hat seit den ersten Monaten seines Pontifikates mehrfach die gleiche Zuversicht und Überzeugung wie seine Vorgänger ausgedrückt.

4. Diese zuversichtliche Überzeugung des Apostolischen Stuhles erwächst, wie gesagt, nicht aus rein politischen Gründen, sondern gerade aus der religiösen, der moralischen Natur der Sendung der römisch-katholischen Kirche. Als universale Gemeinschaft, die Gläubige aus fast allen Ländern und Kontinenten, Nationen, Völkern, Rassen, Sprachen und Kulturen umfaßt, ist diese wesentlich an der Existenz und Aktivität einer Organisation interessiert, die – wie wir schon ihrem Namen entnehmen können – Nationen und Staaten zusammenführt und vereint. Vereinen und zusammenführen, nicht trennen und Gegensätze fördern, so suchen die UN Wege der Verständigung und der friedlichen Zusammenarbeit, indem sie mit den verfügbaren Mitteln und anwendbaren Methoden sich darum bemühen, Krieg, Spaltung und gegenseitige Zerstörung in dieser großen Familie, wie sie die heutige Menschheit darstellt, zu verhindern.

5. Dies ist der wahre Grund, das wesentliche Motiv meiner Anwesenheit unter Ihnen, und ich möchte dieser hohen Versammlung meine Dankbarkeit bezeigen, daß sie diesem Motiv, das meinen Besuch vielleicht nützlich machen kann, ihre Beachtung geschenkt hat. Es ist sicher von besonderer Bedeutung, daß sich heute unter den Repräsentanten der Staaten, die auf der Souveränität einer Amtsvollmacht für ihr Territorium und ihre Bevölkerung beruhen, auch der Vertreter des Apostolischen Stuhles und der katholischen Kirche befindet. Es ist die Kirche Jesu Christi, der vor dem Tribunal des römischen Richters Pilatus erklärte, ein König zu sein, aber König eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist (vgl. Joh 18, 36–37). Auf die Frage nach dem inneren Grund seines Königreiches unter den Menschen gab er zur Antwort: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege" (Joh 18,37).

Wenn ich also heute vor den Repräsentanten der Staaten stehe, dann möchte ich nicht nur meinen Dank, sondern auch eine ganz besondere Freude bekunden, da die Einladung an den Papst, in ihrer Versammlung das Wort zu ergreifen, einen Beweis dafür darstellt, daß die Organisation der Vereinten Nationen die religiös-moralische Dimension jener menschlichen Probleme anerkennt und respektiert, um die sich die Kirche mit Hilfe ihrer Botschaft der Wahrheit und der Liebe, die sie der Welt nahebringen muß, kümmert. Ganz sicher ist es für die Fragen, die Gegenstand Ihrer Aufgaben und Bemühungen sind – wie der sehr umfangreiche und organische Komplex von Einrichtungen und Aktivitäten ausweist, die im Rahmen der UN wirken oder mit ihnen zusammenarbeiten, vor allem im Bereich von Kultur, Gesundheit, Ernährung und Arbeit sowie auf dem Gebiet der friedlichen Nutzung der Atomenergie –, besonders wichtig, daß wir uns im Namen des Menschen begegnen, verstanden in seiner vollen Einheit, in der ganzen Fülle und dem vielfältigen Reichtum seiner geistigen und materiellen Existenz, wie ich es in meiner Enzyklika „Redemptor hominis", der ersten meines Pontifikates, dargelegt habe.

## „Alle Politik wird durch den Menschen für den Menschen ausgeübt"

6. So ergreife ich die Gelegenheit dieser feierlichen Begegnung mit den Repräsentanten der Nationen der Welt, um in diesem Augenblick einen Gruß an alle Männer und Frauen zu richten, die auf dieser Erde leben, an jeden Mann, an jede Frau ohne irgendeine Ausnahme. Jedes menschliche Wesen, das unseren Planeten bewohnt, ist ja Mitglied einer bürgerlichen Gemeinschaft, einer Nation, von denen hier viele vertreten sind. Jeder von Ihnen, sehr geehrte Damen und Herren, ist Repräsentant von einzelnen Staaten, von politischen Systemen und Strukturen, aber vor allem von bestimmten Gruppen von Menschen. Sie alle sind die Vertreter der Menschen, praktisch aller Menschen dieser Erde. Konkrete Menschen, Gemeinschaften und Völker, die die gegenwärtige Phase ihrer Geschichte durchleben und zugleich in die Geschichte der ganzen Menschheit verwoben sind, mit ihrer Individualität und der Würde der menschlichen Person, mit einer eigenen Kultur, mit persönlichen Erfahrungen und Sehnsüchten, Spannungen und Leiden, mit berechtigten Erwartungen.

Von hier aus begründet sich jegliche politische Aktivität auf nationaler oder internationaler Ebene: Letztlich kommt sie „vom Menschen her", wird sie „durch den Menschen" ausgeübt, geschieht sie „für den Menschen". Wenn jene Aktivität sich von dieser grundlegenden Beziehung und Sinnrichtung entfernt, wenn sie gewissermaßen sich selbst zum eigenen Ziel wird, dann verliert sie dadurch einen großen Teil ihrer Existenzberechtigung. Ja, sie kann sogar Quelle einer existentiellen Entfremdung werden, sie kann sich vom Menschen völlig lösen, sie kann in Widerspruch geraten zur Menschlichkeit als solcher. In Wirklichkeit ist die Existenzberechtigung jeglicher Politik der Dienst

am Menschen, ist die unermüdliche und verantwortliche Sorge um die Probleme und wesentlichen Bereiche seiner irdischen Existenz in ihrer sozialen Dimension und Tragweite, von der gleichzeitig ja auch das Wohl einer jeden einzelnen Person abhängt.

7. Ich bitte, mich zu entschuldigen, wenn ich von Dingen spreche, die Ihnen, sehr verehrte Damen und Herren, sicher ganz evident sind. Es scheint mir jedoch sinnvoll zu sein, darüber zu sprechen, denn was menschliche Aktivitäten oft in Gefahr bringt, ist doch die Möglichkeit, daß man bei ihrem Vollzug die deutlichsten Wahrheiten und die grundlegendsten Prinzipien aus dem Blick verliert.

Es sei mir daher der Wunsch erlaubt, daß die Organisation der Vereinten Nationen wegen ihres universellen Charakters niemals aufhören möge, jenes „Forum", jene hohe Tribüne zu sein, von der aus alle Probleme des Menschen im Geist der Wahrheit und der Gerechtigkeit gewertet werden. Im Namen dieser Inspiration und durch diesen historischen Anstoß wurde am 26. Juni 1945, gegen Ende des furchtbaren Zweiten Weltkrieges, die Charta der Vereinten Nationen unterzeichnet und entstand am darauffolgenden 24. Oktober Ihre Organisation. Kurz danach entstand als ihr Grundgesetz die allgemeine Erklärung über die Menschenrechte (am 10. Dezember 1948), über die Rechte des Menschen als eines konkreten Individuums wie auch in seiner universalen Bedeutung.

Dieses Dokument ist ein Meilenstein auf dem langen und schwierigen Weg der Menschheit. Wir dürfen ja den menschlichen Fortschritt nicht nur am Fortschritt der Wissenschaft und Technik messen, der gewiß die Ausnahmestellung des Menschen im Verhältnis zur Natur sichtbar macht, sondern gleichzeitig und mehr noch am Primat der geistigen Werte und am Fortschritt des moralischen Lebens. Gerade in diesem Bereich zeigt sich die volle Herrschaft des Menschengeistes mit Hilfe der Wahrheit im Verhalten der Person und der Gesellschaft sowie auch die Herrschaft über die Natur. Hier setzt sich die stille Macht des geistigen Bewußtseins des Menschen durch nach dem alten Ausspruch: „Das Menschengeschlecht lebt von Geschicklichkeit und Vernunft (Genus humanum arte et ratione vivit)."

Gerade damals, als die Technik in ihrem einseitigen Fortschritt auf kriegerische Zwecke hingelenkt wurde, auf Versuche, eine Hegemonie zu erlangen oder Eroberungen zu machen, wobei der Mensch den Menschen töten und eine Nation die andere zerstören sollte, indem sie sie der Freiheit oder sogar des Existenzrechtes beraubte – ich habe dabei immer das Bild des Zweiten Weltkrieges in Europa vor Augen, wie er vor rund 40 Jahren, am 1. September 1939, mit der Invasion Polens begann und am 9. Mai 1945 beendet wurde –, ist die Organisation der Vereinten Nationen entstanden. Und drei Jahre später wurde das Dokument geschaffen, das, wie gesagt, als wahrer Meilenstein auf dem Weg des moralischen Fortschritts der Menschheit angesehen werden muß, die allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Die Regierungen und Staaten der Welt haben begriffen, daß sie sich zusammenschließen müssen, wenn sie sich nicht gegenseitig angreifen und zerstören wollen. Der wahre Weg zu dieser Einheit, der grundlegende Weg, führt an jedem einzelnen Menschen vorbei: durch die Festlegung, die Anerkennung und Achtung der unveräußerlichen Rechte der Personen und Völkergemeinschaften.

## „Der Preis von Auschwitz darf nicht umsonst bezahlt worden sein"

8. Heute, 40 Jahre nach dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, möchte ich all das viele in Erinnerung rufen, das die Menschen und Nationen in jenen Jahren durchgemacht haben, eine Generation, die zum großen Teil heute noch lebt. Vor kurzem hatte ich Gelegenheit, über einige dieser Erfahrungen noch einmal nachzudenken, und zwar an einem der Orte, wo die Verachtung für den Menschen und seine Grundrechte in einem besonders schmerzlichen und übergroßem Ausmaß zutage getreten ist: im Konzentrationslager von Auschwitz (Oswiecim), das ich während meiner Pilgerfahrt nach Polen im vergangenen Juni besucht habe. Dieser Ort mit seiner so traurigen Bekanntheit ist leider nur einer von vielen auf dem europäischen Kontinent. Schon die Erinnerung an einen einzigen davon müßte auf den Straßen der heutigen Menschheit ein Mahnmal dafür sein, jegliche Art von Konzentrationslager an jeder Stelle dieser Erde ein für allemal zu beseitigen. Für immer müßte aus dem Leben der Nationen und der Staaten all das verschwinden, was mit diesen fürchterlichen Erfahrungen in Verbindung steht, was ihre Fortsetzung darstellt – auch unter anderen Formen, also jegliche Art von physischer oder moralischer Tortur und Unterdrückung, gleich von welchem politischen System verübt oder in welchem Land begangen –, ein um so schmerzlicheres Handeln, wenn es unter dem Vorwand der „inneren Sicherheit" oder der Notwendigkeit, einen scheinbaren Frieden zu erhalten, geschieht.

9. Die verehrten Anwesenden mögen mir diese Erinnerung verzeihen; aber ich wäre der Geschichte unseres Jahrhunderts untreu und wäre nicht ehrlich vor der großen Sache des Menschen, der wir doch alle dienen möchten, wenn ich darüber schweigen würde, der ich doch jenem Land entstamme, auf dessen lebendigem Leib einmal „ein Auschwitz" erbaut worden ist.

Der Sinn meiner Erinnerung, sehr verehrte Damen und Herren, ist allerdings, vor allem aufzuzeigen, aus welchen schmerzlichen Erlebnissen und Leiden von Millionen von Personen die allgemeine Erklärung der Menschenrechte als Anfangsimpuls und Meilenstein für die Organisation der Vereinten Nationen entstanden ist. Der Preis dieser Erklärung sind Millionen unserer Brüder und Schwestern, die dafür mit ihrem eigenen Leiden und Opfer bezahlt haben, wie sie ihnen von einer Menschenverachtung zugefügt worden sind, die die Gewissen ihrer Unterdrücker, Ingenieure eines wahren Völkermordes, betäubt und abgestumpft hatten. Dieser Preis darf nicht umsonst bezahlt worden sein! Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte – ergänzt durch zahlreiche weitere Erklärungen und Konventionen über sehr wichtige Bereiche der Menschenrechte, so zugunsten des Kindes, der Frau, der Rassengleichheit, wie auch besonders durch die zwei internationalen Verträge über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und über bürgerliche und politische Rechte – muß für die Organisation der Vereinten Nationen der Grundwert bleiben, an dem sich das Gewissen ihrer Mitglieder ausrichten sollte und woraus sie sich ständig neue Anregung holen müßten.

Wenn die Wahrheiten und Prinzipien, die in diesem Dokument enthalten sind, vergessen und übergangen würden und dabei die anfängliche Evidenz verlieren sollten, mit der sie im Augenblick der schmerzhaften Geburt aufleuchteten, dann könnte die hohe Zielsetzung der Organisation der Vereinten Nationen von einer neuen Zerstörung bedroht sein. Soweit könnte es kommen, wenn über die einfache und zugleich eindringliche Sprache der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein gewisses Interesse endgültig die Oberhand gewänne, das man zu Unrecht als „politisch" ausgibt, hingegen oft nur Gewinn und einseitigen Profit zu Lasten von anderen bedeutet oder Machtwillen, dem die Interessen anderer gleichgültig sind, alles das also, was von seinem Wesen her dem Geist der Erklärung widerspricht. Das so verstandene „politische Interesse", die Herren mögen mir verzeihen, entehrt die hohe und schwierige Mission, die zu Ihrem

Dienst für das Wohl Ihrer Nationen und der ganzen Menschheit gehört.

10. Vor vierzehn Jahren sprach von dieser Tribüne mein großer Vorgänger, Papst Paul VI. Er hat damals einige unvergessene Worte ausgesprochen, die ich heute wiederholen möchte: „Niemals wieder Krieg, niemals! Niemals wieder die einen gegen die anderen" und auch nicht „der eine über den anderen", sondern immer und in jedem Fall „die einen mit den anderen".

Paul VI. hat der Sache des Friedens unermüdlich gedient. Auch ich will mit all meinen Kräften ihm darin nachfolgen und diesen seinen Dienst fortsetzen. Die katholische Kirche verkündet an allen Orten der Erde eine Botschaft des Friedens, sie betet für den Frieden und erzieht den Menschen zum Frieden. An dieser Zielsetzung nehmen in engagierter Weise auch die Vertreter und Anhänger anderer Kirchen und Gemeinschaften sowie anderer Religionen der Welt teil. Und diese Arbeit, verbunden mit den Anstrengungen aller Menschen guten Willens, bringt sicher ihre Früchte. Allerdings beunruhigen uns immer wieder die kriegerischen Konflikte, die von Zeit zu Zeit ausbrechen. Wie sehr müssen wir dem Herrn danken, wenn es durch direkten Einsatz gelingt, den einen oder anderen abzuwenden, wie zum Beispiel die Spannung, die im vergangenen Jahr Argentinien und Chile bedrohte.

Wie sehr wünschte ich mir, daß man auch in der Krise des Nahen Ostens einer Lösung näherkäme. Während ich bereit bin, jeden Schritt oder konkreten Versuch zur Beilegung des Konfliktes zu würdigen, möchte ich doch daran erinnern, daß solche Schritte wertlos bleiben, wenn sie nicht wirklich den „Grundstein" für eine allgemeine und umfassende Friedenslösung in der Region darstellen, für einen Frieden, der sich unbedingt auf die gleiche Anerkennung der Rechte aller gründen und dabei notwendigerweise die Beachtung und gerechte Lösung des Problems der Palästinenser einschließen muß.

Hiermit ist auch das Problem des friedlichen Zusammenlebens, der Unabhängigkeit und territorialen Integrität des Libanon verbunden nach der Art, durch die er ein Beispiel für eine friedliche und gegenseitig fruchtbare Koexistenz der einzelnen Gemeinschaften geworden ist und die, wie zu wünschen wäre, im gemeinsamen Interesse beibehalten werden sollte, wenn auch mit den Anpassungen, die von der Entwicklung der Situation gefordert sind.

Ich wünschte mir auch ein besonderes Statut, das den internationalen Garantien – wie schon mein Vorgänger Paul VI. bei Gelegenheit angeregt hat – den Respekt vor der einzigartigen Natur Jerusalems sichern soll, eines Patrimoniums, das der Verehrung von Millionen von Gläubigen der drei großen monotheistischen Religionen, des Judentums, des Christentums und des Islam, heilig ist.

## „Schon die Möglichkeit, einen Krieg zu provozieren, beseitigen"

Ebenso beunruhigen uns die Informationen über die Entwicklung der Rüstungen, die alles übersteigen, was bisher an Mitteln und Auswirkungen von Kampf und Zerstörung bekannt war. Auch von hier aus ermutigen wir die Entscheidungen und Abkommen, die den Rüstungswettlauf zu bremsen versuchen. Die Drohung einer Zerstörung, das Risiko, das sogar von der Übernahme gewisser „einschläfernder" Information ausgeht, lasten jedoch weiterhin schwer auf dem Leben der heutigen Menschheit. Auch der Widerstand gegenüber konkreten, praktischen Vorschlägen einer wirklichen Abrüstung – wie jene, die diese Versammlung im vergangenen Jahr auf einer Sondersitzung gemacht hat – beweist, daß es zusammen mit dem Friedenswillen, den alle erklären und die meisten wünschen, zugleich vielleicht verborgen oder nur hypothetisch, aber doch wirklich, auch dessen Gegenteil und sogar seine Verneinung gibt. Die fortwährenden Vorbereitungen zum Krieg, auf die die Produktion von immer zahlreicheren, von immer stärkeren und komplizierteren Waffen in verschiedenen Ländern hindeutet, zeigen, daß man zum Krieg bereit sein will, und bereit zu sein bedeutet, in der Lage zu sein, ihn auch zu provozieren, bedeutet auch, das Risiko auf sich zu nehmen, daß in irgendeinem Augenblick, irgendwo, in irgendeiner Weise jemand den fürchterlichen Mechanismus einer allgemeinen Zerstörung in Bewegung setzen könnte.

11. Darum ist eine ständige und sogar noch energischere Anstrengung notwendig, die darauf abzielt, schon die Möglichkeiten, einen Krieg zu provozieren, zu beseitigen, um solche Katastrophen unmöglich zu machen. Dabei geht es darum, auf die Haltungen und Überzeugungen, auf die Absichten und Interessen der Regierungen und Völker einzuwirken. Diese Aufgabe, die der Organisation der Vereinten Nationen und allen ihren einzelnen Organen immer gegenwärtig ist, betrifft jede Gesellschaft, jedes Regime, jede Regierung. Sicher trägt hierzu jede Initiative bei, die ein internationales Zusammenwirken bei der Entwicklungsarbeit zum Ziel hat. So hat es ja Paul VI. am Ende seiner Enzyklika „Populorum progressio" formuliert: „Wenn Entwicklung der neue Name für Frieden ist, wer möchte dann nicht mit all seinen Kräften daran mitwirken?" Diesem Ziel muß jedoch auch ein stetiges überlegtes Handeln dienen, das danach strebt, die Wurzeln selbst für Haß, Zerstörung und Verachtung freizulegen und für all das, was die Versuchung zum Krieg entstehen läßt: nicht nur im Innern der Nationen, sondern auch im Kern der politischen Systeme, die für die Geschichte ganzer Gesellschaften verantwortlich sind.

Bei diesem fast übermenschlichen Werk, der wirklichen Errichtung einer friedvollen Zukunft unseres Planeten, hat die Organisation der Vereinten Nationen zweifellos eine zentrale führende Aufgabe, für die sie sich zu Recht auf die trefflichen Ideale in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte bezieht. Diese Erklärung hat den Krieg wirklich an seiner weitverzweigten, tiefreichenden Wurzel getroffen; denn die Kriegslust in ihrer ursprünglichen, grundlegenden Bedeutung keimt und reift fort, wo die unveräußerlichen Menschenrechte verletzt werden.

Das ist eine neue Sicht der Sache des Friedens, zutiefst aktuell und zugleich wesentlicher und radikaler. Es ist eine Sicht, die das Entstehen des Krieges und in gewissem Sinne auch seine Substanz in allen möglichen Formen der Ungerechtigkeit unter allen ihren verschiedenen Aspekten erblickt; diese greift ja zunächst die Menschenrechte an, hierdurch zerreißt sie die organische Einheit der sozialen Ordnung und erschüttert schließlich das gesamte System der internationalen Beziehungen.

Die Enzyklika Papst Johannes' XXIII. „Pacem in terris" bringt hierzu eine synthetische Beurteilung aus dem Gedankengut der Kirche, die den ideellen Fundamenten der Organisation der Vereinten Nationen sehr nahekommt. Man muß sich also konsequenterweise hierauf stützen, hartnäckig und treu hieran festhalten, um den wahren „Frieden auf Erden" zu festigen.

12. Unter Anwendung dieses Prinzips müssen wir sorgfältig prüfen, welche hauptsächlichen Spannungen im Bereich der unveräußerlichen Menschenrechte das Gebäude dieses Friedens erschüttern könnten, den wir alle so heiß ersehnen und der auch das wesentliche Ziel der Bemühungen der Organisation der Vereinten Nationen bildet. Das ist nicht leicht, aber unumgänglich. Bei diesem Vorhaben muß sich jeder in eine völlig objektive Stellung bringen, sich von der Aufrichtigkeit führen lassen und von der Bereitschaft, die eigenen Vorurteile und Irrtümer anzuerken-

nen, ja sogar einverstanden zu sein, auf partikuläre Interessen auch politischer Art zu verzichten. Der Friede ist nun mal ein höheres und wichtigeres Gut als jedes einzelne von ihnen. Wenn wir diese Interessen der Sache des Friedens opfern, dienen wir ihr in vollkommener Weise. In wessen „politischem Interesse" könnte je ein neuer Krieg liegen?

## „Jede Verletzung der Menschenrechte ist gleich gefährlich für den Frieden"

13. Jede Analyse muß notwendigerweise von den gleichen Prämissen ausgehen: daß nämlich jedes menschliche Wesen eine Würde besitzt, die niemals, wenn auch die Person jeweils in einem konkreten sozialen und geschichtlichen Kontext lebt, herabgesetzt, verletzt oder zerstört werden darf, sondern die im Gegenteil geachtet und geschützt werden muß, falls man wirklich den Frieden aufbauen will. Die allgemeine Deklaration der Menschenrechte und die juridischen Hilfen auf internationaler wie nationaler Ebene versuchen durch eine Bewegung, deren kontinuierlichen Fortschritt man sich nur wünschen kann, ein allgemeines Bewußtsein für die Würde des Menschen zu wecken und wenigstens einige der unveräußerlichen Rechte des Menschen zu definieren.
Es sei mir gestattet, einige unter den wichtigsten und allgemein anerkannten hier aufzuzählen: das Recht auf Leben und Freiheit und auf die Sicherheit der Person; das Recht auf Nahrung, Kleidung und Wohnung, auf Gesundheit, Erholung und Freizeit; das Recht auf freie Meinungsäußerung, auf Erziehung und Kultur; das Recht auf Freiheit der Gedanken, des Gewissens und der Religion sowie das Recht, seine Religion privat und in der Öffentlichkeit, für sich allein oder in Gemeinschaft, zu bekennen; das Recht, seinen Lebensstand zu wählen, eine Familie zu gründen und alle notwendigen Voraussetzungen zu haben für das Leben der Familie; das Recht auf Eigentum und auf Arbeit, auf angemessene Arbeitsbedingungen und einen gerechten Lohn; das Recht auf Versammlung und Zusammenschluß; das Recht auf Bewegungsfreiheit und freien Ortswechsel im Innern und nach draußen; das Recht auf die Staatsbürgerschaft und auf den Wohnsitz; das Recht auf politische Mitbestimmung und das Recht auf Teilnahme an der freien Wahl des politischen Systems des Volkes, zu dem man gehört.
Das Gesamt der Menschenrechte entspricht der Substanz der Menschenwürde in ihrem umfassenden Verständnis und nicht in einer Beschränkung auf nur eine einzige Dimension. Sie beziehen sich auf die Befriedigung der wesentlichen Bedürfnisse des Menschen, auf die Ausübung seiner Freiheit, auf seine Beziehung zu anderen Personen. Aber immer und überall sind sie auf den Menschen bezogen, auf seine volle Wirklichkeit als menschliches Wesen.
14. Der Mensch lebt gleichzeitig in der Welt der materiellen Werte wie in jener der geistigen Werte. Für den konkreten Menschen, der lebt und hofft, entsprechen die Bedürfnisse, die Freiheiten, die Beziehungen mit anderen niemals allein nur der einen oder der anderen Wertsphäre, sondern gehören immer beiden Sphären an. Dabei ist es durchaus legitim, die materiellen und die geistigen Werte jeweils getrennt zu betrachten, um besser zu verstehen, daß sich diese im konkreten Menschen nicht trennen lassen, und um andererseits zu sehen, daß jede Bedrohung der Menschenrechte, sei es im Bereich der materiellen, sei es im Bereich der geistigen Werte, gleich gefährlich für den Frieden ist, weil dieser sich immer auf den Menschen in seiner Ganzheit bezieht.
Meine verehrten Zuhörer mögen mir erlauben, auf eine konstante Regel der Menschheitsgeschichte hinzuweisen, die schon in all dem enthalten war, was in bezug auf die Menschenrechte und eine integrale Entwicklung des Menschen in Erinnerung gerufen worden ist. Diese Regel beruht auf der Beziehung zwischen den geistigen und den materiellen oder ökonomischen Werten. Innerhalb dieser Beziehung kommt der Vorrang den geistigen Werten zu, schon aufgrund der Natur dieser Werte wie auch aus Gründen, die das Wohl des Menschen betreffen. Der Vorrang der Geisteswerte bestimmt die besondere Bedeutung der irdischen und materiellen Güter sowie die Art ihres Gebrauchs, und gerade dadurch gehört er zur Grundlage eines gerechten Friedens.
Dieser Vorrang der geistigen Werte hat auch seinen Einfluß darauf, daß die materielle, technische und zivilisatorische Entwicklung wirklich dem dient, was den Menschen ausmacht, das heißt, daß sie den vollen Zugang zur Wahrheit, zur moralischen Entwicklung und zum Genuß der Kulturgüter ermöglicht, die wir ererbt haben, sowie zur Vermehrung dieser Güter durch unsere schöpferische Kraft. Nun aber ist es nicht schwer festzustellen, daß die materiellen Güter nur in begrenztem Maße fähig sind, die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen; von ihrer Natur her ist es schwer, sie gerecht zu verteilen, und so provozieren sie in den Beziehungen zwischen denen, die sie besitzen oder daran teilhaben, und denen, die nichts davon haben, Spannungen, Streitigkeiten und Spaltungen, die nicht selten zum offenen Kampf werden können.

Die geistigen Güter jedoch können zur gleichen Zeit vielen zur Verfügung stehen, unbegrenzt und ohne Verringerung des Wertes selbst. Im Gegenteil, je mehr Menschen an einem solchen Gut teilhaben, um so größer ist die Freude und Anteilnahme daran, um so mehr beweist dieses Gut dadurch seinen unzerstörbaren ewigen Wert. Dies ist eine Wirklichkeit, die zum Beispiel durch die Werke des freien Schaffens bestätigt wird, des Denkens, der Poesie, der Musik und der darstellenden Künste, die Früchte des menschlichen Geistes.
15. Eine kritische Analyse unserer heutigen Zivilisation ergibt, daß diese vor allem im letzten Jahrhundert wie nie zuvor zur Entwicklung der materiellen Güter beigetragen hat, aber auch in der Theorie und mehr noch in der Praxis eine Reihe von Haltungen hervorgebracht hat, bei denen in mehr oder weniger starkem Maße die Sensibilität für die geistige Dimension der menschlichen Existenz abgenommen hat. Die Ursache hierfür sind gewisse Voraussetzungen, durch die der Sinn des menschlichen Lebens vorwiegend auf die vielfältigen materiellen und ökonomischen Bedingungen bezogen worden ist, das heißt auf die Erfordernisse der Produktion, des Handels, des Konsums, der Anhäufung von Reichtümern oder der Bürokratisierung, mit der man die entsprechenden Prozesse zu regulieren sucht. Ist dies nicht auch das Ergebnis davon, daß man den Menschen einer einzigen Betrachtungsweise und nur einer Wertsphäre untergeordnet hat?
16. Was haben diese Überlegungen mit der Sache des Friedens und des Krieges zu tun? Weil die materiellen Güter, wie ich schon vorhin gesagt habe, von ihrer eigenen Natur aus zum Anlaß von Einschränkungen und Spaltungen werden, wird der Kampf um ihren Erwerb in der Menschheitsgeschichte unvermeidlich. Wenn wir diese einseitige Unterordnung des Menschen unter die materiellen Güter immer noch weiter pflegen, werden wir nicht imstande sein, diesen Zwangszustand zu überwinden. Wir könnten ihn abmildern, ihn im Einzelfalle entschärfen, aber es wird uns nicht gelingen, ihn grundsätzlich und völlig zu beseitigen, wenn wir nicht den zweiten Wertbereich stärker ins Licht rücken und ihm vor den Augen eines jeden Menschen und vor allen Gesellschaften zu breiterer Anerkennung verhelfen: jenem Wertbe-

reich, der die Menschen nicht aufspaltet, sondern sie untereinander in Kontakt bringt, zusammenführt und einigt.
Ich bin der Meinung, daß die berühmte Präambel der Charta der Vereinten Nationen, in der die beteiligten Völker, „entschlossen, die kommenden Generationen vor der Geißel des Krieges zu bewahren", feierlich den Glauben bekräftigen „an die Grundrechte des Menschen, an die Würde und den Wert der menschlichen Person, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von großen und kleinen Nationen", jenen geistigen Wertbereich in den Vordergrund rücken will.
Man kann in der Tat die Kriegskeime nicht in einer nur oberflächlichen Weise an den Symptomen bekämpfen. Man muß es auf gründliche Weise tun und zu den Ursachen vorstoßen. Wenn ich mir eben erlaubt habe, die Aufmerksamkeit auf die geistigen Güter zu lenken, dann habe ich dies getan in der Sorge für die Sache des Friedens, der dadurch geschaffen wird, daß man die Menschen um jene Werte zusammenruft, die in höchstem Grade und zutiefst menschlich sind, die die Menschen über ihre Umwelt herausheben und über ihre unzerstörbare Größe entscheiden: unzerstörbar trotz des Todes, dem jeder auf dieser Erde unterworfen ist.
Ich möchte hinzufügen, daß die katholische Kirche und, wie ich glaube sagen zu können, die gesamte Christenheit gerade in diesem Bereich ihre besondere Aufgabe erblicken. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dazu beigetragen, festzustellen, was der christliche Glaube bei diesem Anliegen gemeinsam hat mit den verschiedenen nichtchristlichen Religionen. Die Kirche ist deshalb all denen dankbar, die sich ihrer Mission gegenüber respektvoll und wohlwollend verhalten und sie nicht behindern oder erschweren.
Die Analyse der Menschengeschichte, insbesondere in ihrer gegenwärtigen Epoche, zeigt, wie sehr wir verpflichtet sind, die Tragweite jener Güter noch vollständiger darzulegen, denen die geistige Dimension der menschlichen Existenz entspricht. Sie zeigt weiterhin, wie wichtig diese Aufgabe für den Aufbau des Friedens ist und wie schwer jede Bedrohung der Menschenrechte wiegt. Ihre Verletzung auch in Zeiten „des Friedens" ist eine Form des Krieges gegen den Menschen.
Es gibt anscheinend in der heutigen Welt zwei hauptsächliche Bedrohungen, die beide die Menschenrechte im Bereich der internationalen Beziehungen und im Innern der einzelnen Staaten oder Gesellschaften betreffen.

## „Der Graben zwischen Arm und Reich ist ein schwerwiegendes Krankheitssymptom unserer Gesellschaft"

17. Die erste Art einer systematischen Bedrohung der Menschenrechte hängt, ganz allgemein gesprochen, mit der Verteilung der materiellen Güter zusammen, die sowohl innerhalb der einzelnen Gesellschaften wie auch auf Weltebene oft ungerecht ist. Es ist bekannt, daß diese Güter dem Menschen nicht nur als Reichtum der Natur gegeben sind, sondern ihm in noch größerem Maße zur Verfügung stehen als Ergebnis seiner vielfältigen Aktivität, angefangen bei der einfachsten Handarbeit bis zu den kompliziertesten Formen industrieller Produktion sowie den Forschungen und Studien in höchst qualifizierten Spezialbereichen. Verschiedene Formen der Ungleichheit im Besitz von materiellen Gütern und in ihrer Nutzung erklären sich oft aus verschiedenen Ursachen und Umständen geschichtlicher und kultureller Art. Wenn solche Umstände auch die moralische Verantwortung der Zeitgenossen verringern können, so schließen sie doch nicht aus, daß jene Situationen der Ungleichheit das Zeichen der Ungerechtigkeit und des sozialen Schadens an sich tragen.

Wir müssen uns deshalb bewußt werden, daß die ökonomischen Spannungen, die in den einzelnen Ländern oder zwischen den Staaten oder sogar zwischen ganzen Kontinenten bestehen, in sich selbst wesentliche Elemente enthalten, die die Menschenrechte einschränken oder verletzen; so zum Beispiel die Ausbeutung der Arbeit und vielfältiger Mißbrauch der Menschenwürde. Daraus folgt, daß das grundlegende Kriterium für einen Vergleich zwischen den sozialen, ökonomischen und politischen Systemen nicht das der beherrschenden Macht ist und sein darf, sondern das des menschlichen Wertes sein kann und muß, das heißt das Maß, in dem jedes von ihnen wirklich imstande ist, die verschiedenen Formen einer Ausbeutung des Menschen möglichst zu verringern, zu mildern und zu beseitigen und dem Menschen durch seine Arbeit nicht nur die gerechte Verteilung der unerläßlichen materiellen Güter zu sichern, sondern auch eine seiner Würde entsprechende Teilnahme am ganzen Produktionsprozeß und am gesellschaftlichen Leben selbst, das sich in Verbindung mit diesem Prozeß bildet.
Wir dürfen nicht vergessen, daß der Mensch, wie sehr er auch zum Überleben von den Vorräten der materiellen Welt abhängt, doch nicht ihr Sklave sein darf, sondern ihr Herr. Die Worte aus dem Buch Genesis „Bevölkert die Erde, unterwerft sie euch" (Gen 1,28) bilden in einem gewissen Sinn eine erstrangige, wesentliche Leitlinie für das Gebiet der Ökonomie und der Arbeitspolitik.
18. Gewiß haben in diesem Bereich die ganze Menschheit und die einzelnen Nationen im letzten Jahrhundert einen beachtlichen Fortschritt erzielt. Aber immer wieder gibt es auf diesem Gebiet systematische Bedrohungen und Verletzungen der Menschenrechte. Als Unruheherde bestehen oft weiterhin die schrecklichen Ungleichheiten zwischen Menschen und Gruppen in übertriebenem Reichtum auf der einen Seite und der zahlenmäßigen Mehrheit der Armen und sogar der Verelendeten auf der anderen Seite, die ohne Nahrung, ohne Arbeitsplatz und Schule, in großer Zahl zu Hunger und Krankheit verurteilt sind. Eine gewisse Besorgnis ruft aber auch hervor, daß manchmal die Arbeit radikal vom Eigentum getrennt ist und der Mensch seiner Arbeitsstätte gleichgültig gegenübersteht, weil ihn nur ein Arbeitsvertrag mit ihr verbindet ohne die Überzeugung, zugunsten eines eigenen Wertes oder für sich selbst tätig zu sein.
Es ist allgemein bekannt, daß der Graben zwischen der übertriebenen reichen Minderheit und der großen Menge der Armen ein sehr schwerwiegendes Krankheitssymptom im Leben jeder Gesellschaft darstellt. Das gleiche muß man mit noch stärkerem Nachdruck von dem Graben sagen, der einzelne Länder und Regionen der Erde trennt. Gibt es einen anderen Weg, diese schwere Ungleichheit, die Bereiche der Übersättigung den Bereichen des Hungers und der Schwäche gegenübersetzt, zu überwinden als durch eine planvolle Zusammenarbeit aller Nationen? Hierzu ist vor allem eine Einheit nötig, die sich an echter Friedensbereitschaft inspiriert.
Alles aber wird abhängen davon, ob diese Unterschiede und Kontraste im Bereich des „Besitzes" von Gütern systematisch und mit wirklich durchgreifenden Mitteln verringert werden; ob von der ökonomischen Weltkarte die Zonen des Hungers, der Unterernährung, der Verelendung, der Unterentwicklung, der Krankheit und des Analphabetismus verschwinden werden; und ob die friedliche Zusammenarbeit nicht neue Bedingungen der Ausbeutung, der ökonomischen und politischen Abhängigkeit bringen wird, die nur eine neue Form des Kolonialismus wären.

## „Man kann den Menschen auch in seiner inneren Beziehung zur Wahrheit verletzen"

19. Nun möchte ich Ihre Aufmerksamkeit auf die zweite Art einer systematischen Bedrohung richten, von der in der heutigen Welt der Mensch in seinen unantastbaren Rechten betroffen ist und die nicht weniger als die erste einer Gefahr für die Sache des Friedens darstellt: gemeint sind die verschiedenen Formen von Ungerechtigkeit im geistigen Bereich.

Man kann den Menschen tatsächlich auch in seiner inneren Beziehung zur Wahrheit verletzen, in seinem Gewissen, in seinen persönlichsten Überzeugungen, in seiner Weltanschauung, in seinem religiösen Glauben wie auch im Bereich der sogenannten bürgerlichen Freiheiten, für die die Gleichheit der Rechte entscheidend ist, ohne Diskrimination aufgrund von Abstammung, Rasse, Geschlecht, Nationalität, Konfession, politischer Überzeugung und ähnlichem. Gleichheit der Rechte meint den Ausschluß der verschiedenen Formen einer Privilegierung der einen und der Diskriminierung der anderen, seien es Personen, die derselben Nation entstammen, seien es Menschen verschiedener Geschichte, Nationalität, Rasse oder Überzeugung.

Der zivilisatorische Fortschritt drängt seit Jahrhunderten in diese Richtung: dem Leben der einzelnen politischen Gesellschaften eine Form zu geben, in der die objektiven Rechte des Geistes, des menschlichen Gewissens und seiner Kreativität, eingeschlossen seine Beziehung zu Gott, voll garantiert sein können. Und doch sind wir immer noch Zeugen von Bedrohungen und Verletzungen, die in diesem Bereich wiederkehren, oft ohne die Möglichkeit eines Rekurses bei höheren Instanzen oder wirksamer Gegenmaßnahmen.

Zusammen mit der Annahme von rechtlichen Formeln, die im Prinzip die Freiheiten des menschlichen Geistes, wie zum Beispiel die Gedankenfreiheit, das freie Wort, die Religionsfreiheit und die Gewissensfreiheit garantieren, existiert oft eine Struktur des gesellschaftlichen Lebens, in der die Ausübung dieser Freiheiten den Menschen dazu verurteilt, wenn nicht im formalen Sinne, so doch de facto, ein Bürger zweiter oder dritter Klasse zu werden, die eigenen Möglichkeiten eines gesellschaftlichen Aufstiegs, des beruflichen Weiterkommens oder des Zugangs zu bestimmten leitenden Stellen beeinträchtigt zu sehen, ja sogar die Möglichkeit zur freien Erziehung der eigenen Kinder zu verlieren. Es ist eine Frage von größter Wichtigkeit, daß im innerstaatlichen wie auch im internationalen gesellschaftlichen Leben alle Menschen aus jeder Nation und aus jedem Land, unter jedem Regime und politischen System ihre Rechte in ganzer Fülle und bis in die Praxis hinein genießen können.

Nur wenn jedem Menschen ohne Diskriminierung ein solches volles, effektives Recht garantiert ist, ist auch der Frieden an seinen Wurzeln gesichert.

20. Was die Religionsfreiheit betrifft, die mir als Papst in besonderer Weise am Herzen liegen muß, gerade auch in ihrer Beziehung zum Schutz des Friedens, so möchte ich hier als ideellen Beitrag zur Respektierung der geistigen Dimension des Menschen einige Prinzipien anführen, die in der Erklärung „Dignitatis humanae" des Zweiten Vatikanischen Konzils enthalten sind: „Weil die Menschen Personen sind, das heißt mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen. Denn die Verwirklichung und Ausübung der Religion besteht ihrem Wesen nach vor allem in inneren, willentlichen und freien Akten, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet; Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden. Die Sozialnatur des Menschen erfordert aber, daß der Mensch innere Akte der Religion nach außen zum Ausdruck bringt, mit anderen in religiösen Dingen in Gemeinschaft steht und seine Religion gemeinschaftlich bekennt."

Diese Worte berühren den Kern des Problems. Sie zeigen auch, auf welche Weise die Auseinandersetzung zwischen der religiösen und der agnostischen oder auch atheistischen Weltanschauung, die eines der „Zeichen der Zeit" unserer Epoche ist, doch korrekte und respektvolle menschliche Formen bewahren könnte, ohne die wesentlichen Gewissensrechte irgendeines Mannes oder einer Frau auf dieser Erde zu verletzen.

Der gleiche Respekt vor der Würde der menschlichen Person scheint auch zu fordern, daß dann, wenn im Hinblick auf nationale Gesetze oder internationale Konventionen der rechte Raum für die Ausübung der religiösen Freiheit diskutiert oder festgelegt werden sollte, auch diejenigen Institutionen hinzugezogen werden, die von ihrem Wesen her dem religiösen Leben dienen. Wenn man diese Beteiligung übergeht, läuft man Gefahr, in einem so intimen Bereich des Menschenlebens solche Normen oder Beschränkungen aufzuerlegen, die seinen wahren religiösen Bedürfnissen widersprechen.

## „Können wir noch daran glauben, daß die Spirale der Aufrüstung dem Frieden dient?"

21. Die Organisation der Vereinten Nationen hat das Jahr 1979 zum Jahr des Kindes erklärt. Ich möchte deshalb vor den versammelten Vertretern so vieler Nationen der Welt der Freude Ausdruck geben, die für jeden von uns die Kinder bedeuten, der Frühling des Lebens, der Anfang der zukünftigen Geschichte eines jeden hier vertretenen Vaterlandes. Kein Land der Welt, kein politisches System kann anders an seine eigene Zukunft denken als nur durch den Blick auf diese neuen Generationen, die von ihren Eltern das vielfältige Erbe an Werten, Verpflichtungen und Hoffnungen der Nation, zu der sie gehören, übernehmen, zusammen mit dem Erbe der gesamten Menschheitsfamilie. Die Sorge für das Kind vor seiner Geburt, vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an, und dann in den Jahren der Kindheit und der Jugendzeit ist die erste und grundlegende Probe für das Verhältnis des Menschen zum Menschen. Was könnte man also einer jeden Nation und der ganzen Menschheit sowie allen Kindern der Welt Besseres wünschen als jene schönere Zukunft, in der die Achtung der Menschenrechte voll und ganz zur Wirklichkeit wird nach den Maßstäben des kommenden Jahres 2000?

22. Bei einer solchen Sicht müssen wir uns allerdings fragen, ob über dieser neuen Generation die Bedrohung der allgemeinen Vernichtung noch weiter zunehmen wird, für die die Mittel in der Hand der heutigen Staaten und vor allem der größeren Mächte der Erde bereitliegen. Müssen sie vielleicht von uns wie ein unausweichliches Erbe den Rüstungswettlauf übernehmen? Wie könnten wir ihnen diesen hemmungslosen Wettlauf erklären? Die Alten pflegten zu sagen: „Wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor." Kann unsere Epoche aber noch daran glauben, daß die schwindelerregende Spirale der Aufrüstung dem Frieden der Welt dient? Während man die Bedrohung durch einen möglichen Feind anführt, denkt man etwa daran, sich seinerseits ein Drohmittel in Reserve zu halten, um sich mit Hilfe des eigenen Vorrats an Vernichtungskraft behaupten zu können?

Auch hier ist es wieder der dem Menschen dienende Sinn des Friedens, der daran ist, sich aufzulösen zugunsten von immer neuen möglichen Imperialismen.
Es drängt mich darum, von hier aus den Kindern, den Kindern aller Nationen der Erde, in feierlicher Form zu wünschen, daß es niemals soweit komme. Und unablässig bete ich jeden Tag zu Gott, daß er uns in seiner Barmherzigkeit vor einem solchen schrecklichen Tag bewahre.

23. Am Ende dieser Ansprache möchte ich noch einmal vor allen hier anwesenden hohen Repräsentanten der Staaten meine Wertschätzung und tiefe Liebe für alle Völker, für alle Nationen der Erde, für alle Gemeinschaften von Menschen zum Ausdruck bringen. Jede von ihnen hat ihre eigene Geschichte und Kultur: mein Wunsch sei, daß sie in Freiheit und auf der Grundlage der eigenen Geschichte leben und sich weiterentwickeln können. Denn dies ist der Maßstab für das Gemeinwohl einer jeden dieser Gemeinschaften. Ferner wünsche ich, daß jeder durch die moralische Kraft jener Gemeinschaft leben und gestärkt werden könne, die ihre Mitglieder zu Bürgern formt. Mögen die staatlichen Autoritäten die wahren Rechte eines jeden Bürgers respektieren und sich dadurch um des Gemeinwohls willen des Vertrauens aller erfreuen.
Weiterhin lautet mein Wunsch, daß alle Nationen, auch die kleinsten sowie jene, die noch keine volle Souveränität besitzen oder denen sie gewaltsam genommen wurde, sich in voller Gleichheit zusammen mit den anderen in der Organisation der Vereinten Nationen einfinden können. Möge die Organisation der Vereinten Nationen immer das oberste Forum für den Frieden und die Gerechtigkeit bleiben, der maßgebende Ort für die Freiheit der Völker und der Menschen in ihrer Sehnsucht nach einer besseren Zukunft.

# Grundwerte und Gottes Gebot

## Eine gemeinsame Erklärung der Bischofskonferenz und des Rates der EKD

*Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD haben unter dem Titel „Grundwerte und Gottes Gebot" eine gemeinsame Erklärung zur laufenden Grundwertediskussion herausgegeben, die von einer gemeinsamen katholisch-evangelischen theologischen Arbeitsgruppe, an der u.a. von katholischer Seite die Professoren Karl Forster, Karl Lehmann und Paul Mikat und von evangelischer Seite die Professoren Martin Honecker, Wenzel Lohff und Moderator Helmut Eßer beteiligt waren, vorbereitet wurde. Die Erklärung wurde am 30. Oktober in Bonn von beiden Kirchenleitungen der Öffentlichkeit vorgestellt. Die Originalität der Erklärung liegt im Ansatz beim Dekalog, der es ermöglicht, axiomatische Leitlinien und konkrete Anwendungsfelder zu verbinden, ohne daß damit auf kontroverse Naturrechtskonstruktionen zurückgegriffen werden mußte. Trotz ihres Umfanges geben wir die Erklärung im Wortlaut wieder.*

### Einleitung

1. Seit einigen Jahren gibt es eine breite Diskussion über die Grundwerte in Staat und Gesellschaft. Diese Diskussion wurde durch Programmaussagen und Kongresse politischer Parteien ausgelöst. Sie wird durch eine neue Aktualität grundsätzlicher Orientierungsfragen in der Gesellschaft gefördert. Die Kirchen und verschiedene Wissenschaften haben sich dazu mehrfach geäußert. Die Kirchen können und wollen aus ihrer Verantwortung vor dem Evangelium und vor ihren Glaubensüberlieferungen einen gemeinsamen Beitrag zum Wertkonsens in der Gesellschaft leisten.
Die folgenden Überlegungen gehen von den Zehn Geboten aus, jenen Sollenssätzen also, die den Christen als Anrufe Gottes heilig sind und die sich auch in einer langen geschichtlichen Erfahrung als Anleitung zu einem menschenwürdigen Leben bewährt haben. Sie wenden sich zuerst an die Christen. Sie erinnern darüber hinaus alle Bürger, die gesellschaftlichen Gruppen und auch die politischen Parteien an die gemeinsamen Grundlagen des Zusammenlebens und bieten ihnen Hinweise für ihr weiteres Bemühen um Erkenntnis und Verwirklichung grundlegender Werte in unserer Gesellschaft an.

### A. Die Frage nach den Grundwerten im Kontext von Gesellschaft und Kirche

#### I. Unsicherheiten in der Verläßlichkeit des menschlichen Zusammenlebens

2. Viele Menschen empfinden heute Veränderungen in der Verläßlichkeit des menschlichen Zusammenlebens. Es geht dabei nicht nur um Enttäuschungen über das Verhalten einzelner Mitmenschen. Die Bewertung bestimmter Vorgänge und Verhaltensweisen scheint sich in der Gesellschaft zu ändern. Sowohl die rechtlichen als auch die sozialen und die persönlichen Beziehungen sind davon betroffen. So scheint beispielsweise der Raster der Beurteilung von Rechtsverletzungen in manchem weitmaschiger zu werden. Solange nicht menschliches Leben angegriffen oder den Mitmenschen sonst erheblicher Schaden zugefügt wird, scheinen viele oft stumpf gegen Rechtsverletzungen zu sein, wie die Gleichgültigkeit gegenüber Eigentumsdelikten oder die langjährige Diskussion um die Gewalt gegen Sachen zeigt.
Andere Ungewißheiten greifen tiefer. So fragen sich ältere Menschen, ob den nachkommenden Generationen angesichts einer steigenden Lebenserwartung und sinkender Geburtenziffern die Sorge für die nicht mehr Arbeits- und Erwerbsfähigen noch selbstverständlich bleiben wird. Die Zahl geschiedener Ehen steigt seit Jahren an. Viele sehen darin nicht mehr tragische Konflikte ehelicher Treue und Gemeinschaft, sondern ein mehr oder weniger „normales" Element einer schnellebiger gewordenen Zeit. Junge Menschen zögern in dieser Situation, eine für das ganze Leben verbindliche Gemeinschaft überhaupt erst zu begründen. Das Schwinden des Vertrauens in die Beständigkeit der Lebensgemeinschaft Familie nimmt der Freude an Kindern eine unentbehrliche Voraussetzung.

3. Die Veränderungen betreffen nicht nur die gesellschaftliche Bewertung menschlichen Verhaltens. Die Erfahrung der Umwelt hat sich auch sonst geändert. Die technische Gesellschaft wird unüberschaubar, die Orientierung in ihr schwieriger. Das führt zu Verunsicherung. Jeder Mensch lebt heute in einer Flut von

Informationen und Eindrücken. Der Großteil davon wird durch die modernen Kommunikationssysteme, durch Presse, Funk und Fernsehen vermittelt. Die Informationsfülle hindert oft daran, das in der eigenen unmittelbaren Umgebung Geschehende wahrzunehmen. Die Quellen und Übermittlungswege für Nachrichten bleiben weithin unkontrollierbar; die Unterscheidung zwischen Information und kommentierender Meinung bleibt oft unklar. Viele Menschen sind unter diesen Umständen überfordert, sich noch ein eigenes Urteil zu bilden.
Die Menschen sind darauf angewiesen, daß die staatliche Ordnung Sicherheit und Freiheit für den einzelnen gewährleistet. Sicherheit und Freiheit können aber heute als sich gegenseitig einschränkende Forderungen erlebt werden. Es erscheint vielen keineswegs selbstverständlich, daß der Staat beide Aufgaben auf Dauer erfüllen kann. Die Gewalttaten von Terroristen, ein um sich greifender Unmut über mangelnde Sicherheit und daneben die Gefahren, die beispielsweise die Stabilität unserer Renten-, Kranken- und Arbeitslosenversicherung bedrohen, stellen für viele die Fähigkeit des Staates, Sicherheit und Freiheit auszugleichen, in Frage.

4. Unsere Zeit kennt nicht nur den Abbau bisher allgemein akzeptierter Verhaltensregeln. Weniger auffällig vollzieht sich die Begründung und Annahme neuer, etwa mit der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung zusammenhängender Regeln des menschlichen Verhaltens. Die Abhängigkeit von der zuverlässigen Bedienung technischer Apparate wächst in allen Lebensbereichen. Das Wirtschaftsleben ist in einem industriell entwickelten Land nicht mehr aufrechtzuerhalten, wenn es nicht im weltweiten Rahmen verbindliche Absprachen und Regeln gibt. Die soziale Ordnung und damit der soziale Schutz für viele sind von der Einhaltung vorausberechneter Verhaltensweisen der Verbraucher und der an der Produktion beteiligten Menschen abhängig. So wird das Netz der Regeln in vieler Hinsicht auch enger und fester. Das gilt vornehmlich dort, wo es sich um funktionale Notwendigkeiten, um meßbare Wirkungen und um den tatsächlichen oder auch nur vermeintlichen Nutzen vieler handelt. Die Frage, was geschieht, wenn ein menschlicher oder politischer Zielkonflikt die funktionale Zuverlässigkeit aufhebt, bleibt offen.

## II. Schwierigkeiten in der Begründung und Anerkennung von Normen

5. Hinter der Unsicherheit über viele Verläßlichkeiten des menschlichen Lebens wird eine Unsicherheit über die Verbindlichkeit von Maßstäben erkennbar. Soweit eine berechenbare technische Notwendigkeit gegeben ist oder die funktionale Zweckmäßigkeit für den Nutzen aller auf der Hand liegt, werden Regeln verhältnismäßig leicht akzeptiert. Schwierig wird die Übereinstimmung über Normen und Maßstäbe, wo es um verpflichtende Aussagen über bedeutsame menschliche Haltungen oder Entscheidungen, um die Festlegung von Rangfolgen für die Verwirklichung verschiedener möglicher Ziele geht. Seit der Aufklärung werden solche Normen und Maßstäbe kritisch gegen das Streben nach ungehinderter Selbstverwirklichung und unabhängiger Selbstbestimmung abgewogen. Mit der Zunahme des Vertrauens in eine unbegrenzte Machbarkeit der Lebensbedingungen sind zudem ethische Rückfragen an die Handlungsziele und Verhaltensweisen der Gesellschaft mehr und mehr verstummt. Der Prozeß der Säkularisierung hat zu einer Trennung zwischen den religiösen Überzeugungen und den für die Gesellschaft verbindlichen Wertsetzungen geführt. Im Ergebnis wurden sowohl die Probleme der ethischen Bewertung wie die religiöse Frage häufig in den privaten Raum einer subjektiv verstandenen Innerlichkeit der Menschen verwiesen.

6. In der Gegenwart wird gleichzeitig immer mehr eine Situation bewußt, in der die Fragen nach dem Sinn des Ganzen, nach den Zielen menschlicher Leistung, auch nach gültigen und verläßlichen Maßstäben unausweichlich werden. Die Begrenztheit verfügbarer Energien, die Nebenwirkungen der Technik, auch die ideologisch bestimmte Gewalttätigkeit gegen die rechtsstaatliche Ordnung und nicht zuletzt die mannigfachen Unsicherheiten vieler Menschen über die Zukunft lassen eine Übereinkunft und Gewißheit über Maßstäbe und Normen notwendig erscheinen. Sie dürfen weder der Willkür des Stärkeren noch dem bloßen Wechsel politischer Mehrheiten ausgeliefert sein. Da es nicht nur um Verkehrsregeln und auch nicht nur um Verbotsschilder, sondern um positive Zielangaben gehen soll, bricht die Frage nach tragfähigen Werten auf. In einer säkularisierten Gesellschaft schafft die bloße Berufung auf religiöse Autoritäten keine allgemeingültige Legitimation. Der Pluralismus und die ihn bedingende persönliche Freiheit lassen es auch schwieriger werden, eine von allen getragene verbindliche Wertentscheidung zu begründen. Neben der Unentbehrlichkeit allgemeingültiger Normen kommen so die Probleme ihrer Begründung und der sie akzeptierenden Übereinstimmung ins Blickfeld.

## III. Entstehen und Bedeutung der Grundwertediskussion

7. Der Begriff „Grundwerte" ist zuerst im Bereich der politischen Parteien zur Diskussion gestellt worden. Im Godesberger Programm der SPD (1959) haben die mit diesem Begriff bezeichneten Ziele von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität die Funktion, entscheidende Orientierungskriterien für das politische Handeln des demokratischen Sozialismus zu benennen. Mit diesen drei Begriffen wollte die SPD aus der langen und vielfältigen europäischen Tradition jene Wert- und Zielvorstellungen aufgreifen, die ihr als einer sich nicht mehr an die marxistische Ideologie bindenden Volkspartei für das gegenwärtige politische Handeln tragfähig schienen. In den siebziger Jahren haben alle politischen Parteien – nicht zuletzt unter dem Eindruck des Protestes aus der jungen Generation gegen einen bloßen politischen Pragmatismus – die Grundwertediskussion aufgegriffen. Ergebnisse solcher parteipolitischer Bemühungen sind u.a. die Grundwerteaussagen in den Grundsatzprogrammen der CDU (1978) und der CSU (1976) und in den von der Grundwertekommission beim SPD-Parteivorstand vorgelegten Schriften „Grundwerte in einer gefährdeten Welt" (1977) und „Grundwerte und Grundrechte" (1979). Diese Dokumente und vergleichbare Aussagen aus der FDP (Freiburger Thesen 1971) nennen dem Worte nach dieselben drei Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, wenn auch in unterschiedlicher Reihenfolge und Betonung. Unterschiedlich sind die Grundlagen, von denen diese Werte hergeleitet werden, die ihnen zugedachten Funktionen im Gesamt der politisch-ethischen Willensbildung und auch die politischen Zusammenhänge, in denen sie stehen.

8. Daß sich die politischen Parteien der Frage nach zielbestimmenden Werten für das politische Handeln zugewandt haben, ist zu begrüßen. Die mit der vorausgegangenen Welle einer „Entideologisierung" des Politischen zusammenhängende Neigung zu einer nur quantitativen Sicht von Leistung und Fortschritt, zu einem undifferenzierten Vertrauen in die wirtschaftliche und technische Machbarkeit der Lebensbedingungen war für das Menschliche in der Gesellschaft gefährlich. In der Grundwerte-

diskussion der politischen Parteien wird aber auch eine gewisse Verlegenheit vor dieser Fragestellung erkennbar. Es ist für die Parteien schwer, Werterkenntnisse zu vermitteln, die mit dem Ziel eines breiten Konsenses zugleich als Impulse und als Maßstäbe in die politische Willensbildung eingebracht werden sollen. Der geistige Pluralismus in den Parteien und in der Gesellschaft drängt zur Zurückhaltung im Grundsätzlichen, vor allem in der Begründung von Werten. Ein tragfähiger Wertkonsens ist aber auf grundsätzliche Aussagen angewiesen. Die Bemühungen um einen politisch relevanten Wertkonsens in der Gesellschaft und um die Profilierung des eigenen politischen Wollens können in Konflikt geraten. Daraus erklärt es sich wohl auch, daß das parteipolitische Verständnis der Grundwerte nicht immer frei von Zügen eines abstrakten Formalismus, von einer gewissen Kurzatmigkeit mancher Begründung und von einer wie zufällig wirkenden Fixierung auf eine verbale Annäherung an die Ziele der Französischen Revolution ist. Auch der Eindruck, man ziehe sich auf die Feststellung der historischen Bedeutsamkeit bestimmter Wertvorstellungen zurück, hängt damit zusammen.

9. Die Grundwertediskussion der politischen Parteien läßt eine Reihe von grundsätzlichen Fragen offen: Handelt es sich dabei um ein Wertverständnis im eigentlichen Sinn oder eher um politische Handlungsmaximen? Ist einerseits die Menschenwürde nicht noch sehr viel grundlegender als Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität? Wäre nicht andererseits eine nähere Ausfaltung der genannten Werte nötig, um das inhaltliche Verständnis eindeutiger werden zu lassen? Soll die Dreizahl der Grundwerte ausschließlich verstanden werden? Immerhin wird durch den Begriff „Grundwerte" auf eine entscheidende Bedingung jeder in Freiheit und Verantwortung lebenden Gesellschaft hingewiesen. Es muß in einer solchen Gesellschaft ethische Sollenserkenntnisse und Sollensentscheidungen geben, über die quer durch unterschiedliche Wertsysteme Übereinstimmung besteht. Solche Sollenserkenntnisse und Sollensentscheidungen müssen sich auf eine Evidenz des Ethischen berufen können, das heißt auf eine unmittelbare Einsichtigkeit ethischer Grundforderungen. Es geht dabei um Erkenntnisse und Entscheidungen, die allgemein einleuchtend und von ihrem Inhalt her geeignet sind, im Zusammenleben der Gesellschaft die Grundbedingungen für eine Sicherung der Lebensbedürfnisse aller zu gewährleisten.
Grundwerte einer Gesellschaft können für die einzelnen und für die Gruppen nicht eine vollständige Wertorientierung ihres Lebens und Handelns bieten. Sie werden auch nicht die letzten und fundamentalsten Ziele im persönlichen Wertesystem der einzelnen sein. Grundwerte sollen die je eigene Wertverwirklichung der einzelnen fördern, nicht ersetzen. Der Konsens über inhaltlich bestimmte Grundwerte ist aber für einen verläßlichen Schutz der nur in der Gemeinschaft zu verwirklichenden Güter und für eine dauerhafte Sicherung der freien Wertverwirklichung durch die einzelnen unverzichtbar.

10. Grundwerte in diesem Verständnis können ihre tragende Begründung nicht allein im faktischen Wollen einer Mehrheit in der Gesellschaft haben, so bedeutsam auch ein möglichst breites Engagement für ihre Wirksamkeit ist. Eine tragfähige Übereinstimmung in Grundwerten kann nur aus der nicht in Frage zu stellenden Überzeugungskraft grundlegender ethischer Forderungen kommen. Die praktische Bedeutung solcher Forderungen, die ihnen entsprechenden situationsbezogenen Imperative können und müssen durch Argumente rationalen Bedenkens und geschichtlicher Erfahrung immer wieder verdeutlicht werden. Ob es um unverzichtbare Werte geht, entscheidet sich aber in letzter Begründung weder in einer bloß rationalen Beweisführung noch in der bloßen Reflexion geschichtlicher Abläufe und Vorgänge. Zu der eigentümlichen Gewißheit des Ethischen führen vielmehr Einsichten der sittlichen Vernunft und menschliche Grunderfahrungen, die das rationale Bemühen um das Sollen und Wollen erst vernünftig und sachgemäß werden lassen. Ein Grund der gegenwärtigen Orientierungskrise liegt sicher darin, daß in der Gesellschaft eine Tendenz zunimmt, keine ethischen Selbstverständlichkeiten mehr zu akzeptieren. Wenn die Sorge um Grundwerte der Gesellschaft ernst genommen werden soll, muß die Absolutsetzung messend und berechnend rationaler Beweisführung aufgegeben werden. Nicht mehr eines Beweises bedürftige, weil in ihrer Werthaftigkeit unmittelbar einsichtige Werte sind in ihrer Geltung nicht von den Wertsystemen der verschiedenen Menschen und Gruppen einer pluralistischen Gesellschaft abhängig. Ihre letzte Begründung allerdings finden sie im umfassenden Zusammenhang der jeweiligen Wertordnungen dieser Menschen und Gruppen.
Die Besonderheit der Grundwerte gebietet, sie von einzelnen Rechtsgütern und von Institutionen zu unterscheiden. Wenn Grundwerte andererseits nicht zu unwirksamen und inhaltslosen Leerformeln werden sollen, muß sich ihre Anerkennung geschichtlich in Einzelforderungen, im Schutz konkreter Rechtsgüter und in der Sorge um die Funktionsfähigkeit der ihrer Verwirklichung dienenden Institutionen bewähren. So hängt beispielsweise die Verwirklichung unabdingbarer menschlicher Grundwerte davon ab, daß die Institution Familie auch durch einen geschichtlichen Wandel ihrer konkreten Lebensbedingungen hindurch erhalten bleibt, ja in ihrer Funktionalität für die Verwirklichung unverzichtbarer humaner und sozialer Werte gestärkt wird.

## IV. Der christliche Glaube, die Kirchen und die Bindung der Gesellschaft an gemeinsam anerkannte Werte

11. Trotz der Orientierungskrise gibt es in der Gesellschaft noch eine verhältnismäßig breite Übereinstimmung über einzelne ethische Selbstverständlichkeiten. Ein Großteil dieser Übereinstimmungen steht geschichtlich in einem engen Zusammenhang mit dem christlichen Glauben und den Lebensregeln der Kirchen. Die Personwürde des Menschen, die Bedeutung des Gewissens, die Erwartung einer ausgleichenden Gerechtigkeit, die Brüderlichkeit unter den Menschen, die Gleichrangigkeit von Mann und Frau sind Beispiele dafür. Zunehmend umstritten werden der Zusammenhang und die Formen der praktischen Gestaltung. Hier zeigt es sich auch, daß die praktischen Konsequenzen mancher Inanspruchnahme solcher Wertvorstellungen gegen die in ihnen ausgesprochenen Forderungen verstoßen können. Die Berufung auf die Freiheit kann zur Freiheitsgefährdung werden. Die Berufung auf das Gewissen kann jede Korrektur des eigenen Verhaltens unmöglich machen. Die Familie kann als hoher Wert beteuert, zugleich aber in ihrer helfenden und schützenden Bedeutung für die Entfaltung der menschlichen Personwürde ausgehöhlt werden. Es zeigt sich in vielen Fällen, daß hinter einer breiten Zustimmung zu bestimmten Wertvorstellungen auch Widersprüchlichkeiten verborgen sein können, insofern man sich zu diesen Wertvorstellungen zwar bekennt, aber nicht gewillt ist, das eigene Handeln an den in ihnen enthaltenen Forderungen auszurichten. Werte, die geschichtlich eng mit dem christlichen Glauben verbunden waren, sollen aus Zweckmäßigkeit und um ihrer Wirkung willen beibehalten werden, obwohl die Gesellschaft zu einem nicht geringen Teil von ihren Begründungen und Zusammenhängen abgerückt ist und auch nicht nach anderen ethisch tragfähigen Begründungen gefragt hat. Die seit einigen

Jahren immer deutlicher werdende Orientierungskrise der Gesellschaft weist darauf hin, daß eine vorwiegend zweckhafte Behauptung von Werten der Belastung durch ernste Rückfragen nicht standhält.

12. Die Unsicherheit in der praktischen Verwirklichung vieler mit der christlichen Tradition zusammenhängender Werte darf nicht einseitig dem Säkularisierungsprozeß der Gesellschaft angelastet werden. Die Kirchen und die Christen haben mit dazu beigetragen, indem sie sich manchmal zu sehr in einen Innenraum der Glaubensinterpretation, der Liturgie und kirchlicher Strukturfragen zurückgezogen haben. Ebenso sind freilich Christen und Kirchen gelegentlich der Versuchung verfallen, sich nur noch an gesellschaftlichen Zwecken zu orientieren und in der Verweltlichung ihren eigentlichen Auftrag preiszugeben.
Die sich in der Säkularisierung der Gesellschaft vollziehende Entflechtung von religiösen und ethischen Kriterien, von kirchlicher Gemeinschaft und gesellschaftlichem Zusammenleben, bedeutet für die Kirchen und für die Christen aber eine Chance, den Anruf des Evangeliums Jesu Christi deutlicher aufzunehmen und sich von ihm zur Teilnahme am Bemühen der Gesellschaft um eine verläßliche Wertorientierung rufen zu lassen. In einer Sinn- und Orientierungskrise der Gesellschaft wird diese Chance zur dringlichen Verpflichtung.
Es darf nicht verschwiegen werden, daß es für diesen Aufgabenbereich unterschiedliche Sichtweisen der christlichen Kirchen und Bekenntnisse gibt. Für evangelische Christen besteht vornehmlich die Frage nach dem Verständnis der Bibel als der Grundlage aller ethischen Aussagen und damit nach dem Verhältnis von Evangelium als Heilsverkündigung und Gesetz als Lebensanweisung. Katholische Christen stehen in einer besonderen Tradition der Herleitung ethischer Forderungen aus der dem Geschaffenen innewohnenden Ordnung. Auftrag und Vollmacht der Kirche zu verbindlichen Aussagen über ethische Normen werden in den verschiedenen christlichen Bekenntnissen unterschiedlich beurteilt. Den Christen ist aber die Gewißheit gemeinsam, daß ihr Glaube an Jesus Christus erkennbare Folgen für das individuelle und soziale Leben hat. Das in Jesus Christus allen Menschen angebotene Heil wird in der Verkündigung der Kirche mitgeteilt und eröffnet den Glaubenden eine Hoffnung für die Zukunft aller Menschen und das Vertrauen darauf, daß dieses Heil die Herkunft alles Geschaffenen einschließt, und darum nicht nur Bedeutung für die Christen selbst hat, sondern für alle Menschen. Der in Jesus Christus offenbar gewordene Anspruch und Zuspruch Gottes ist auch Angebot für eine menschenwürdige Gestaltung des Lebens. Christlicher Glaube darf nicht zum bloßen Gesellschaftsethos, Kirche nicht zur bloßen Sinnvermittlungsinstanz verkürzt werden. Das muß gerade heute gegenüber manchen Erwartungen und Ansprüchen aus einer säkularisierten Gesellschaft betont werden. Der christliche Glaube stellt aber ethische Forderungen. Das Leben in der Gemeinschaft der Kirche vermittelt Sinnantworten. Die menschlichen und sozialen Konsequenzen dieser Forderungen und Orientierungen sind von einer Art, die es erlaubt und fordert, auch zusammen mit Menschen außerhalb der Kirchen rational darüber nachzudenken und mit ihnen gemeinsam danach zu handeln.

13. Für die Kirchen und für die einzelnen Christen ergibt sich aus der gegenwärtigen Situation der Gesellschaft und aus ihrem eigenen, im Glauben an Jesus Christus vernommenen Auftrag die Notwendigkeit eines Beitrages zur Klärung der mit der Grundwertediskussion aufgebrochenen Fragen. Die Kirchen wollen sich nicht unmittelbar in die parteipolitische Diskussion der Begriffe Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität einschalten. Sie dürfen jedoch keinesfalls an der Krise der ethischen Orientierung der Gesellschaft vorbeigehen, die entscheidend zur Auslösung der Grundwertediskussion der politischen Parteien beigetragen hat. Die Gesellschaft darf von den Kirchen erwarten, daß sie dabei nicht nur die Unverzichtbarkeit einer Bindung an gemeinsam anerkannte Werte unterstreichen. Die Kirchen müssen sich der Frage stellen, welche Wertbindungen für das menschliche Zusammenleben in der Gesellschaft unbedingt gültig sind, woraus sich solche Bindungen für Christen begründen, welche menschlichen Bedingungen und Möglichkeiten darin sichtbar werden, wo aktuelle Gefährdungen erkennbar sind. Ein kirchliches Wort zur Frage des Wertkonsenses in der Gesellschaft kann nicht den umfassenden Entwurf für ein Ethos des gläubigen Christen versuchen. Es muß den Zuspruch und Anspruch Gottes so vermitteln, wie sie als Einsicht und Erfahrung für jedermann Geltung beanspruchen können.

14. Unter Christen kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Zehn Gebote des Alten Testaments eine entscheidende Bedeutung in der Disposition des Glaubens auf Christus hin haben. Zugleich sind diese Sollenssätze der ethische Erfahrungskern des Volkes, das heilsgeschichtlich wie kein anderes Volk das Volk der Geschichte ist. Der Dekalog erinnert die Christen an die Geschichte ihres eigenen Anteils an der Begründung und Verwirklichung fundamentaler Werte und an die Geschichte ihres eigenen ethischen Versagens. Die auf die heutige Situation zugehende Auslegung der Zehn Gebote beabsichtigt nicht eine Vereinnahmung Nichtglaubender für ein nur aus dem Glauben zu begründendes Ethos, sondern den theologisch und geschichtlich verantworteten Dienst an der gemeinsamen Erkenntnis und Verwirklichung unverzichtbarer Werte.
Das Wort der Kirchen wendet sich zuerst an die Christen. Es will ihnen Gottes Anspruch und Gottes Zuspruch vermitteln. Es wendet sich aber zugleich an die ganze Gesellschaft, weil der Anruf und die Verheißung der Zehn Gebote allen Menschen gelten.

## B. Die Gebote Gottes

### I. Die erste Tafel der Zehn Gebote

15. „Ich bin der Herr, Dein Gott" (Präambel)
Die Diskussion um die Grundwerte offenbart, wie in der Situationsanalyse beschrieben, nicht nur eine allgemeine Orientierungskrise, sondern sie zeigt auch, daß der einzelne angesichts der Frage „Wozu lebe ich" in eine Sinn- und Vertrauenskrise geraten ist.
Gewiß gibt es vom Menschen her in mehreren Stufen eine erste Antwort auf der Suche nach Sinn: Erfolg, glückliche Stunden, bereichernde menschliche Begegnungen, Einsatz für andere, Geborgenheit. Solche und ähnliche einzelne Sinnerfahrungen können jedoch nicht verbergen, daß viele Menschen an deren Vorläufigkeit, Zweideutigkeit und Brüchigkeit leiden. Das Ganze eines gelungenen Lebens ist gestört. Hinzu kommen die Erfahrungen der Vergeblichkeit und des Scheiterns. Hier gelangen menschliche Sinnantworten an eine grundlegende Grenze. Der Mensch kann sich die letzten Antworten auf die letzten Fragen nicht selbst geben und sich vor allem nicht das Heil verschaffen, d. h. sein Dasein und die Welt im ganzen zu einer endgültigen Erfüllung bringen. Dies wird besonders an der Grenze des Todes sichtbar: Vom Menschen allein her entworfene Sinnantworten enden spätestens an dieser Schwelle, aber sie stranden zugleich auch daran. Eine tragfähige Beantwortung der Sinnfrage aber muß über diese Schwelle hinausreichen. Sie kann den Tod nicht von der Sinnerfüllung trennen.

Die biblische Offenbarung zeigt, daß die Erfüllung der menschlichen Sinnfrage in der geschichtlichen Zuwendung und Herabneigung Gottes zum Menschen und zur Welt geschieht. „Sinn" ist nicht ein anonymes Es, sondern hat einen konkreten Namen. Als ein dem Menschen zugewandtes Ich und darin anrufbares „Du" erschließt sich Gott seinem erwählten Volk und darin auch den einzelnen, die durch sein Wort und durch seinen Anspruch aus der Menge zu ihrer Verantwortung gerufen werden. Die Zuwendung Gottes zur Welt erreicht ihren unüberbietbaren Höhepunkt in der Sendung seines Sohnes, der durch sein Wort und das Werk seines Lebens, im Leiden und in der Auferstehung vollendet, Befreiung von der Macht des Todes, der Sünde und des Gesetzes bringt.

Das erste Gebot verheißt dem Menschen den letzten Halt seines Lebens und damit wirklichen Sinn nicht ohne Grund. Hinter der Zusage „Ich bin der Herr, Dein Gott" steht die lebendige Erinnerung an das befreiende und erlösende Handeln Gottes beim Auszug aus Ägypten. Immer wieder erwies sich in der Geschichte des Volkes Israel, daß Gott seine Heilszusagen nicht zurücknimmt und daß er auch dann zu seinem Bundeswillen steht, wenn die Menschen versagen. Die bisher erfahrene Geschichte des Heils berechtigt zu der Gewißheit, daß Gott auch in der gegenwärtigen und zukünftigen Zeit seine Verheißung wahrmachen wird. Gottes Gebote leben von der Erfahrung des immer wieder rettenden Gottes. Sie ermächtigen zum Glauben, daß der Mensch sich auf Gott als letzten Grund seines Daseins verlassen darf. Dieser Glaube, der freilich vor Anfechtungen nicht verschont bleibt, umspannt jede Zukunftsangst und alle Erschütterungen unseres Vertrauens in die Menschen und in die Welt.

Das Offenbarungswort „Ich bin der Herr, Dein Gott" weist auf den Grundcharakter aller „Gebote" hin. Sie sind nicht einengende Gesetze und Befehlsworte eines tyrannisch gebietenden Gottes, sie sind Wegweisungen zum Leben. Dies alles hat jedoch nur volle Gültigkeit, wenn der Mensch Gott wirklich als den Herrn seines Lebens annimmt und die Erfüllung seines Lebenssinns aus dem Glauben schöpft. Das Offenbarungswort ist so das Fundament für alle Einzelgebote. Es ist Zusage des Lebens und zugleich eine Mahnung, diese Verheißung des Lebens durch die Beachtung der Gebote wirksam werden zu lassen. Die Gebote haben wesentlich den Sinn, einer solchen Erhaltung und Stärkung eines Lebens nach dem Willen Gottes zu dienen und konkrete Lebensbereiche vor Übergriffen menschlicher Willkür zu schützen. Zur Antwort auf die rettende Zusage Gottes gehören darum auch das entschiedene Ja des Menschen zu den von Gott geschützten Lebensformen und Dankbarkeit für Gottes Zuwendung.

16. „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben" (erstes Gebot)

Die Macht und die Herrschaft Gottes muß sich in der Geschichte immer wieder durchsetzen. Solange die Geschichte währt, wird es auch die ständige Auseinandersetzung zwischen Gott und den Götzen geben. Immer wieder versagt der Mensch gegenüber der Zusage und dem Anspruch des lebendigen Gottes, das Dasein in bester Sorge für den Menschen zu gestalten. Erst bei der Vollendung der Geschichte kommt der ständige Kampf um das Herrsein Gottes ganz zur Ruhe. Alle Übersteigerungen und Verabsolutierungen endlicher Dinge und geschaffener Strukturen, wie in der jüngeren deutschen Vergangenheit zum Beispiel der Volkszugehörigkeit, der Nation und des Staates, werden von Gott entlarvt. Auch da, wo man die Verehrung eines Gottes ausdrücklich ablehnt, bleibt gewöhnlich sein Thron nicht leer: Idole und abergläubische Praktiken treten an seine Stelle; nicht selten machen sich hier Ersatzformen religiösen Verhaltens breit; an die Stelle des unvergleichlichen Gottes treten ideologische Ausschließlichkeitsansprüche, die von Intoleranz und Fanatismus geprägt sind.

Das Gebot „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben" hilft zur Entlarvung versteckter Interessen, die im politisch-gesellschaftlichen und geistig-weltanschaulichen Feld uneingeschränkte Gültigkeit beanspruchen und sich indirekt vielleicht sogar religiös gebärden. Eine Ideologiekritik aus christlichem Glauben wendet sich nicht nur gegen säkulare, insbesondere politische Heilslehren, sie muß sich auch der Frage nach Sein und Schein, Wesen und Unwesen im Christentum selbst stellen. Zur Eigenart dieser biblischen Entthronung von Idolen und Göttern gehört auch die Überzeugung, daß die selbstgemachten Götzen, aber auch weltliche Mächte überhaupt den Vergleich mit dem wahren Gott nicht aushalten. Seine Unvergleichlichkeit ist darin begründet, daß er sich letztlich als der einzig Vertrauenswürdige erweist und daß angesichts seiner Macht andere Götter als „Nichtse" erscheinen.

In diesem Gebot und in anderen Geboten findet sich die Anrede „Du". Weil Gott mit dieser Anrede auf den Menschen zugeht und damit die Möglichkeit eines personalen Gegenübers eröffnet, erhält der Mensch die Möglichkeit und die Erlaubnis, den allmächtigen Gott mit „Du" anzureden. Die Auseinandersetzung um Gottes Herrschaft in der Welt ist also kein anonymer Prozeß, sondern die Macht Gottes erschließt sich in einer personalen Begegnung und ruft das angesprochene Volk Gottes und darin den einzelnen Glaubenden in die Sendung zum Bekenntnis und zum Zeugnis des Glaubens. Gott offenbart seinen Namen als derjenige, der sich immer wieder dem Menschen hilfreich zuwenden wird. Gerade dann, wenn der Mensch durch Berufung und Sendung, Gebot und Gottesdienst nach Gott sucht und sein Antlitz findet, wird er instandgesetzt, die Geister zu unterscheiden. Das Bekenntnis zur einzigen Souveränität Gottes erfordert vom Glaubenden die Bereitschaft zum offenen Wort, zum Bekenntnis und Zeugnis seines Glaubens an den einzigen Gott, zu „Zivilcourage" und zum Einsatz für Gottes Wort in der Welt.

17. „Du sollst Dir von Gott kein Bild machen"

Die Unvergleichlichkeit Gottes macht auf weitere Dimensionen aufmerksam. Gott ist von ganz anderer Art als die Welt. Immer wieder tragen wir unsere eigenen Maßstäbe in das Bild Gottes hinein. Oft wurde er zu einer Verkörperung menschlicher Interessen und zu einem Losungswort für dahinterstehende irdische Machtmittel. Der Name „Gott" steht gegen jede endliche Totalität, welche die absolute Wahrheit in der Geschichte einzulösen verspricht. Überall, wo solche Verabsolutierungen – z. B. des äußeren Erfolgs, des beruflichen Aufstiegs, der technischen Errungenschaften, des politischen Weges, der wirtschaftlichen Macht – erfolgen, wehrt schon das Wort „Gott" diesen Tendenzen. Im Namen Gottes wurden jedoch auch fürchterliche Kriege geführt und schreckliche Urteile gefällt. Das Wort „Gott" ist in der Geschichte der Menschheit auf vielfache Weise beschmutzt worden. Das Bilderverbot wehrt ferner die falschen Bilder Gottes im Bereich der Religionen ab.

Wo man meint, Gott herbeizwingen zu können, wo man magisch über ihn verfügen möchte, wo man ihn in die Grenzen menschlichen Begreifens einzusperren versucht, da verstößt man gegen das Bilderverbot. Darum verlangt das Bilderverbot vom Glaubenden eine stetige, selbstkritische Läuterung seines „Bildes" von Gott. Es stellt ihm immer wieder seinen eigenen Hang zu einem praktischen Unglauben vor Augen und deckt seine verborgenen Lebenslügen auf. Bei der Reinigung unseres Denkens, Redens und Betens vor dem Angesicht Gottes können auch Anfragen von nichtglaubenden Kritikern nützlich sein, um das un-

ermeßliche Geheimnis Gottes, der eben überhaupt kein „Bild" aus Menschenhand sein darf, angemessener zur Sprache bringen zu können.
Auf der anderen Seite sagt die Schrift selbst: Der Mensch ist zum Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen. Dies zeigt, wie hoch der Mensch im Licht der biblischen Offenbarung geschätzt wird. Er verdankt seine Personalität und seine Freiheit Gott. Die Gottebenbildlichkeit wirkt sich zunächst als Freiheit des Menschen gegenüber allen geschaffenen Dingen aus. Das Gewissen erinnert den Menschen an die Forderung einer letzten Unabhängigkeit von Interessen dieser Welt. Nur dann bewahrt der Mensch seine Würde, wenn er in unverbrüchlicher Treue zu dem Anruf des Gewissens allen Versuchungen widersteht, der Faszination des Reichtums, der Macht und des Ansehens nachzugeben. Weil der Mensch Bild Gottes ist, darf er keinen fremden Zwecksetzungen untertan gemacht werden. Die Unverletzlichkeit seiner Würde läßt sich am tiefsten aus dieser Auszeichnung heraus verstehen. Darum sollen Menschen auch nicht in willkürlicher und verletzender Weise über Menschen herrschen.
Die Gottebenbildlichkeit erweist sich auch darin, daß der Mensch zu einem angemessenen Verhältnis zur Welt und zu allen Kreaturen gelangt. Die Schöpfung ist ihm nicht zur willkürlichen Ausbeutung und egoistischen Verschwendung übergeben, vielmehr ist sie ihm treuhänderisch als ein Mandat und ein Lehen Gottes anvertraut. Er ist zwar aufgerufen, über die Erde zu herrschen und die Welt zu erobern, er soll sie jedoch gleichzeitig bewahren und schonen.

18. „Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren" (zweites Gebot)
Das Gebot, den Namen Gottes nicht zu verunehren, will zuerst die Freiheit und Souveränität des wahren Gottes betonen. Er soll nicht menschlichen Absichten untergeordnet werden. „Meine Wege sind nicht eure Wege!" Erst recht darf im Namen Gottes keine gewalttätige Macht ausgeübt werden. Wo Mißachtung und Unterdrückung an Menschen geschehen, ergreift Gott Partei und schlägt sich auf die Seite der Schwachen und Wehrlosen. Dieses Gebot hat darum auch eine erläuternde Aufgabe für die Aussagen der „zweiten Tafel": bevor z. B. Machtmißbrauch Unrecht an Mitmenschen ist, ist er schon ein radikaler Mißbrauch des Gottesglaubens.
Das Gebot, den Namen Gottes nicht zu verunehren, stellt auch kritische Anfragen an den christlichen Gebrauch des Gottesnamens. Es fordert, nicht nur unehrfürchtiges Reden über Gott oder gar Fluchen zu meiden. Ursprünglich meinte dieses Gebot wohl in erster Linie, daß man den Namen Gottes beim Schwören nicht mißbrauchen und entgegen der Wahrheit oder in unverantwortlich leichtfertiger Weise Eide leisten soll.
Die Bezeichnung „Gott" kann vieldeutig sein. Der Name Gottes gibt den Reden über Gott Bestimmtheit und Klarheit. Er bleibt den Menschen nicht als ein unberührbares Rätsel entzogen, sondern hat einen konkreten Namen. Der Mensch darf auch keine falsche Scheu vor Gottes offenbartem Namen haben, er kann ihn anrufen, so daß er gehört und auch erhört wird. Die Bestimmtheit des Gottesnamens ist eine Voraussetzung, um die verschiedenen Geister zu unterscheiden. So ergibt sich Mut zum Bekenntnis und zur freien, ungehinderten Rede als zentrale Konsequenz aus dem rechten Gebrauch des Gottesnamens. Das Verbot, den Namen Gottes zu verunehren, gebietet positiv, Gott seine Ehre und Herrlichkeit zu lassen, die nur in Lob und Anbetung voll zur Erscheinung kommen. Die wahre Verehrung des Namens Gottes, die eine nur ihm gebührende Andacht und Anbetung einschließt, verlangt auch nach dem Schweigen. Letztlich bewährt sich der Glaube im Tun. Deshalb hält den Namen Gottes im vollen Sinne nur der heilig, der den Willen des Vaters erfüllt und die Wahrheit tut.
Der Glaube, der selbst für den Gebrauch des Namens Gottes solche Sorge trägt, erwartet, daß dies auch in der außerkirchlichen Öffentlichkeit respektiert wird. Der Andersdenkende soll Toleranz walten lassen vor einem Menschen, der Gott verehrt und seinen Namen hochhält, denn Gotteslästerung, auch in ihren sublimen Formen, verletzt die Würde und Freiheit glaubender Mitmenschen.

19. „Gedenke, daß Du den Sabbat heiligst" (drittes Gebot)
Gott ist der Herr des Lebens, darum verfügt er auch über die Zeit des Menschen. Er gewährt ihm überhaupt die Zeit. Gott und die Zeit des Menschen, die dieser von Gott empfängt, gehören zusammen. So darf die Zeit auch nicht einfachhin innerweltlich verzweckt werden. Darum hat Gott vom Anfang der Schöpfung an eine regelmäßige Zeit der Ruhe und der Einkehr vorgesehen. Für das alttestamentliche Gottesvolk ist dies der Sabbat, für das Neue Testament der Sonntag. Die freie Zeit soll dem Menschen mehr Freiheit schenken. Wenn der Mensch den Bannkreis des Alltäglichen nicht überschreitet, dann kann die sogenannte Freizeit auch zu neuen Zwängen führen. Wenn der Mensch eine Ruhe gewinnt, die ihn mit Gott verbindet, dies heißt den Sonntag heiligen, dann behält er bei allem Engagement in der Welt die notwendige Distanz vom Alltäglichen. Zweckfreies Spiel und Muße sind Ausdruck dieser immer wieder zu gewinnenden Freiheit. Aber erst im Gottesdienst, in dem der Mensch den lebendigen Gott sucht und zu einem neuen Leben befreit wird, gelangt die Verehrung Gottes und das Freiwerden des Menschen zu einem Höhepunkt. Der Mensch kommt nicht nur in der Arbeit, sondern noch mehr dann zu sich, wenn er Zeit für Gott hat.
Die menschliche Arbeit wird im Lichte der Offenbarung nüchtern gesehen. Sie entspricht dem Schöpfungsauftrag Gottes, sie nimmt aber auch teil an dem Fluch, der auf dem Wirken des Menschen liegt. Der Mensch muß von seiner sklavischen Gebundenheit an Arbeit und Erwerb frei werden. Sonntagsheiligung bedeutet zuerst, den Menschen aus allem Frondienst herauszunehmen. Der Wechsel von Arbeit zu Ruhe bezeugt letztlich auch die Gottesruhe am siebten Tag der Schöpfung. Das Leben vor Gott soll ein befreites, ein menschliches Leben sein. Der Mensch ist mehr als seine Arbeit. Gott gibt dadurch, daß er den Menschen aus den Zwängen von Alltag und Erwerb herausnimmt, auch Anteil an der schöpferischen Distanz seiner selbst zur Welt. Die Sonntagsheiligung läßt die menschliche Arbeit das sein, was sie ist, und macht den Menschen gelassen in seinem Verhältnis zu ihr.
Der Rang dieses Gebotes hat noch eine weitere Konsequenz für die menschliche Arbeitswelt. Die Identität des Menschen stellt sich nicht allein und zuerst durch die Arbeit her. Menschliches Leben ist mehr als die Summe der erbrachten Arbeitsleistungen. Darin liegt zuletzt auch der Anspruch des Menschen auf Erholung wie auf Humanisierung seiner Arbeit begründet. Die Achtung der Sonn- und Feiertagsruhe ist deshalb eine Verpflichtung für die ganze Gesellschaft. Das Sabbatgebot gewährleistet, wenn es befolgt wird, auch das authentisch Humane. Die Ruhe, zu der Gott den Menschen auffordert, ist ein vorausweisendes Gleichnis seiner ewigen Fülle und Seligkeit.
Der Sonntag ist der Tag, an dem die christliche Gemeinde in besonderer Weise ihres Herrn gedenkt, der durch seinen Tod und seine Auferweckung in die Vollendung Gottes eingegangen ist. Er ist darum in ausgezeichneter Weise der Tag des Herrn. „Der im Wochenrhythmus immer wiederkehrende Feiertag der Christen ist wesentlich ‚Zeichen' für die Heilswirkung der ‚neuen' Schöpfung, die mit der Auferstehung Christi angefangen hat. In

der Treue zu Auftrag und Vermächtnis des Herrn erfährt der Christ in der wöchentlichen Feier des Ostergeheimnisses, daß er selbst teilhat an Tod und Auferstehung Christi und berufen ist zur Ruhe Gottes, das heißt zum vollendeten, befreiten und unangefochtenen Besitz des Lebens" (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß „Gottesdienst", 2.1). Für die christliche Gemeinde ist er insbesondere der Tag der Verkündigung des Gotteswortes, der Feier des Herrenmahles und auch ein Zeugnis christlicher Zukunftshoffnung. Dies soll die Feier des ganzen Sonntags prägen.

20. Auf die Gebote der ersten Tafel, die mit dem Sabbatgebot abschließen, folgen nun die Wegweisungen der zweiten Tafel der Zehn Gebote. Sie entsprechen in ihren Forderungen oder Verboten vielfältigen Erfahrungen des menschlichen Zusammenlebens und sind in mancher Hinsicht auch legitimer Ausdruck biologischer und sozialer Ordnungen. Darum haben sie auch eine humane Plausibilität für sich und können als „Grundwerte" verstanden werden. Dieses Ethos, das sich zum Teil auch außerhalb des alten Israel findet, wird schon sehr früh mit dem Ausschließlichkeitsanspruch Gottes, wie er in der ersten Tafel begegnet, verbunden. So zeigt sich auch eine enge Verbindung der Einzelgebote mit dem „Bund" zwischen Gott und seinem Volk. In der Unvergleichlichkeit des biblischen Gottes, in seiner voraussetzungslosen Zuwendung zum Volk und in dem Ernst der Forderungen, die zu seiner Liebe gehören, ruht auch die Unbedingtheit der Gebote und Verbote. Glaube und Ethos gehören eng zusammen. Gottesdienst ist nicht ohne Liebe zum Nächsten. Wenn die Begründung des menschlichen Ethos im Glauben völlig entfällt, können auch die Motive für die Beachtung der zweiten Tafel schwächer werden. Wie die Geschichte zeigt, erleidet nicht zuletzt ihre unbedingte und universale Gültigkeit Schaden.
Will man die zweite Tafel der Zehn Gebote für die heutige Zeit vergegenwärtigen, so ist zunächst zu beachten: Der Dekalog wandte sich ursprünglich an den freien, verantwortlichen Mann, den erwachsenen Israeliten. Ihm sollten elementare Grundsätze menschlichen Zusammenlebens mahnend und fordernd in Erinnerung gebracht werden. Von den Zehn Geboten des Dekalogs werden demnach in erster Linie Menschen angesprochen, die aktiv in sozialen Zusammenhängen leben. Dennoch war es zweifellos richtig, daß der Dekalog in der Tradition der christlichen Kirchen auch für die Jugendunterweisung, und das heißt besonders im Katechismusunterricht, benutzt wurde. Dort nämlich diente er dazu, Anleitungen für das Leben des Christen zu geben und Heranwachsende in das christliche Leben einzuführen. Auch wenn die Einzelgebote dem begrenzten Ethos einer Gruppe von Menschen entstammen, so haben sie schon innerhalb des Alten Bundes eine immer umfassendere Bedeutung erhalten. Obwohl sie im Kern von einem geschichtlichen Ethos bestimmt sind, zielen sie selbst – über das Volk Israel und die Christenheit hinaus – auf universale Gültigkeit. Allen Menschen sind die Forderungen des Gesetzes ins Herz geschrieben; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab.

## II. Die zweite Tafel der Zehn Gebote

21. „Du sollst Deinen Vater und Deine Mutter ehren, auf daß Du lange lebest im Lande, das Dir der Herr, Dein Gott, geben will" (viertes Gebot)
Dieses Gebot wendet sich ursprünglich an den erwachsenen freien Israeliten. Es nimmt ihn für die Versorgung seiner alten Eltern, d. h. konkret der arbeitsunfähigen Generation, in Pflicht. Das Gebot hat in einer langen Auslegungstradition eine Deutung erfahren, die außer den Eltern auch die „Herren" einbezog und alle Formen eines mangelnden Gehorsams oder einer verweigerten Wertschätzung verurteilte. Durch diese Auslegungstradition ist der Geltungsbereich des Gebotes erweitert worden: Der Schutz des Gebotes umfaßte danach auch alle Arten von Vorgesetzten und Herren. Man beschränkte seine Geltung nicht auf die leiblichen Eltern, sondern bezog auch den Landesvater, die geistigen Eltern und Herren, die geistliche Obrigkeit und die Herren und Meister im Berufsleben ein. Diese Auslegung hat zur Verfestigung eines patriarchalischen Gesellschaftsbildes beigetragen. Das Gebot wurde stark verinnerlicht verstanden.
Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung hat, verglichen mit der Vergangenheit und verglichen mit dem Alten Testament, zu einer Veränderung der Familienstruktur und des Familienbildes geführt: An die Stelle größerer Familienverbände, die sich um ein Familienoberhaupt scharten, traten Kleinfamilien mit Eltern und Kindern. Die heranwachsenden Kinder lösen sich entsprechend der Altersstufe aus dem Familienverband; entsprechend der Verselbständigung der Kinder geht die Ordnung patriarchalischer Autorität aus einem mehr formalen Autoritätsanspruch über in ein mehr dialogisch begründetes Verhältnis der Generationen zueinander. Das schließt die Anerkennung des Erfahrungsvorsprungs der Älteren, der für das Heranwachsen notwendig ist, ein. Dieser Erfahrungsvorsprung begründet gleichzeitig einen Vorschuß an Vertrauen, der den Älteren entgegengebracht wird. Das Gebot ruft uns dazu auf, diesen geschichtlich bedingten Erfahrungsvorsprung der Älteren als von Gott gesetzt anzuerkennen und die Eltern als Träger von Überlieferung zu achten. Die Achtung der Eltern, durch die Gott das Geschenk des eigenen Lebens vermittelte, enthält immer zugleich ein Stück Selbstachtung.
Darüber hinaus behält das Gebot besondere Bedeutung für die Regelung des Zusammenlebens der Generationen überhaupt, zumal sein Ursinn den Schutz des Lebensrechtes und der Lebensmöglichkeit der Alten und nicht mehr Arbeitsfähigen im umfassenden Sinn vor Augen hat. Das Gebot ruft uns dazu auf, uns um ein menschenwürdiges Zusammenleben der Generationen zu bemühen, den Lebensunterhalt und – nicht zuletzt – die soziale Anerkennung der nicht mehr Arbeitsfähigen zu sichern.
Die heutige Diskussion um Generationenvertrag und Rentengewährleistung zeigt, daß Versorgung und Sicherung der Lebensmöglichkeiten der älteren Generation mit Unsicherheiten belastet sind. In dieser Situation ist daran zu erinnern, daß auch politisches Handeln die Wertvorstellungen beachten sollte, wie sie durch den Dekalog gesichert werden, nämlich Familienzusammenhalt sowie Achtung und Schutz der Familie. Bei der Beachtung dieses Gebotes geht es freilich nicht allein um die Versorgung der Alten und nicht mehr Arbeitsfähigen, sondern auch darum, diese Menschen in ihrer Würde und Selbstbestimmung gelten zu lassen, sie anzuerkennen und als Träger von Überlieferungen in Sitte und Glauben zu achten.
Den Pflichten der Kinder gegenüber den Eltern entspricht die Aufgabe der Eltern, auf ihre Kinder einzugehen, ihr Lebensrecht zu respektieren und sie nicht zum Zorn zu reizen. Das rechte Gespräch zwischen den Generationen ist nur denkbar, wenn man bereit ist, aufeinander zu hören. Schließlich verpflichtet das Gebot Eltern und Erzieher dazu, gegenüber den heranwachsenden Kindern die ihnen übertragene Autorität wahrzunehmen und zum Wohl der Kinder auszuüben.
Die Verheißung des Gebotes „auf daß es Dir wohlergehe und Du lange lebest" gilt zunächst dem ganzen Volk Israel. In gleicher Weise ist diese Verheißung heute als Zusage der Kontinuität und der die Zeiten übergreifenden Gemeinschaft aufzunehmen und zu hören. Durch sie wird gewährt, daß das Verhältnis der Generationen zueinander in seinem Eigenwert geachtet wird.

22. „Du sollst nicht töten" (fünftes Gebot)
In diesem Gebot wird im Alten Testament das Verbot des gesetz- und gemeinschaftswidrigen Tötens angesprochen. Tötungen im Rechtswesen oder im Krieg waren damit nicht ausgeschlossen. Die Bergpredigt hat die Wurzeln des menschlichen Handelns aufgezeigt, die zum Töten führen können, nämlich Neid, Haß und Zorn. Sie hat das fünfte Gebot durch das Gebot der Feindesliebe überhöht und damit jegliche Tötung in Frage gestellt. Die positive Konsequenz der Bergpredigt ist zum Beispiel von Augustinus und Luther aufgenommen worden. Nach ihrem Verständnis soll das Gebot dazu anleiten, das Leben des Nächsten zu schützen und zu fördern.
Weil das Leben nicht nur im physischen Sinn von Zerstörungen bedroht ist, sind mit der Achtung des Gebotes auch Handlungen indirekter Lebensbeschädigungen oder Lebensvernichtung durch Entziehen, Zerstören und Vorenthalten von Lebensmöglichkeiten unvereinbar. Ebenso unvereinbar ist die bloß objekthafte Einschätzung des Lebens des anderen, das materialistische Verständnis des Menschen ohne Wertschätzung seines Personseins. Das Gebot erinnert umfassend daran, daß es Gottes Willen widerspricht, menschliches Leben zu zerstören und zu beeinträchtigen.
Mit gesteigerter Dringlichkeit gilt diese Verpflichtung für das Leben dort, wo immer es besonders schutzbedürftig ist, zum Beispiel bei den Ungeborenen, den unheilbar Leidenden und bei den Sterbenden. Daß in unserer Gesellschaft eine große Zahl ungeborener Kinder unter Berufung auf soziale Gründe getötet wird, daß menschliches Sterben aus dem Bewußtsein und der Hilfsbereitschaft der Lebenden verdrängt wird, ist Schuld vor Gott. Eine besondere Achtung verdient das menschliche Leben aber nicht nur an seinem Beginn oder seinem Ende, sondern das ganze menschliche Leben und die gesamte Lebenszeit steht unter dem Schutz Gottes; die rapide abgesunkene Geburtenzahl ist unbestreitbar auch das Zeichen eines unchristlichen Mangels an Lebensvertrauen. Dies verpflichtet den Christen dazu, allen willkürlichen Einschränkungen der von Gott gewährten Lebensmöglichkeiten zu widerstehen und jede Art von Lebensentzug, der das Leben nicht mehr lebenswert erscheinen läßt, zu bekämpfen. Ferner fordert dies von den Verantwortlichen in Gesellschaft und Staat entsprechende Förderung und Schutz für das Leben.
Dieser aufgegebene Schutz des Lebens fordert das Eintreten für Frieden zwischen den Völkern und für befriedende staatliche Ordnungen, die Tötungen im Kriege oder im Rechtswesen vermeiden helfen. Manche Christen interpretieren das fünfte Gebot dahingehend, daß sie Krieg und Wehrdienst unter allen Umständen ablehnen.
Es entspricht auch dem Anliegen Gottes, dafür Sorge zu tragen, daß Menschen nicht unter dem Zweifel an Sinn und Wert ihres Lebens zerbrechen und in einem Augenblick schwerster innerer Krise sich selbst das Leben nehmen. Menschen, die diese äußerste Weise ihrer Selbstdurchsetzung für sich selbst grundsätzlich für möglich halten, befinden sich nicht zuletzt in einer schweren ethischen Orientierungskrise. Ihre Haltung ist nicht zuerst ein Problem für Medizin und Psychotherapie. Demgegenüber verheißt das Gebot auch den am Leben Verzweifelnden „Du darfst leben".

23. „Du sollst nicht ehebrechen" (sechstes Gebot)
Nach dem ursprünglichen Verständnis soll dieses Gebot die Ehe des Israeliten vor Zerstörung durch Ehebruch schützen. Die Kultur Israels kannte den Stand der Unverheirateten nur als seltenen Ausnahmefall. Außerdem war Frühheirat üblich. Manche heutigen Probleme der vorehelichen Sexualbeziehungen konnten damals nicht im unmittelbaren Blickpunkt dieses Gebotes stehen. Die Auslegung des Gebotes durch die Bergpredigt, verstärkt durch die augustinische Tradition, erweiterte das Verständnis des Gebotes auf den gesamten Bereich des sexuellen Begehrens. Dies konnte in manchen Auslegungstraditionen zu einer grundsätzlichen sexualfeindlichen Einstellung führen.

Heute ist erneut an den Ursinn des Gebotes zu erinnern, die eheliche Treue zu schützen. In der gegenwärtigen Diskussion um die Institution der Ehe und angesichts des Steigens der Ehescheidungsquoten erinnert das Gebot daran, daß die Ehe als soziale Institution die Partner auf Lebenszeit in Freude und Leid verbindet. Es richtet keinen Zwang zur Ehe auf; das Neue Testament kennt sehr wohl die Ehelosigkeit als besondere christliche Lebensmöglichkeit. Gottes Wille zielt auf die Einbindung der Sexualität in die Humanität und auf die Integration des sexuellen Verhaltens in die Personalität. Dem haben Sexualverständnis und Gesamterziehung zu dienen. Das Gebot intendiert Liebe, Partnerschaft, gegenseitige Annahme, Verläßlichkeit und Verantwortlichkeit. Diese Achtung des Menschen und seiner Würde bedarf angesichts einer heute vom Personalen abgespaltenen Einstellung zur Sexualität sowie der Kommerzialisierung des Sexuellen und des Verlustes des Schamgefühls einer erneuten Einschärfung. Die zu beobachtende Tendenz, die Sexualität und die Person zu einem Objekt zu machen, widerspricht der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

24. „Du sollst nicht stehlen" (siebtes Gebot)
Dieses Gebot bezog sich zunächst auf das Verbot des Menschendiebstahls, dann aber auch auf die Wegnahme beweglicher Habe, so vor allem der für den Nomaden lebensnotwendigen Tiere. Freilich hat sich der Geltungsbereich dieses Gebotes bereits innerhalb des Alten Testaments und später auch im Neuen Testament auf das Verbot erweitert, jedwede Habe eines Israeliten und Mitmenschen wegzunehmen.
Das Gebot stellt das persönliche Eigentum des Menschen unter den Schutz Gottes, weil es dem Menschen die Möglichkeit der Verwirklichung personaler Freiheit gewährt. Diebstahl ist untersagt, weil er Beeinträchtigungen der persönlichen Freiheit des Geschädigten bewirkt. Es geht an dieser Stelle nicht um die gewiß wichtige Frage der rechtlichen Ausgestaltung von Eigentumsformen und um die Abgrenzung von persönlichem Eigentum und Gemeineigentum. Vielmehr will das Gebot darauf aufmerksam machen, daß Eigentum einen persönlichen Verfügungsbereich eröffnet. Es fordert damit auch dazu auf, jedem die Möglichkeit der Eigentumsbildung zu schaffen. Eigentum setzt Gestaltungsmöglichkeiten frei und gibt die Chance, kulturelle Bedürfnisse zu befriedigen; es vermittelt zugleich ein Gefühl der Unabhängigkeit. Diese Funktion des Eigentums wird heute freilich vielfach durch Rechtsansprüche an den Staat sowie Versicherungs- und Versorgungseinrichtungen abgedeckt. Zugleich entspringt aus dem persönlichen Eigentum und aus der dadurch gewonnenen Freiheit die soziale Verpflichtung gegenüber den wirtschaftlich schwächeren Mitmenschen und gegenüber dem Gemeinwesen. Auch für das Funktionieren der Wirtschaft selbst hat das Eigentum, das unternehmerisch genutzt wird, ausschlaggebende Bedeutung. Je bedeutsamer das Eigentum für den Mitmenschen, die Gemeinschaft und für das Ganze der Wirtschaft wird, desto größer ist die Verantwortung und auch die Notwendigkeit der Kontrolle. Das Gebot „Du sollst nicht stehlen" verlangt auch die Achtung vor dem öffentlichen Gut und untersagt nicht nur Diebstahl am Nächsten, sondern auch mutwillige Schädigung und Zerstörung von Gemeineigentum. Besondere Aufmerksamkeit ist auf die Erhaltung der Lebensmöglichkeiten und der be-

schränkten natürlichen Ressourcen künftiger Generationen zu richten.
Es zeigt sich heute ferner, daß unter den Schutz des Gebotes nicht nur materielle Güter und einklagbare Versorgungsansprüche fallen, die für den unmittelbaren Lebensbedarf des Menschen notwendig sind, sondern auch immaterielle Güter und geistiges Gut. Das Gebot dient dem Schutz der Grundbedürfnisse des Menschen und beabsichtigt nicht einfach die Erhaltung bestimmter Eigentumsformen. Das Gebot will umfassend die Lebenschancen des Mitmenschen und die Achtung und Förderung der Entfaltungsmöglichkeiten anderer sichern. Man kann dieses Gebot für die heutige Zeit deshalb in der Forderung zusammenfassen: „Du sollst nicht nur zu Deinem Vorteil auf Kosten Deiner Mitmenschen leben." So verstanden enthält das Gebot auch eine fundamentale Kritik an einer Lebenseinstellung, die nur noch am eigenen Nutzen und Vorteil orientiert ist und aus privatem Eigennutz oder aus Eigennutz von Gruppeninteressen auf Kosten anderer Menschen und anderer Gruppen oder des Gemeinwesens leben und bei Verteilungskämpfen andere Menschen ausnützen und ausbeuten will. Das Gebot „Du sollst nicht stehlen" hat den Mitmenschen im Blick und schließt den Auftrag ein, Solidarität und soziale Verantwortung zu üben und allen die frei verantwortete Teilnahme am kulturellen und gesellschaftlichen Leben zu ermöglichen.

25. „Du sollst nicht falsches Zeugnis reden wider Deinen Nächsten" (achtes Gebot)
Das Gebot hatte ursprünglich seinen Sitz im Leben der Rechtspflege. Es zielte darauf ab, den freien Israeliten zu einer unparteilichen und objektiven Rechtswahrung zu verpflichten, wenn er als Zeuge oder Richter bei der Rechtsfindung in der israelitischen Rechtsgemeinschaft mitzuwirken hatte. Auch heute dient das Gebot der Sicherung einer an Recht und Gerechtigkeit ausgerichteten Rechtsordnung.
Zur Achtung der Rechtsordnung im allgemeinen trat in der Auslegung des Gebotes auch die Wahrung des guten Rufes und damit der Ehre des Nächsten hinzu. Die Ehre und der gute Ruf des Menschen sind soziale Güter. Wem die Ehre genommen wird, wer seinen guten Ruf verliert, wird dadurch gesellschaftlich geächtet. Nicht zuletzt angesichts der wachsenden Möglichkeiten der modernen Kommunikationsmittel gewinnt gerade dieses Gebot an Aktualität: Die Massenkommunikationsmittel schaffen dort, wo sie nicht verantwortlich gebraucht werden, in der Geschichte bislang nicht bekannte Gelegenheiten, in die Privatsphäre einzudringen. Darum ist die Verpflichtung zur Achtung der privaten Sphäre und zur Wahrung der Diskretion mit Nachdruck hervorzuheben. Überdies geben die technischen Mittel Gelegenheit der unmittelbaren Diffamierung, der Diskriminierung Andersdenkender und Anderslebender. Mit ihrer Hilfe können indirekt Ansehen und Anerkennung in der Gesellschaft durch bloße Veröffentlichung aus dem persönlichen, gegenüber der Öffentlichkeit schutzwürdigen Bereich beeinträchtigt und zerstört werden. Zwischen dem „Wissen einer Sünde" und dem „Richten einer Sünde" ist zu unterscheiden. Einer, der um die Sünde eines Menschen weiß, hat noch längst nicht das Recht, öffentlich darüber zu richten. Jesus sagt: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet."
Damit ergeben sich aus dem Gebot unmittelbare Anforderungen an das öffentliche und politische Leben. Es ermahnt dazu, die Gemeinschaft der Menschen untereinander und die Integrität des persönlichen Lebens eines jeden im vollen Umfang zu schützen. Verhaltensweisen wie Lüge und Diffamierung, die Gemeinschaft und Vertrauen zerstören, werden untersagt. Das Gebot zielt auf die Wahrung eines Vertrauensbereiches und auf die Achtung der Würde des Menschen, wie sie menschliche Gemeinschaft voraussetzt. Zugleich erinnert es daran, daß Wahrheit im Umgang der Menschen miteinander ein hoher Wert ist.
26. „Du sollst nicht begehren" (neuntes und zehntes Gebot)
Im Alten Testament geht es hierbei um das Verbot einer ganz bestimmten Verhaltensweise: Es sind ursprünglich die unrechtmäßigen Machenschaften und Manipulationen, die untersagt werden. Die Forderung enthält, um es mit einer Formulierung Martin Luthers aus dem Großen Katechismus auszudrücken, das Verbot des „im Trüben Fischens" oder von Bemühungen, andere über das Ohr zu hauen. Dieses Gebot untersagt die Gesinnung der Habgier, des Neides und der Selbstsucht. Angesichts einer Gesellschaft des Anspruchdenkens und der Verfechtung von Eigeninteressen, die auch auf Kosten anderer und zu Lasten der Allgemeinheit gehen, ist mit dem Gebot daran zu erinnern, daß Mitmenschlichkeit zu den Grundvoraussetzungen menschlichen Lebens gehört. Das Gebot fragt damit nach den Wertvorstellungen, die in dieser Gesellschaft in Theorie und Praxis leitend sind. Dadurch ist grundsätzlich die Frage des Lebensstils und der Wertorientierung angesprochen und damit die Verantwortung für die heute lebenden Mitmenschen und für eine Zukunft auf dem begrenzten Lebensraum Erde, die auch künftigen Generationen die Chance menschenwürdigen Lebens bietet. Wenn der biblische Wortlaut des Gebotes eine große Zahl von Objekten des Begehrens aufzählt, so ist dies ein Ausdruck der Totalität des Gebotsanspruchs. Es wird damit eine Ganzheit angesprochen, die so auch bereits in den anderen Geboten liegt. Das Ganze, um das es in den Geboten geht, ist in jedem einzelnen mitenthalten.

### III. Abschließende Bemerkungen

27. In den Zehn Geboten sind Maßstäbe einer menschenwürdigen Gesellschaft enthalten, die wegweisend auch für die heutige Zeit sind. Solche Maßstäbe können sich auf die geschichtliche Erfahrung berufen und sind auch für diejenigen einsehbar, die nach einem unverzichtbaren Humanum und nach einem verbindlich Allgemeinmenschlichen fragen. Dennoch erschöpft sich die Bedeutung der Zehn Gebote nicht in einer Anleitung für die ethische Urteilsbildung. Sie beziehen das Ethische vielmehr ein in den Verweis auf Gott, der den Menschen das Leben und die Lebensmöglichkeiten immer schon gegeben hat und vorgibt. Die christlichen Kirchen beziehen in ihrer Verkündigung die Zehn Gebote weiterhin auf das Evangelium von Jesus Christus und legen sie von diesem Evangelium her aus. Sie können sich dabei nicht einfach nur als Sachwalter ethischer Verantwortung verstehen, sosehr sie in dieser Gesellschaft Mitverantwortung tragen. Und doch haben sie ethische Verantwortung jedem Menschen wie der gesamten Gesellschaft ausdrücklich zuzumuten. Dabei besteht der besondere Beitrag und die Aufgabe der Kirchen vor allem darin, daß sie dem Menschen diese Verantwortung zusprechen, sie dazu ermutigen und dafür frei machen, indem sie auf die dem Menschen in Jesus Christus geschenkte und durch die Verkündigung des Evangeliums vermittelte Gnade Gottes hinweisen.

## C. Das Angebot des christlichen Glaubens und die sittliche Forderung

### I. Die Zehn Gebote und der Gottesglaube

28. In den Zehn Geboten bilden die Zusage der Verheißung Gottes, die Gebote, welche das Verhalten gegenüber Gott betreffen,

und die Gebote, welche das Verhältnis zum Nächsten regeln, eine Einheit. Die Verkündigung der Zehn Gebote enthält somit in einem den Zuspruch der Liebe Gottes für den Menschen und die Aufforderung an den Menschen zur Gottes- und Nächstenliebe. Dieser Zuspruch der Zuwendung Gottes zum Menschen und die Aufforderung an den Menschen, sich Gott zuzuwenden und den Mitmenschen liebend zu begegnen, ist der Inbegriff biblischen Zeugnisses und bildet auch den Kerngehalt der Zehn Gebote. Die Zehn Gebote stellen gleichsam einen Raum dar, in welchem der Mensch Geborgenheit und Schutz finden soll. Die Einladung, in diesen Raum der Geborgenheit einzutreten, ergeht an alle Menschen. Die Annahme dieser Einladung erfolgt jedoch im Glauben. Insofern ist der Glaube an Jesus Christus, der die Gebote erfüllt hat, Voraussetzung unserer Erfüllung der Zehn Gebote.
Dennoch enthalten die das Verhältnis zum Mitmenschen regelnden Gebote der zweiten Tafel Einsichten und Erfahrungen, die für jedermann Geltung beanspruchen: Leben, Ehe und Familie, Freiheit, Menschenwürde, Gut und Ehre eines jeden Menschen sind unantastbar. Diese Grundsätze bedürfen freilich einer Anwendung auf die jeweiligen Verhältnisse, einer Auslegung in die konkrete Situation hinein. Die Gebote der zweiten Tafel sind in diesem Sinne verbindliche Grundnormen, die allgemeine Gültigkeit beanspruchen, jedoch stets der situationsgerechten Verwirklichung bedürfen. Weder eine grundsätzliche Ablehnung von Normen noch geschichtslose und situationsferne abstrakte Gesetzlichkeit werden diesen Grundnormen und ihrem Bezug auf Gottes Willen gerecht. Zur Annahme der Grundnormen der zweiten Tafel des Dekalogs gehört folglich das unablässige Bemühen darum, die Forderung Gottes als Einladung zu einem menschlichen Leben verstehbar zu machen und auszurufen und damit zu menschlichen Entscheidungen für eine menschenwürdige Gesellschaft herauszufordern.

## II. Der Staat und die Zehn Gebote

29. Wenn die Kirche die Zehn Gebote in Predigt und Unterweisung lehrt und auslegt, so ruft sie damit zum Glauben auf. Dies drängt und berechtigt sie jedoch zugleich dazu, auch Staat und Gesellschaft auf Grundnormen menschlichen Zusammenlebens hinzuweisen, wie sie in der zweiten Tafel des Dekalogs enthalten sind. Die Kirche kann mit dem Hinweis auf diese in geschichtlicher Erfahrung bewährten Grundsätze biblischen Offenbarungszeugnisses einen eigenen Beitrag zur Erkenntnis und Verwirklichung allgemein menschlicher Grundwerte leisten. Sie erinnert damit staatliche Amtsträger und alle Bürger „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten" (5. These der Barmer Theologischen Erklärung). Das Zeugnis der Christen und Kirchen in Wort und Leben nimmt zugleich für diese sittlichen Grundnormen die Bestätigung durch geschichtliche Erfahrung und durch vernünftige Einsicht in Anspruch. Auch wenn der Glaube nur den überzeugt, der von Gott erleuchtet wird, schließt dies nicht aus, daß grundlegende ethische Normen auch der Einsicht der Vernunft sich erschließen und auf der Evidenz des Ethischen beruhen. Die Christen können darum ihre Ausrichtung an den sittlichen Geboten des Dekalogs durchaus in einen Dialog mit allen Gruppen der Gesellschaft einbringen und damit zu einer tragfähigen gesellschaftlichen Übereinkunft in der Anerkennung allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze beitragen. Der Staat wird damit nicht für religiöse Sonderrechte und für kirchliche Zwecke in Anspruch genommen. Vielmehr erinnern Christen den Staat daran, daß grundlegende sittliche Gebote auch nicht von staatlichen Institutionen oder Trägern staatlicher Macht aufgehoben und abgeschafft werden können, daß der Staat die Erfüllung solcher Gebote vielmehr ermöglichen und fördern soll. Der Staat darf seine Aktivitäten nicht an einem Wertsystem orientieren, das der Würde der menschlichen Person und den Einsichten der menschlichen Vernunft sowie humanen Grunderfahrungen widerspricht. In einem solchen Fall sind die Christen zum Widerstand verpflichtet.

## III. Der gesellschaftliche Pluralismus und die Zehn Gebote

30. Die zweite Hälfte des Dekalogs beansprucht Allgemeingültigkeit. Diese Grundsätze bedürfen jedoch der Umsetzung in persönliche ethische Entscheidungen und in auf gesellschaftliche und geschichtliche Situationen bezogene Verhaltensweisen. Die Gebote entbinden somit nicht von persönlicher Verantwortung. Dabei kann es zu unterschiedlichen Antworten auf die Frage kommen, wie die ethische Forderung in der konkreten Lage individuellen Lebens verwirklicht werden soll und was und auf welche Weise Staat und Gesellschaft zum Schutz und zur Förderung der in der Gemeinschaft zu verwirklichenden Werte beitragen können. Die ethischen Grundforderungen beanspruchen die persönliche Verantwortung und das Gewissen jedes einzelnen, der Gottes Anruf hören und der Einsicht sittlicher Vernunft sich öffnen soll. In einem demokratisch verfaßten Staat und in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft bedarf es des persönlichen Engagements, um ethische Grundhaltungen wahrzunehmen, zu erhalten und zur Kontinuität des allgemeinen Konsenses in den Werthaltungen beizutragen. Der Beitrag der Christen kann darum nicht darin bestehen, staatliche Hilfe zur Erzwingung solcher Grundhaltungen in Anspruch zu nehmen. Vielmehr werden sie zum einen die politischen Amtsträger andauernd auf die Unentbehrlichkeit ethischer Grundsätze aufmerksam zu machen haben. Sie werden zum anderen alle Bürger dieser Gesellschaft immer wieder hinweisen auf die durch geschichtliche Erfahrung bewährten Gebote Gottes und sich bemühen, diese Gebote zeitbezogen auszulegen. Schließlich laden die Kirchen mit der Verkündigung des Evangeliums und des Heils zur Annahme des Angebotes Gottes ein.
Allen Christen ist die Überzeugung gemeinsam, daß ihre Verkündigung einen unaufgebbaren Auftrag hat, sowohl zur Orientierung der persönlichen Gewissensbildung und Entscheidungen an Grundnormen wie zur Findung und Formulierung unabdingbarer Forderungen an Staat und Gesellschaft beizutragen. Die Kirchen achten dabei die Gewissensfreiheit aller Menschen, müssen aber auch selbst das Recht in Anspruch nehmen, „in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ... und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen". (Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", Nr. 76.)

## IV. Die Kirchen und die Zehn Gebote

31. Daraus ergibt sich für die Kirchen angesichts der gegenwärtigen Grundwertediskussion eine zweifache Aufgabe:
Einmal können Staat und Gesellschaft von den Kirchen und den einzelnen Christen erwarten, daß diese an der Diskussion um Grundwerte teilnehmen und sich bemühen, einen eigenen Beitrag zur Findung gemeinsamer Grundwerte einer pluralistischen Gesellschaft zu leisten. Dieser Beitrag zur Normenfindung in der Grundwertediskussion kann allerdings nicht in besonderen sittlichen Forderungen bestehen, die Menschen außerhalb der christlichen Kirchen nicht einsehbar und zugänglich wären. Die Grundsätze der zweiten Tafel des Dekalogs bekommen durch

den Bezug auf die erste Tafel eine besondere Dringlichkeit, weil das erste Gebot und seine Verwirklichung durch Jesus Christus die Verheißung der Nächstenliebe zugleich als verpflichtende Beanspruchung einschärft.
Die Kirchen machen damit außerdem deutlich, daß eine nur auf die äußere Organisation einer Ordnung menschlichen Zusammenlebens beschränkte, scheinbar wertfreie Staats- und Gesellschaftsordnung ihrem Auftrag nicht gerecht wird, für das Gemeinwohl zu sorgen und die aufgrund vernünftiger Einsicht bewährten Werte zu achten. Kirchen und Christen müssen sich bei solchen Mahnungen freilich dessen bewußt sein, daß die Überzeugungskraft ihrer Argumente und Forderungen nicht allein von deren vernünftiger, rationaler Evidenz abhängt, sondern sehr viel mehr vom Beispiel des gelebten Glaubens.
Sodann haben die Kirchen durch die Bezeugung der Einheit von erster und zweiter Tafel nicht nur Forderungen an Menschen zu richten, sondern zuerst die Einladung Gottes an alle Menschen weiterzusagen. Diese Einladung Gottes enthält in einer Krise des Vertrauens, der Sinnfindung und der Wertorientierung ein Angebot, durch das Hören und die Annahme des Wortes Gottes Geborgenheit zu finden. Im Glauben an Gott wird dem Christen sowohl die Freiheit eines Christenmenschen zuteil, der sich zur persönlichen Verantwortung ermächtigt weiß, wie die Geborgenheit, welche Freiheit in den Dienst der Nächstenliebe stellt. Die Kirchen machen Forderungen und Normen dadurch geltend, daß sie das Evangelium als „die Botschaft von der freien Gnade Gottes ... an alles Volk" ausrichten.

### V. Das Christliche und das Menschliche

32. Die Teilnahme von Kirchen und Christen an der allgemeinen Diskussion um Grundwerte, sowohl in gemeinsamen wie in gesonderten Stellungnahmen, gründet entscheidend in dem, was sie selbst als Quellgrund ihres Daseins als Kirche erfahren, bekennen und bezeugen. Kirchen und Christen wollen das biblische Zeugnis als hilfreiches und wegweisendes Wort auch bei der Suche nach gemeinsamen Werten gegenwärtigen menschlichen Zusammenlebens zur Sprache bringen. Sie wollen Hilfe zum Tun und Erkennen des heute Gebotenen geben und Antworten vermitteln auf die unüberhörbar werdenden Fragen der Gesellschaft, dadurch die Verläßlichkeit menschlichen Verhaltens stärken und Erfüllung des Menschseins ermöglichen. Darüber hinaus haben sie Bereiche des Menschseins und der Menschlichkeit der Gesellschaft anzusprechen, die zwar ethischer Verantwortung bedürfen, aber letztlich durch sie nicht zu bewältigen sind. Schuld, Schicksal, Leiden und Tod setzen menschlicher Verantwortung Grenzen. Eine sinnvolle und eingehende Antwort auf diese menschlichen Grunderfahrungen gibt dem Christen allein das Evangelium als Zuspruch der Rechtfertigung und der Vergebung und als Zusage des Trostes und des Heils. Zur vollen Menschlichkeit des Menschseins gehört nach christlichem Verständnis die Annahme auch dieser Bereiche des Menschseins und damit das Vertrauen auf eine letzte Wahrheit, die nicht mehr in unserer Hand steht, sondern allein im Glauben als Gottes Wahrheit erhofft wird.

## Theologische Zeitfragen

# Katholische Sakramententheologie auf neuen Wegen?

### Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen

*Die Sakramententheologie hat bereits durch die liturgische Bewegung, dann durch das Zweite Vatikanum und vor allem die dem Konzil folgende ekklesiologische Auseinandersetzung eine wesentliche Perspektivenerweiterung und Vertiefung erfahren. Arno Schilson (Tübingen), der gegenwärtig an einer Habilitationsschrift über „Probleme und Perspektiven gegenwärtiger Sakramententheologie" arbeitet, zeichnet hier diese Entwicklung nach und vervollständigt sie durch einen zusammenfassenden Durchblick durch neuere, die Sakramententheologie als ganze betreffende Veröffentlichungen. Ein weiterer Bericht über neuere Entwicklungen innerhalb der evangelischen Sakramententheologie wird in einem späteren Heft folgen.*

Mit einiger Verzögerung scheint der nachkonziliare Umbruch in vielen Bereichen der katholischen Theologie nun auch die Sakramententheologie erreicht zu haben. Einige Veröffentlichungen der jüngeren und allerjüngsten Zeit signalisieren diesen Wandel besonders deutlich. Sie zeigen zugleich, daß an die Stelle eines ursprünglich recht einheitlichen Sakramentenverständnisses mittlerweile eine Fülle verschiedenartiger, z.T. kontroverser Ansätze getreten ist.
Angekündigt hatte sich dieser Wandel im 20. Jahrhundert bereits in der *liturgischen Bewegung* durch die damit eng verbundene, vor allem von *Odo Casel* ausgearbeitete Mysterientheologie. *Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Otto Semmelroth* u.a. haben noch vor dem Konzil diese Impulse aufgegriffen und so einer grundlegenden Erneuerung der Sakramententheologie den Weg geebnet. Dabei betonten sie zunächst die enge Zusammengehörigkeit von personaler und sakramentaler Frömmigkeit, um so jedes objektivistisch-magische Mißverständnis einer gleichsam „automatischen Wirksamkeit" der Sakramente, wie es sich

mit der Formel „ex opere operato" verband, auszuschließen. Verdeutlicht wurde zudem der innere Zusammenhang von „Kirche und Sakramenten" (so der Titel einer bahnbrechenden Veröffentlichung von *Karl Rahner* 1960): diese sind letztlich zu begreifen als *konstitutive Grundvollzüge der Kirche* selbst, die darin ihr eigenes sakramentales Wesen dem einzelnen gegenüber aktualisiert. Von hier aus läßt sich die Kirche bezeichnen als Ur- bzw. Grundsakrament, als zeichenhafte Wirklichkeit und Wirksamkeit von Gottes endgültiger und bleibender Zuwendung zur Welt in Jesus Christus. Trotz dieser unverkennbaren Ekklesiozentrik wurden ökumenische Perspektiven nicht übersehen; das Bemühen galt besonders einer genaueren Zuordnung von Gottes Heilswirken in „Wort und Sakrament", um so die unselige Trennung zwischen einer (katholischen) Kirche der Sakramente von der (evangelischen) Kirche des Wortes zu überwinden.

## Wegweisung des Konzils

Diese Impulse hat das II. Vatikanische Konzil aufgegriffen und darüber hinaus z. T. eigene Akzente gesetzt. Zunächst hat vor allem die Liturgiekonstitution in Art. 59 die personalistische Struktur der Sakramente hervorgehoben: „Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an; deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens." Findet bereits in dieser konziliaren „Kurzformel" das Wort besondere Erwähnung im Ganzen des sakramentalen Vollzugs, so geschieht dies noch deutlicher, wenn in bewußter Analogie zur eucharistischen Tischgemeinschaft zugleich vom „Tisch des Gotteswortes" in bezug auf den Wortgottesdienst der Eucharistiefeier die Rede ist. (ebd. Art. 51). Besonders charakteristisch für dieses Konzil bleibt freilich – der ekklesiologischen Grundrichtung entsprechend – die Beschreibung der Kirche selbst als sakramentaler Größe, als „allumfassendes Heilssakrament..., das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (Kirchenkonstitution Art. 1 u. 48; Liturgiekonstitution Art. 26; Missionsdekret Art. 5). Mit diesem *sakramental geprägten Kirchenverständnis* will das Konzil offenbar zugleich verdeutlichen, daß die Kirche selbst niemals „das Heil" ist, sondern als „wirksames Zeichen" dieses allererst vermitteln und bewirken will für diese Welt; das funktionale, mittlerische Element im Sakramentsbegriff rückt damit in den Vordergrund.

Damit hat das Konzil *wesentliche Einsichten der vorkonziliaren Theologie* aufgegriffen, bestätigt und z. T. weitergeführt. Den wichtigsten Anstoß für eine theologische Neubesinnung aber hat ohne Zweifel die vom Konzil beschlossene Reform der Liturgie der einzelnen Sakramente gegeben: Durch die stärkere Integration von Wort-Elementen in den Gesamtvollzug fand die *Worthaftigkeit der Sakramente* wieder deutlicheren Ausdruck; das gilt sowohl für die nun obligatorische katechetisch-liturgische Hinführung zum Vollzug der Sakramente, also für die „Mystagogie", als auch für die Einbeziehung der ausdrücklichen Heilszusage im Wort der Schrift und der Predigt, die nun ihren festen Ort im Vollzug der sakramentalen Handlung haben. Zugleich hat diese bereits vorläufig abgeschlossene Reform die wenig angemessene traditionelle Vorstellung vom Gegenüber eines allein aktiven „Spenders" und des diesem gegenüber eher passiven „Empfängers" im Vollzug des Sakraments prinzipiell überwunden; betrachtet man z. B. die jetzige Taufspendung in einem Gemeindegottesdienst oder die erneuerte Gestalt der Eucharistiefeier, so zeigt sich, daß diese *Praxis* die Sakramente tatsächlich als Selbst-Vollzüge der Kirche, als gemeinsames Handeln einer christlichen Gemeinde verstehen läßt.
Diese erneuerte *„lex orandi"* stellt der gegenwärtigen Sakramententheologie recht präzise ihre Aufgaben: Offenbar sind die sakramental-symbolischen Vollzüge für den heutigen Menschen nicht mehr selbst-verständlich; andernfalls bedürfte es keiner „Mystagogie". *Die theologische Reflexion hat sich demnach neu der Eigenart des sakramentalen Symbols und dessen Erklärung für die Gegenwart zuzuwenden.* Damit ist die wohl entscheidendste Frage der neueren katholischen Sakramententheologie angesprochen. Darüber hinaus gibt diese erneuerte Liturgie zugleich einen deutlichen Hinweis für ein angemessenes Verständnis des sakramentalen Symbols: Dieses läßt sich offenbar nur aus dem Gesamt der kirchlich-gemeinschaftlichen Handlung begreifen und ist daher auszudeuten als symbolisches Handeln einer konkreten Gruppe von Menschen, die in solchem Handeln ihren Glauben ausdrückt und ihn zugleich neu begründet von Christus her.

Mit dieser konkreteren Fassung des *kirchlichen* Handelns innerhalb der sakramentalen Vollzüge ist zugleich eine gewisse Engführung des ekklesiologischen Ansatzes in der neueren Sakramententheologie überwunden; ungewollt, jedoch fast unausweichlich drohte hier die Kirche zu einer selbständigen Größe „über den Gläubigen" zu werden. Auf eine andere Gefahr dieses ekklesiologisch bestimmten Sakramentenverständnisses hat vor allem die christologische Wende der neueren Theologie aufmerksam gemacht. Schließlich ist die Kirche nicht Letztgröße, sondern selbst ganz und gar begründet und verwiesen auf Jesus Christus als ihren Herrn. Daher lassen sich Sakramente letztlich zufriedenstellend nur von Jesus Christus als dem „Ur-Sakrament" her verstehen und vor allem begründen. Die Kirche kann demgegenüber (im Blick auf Christus) nur als Folge- bzw. (im Blick auf die einzelnen Sakramente) als Grund-Sakrament betrachtet werden.

## Erhellung der sakramentalen Symbole

Schon 1965 hat *Joseph Ratzinger* (Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, Meitingen-Freising 1966) eine betont anthropologisch gewendete Sakramenten-

theologie umrissen. Er versucht, in der „Frage nach dem Sakrament ... immer die Frage nach der Existenz des Menschen mitzuhören und so beide einer Antwort zuzuführen" (S. 9). Anknüpfungspunkt ist eine Doppelstruktur des Menschseins, die die christlichen Sakramente aufgreifen und interpretieren: Einerseits zeigt sich der Mensch in seiner leibhaft-weltlichen Existenz als Wesen des Kosmos, andererseits als ein Wesen der Geschichte.

Zunächst vollzieht sich menschliches Dasein im Leib. Diese leibhaftige Verfaßtheit menschlicher Existenz verdichtet sich an bestimmten Knotenpunkten des biologischen Lebens wie Geburt und Tod, Mahlzeit und Krankheit. Allerdings wird dieses Biologische des Menschseins stets auf geistige Weise vollzogen und gewinnt so eine neue Dimension: Der Mensch erfährt in diesem Eingebundensein in den Kosmos zugleich seine Abhängigkeit von einem umgreifenden Lebenszusammenhang, der ihn trägt und erhält in vielfachen weltlichen und mitmenschlichen Vermittlungsgestalten. Im Umgang mit den Dingen und Menschen dieser Welt, und d. h. in seinen leiblichen Vollzügen, begegnet er daher dem Anruf einer zunächst noch namenlosen Transzendenz, „einer Macht, die er nicht rufen noch bezwingen kann, die seinen Entscheidungen voraus ihn schon umfängt und trägt" (S. 11). Diese Transparenz des Welthaften wie des Biologischen, die der Mensch in der geistigen Durchdringung dieses Lebensbereiches erfährt, deckt eine Grundstruktur des Menschlichen auf, die dem Sakrament fundamentale Bedeutung verleiht.
Freilich bleibt diese anthropologische Hinführung zu den christlichen Sakramenten noch unvollständig. Schließlich hat sich diese numinose Tiefe des Kosmos in Jesus Christus definiert und als personaler Gott der Liebe offenbart. Zudem ist der Mensch vor allem ein Wesen der Geschichte; bei ihm fallen Wesen und Geschichte zusammen, denn „sein *Wesen* ist es ..., *geschichtlich* zu sein" (S. 23). Daher wird auch die Sinnstiftung seiner Existenz dem Menschen nicht allein auf kosmische Weise, also als biologisches Wesen, sondern vorzüglich geschichtlich vermittelt, also durch die mitmenschliche Gemeinschaft.
Von hier aus erst ergibt sich das *spezifisch christliche Verständnis* der Sakramente: Diese beinhalten vor allem die Einfügung in den von Christus sich herleitenden Geschichtszusammenhang, der Sinn und Rettung des Menschseins ermöglicht und verbürgt. In Jesus Christus eröffnet sich mitten in dieser Geschichte ein neuer Lebensraum, der die unheilvolle Bestimmtheit des geschichtlichen Wesens des Menschen überwindet und zu jener lebensrettenden Einheit mit Gott führt, auf die bereits seine leib-geistige Existenz verweist.

Diese anthropologische Hinführung zum Verständnis des sakramentalen Symbols hat *Walter Kasper* im Blick auf die wechselseitige Zuordnung von „Wort und Sakrament" (in: ders., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, S. 285–310) vertieft und christologisch präzisiert. Auch er geht aus von der zeitlich gestreckten, geschichtlichen Symbolhaftigkeit menschlicher leib-geistiger Existenz, die an bestimmten Knotenpunkten wie Berufswahl, Eheschließung, Krankheit u. ä. über sich hinaus verweist und die Frage nach dem letzten Sinn des menschlichen Daseins stellt. Das Menschsein selbst wird so zum offenen Symbol, zum Verweis auf eine noch unbestimmte Transzendenz. Allerdings stehen solche Ursituationen und Grundsymbole von vornherein bereits in einem geschichtlichen Kontext; jeder Mensch gehört einer Gemeinschaft an, die diese Knotenpunkte menschlicher Existenz samt ihrer Verweisungsstruktur auf bestimmte Art bewältigt und ihnen einen Sinn gibt. Solche Sinngebung erfolgt im *Wort*, das zugleich die Situation verändert und neu qualifiziert; schließlich geht es dabei nicht um bloße „Information", sondern um ein „performatives Sprechen", durch das Wirklichkeit erst hergestellt bzw. umgestaltet wird.
Die hier sich andeutende *innere Einheit von Wort und sakramentalem Symbol* bedarf allerdings einer christologischen Verdeutlichung. Die angesprochenen Ursituationen menschlich-leibhaften Daseins und deren Transzendenz bleiben noch Fragment, offen und vieldeutig; eindeutig werden sie erst durch die sich zusprechende Transzendenz, durch das Ur-Wort, den Logos, der in Jesus von Nazaret geschichtlich erschienen ist und als das Ursakrament die menschliche Situation neu qualifiziert. In der sakramentalen Handlung wird darum durch Wort und Zeichen eine Ursituation menschlich-leiblichen Daseins von Jesus Christus, seinem Leben, Sterben und seiner Auferweckung her konkret qualifiziert als Heils-Zeit und so zutiefst mit Sinn erfüllt. Auf diesem Hintergrund einer durch die Christologie vereindeutigten und bestimmten Anthropologie erhält daher neben dem Wort das Sakrament seinen eigentlichen und legitimen Ort: „Das Sakrament greift die menschlichen Ursituationen auf und macht sie durch das Wort zu Heilssituationen, zu Gnadenzeichen Gottes für den Menschen" (S. 302).

In dieser doppelten Begründung der sakramentalen Symbole – nämlich von anthropologischen Gegebenheiten und deren christologisch-ekklesiologischer Bestimmung aus – hat die Sakramententheologie der anthropologischen Wende im neuzeitlichen Denken auf legitime Weise Rechnung getragen. Der Verengung des sakramentalen Symbolbegriffs auf die sogenannten natürlichen Symbole (Wasser, Brot und Wein, Öl) ist mit diesem Ansatz zwar wirksam begegnet – *die grundsätzliche Fragen nach Sinn und Gestalt des Symbolischen und des sakramentalen Denkens* jedoch ist damit noch nicht zufriedenstellend beantwortet, was vor allem für die gesellschaftlich-konkrete, also ekklesiologische Seite des sakramentalen Symbols gilt.

## Sakramente als Praxis der Hoffnung

Die Grundsatzfrage nach Sinn und Verstehenshorizont der christlichen Sakramente mit aller Schärfe gestellt zu haben bleibt das Verdienst zweier Veröffentlichungen des ehemaligen Innsbrucker Dogmatikers *Franz Schupp* und des Bochumer Religionsphilosophen *Richard Schaeffler*.

Während jedoch Schupp in seiner „Kritischen Theorie sakramentaler Praxis" das symbolisch-sakramentale Handeln mit Grundkategorien Schellings und der Frankfurter „Kritischen Theorie" zu deuten versucht, entwickelt Schaeffler seine Konzeption anhand einer religionsphilosophischen Besinnung auf kultische Praxis und deren Aktualisierung im sakramentalen Geschehen. Erstaunlicherweise kommen trotz der kontroversen Durchführung beide Ansätze im Ziel überein: Beiden geht es um eine weltbezogene, ja weltverändernde Theologie der Sakramente, die als *Grundgestalt einer Theologie bzw. Praxis der Hoffnung* zu gelten hat.

*Schupp* geht es erklärtermaßen um eine „Rettung der christlichen Symbole" und deren unverzichtbare Rolle im umfassenden Prozeß der Aufklärung. Dabei ent-deckt er den wechselseitigen Zusammenhang von „Glaube – Kultur – Symbol" (Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1974). Auch in den christlichen Symbolen, also den Sakramenten, objektiviert sich ein bestimmtes geschichtliches Selbstverständnis des Glaubens. Das entscheidende Problem der Gegenwart aber ist ein radikaler kultureller Umbruch, der alle bisherige kulturelle Gestaltung in Zweifel zieht und destruiert; damit scheint auch dem Symbol sein Ort genommen zu sein. Die Ausarbeitung einer Symboltheorie, die das *Potential der geschichtlichen Ausgestaltungen christlicher Symbole* kritisch rezipiert, kann daher helfen, die Bedingungen des wahren Lebens bereitzustellen.

In einem historischen Durchblick zeigt Schupp, daß es in den christlichen Sakramenten stets um Gestaltung und Veränderung von „Materie", also um betonte Weltimmanenz, geht. „Materie" aber begegnet nie abstrakt, sondern immer konkret in einem Handlungszusammenhang. Als Ort materialistischer Praxis jedoch darf nicht der ausgesonderte Bezirk des Kultischen gelten, sondern die Welt der Arbeit. Hier haben die gesellschaftlich bedingten Formen von Unfreiheit und Leiden ihren Ursprung – in diesem Bereich müssen daher sakramentale Handlungen ihre Wirksamkeit entfalten, indem sie die geforderte „Aufarbeitung der durch die materiellen Bedingungen faktisch hergestellten Leiden" (S. 211) bewußtmachen. Als *modellhafte gesellschaftliche Praxis* sollen sie eine Antizipation möglicher Freiheit im Arbeitsprozeß selbst vorstellen. Auf diese Weise können christliche Symbole das Nicht-Notwendige gesellschaftlich bedingter Formen von Unfreiheit und Leiden aufdecken und zugleich die Hoffnung auf wahres Leben wachhalten. Im Zeichen des Kreuzes als Grundsymbol des christlichen Glaubens legen sie Protest ein gegen das entfremdete Leben und verbürgen den Sinn jeglichen Einsatzes zur Aufhebung fremder Leiden. Dementsprechend sind solche symbolischen Vollzüge nicht Ausdruck einer letztgültigen Heils*zusage;* sie stehen vielmehr unter dem *Postulat* möglicher Versöhnung und bewirken die Verwandlung von Mensch und Gesellschaft gerade durch ihre kritisch-negierende Funktion.

Charakteristisch für diese eigentümliche Struktur christlich symbolischen Handelns ist die darin wirksam werdende eschatologische Sinnprämisse: Nicht die Gegenwart, sondern die Zukunft des Heils muß in symbolischem Handeln signifikant werden; da die darin angezielte bzw. antizipierte Sinntotalität die umfassende Größe des Reiches Gottes darstellt und dieses Welt und Gesellschaft einschließt, ist die Enge und Abgeschlossenheit des rein kultischen Raumes grundsätzlich überwunden. Diese Sinntotalität des Reiches Gottes ist aber wesentlich eschatologischer Natur; daher läßt sie sich nur in symbolischen Vollzügen antizipieren; deren konkreter Ort aber bleibt stets die „geschichtliche Handlung" (S. 243) und damit ethisch-gesellschaftliche Praxis. Genau hier nämlich gewinnt solches symbolische Handeln überragende und unaufhebbare Bedeutung, weil es das Bewußtsein einer wesentlich unversöhnten Welt wachhält.

Wird in dieser Konzeption das christliche Sakrament eher als symbolische Verheißungsgestalt endlich gelingender menschlich-gesellschaftlicher Praxis der Hoffnung vorgestellt und der darin geschenkte Gnaden-Zuspruch Gottes zu sehr vernachlässigt, so steht gerade das Miteinander von Gottes und des Menschen Tun im Mittelpunkt von *Schaefflers* Erwägungen über „Kultisches Handeln" (Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: ders. – P. Hünermann, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg – Basel – Wien 1977, S. 9–50). In sehr eindringlichen und dichten Argumentationsschritten erweist Schaefflers Ansatz beim Grundverhältnis von Urbild-Handlung und Abbild-*Handlung* im Kult seine ganze Stärke. Dem Kultischen eignet schließlich ein eigenes, auch über den Bereich des Kultes hinausreichendes Wirklichkeitsverständnis. Wesentlich erscheint daher die eigentümliche „Transparenz" des kultischen Handelns, das die Ankunft Gottes mitten in Welt und Zeit beinhaltet.

Seine wahre Leistungskraft erweist dieser Ansatz dort, wo die im kultischen Handeln einbeschlossene Weltdeutung als Überwindung gängiger Aporien philosophischer Wirklichkeitsbewältigung erscheint. So wird *Wirksamkeit* im Kult eben nicht bestimmt als Leistung und Macht, im Verhältnis Ursache und Wirkung, sondern als „Praxis der Hoffnung, die sich beschenken läßt" (S. 42). Wahrheit beinhaltet „Transparenz statt Adäquation, verantwortete Vorläufigkeit statt Anspruch auf Bestätigung" (S. 44). Gerade in diesen *kultisch reflektierten Kategorien der Wirklichkeitsdeutung* liegt die Fruchtbarkeit von Schaefflers Ansatz für eine Erneuerung der noch immer in eher aristotelisch-scholastischen Kategorien befangenen Sakramententheologie. Dabei wäre das Spezifische der christlich bzw. christologisch geprägten Kulthandlung freilich noch deutlicher einzubringen, als dies bei Schaeffler offensichtlich der Fall ist.

## Phänomenologische Zugänge

Dem zu entsprechen ist auch das Anliegen einiger weiterer Veröffentlichungen, die sich vor allem durch z. T. hervorragende phänomenologische Analysen und Zugänge zum

symbolisch-sakramentalen Handeln auszeichnen. Vor allem *Leonardo Boff* gibt in seiner „Kleinen Sakramentenlehre" (Düsseldorf 1976) eine Fülle solcher Anregungen. Er entwickelt eine *narrative Theologie der Sakramente*, in der er biographische Elemente einbringt. Wesentlich ist dabei die Welt- und Lebensgeschichte umspannende Kategorie des Sakramentes, denn: „Sakrament ist alles, sofern es von Gott her und in seinem Licht gesehen wird: Welt, Menschen und jedes Ding können Zeichen und Symbol des Transzendenten sein" (S. 54). Weniger gelungen als die ausgezeichneten phänomenologisch-narrativen Zugänge scheint allerdings deren christologische und ekklesiologische Verdeutlichung, was wohl durch die engen Grenzen und Aporien einer narrativen Theologie überhaupt bedingt ist.

Auch die eben erschienene Sakramententheologie des Mainzer Dogmatikers *Theodor Schneider* (Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979) besticht vor allem durch die behutsame Hinführung zu jener „Tiefendimension" der Wirklichkeit, die allein der inneren Wahrnehmung zugänglich ist und so die eigentliche Absicht des sakramentalen Zeichens genauer in den Blick rückt. Das Sakrament als eigentlicher Symbolbegriff der Theologie „meint das unentschränkbare Ineinander und Miteinander eines menschlichen, innerweltlichen Aspektes und einer göttlichen Komponente" (S. 24). Dieser erste Ansatz wird erweitert durch die oben bereits vorgestellte Symbolhaftigkeit leibhaft-geschichtlichen Menschseins. Hat Schneider so im ersten Zugriff „eine breite Erfahrungsbasis für die sakramentale Wirklichkeit" (S. 29) gewonnen, so versucht er in einem zweiten Schritt eine *christologische Präzisierung*, eignet doch dem christlichen Glauben mit der Menschwerdung Gottes eine grundlegend geschichtlich-sakramentale Struktur. Dabei fungiert Jesus Christus, genauer „das Insein Gottes in Jesu Existenz und Schicksal . . ., als Ur-Sakrament" (S. 40). Diese christologisch begründete sakramentale Struktur prägt sich aus in der Kirche als Gemeinschaft der Jesus Nachfolgenden, wie ein dritter Durchgang zeigt. Kirche ist daher „nicht ein zusätzliches, anderes Sacramentum, sondern die geschichtliche Ausfaltung und Konkretisierung dieses Ur-Sakramentes" (S. 45). In ihren sakramentalen Selbstvollzügen erweist sich daher die Kirche als Geist-Geschöpf und damit vor allem als Vermittlung des göttlichen Heiles, das in seiner christologischen Begründung an eine geschichtliche Heilszusage gebunden bleibt.

Nach diesen anthropologisch-christologisch-ekklesiologischen Zugängen zur Wirklichkeit der Sakramente erst sichtet Schneider die verschiedenen Elemente des christlichen Sakramentenbegriffs. Dabei behandelt er (allerdings reichlich knapp) die ökumenisch bedeutsame Frage von „Wort und Sakrament" und die Wirkweise der Sakramente; erstaunlich blaß bleibt dabei die Beschreibung der „inneren Gnade" des Sakramentes. Als zusammenfassende Grundaussage kann die Feststellung gelten: „Sakramente sind der Weg Gottes in Jesus Christus zu uns Menschen" (S. 66). Der weitaus größte Teil des Buches behandelt die einzelnen Sakramente und deren Problematik. Dabei besticht wiederum die Schlichtheit der Sprache und das erkennbare pastorale Engagement, die breite Einbeziehung der entsprechenden Äußerungen der gemeinsamen Synode wie die ökumenische Umsicht und Rücksicht. Allerdings nehmen diese Ausführungen kaum noch Bezug auf die vorangestellte allgemeine Grundlegung; offenbar gehen die phänomenologischen Analysen und die betonte Praxisnähe auf Kosten der systematischen Geschlossenheit des Gesamtkonzeptes, was sich bereits in dem relativ unverbundenen Nebeneinander des anthropologischen, christologischen und ekklesiologischen Ansatzes andeutet.

Mit einer ebenso gelungenen Phänomenbeschreibung der *„kommunikativen Handlung"* als grundlegendem Vorbild kirchlich-sakramentalen Handelns setzt *Peter Hünermann* in einem Beitrag über „Sakrament – Figur des Lebens" (in: Schaeffler-Hünermann, Ankunft Gottes, S. 51–87) ein. Begrüßenswert erscheint der hier unternommene Versuch, von vornherein die Ebene einer rein elementar-kosmologisch bzw. individual-anthropologischen Ebene zu überwinden zugunsten eines eher sozial-interaktionären Symbolverständnisses. Der konstitutive Charakter bestimmter kommunikativer Handlungen für Entstehung und Erhalt einer gesellschaftlichen Gruppe läßt diese als „Figuren gemeinsamen Lebens" (S. 55) erscheinen. In raschem Zugriff beschreibt Hünermann die Grundzüge dieser zentralen kommunikativen Handlungen am Beispiel eines Parteitages (S. 56ff.): Konstitution eines neuen Miteinanders von Menschen, ein bestimmter Außenbezug, also ein öffentlicher Charakter, und „eine neue Konstellation der Gegebenheiten und Aufgaben sachlicher Art" (S. 59), also ein qualifizierter Weltbezug, zeichnen solche Figuren des Lebens aus. Diese haben universale Geltung, zumal sie alltägliche Figurationen fundieren und ohne sie eine gesellschaftliche Gruppe zerfällt bzw. ihre Identität verliert. In solch umfassender Bedeutung aber ist die kommunikative Handlung als „Figur des Lebens" zugleich „ein analoger Begriff" (S. 63), so daß einer Verwendung im Rahmen der Sakramententheologie zunächst nichts entgegensteht.

Schon ihrem kirchlichen Erscheinungsbild nach stellen sich Sakramente als kommunikative Handlungen dar; noch mehr gilt dies für das in ihnen begründete neue Miteinandersein, „das von Gott selbst getragen und durch Jesus Christus gestiftet ist" (S. 66). Insofern in den Sakramenten christliche Gemeinde ihr in Jesus Christus begründetes neues Selbstverständnis artikuliert, gewinnen die sakramentalen Handlungen öffentliche Bedeutung; dabei eröffnen Sakramente einen neuen Weltbezug, indem Vorläufigkeit und Vergänglichkeit dieser Weltgestalt ebenso zum Ausdruck kommen wie Gottes Zuwendung zur Welt. Gerade in der Diskussion um die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente kann zudem die Verstehensfigur der kommunikativen Handlung weiterhelfen: Sakramente sind wirksam bzw. generativ, insofern sie den

Anfang „wiederholen" und die Gemeinschaft der Kirche je neu konstituieren.
Die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes scheint unbestreitbar, bringt er doch den Glaubensbezug der Sakramente besonders deutlich zum Vorschein, da „sie als kommunikative Handlungen nichts anderes hervorbringen als die mit dem Glauben gegebenen Gaben: die Präsenz Gottes, das Mitsein mit Christus in der Kirche, die Teilhabe am Leben des Geistes in Welt und Geschichte" (S. 86).

## Ökumenische Perspektiven

Ökumenischen Geist atmen vor allem zwei neuere Veröffentlichungen, deren erstere aus der Hand des Würzburger Dogmatikers *Alexandre Ganoczy* ausgerechnet den Titel „Einführung in die katholische Sakramentenlehre" (Darmstadt 1979) trägt. Die Problemdurchblicke zur geschichtlichen Entwicklung des Sakramentenbegriffs, zu den grundlegenden Fragen der katholischen Sakramentenlehre und zur Lehre von den einzelnen Sakramenten sind betont irenisch gehalten und kommen in der Betonung der Wortverkündigung und der Aufwertung der Rolle des Heiligen Geistes im Vermittlungsgeschehen des Heiles einer calvinistisch geprägten Sakramententheologie recht nahe: „Eschatologische Vergeschichtlichung, christologische Zentrierung und kirchlich-missionarische Öffentlichkeit" müssen als richtungweisend für den katholischen Sakramentenbegriff gelten. „Das gilt sowohl für den ‚Primärbereich', die Wort- und Tatverkündigung, wie auch für den ‚Sekundärbereich', den sakramentalen Kult (‚sekundär' besagt hier schlicht ‚nicht-fundamental' für das Christsein; ‚fundamental' ist vielmehr das sprechende Zeugnis des Lebens, ausgedrückt u.a. im sakramentalen Kult)" (S. 10f.). Ob diese Feststellung freilich den katholischen Standpunkt noch hinreichend zur Geltung bringt, darf man bezweifeln. Ganoczy beschließt seinen Überblick mit der Skizze eines *kommunikationstheoretischen Ansatzes* für das Verständnis der Sakramente, der durch die Bestimmung der „Kirche als *Kommunikationsgemeinschaft*" (S. 107) den Vorstellungen Hünermanns nahekommt. Allerdings erscheinen Ganoczys Überlegungen einerseits präziser an einem ausgearbeiteten kommunikationstheoretischen Konzept orientiert, andererseits verlieren sie durch diese abstrakte Durchführung die Nähe zum konkreten Phänomen. Dementsprechend „lassen sich die Sakramente verstehen als Systeme verbaler und nonverbaler Kommunikation, durch welche zum Christusglauben berufene Menschen in die Austauschbewegung der je konkreten Gemeinde eintreten, daran teilnehmen und auf diese Weise, getragen von der Selbstmitteilung Gottes in Christus und seinem Geiste, auf dem Weg zu ihrer Selbstwertung vorankommen" (S. 116).
Auch hier also steht der lebendige interaktive und damit kirchlich-gemeindliche Rahmen des sakramentalen Geschehens im Vordergrund. Insgesamt gesehen hält die Darstellung die rechte Mitte zwischen überbordender Information und voreiliger eigenständiger systematischer Interpretation der sakramentalen Vollzüge. Dadurch eignet sich seine Einführung vorzüglich als knappe und zuverlässige Gesamtinformation über die katholische Sakramententheologie, was allerdings kaum für deren gegenwärtige Ausgestaltungen gelten kann; hier läßt es Ganoczy leider bei Casels Mysterientheologie wie den Ansätzen von Rahner und Schillebeeckx bewenden.

In gänzlich andere Dimensionen der Ökumene führt die umfangreiche Studie von *Robert Hotz* (Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West, Zürich – Köln – Gütersloh 1979; vgl. HK, September 1979, 454). Hier wird mutig das Gespräch mit der orthodoxen Sakramententheologie gesucht, genauer gesagt: Diese wird mit ihrem umfassenden, ebenso ekklesiologisch wie pneumatologisch orientierten Symbol- und Sakramentenverständnis allererst wieder ins Gespräch gebracht. Daß die Arbeit von Hotz „durch die Darstellung der Grundlagen und der Entwicklungsgeschichte des orthodoxen Sakramentenverständnisses einen Beitrag zur Wiederbelebung dieses Symbolbewußtseins ... leisten" (11) kann, dürfte unbestreitbar sein.

## Pneumatologische Ansätze

Vor allem für die Begegnung mit den östlichen Kirchen erscheint offenbar die pneumatologische Dimension der Sakramente wichtig. Es gehört zu den unbestreitbaren Verdiensten *Hans Urs von Balthasars* und neuerdings *Raphael Schultes* (Mysterium Salutis IV/2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1973, 46ff.), die *Sakramente als Geist-geschenkte Wirklichkeiten* der Kirche wiederentdeckt zu haben. Andere haben diesen pneumatologischen Ansatz ekklesiologisch präzisiert und die Kirche als „Sakrament des Geistes" beschrieben (u.a. Walter Kasper, Medard Kehl). Damit scheint ein zentrales Moment gegenwärtiger Sakramententheologie angesprochen zu sein, das auch bei Schneider, Hünermann und Ganoczy in durchaus verschiedenen Zusammenhängen sich angedeutet findet. Je konkreter dabei die kirchliche Gemeinschaft selbst als „Sakrament des Geistes" verstanden wird, um so eher läßt sich der grundlegend sakramentale Charakter allen kirchlichen Handelns einsichtig machen. Damit wäre zugleich die Möglichkeit eröffnet, das spezifisch sakramental-symbolische Handeln in konkreten soziologischen Kategorien symbolischer Interaktion zu beschreiben und doch als theo-logische, nämlich Geist-bestimmte Wirklichkeit zu betrachten. Dem Anliegen der neueren, eher pneumatologisch gewendeten Ekklesiologie wäre damit ebenso Rechnung getragen wie der Erneuerung der Sakramententheologie, die auf gemeinschaftliche symbolische Vollzüge christlicher Gemeinden abhebt. Die Erarbeitung und Anwendung solcher Kategorien dürfte den Weg katholischer Sakramententheologie in der Zukunft bestimmen.

*Arno Schilson*

# Recht – Sittlichkeit – Kirche

## Zum Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker

Die gesellschaftspolitische Diskussion in der Bundesrepublik war in den vergangenen zehn Jahren entscheidend geprägt durch Themen, die nicht nur eine faktische Distanz zwischen den von bestimmten gesellschaftlichen Großgruppen gelebten ethischen Grundüberzeugungen und den vom Grundgesetz verbrieften Grundlagen der rechtsstaatlichen Ordnung erkennen lassen, sondern z. T. heftige Auseinandersetzungen darüber nach sich zogen, ob nicht der *Verfassung selbst zugrundeliegende Werte* durch bestimmte Akte staatlicher Gesetzgebung zur Disposition gestellt würden. Vor allem im Blick auf die von der sozialliberalen Koalition getragenen Reformen des Straf-, Ehe- und Familienrechts wurde und wird solches behauptet bzw. in Abrede gestellt oder aber für unumgänglich erklärt.

### Leitfaden und Perspektive

Selbst wenn man derartigen Vorwürfen zustimmen oder sie dahingehend modifizieren wollte, daß den mit großem Pathos propagierten Novellierungen eine symbolische Durchbruchsfunktion zukam, muß man freilich zugestehen, daß die kritisierte Verminderung der ethischen Grundlage von Gesetzgebung und Staat nicht ohne Differenzierung auf das Konto einzelner Parteien oder einer bestimmten Politik verbucht werden kann. Denn Fronten verlaufen nicht nur entlang der Grenzen zwischen Regierungsparteien und Opposition bzw. zwischen Staat und Kirche wie im spektakulärsten Fall, dem noch immer anhaltenden Streit um den § 218; Dissense über das, was an ethischen Grundüberzeugungen für Staat und Politik als unverzichtbar und deshalb als schutzwürdig gelten muß, treten vielmehr auch dort zutage, wo es um die staatliche Vorsorge, um das Verhältnis zwischen den Generationen, um die Vermittlung von Tradition (Erziehung und Bildung) geht und wo die fortschreitende Technisierung mit neuen, folgenschweren Möglichkeiten konfrontiert.
Der eigentliche Streitpunkt in der öffentlichen *Debatte um die Grundwerte* ist denn auch nicht so sehr die Diagnose, daß ein Wertewandel stattfindet, noch auch die Feststellung, daß Grundwerte notwendig seien, als vielmehr die Frage, wer für die Stabilisierung des Grundwertbewußtseins zuständig sei und mit welchen Mitteln sich dies erreichen lasse, insbesondere ob mit dem Instrument des Rechts.
Wenn sich der 19. Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker vom 17. bis 21. September 1979 in München mit dem Verhältnis von „Recht und Sittlichkeit" befaßte, so verdankte sich die Wahl des Tagungsthemas also nicht einfach dem Interesse wissenschaftlicher Systematik, sondern vor allem dem oben skizzierten *Sitz im Leben*. Als Leitfragen für den Kongreß formulierte denn auch der Würzburger Moraltheologe *Georg Teichtweier* in seinem Eröffnungs-Referat: „Wie weit ist der Staat als Rechtsträger in der Lage und verpflichtet, durch seine Gesetzgebung Grundwerte zu schützen und zu verteidigen, wenn die Gesellschaft und die sie tragenden Gruppen, darunter auch die Kirchen, nicht mehr in der Lage sind, diese Grundwerte im sittlichen Bewußtsein der Bürger lebendig zu erhalten? Darf das Recht seine Dienste für göttliche Gebote zur Verfügung stellen, muß es religiös-sittliche Werte bewahren helfen? Umgekehrt: überzieht man nicht die Geltungskraft des Rechts, wenn man es an ein transzendentes Normensystem koppelt? Genügt nicht die Sachgerechtigkeit, um das Recht in seiner Funktion zu bestätigen, das Zusammenleben der Menschen zu ordnen?"

Ging es in den Plenums-Vorträgen und Diskussionen um die Erarbeitung einer *grundlegenden Perspektive*, so bemühten sich die acht Arbeitskreise, einige besonders virulente, eng umgrenzte Facetten des Problems aufzuarbeiten. Ohne im Detail darauf einzugehen, seien hier ihre Themen genannt: Das Problem der theologischen Begründungsformen des „ius divinum" und der „lex divina" (Leitung: *Franz Böckle*); Die gegenwärtige Diskussion um Grundwerte und Grundrechte *(Bernhard Fraling)*; Konkrete Entscheidungsprozesse (Güterabwägung, „minus malum", ethischer Kompromiß) *(Franz Scholz)*; Strafe im kirchlichen und weltlichen Recht *(Waldemar Molinski)*; Gesetzeskritik im Neuen Testament *(Helmut Weber / Josef Rief)*; Christliche Ehe *(Hans Kramer / Karl Hörmann / Georg Teichtweier)*; Probleme medizinischer Ethik *(Josef G. Ziegler)*; Prüfung der Gewissensüberzeugung im kirchlichen Bereich *(Walter Kerber)*.

Anlage und Verlauf des von *Johannes Gründel* (München) maßgeblich vorbereiteten und geleiteten Kongresses konnten hierbei ein dreifaches Einverständnis voraussetzen:
1. Für das Zusammenleben in Gesellschaft und Staat ist – auch und gerade wenn dieser Staat weltanschaulich neutral ist und als solcher gewollt wird – ein Konsens über letzte Grundwerte unverzichtbar.
2. Die Aufgabe, ihn in der pluralistischen Gesellschaft und angesichts rasanter Entwicklungen zu erhalten und immer wieder neu zu gewinnen, ist weder automatisch mit dem Grundgesetz eingelöst, noch kann sie dem Schutz

durch die staatlichen Organe oder aber im Sinne einer ungebrochenen Fortschrittsideologie naturwüchsiger Selbstregulierung überlassen bleiben. Weil es letztlich um den gesellschaftlichen Aspekt der Sinnfrage geht, müssen sich Kirche und Theologie engagieren, ohne daß deshalb der Staat aus seiner Verantwortung entlassen werden soll. Verpflichtung und Anspruch der Kirche bezüglich der Sittlichkeit, der Rechtsordnung und des Rechts führen andererseits notwendig zur Frage, wie es um Recht und Rechtspraxis in ihr selbst bestellt sei.

3. Für die Einlösung dieser Aufgabe bilden die traditionellen Verhältnisbestimmungen von Recht und Sittlichkeit kaum eine genügende Basis. Die unproblematische Berufung auf das natürliche Sittengesetz, wie sie etwa noch viele Urteile des Bundesgerichtshofs aus der Nachkriegszeit kennzeichnet, läßt sich schwerlich wiederherstellen. Insofern muß das Verhältnis neu bedacht werden. Diesem Ziel dienten vor allem die vier Hauptreferate, in denen die von der Thematik ebenfalls betroffenen Disziplinen zu Wort kamen: Philosophie, Rechtswissenschaft, Fundamentaltheologie und Kirchenrecht.

## Sittlichkeit, Recht und subjektive Moralität

Starke Beachtung fand der Beitrag von *Otfried Höffe* (Fribourg), der von der Unterscheidung zwischen personalem Handeln und den aus dem Miteinander der Handelnden hervorgehenden und es bedingenden Institutionen als den zwei Grundformen menschlicher Praxis ausging. Da beide auf das Denken und Wollen des Menschen zurückgehen, zeichnen sie sich dadurch aus, daß für sie Verantwortung getragen wird und eine Rechtfertigung möglich ist. Bei Rechtfertigungen aber geht es um Gründe, durch die das Handeln als gelungen bzw. mißlungen, als gut oder schlecht erscheint. Deshalb stehen beide Arten menschlichen Handelns von vornherein in einer praktischen Dimension des Guten und Schlechten, die sich weder auf die Funktion des Instrumentellen noch auf pragmatische oder soziale Richtigkeit einschränken läßt. Das nicht erst im Hinblick auf anderes, sondern uneingeschränkt und durch sich selbst Gute aber ist das Sittliche. Als Kriterium der Sittlichkeit ergibt sich entsprechend seiner Bestimmung als des schlechthin Guten die Möglichkeit zur Verallgemeinerung.

Dem Anspruch des Sittlichen unterliegt demnach menschliches Handeln bereits als solches, also nicht allein die subjektive Praxis („Moralität"), sondern auch die *objektiv-institutionelle*, insbesondere Recht und Staat („politische Gerechtigkeit"). Recht aber braucht es, um das Miteinander der Menschen zu gestalten. Soll es, wie gefordert, dem Kriterium des sittlich Guten genügen, so ergibt sich als grundlegendes Prinzip für die Beurteilung der Gerechtigkeit einer Rechtsordnung (nicht für deren positive Ableitung!): „daß sie die gegenseitige tendenzielle Bedrohung menschlicher Handlungsfreiheit aufhebt, und zwar so, daß die Handlungsfreiheit weder nur für bestimmte Personenkreise noch bloß vorübergehend gesichert wird". Demgegenüber zeichnet sich die *subjektive Sittlichkeit* dadurch aus, daß sie nicht schon mit der Übereinstimmung einer Handlung mit moralisch Ge- oder Verbotenem gegeben ist, sondern in ihrem subjektiven Bestimmungsgrund, dem (verallgemeinerungsfähigen) Wollen, liegt. Hierzu zählt nun auch die Tugend personaler Gerechtigkeit; sie vermag zugunsten der politischen Gerechtigkeit zu antizipieren, kompensieren, stimulieren, interessieren und ist somit für deren Realisierung unverzichtbar.

Höffe beschrieb das Verhältnis von Moral und Recht als „*Wechselwirkung*". Sachlich traf er sich darin weitgehend mit der Charakterisierung als „Polarität", die der Münchner Rechtsphilosoph *Arthur Kaufmann* gab. Diese Nähe zeigte sich besonders in den kritischen Implikationen dieser Bestimmungen: Die auch als „Verschiedenheit, aber nicht Geschiedenheit" gekennzeichnete Distanzierung (im Bild: zwei sich schneidende Kreise) widerspricht zunächst scharf dem Rechtspositivismus, für den jeder beliebige Inhalt Recht sein darf und die Befolgung geltender Gesetze nur rechtlich, nicht auch moralisch verbindlich ist. In den Verfassungen moderner Rechtsstaaten ist dieser *überpositiven sittlichen Orientierung* durch die Aufnahme der Menschenrechte als Grundrechte und durch umfassende (und nicht nur den technischen Ablauf regulierende, sondern dem Schutz der sittlichen Leitprinzipien dienende) Verfahrensvorschriften für die Statuierung und Veränderung positiver Gesetze Rechnung getragen. Beide Referenten wandten sich ebenso wie gegen die Disparität gegen die Auffassung der Identität beider Sphären, wie sie von einem strikt naturrechtlichen Denken vertreten wird. Konkrete Rechtsbestimmungen dürfen sich ihnen zufolge nicht unmittelbar auf Gebote oder Verbote aus dem Bereich personaler Moral berufen, da diese als solche nicht Bestandteil einer gerechten Rechtsordnung sind; umgekehrt besagt dies aber auch, daß von der rechtlichen Erlaubtheit nicht auf eine sittliche geschlossen werden kann. Kaufmann wies darauf hin, daß es sich trotz des extremen Gegensatzes um *Komplementärtheorien* handle, die bei konsequenter Anwendung beide zu totalitären Systemen führten. Das Recht hat eine eminent sittliche Aufgabe, aber sie besteht darin, die Erfüllung der sittlichen Pflicht und damit die Selbstverwirklichung der Person zu ermöglichen, nicht sie zu erzwingen.

Kaufmann plädierte nachdrücklich für Zurückhaltung des Gesetzgebers. Das Strafrecht in einem Rechtsstaat dürfe nicht lückenlos umfassend, sondern müsse wesentlich fragmentarisch sein; es sei nur das letzte Mittel zum Rechtsgüterschutz und müsse deshalb auf Straftaten beschränkt bleiben, die von der Mehrheit der Bevölkerung für strafwürdig erachtet würden. Was von allen gefordert werden kann, sei nur, was von allen als Minimum vorausgesetzt werden muß und was selbst in Krisenzeiten standhält, d.h. der Bereich der elementaren oder „einfachen Sittlichkeit". Jene tragischen *Not- und Konfliktfälle*, wo gleichwertige und daher nicht abwägbare Güter miteinan-

der kollidieren, hält Kaufmann unter dem Gesichtspunkt des „rechtsfreien Raumes" für lösbar. Damit ist gemeint, „daß die Rechtsordnung in derartigen Konfliktsituationen mangels eines rational einsichtigen, allgemein verbindlichen Entscheidungsmaßstabs auf eine Normierung verzichtet und es damit der freien Gewissensentscheidung des einzelnen überläßt, was hier zu tun ist, und dann diese Entscheidung, wie immer sie auch ausfallen mag, respektiert". Solche Konfliktsituationen stellten z. B. auch die im neuen *§ 218* anerkannten Indikationen für den Schwangerschaftsabbruch dar. Im Sinne des gemachten Vorschlags wäre der indizierte Schwangerschaftsabbruch dann bloß „unverboten", d. h. nicht rechtswidrig, aber auch niemals gerechtfertigt; es wäre damit klargestellt, daß es kein Recht der Frau auf einen solchen Eingriff gäbe noch auch eine Pflicht des Arztes, ihn vorzunehmen. Beiden wäre lediglich die Möglichkeit zur selbstverantwortlichen Entscheidung eingeräumt und die Straflosigkeit der getroffenen Entscheidung zugesichert. Mit dieser erörterungswerten und auch in der Diskussion aufgegriffenen Anregung distanzierte sich Kaufmann einerseits von der Klassifizierung des indizierten Abbruchs als Mord (darunter sei nur die besonders verwerfliche Form der vorsätzlichen Tötung, aus niedrigen Motiven, zu verstehen), wie er andererseits deutlich die derzeitige Praxis vor allem bezüglich der sozialen Indikation kritisierte.

## Theologie des Rechts, Recht in der Kirche

Im Vergleich zur ethischen und rechtsphilosophischen Reflexion tut sich die *theologische Rückfrage nach dem Recht* schon deshalb schwerer, weil sie in den traditionellen Disziplinen der Theologie keinen institutionalisierten Ort hat, obschon diese die Existenz des kanonischen und des weltlichen Rechts respektieren und auch beide als in einem (nicht nur genetischen) Zusammenhang mit Sittlichkeit stehend ansehen. Angesichts solchen Defizits versuchte der Eichstätter Fundamentaltheologe *Alfred Gläßer* einige Leitgedanken für ein als theologische Aufgabe oder Disziplin zu verstehendes „*Fundamentalrecht*" zu entwickeln. Seinen normativen Ansatz habe dieses wie die Theologie des Sittlichen im „ganzen Phänomen des Jesus von Nazaret", das die Botschaft und das Wirken des irdischen Jesus wie auch das Weiterwirken des Auferstandenen bis hin zur apostolischen Großkirche umfaßt. Sein Kern bildet die Zusage der vollkommenen Personengemeinschaft der Menschen mit dem als Vater erschlossenen Gott. Dazu gehören menschheitliche Universalität, ganzes und dauerndes Heil, aber auch das Durchformtsein aller Daseinsbereiche durch die von Gott geschenkte und an die Menschen weiterzugebende Barmherzigkeit, Liebe und Freude; obwohl einem *personal-sittlichen Grund* entstammend, reichen diese im Verhältnis der Menschen zueinander in die Sphäre des Rechts hinein und qualifizieren konkrete Rechtsgestaltungen neu und u. U. anders (wie etwa im Fall des mosaischen Eherechts).

Die *mittelbare Realisation der Gottesherrschaft* im Bereich des Rechts und der Institutionen durch die Umkehr der diesen Bereich tragenden Menschen läßt die Glaubenden in dem Maß, wie sie in Liebe kommunizieren, auch eine Gemeinschaft der Gerechtigkeit sein. Jesu Anspruch, die vom Schöpfer intendierte Bestimmung des Menschen letztgültig zu interpretieren und auch die Voraussetzungen zu ihrer Realisation zu schaffen, grenzt darüber hinaus auch unmittelbar seine Jünger in einem rechtlich relevanten Sinn von jeder Religionsgemeinschaft ab; diese Abgrenzung bildet deshalb auch ein Merkmal der durch die Geistaussendung des Erhöhten konstituierten Kirche. Die Christen haben von daher die Aufgabe, die Heilserfahrung durch sittlichen Wandel in Kirche und Welt – auch in und gegenüber deren Sachordnungen – aus der Vernunft des Glaubens und der Kraft der Liebe fruchtbar werden zu lassen. *Erlösung*, die nicht bloß im Sinne von satisfactio, sondern auch von satispassio und Stellvertretung verstanden wird, besagt in diesem Zusammenhang, daß der Christ nicht nur im Blick auf Gott aus zuvorkommender Gnade und antwortender Liebe leben, sondern auch „im Blick auf den Mitmenschen aus zuvorkommender Liebe und tätiger Gerechtigkeit handeln darf bzw. soll, wobei diese Gerechtigkeit in Kirche und Welt trotz jeweils spezifischer Aufgaben aus dem sittlichen Fundament der Sühne und Versöhnung kommt, ob es sich dabei nun um die Rechtsbeziehungen einzelner untereinander und zur Gemeinschaft, um Friedensschlüsse zwischen Staaten oder um den Akt der Genugtuung in der Versöhnung mit Gott durch Versöhnung mit der Kirche im Bußsakrament handelt".

Das Wesen der Kirche als *Heilssakrament* und ihre Sendung, ein deutliches Zeichen für die Ausrichtung der gesamten Welt auf die neue Schöpfung hin zu sein, gelten auch bezüglich ihrer Rechtsordnung. Deshalb ist Kirche verpflichtet, das Rechtliche und das Institutionelle als nur dienende Instrumente im Hinblick auf das Ziel, die Personengemeinschaft, in vorbildlicher Weise transparent zu machen. Während Gläßer deshalb das Kirchenrecht als prinzipiell konsekutiv zum Dogma und als seine normative Leitidee die Communio bestimmte, es damit aber auch als fixierbare und erzwingbare Leistung aus der Beziehung göttliche Offenbarung – menschlicher Glaube herausnahm, schlug der Kanonist *Peter Huizing* (Nijmegen) in kritischem Anschluß an Hans Dombois vor, die *Pneumatologie* zur Grundlage des Rechts in der Kirche zu nehmen. Von beiden Positionen aus ergab sich deutliche Kritik an der rechtspositivistischen Konzeption des CIC, die sich Huizing zufolge u. a. im fehlenden theologischen Bezug, im Anspruch der Kodifikation, in der Ausschaltung von Gewohnheit und Liturgie als selbständiger Rechtsquellen, in der Privatisierung des christlichen und besonders des sakramentalen Lebens, in der rigorosen Gegenüberstellung von aktiven Amtsträgern und empfangenden Gläubigen zeigt. Huizing kennzeichnete demgegenüber das zum Wesen der Kirche gehörende Recht als „*Recht der Gnade*": Es sei grundgelegt in der Konstituierung des Volkes Gottes durch Jesus Christus; das

Evangelium kündige die Gabe eines neuen christlichen Standes an, die dann durch die Sakramente vermittelt werde. „*Positiviert*" werden müsse dieses „institutionelle" Recht notwendigerweise hinsichtlich des konkreten Lebens der Gemeinden; zu positivem Recht werden dabei solche Verhältnisse, „die gegenseitige Ansprüche und Verpflichtungen ausdrücken und von der Gemeinde bzw. den Gemeinden anerkannt und aufrechterhalten und daher institutionell festgelegt werden". Eine Realisierung dieses Vorschlags würde sich nicht nur in der Kompetenzerweiterung der Ortskirchen, stärkerer Beteiligung des „Volkes", in der Gestaltung des Strafrechts als Besserungsmaßnahme auswirken und ein Schema korrelativer Rechte und Pflichten an die Stelle desjenigen von Befehl und Gehorsam treten lassen, sondern auch eine grundsätzliche Selbstbegrenzung des Kirchenrechts bedeuten.

### Aufgegebene Fragen

Ein Kongreß, bei dem auffallend wenig Selbstdarstellung der Fachdisziplin im Spiel war und wo so intensiv gefragt, hingehört und gearbeitet wurde, bedarf der Bilanzierung. Diese keineswegs leichte Aufgabe hatte wiederum ein Moraltheologe übernommen: *Alfons Auer* (Tübingen) lieferte allerdings keinen selbstzufriedenen Rückblick, sondern skizzierte den erreichten Konsens, wobei er durch kritische Rückfragen und Erwähnung der offengebliebenen Punkte eine über die Tagung weit hinausgehende Forschungs- und Arbeitsperspektive entwarf. Im Hinblick auf die referierten Schwerpunkte seien nur folgende Anliegen herausgegriffen: die Klärung der Frage, ob das Recht nicht besser an dem in einer Gesellschaft gegebenen Wertkonsens orientiert sein soll statt an der sittlichen Idee des schlechthin Guten; die Prüfung der Möglichkeit, ob sich auf der Basis der Kaufmannschen Theorie vom „rechtsfreien Raum" nicht die stark emotionalisierte Debatte um die Strafrechtsreform entdramatisieren und gleichzeitig ein um so stärker engagierter Beitrag zur Diskussion um die Problematik der Notstandsindikation leisten lasse; die Vorrangigkeit der Authentizität des Sittlichen vor der extensiven Forderung nach strafrechtlichen Sanktionen; schließlich die Weiterentwicklung einer Theologie des Rechts.

*Konrad Hilpert*

## Länderberichte

# 30 Jahre DDR – Zur Situation der Kirchen

Wenn man die Situation der Kirchen nach 30 Jahren DDR skizzieren will, so muß man berücksichtigen, daß die Kirchen in diesem Gebiet bereits seit 46 Jahren – nämlich seit 1933 – unter erschwerten Bedingungen wirken. Nach einer kurzen Zwischenphase wurde die nationalsozialistische Kirchenbedrängnis von der der Kommunisten abgelöst. Die Kommunisten konnten an die Ergebnisse nationalsozialistischer Kirchenpolitik anknüpfen. Kirchliche Verbände, Vereine, Verlage und Zeitungen waren zum Beispiel bereits von Hitler weitgehend ausgeschaltet worden.

### Eine gewisse Tendenzwende

Während aber einst die SED (vor allem Ende 1952 und Anfang 1953 sowie dann zwischen 1957 und 1960) einen Frontalangriff auf die Kirchen versuchte und man die Kirchen SED-intern als „letzten organisierten Feind in der DDR" einschätzte, hat sich die Situation der Kirchen inzwischen eher *stabilisiert*. Die Erwartung der SED-Führung, diese weitestgehend auszutrocknen, ging nicht in Erfüllung und wurde inzwischen stillschweigend begraben. Die Versuche, die Kirchen teilweise mit Hilfe der Ost-CDU gleichzuschalten und so von innen her zu beeinflussen bzw. aufzusprengen, wurde ebenfalls weitgehend eingestellt. Die Weiterexistenz der Kirchen wird nun mittelfristig jedenfallds als unvermeidlich angesehen.

In gewissem Sinne ein Markstein in diesem Entwicklungsprozeß war die Begegnung zwischen *Erich Honecker* und einer von Bischof *Albrecht Schönherr* geleiteten Delegation des Vorstandes der Evangelischen Kirchen in der DDR am 6. März 1978. Im Bericht der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitung an die 3. Tagung der 3. Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, die vom 21. bis 25. September 1979 in Dessau tagte, wird dieses Ereignis wie folgt bewertet:

> „Der Vorsitzende des Staatsrates hat im Gespräch mit dem Vorstand der Konferenz am 6. März 1978 für jedermann deutlich den erklärten Willen bekräftigt, in unserer Gesellschaft jedem Bürger, unabhängig von Weltanschauung und religiösem Bekenntnis, Sicherheit und Geborgenheit zu bieten; die Gleichberechtigung, Gleichachtung und Chancengleichheit aller Bürger, die uneingeschränkte Einbeziehung in die Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft wurde zu einer für alle

verbindlichen Norm erklärt. Auch nachfolgende Gespräche und Begegnungen mit staatlichen Vertretern haben unterstrichen, daß die Mitarbeit christlicher Bürger in unserer Gesellschaft nicht nur geduldet, sondern erwünscht ist und erwartet wird. Diese klaren Zusicherungen bieten die Basis für die gesellschaftliche Mitverantwortung von Christen auch in Leitungsfunktionen. Davon gehen wir aus, auch wenn manchmal andere Erfahrungen gemacht werden.

In dem Beschluß der Dessauer Synode zum Bericht der Kirchenleitung wird im Abschnitt „Beziehungen zwischen Staat und Kirche" unter anderem festgestellt:

„In den Beziehungen zwischen Kirche und Staat hat sich in den letzten Jahren die Form des Gesprächs bewährt... Schon jetzt können wir dankbar feststellen, daß dieser Gesprächsprozeß – besonders seit dem 6. März 1978 – in verschiedenen Bereichen zu Klärungen und Ergebnissen geführt hat. Wir begrüßen es besonders, daß die Sachgespräche der Regierung mit der Konferenz der Kirchenleitungen zunehmend dem Dialog zwischen eigenständigen Partnern entsprechen.

Die Synode bittet die Konferenz, den Gesprächsprozeß fortzusetzen und darin besonders folgende Themen weiter zu verfolgen bzw. anzusprechen:

- Im Zusammenhang unserer Friedensverantwortung bleibt der eingeführte Wehrunterricht ein Problem. Es sollte vor allem darüber gesprochen werden, wie die Zusicherung der Regierung, Einfluß auf die Gestaltung des Wehrunterrichts zu nehmen, im Sinne der Einübung friedlicher Verhaltensweisen und des Vorranges von Gesichtspunkten der Vertrauensbildung verwirklicht werden kann.
- Die Synode begrüßt, daß sich die Konferenz mit der Materie des 3. Strafrechtsänderungsgesetzes weiter befaßt. Wir unterstreichen den Gesichtspunkt, daß das verfassungsmäßig garantierte Grundrecht auf freie Meinungsäußerung und das politische Verantwortungsbewußtsein, zu dem konstruktive Kritik gehört, unabdingbare Elemente der Wahrnehmung staatsbürgerlicher Rechte der Bürger sind..."

Obwohl die Dessauer Synode kurz vor dem 30. Jahrestag der DDR stattfand, hat diese jede Bezugnahme darauf vermieden, und auch im Bericht der Kirchenleitung wurde nur äußerst kurz und im Kontext eher distanziert darauf hingewiesen:

„Auf dem Wege zu größerer gesellschaftlicher Mitverantwortung werden wir bereit sein müssen, Vorurteile abzubauen und offen zu sein für neue Erfahrungen. In den dreißig Jahren ihres Bestehens hat die Deutsche Demokratische Republik erhebliche Anstrengungen unternommen, die Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik zu verwirklichen und so Bedingungen für Gleichberechtigung und soziale Gerechtigkeit zu schaffen... Unser Glaube verpflichtet uns, alle Bemühungen um das Wohl der Menschen zu fördern."

Trotz des offenen Ansprechens heikler Punkte reagierte der (inzwischen verstorbene) Staatssekretär für Kirchenfragen in der Regierung der DDR, *Hans Seigewasser*, sehr gelassen. Anläßlich eines Empfangs während der Dessauer Synodaltagung erklärte er, die Christen würden in ihrer Identität an- und ernst genommen, die DDR sei auch ihre Heimat als gleichberechtigte und gleichverpflichtete Staatsbürger. Er erklärte:

„Die Tatsache, daß ich Sie zusammen mit der Frau Oberbürgermeister der Stadt Dessau zu einem solchen Empfang bitte, macht einen Freimut deutlich, den wir zunehmend im Umgang miteinander gelernt haben. Die Grundlage eines solchen Freimutes ist ein gewachsenes Vertrauen in die Tatsache, daß bei solchen Begegnungen jeder die Identität des anderen respektiert, daß man sich eben etwas zu sagen hat. Und wenn Sie während dieser Tage in Ihrem Gremium die Bilanz von 10 Jahren DDR-Kirchenbund bedenken, so gehört dieses Vertrauen bestimmt zu den großen Aktivposten... Aus der Sicht des sozialistischen Staates scheinen mir weitere Aktiva erwähnenswert. Die Eigenständigkeit der Evangelischen Kirchen in der DDR hat sich als bewährtes Prinzip auch für die künftige Entwicklung erwiesen. Sie hat dem Selbstverständnis der Kirchen als Kirchen im Sozialismus wesentliche Impulse gegeben und die Freiheit ermöglicht, in eigener Weise die Haltung in und zur sozialistischen Gesellschaft der DDR zu bestimmen..."

## Zugeständnisse optisch herausgestellt

Mit dem Gespräch vom 6. März 1978 hat die SED keine Abkehr von ihrer atheistisch-geprägten Doktrin und ihrem ideologischen Monopolanspruch vollzogen, doch hat sie sich deutlicher auf die *Realität Kirche* als gesellschaftlichen Faktor – jedenfalls im evangelischen Bereich – eingestellt. Es wurden Zugeständnisse gemacht, um die früher jahrzehntelang vergeblich gerungen wurde. Zu den praktischen Ergebnissen jener Begegnungen gehören unter anderem:

- bessere Möglichkeiten zur Seelsorge in staatlichen Alters- und Pflegeheimen;
- Verbesserung der Seelsorge in Strafvollzugsanstalten (17 Gefängnisseelsorger dürfen jetzt tätig sein);
- Erweiterte Durchführung kirchlicher Bauvorhaben;
- Befriedigende Absprachen über Finanzfragen für kirchliche Kindergärten (Umsatzsteuerbefreiung), kircheneigene Land- und Forstwirtschaft sowie kirchliche Friedhöfe;
- fünf bis sechs kirchliche Fernsehsendungen im Jahr, monatlich eine kirchliche Nachrichtensendung im Rundfunk.

Zwar hat die SED in dem viel wichtigeren Feld der Schul- und Bildungspolitik keine substanziellen Zugeständnisse gemacht, da sie ihren Monopolanspruch in diesem Feld nicht preisgeben will, doch ist anzuerkennen, daß kirchliche Fernsehsendungen oder Kirchenbauten in Neubaugebieten nun möglich wurden. Verglichen mit früher, gibt es nun in erheblichem Umfang eine Bautätigkeit. Für kirchliche Bauten, die als nationales Kulturerbe anerkannt sind, gab es beachtliche staatliche Unterstützung für Erhaltungsmaßnahmen. Bisher hat sich die SED im *wesentlichen korrekt* an die Absprachen gehalten, auch dort, wo die DDR nicht mitkassieren kann.

Auch der *seelsorgliche Spielraum* der Kirchen in der DDR ist, jedenfalls an institutionellen Maßstäben gemessen, ein klein wenig größer geworden. Auf den regionalen evangelischen Kirchentagen des Jahres 1978 in Leipzig, Erfurt und Greifswald, die ohne Schikanen und sogar mit be-

grenzter staatlicher Unterstützung stattfinden konnten, wurde ungewöhnlich freimütig diskutiert. Auch politisch heikle Themen, wie Wehrkundeunterricht, wurden angesprochen. Die Furcht der Teilnehmer, sich zu äußern, war geringer. Kritische Äußerungen konnten auch in den kirchlichen Organen abgedruckt werden, ohne daß es Nachwirkungen gab.
Beide Kirchen haben sowohl in internen Gesprächen und Briefen als auch in öffentlichen Verlautbarungen *gegen die Einführung des Wehrkundeunterrichts* protestiert und damit insofern einen Teilerfolg erzielt, als das haßtriefende Unterrichtsprogramm etwas abgeschwächt werden mußte.
Trotz der Zusagen von Honecker ist aber nicht zu verkennen, daß es immer wieder Fälle gibt, in denen die *Benachteiligung von Christen beim Zugang zur Erweiterten Oberschule bzw. zu den Hochschulen* offenkundig ist. Zwar haben in letzter Zeit Eingaben kirchlicher Behörden oftmals Erfolg, dennoch gibt es Fälle, in denen örtliche Funktionäre dann auf andere Weise einschüchtern und schikanieren. Angesichts des staatlich-ideologischen Erziehungsmonopols auf der Basis der marxistisch-leninistischen Doktrin findet auch heutzutage eine statistisch nicht erfaßbare und ganz und gar nicht gleichberechtigte Auseinandersetzung im Bildungssektor statt. Dennoch werden partielle Abweichungen heutzutage offener ausgetragen und mit mehr Gelassenheit hingenommen.

Bemerkenswert ist, daß sich jedenfalls die evangelische Kirche in jüngster Zeit auch auf Konferenzen mit heiklen *gesellschaftspolitischen Fragen* beschäftigt hat und daß dabei konstruktiv-kontroverse Diskussionen mit Teilkritik an gegebenen Zuständen – so in Umweltfragen – geführt wurden. Der *Kirchenbundausschuß „Kirche und Gesellschaft"* kommt z.B. in einer 35seitigen Untersuchung bei der Beschreibung der gesellschaftlichen Situation zu dem Ergebnis, daß zwar die Zielsetzung der SED in ihrem Programm mit der Vorrangstellung der politischen vor den ökonomischen Kriterien gute Voraussetzungen für die Lösung auch der Umweltprobleme mit sich bringe. Zwar entsprächen Gesetze, Verordnungen und Bestimmungen der DDR in diesem Feld internationalem Standard, doch seien die Aktivitäten auf dem ökologischen Gebiet oft Kompromisse zwischen einer umfassenden gesamtgesellschaftlichen Zielstellung und den vorhandenen Möglichkeiten. Damit werden auch Umweltsünden in der DDR angesprochen und auch *psychologische Gründe* genannt, warum das Thema *„Umweltschutz"* unpopulär ist: „Der Erwartungsdruck der Bevölkerung, orientiert an westlichem Konsumstandard, nötigt die Regierung, den Lebensstandard zu erhöhen. Der Wert des Gesellschaftssystems wird weithin an seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit und der Befriedigung der Konsumbedürfnisse gemessen." Materielle Verzichte oder auch nur ein verlangsamtes Wachstumstempo erscheinen als unzumutbar. Auch ideologisch werde an der „Ausrichtung der kommunistischen Gesellschaft als Überflußgesellschaft" festgehalten und der Begriff der „Umweltkrise" tabuisiert.
Diese Studie des DDR-Kirchenbundes nennt schließlich als Weg aus dem Dilemma einen neuen Lebensstil und eine Veränderung der gesellschaftlichen Zielsetzungen und Strukturen. Christen werden auf die Möglichkeit verwiesen, durch Mitarbeit in der sozialistischen Gesellschaft Mehrheiten zu finden, um solche Veränderungsmöglichkeiten bewußtzumachen und „im Konflikt ökonomischer, politischer und ökologischer Interessen weiterführender Kompromisse" zu erreichen. Es wird jedoch auch klar gesagt: „Die Kirchen als Minderheiten haben wenig Einfluß auf die Macht- und Entscheidungszentren." Ihre Hauptaufgabe sei es, zur Umkehr aufzurufen und diese Umkehr in den Gemeinden exemplarisch vorzuleben.

## Kirchliches Terrain sichern

Völlig intakt geblieben ist bisher aber die *kirchliche Organisation* der Kirchen. Dies ist – sieht man von Polen ab – eine Besonderheit, verglichen mit anderen kommunistischen Staaten. Von 16,7 Millionen Einwohnern bekennen sich gegenwärtig noch etwa 10 Millionen zu christlichen Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften, davon 8 Millionen zu evangelischen Landeskirchen, 1,2 Millionen zur römisch-katholischen und die übrigen zu Freikirchen bzw. zu anderen Religionsgemeinschaften.
Die angeführten Zahlen dürften jedoch realistischerweise noch nach unten zu korrigieren sein. Kirchliches Leben und kirchliche Wirklichkeit lassen sich in der DDR – ebenso wie in anderen kommunistischen Staaten – nur sehr schwer statistisch erfassen. Schließlich gibt es Christen, die sich vor jeglicher Form eines öffentlichen Bekenntnisses scheuen, denen man dennoch nicht Christlichkeit absprechen kann. Bei der letzten Volkszählung in der DDR (1971) wurde nach der Konfession nicht direkt gefragt. Den Kirchen fehlen Voraussetzungen für korrekte Zählungen, außerdem besteht an der Veröffentlichung genauerer Zahlen auch wenig Interesse – sowohl bei kirchlichen als auch bei staatlichen Stellen –, dort um den Schwund nicht allzu deutlich sichtbar werden zu lassen, hier um die tatsächlichen Ausmaße an noch vorhandener Zustimmung zu den Kirchen zu verschleiern.
Real gesehen, sind die Religionsgemeinschaften die einzigen Institutionen in der DDR, die wirklich eigenständig und nicht gleichgeschaltet sind. Obwohl man die Kirchen nicht zu sozialistischen Massenorganisationen zählt, ist ihre gesellschaftliche Bedeutung anerkannt.
Die *im Kirchenbund zusammengefaßten evangelischen Kirchen* haben 1971 auf einer Bundessynode die Formel geprägt, „nicht Kirchen gegen, nicht neben, sondern Kirchen in der sozialistischen Gesellschaft". In den folgenden Jahren wurden immer wieder neue Positionsbeschreibungen versucht, so: „Kirche im Sozialismus könnte diejenige Kirche sein, die dem christlichen Bürger und der Kirchengemeinde hilft, daß sie einen Weg findet in ihrer Gesellschaft, in der Freiheit und in der Bindung des Glaubens. Und daß eine solche Kirche bemüht ist, das Beste für alle und für das Ganze zu suchen."

Kirchenpolitische *Positionsbeschreibungen der katholischen Kirche* sind dagegen selten. Die alte, nie ganz unumstrittene Aussage des Meißener Bischofs, *Otto Spülbeck*, auf dem Kölner Katholikentag 1956 mit dem Kernsatz – „Wir leben in einem Haus, dessen Grundfesten wir nicht gebaut haben, dessen tragende Fundamente wir sogar für falsch halten" und daß dies daher den Katholiken ein fremdes Haus sei – wird heute nicht mehr wiederholt. Schon vor 10 Jahren – anläßlich des zwanzigsten Jahrestages der DDR – erklärte der Vorsitzende der Berliner Bischofskonferenz, Kardinal *Alfred Bengsch:* „Wir werden auch mit Dank gegen Gott sagen können: Die Kirche konnte seelsorglich arbeiten, und wenn wir ganz ehrlich sind, sie hatte mehr Chancen, als sie oft genutzt hat."
Pragmatisch zusammengefaßt, dürfte die kirchenpolitische Leitlinie der Katholiken in der DDR sein: Weder für noch gegen die gegebene sozialistische Gesellschaftsordnung, doch Dienst in dieser Gesellschaft am Nächsten und an der Gemeinschaft bei Wahrung der Eigenständigkeit.
Die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen ist begrenzt und eher von Vorsicht gekennzeichnet. Es gibt regelmäßige inoffizielle Kontakte, die aber bisher zu keiner gemeinsamen Vertretung der Interessen und Forderungen gegenüber dem Staat geführt haben.

## Atheistischer Staat, areligiöses Umfeld

Die Katholiken im Gebiet der DDR sind es seit der Reformation gewöhnt, in der Diasporasituation zu leben. Nicht zu verkennen ist, daß auch die evangelische Kirche in manchen Gegenden der DDR in eine solche Situation hineingerät. Die vorherrschende geistige Strömung in der DDR ist nicht direkt anti-, sondern schlicht areligiös, teils basierend auf Gleichgültigkeit, teils auf Elementen des in der NS-Zeit geförderten Neuheidentums, teils als Ergebnis des elementar wirkenden Säkularisierungstrends.
Die Kirchen und jeder Christ in der DDR stehen im Alltag vor der Frage: Öffnung gegenüber der Gesellschaft oder Sammlung als „die ganz anderen", auf die man teils mit Bewunderung, teils mit Verachtung blickt. Immer mehr aber scheint sich die Überzeugung durchzusetzen, daß nur durch Dienst innerhalb der gegebenen Lebensverhältnisse Christusnachfolge praktiziert und kirchliches Terrain gesichert werden kann. Die Tatsache, daß es dabei im evangelischen wie im katholischen Bereich die Kirchenspitze weniger schwer hat als die Basis der Pfarrer und Gläubigen in den Gemeinden, auch wenn es selbst für die Spitze schwer genug ist, hat nicht nur der Fall Brüsewitz gezeigt. Pfarrer und Geistliche können da leicht in Loyalitätskonflikte geraten, wenn sie beispielsweise Familien beistehen wollen, deren Kinder in der Schule diskriminiert werden.
Doch immerhin: Auch für ihr *pastorales Wirken* haben die Kirchen einen zwar sehr eingeengten, aber doch noch beachtenswerten Spielraum. Kirchen-, Bistums- oder Dekanatstage, Wallfahrten, Exerzitien sowie auch religiöse Bildungsveranstaltungen können weitgehend unbehindert stattfinden. Auch religiös geprägte Jugendarbeit mit Einkehrtagen, Wochenendfahrten und Zeltlagern wird in Grenzen geduldet. Im Unterschied zu früher wird *kirchliche Jugendarbeit* in weit stärkerem Maße toleriert. In manchen Orten wird es durchaus geschätzt, wenn die Kirchen sich um die Freizeitgestaltung Jugendlicher kümmern und dabei Schlimmeres – so Rowdytum – verhindern. Die SED darf sich der Jugend weniger denn je sicher sein.

Die *finanziellen Mittel der Kirchen* auf der Basis von Eigeneinkünften sind geringer geworden. Die Zahl der kirchenverbundenen Gläubigen, die auch Kirchenbeiträge leisten, nimmt insbesondere im evangelischen Bereich ab. (50% aller evangelischen Kirchensteuerzahler sind Rentner, 30% aller Kirchensteuerzahler sind über 70 Jahre. Erfreulich ist jedoch, daß die Spenden und die Erträge von Straßensammlungen etwas zugenommen haben.)
Ein formeller Kirchenaustritt ist gar nicht mehr erforderlich – sofern er nicht für den eigenen Aufstieg nachzuweisen ist. Man bleibt einfach weg. Kirchensteuer im herkömmlichen Sinne gibt es nicht. Der Staat zieht diese nicht ein und stellt den Kirchen auch keine Einkommensunterlagen zur Verfügung. Die Kirchenbeiträge sind Zuwendungen an Vereine gleichgestellt und nicht einklagbar. Die Zahlungsmoral ist unterschiedlich: Manche Gläubige sind vorbildlich – andere sind sehr säumig, bzw. nicht wenige zahlen gar nichts oder viel zuwenig. Ohne die Millionen-Zuschüsse aus der Bundesrepublik Deutschland wären die Großkirchen in der DDR nur eingeschränkt aktionsfähig. Bisher gab es jedoch nie nennenswerte Schwierigkeiten beim Devisentransfer.
Den Kirchen und Religionsgemeinschaften sind *selektierte Auslandskontakte*, so nach Rom bzw. zum Weltrat der Kirchen, gestattet. Kirchliche Vertreter können weitgehend unbeanstandet ins Ausland und in jüngster Zeit auch in die Bundesrepublik reisen, wenn sie an Kongressen bzw. an als wichtig anerkannten Veranstaltungen teilnehmen.
Verglichen mit anderen kommunistischen Staaten – wenn man von Polen und dem blockfreien Jugoslawien absieht –, haben die Kirchen in der DDR *relative Freiheit* und weitestgehende innere Autonomie. Eine grundsätzliche Änderung der SED-Kirchenpolitik – auch nur auf Grundlage einer echten Tolerierung, geschweige denn der Anerkennung weltanschaulicher Pluralität – ist nicht zu erwarten. Schließlich gilt offiziell noch die Formel: „Der Marxismus-Leninismus ist allmächtig, weil er wahr ist."
Dreißig Jahre nach Gründung der DDR ist die Lage der Kirchen, wenigstens der Kirchen als Institutionen, gefestigter, wenn auch nicht sicherer geworden. Ihr Existenzrecht ist mittelfristig unbestritten. Unter den gegebenen Umständen ist für die SED-Führung im Interesse innerer Befriedung und einer Systemstabilisierung die Politik des begrenzten Entgegenkommens und des Arrangierens mit den Kirchen vorteilhaft und sogar notwendig.

*Herbert Prauß*

# Der Prozeß der Ent-Maoisierung: Eindrücke einer Chinareise

*Im August hielt sich eine Gruppe von österreichischen Journalisten über mehrere Wochen in der Volksrepublik China auf. Zu dieser Gruppe gehörte auch unser Österreich-Mitarbeiter, Fritz Csoklich, Chefredakteur der „Kleinen Zeitung" in Graz. Sein Bericht, der vor allem Eindrücke aus Gesprächen mit offiziellen Vertretern des Landes festhält, ergänzt unsere Meldung im September-Heft der Herder-Korrespondenz (vgl. S. 440ff.).*

Das, was sich zur Zeit in China abspielt, ist ein stürmischer Vorgang der *„Ent-Maoisierung"*, der in seiner Konsequenz, in seinen Ausmaßen und Folgen die *„Entstalinisierung"* in der Sowjetunion Chruschtschows weit übertreffen dürfte: das ist der bestimmende Eindruck nach einem dreiwöchigen Aufenthalt in China, während dem auch ein Besuch des bisher hermetisch abgeschlossenen *Tibet* erlaubt wurde. Die Riesenkonterfeis des „großen Vorsitzenden" sind aus dem Straßenbild der chinesischen Städte verschwunden, die Zeitungen publizieren keine Mao-Zitate mehr, die rote „Mao-Bibel" ist kaum mehr zu finden, der „Mao-Look" hat einer bunteren und vielfältigen Mode Platz gemacht, die bisher üblichen Propaganda-Transparente auf öffentlichen Plätzen weichen in zunehmendem Maße kommerzieller Werbung, die zum Teil auch für westliche Filme betrieben wird. Revolutionsstücke wie „Das rote Frauenbataillon" oder „Das weißhaarige Mädchen" sind aus dem Fernsehen und aus den Spielplänen der Theater so gut wie verbannt, die in der Zeit der Kulturrevolution geächtete Peking-Oper dominiert wieder auf den Bühnen, auch die klassische europäische Musik ist voll rehabilitiert.

## Säuberungen und Rehabilitierungen

Hinter diesem schon seit einiger Zeit beobachteten Vordergrund vollzieht sich im ganzen Land eine *personelle „Säuberung"*, die die gesamte politische Verwaltung, alle Fabriken, Volkskommunen, Schulen, Universitäten und vor allem die Organisation der Partei umfaßt: Funktionäre, die sich während der Kulturrevolution hervortaten, sind in Landkommunen versetzt oder gar verhaftet worden, während die in der Zeit der „Viererbande" Verhafteten und Verbannten in ihre Heimat zurückkehren. Ihre Zahl muß sehr hoch sein. So berichtete der marxistische Theoretiker Professor *Zhou Kang* in Schanghai, er sei mit 2000 Intellektuellen allein aus Schanghai in den äußersten Norden des Landes, in das „chinesische Sibirien", jahrelang verbannt gewesen, und viele der Verbannten seien in dieser Zeit gestorben. Inoffiziell wird die Zahl der nunmehr heimgekehrten Häftlinge und Verbannten auf sieben Millionen geschätzt, doch war keine offizielle Bestätigung dieser Ziffer zu erhalten.

Dazu kommen noch jene Häftlinge, die schon *vor* der Kulturrevolution eingesperrt wurden, seither in Gefängnissen waren und jetzt freigelassen werden. Bei diesem Personenkreis handelt es sich um politische Häftlinge, um Menschen, die in exponierten Positionen einem religiösen Bekenntnis verbunden sind (so soll der mehr als 20 Jahre eingekerkerte katholische Bischof von Schanghai, *Ignatius Kung Pin-mei*, aus der Haft entlassen worden sein, doch war keine Bestätigung dieser Nachricht zu erhalten), sowie um Angehörige nationaler Minderheiten, die mit den Chinesen in Konflikt geraten waren. Dazu zählen auch jene Tibeter, die 1959 an dem bewaffneten Aufstand gegen die chinesische Armee beteiligt waren, der mit der Flucht des Dalai Lama nach Indien endete.

Die Freilassung zahlreicher Gruppen von Häftlingen und die Heimkehr vieler Verbannter fällt mit anderen Maßnahmen des chinesischen Regimes zusammen, die ebenfalls Hunderttausende und Millionen betreffen. So hat Ministerpräsident und Parteichef Hua vor dem 5. Nationalen Volkskongreß im März die *Zusammenführung der zwangsweise getrennt lebenden Eheleute* versprochen, die man während der Kulturrevolution zur Zerschlagung der „reaktionären Institution Ehe" in weit entfernte Gebiete zum Arbeitseinsatz kommandiert hatte. Erste Ergebnisse dieses Zusammenführungsprozesses sind bereits zu erkennen. Dazu kommen noch Millionen Mittelschüler aus den Städten, die unter der „Viererbande" zum Arbeitseinsatz in agrarische Gebiete verpflichtet wurden und die jetzt ebenfalls in ihre Heimat zurückkehren, da diese Zwangsverpflichtung aufgehoben wurde.

Alle diese Menschenmassen in einem nach wie vor völlig zentral gelenkten Wirtschaftssystem in den Arbeitsprozeß einzugliedern ist ein ungemein schwieriges, wenn nicht unlösbares Problem. Chinesische Wirtschaftsfachleute erklärten der österreichischen Journalistendelegation offen, es sei besonders problematisch, die Absolventen der Mittelschulen aus den Städten unterzubringen, da die *Universitäten* trotz wiedereingeführter Aufnahmeprüfung den Ansturm nicht bannen können. Zur Zeit müsse man für sieben Millionen Jugendliche mit Mittelschulbildung Arbeit finden. Dazu komme der ständige Bevölkerungszuwachs, der trotz rigoroser Maßnahmen zur Geburtenkontrolle 12 Millionen Menschen im Jahr beträgt. Daß es *Arbeitslose* in China gibt, wird von den offiziellen Stellen in China gar nicht bestritten, nur sei es schwierig, die Zahl der Arbeitslosen zu ermitteln, die in Wirklichkeit viele Millionen betragen dürfte.

Alle diese vielfältigen Schwierigkeiten sind wohl eine der Ursachen dafür, daß das Hua-Regime in China nach Möglichkeiten eines Ausgleichs mit Minderheitengruppen sucht. So kommt es zur Zeit zu einer sehr weitgehenden Rehabilitierung von Menschen, die während der Kulturrevolution nicht nur eingesperrt, sondern auch Pressionen

materieller Art ausgesetzt waren. *Cheng Ming Shan*, Generaldirektor einer privaten pharmazeutischen Fabrik in Schanghai bis 1954, teilte mit, ihm seien bei der Nationalisierung des Betriebes in den fünfziger Jahren 50 Prozent seines Aktienanteils in bar vergütet worden. Während der Kulturrevolution sperrte man ihn in Dunkelhaft und konfiszierte sein gesamtes Eigentum. Als „nationaler Kapitalist" erhielt Cheng Ming Shan sein Vermögen jetzt wieder zurück: „Ich bekam einige zigtausend Yuan, es gibt aber auch Leute, die Millionen zurückbekommen haben."
In den Kreis dieser Rehabilitierten fallen auch die verschiedenen *nationalen Minderheiten*, die nun wieder ihre Sprachen in den Schulen verwenden dürfen, Bräuche der ethnischen Gruppen, die während der Kulturrevolution als „reaktionär" verboten waren, sind wieder zugelassen und werden zum Teil sogar gefördert.

## Mehr Toleranz für nationale und religiöse Minderheiten

Die veränderte Haltung des Hua-Regimes gegenüber den Religionen ist nur in diesem größeren Zusammenhang zu verstehen. Man möchte offensichtlich unter der noch von *Tschu-en-lai* geprägten Parole von den *„vier Modernisierungen"* möglichst viele Teile des chinesischen Volkes zu einer großen nationalen Anstrengung zusammenfassen. In allen Landesteilen sind bereits zahlreiche alte Kulturdenkmäler und Tempel, die man während der Kulturrevolution sperrte oder gar zerstörte, restauriert worden. Der Himmelstempel in Peking erstrahlt – freilich als Museum – in neuem Glanz, einige buddhistische Klöster wurden wiedereröffnet.
In *Tibet*, wo sich die chinesische Politik nach der Niederschlagung des antichinesischen Aufstandes im Jahre 1959 besonders radikal gebärdete und wo man den *Lamaismus* mit Stumpf und Stiel ausrotten wollte, sind ebenfalls Anzeichen einer vorsichtigen Mäßigung zu erkennen. Insgesamt sind bisher 10 Klöster wiedereröffnet worden, unter denen sich zwei der traditionsreichsten – Drepang und Sera – befinden. Von den einstmals 120000 Mönchen sind allerdings jetzt nur etwa 1000 Lamas in diesen Klöstern zugelassen, und jungen Leuten ist der Eintritt in ein Kloster faktisch unmöglich gemacht. Das größte buddhistische Heiligtum in Lhasa, der Dschokhang-Tempel, ist allerdings kunstvoll restauriert wiedereröffnet worden, er wird von etwa vier- bis fünftausend Pilgern pro Woche besucht. Wallfahrer, die sich vor diesem Tempel in den Staub der Straße niederwerfen und die in aller Öffentlichkeit beten, sind keine Seltenheit mehr, und Pilgerpfade abseits der Straßen sind bereits wieder mit Gebetsfahnen bezeichnet.
Dieses relative Tauwetter ändert – wenigstens vorläufig – nichts an der grundsätzlichen Überzeugung des Regimes, daß die *Religion* nach der radikalen Änderung der Produktionsverhältnisse zwangsläufig verschwinden werde. Alle zuständigen Funktionäre bekräftigen aber ihre Ansicht, daß es ein Fehler der „ultralinken Kräfte" während der „Herrschaft der Viererbande" gewesen sei, die Religion mit administrativen und polizeilichen Mitteln zu bekämpfen. Der Volkskongreß bekräftigte die neue Verfassung der Volksrepublik China, in der die Religionsfreiheit (wenigstens als Kultfreiheit) gleichzeitig mit der Freiheit der atheistischen Propaganda ausdrücklich enthalten ist.

Im *„Institut für Weltreligionen"* in Peking wird diese Bestimmung so interpretiert: „Jeder Gläubige kann und darf Tempel, Moscheen und Kirchen besuchen, um seiner religiösen Aktivität nachzugehen, aber es wird auch die Freiheit gewahrt, auf Religion zu verzichten. Auch das ist eine Freiheit. Andererseits ist jede Diskriminierung der Religion nun vom Staat verboten." Auf die Frage, ob es denn nicht auch eine Diskriminierung sei, wenn die atheistische Propaganda in allen Schulen gepflegt wird, während man den Religionen jede Erzieherarbeit und öffentliche Verkündigung verbiete, erklärte der stellvertretende Leiter des Instituts, *Huang*, es bestehe die volle Freiheit, die Religion zu verkündigen und zu verbreiten – aber in den Tempeln, Moscheen und Kirchen. Die *Erziehung zur Religion* sei möglich, „aber nur privat".
Das „Institut für Weltreligionen", das der Akademie für Sozialwissenschaften Chinas untersteht, wurde 1964 gegründet. Nach Beginn der Kulturrevolution wurde die Arbeit des Instituts eingestellt. Erst 1976 nahm das Institut seine Arbeit wieder auf, und es versteht sich als Forschungsinstitut der Weltreligionen, das vor allem den *Buddhismus*, den *Islam* und das *Christentum* untersucht. Darüber hinaus werden auch die spezifisch in China verbreiteten Religionen wie der *Taoismus* erforscht. Ein anderes Feld der Tätigkeit erstreckt sich auf die *Theorien des Atheismus* in der ganzen Welt. Die Forschungsarbeit über den Lamaismus wurde erst kürzlich aufgenommen, so berichteten die leitenden Mitarbeiter des Instituts, an dem zur Zeit 70 Personen beschäftigt sind. Leiter des Instituts ist Professor *Len Ji*, Spezialist für den chinesischen Buddhismus.
Das Institut gliedert sich nach der derzeitigen Einteilung in Abteilungen für das Christentum, für den Islam und den Buddhismus, eine weitere Abteilung beschäftigt sich mit Religionstheorie. Als konkrete Aufgaben der Forschungsarbeit wurden genannt: Geschichte der Weltreligionen in China, Religions-Theorie des Marxismus, Weltgeschichte der Religionen einschließlich des Studiums der Bibel, des Korans und der buddhistischen Schriften.
In einem Gespräch in dem Institut räumten der stellvertretende Institutsleiter *Huang*, der wissenschaftliche Leiter des Instituts, *Li*, der Geschäftsführer der Studiengesellschaft für den Buddhismus in Tibet, *Wan*, sowie der stellvertretende Leiter der Forschungsstelle für den Islam im Institut, *Jin*, ein, daß es während der Kulturrevolution zur Diskriminierung von Gläubigen in China gekommen sei. Man habe Gläubigen auch „Schaden" zugefügt. Viele Tempel, Moscheen und Kirchen seien zerstört worden. Nun sei man daran gegangen, diese Fehler zu korrigieren, und schon seit einiger Zeit setzte man Kultstätten wieder instand und stelle sie den Gläubigen zur Verfügung. In

manchen Gebieten habe man die zugesicherte Religionsfreiheit für nationale Minderheiten mißachtet. Auch diese Fehler würden nun wiedergutgemacht, so gebe es beispielsweise in der Stadt Sian wieder eine geöffnete Moschee.

Was die *christlichen Kirchen* betrifft, so soll demnächst die früher katholische Kathedrale von Schanghai wieder für Gottesdienste geöffnet werden. Ein Besuch dieses Gebäudes ergab, daß die Kirche, die einen sehr devastierten Eindruck macht, zur Zeit noch als Lagerhaus für Zuckerwaren dient. Die Warenbestände werden aber bereits geräumt, um mit der Restaurierung der Kirche beginnen zu können.

In Kanton sollen eine katholische und eine evangelische Kirche wiedereröffnet werden. Letztere dient zur Zeit als Papierlager und ist heute zerstört.

In Peking ist die nach wie vor einzige geöffnete katholische Kirche die Nantang-Kathedrale. Etwa 200 Menschen kommen dorthin zu den Gottesdiensten, ein Teil davon sind Angehörige des diplomatischen Korps in der chinesischen Hauptstadt, also Ausländer. Auf nachdrücklichen Wunsch dieser Diplomaten ist diese Kirche 1970 wiedereröffnet worden, nachdem sie seit Beginn der Kulturrevolution faktisch geschlossen war. Der Priester der Kirche, *Petrus Ju Wan* erklärt dazu, die Kirche sei nicht gesperrt worden, aber es habe sich in der Zeit der Kulturrevolution niemand mehr getraut, dorthin zu kommen. Inzwischen sei die Lage etwas besser geworden.

Im Bistum Peking leben nach der Darstellung von Petrus Ju Wan zur Zeit noch 13 katholische Priester. Sechs davon sind alt und arbeitsunfähig, die sieben anderen Priester dürften aber neben ihrer Arbeit seelsorglich tätig sein: sie feiern die Messe, hören Beichte und spenden die Taufe, die aber erst ab 18 Jahren gewährt werden darf.

Nach den Aussagen des Priesters gab es vor der Revolution im Bistum Peking ca. 10 000 Katholiken. Jetzt schätzt man ihre Zahl auf etwa 6000. Finanzielle Ausgaben der Kirche werden durch einen Fonds der „Nationalen Vereinigung patriotischer Katholiken" sowie durch Spenden der Gläubigen gedeckt. Beziehungen zum Vatikan würden keine unterhalten, stellte Petrus Ju Wan abschließend fest. Aus diesem Grund werden auch die Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht angewendet, und die Messe wird nach wie vor in der vorkonziliaren Form zelebriert. Beim Abschied fügt der Priester noch ein Wort hinzu, das die chinesischen Dolmetscher nicht verstanden: „Oremus!" Was wir sahen und hörten, waren wohl erst allererste Hoffnungszeichen für die lange fast totgeglaubten christlichen Kirchen. *Fritz Csoklich*

# Kurzinformationen

**„Nur Episoden? Vatikanum II und Würzburger Synode", dies war das Thema der diesjährigen Priestertagung der Katholischen Akademie in Bayern.** Verschiedene ehemalige Synodenmitglieder, Theologen und Laien, wurden dazu als Referenten gewonnen. Im Mittelpunkt der Referate wie der Diskussion stand dabei eindeutig die Gemeinsame Synode und ihre bisher erkennbare Wirkungsgeschichte.

Dem *Konzil* war nur ein großes Referat, das von *Karl Rahner*, gewidmet. Rahner stellte u. a. fest, das Zweite Vatikanum sei für ihn „der erste Akt in der Weltgeschichte", in dem die Weltkirche sich als solche amtlich zu vollziehen begann. Deshalb sei in erster Linie zu fragen, nicht was das Konzil Deutschland gebracht habe, sondern welche Auswirkungen von ihm auf die Weltkirche ausgegangen seien. Als wichtigsten Einschnitt bezeichnete Rahner die Abschaffung der lateinischen Kultsprache zugunsten einer Vielfalt regionaler Liturgien. Zur theologisch-lehramtlichen Entwicklung nach dem Konzil meinte Rahner, die lehramtlichen Dokumente aus Rom ließen zwar noch einiges von Impulsen der konziliaren Theologie erkennen, seien aber insgesamt zu ängstlich und zu wenig schöpferisch. Es sei aber unwahrscheinlich, daß die Theologie der Weltkirche hinter die Grenze des Konzils zurückgeführt werde.

Hinsichtlich der Wirkung der Synode waren sich alle Referenten einig, daß die Synode ein wichtiges Moment in der Bewußtseinsbildung des deutschen Katholizismus gewesen sei. Unterschiedlich waren die Meinungen darüber, wie stark die Synode bis zu den Gemeinden durchgedrungen sei und wieviel heute davon dort umgesetzt werde. Prof. *Henry Fischer* (Hildesheim), einst Vizepräsident der Gemeinsamen Synode, meinte, deren Beschlüsse und Anregungen seien heute „weitgehend in der Gemeindepastoral anerkannt", der Band mit den Synodendokumenten könne beinahe als ein allgemeines pastorales Lehrbuch gelten. Das Vorurteil, die Synode habe sich abseits der konkreten Nöte der Ortsgemeinden bewegt, sei so nicht mehr aufrechtzuerhalten. Andere Referenten, so *Marita Estor*, Regierungsdirektorin im Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, befürchteten, daß die Anregungen der Synode in einer stärker zu Bürokratisierung neigenden Kirche unterzugehen drohten. Beklagt wurde, daß zwar das Grundsatzdokument der Synode „Unsere Hoffnung" zu den meistgefragten Synodentexten gehöre und selbst im Ausland und bei den evangelischen Christen großen Anklang gefunden habe, daß aber in der Sprache der Hirtenbriefe vom Geist dieses Dokumentes nichts mehr zu spüren sei. Keine großen Wirkungen wurden von den *Voten* erwartet, die nach Rom gerichtet wurden und von dort inzwischen im wesentlichen beantwortet sind, und von der ursprünglich als eine Art Folgeorgan der Synode gedachten *Gemeinsamen Konferenz* zwischen Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

**Unter dem Titel „Energie und Umwelt. Zu ihrer Bedeutung für die Menschen an Rhein und Ruhr" hat die unter kirchlicher Trägerschaft stehende Rhein-Ruhr-Stiftung ein Thesenpapier zur Energie- und Umweltproblematik herausgegeben.** Das vom Präses der Rheinischen Kirche, *Karl Immer*, und vom

Bischof von Essen, *Franz Hengsbach*, unterzeichnete Papier geht von der Feststellung aus, daß der Nutzenergiebedarf in der Welt auch in den kommenden Jahren noch erheblich wird zunehmen müssen. Damit wird wenigstens bis zur Jahrtausendwende auch der Primärenergiebedarf weiter steigen. Als erstes Postulat erhebt das Papier deshalb die Forderung einer *Entkoppelung von Wirtschaftswachstum und Primärenergiebedarf*, um eine sparsamere Nutzenergieanwendung zu erreichen. Im einzelnen verlangt das Thesenpapier: eine entschiedene Reduzierung des Verbrauchs von Mineralölprodukten und Erdgas zur unmittelbaren Umwandlung in Energie und Elektrizität, eine „umweltschonende" Nutzung der Energiequellen Biomasse, Erdwärme, Sonne und Wind, neue Technologien für sparsameren Kraftstoffverbrauch durch Kraftfahrzeuge, bessere Nutzung der bei der Stromerzeugung anfallenden Wärme und Energieeinsparungen in den Haushalten und bei der Beheizung. Da aber die umweltschonende Nutzung der anderen Energiequellen zur Energiebedarfsdeckung nicht ausreiche oder es ungewiß sei, ob sie ausreiche, sei „eine Weiterentwicklung der Kernenergienutzung mit Umsicht und Vorsicht unerläßlich". Die *Kernenergie* müsse in den kommenden Jahren deshalb weiterhin stetig zur Elektrizitätserzeugung genutzt werden. Sie müsse so forciert und weiterentwickelt werden, daß sie auch zur Herstellung von Kraftstoffen und Gas aus Kohle herangezogen werden könne. Mit Nachdruck wird die Weiterentwicklung des „leichter beherrschbaren" *Thorium-Hochtemperaturreaktors* gefordert.
Ausführlich beschäftigt sich das Papier mit dem Aspekt Sicherheit. Da die Nutzung der Kernenergie in den kommenden Jahrzehnten unverzichtbar sei, müsse geprüft werden, ob nicht noch eine Verbesserung der Sicherheit bei der Nutzung der Kernspaltung erreichbar sei. Das Papier macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß ein Hochtemperaturreaktor „wegen der vom physikalischen Konzept her ohne nachteilige Wirkung höherer Temperaturbelastbarkeit der Brennelemente und höherer Wärmeaufnahmekapazität" bei Unfällen erheblich geringere Auswirkungen auf die Umgebung haben würde, als dies bei den zur Zeit eingesetzten Leichtwasserreaktoren der Fall sei. Nicht zureichend geklärt erscheint nach den Verfassern des Papiers noch die Frage, ob die radioaktiven Abfälle unwiederbringlich in Salzbergwerken gelagert werden sollten. Unter Laboratoriumsbedingungen sei es ja heute schon möglich, die besonders langlebigen und gefährlichen Transurane in radioaktive Stoffe mit kurzer Halbwertzeit oder in nicht radioaktive Stoffe umzuwandeln. Das Papier äußert die Erwartung, daß es in den nächsten Jahrzehnten gelingen möge, aus den Laboratoriumsversuchen eine Technologie zu entwickeln, durch die langlebige Spaltprodukte beseitigt werden könnten.
Das Papier fand bei erklärten Kernkraftgegnern, besonders in der evangelischen Kirche, Widerspruch, aber auch Gegner der Kernkraft attestierten seinen Verfassern Sachlichkeit. Die Studie der Rheinstiftung dürfte das erste *überkonfessionelle kirchliche Dokument* sein, in dem umfassend und präzise zum Thema Kernenergie Stellung genommen wird.

**Vom 3. bis 7. Oktober fand in Schriesheim bei Heidelberg die diesjährige Generalversammlung des Evangelischen Bundes statt.** Dabei wurden u. a. Fragen der innerprotestantischen wie auch der evangelisch-katholischen Ökumene erörtert. So meinte der Direktor des Evangelischen Bundes und Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, *Joachim Lell*, daß dem Protestantismus aufgrund der bilateralen Gespräche einzelner Kirchenbünde mit der katholischen Kirche neben der bereits bestehenden innerprotestantischen Abgrenzungen die Gefahr einer *neuen Zersplitterung* drohe. Man müsse darauf achten, daß die mit Leuenberg erreichte gesamtevangelische Konkordie nicht wieder in Frage gestellt werde, wenn sich beispielsweise das Luthertum vom Katholizismus in seinem Abendmahlsverständnis mehr angesprochen fühle als die der reformierten Tradition verbundenen Gemeinschaften. Der Protestantismus müsse den schwieriger werdenden Dialog mit der katholischen Kirche von einer *gemeinsamen theologischen Basis* und einem „gerade in den strittigen Fragen ausgeprägten Zusammengehörigkeitsbewußtsein" aus fortsetzen, ohne daß dabei der Katholizismus einzelne Konfessionsfamilien gegeneinander ausspielen könne (epd, 8. 10.79). Lell konstatierte für die Bundesrepublik gegenwärtig einen Trend zur „ökumenischen Entflechtung" auf Gemeindeebene: „Wenn man schon nicht gemeinsam zum Gottesdienst gehen darf, dann wirkt sich dies auch auf die diakonische und soziale Zusammenarbeit aus." Er bedauerte auch, daß die fünfjährige Arbeit an den „gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien" vermutlich vergeblich gewesen sei, da die Deutsche Bischofskonferenz ihre Zustimmung verweigert habe. Der Bund veröffentlichte im Anschluß an die Generalversammlung einen Appell unter dem Titel „Mehr evangelische Einheit", in dem eine *Föderation aller evangelischen Kirchen unter Einschluß der Freikirchen* sowie weitere evangelisch-katholische Annäherung gefordert wird. Zur letzteren wird bemerkt: „So richtig es ist, daß einige evangelische Gruppen der katholischen Kirche näher stehen als andere, so sollte nicht evangelisch-katholische Übereinkunft auf Kosten der erreichten evangelischen Einheit gehen" (epd., 11. 10. 79). Bilaterale Gespräche mit der katholischen Kirche müßten stärker als bisher miteinander abgestimmt werden. Auch neuere Frontbildungen innerhalb des Protestantismus aufgrund theologischer und gesellschaftlicher Gegensätze sollten die grundlegende Einheit im evangelischen Glauben nicht in Frage stellen.

**In den vergangenen Wochen haben die katholische wie die protestantische Kirche in Frankreich nochmals in der Abtreibungsdebatte Position bezogen.** Diese Stellungnahmen erfolgten im Hinblick auf die für November anstehende Debatte in der Nationalversammlung über eine Gesetzesvorlage der Regierung, die vorsieht, das 1975 in Kraft getretene Gesetz über den Schwangerschaftsabbruch auf unbestimmte Zeit zu verlängern. Es war zunächst auf fünf Jahre befristet worden. Der französische Episkopat hatte schon mit einer Erklärung vom 23. April dieses Jahres Stellung genommen (vgl. HK, Juni 1979, 285f.). Jetzt richtete der Bischof von Straßburg, *Arthur Elchinger*, einen Appell „an das Gewissen aller Menschen guten Willens und an die Verantwortlichkeit unserer Abgeordneten" (La Croix, 3. 10. 79). Er bezeichnete in seiner Erklärung Abtreibung, „egal unter welchen Umständen", als „Mord". Das Gesetz dürfe nicht an einem „Werk des Todes" und an „barbarischen Praktiken" mitwirken. Er setzte sich dagegen für eine neue Familienpolitik ein, durch die ein „anderes moralisches Klima" geschaffen und den ungewollt schwangeren Frauen eine „realistische Hilfe" gegeben werden müsse. Der Bischof von Verdun, *Pierre Boillon*, bezeichnete die Abtreibung als „Zeichen des schlimmsten Krebses, der ein Volk zerfressen kann" (zit. nach KNA, 10. 10. 79). Auch der Bund der Katholischen Familienverbände gab Anfang Oktober eine Erklärung ab, in der ebenfalls von der Abtreibung als einem „Akt des Todes" gesprochen wurde. Im Jahr des Kindes solle das Parlament eher eine Politik der Unterstützung der Familie betreiben als die Abtreibung zu legalisieren. Demgegenüber sprach sich der Protestantische Bund Frankreichs, dem alle protestantischen Kirchen des Landes angehören, in einer am

1. Oktober veröffentlichten Erklärung *für die endgültige Einführung* des Gesetzes von 1975 aus. Die Erklärung weist dabei darauf hin, daß das Gesetz die Zahl der Abtreibungen habe sinken lassen. Das Gesetz müsse überall in Frankreich ohne Diskriminierung und ohne Druck auf die Frauen angewandt werden. Die Gewissensklausel für die Ärzte solle beibehalten werden. Die Erklärung stellt abschließend fest, „daß unser ganzes soziales, wirtschaftliches, kulturelles und politisches Klima aufnahmebereiter gegenüber Kindern und Familien werden muß" (La Croix, 4. 10. 79) Seine Stellungnahme will der Bund als ein „Zeichen der Befreiung, der Hoffnung und der Liebe in Situationen der Trauer" verstanden wissen.

**Nach monatelangen, von Untergrundkämpfern geschürten politischen Unruhen in El Salvador rebellierten jetzt aufständische Militäreinheiten gegen das Regime von Präsident Carlos Humberto Romero.** General Romero war es schon nach der Verhängung des Ausnahmezustandes am 23. Mai nicht mehr gelungen, die Guerillas unter Kontrolle zu bringen (vgl. HK, Juli 1979, 378). Er wurde am 15. Oktober durch eine Militärjunta gestürzt. Die vorläufige Bilanz der blutigen Auseinandersetzungen: Im ersten Halbjahr 1959 sind nach einer Auflistung der Erzdiözese San Salvador 406 Menschen von Militär- und Polizeieinheiten sowie von der rechtsgerichteten paramilitärischen Organisation „Orden" (die Präsident Romero kürzlich im mexikanischen Fernsehen als „legitimes Instrument von hohem bürgerlichem Wert" bezeichnete) getötet worden. Unter ihnen sind allein 107 Landarbeiter. Im gleichen Zeitraum wurden 307 Personen entführt oder verhaftet, darunter 129 Campesinos. 44 Menschen sind verschwunden. Seit dem vergangenen Jahr haben sich die antikirchlichen Aktionen der Regierung und kollaborierender Rechtsextremisten zu einer regelrechten Kirchenverfolgung ausgeweitet. Ihr fielen 6 Priester zum Opfer, 26 Geistliche wurden ausgewiesen, 9 verhaftet, 71 mit dem Tode bedroht. Nach dem Mord an *Napoléon Macias*, der am 4. August von drei mutmaßlichen Nationalgardisten am Altar erschossen wurde, gab die ansonsten in der Beurteilung der politischen Lager eher uneinige Bischofskonferenz eine gemeinsame Erklärung heraus, in der sie eine strafrechtliche Verfolgung der Mörder forderte. Seit dem Mord an vier Vorstandsmitgliedern der Landarbeitergemeinschaft FTC Ende September nahm die Angst in der Bevölkerung des mittelamerikanischen Landes vor einem blutigen Bürgerkrieg, wie ihn Nicaragua erlebte, zu. Das Vertrauen in die breite Oppositionsbewegung unter dem „Revolutionären Volksblock (BRP)" schien angesichts des wirtschaftlichen Elends und der wachsenden Repression des Regimes zu sinken. Eine im Zeichen der Konferenz der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) am 20. Oktober offiziell angekündigte politische Öffnung des Regimes wirkte nicht mehr glaubwürdig, zumal General Romero die diplomatischen Versuche der USA, auf eine demokratische Entwicklung in El Salvador, konkret auf einen vorzeitigen Rücktritt des Generals zu drängen, zurückwies. Den isoliert voneinander operierenden Guerilla-Gruppen fehlte es aber bisher an Schlagkraft. Unmittelbar nach dem Putsch gab es erste blutige Kämpfe zwischen der Armee und den bewaffneten Volksstreitkräften, die den neuen Machthabern vorwerfen, der Revolution mit einem von den USA inszenierten Scheinmanöver zuvorgekommen zu sein. Die neue Fünfer-Junta hat für 1980 Präsidentschaftswahlen angekündigt sowie die baldige Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Kuba. Sie bestritt in einer ersten Pressekonferenz, daß eine ausländische Macht den Putsch unterstützt habe.

# Personen und Ereignisse

Der Erzbischof von Brüssel und Mecheln, Kardinal *Leon Joseph Suenens*, ist von seinem Amt zurückgetreten. Das Rücktrittsgesuch des belgischen Primas, der im Juli das 75. Lebensjahr vollendet hatte, wurde vom Papst unter dem Datum vom 4. Oktober angenommen. Mit Suenens (er war mit den verstorbenen Kardinälen Agagianian, Döpfner und Lercaro einer der vier Moderatoren) scheidet eine der letzten großen Gestalten des Zweiten Vatikanums aus der Leitung seiner Diözese, die zu den größten und schwierigsten der Weltkirche gehört, aus.

Der Erzbischof von Freiburg, *Oskar Saier*, wurde auf der Herbstvollversammlung der deutschen Bischöfe in Fulda zum Vorsitzenden der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz gewählt. Erzbischof Saier ist in dieser Eigenschaft Nachfolger des jüngst verstorbenen Münsteraner Bischofs *Heinrich Tenhumberg*, der dieses Amt schon vor einiger Zeit zur Verfügung gestellt hatte.

In Frankfurt am Main starb Ende September der Jesuiten-Theologe *Otto Semmelroth*. Semmelroth war seit 1949 Professor für Dogmatik in der Ordenshochschule Frankfurt-St. Georgen, die er von 1972 bis 1978 als Rektor leitete. Semmelroth war Konzilsperitus und später sowohl Mitglied der Internationalen Theologenkommission in Rom wie der Theologischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Seine wichtigsten theologischen Werke „Maria Urbild der Kirche" und „Die Kirche als Ursakrament" sind durch das Zweite Vatikanum gesamtkirchliches Gemeingut geworden.

Anläßlich der staatlichen Eidesleistung des neuen Bischofs von Würzburg, *Paul Werner Scheele*, in der bayerischen Staatskanzlei hat *Franz-Joseph Strauß* seinen Standpunkt zum § 218 verdeutlicht. Die von ihm vertretene Regierung, so Strauß, sei „gegen jeden Mißbrauch des bestehenden Rechtszustandes". Insbesondere wandte sich Strauß „gegen jede Leichtfertigkeit im Umgang mit der sozialen Indikation". Die bayerische Staatsregierung werde die weitere Entwicklung aufmerksam verfolgen. Der bayerische Ministerpräsident konstatierte eine „langsam zunehmende Grundwoge" gegen den Mißbrauch des § 218. Strauß war kritisiert worden, weil er geäußert hatte, die Kirche nehme im Fall des Abtreibungsstrafrechts „einen sehr strengen Standpunkt" ein.

In einem Schreiben an die Mitgliedskirchen teilten der Vorsitzende des Zentralausschusses des ÖRK, Bischof *Edward Scott*, und der Generalsekretär des ÖRK, *Philip Potter*, mit, daß das Exekutivkomitee des ÖRK sich dafür entschieden habe, der Patriotischen Front von Simbabwe-Rhodesien zur Deckung ihrer Kosten bei der Londoner Rhodesien-Konferenz 35 000 Dollar aus dem Sonderfond zur Bekämpfung des Rassismus zur Verfügung zu stellen. Die Begründung: Während Großbritannien die Kosten der Delegationen übernehme, müßten diese für das technische Personal selbst aufkommen. Mit dem Beitrag, so Scott und Potter, unterstreiche der ÖRK „sein festgesetztes Engagement für eine ausgehandelte und friedliche Lösung unter der uneingeschränkten Mitwirkung aller Parteien".

In einem Interview mit „Le Monde" während einer Amerikareise erklärte der seit 1959 in Indien im Exil lebende *Dalai Lama* (44), ein „authentischer Sozialismus" könne eine Basis der Begegnung zwischen Buddhismus und Marxismus sein. Er könne nicht leugnen, daß der kommunistische Sozialismus gerade in Ländern, wo der Buddhismus einmal stark war, wirtschaftliche Fortschritte gebracht habe. Aber der Kommunismus sei mit seinem Monopolanspruch ein zu rigides System und freiheitsfeindlich.

Anmerkung der Redaktion: *Die letzte Passage im Artikel von Werner Post aus Anlaß des Todes von Herbert Marcuse (Heft 9, S. 479) ist sinnstörend wiedergegeben worden. Der letzte Satz müßte richtig lauten: Besser läßt sich die Richtigkeit seiner Analyse kaum bestätigen.*

Herder Korrespondenz

Heft 12
33. Jahrgang
Dezember 1979

*Es gehört sittlicher Mut dazu, zu trauern; es gehört religiöser Mut dazu, froh zu sein.*

*Søren Kierkegaard*

# Kinderfeindlichkeit

Das Jahr des Kindes, das in wenigen Wochen zu Ende geht, wird – so ist zu befürchten – das gleiche Ergebnis haben wie ähnliche Jahre vor ihm: gar keines. Als die UN-Vollversammlung im Herbst 1976 beschloß, das Jahr 1979 ins Zeichen des Kindes zu stellen, knüpfte sie an ihre „Erklärung der Rechte des Kindes" von 1959 an. Diese Wiederaufnahme des Themas hatte ihre Ursache sicher nicht in ermutigenden Auswirkungen der Erklärung, sondern eher in ihrem Ausbleiben. Angesichts dieser Lage kann man mit gutem Recht nach dem Sinn solcher UN-Instrumente wie „Erklärungen über ...", an die sich niemand hält, und „Jahre des ...", die nichts bewirken, fragen. Das Schlimme ist aber nicht die Wirkungslosigkeit der Instrumente, sondern die Hartnäckigkeit der Fakten.

## Symptome

Unser Jahrhundert hätte – so wurde es zu seinem Beginn gefordert – ein Jahrhundert des Kindes werden sollen. Zu dem Zeitpunkt, in dem das letzte Fünftel dieses Jahrhunderts beginnt, leidet die Hälfte der 1,3 Milliarden Kinder Mangel an Essen, Trinken und lebensnotwendigen sanitären Einrichtungen. Millionen von Kindern starben auch im Jahr des Kindes vor Hunger. Bei weiteren Millionen führt die Unterversorgung zu nicht wiedergutzumachenden Schäden. Fünfzehn Millionen der jährlich in den Ländern der Dritten und Vierten Welt geborenen Kinder haben keine Chance, ihren fünften Geburtstag zu erleben. 55 Millionen Kinder in den Entwicklungsländern sind nach den Statistiken des Internationalen Arbeitsamtes in Genf zur Lohnarbeit gezwungen. Nachdem in vielen Ländern über Kinderarbeit nicht einmal Buch geführt wird, kann man davon ausgehen, daß in Wirklichkeit weltweit jedes fünfte Kind als „Produktionsfaktor" mißbraucht wird (vgl. NZZ, 8. 9. 79). Dabei dreht es sich mehrheitlich nicht um eine Arbeit, bei der das Kind im Familien- oder Sippenverband sich Fertigkeiten und Erfahrungen aneignet, sondern um eine Ausbeutung der Kinder, die von Sklaverei kaum zu unterscheiden ist. Jahrhundert des Kindes?

Derartige Zahlen lösen sofort Entschuldigungsmechanismen aus. Kann man die Lage der Kinder isoliert sehen von der – zugegebenermaßen vorerst noch wenig erfreulichen – Lage der Entwicklungsländer, die sich aber sukzessive bessern wird? Ist die Not ungezählter Kinder auf der Welt nicht bloß ein Problem mangelnder Geburtenkontrolle? Sind wir in Europa in puncto Kinder nicht in einer Weise vorangegangen – drastische Reduzierung der Sterblichkeitsrate, Beseitigung der Kinderarbeit, Steigerung der Bildungsmöglichkeiten etc. –, die für andere Weltregionen nur beispielgebend sein kann? Solche mit Teilwahrheiten ausstaffierten Versuche, sich gegen Armut und Leid zu immunisieren, sind Kennzeichen einer Moralität des dikken Fells, die uns auch gegenüber der Kinderfeindlichkeit in unserer unmittelbaren Umgebung unempfindlich macht. Statt sich von der dramatischen Not in anderen Weltregionen herausfordern oder zumindest nachdenklich stimmen zu lassen, nimmt man sie als Beweis dafür, wie herrlich weit wir es doch gebracht haben.

In der Tat leben Kinder in unseren Breiten im Vergleich zu ihren Altersgenossen im Dürregürtel Afrikas oder in Südasien paradiesisch. Aber eben nur vergleichsweise. Auch im hochentwickelten Westeuropa gibt es – obgleich in ganz anderer zahlenmäßiger Größenordnung – Daten von erschreckender Drastik. In der Bundesrepublik wurden im Jahr 1976 über 66 000 Kinder bei Verkehrsunfällen verletzt, davon mehr als ein Drittel schwer. Im gleichen Jahr kamen 1393 Kinder im Straßenverkehr ums Leben. Jährlich werden vor den Gerichten in der Bundesrepublik 2000 Urteile in Fällen von Kindsmißhandlung gesprochen; deren wirkliche Zahl ist wegen einer überdimensionalen Dunkelziffer um ein Vielfaches höher. Jahr für Jahr laufen 20 000 Kinder von zu Hause weg. Drogenabhängigkeit und Alkoholsucht treten immer mehr schon bei 12- bis 14jährigen auf. An die 500 Kinder nehmen sich Jahr für Jahr in der Bundesrepublik das Leben.
Gibt es sie also auch bei uns nicht, die heile Kinderwelt, oder ist das alles nur ein Gruselgemälde, das lediglich ein verschwindend kleines Segment unserer Wirklichkeit wi-

derspiegelt? Beides ist teilweise richtig. Ebensowenig wie die Welt der Erwachsenen bei uns einfach die heile Welt ist, ist es die Welt der Kinder. Ebensowenig wie die angeführten Zahlen unsere ganze Wirklichkeit ausdrücken, sind sie bloß Bezifferung von Betriebsunfällen in einem ansonsten perfekten System.

Die genannten Fakten sind nicht *repräsentativ;* es kann aber leider nicht behauptet werden, daß sie nicht *symptomatisch* wären, symptomatisch für eine latente „Kinderfeindlichkeit", die tiefer reicht, als es die gewöhnlich unter diesem Etikett laufende Kritik des *Mangels an Kinderspielplätzen* und der *Herrschsüchtigkeit der Erwachsenen* wahrzunehmen scheint.
Ohne Zweifel haben heute Stadtkinder nicht weniger *Freizeitmöglichkeiten* als zu früheren Zeiten, in denen sie angeblich so viel besser dran waren, weil sie auf der Straße – fast unbehindert durch vorbeifahrende Autos – Fußball spielen und radfahren konnten. Straßenspiele waren nämlich damals faktisch das einzige Freizeitvergnügen für die Kinder, deren Eltern, schlecht verdienend und nicht selten kinderreich, weder regelmäßige Wochenendausflüge – und sei es nur mit öffentlichen Verkehrsmitteln – noch regelmäßige Urlaubsreisen finanzieren konnten. Ob der heute übliche Familientourismus besonders kindgerecht ist, wäre eine andere Frage. Auf jeden Fall dürfte der Mangel an Spielplätzen sprich Freizeitangeboten mehr ein Randphänomen und weniger ein Krisenmerkmal sein.
Natürlich sollen mehr und phantasievollere Spielplätze angelegt werden. Nur: Die Spielplatzfrage entscheidet nicht über Kinderfeindlichkeit oder Kinderfreundlichkeit einer Gesellschaft. Wenn deshalb – dies zur Illustration – im Programm der „nationalen Kommission für die Vorbereitung und Durchführung des internationalen Jahres des Kindes" über mehrere Seiten hin die Forderung nach Spielplätzen – pädagogisch betreute Aktivspielplätze, Wald- und Rasenflächen, Geräte-, Wasser-, Sandspielplätze, Spielhäuser, Spielhöfe, als da sind Hinter-, Pausen- und Schulhöfe, mobile Spielbusse – kategorisiert und spezifiziert und die Aufstellung von kommunalen „Spielplatzbedarfsplänen" verlangt wird (vgl. Frankfurter Rundschau, 5. 5. 79), dann verschleiert ein solcher technokratischer Planungsperfektionismus mehr, als er hilft. Womit – nochmals sei es betont – nichts gegen mehr Spielplätze, aber einiges gegen die auch in manchen pädagogischen Forderungskatalogen mitschwingende Vorstellung gesagt ist, man könne Kinder durch Perfektionierung von Angeboten glücklicher machen.
Auch die gängige Lokalisierung der Kinderfeindlichkeit in der *autoritären Haltung der Erwachsenen* bedarf der Entmythologisierung. Der prügelnde Vater ist heute nicht der Extremfall einer Normalität, die durch starre Autoritätsverhältnisse charakterisiert wäre, sondern einer Normalität, die durch Mangel an intensiver Beziehung gekennzeichnet ist. In Eltern, die ihr Kind mißhandeln, weil es sie beim Fernsehen stört, kommt nicht ein unterschwellig auch sonst verbreiteter Autoritarismus zum Ausdruck, sondern eine auch sonst verbreitete *Beziehungslosigkeit.* Wo jeder sich selbst der Nächste ist, dürfen Kinder als diejenigen, die auf Zuneigung, auf Hilfe, auf „Opfer" angewiesen sind, strenggenommen gar nicht vorkommen. Sie sind Sand im Getriebe.

Dies ist die schlimmste Form der Kinderfeindlichkeit. Sie gibt es ohne Frage. Nicht der schwächste Beweis dafür ist, daß Familien mit drei und mehr Kindern schon beinahe zu den gesellschaftlichen Außenseitern gehören und daß sie auch materiell – wie die bekannte Studie des rheinland-pfälzischen Sozialministeriums von 1976 über Armut in der Bundesrepublik (vgl. HK, August 1976, S. 392ff.) gezeigt hat – zu den Benachteiligten zählen. Kinderreichtum prädestiniert bei uns zur Armut.

## Angst vor Kindern?

Es gilt als unfein, die Bevölkerungsstatistik zu strapazieren, wenn es um die Einstellung zum Kind geht. Aber wieso sollte bloß die Zahl der – vorhandenen bzw. nicht vorhandenen – Kinderspielplätze für diese Frage von Belang sein, nicht aber die Zahl der Ehepaare, die prinzipiell nicht mehr bereit sind, Kinder in die Welt zu setzen und zu erziehen?

Die Paare, die 1971 heirateten, werden 20 Jahre später – nach Hochrechnung der bisherigen Kinderzahl – zu 20 Prozent kinderlos sein. 31 Prozent werden nur *ein* Kind haben (bei den 1956 getrauten Ehepaaren waren es lediglich 15 Prozent), 34 Prozent der Familien werden zwei Kinder haben (fast keine Veränderung gegenüber den Paaren von 1956), weniger als 15 Prozent werden drei und mehr Kinder haben (1956: 35 Prozent). Mit anderen Worten: Aller Voraussicht nach wird in jeder zweiten 1971 geschlossenen Ehe entweder gar kein Kind oder nur eines geboren (vgl. Die Zeit, 5. 1. 79). Schon heute hat die Bundesrepublik Deutschland die niedrigste Geburtenrate von allen Ländern der Erde.
Nachdem diese Bestandsaufnahmen und Prognosen geraume Zeit von der Öffentlichkeit kaum zur Kenntnis genommen wurden, sind sie – eine Auswirkung des Jahres des Kindes oder der sich nähernden Wahlkämpfe? – seit einigen Monaten in die Schlagzeilen geraten. Über die *Zahlen* läßt sich kaum streiten, etwa über die, daß bei gleichbleibendem generativem Verhalten in 100 Jahren die Bundesrepublik nur noch 22 Millionen Einwohner hätte. Es läßt sich höchstens auf einen irgendwann – aber wie und wodurch? – erfolgenden Einstellungswandel spekulieren, durch den alle Statistiken wieder ins Rutschen kämen. Hervorragenden Stoff für Kontroversen liefert aber die *Deutung der Auswirkungen* des Bevölkerungsrückgangs. Die extrem unterschiedlichen Positionen wurden von Fachleuten bereits im Herbst vergangenen Jahres bei einer Tagung des Münchner Ifo-Instituts definiert: Die eine Seite behauptete, Bevölkerungswachstum sei schädlich, gefährde den Wohlstand und müsse bekämpft werden; die andere Seite erklärte, der Bevölkerungsrückgang

sei bedrohlich, er bringe Wohlstand und soziale Sicherheit in Gefahr, es müsse ihm deshalb entgegengesteuert werden.
Der gleiche Streit wiederholt sich zur Zeit auf *politischer Ebene*. Von der Bonner Regierungskoalition und den sie tragenden Parteien wird vor Dramatisierungen gewarnt; es werden Parolen in Umlauf gebracht wie „Der Staat hat in den Schlafzimmern nichts zu suchen" und „Wir wollen keinen staatlich verordneten Babyboom". Für die Bonner Opposition bezeichnete CDU-Generalsekretär *Heiner Geissler* die bevölkerungs- und familienpolitische Situation schlicht als „Skandal". Unpolitisch als „Weltkind in der Mitten" meinte der frühere Direktor des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung, Prof. *Hermann Schubnell*, der Bevölkerungsrückgang habe auch seine guten Seiten, die mit ihm zusammenhängenden Probleme seien lösbar, und langfristig werde in einer weniger übervölkerten Bundesrepublik der Mut zum Kind wieder wachsen.
Diese Einschätzung ist wohl zu schön, um wahr zu sein. Das Stichwort Skandal dürfte der Sache näher kommen. Zumindest trifft es die zitierten polemischen Einschläferungsparolen. Denn erstens will kein verantwortlicher Politiker hierzulande durch Familienpolitik bevölkerungspolitisch Freiheitsberaubung betreiben. Und zweitens sollte es *jedem* verantwortlichen Politiker zu denken geben, daß es so wenig Kinderwünsche gibt und daß noch weniger realisiert werden.

Allerdings krankt die Diskussion auf allen Seiten daran, daß sie zu sehr unter wirtschaftspolitischen Gesichtspunkten geführt wird. Daneben wird kaum berücksichtigt, welche sozialpsychologischen Folgen das Modell der kinderlosen bzw. Ein- bis höchstens Zwei-Kinderfamilie für die Betroffenen hat und inwieweit die Angst vor Kindern das vielleicht stärkste Indiz für das „Sinken der seelischen Temperatur" *(Walter Scheel)* in unserer Gesellschaft ist.

## Falsche Leitbilder

Moralische Entrüstung über galoppierenden Sittenverfall hilft hier nicht weiter. Genauso wie am Kinderreichtum früherer Jahrhunderte nicht alles pure Kinderfreundlichkeit und vieles nichts anderes als Konvention, wirtschaftliche Angemessenheit und physische Zwangsläufigkeit war, so stehen hinter der heutigen Kinderarmut als Ursachen neben Kinderfeindlichkeit auch durchaus humane Entwicklungen: wie die zur Beteiligung der Frau an Bildung und Berufsleben, zu verantwortlicher Familienplanung, zu mehr Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse jedes einzelnen Kindes. Trotzdem: In einer Gesellschaft, in der zwei von zehn Ehepaaren kinderlos bleiben (wollen) und weitere drei höchstens ein Kind verantworten zu können meinen, stimmt etwas nicht.
Am häufigsten wird als Ursache für die mangelnde Bereitschaft zum Kind die „Kinderfeindlichkeit der Gesellschaft" genannt. Wer so argumentiert, übersieht, daß er sich in einem Zirkel bewegt und gleichzeitig seine Verantwortung von sich wegschiebt. Denn hinter der Absage an ein Kind stehen häufig genug dieselben Haltungen, die unserer Gesellschaft Züge der Kinderfeindlichkeit verleihen.

Vielleicht die problematischste und an Spielarten reichste dieser falschen Normalhaltungen ist der *Konsumismus*, die „Kolonialisierung" aller Lebensbereiche durch das Konsumieren. Übersteigerte Konsumbedürfnisse der Erwachsenen schieben sich vor den Wunsch nach Kindern. Oft genug steht hinter Doppelverdienertum weder wirtschaftliche Notwendigkeit noch die Chance der Selbstverwirklichung im Beruf, sondern nichts anderes als der Wunsch, „sich alles leisten zu können". Weil die gleichen Bedürfnisse bei den Kindern vorausgesetzt – und durch eine clevere Werbung, möglichst unter Beteiligung strahlender, vitaler, konsumfreudiger Nachwuchsverbraucher gefördert – werden, wird der Konsum des einen Kindes zur Bedingung der Unmöglichkeit eines weiteren. Die elementaren Kinderbedürfnisse nach Zeit, nach Zuneigung, nach gleichaltrigen Lebensgefährten werden den vermeintlichen geopfert.
Die von Kindesbeinen an geförderte Anspruchshaltung, die auf alsbaldiger Befriedigung besteht und auf Frustrationen chaotisch reagiert, führt zu dem verbreiteten psychischen Klima der *Selbstverliebtheit*, einem Phänomen, das die Psychologen als neuen Narzißmus entdeckt haben. Hier gibt es kein anderes Ziel mehr als die Verwirklichung des eigenen Selbst, zu der höchstens noch ein Partner als Ergänzung gebraucht werden kann. Kinder stören dabei (das brutale Wort vom „Babyschock" nach dem ersten Kind gehört hierher) –, oder sie werden vereinnahmt als möglichst perfekte Spiegelbilder für die Eltern. Für die Kinder hat das zur Folge, daß sie zugleich verwöhnt und überfordert werden. Verwöhnt, weil ihre Ansprüche möglichst komplett befriedigt werden müssen, überfordert, weil sie ständig möglichst komplett die Ansprüche ihrer Eltern befriedigen sollen. Auch das paßt noch einmal ins Konsumschema. Man *verbraucht* sich gegenseitig.
Besser wäre es, man würde begreifen, daß man sich *braucht*, daß man nicht allein, jeder für sich, sondern nur gemeinsam glücklich werden kann. Das führt zur wohl gravierendsten gesellschaftlichen Fehleinstellung dem „Kindersegen" und den Kindern gegenüber: der verkürzten Auffassung von unserer *Freiheit*. Wenn Freiheit nur Erweiterung *meines* Freiheitsraumes ist, nicht aber *Verantwortung* in einem Freiheitsraum, den ich mit anderen *teile*, dann ist nur schwer einzusehen, wieso sich Eltern von Kindern ein Stück Freiheit nehmen lassen sollen und wieso Kinder, wenn sie erst einmal da sind, sich nicht als kleine Tyrannen aufführen sollen. An die Dialektik von Gewinn und Verzicht auch auf dem Gebiet der Freiheit zu erinnern, wäre vielleicht der wichtigste Schritt zur Bekämpfung der Kinderfeindlichkeit. Man würde dabei lernen, daß der Verzicht auf ein Stück Freiheit zugunsten von Kindern Gewinn und Freude bedeuten kann und daß niemand einen Verlust hat, wenn in einer Familie *nicht* jeder – seien es Eltern oder Kinder – den „Imperialisten" spielt,

sondern daß dies der einzige Weg zu einer Atmosphäre der Geborgenheit und des gegenseitigen Vertrauens ist.

### Haben Kinder einen Sinn?

Es scheint, daß das Thema Kinderfeindlichkeit und Kinderfreundlichkeit in die *Grundfragen menschlichen Lebens und Zusammenlebens* hineinführt. Sie wieder verstärkt ins Gespräch zu bringen, auf allen gesellschaftlichen Ebenen, wäre wohl eine wesentlich bessere Antwort auf bestehende Kinderfeindlichkeiten als durchrationalisierte Maßnahmen und pronatalistische Bevölkerungspolitik. Das würde freilich auch zu Fragen führen, die gern aus unserem öffentlichen Bewußtsein verdrängt werden; zu Fragen nach Zukunftsorientierung, nach ethischen Lebensregeln, nach Sinn. Nachdem die bürgerliche Maxime „Kinder hat man zu haben" *(Thomas Mann)* ihre Selbstverständlichkeit verloren hat, steht ganz fundamental neu zur Debatte, warum man sie denn haben soll. Es versteht sich von selbst, daß die Beantwortung der Frage von der Überzeugung abhängt, die man vom Sinn oder Unsinn des eigenen Lebens hat. Die prinzipielle Entscheidung gegen Kinder und das – in welchen Formen auch immer – egoistische Verhalten gegen Kinder ist nicht Zufall, sondern logische Konsequenz einer Lebensanschauung und Lebensweise.

Christen sollten in dieser Situation zwei Fehler nicht machen: sie sollten nicht bestreiten, daß auch andere redliche und überzeugende Motive für die Liebe zu Kindern haben können, und sie sollten nicht so tun, als ob sie von den Unsicherheiten, die andere im Blick auf Kinder haben, nicht auch berührt wären. Entscheidend ist freilich, daß sie Beispiele dafür liefern, wie sich ihre Überzeugung vom Sinn des Lebens und von der Gestaltung eines sinnvollen Lebens dort auswirkt, wo es am unmittelbarsten um die Zukunft geht: in der Einstellung zu Kindern. Das wäre – könnte man sich denken – ein Thema für Weihnachtspredigten.

*Hans Georg Koch*

## Vorgänge

# Herbstsitzung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Der § 218, Gesetz und Praxis, die Familienpolitik und die Vorbereitung des 86. Deutschen Katholikentags in Berlin im Juni 1980 waren die beherrschenden Themen der Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) am 9./10. November in Bonn-Bad Godesberg. Nebenher beanspruchte die Wahl eines Teils der Mitglieder des Zentralkomitees, der sog. „unabhängigen Persönlichkeiten" – 40 an der Zahl – zwar nicht viel Zeit, aber da ein halbes Dutzend Wahlgänge notwendig waren, doch einige Mühe. Große Veränderungen kamen dabei nicht zustande. Die meisten Kandidaten, die schon bisher Mitglieder des ZdK waren, wurden bereits im ersten Wahlgang gewählt. Neue Kandidaten ohne großen Bekanntheitsgrad hatten kaum Aussicht, gewählt zu werden. Lediglich zwei für das Zentralkomitee zum gegenwärtigen Zeitpunkt zweifellos wichtige Namen verdienen angemerkt zu werden: der baden-württembergische SPD-Abgeordnete *Heinz Rapp* wurde anstelle des verstorbenen Bundestags-Vizepräsidenten *Hermann Schmitt-Vockenhausen* (im zweiten Wahlgang) gewählt, und der badische Maler und Bildhauer *Emil Wachter* wird künftig den Bereich Kunst, um den man sich gegenwärtig im Zentralkomitee besonders bemüht (vgl. HK, Juli 1979, 367ff.), als Mitglied im ZdK vertreten. Er wurde bereits im ersten Wahlgang gewählt. Nicht mehr gewählt wurden zwei Prominente, die stellvertretende Vorsitzende des DGB, *Maria Weber*, und der Präsident der Görresgesellschaft und frühere Kultusminister von Nordrhein-Westfalen, *Paul Mikat*. Auch das Bemühen, den Kreis der Mitglieder aus dem Bereich der Theologie durch Exegeten und weitere Sozialethiker zu ergänzen, führte nicht zum Erfolg.

### Auseinandersetzung um den § 218

Den Auftakt zur Auseinandersetzung um den *§ 218* gab der Präsident des ZdK, der bayerische Kultusminister *Hans Maier*, in seinem einleitenden „Bericht zur Lage". Er erklärte die Reform des § 218 für „gescheitert", jedenfalls soweit sie darauf abgehoben habe, die Zahl der Abtreibungen zu vermindern und das Leben Ungeborener besser zu schützen. Als besonders bestürzend bezeichnete es Maier, daß inzwischen mehr als zwei Drittel straffrei durchgeführter Abtreibungen mit der *Notlagenindikation* begründet würden. Diese Entwicklung mache deutlich, „daß die bisherige Anwendung und Auswirkung des Gesetzes im Widerspruch zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts steht, nach der jede Reform des § 218 StGB mit allen begleitenden Maßnahmen grund-

sätzlich den individuellen Lebensschutz gewährleisten muß". Die gegenwärtige Entwicklung in diesem Bereich kommt „einem Bankrott unseres Sozialstaates" gleich. Es sei ein Skandal, „wenn in unserem Staat mit seinem engmaschig geknüpften Netz Schwierigkeiten im sozialen Umfeld durch die Freigabe der Tötung ungeborenen Lebens behoben werden". Maier sah in der aktuellen Handhabung der Notlagenindikation eine „Entleerung und Mißdeutung des Begriffs sozial". Angesichts des Abtreibungsgeschehens müsse man feststellen, daß das Wort sozial „zu einer Hülse für die Durchsetzung egoistischer Vorstellungen und Ansprüche" geworden sei, die auf dem Rücken der Schwächsten ausgetragen werde.

Hatte so schon der Vorsitzende erkennbar scharfe Töne angeschlagen, so wurden diese in der anschließenden Aussprache von einigen Diskutanten noch wesentlich verschärft. Insbesondere Vizepräsident *Walter Bayerlein* (München) geißelte den öffentlichen Trend zu einer mißverständlichen Darstellung des Gesetzes in der Öffentlichkeit, als ob dieses in den indizierten Fällen nicht nur Straffreiheit gewährte, sondern einen Rechtsanspruch auf Abtreibung schaffte. Dabei spielten auch Ausführungen des Münchner Rechtsphilosophen und Strafrechtlers *Arthur Kaufmann* auf der jüngsten Tagung deutschsprachiger Moraltheologen eine Rolle. Kaufmann hatte dort seine Theorie vom rechtsfreien Raum entwickelt, nach der entgegen einem herrschenden Trend bei den Rechtsdogmatikern ein initiierter Schwangerschaftsabbruch nur *„unverboten"*, also nicht rechtswidrig, aber niemals gerechtfertigt sei. Die Ausführungen Kaufmanns wurden von Bayerlein als ein Beispiel der Umdeutung der durch das Gesetz gewährten Straffreiheit in einen Rechtsanspruch dargestellt, wobei sich dieser auf eine in den Augen mancher Teilnehmer mißverständliche Berichterstattung der KNA bezog. Es bedurfte einer längeren Debatte und einer relativ heftigen Intervention des Bonner Moraltheologen *Franz Böckle*, um den von Kaufmann wirklich gemeinten Sachverhalt, wie er in der HK (November 1979, 578f.) referiert wurde, einigermaßen zu verdeutlichen. Heftige Kritik wurde auch an den Beratungsstellen von „Pro Familia" und über die Diffamierung und gelegentliche Benachteiligung von Beratungsstellen in katholischer Trägerschaft geübt, wozu u.a. auch eine gerade wenige Tage vorher im ZDF gesendete Filmreportage Anlaß gab.

Die sehr engagierte und teilweise harte Debatte – ein Redner aus München bat um Verständnis für den Auschwitz-Vergleich des CSU-Gesundheitspolitikers *Holzgartner*, der die jüngste Diskussion erst richtig ausgelöst hatte (vgl. HK, Oktober 1979, 531) – wurde erst durch eine Intervention des ZdK-Generalsekretärs *Friedrich Kronenberg* etwas gedämpft, der den Akzent nachdrücklich nicht auf eine angestrebte Gesetzesänderung, sondern auf Kritik des Mißbrauchs des Gesetzes und auf die zu gewährenden menschlichen und sozialen Hilfen legte. Dem stimmte auch der Vorsitzende des ZdK ausdrücklich zu, der in der anschließenden Pressekonferenz zweimal wiederholte, was er bereits in seinem Bericht angedeutet hatte: eine Gesetzesrevision für alle Zukunft dürfe zwar keine Partei ausschließen, aber gegenwärtig habe niemand – „auch wir selbst nicht" – ein Rezept dafür, wie eine solche Revision aussehen könnte.

## Hilfen für die Familie

Weniger heftig war die anschließende Debatte über ein von der Kommission 2 („Wirtschaft und Gesellschaft") vorgelegtes Papier mit Forderungen *„zur Neuorientierung der Familienpolitik"*. Das Papier, das eine Reihe von recht konkreten Vorschlägen zu familienpolitischen Hilfsmaßnahmen enthielt, wurde zwar ausführlich diskutiert, aber nach nur geringfügigen Änderungen, zu denen ein zustimmender Zusatz zur Initiative des Bundesrates zur Einführung eines Familiengeldes für die ersten sechs Monate eines Kindes gehörte, mit großer Mehrheit verabschiedet.

Die wesentlichen Vorschläge des verabschiedeten Papiers sind:

1. eine *kräftige Erhöhung* (im Sinne einer „kurzfristigen Anhebung") *des Kindergeldes:* 80,– statt 50,– DM für das erste, 160,– statt 100,– DM für das zweite und 240,– statt 200,– DM für jedes weitere Kind. Maßstab für diese Sätze waren dabei der auf 300,– DM berechnete sozial-kulturelle Mindestbedarf für ein Kind. Beim ersten Kind sollte annähernd ein Drittel des Mindestbedarfs, beim zweiten etwa die Hälfte und ab drittem Kind vier Fünftel mit dem Kindergeld gedeckt werden. Zusätzlich zu dieser kurzfristigen Anhebung wurde eine Dynamisierung des Kindergeldes parallel zur Altersversorgung und einschließlich der Kinderzuschüsse im Rentenbereich gefordert, weil sonst ein zunehmender Teil der Frührentner mit Familie der Sozialhilfe überantwortet würde.
2. die *Wiedereinführung von Kinderfreibeträgen* bei der Lohn- bzw. Einkommenssteuer. Es könne nicht mehr länger hingenommen werden, „daß Familien mit Kindern steuerlich genauso behandelt werden wie Einkommensbezieher ohne Kinder", obwohl ihre Lebensbedingungen erheblich voneinander abwichen. Das widerspreche dem Grundsatz der gerechten Besteuerung. Das Fortbestehen dieser Ungleichheit, die durch das Kindergeld nicht ausgeglichen werde, sei um so erstaunlicher, als das Einkommenssteuerrecht eine ganze Reihe von Freibeträgen kenne, die allesamt darauf abzielten, die unterschiedliche wirtschaftliche Belastung in bestimmten Fällen steuerlich zu berücksichtigen. Als „Einstieg" wurde ein Steuerfreibetrag von 1200,– DM je Kind und Jahr gefordert. Damit würden, so argumentiert das Papier, auch Bezieher mittlerer Einkommen steuerlich entlastet, deren Kinder in einer weiterführenden Ausbildung stehen, die aber wegen der Einkommensgrenzen keine Ausbildungsförderung mehr erhalten. Als langfristige Lösung spricht sich das Papier für ein in jüngster Zeit wieder stärker in die Diskussion gekommenes *Familiensplitting* in Parallele zum Ehegattensplitting bei der Berechnung der Lohn- und Einkommenssteuer aus. Das setze allerdings eine grundlegende Reform des Steuertarifs voraus.
3. die *Einführung eines Erziehungsgeldes,* unabhängig davon, ob der be-

zugsberechtigte Elternteil vorher erwerbstätig war oder nicht. Als kurzfristige Lösung wird ein Erziehungsgeld in der Höhe von mindestens 400,– DM monatlich steuerfrei und für drei Jahre gefordert. Auf längere Sicht sollte Kindergeld auch solchen Familien bezahlt werden, in denen zwar kein Kind mehr unter drei Jahren zu betreuen ist, in denen aber mehrere Kinder „unter bestimmten Altersgrenzen" vorhanden seien.

Unter den weiteren Vorschlägen (Berücksichtigung des Wohngeldes als eines zusätzlichen Elementes einer wirtschaftlichen Entlastung der Familien, Gewährung von Familiengründungsdarlehen, Anerkennung der Erziehungsleistung des nichtberufstätigen Elternteils im Rentenrecht) erregte der Vorschlag der *Besteuerung der Renten* als Beitrag der älteren Generation zur Finanzierung der Kinder im Rahmen des „Drei-Generationen-Vertrages" das meiste Aufsehen. Es gelte, so heißt es im Papier, künftig stärker zu beachten, daß die erwerbstätige Generation nicht nur über Steuern und Beiträge für die Altersversicherung aufkommt, sondern auch für die nachwachsende Generation zu sorgen habe. Diese Belastungen würden seit Jahren ständig steigen. Das müsse Auswirkungen auf die Ausgleichssysteme zwischen der arbeitenden und der nicht mehr arbeitenden Generation haben.

Das vorgelegte Papier beschränkte sich in auffallender Weise auf die Forderung nach *finanziellen Hilfen*, und niemandem schien das ein zu enger Rahmen zu sein. Dennoch stellte sich unwillkürlich die Frage, ob das ZdK zum gegenwärtigen Augenblick, wo sämtliche Parteien ihre Familienpolitik neu zu akzentuieren versuchen, gut beraten ist, Familienpolitik neben den Parteien her fast ausschließlich als Politik der Finanzhilfen zu betreiben, da sich doch alle Nachdenklichen längst darüber im klaren sind (vgl. ds. Heft, S. 589), daß der mangelnde Wille zum Kind als hauptsächlicher Motor zu einer Neukonzeption der Familienpolitik keineswegs nur oder auch nur in erster Linie durch die mangelnde finanzielle Unterstützung für Familien mit Kindern verursacht ist, sondern sehr viel verwickeltere Ursachen hat.

## Katholikentag und Weltkirche

Die ausführliche Diskussion zum § 218 und zum familienpolitischen Papier ließen nur noch wenig Zeit für die Einführung in die Thematik des Berliner Katholikentags, obwohl die nächste Vollversammlung erst unmittelbar im Anschluß an den Katholikentag in Berlin stattfinden wird. Die Vollversammlung in Godesberg mußte sich darauf beschränken, Statements des geistlichen Direktors des Zentralkomitees, *Hanspeter Heinz*, und des Berliner Politologen *Alexander Schwan* zum Leitwort des Katholikentags „Liebe verwandelt die Welt" und einen Bericht über die Vorbereitungsarbeit in Berlin anzuhören. Erstere verdeutlichten, daß es der Berliner Katholikentag mit dem Stichwort Liebe und der Konzentration auf das Thema Eucharistie als Mitte und Kraftquelle des Weltwirkens des Christen mit einer sehr anspruchsvollen Thematik mit weiten Verzweigungen hinein in die gesellschaftlichen und politischen Detailprobleme zu tun hat. Letzterer machte klar, daß auch in Berlin wie schon in Freiburg mit einer sehr hohen Teilnehmerzahl zu rechnen ist.

Ein Papier der Kommission 6 („Internationale Aufgaben"), das ganz im Gegensatz zum Familienpapier nicht die finanziellen Aspekte im Wechselbezug zwischen Deutschland und den Kirchen der Dritten Welt, sondern primär die geistigen Aspekte dieses Verhältnisses und ihre Auswirkungen auf die Gesamtkirche zum Gegenstand hatte, konnte ebenfalls nur noch kurz andiskutiert werden. Es wurde mit einigen wenigen Änderungsvorschlägen an den geschäftsführenden Ausschuß zur Verabschiedung überwiesen. *D. S.*

# Vollversammlung der Kardinäle in Rom

Vom 5. bis 9. November fand in Rom die von Papst Johannes Paul II. erstmals im September angekündigte Vollversammlung des Kardinalskollegiums statt, an der 123 der insgesamt 129 Kardinäle teilnahmen. Eingeladen waren auch die über 80jährigen Kardinäle, die von der Papstwahl ausgeschlossen sind. Im Vorfeld dieser Vollversammlung war viel über Gründe und mögliche Themen für dieses Treffen spekuliert worden, vor allem deshalb, weil diese Zusammenkunft ein Novum in der neueren Kirchengeschichte darstellt. So konnte man mit Recht gespannt sein, welchen Zweck der Papst mit dieser Vollversammlung am Ende seines ersten Pontifikatsjahres letztlich verfolgen würde.

Was während und nach dem Treffen der Kardinäle über Ablauf und Themen bekannt wurde, ist nicht sehr viel: die Beratungen fanden unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt. Außer einem Schlußkommuniqué liegen nur die Eröffnungs- und die Schlußansprache des Papstes vor.

Die Vollversammlung, die von den Kardinälen Confalonieri, Siri und Pignedoli präsidiert wurde, nahm zunächst Berichte zu drei Themenkreisen entgegen, die von den entsprechenden Dikasterien vorbereitet worden waren. Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* sprach über Struktur und Arbeitsweise der Römischen Kurie im Blick auf mögliche Veränderungen; der Präsident der Erziehungskongregation, Kardinal *Gabriel M. Garrone*, referierte über das Verhältnis der Kirche zur Kultur; schließlich legten die Kardinäle *Egidio Vagnozzi*, der Präsident der Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Heiligen Stuhls, und *Giuseppe Caprio*, Präsident der Güterverwaltung des Heiligen Stuhls, die finanzielle Situation des Vatikans dar. An diese Berichte schlossen sich Beratungen in Sprachgruppen und Arbeitssitzungen des Gesamtkollegiums an.

Die umfangreiche Eröffnungsansprache des Papstes (Osservatore Romano, 7. 11. 79) berührte erst zum Schluß die drei konkreten Themenkreise: Jo-

hannes Paul II. äußerte sich vor allem grundsätzlich zur Bedeutung der Kardinalsvollversammlung als Ausdruck der Kollegialität und besonders ausführlich zu den Leitlinien der nachkonziliaren Erneuerung der Kirche.

## Verwirklichung des Konzils

Beim ersten Punkt machte der Papst zumindest in Umrissen deutlich, wo er die spezifische Rolle des Kardinalskollegiums sieht: Während die Bischofssynode, zu der solche Vollversammlungen nicht in Konkurrenz stünden, über ein festes Statut verfüge und sich mit jeweils klar festgelegten Sachthemen beschäftige, sei die Vollversammlung „ad hoc" ohne ausgearbeitete Tagesordnung zusammengerufen worden. Aufgrund ihrer besonderen Beziehung zum Bischof von Rom komme es den Kardinälen zu, Probleme zu behandeln, die in besonderer Weise mit dem Amt des römischen Bischofs verbunden seien: „So ist das Treffen der Mitglieder des Kardinalskollegiums auch eine Form, in der sich die bischöfliche und pastorale Kollegialität vollzieht. Sie besteht schon seit tausend Jahren, und es geziemt sich, daß wir uns ihrer auch in der Gegenwart bedienen."

Johannes Paul II. griff auf seine erste Ansprache nach der Wahl zum Papst zurück, um deutlich zu machen, daß für ihn nicht nur im ersten Jahr, sondern auch weiterhin die *Verwirklichung der Lehre und der Weisungen des Zweiten Vatikanums* im Mittelpunkt stehe. Das Ziel des Handelns der Kirche wird dabei mit einem Zitat aus „Gaudium et spes" als „Einheit der Kinder Gottes in der Wahrheit und in der Liebe" bestimmt. Die Treue zum Konzil sei die der Gegenwart angemessene Weise des Gehorsams gegenüber dem Heiligen Geist. Die Kirche dürfe auf diesem Weg weder zurückfallen noch zu schnell vorwärtsgehen. Das Konzil müsse „ganz" verwirklicht werden, also im Licht der gesamten Tradition und auf der Grundlage des Lehramts der Kirche.
Diese ja schon wiederholt verdeutlichte Konzeption der nachkonziliaren Entwicklung konkretisierte der Papst in drei Punkten, die für seine bisherige Verkündigung ebenfalls charakteristisch sind. In Fortführung einschlägiger Aussagen während der Reise durch die USA kommt an erster Stelle das *richtige Verständnis der christlichen Freiheit* zu stehen: „Die Freiheit eines jeden Menschen schafft Pflichten, verlangt die volle Achtung der Hierarchie der Wahrheiten und ist ihrer Anlage nach auf Gott als das unbegrenzte Gute gerichtet." Das gelte besonders für das Eheversprechen und die Priesterweihe. Schließlich hänge vom unverfälschten christlichen Freiheitsverständnis auch der Fortschritt der Ökumene und das glaubhafte christliche Zeugnis in der Welt ab.
Johannes Paul II. rief als zweite Grundbedingung für die Erneuerung der Kirche im Geist des Konzils zur *Solidarität* der Kirche sowohl nach außen wie nach innen auf. Er hob dabei sowohl die Bedeutung der Solidarität mit der unterdrückten und verfolgten Kirche hervor wie auch die Verantwortung der reichen für die armen Kirchen. Schließlich müsse, so der Papst, Erneuerung vor allem *ständige Bekehrung* sein. Trotz vieler bedenklicher Krisenerscheinungen meint er, einen „geistlichen Frühling" zu erkennen, der sich in der neuen Hinwendung zum Gebet und zu den Sakramenten ebenso zeige wie in der mancherorts steigenden Zahl von geistlichen Berufen. Solche Bewegungen müßten gefördert werden, damit die Kirche dem Materialismus der Gegenwart entgegentreten könne.
Demgegenüber beschränkte sich die Eröffnungsansprache bei den eigentlichen Themen der Vollversammlung auf knappe und nur sehr umrißhafte Hinweise: So sprach der Papst davon, daß die weitere Verwirklichung des Konzils zu einem guten Teil vom Funktionieren der Römischen Kurie und ihrer guten Zusammenarbeit mit den Ortskirchen und den Bischofskonferenzen abhänge. Die Kirche müsse in Weiterführung der Ansätze von „Gaudium et spes" eine angemessene Beziehung zur Kultur finden. Schließlich hätten die Kardinäle ein Recht darauf, die genaue Situation der vatikanischen Finanzen zu kennen.

## Kurienreform, Finanzen, Kultur

Weder das Schlußkommuniqué (Osservatore Romano, 11. 11. 79) noch die abschließende, recht kurze Ansprache des Papstes (Osservatore Romano, 10. 11. 79) geben detailliert Auskunft über die Diskussionen und Beratungen der Kardinäle in bezug auf die drei Hauptprobleme. Noch am ausführlichsten wird in beiden auf die *finanziellen Schwierigkeiten* eingegangen, die auch in der Öffentlichkeit besondere Beachtung gefunden haben. Johannes Paul II. legte klar, daß der Mythos vom Reichtum des Vatikans nichts mit der Wirklichkeit zu tun habe. Zwar brauche der Apostolische Stuhl Geld, um wirksam der universalen Sendung der Kirche und der Evangelisierung dienen zu können, doch seien hierzu nur sehr kleine Beträge nötig, verglichen mit dem, was in der Welt für Rüstungszwecke ausgegeben werde.
Das Kommuniqué nennt auch Zahlen: Das *Defizit* werde in diesem Jahr voraussichtlich rund *37 Millionen Mark* betragen. Der Heilige Stuhl werde sich, wenn die Einnahmen- und Ausgabenentwicklung so weiterlaufe, in einigen Jahren in ernsten Schwierigkeiten befinden. Es wurde auch über die Möglichkeit gesprochen, die Öffentlichkeit über dieses Problem genauer zu informieren.
Recht knapp sind die Angaben zur Kurienreform ausgefallen: Der Papst versprach, die Vorschläge der Kardinäle für Umstrukturierungen sorgfältig zu prüfen. Welches diese Vorschläge waren, wurde nicht gesagt. Der Osservatore Romano nennt in diesem Zusammenhang nur zwei Punkte: die Koordination der Dikasterien untereinander und mit den nationalen Episkopaten sowie die Neuaufteilung der Kompetenzen in den Dikasterien selber (9. 11. 79). Folgt man den Formulierungen im Schlußkommuniqué, dann wird deutlich, daß der Spielraum für Veränderungen begrenzt sein dürfte: dort wird nämlich von der „substantiellen Gültigkeit der gegenwärtigen Strukturen der Kurie und ihrer Übereinstimmung mit dem Anliegen des Konzils" gesprochen.

Bei aller Zurückhaltung in der Information wurde aber doch deutlich, daß Johannes Paul II. der Frage der *Beziehung zwischen Kirche und Kultur* besondere Bedeutung zumißt: Er lege, so sagte er in der Schlußansprache, großen Wert auf die Meinungen der Kardinäle zu diesem Punkt. Mit einem langen Zitat aus „Gaudium et spes" wird unterstrichen, daß sich die Kirche für die Entwicklung der Kultur einsetzen müsse. Davon hänge letztlich das Schicksal von Kirche und Welt in den letzten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts ab. Dem Kommuniqué zufolge hatten die Kardinäle dafür plädiert, daß die Kirche der Kultur nicht nur apologetisch gegenübertreten dürfe. Sie müsse vielmehr ihren Beitrag zur Lösung der großen Gegenwartsprobleme einbringen. Dazu müßten die schon bestehenden Institutionen weiter gefördert und unter Umständen auch neue geschaffen werden. Der Papst selbst hatte in der Eröffnungsansprache auf die von Pius XI. gegründete Päpstliche Akademie der Wissenschaften verwiesen, die im Anschluß an die Vollversammlung im Beisein der Kardinäle eine Gedächtnisfeier zum 100. Geburtstag von Albert Einstein abhielt. Wie Pius XI. den Dialog mit Mathematik und Naturwissenschaft gesucht habe, müsse sich die Kirche jetzt um das Gespräch mit der gegenwärtigen Anthropologie bemühen.

## Die Probleme sind gestellt

Nach der Vollversammlung steht zumindest eines fest: Johannes Paul II. wird das *Kardinalskollegium* künftig stärker zur Beratung heranziehen. Zum Schluß der Vollversammlung sprach er von ihr als von einer „wichtigen Etappe auf dem Weg der Kollegialität im Geist des Zweiten Vatikanums" und wies darauf hin, daß diese Begegnung der Auftakt zu einem weiteren Austausch von Ideen und pastoralen Anliegen gewesen sei. Dabei muß noch weitgehend offenbleiben, wie sich der Papst schließlich die Aufgabenteilung zwischen Kardinalskollegium und Bischofssynode vorstellt. In seinem Schlußbericht zur Vollversammlung meint *Henri Fesquet:* in „Le Monde" (11./12. 11. 1979): „Man kann also in den kommenden Jahren eine zweifache Ausübung der Kollegialität erwarten." Durch die Vollversammlung sind zunächst Probleme gestellt worden; wie sie gelöst werden, müssen die nächsten Jahre zeigen. Die Kardinäle wurden aufgefordert, in den nächsten drei Monaten weitere Vorschläge und Voten zu den drei besprochenen Themenkomplexen nach Rom zu schicken. Erst dann wird die Arbeit der Vollversammlung abgeschlossen sein. Entscheidungen sind wohl zunächst in den Bereichen Kurienreform und Finanzen des Vatikans zu erwarten. Man kann aber auch darauf gespannt sein, ob es beim angekündigten Dialog mit der modernen Kultur über allgemeine Absichtserklärungen hinaus zu neuen Ansätzen kommt. *U. R.*

# Tagung der Konferenz Europäischer Kirchen auf Kreta

Der 1959 gegründeten Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gehören gegenwärtig 112 protestantische, anglikanische, altkatholische und orthodoxe Kirchen aus allen Ländern des Kontinents mit Ausnahme Albaniens an. Zu ihrer achten Vollversammlung trafen sich die Delegierten dieser Kirchen vom 18. bis zum 25. Oktober in Maleme auf Kreta. Es nahmen insgesamt über 400 Delegierte, Berater und weitere Persönlichkeiten teil, darunter acht offizielle Delegierte der EKD. Die letzte Vollversammlung hatte 1974 in Engelberg stattgefunden (Vgl. HK, November 1974, 557f.). Diesmal fungierte erstmals in der zwanzigjährigen Geschichte der KEK eine *orthodoxe Kirche als Gastgeber.* Die Wahl des Tagungsortes hing dabei eng mit dem Schwerpunktthema der achten Vollversammlung zusammen: Sie sollte besonders der Begegnung mit Spiritualität und Theologie der Ostkirche dienen.

## Der Heilige Geist und SALT II

So wurden auch die drei Hauptreferate zum Tagungsthema „In der Kraft des Heiligen Geistes – frei für die Welt" allein von orthodoxen Theologen bestritten. Man verband damit einmal die Absicht, dem pneumatologischen Defizit der anderen Konfessionen aufzuhelfen. Gleichzeitig sollten die grundsätzlichen theologischen Überlegungen zur Pneumatologie auch den Rahmen für die in Fortführung der bisherigen Arbeit der KEK auf der Vollversammlung anzusprechenden konkreten Probleme ökumenischer Zusammenarbeit in Europa umreißen. Der in Genf lehrende Athener Theologe *Christos Yannaras* appellierte im ersten Referat an die europäischen Kirchen, sich wieder stärker auf den Heiligen Geist zu besinnen. Er brachte dabei die Krise des europäischen Christentums in unmittelbare Beziehung zur Geistvergessenheit: „Indem wir das belebende Wirken des Heiligen Geistes einfach vergaßen, haben wir aus dem Christentum häufig einen ideologischen Überbau für unsere materialistische Zivilisation oder für eine konventionelle Moral gemacht, wie sie wahrhaft nach dem Leben dürstenden Menschen nicht würdig ist." Dem Christentum dürfe es nicht nur darum gehen, die Sittlichkeit des Individuums zu verbessern oder Veränderungen an der sozialen oder politischen Oberfläche des Lebens anzustreben: „Das Christentum, das wir zu verkündigen haben, ist das Evangelium der Freiheit und der Andersheit des Menschen, die sich über Tod und Verderbnis hinaus verwirklicht, und ist belebendes Wirken des Heiligen Geistes."

Auch die beiden anderen Referate versuchten, aus einer Neubesinnung auf das Wirken des Geistes Perspektiven für die Zusammenarbeit der Kirchen und ihre Aufgaben in der Gesellschaft zu gewinnen. So wies der in Oxford lebende Archimandrit *Kallistos Ware* darauf hin, daß sich angesichts des Pfingstereignisses Einheit und Vielfalt nicht mehr ausschlössen. Die Vielzahl

der Sprachen werde durch den Pfingstgeist zwar nicht beseitigt, höre aber auf, Ursache von Spaltungen zu sein.
Noch konkreter ging der russisch-orthodoxe Metropolit *Alexy* von Tallin und Estland, einer der Präsidenten der KEK, auf die Beziehung zwischen dem Geist Gottes und der politischen Realität in Europa ein. Der Dienst der Christen müsse heute einen konkreten, geistlich-materiellen Charakter annehmen und eine Synthese zwischen liturgischem Dienst und sozialem Handeln versuchen. Auf das SALT-II-Abkommen bezogen, hieß das für den Metropoliten: „In der Kirche sieht man in diesem SALT-Abkommen nicht nur einen edlen Triumph der Weisheit zwischen den führenden Vertretern zweier Großmächte, sondern auch einen Ausdruck der sichtbaren Kraft des Heiligen Geistes." Diese einfache Logik machte sich die Vollversammlung allerdings nicht zu eigen: In der zum Schluß verabschiedeten *Botschaft an die Christen Europas* wird die Aufrüstung als Signal der Angst zwar ausführlich angesprochen, dabei werden aber eher vorsichtige und ausgewogene Formulierungen gewählt. Diese Botschaft schlägt im ganzen einen weiten Bogen: Der Heilige Geist, so heißt es, gebe den Kirchen die Freiheit, aufeinander zuzugehen und geistliche Erfahrungen miteinander zu teilen. Er befreie vom Geist der Selbstsucht, der Maßlosigkeit und der Angst, die sich der Christen in Europa bemächtigt hätten: „Gottes Geist verwehrt es uns, uns in unsere Innerlichkeit zurückzuziehen und die Welt sich selbst zu überlassen; er bringt uns im Innersten zur Stille, damit wir uns auf das Äußerste beanspruchen lassen zur Verantwortung für die Welt" (epd, 30. 10. 79).
Auf diesem Hintergrund beschäftigte sich die Vollversammlung in vier Sektionen unter den Themen: „Hüter des Lebens, Boten des Friedens in einer bedrohten Welt", „Verkündigung und Dienst – zukünftige Aufgaben für die Kirchen Europas", „Getrennte Kirchen in Europa – auf der Suche nach Gemeinschaft und Einheit" und „Theologie in Europa – zwischen Spiritualität und Welterfahrung", mit einer Vielzahl von Einzelproblemen: Friedenserziehung, Entwicklungspolitik, ausländische Arbeitnehmer, neuer Lebensstil, Ämteranerkennung – um nur einiges aus den Sektionsberichten zu nennen.

## Finanzielle Schwierigkeiten

Daß trotz des Bekenntnisses zur Kraft des Heiligen Geistes die Grundstimmung der Vollversammlung nicht durchgängig zuversichtlich-optimistisch war, lag nicht zuletzt an der *finanziellen Malaise der KEK*, mit der man sich auf Kreta herumschlagen mußte. Die Vielzahl der behandelten und für die weitere Arbeit vorgeschlagenen Themen stand in unübersehbarem Gegensatz zu den begrenzten finanziellen Möglichkeiten der Organisation. So weisen sowohl der allgemeine Haushalt wie der Studienhaushalt für 1979 beträchtliche Defizite auf. Im Haushaltsjahr 1978 konnte nur knapp die Hälfte der Ausgaben im allgemeinen Haushalt durch die teilweise recht spärlich fließenden Mitgliedsbeiträge der Kirchen gedeckt werden.
Das so entstehende Dilemma wurde besonders bei der Frage der Finanzierung des von der KEK im Jahr 1977 mit den Kirchen der USA und Kanadas vereinbarten *Menschenrechtsprogramms* deutlich. Nachdem der Finanzbericht klargelegt hatte, daß bisher nur etwa ein Viertel der dafür von den europäischen Kirchen aufzuwendenden Beträge als gesichert angesehen werden können, beschloß die Vollversammlung zunächst, die Mitarbeit der KEK an diesem ihren Zielsetzungen nach zentralen Projekt zurückzustellen. Erst nach dem Appell einiger Delegierter, die die Vollversammlung zu einem Zeichen der Glaubenskraft aufforderten, wurde dieser Beschluß wieder rückgängig gemacht: zumindest der Start des Menschenrechtsprogramms soll jetzt sichergestellt werden. In der durch Finanzbeschlüsse ebenfalls eingeengten sonstigen Studienarbeit der KEK sollen nach den Empfehlungen des Weisungsausschusses die Themen „Ökumenismus in Europa" und „Im Dienst für den Frieden" weiter im Mittelpunkt stehen. Daneben wurde u. a. die Beschäftigung mit den Fragen von Umweltschutz, diakonischem Lebensstil, der Rolle der Frau und der Minderheiten in Kirche und Gesellschaft angeregt. Als wichtig für die weitere Arbeit erachtet die KEK auch die stärkere Einbeziehung der Ortsgemeinden in die ökumenische Bewegung in Europa.
Die Diskussion der Vollversammlung über die Frage eines *möglichen Beitritts der katholischen Kirche* zur KEK wurde durch die Grußbotschaft des ökumenischen Patriarchen *Demetrios* von Konstantinopel angestoßen. Der Patriarch sprach darin den „offiziellen Wunsch" aus, die katholische Kirche möge der KEK beitreten.
Der Generalsekretär der KEK, *Glen Garfield Williams*, erklärte bei einer Pressekonferenz in Maleme, die KEK sei von diesem Wunsch aus Konstantinopel „ein wenig überrascht" worden. Der Beitritt Roms sei gegenwärtig kein akutes Problem. Er wies aber in seinem Rechenschaftsbericht darauf hin, daß sich die Zusammenarbeit der KEK mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen seit der letzten Vollversammlung 1974 vertieft habe. Der bei der Tagung anwesende Sekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, Bischofsvikar *Ivo Fürer* (St. Gallen) teilte seinerseits mit, daß er die Bitte des Patriarchen seinem Rat übermitteln werde. *Pierre Duprey*, Subsekretär des Einheitssekretariats versicherte der KEK, daß durch den neuen Pontifikat nichts von dem rückgängig gemacht sei, was Rom bisher zur Ökumene gesagt habe. Allerdings wurde dann auf Wunsch der katholischen Beobachter ein Absatz, in dem der Wunsch auf einen Beitritt Roms zur KEK ausgedrückt werden sollte, nicht in den Text der Schlußbotschaft übernommen.

## Nicht aus dem Schattendasein heraus

In einem Resümee der Vollversammlung kommt *Hans-Wolfgang Heßler* zu dem Schluß: „Auch die beschwichtigenden Voten haben bei dieser Tagung nicht verhindern können, daß Fragen an die Arbeit der KEK sowie

Fragen nach den Möglichkeiten ihres Fortbestandes schlechthin eskalierten ... Kaum ein Delegierter dürfte von dieser Konferenz mit einem guten Gefühl nach Hause gefahren sein" (epd, 26. 10. 1979). Zwar ist für 1984 die nächste Vollversammlung geplant, die vermutlich in Schottland stattfinden wird. Dennoch bleibt erst abzuwarten, ob der Versuch, durch die Besinnung auf den Heiligen Geist und die intensivere Begegnung mit den orthodoxen Kirchen der Arbeit der KEK neue Impulse zu geben, auch Früchte tragen wird. Wie nahe auch hier theologische Höhenflüge und konkrete Schwierigkeiten beieinander liegen, zeigte sich deutlich bei den Wahlen zum Beratenden Ausschuß: Nachdem anstelle des Athener Metropoliten *Chrysostomos* der Bischof der Landeskirche von Kurhessen-Waldeck, *Gernot Jung*, gewählt worden war, kam es zu Auseinandersetzungen, in deren Verlauf die griechisch-orthodoxe Delegation zeitweise den Saal verließ. Der Dialog der reformatorischen mit den orthodoxen Kirchen innerhalb der KEK bleibt aus theologischen wie politischen Gründen ein schwieriges Unterfangen.
Sicher sind auf der Vollversammlung viele Themen angesprochen worden, die für alle europäischen Kirchen von großer Bedeutung sind und mit denen sie sich auch weiterhin auseinandersetzen müssen. Dennoch ist die KEK dadurch kaum aus ihrem Schattendasein im Ganzen der ökumenischen Bemühungen herausgetreten. *U. R.*

# Entwicklungen

## Wieviel Fernsehen braucht der Mensch?

### Zum Verhältnis von personaler und medialer Kommunikation

*Der Programm-Status-quo in der bundesdeutschen Fernsehlandschaft scheint in den 80er Jahren in Bewegung zu geraten: Ausstrahlung eines bundesweiten Vormittagsprogramms, Vermehrung der Programmalternativen mittels Kabel – und/oder Satellitenfernsehen –, wenn die Pläne nicht fallengelassen werden, steht unserem Land kurz- und mittelfristig ein erhebliches Mehr an Fernsehen bevor. Wie würde es sich auf das Netz persönlicher Kontakte, insbesondere auf die Familienbeziehungen, auswirken? Wieviel Fernsehen tut dem Menschen gut? Die mögliche Entwicklung provoziert keineswegs nur Fragen nach der Finanzierung, der Rechtsträgerschaft oder nach der Zukunft der Zeitungsverlage (vgl. auch HK, April 1979, 176–180).*

Erst Mitteilung, der Austausch von Erfahrungen, Meinungen, Empfindungen macht den Menschen zum Menschen und stiftet Gemeinschaft. Die Existenznotwendigkeit wechselseitiger Kommunikation für Individuum wie Gruppe belegen uns viele Alltagsbeobachtungen und eine Fülle wissenschaftlich bewährter Befunde. Die Formen freilich, in denen soziale Kommunikation abläuft und sich manifestiert, sehen sehr unterschiedlich aus, je nach den gesellschaftlichen Gegebenheiten, in agrarischen Kleinanders als in industriellen Großgesellschaften.
In letzteren, so gilt eigentlich unbestritten, reicht das direkte, unmittelbare Gespräch unter den Mitgliedern nicht mehr aus. Vielmehr bedarf es angesichts der noch wachsenden komplexen Zusammenhänge, in die das Dasein des Menschen verflochten ist, technischer Hilfsmittel, um den Austausch der Ideen, Meinungen und Nachrichten zu leisten, die für die Orientierung und das sachgerechte Urteilen und Handeln in der Gesellschaft notwendig sind. Nur die Herstellung papierener oder gefunkter Foren kann diesen Austausch so laut und vernehmbar zum Ausdruck bringen, daß alle davon Kenntnis erhalten, die betroffen sind.
Darin liegt die Bedeutung von Presse, Hörfunk und Fernsehen: Sie sind heute unverzichtbare Bedingungen der Entfaltung des Menschen und der Gesellschaft. Ihr Schutz, ihre Förderung und ihr Ausbau sind erklärte öffentliche Aufgabe. Zu dieser Aufwertung der Massenmedien als „Instrumente der sozialen Kommunikation" hat sich auch die Kirche in der Pastoralinstruktion „Communio et progressio" durchgerungen (Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation. Nachkonziliare Dokumentation, Band 11, Trier 1971).

### Machen uns die Medien zu einer Gemeinschaft von Schweigern?

Direktkommunikation und mediale Kommunikation stehen freilich nicht nur in Ergänzung, sondern immer auch in Spannung zueinander. Das Gespräch, die zwischenmenschliche Begegnung auf der einen Seite und die Nutzung einer Zeitung, des Fernsehens auf der anderen schließen Gleichzeitigkeit strenggenommen aus. Beim Familienfrühstück mit Zeitung wird es gelegentlich schmerzlich bewußt: Die Teilnahme an medialer Kommunikation beschneidet zwangsläufig den Raum für das persönliche Gespräch.
Dies darf sicher nicht undifferenziert negativ gewertet

werden, als ob in jedem Fall allein schon die Quantität des Miteinandersprechens die Probleme lösen könnte, die Menschen mit sich und anderen haben. Manchmal verschärft das Gespräch auch einiges, was durch Tabuisierung, Übergehen und Schweigen vielleicht hätte in Grenzen gehalten oder behoben werden können. Dennoch darf man wohl davon ausgehen, daß gemeinsame Aktivitäten und das Gespräch grundsätzlich besser zur Konfliktbewältigung und zur Mehrung persönlichen Glücks dienen als Isolierung, Passivität und Sprachlosigkeit.
Unter dieser Prämisse erscheint die *Konkurrenz des Fernsehens zum persönlichen Kontakt* besonders problematisch. Mit seiner bewegten Bild-Ton-Folge und der bequemen Zugänglichkeit übt es auf die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung, unabhängig von den Inhalten, weitaus mehr Faszination aus als etwa die einsinnigen Medien Hörfunk und Zeitung. Auch wenn das Bild vom stundenlang stumm, unbeweglich und selbstvergessen auf den Bildschirm starrenden Bundesbürger vielen Erhebungen zufolge nicht der Realität entspricht, so fesseln die Kombination von optischen und akustischen Reizen und sonstige Wahrnehmungsbedingungen doch die Aufmerksamkeit besonders stark. Damit einher geht eine „Begrenzung des Beachtungsradius". (Etwa *H. Benesch*, Experimentelle Psychologie des Fernsehens, München 1968, S. 27–49.) Der starke Aufforderungscharakter, der diesem Medium eignet, leitet zweifellos der sozialen Isolierung während der Empfangssituation besonderen Vorschub.
Dafür hat es seit den Anfängen der Fernsehforschung auch immer wieder stützende Hinweise gegeben. (Etwa *L. Bogart*, The age of television, New York ²1958, S. 106f.; *G. Maletzke*, Fernsehen im Leben der Jugend, Hamburg 1979, S. 170ff.) So gut wie ausschließlich handelt es sich dabei um Äußerungen von Zuschauern im Zusammenhang mit der Einschätzung von Vor- und Nachteilen des Fernsehens. Durchgängig wurde und wird dem Medium von großen Teilen des Publikums angelastet, es zerstöre das Familienleben und lasse das Gespräch verkümmern. Ob hinter derlei Klagen freilich ein echter Rückgang der Familienkontakte steht oder ob sich hier lediglich Vermutungen äußern, muß offenbleiben.

In den letzten drei Jahren allerdings sind in dieser Frage nach und nach einige wichtige Befunde auf den Tisch gekommen, die man wissenschaftlich höherwertiger einschätzen muß als die Zuschauerurteile. Eine gemeinsam von ARD, ZDF und der Bundeszentrale für politische Bildung in Auftrag gegebene Studie hat sie angeliefert. (Dazu Media Perspektiven, 7/1976, S. 197–310, 11/1977, S. 636–643, epd-Dokumentation, 3/1979, S. 5–13.)
Die Untersuchung ist einen neuen Weg des Datengewinns gegangen: Die reale Familiensituation war der Untersuchungsplatz. In teilnehmender Beobachtung wurde an 10 Abenden über insgesamt 40 Stunden hinweg ermittelt, was Familien mit dem Fernsehen bzw. angesichts des Programms machen. Die Beobachtung, Sammlung und Analyse der Tätigkeiten und Gespräche in den 85 Familien lieferte am Ende weniger neue Aufschlüsse über die Wirkung von Fernsehgewalt, wie ursprünglich erhofft, als vielmehr Aufschlüsse über die Beziehung Fernsehen und personale Kommunikation.
Die verschiedentlich ans Fernsehen geknüpfte Hoffnung, es stoße mit seinen Sendungen Gespräche an und gebe so dem Familienleben ganz neue Qualitäten, wurde dabei schwer enttäuscht. Es zeigte sich zwar, daß Fernsehen vornehmlich eine *gemeinsame Beschäftigung in der Familie* darstellt, also ganz wesentlich familiäre Gemeinsamkeit repräsentiert. 61 Prozent der Zeit gemeinsamer Tätigkeit in der Familie entfielen auf das Beieinandersein vor dem Bildschirm. Zugleich aber mußte auch festgestellt werden, daß sich während des Fernsehens der ohnehin erhebliche Schweigeanteil in der Familie zusätzlich noch beträchtlich erhöht.
Die Gemeinschaft, die das Fernsehen stiftet und zu der es ohne Fernsehen nicht immer käme, ist eine *Gemeinschaft von räumlich vereinten Schweigern.* Die Familie ist lediglich physisch vor dem Bildschirm versammelt, wird aber durch ihn – kommunikativ betrachtet – in verschiedene Individuen aufgelöst, die je für sich fernsehen. Die gesprächshemmende Wirkung des Fernsehens ist dabei nicht völlig unabhängig vom Fernsehinhalt. Bei Action-Programmen (Krimis, Western) beispielsweise wird noch häufiger geschwiegen als sonst.
Auf die Sendungsinhalte wird nicht eingegangen, sie werden nicht analysiert. Aber auch die Familienerinnerungen und -bedürfnisse werden nur kurz, vordergründig, oberflächlich thematisiert. Weiterführende Gespräche über das Gesehene oder über eigene Probleme, die durch das Gesehene angestoßen werden, finden so gut wie nicht statt. Sie werden auch kaum nach der Sendung geführt, vor allem nicht in Familien, in denen viel ferngesehen wird. Es bleibt dafür zumeist keine Zeit, weil bereits die nächste Sendung wartet oder weil man sofort zu Bett geht.

## Wurzeln der Entfremdung zwischen den Generationen?

Auch der spezifische Einfluß der Fernsehsituation auf die Gesprächsqualität ist also eher als Beeinträchtigung denn als Förderung und Bereicherung differenzierter personaler Kommunikation zu werten. Dies gilt vor allem für den Eltern-Kind-Kontakt. Für *Hella Keller* von der ZDF-Abteilung Medienforschung ist es aufgrund der Ergebnisse über die Gespräche beim Fernsehen „klar, daß sich beim Fernsehen die Chance der Kinder, an differenzierten personalen Kontakten teilzunehmen", die den Beobachtungen der Studie zufolge auch außerhalb der Fernsehzeit nicht sonderlich groß ist, „noch einmal verschlechtert".
Auffallendstes Ergebnis des Projekts war die enge *Verflechtung zwischen der Quantität der Fernsehnutzung und der Qualität persönlicher Familienbeziehung:* Je mehr in einer Familie ferngesehen wird, desto schlechter stellt sich auch die Familienkommunikation hinsichtlich Menge, Dichte und Komplexität dar.
Es muß dabei allerdings offenbleiben, welche der beiden

Variablen – Fernsehnutzung oder Familienleben – die abhängige bzw. die unabhängige ist oder, anders ausgedrückt, ob überdurchschnittlicher Fernsehkonsum, der zur Verschlechterung der Qualität des Familienlebens führt, nur die Folge bereits vorhandener Gestörtheit der Familienbeziehungen ist, oder ob Fernsehmenge und Qualität der Familienkontakte sich wechselseitig bedingen. Hella Keller: „Allein das Faktum jedoch, daß beide Variablen in dieser Verknüpfung auftreten, ist besonders ernst zu nehmen. Man sollte sich vielleicht ohnehin fragen, ob es realistisch wäre, von der Hypothese eines eindeutig bestimmbaren Kausalzusammenhangs auszugehen." Der ZDF-Medienexpertin „scheint es viel eher vorstellbar, daß die Richtung einer möglichen Beeinflussung je nach Familientyp oder -situation verschieden ist". Das heißt aber auch im Klartext: Das Fernsehen ist von *desintegrierenden Effekten* nicht freizusprechen.

Auch ZDF-Programmdirektor *Dieter Stolte*, sonst ein beredter Verteidiger des Fernsehens gegenüber Angriffen und Verdächtigungen, räumt angesichts der vorliegenden Befunde ein, „daß mit dem Fernsehen negative Begleiterscheinungen in der Familie verbunden sein können und in noch zu großem Maße verbunden sind". Vor allem „die zeitliche und thematische Einengung des familiären Gesprächs und das Abnehmen der Fähigkeit zur Lösung von Familienkonflikten aus eigener Kraft" erscheine ihm „bedenklich". Die vorliegenden Ergebnisse müßten „für die Zukunft der Familien und für die Entwicklung der Kinder mit Sorge betrachtet werden" (epd-Dokumentation, 3/1979, S. 24f.).

Ernst zu nehmende Aussagen, denen zufolge das Fernsehen die Familienbeziehungen echt intensivieren könnte, lassen sich in der Forschungsliteratur nicht finden. Zu allem paßt jedoch sehr gut jener aufsehenerregende Befund über die seit Jahren überall in den USA einheitlich durchgeführten Examina für die Aufnahme in ein College. Danach hat während des letzten Jahrzehnts ein steter und erheblicher Rückgang das Leistungsniveaus stattgefunden, vor allem im sprachlichen, weniger stark im mathematischen Teil. Ist diese *Verkümmerung der verbalen Fähigkeiten* mit auf die täglich stundenlange familiäre Sprachlosigkeit zurückzuführen? Bei der Suche nach Erklärungen wurde jedenfalls u. a. auch „der Konsum der Massenmedien" als Ursachenfaktor genannt.

## Ein Kalkül mit vielen Unbekannten

Unter dieser Perspektive stellt sich bei der *Einschätzung der geplanten Programmausweitungen* vordringlich die Frage, welche Auswirkungen sie auf die Fernsehnutzung hätten. Derzeit sind es den letzten Erhebungen zufolge (epd-Dokumentation, 3/1979, S. 11f.) zwei Stunden, die der „Durchschnittserwachsene" an Werktagen vor dem Bildschirm verbringt. Auf einen Schnitt von $1^1/_2$ Stunden bringen es die 8- bis 13jährigen und noch auf eine Stunde die 3- bis 7jährigen. Am Wochenende erhöhen sich die Werte nochmals um jeweils die Hälfte.

Es handelt sich dabei, wie gesagt, um Durchschnittswerte. Viele bleiben mehr oder minder weit darunter, viele kommen aber auch über 2 Stunden Fernsehprogrammkonsum pro Tag. Aus den *Teleskopiezahlen* (den von den Fernsehanstalten kontinuierlich ermittelten Programmnutzungsdaten) geht hervor, daß in der Gruppe der Vielseher mit mehr als 2 Stunden Fernsehen pro Tag etwas mehr Frauen als Männer, mehr Arbeiter als Angestellte, Beamte und Freiberufler, mehr Angehörige der unteren Bildungsschichten und vor allem mehr Ältere, Personen aus der Generation über 50, zu finden sind. Die Gruppe der Vielseher rekrutiert sich zu 63 Prozent aus Zuschauern über 50, aber nur zu 7 Prozent aus jungen Leuten zwischen 14 und 29 Jahren.

Verglichen mit dem Fernsehkonsum in den USA oder auch in Japan, mögen sich die derzeitigen Nutzungszeiten in der Bundesrepublik bescheiden ausnehmen. Aber absolut gesehen, haben sie mittlerweile eine Größenordnung angenommen, die nicht nur den Bundeskanzler laut darüber nachdenken läßt, ob soviel Fernsehen unserer Gesellschaft auf die Dauer gut bekommen wird. Nach Abzug von 8 Stunden Schlaf verbringt der Erwachsene in der Woche immerhin einen ganzen 16-Stunden-Tag vor dem Bildschirm. Was würden die angesprochenen Programmausweitungen daran ändern?

Eine pauschale Prognose verbietet sich. Zu viele Unbekannte sind derzeit noch im Spiel. So gibt es bislang keine verbindliche Aussage darüber, wann, zu welcher Tageszeit, die Programme des Kabelfernsehens laufen sollten. Würden sie zur gleichen Zeit wie die von ARD, von ZDF oder die Dritten ausgestrahlt und bliebe die Programmausstrahlung hierzulande auf den derzeit besetzten Tageszeitraum beschränkt, dann würde sich zwar die Zahl der Alternativen bei der Programmwahl erhöhen, aber der Zuwachsrate für die Nutzung blieben relativ enge Grenzen gesetzt. Bei einem Fernsehen rund um die Uhr dagegen, wie es mit dem Einstieg in den Werktagvormittag näher rückte, würde sich der zeitliche Rahmen, innerhalb dessen man fernsehen kann, ganz beträchtlich erweitern. Hier käme es dann wieder darauf an, ob nur ein Programm liefe, das in aller Regel nicht jedem Geschmack entspricht und damit die Zuschauerschaft selektiert, oder ob auf mehreren Kanälen Verschiedenes gesendet würde und damit die Chance wächst, daß mehr Menschen zum Einschalten animiert werden.

Es hängt auch ganz entscheidend davon ab, welche *Programminhalte* ausgestrahlt würden. Auf der Basis heutiger Erfahrungen würden Programme, in denen Unterhaltung, Action, dominiert, weit eher zum Einschalten bewegen als Programme, die Information, Diskussion und Bildung in den Vordergrund stellten. Die Programmkonzeption steht wiederum in gewisser Abhängigkeit von der *Programmträgerschaft*. Wird ein Programm von kommerziell ausgerichteten Medienunternehmen betrieben, so übt das Interesse an hohen Einschaltquoten allen bisherigen Beobachtungen zufolge einen Druck zur Präsentation publikumsattraktiver Mehrheitsprogramme aus.

Programmausweitung ist also hinsichtlich ihrer Folgen nicht gleich Programmausweitung. Es kommt ganz entscheidend auf das Konkrete *Wie* an. Darüber hinaus spielen auch Entwicklungen außerhalb der Medienszene eine ganz gewichtige Rolle. So wird es von großem Einfluß auf den zukünftigen Fernsehkonsum sein, wie sich das Ausmaß an arbeitsfreier Zeit entwickelt, über die der Bundesbürger verfügen kann. Nimmt die Freizeit weiter zu – vieles deutet darauf hin –, dann wächst entsprechend der Raum für eine noch größere Nutzung eines erweiterten Fernsehangebotes.
Ausweitungen des zeitlichen Programmumfangs, auf die eine Einführung des Vormittagsfernsehens hinausliefe, hat es hierzulande schon mehrfach, wenn auch eher minutenweise, in kleinen Schritten, gegeben: etwa durch Vorziehen des täglichen Programmbeginns, durch Hinausschieben des Programmendes oder durch eine allmähliche Besetzung des Sonntagvormittags. Tatsache ist, daß mit der Ausweitung des täglichen Programmumfangs seit den Anfängen des Fernsehens insgesamt ein großer Anstieg des Fernsehkonsums einherging. Fest steht allerdings auch, daß in den letzten 7 Jahren der Fernsehkonsum praktisch konstant geblieben ist, obwohl die Anstalten auch in diesem Zeitraum kräftig an Programmumfang zugelegt haben. Hat das Medium hierzulande an Attraktivität eingebüßt?
Derlei Erklärungen greifen wohl etwas zu kurz. Es ist ebensogut auch denkbar, daß die Konstanz Folge eines seit Jahren kaum veränderten Tagesablaufs ist, in dem sich der Raum, der für Fernsehen verfügbar bleibt, nicht ausgeweitet hat.

## Mehr Programm – mehr Konsum

Es ist jedenfalls kaum vorstellbar, daß bei einem Einstieg in den Vormittag über den Kreis der Schichtarbeiter hinaus niemand zusätzlich zu seinen bisherigen Fernsehgewohnheiten den Einschaltknopf betätigen, daß sich die durchschnittliche Fernsehnutzung nur entzerren, stärker über den Tag verteilen würde. Zu diesem Sonderprogramm hätten zunächst einmal vor allem Rentner und Hausfrauen ständig Zugang. Aber auch an die drei Monate Schulferien, den mehrwöchigen Jahresurlaub oder an schul- und arbeitsfreie Samstage ist zu denken, an denen sich das Reservoir potentieller Abnehmer des Zusatzangebotes um viele Millionen auffüllen würde. Und bei einer Sendezeit bis 13 Uhr hätten an vielen Tagen nicht wenige Grundschüler Gelegenheit, das Vormittagsprogramm teilweise zu verfolgen. Die Hoffnung, sie alle könnten der verstärkten Versuchung, in die sie mit dem Einstieg in den Vormittag geführt würden, voll widerstehen, erscheint den Erfahrungen mit dem bisherigen Sehverhalten zufolge trügerisch.
Bei der Vermehrung der Programmalternativen kann sich die Prognose auf konkretere Anhaltspunkte stützen. Für einen ständig wachsenden Anteil von Fernsehhaushalten in der Bundesrepublik haben sich nämlich infolge von Empfangsverbesserungen die Programmwahlmöglichkeiten erweitert. In vielen Haushalten können nicht nur die Angebote von ARD und ZDF und des jeweiligen regionalen Dritten Programms, sondern auch ein oder zwei Dritte aus angrenzenden Sendegebieten oder Sendungen aus Nachbarländern empfangen werden. Es gibt Fernsehhaushalte, in denen bereits zwischen 6 Programmen ausgewählt werden kann.
Vor etwa einem Jahr hat die Teleskopie-Gesellschaft für Zuschauerforschung die Ergebnisse einer Sonderuntersuchung zum Sehverhalten bei erweiterter Empfangspalette veröffentlicht (Media Perspektiven, 12/1978, S. 900f.). Dabei zeigte es sich, daß sich bei Personen ab 14 Jahren der durchschnittliche tägliche Fernsehkonsum nicht ändert, wenn statt drei vier bis sechs Fernsehprogramme aus dem In- und Ausland zur Wahl stehen. Bei Kindern (3 bis 13 Jahren) jedoch nimmt die tägliche Sehdauer erheblich zu, um 15 bis 20 Prozent, wenn sie unter mehr als drei Fernsehprogrammen auswählen können.
Wird das Angebot auf zehn oder mehr Programme ausgedehnt, muß laut dieser Studie mit noch größeren Zuwachsraten im Fernsehkonsum der Kinder gerechnet werden. Das gelte vor allem dann, wenn auch zu den bisher fernsehfreien Tageszeiten verschiedene Programme miteinander konkurrieren. Daß Zuschauer über 14 im Durchschnitt nicht mehr fernsehen, wenn ihnen ein größeres Programmangebot zur Verfügung steht, wird von der Studie auf den festen Tagesablauf mit seinem seit Jahren begrenzten Quantum an Freizeit zurückgeführt.

Es stellt kein besonderes Wagnis dar, im Fall der vorgesehenen Programmausweitung einen Anstieg des Fernsehkonsums vorauszusagen, wenn er in seiner Größenordnung auch von einer Reihe bisher nicht auszurechnender Faktoren abhängt und bei unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen unterschiedlich stark ausfallen würde. Auf der Basis der gegenwärtig verfügbaren Erkenntnisse wird es auch schwerfallen, eine andere Feststellung zu treffen als die, noch mehr Fernsehen bekäme dem Menschen hierzulande nicht gut. Sowohl der Einstieg in den bislang programmfreien Werktagvormittag wie die Einführung zusätzlicher Programmalternativen mittels Satellitentechnik oder Kabel würde den Raum für Sozialbeziehungen und sonstige Aktivitäten weiter verengen. Insbesondere für Kinder dürfte sich durch derlei Entwicklungen die Chance auf die so notwendige persönliche Zuwendung verschlechtern. Auch um ältere Mitbürger müßte man fürchten, die, in Versuchung geführt, den Einschaltknopf zum bequemen, relativ passiven Zeitvertreib drücken, während sie doch eigentlich aktiver Betätigung bedürften.
Bezieht man in seine Prognose nicht allein die Tätigkeit Fernsehen, sondern auch die Sendungsinhalte mit ein, so müßte die Ausweitung des Konsums, nach allem, was wir heute wissen, auch die Wirkungen der durchgängigen Botschaften, die das Medium verkündet, bzw. der Hauptmodelle des Verhaltens, die es präsentiert, erhöhen. Und die werden bekanntlich keineswegs immer positiv einge-

schätzt, wie die Dauerdiskussion um Gewaltdarstellungen zeigt. Vieles würde natürlich davon abhängen, mit welchen Inhalten die Programmerweiterungen gefüllt würden.
Bliebe die inhaltliche Mischung in etwa gewahrt, dann muß damit gerechnet werden, daß die Präferenzen der Zuschauerschaft für die Unterhaltung vor allem deren Wirkungen verstärken. Doch auch dann, wenn die Programmausweitung völlig der aktuellen Information, Diskussion und Dokumentation zugute käme, wäre das Unbehagen nicht ausgeräumt. Da haben beispielsweise nur Ereignisse eine Chance, Eingang in das Zeitgespräch der Gesellschaft zu finden, die über einer Reizschwelle des Ungewöhnlichen liegen, die einen Sensationswert haben. Und daraus gelangen wieder eher negative Ereignisse, wie Gewaltverbrechen, Unruhen, Krieg, Katastrophen, Unfälle usw., zur Verbreitung in Wort und Bild.
In diesem Zusammenhang verdient vor allem auch Beachtung, was der amerikanische Kommunikationswissenschaftler *George Gerbner* 1976 als Ergebnis sehr umfangreicher Erhebungen ermittelt hat (Journal of Communication, 1976, S. 173–199): Vielseher entwickeln danach Vorstellungen von ihrer Umwelt, die von der Tatsächlichkeit dieser Umwelt erheblich stärker abweichen als das Bild, das sich Wenigseher davon machen. Vielseher schätzen etwa das Risiko, selbst einmal Opfer von Verbrecher und Terror zu werden, viel höher ein als Wenigseher und als es den kriminalstatistischen Wahrscheinlichkeiten entspricht. Sie stimmen auch auffallend seltener der Ansicht zu, daß man anderen Menschen im großen und ganzen trauen könne. Derlei Ergebnisse wertet Gerbner als erste Anzeichen dafür, daß durch häufiges Fernsehen die Medienwirklichkeit zum Bild der sozialen Realität wird. Besonders bemerkenswert dabei, daß diese *Entfremdung und Distanz zur Umwelt* und zu den Mitmenschen in der Zuschauergeneration, die von Kindheit an mit dem Fernsehen aufgewachsen ist, häufiger auftritt als bei älteren Zuschauern, deren Lebensgeschichte zum Teil noch fernsehlos verlief.

## Beginnt ein Umdenken?

Man muß nicht gleich düstere Schreckensvisionen einer total kommunikations- und integrationsunfähigen Gesellschaft an die Wand malen. Aber es ist keine Frage, Veränderungen im Programm-Status-quo in der bundesdeutschen Fernsehlandschaft bergen eine Menge sozialer Brisanz. Wer die Programme ausweitet, geht derzeit ein nicht zu kalkulierendes Risiko ein. Es mag sich auf den ersten Blick bescheiden ausnehmen gegenüber dem, was die technische Revolution auf anderen Gebieten an Gefahren für das Leben des Menschen heraufbeschwört. Aber genau besehen, werden bei den anstehenden Entscheidungen über die Zukunft des Fernsehens hierzulande die Grundlagen und Voraussetzungen des Menschseins tangiert. Am Ende könnte dieses Land so aussehen, wie es eigentlich niemand wollen kann.

Von daher gesehen, muß man mit Nachdruck fordern, daß das in Gang gekommene Ringen um ein ökologisches Gleichgewicht auch den Bereich der sozialen Kommunikation miteinbezieht. Die Frage, ob man alles machen soll und darf, was man machen kann, muß um sich greifen, die Entscheidung durch eine Intensivierung der Diskussion um die sozialen Aspekte der Programmausweitung offengehalten werden. Die Chancen dazu stehen nicht schlecht. Noch hat sich zwar keine Massenprotestbewegung zum Schutz der persönlichen Kommunikation formiert, aber die Skepsis gegenüber dem, was kommunikationstechnisch möglich wäre, ist in den letzten Monaten unverkennbar gewachsen.
Da hat Anfang des Jahres auf einer Veranstaltung der Stiftung Kommunikationsforschung, in der es um die „Umrisse einer freien und sozialen Informationsgesellschaft" ging, *Hans Heigert* in scharfen Worten die von den Anstalten betriebene Politik der zunehmenden Besetzung freier Sendeplätze gegeißelt: Angesichts der Forschungslage halte er „die penetrante Ausdehnung der drei Fernsehprogramme und den geilen Drang danach, noch mehr Kanäle vollzukriegen, für einen Skandal, für eine schwere Versündigung an den Menschen". Heigert: „Wissen die sonst so selbstgewiß und hochseriös auftretenden Intendanten wirklich nicht, was sie da tun?" (Süddeutsche Zeitung, 7. 2. 79).
In München läßt sich Ministerpräsident *Franz Josef Strauß*, von seinem Vorgänger mit einem Kabelpilotprojektbeschluß beerbt, auffallend viel Zeit mit ersten Schritten zur Realisierung. Er sei der Auffassung, so Strauß in seiner Antwort auf eine Anfrage seitens der FDP, „daß den menschlichen Gesichtspunkten der Vorrang" vor den rechtlichen, technischen und wirtschaftlichen gehöre. Es müsse „vermieden werden, daß die Familien viele Stunden am Tag für alle Programme in Anspruch genommen werden, so daß das erste Leben durch ein zweites ersetzt und die heile oder unheile Welt nicht mehr selbst erlebt wird, sondern aus zweiter Hand kommt" (Fernseh-Informationen, Nr. 7/79, S. 163).
Bei einem Hearing der CDU-Fraktion im baden-württembergischen Landtag zum Kabelpilotprojekt Ludwigshafen/Mannheim haben insbesondere die Stellungnahmen des Psychotherapeuten *Rudolf Affemann* und des Sozialpsychologen *Kurt Lüscher* unter den Abgeordneten Zweifel an den eigenen medienpolitischen Beschlüssen geweckt bzw. verstärkt. Beide Wissenschaftler kamen übereinstimmend zum Fazit, daß – sofern man den Menschen als Maßstab nehme – die Nachteile des Kabelfernsehens dessen Vorteile bei weitem überwiegen müßten (Media Perspektiven, 2/1979, S. 58).
Lüscher und Affemann sind keine Außenseiter. Im wissenschaftlichen Lager denken mittlerweile viele so. Das wurde spätestens am letzten Aprilwochenende deutlich, als sich in Mainz auf Einladung der „Deutschen Lesegesellschaft", der Stiftung „In medias res" und der „Deutschen Gesellschaft für Publizistik und Kommunikationswissenschaft" so ziemlich alle zur Diskussion über die Zukunft der Medienlandschaft trafen, die in Sachen Kom-

munikationsforschung Rang und Namen haben. In beispielloser Dichte wurden dort Bedenken dagegen vorgebracht, die Versuchung fernzusehen noch zu steigern. Die Forderung, auch im Bereich menschlicher Kommunikation nach einem ökologischen Gleichgewicht zu suchen, stand denn auch in Mainz ständig im Raum (SZ, 2. 5. 79).
Bemerkenswert auch, daß *Albrecht Müller,* der Leiter der Abteilung Planung im Bundeskanzleramt, nicht zuletzt aus psychosozialen Erwägungen heraus sich „für eine offene Diskussion und gegen eine Vorwegentscheidung" in Sachen Kabelfernsehen ausspricht. Für ihn läßt es sich nicht vereinbaren, einerseits „den Wert der Zuwendung der Familie für das Kind und die Gefahren zunehmender Anonymität und Einsamkeit zu beschwören" und zugleich „die Ausstrahlung weiterer Programme und die Vermehrung des Angebots zu fordern" (Media Perspektiven, 2/79, S. 60–71).
Die Skepsis im Planungsstab des Bundeskanzleramts hat sich inzwischen auch die Bundesregierung zu eigen gemacht. Wie Staatssekretär *Klaus Bölling* im Anschluß an eine Ende September geführte mehrstündige Kabinettsdiskussion über die neuen Kommunikationstechniken in Bonn mitteilte, komme deren gesellschaftspolitischer Brisanz nach Auffassung des Kabinetts der der Kernenergie gleich. Grundbedingung für Veränderungen in der Bildschirmlandschaft müsse die Gewähr sein, daß die Interessen einer humanen Gesellschaft ausreichend berücksichtigt würden. Die Regierung sei nicht bereit, sich unter technischen Zugzwänge setzen zu lassen (SZ, 27. 9. 79).
Auch aus dem kirchlichen Raum sind in den letzten Monaten mit dem Verweis auf Risiken der Desorientierung, noch größerer Außenleitung und des Zerfalls primärer sozialer Beziehungsnetze Vorbehalte gegenüber vorschnellen Entscheidungen für Programmausweitungen gesetzt worden. Insbesondere der Vorsitzende der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, der Rottenburger Bischof *Georg Moser,* hat mehrfach vor der Auffassung gewarnt, „neue Medien und Programmangebote allein bedeuteten schon Fortschritt, brächten schon Glück und Sinnerfüllung". Moser: „Nicht die technische Machbarkeit darf der Maßstab der Weiterentwicklung sein, sondern die sittliche Vertretbarkeit." Auch im medienpolitischen Denken und Handeln gelte es, nach „dem Menschengemäßen" zu fragen (Rheinischer Merkur, 17. 8. 79).
Man kann sich nur wünschen, daß die in Gang gekommene Diskussion in den nächsten Monaten weiter vorangetrieben wird, damit die Programmschleusen in der Bundesrepublik nicht voreilig zum Schaden des Menschen geöffnet werden. Ganz entscheidend wird es dabei sein, inwieweit sie aus den Zirkeln der Eingeweihten in die Bevölkerung getragen und dort weit mehr Bewußtsein von den Risiken, aber auch von den Chancen des Fernsehens geschaffen werden kann als bisher vorhanden. Denn bei aller Bedeutung medienpolitischer Weichenstellung: Letztlich bestimmt die Wirkung des Fernsehens, was die Menschen in diesem Land mit seinem Programm machen.

*Georg Betz*

## Interview

# Sprache – Rhetorik – Verkündigung

### Ein Gespräch mit Walter Jens

*Zu den Grundproblemen kirchlicher Verkündigung gehört das Bemühen um eine Sprache, die den gegenwärtigen Hörer trifft, ohne dabei die Verbindung mit der kirchlichen Sprachtradition abreißen zu lassen. Dazu braucht es die Zusammenarbeit von Theologen, Schriftstellern und Literaturwissenschaftlern. Über Fragen der Verkündigung im Spannungsfeld von Tradition und Aktualisierung sprachen wir mit Walter Jens, Professor für allgemeine Rhetorik an der Universität Tübingen. Er hat vor einigen Jahren eine Übersetzung des Matthäusevangeliums vorgelegt und war an der Erarbeitung der Einheitsübersetzung des Neuen Testaments beteiligt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.*

*HK:* Herr Professor Jens, der Anspruch der Kirchen, das Wort Gottes zu verkünden, steht in einem deutlichen Mißverhältnis zu ihrer Fähigkeit, dieses Wort zunächst einmal sprachlich verständlich zu machen. Wo liegt eigentlich der Kern des Problems, das man gern mit den Kurzformeln kirchliche Sprachkrise oder Sprachnot bezeichnet?

*Jens:* Das eigentliche Problem sehe ich darin, daß die Kirche, mehr oder minder verunsichert, der „Welt" und ihrer Sprache nachläuft. Ich bemerke heutzutage einen erschreckenden Anbiederungsprozeß. Predigten, übrigens auch neuere Übersetzungen der Bibel, scheinen nach dem Motto verfaßt zu werden; je bildzeitungsnäher desto besser. Man biedert sich in peinlicher Weise an, statt Gegenmarken zu errichten und derart zu zeigen, daß, was man verkündet, nicht von hier und heute ist, sondern Gegenwart transzendiert.

*HK:* Aber diese Anbiederung, die Sie kritisieren, hat doch ihren Ursprung letztlich in dem sicher anerkennenswerten Bemühen, an die Öffentlichkeit, an ein gegenwärtiges Publikum heranzukommen...

*Jens:* Richtig; nur meine ich, daß der Slang, mit dessen Hilfe man heute glaubt, der Sprache des Volkes nahe kommen zu können, nur die Skylla gegenüber der Charybdis, dem Archaismus der feierlichen Prunksprache, dem epigonalen, frömmelnden Gerede bildet. Ich will einen Text zitieren, der das deutlich macht, die Übersetzung einer neutestamentlichen Passage: „Am Abend befand sich das Boot mitten auf dem See. Jesus war allein an Land. Er bemerkte, wie den Jüngern das Rudern schwerfiel. Um drei Uhr nachts kam er beim Gang übers Wasser in ihre Nähe. Er machte Anstalten an ihnen vorbeizugehen. Sie sahen ihn jedoch auf dem Wasser schreiten und hielten ihn für ein Gespenst. Sie schrien auf, alle erblickten ihn und zitterten vor Schreck. Sofort sprach er sie an: ‚Nur Mut, ich bin's.'" Da wird ein biblisches Geschehnis im schlechten Romanstil, mal pathetisch („schreiten"), mal salopp („Nur Mut, ich bin's") nacherzählt und dadurch das Eigentliche der christlichen Botschaft in seiner verweisenden Fremdheit vertan.

## „Es gibt kein Wort von Gott, außer dem, das jetzt gesprochen wird"

*HK:* Hat aber die kirchliche Verkündigung in der gegenwärtigen Sprachsituation überhaupt die Möglichkeit, wirklich sprachschöpferisch zu sein, ohne zwangsläufig in eine der beiden Gefahren des Archaisierens oder Anbiederns zu verfallen? Gibt es so etwas wie einen erfolgversprechenden dritten Weg?

*Jens:* Ich glaube, die Möglichkeiten eines dritten Weges werden in eindrucksvoller Weise durch die Schriftsteller vorgezeichnet. Eine Literatur beginnt sich durchzusetzen, die auf dem Wege zu einer zweiten Einfachheit ist, zu einer neuen Schlichtheit nach dem Hindurchgehen durch äußerste intellektuelle Verzwicktheit. In diesem Sinne sollte die christliche Verkündigung eine Sprache finden, die auf der Basis der von der Literatur vorgeprägten „zweiten Einfachheit" zugleich das Fremde *und* Nahe des Evangeliums verdeutlicht – so wie das, mutatis mutandis, eine Passage aus Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung" verdeutlicht. Dort heißt es unter dem Stichwort „Echte und falsche Aktualisierung": „Die guten Stücke kehren aufgeführt wieder, doch nie als dieselben. Für jedes neue Geschlecht muß darum auch neu inszeniert werden und das mehrmals. Der Wechsel der Darbietungen wird besonders scharf, wenn eine andere Klasse im Parkett Platz zu nehmen beginnt, aber bleibt die Bühne dann auch unverändert, folglich plunderhaft, so ist sie ebenso keine Garderobe, an deren Haken immer neue Kleider aufgehängt werden können. Soll heißen, die Menschen und Schauplätze eines alten Stücks können nicht gänzlich und radikal modernisiert werden. Auf jeden Fall bleibt das Kostüm der Zeit."

*HK:* Wie wäre dann diese Differenz von echter und falscher Aktualisierung auf die spezifischen Probleme der christlichen Sprachtradition hin zu verdeutlichen?

*Jens:* Ich halte es für problematisch, die neutestamentliche Botschaft, wie das heute gern geschieht, so zu „vergegenwärtigen", daß sich der Text widerstandslos und angeblich „heutig" in den Kontext der Gegenwartssprache einfügt. Wenn also „Apostel" zu „Mitarbeitern" werden oder wenn „Generäle" und „Barone" in der Bibel auftauchen, wenn der Zöllner Matthäus in seinem „Büro" sitzt oder wenn Jesus der „Beauftragte Gottes" ist, eine Art Prokurist mit Generalvollmacht, dann wird vergessen, daß die biblische Botschaft weder museal, ganz und gar Vergangenheit ist, noch ganz und gar Gegenwart, sondern daß es sich um einen alten Text handelt, der Gegenwart mitbedeutet. Dieses Mitbedeuten, dieses Transzendieren muß die Sprache sichtbar machen.

*HK:* Läßt sich solche angemessene Aktualisierung, solches Herausarbeiten der transzendierenden Mitbedeutung überhaupt schon bei der Übersetzung leisten?

*Jens:* Das meine ich schon, sonst hätte ich den Versuch nicht gewagt, in meiner Übersetzung des Matthäus-Evangeliums die Worte Jesu in freien Versen wiederzugeben und die narrativen Passagen, die Stilhöhe mindernd, eine Ebene tiefer anzusiedeln. Dabei bestimmte mich die Überzeugung, daß die Sprache der Verkündigung nicht allzuweit hinter Positionen zurückbleiben dürfe, die von der Literatur erobert worden sind. Gewiß, der Prediger ist kein Paul Celan, kein Heißenbüttel, aber seine Sprache soll zeigen: was ich sage, ist nicht zu Zeiten Geibels, sondern zu Zeiten der Todesfuge Paul Celans geschrieben. Ich stehe auf dem Standpunkt, den Paul Tillich bezogen hat, als er sagte: „Es gibt kein Wort von Gott außer dem, das jetzt gesprochen wird." Dieses Jetzt muß glaubhaft werden, und darum kann der sprachliche Ausdruck weder ganz und gar modernistisch sein, noch darf er die Oberammergauer Sprache mit ihrem feierlich-frömmelnden Ton nachmachen.

## „Ein Pathos der Exaktheit, das wir bei uns kaum noch kennen"

*HK:* Ist es nicht problematisch, sich vor allem an der Literatur zu orientieren? Schließlich verwendet sie ja oft eine Sprache, die vielleicht mehr von der Öffentlichkeit wegführt, als daß sie Verkündigung verstehbar macht...

*Jens:* Das muß nicht so sein. Literatur braucht nicht von der Öffentlichkeit wegzuführen, braucht nicht jenen Horizont des sogenannten Volks zu übersteigen, dessen Höhe gemeinhin unterschätzt wird. „Das begreifen meine Bauern nicht": Unter diese Devise wird eine Position nach der andern geräumt – „Menschensohn": wer soll das begreifen? „Wohlgefallen": ein Archaismus! Als ob christliche Botschaft eingängig wie ein Comic wäre! Als ob man nicht dem auf den ersten Blick Fremden nachsinnen

müßte – und sollte! Luther wußte schon, warum er Glossen an den Rand seiner Übersetzung setzte, statt den Text zu versimpeln. Den Leuten aufs Maul schauen, das heißt noch lange nicht, den Bildzeitungs-Abhub für die eigentliche Sprache der Menschen zu nehmen – im Gegenteil: der Übersetzer muß ihnen Mut machen, sich ihrer „eigentlichen", durch den Slang verschütteten Diktion wieder zu bedienen.

*HK:* Welche Konsequenzen hätte das dann über die Fragen der Bibelübersetzung hinaus für die Predigt, an der ja die gegenwärtigen Sprachprobleme der Verkündigung besonders deutlich zum Vorschein kommen?

*Jens:* Ich habe vor einigen Monaten in der DDR, als ich an einer Tagung der Evangelischen Akademie in Bukow in der Mark Brandenburg teilnahm, eine Predigt gehört, die rein hochsprachlich, streng, also ganz und gar nicht anbiedernd, aber auch nicht feierlich-hehr war, sondern nüchtern und präzis. Diese Predigt hatte ein Pathos der Exaktheit, das wir bei uns kaum noch kennen, und plötzlich wurde für mich der Text lebendig und bekam seine verweisende Kraft. Im übrigen meine ich, was die Verkündigung angeht, so ist da vor allen Dingen von Jesus Christus selber zu lernen. Wie hat er gesprochen? Man denke an die Gleichnisse mit ihrer Bildkraft und ihrer wütenden realistischen Inständigkeit! Lernen wir von ihm, die religiösen Versatzstücke abzureißen, vorgeformt wie sie sind! Alles will von Anfang an neu durchdacht werden.

*HK:* Was wären beispielsweise solche Versatzstücke?

*Jens:* Nehmen Sie das Wort „Kelch". Leidenskelch: das ist Metaphorik. Kelch auf dem Altar: Das ist festliches Gerät. In jedem Fall etwas ganz anderes als jener irdene Krug, aus dem Jesus in Gethsemane trank. Ein Becher war das – kein Abendmahls- und kein Sektkelch, kein Gefäß religiöser Weihe und bürgerlicher Festivität. „Und er trank aus dem Becher": so gewinnt der Text eine neue realistische Bedeutung. Realistisch und schlecht wird ein Vorgang beschrieben: Ein Mensch trinkt. Ein Mensch leidet. Was das Pathos verweigert, bringt die Schlichtheit zurück: Ergriffenheit angesichts der jesuanischen Passion.

## „Ich kann die Nachricht nur verständlich machen, wenn ich sie als Ergriffener behandle"

*HK:* Bei einem solchen Rückgang auf die Verweisungskraft der ursprünglichen biblischen Sprache läßt sich aber die vielfältige kirchliche Sprach- und Verkündigungstradition nicht einfach beiseite schieben...

*Jens:* Man kann den Bezug vom Damals zum Heute herstellen und in der Sprachgebung zu gleicher Zeit zeigen, was da inzwischen alles eingegangen ist. Das ist kein einfacher Text, dieses Evangelium – kein Text, der unangetastet über zweitausend Jahre hinweg transportiert worden ist; sondern da fand zum Beispiel pietistische Emphase Eingang, Herrschaftssprache oder die Diktion der „Unterdrückten", dies alles mußte durch eine moderne Übertragung aufgehoben werden im Hegelschen Sinn. Natürlich habe ich da gut reden; denn mir sagt kein Oberer: Du sollst – schon unter liturgischen Aspekten – so und so schreiben. Für mich ist die Übertragung des Textes des Evangeliums ins Heute, sei es, daß ich den biblischen Text übersetze, sei es, daß ich predige, was ich gelegentlich auch tue, nur parteilich möglich. Ich weiß, ich werde die Nachricht nur verständlich machen können, wenn ich sie als Ergriffener behandle – parteilich wie Luther. *Wenn* einer subjektiv an den Text herangegangen ist, dann er. Der Jakobusbrief: eine „stroherne Epistel"! Passagen der Apokalypse: ein antipapistischer Traktat! Ja Luther hat gezeigt: nur durch Subjektivität, die philologische und historische Verantwortung selbstverständlich einschließt, kann ich deutlich machen, daß ich ein vom Text Ergriffener und Berührter bin.

*HK:* Besteht dann nicht das Problem, daß es zu zwei nebeneinander herlaufenden Auslegungsweisen kommt: eine, die freier, parteilicher mit den Texten und ihrer Wirkungsgeschichte umgeht und keine kirchlich-theologischen Rücksichten zu nehmen braucht; die andere, die auf Experimente verzichten muß, weil sie stärker auf Kontinuität bedacht zu sein hat? Damit wäre ja der kirchlichen Verkündigung im engeren Sinn nicht viel geholfen...

*Jens:* Ich halte es für außerordentlich gut, wenn zwei Auslegungsrichtungen miteinander konkurrierten: Die freie müßte sich mit dem Blick auf die eher konservative, die Tradition einbeziehende immer wieder ihrer Grenzen bewußt werden. Die eher traditionelle Auslegung müßte sich mit dem Blick auf die freiere fragen lassen, ob sie nicht verhärte, was ständig im Fluß bleiben sollte. Bei diesem Streit hätten die Schriftsteller ein entscheidendes Wort mitzureden – ein Wort, wie sie es bei der für mich interessantesten Übersetzung des Neuen Testaments hatten, der „New english bible". Da waren sie beteiligt, beim Luther NT 75 dagegen leider nicht, und darum ist diese Fassung auch so oberkirchenrätlich ausgefallen.

*HK:* Es gibt doch aber auch Schwierigkeiten, die sich für beide Auslegungsweisen stellen...

*Jens:* Wir müssen alle davon ausgehen, daß in der Bibel eine fremde Welt beschrieben wird, mit einer historisch genau fixierten Auffassung von Mann und Frau, von Herr und Knecht, von Himmel und Hölle. Luther hatte es in dieser Hinsicht viel leichter als wir. Zwischen den Evangelisten und ihm liegt sozusagen ein Jahr, aber zwischen Luther und uns liegen Jahrtausende. Ob ich eine starre soziale Hierarchie habe: oben der Mann, der Hausvater, darunter die Frau und dann das Gesinde; ob ich von einem Weltbild ausgehe, wo oben der Himmel, in der Mitte die Erde und unten die Hölle ist, oder ob das alles absurd geworden ist: das bedingt einen gewaltigen Unterschied. Ich kann nicht mehr von einem Weltbild ausgehen, in dem die Erde im Zentrum steht und im Zentrum der Erde die paternal bestimmte Großfamilie. That's the point.

## „Der Übersetzer darf sich nicht scheuen, den Text zu verbessern"

*HK:* Die kirchliche Verkündigung müßte also Einsichten, die theologisch schon längst Allgemeingut sind, sprachlich erst noch umsetzen...

*Jens:* Jedenfalls hat sie es bisher nicht genügend getan: Ein Großteil der Prediger hat offenbar noch immer nicht realisiert, daß das Rippenbild aus dem Alten Testament das Verhältnis von Mann und Frau nicht mehr gültig umschreibt – im Gegenteil! Aber es gibt noch eine zweite Schwierigkeit, die beide Seiten, die Traditionsgebundenen wie die Freien, realisieren müßten: Durch die modernen Naturwissenschaften und durch Philosophie-Systeme, wie den Marxismus, aber auch die Psychoanalyse, hat sich unser Erfahrungshorizont so sehr erweitert, daß wir zu Popanzen würden, wenn wir, dies alles leugnend, uns in eine Scheinsimplizität hineinkatapultieren. Ich lese nach Marx das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden nun einmal ganz anders als vorher: Was hatte der dritte Knecht, der nicht unbedingt Zinsen hecken wollte, denn eigentlich verbrochen? Worin liegt seine Schuld? Daß er kein dienstbarer Wucherer war? Vielmehr ein eingeschüchterter Mann? Und dann die Frauen im Evangelium! Wie anders übertragen die Emanzipierten den Text – Frauen: Jesu erste und letzte Getreue! – als die von der paternalen Autorität der Kirche Erdrückten! Kurzum, der Übersetzer darf sich nicht scheuen, vom Wissensfond unserer Zeit aus den Text zu „verbessern".

*HK:* Dafür müßten Sie schon ein Beispiel geben...

*Jens:* Nun, Paulus ist am Anfang des Römerbriefs einfach mit den Anakoluthen nicht fertig geworden, das zu sagen hat ihn überwältigt. Soll ich jetzt dieses Stammeln des Apostels nachmachen, soll ich so tun, als käme ich mit der Thoelogie und dem Griechisch auch nicht so recht zu Rande wie Paulus? Das wäre fatal. Deshalb muß ich auch in gewisser Weise über die Zeugen hinausgehen und zu gleicher Zeit durch die Art der Übertragung, Schatten werfend, zeigen: so damals, so in der Reformation, so heute.

*HK:* Die Theologen müssen aber in einem ersten Schritt dieses Stammeln doch nachmachen, wenn sie nicht die Urkunden ihres Glaubens einer subjektiven Beliebigkeit überlassen wollen...

*Jens:* Ich glaube nicht, daß sie so etwas in der Art und Weise der Sprachgebung nachmachen könnten. Eine Stelle wie der Anfang des Römerbriefs oder auch des Johannesevangeliums muß in der Sprache unserer Zeit wiedergegeben werden. Allerdings kann ich erst in der Art des Kommentars, des Predigtzusatzes, der Interpretation die Komplexität des Textes verdeutlichen. Wir sollten deshalb viel stärker als bisher das dialektische Spiel zwischen einer sehr viel Spielraum lassenden Übertragung und einer sehr dezidierten Predigt-Interpretation ausprobieren.

*HK:* Sie fordern jetzt zweierlei, zum einen eine der Literatur abgewonnene neue Einfachheit, andererseits aber eine Differenziertheit, die auch die Problemlage nach Marx und nach Freud sprachlich berücksichtigt. Geht das eigentlich so bruchlos zusammen?

*Jens:* Jawohl, ich glaube, daß sich eine Sprache finden läßt, die in ganz schlichter Weise den Hörenden zeigt: Dies ist nach Marx und dies ist nach Freud geschrieben. Das kann auch geschehen, indem ich wieder alte, fremde Worte mit neuem Leben fülle. Vergessen wir nicht, daß eine Fülle von Vokabeln nicht durch die Wissenschaft, sondern durch die Alltagssprache überholt worden ist. Ich kann nicht mehr sagen, „der Hausherr" oder gar der „Herr im Hause", aber vielleicht wieder der „Hausvater". Da gewinnt ein Begriff, der schon verloren war, plötzlich eine neue Aktualität und Brisanz; da kann das scheinbar schon Verlorene in einfacher Sprache bewahrt und zu neuem Leben erweckt werden. Im Schwäbischen sagt man noch heute, wenn sich einer aufhängt: „er geht in den Hanf". Ich finde keine bessere Übersetzung für das, was Judas tat, als: „und er ging in den Hanf".

## „Warum sollte nicht vom ‚Mundhaus' eine Neubesinnung ausgehen?"

*HK:* Das hieße, daß kirchliche Verkündigung einerseits differenzierter werden müßte, gleichzeitig aber auch eindeutiger, in ihrem Sinn parteilicher. Ist damit nicht etwas viel verlangt?

*Jens:* Verkündigung muß zum ersten parteilich werden, indem sie von Ergriffenheit des Redenden zeugt. Zweitens muß sie sehr viel differenzierter werden, d.h. nicht Sprache der Zeitung, nicht Sprache, wie man sie auf dem Priesterseminar gelernt hat, sondern Sprache, die das Mit-Bedeutende der biblischen Botschaft präsentiert. Freilich darüber wird wenig nachgedacht. Im Protestantismus war es lange Zeit so, daß die dialektische Theologie mit ihrer Rhetorikfeindschaft schlechthin erschlagend gewirkt hat; das „Was" war wichtig, das „Wie" belanglos. Die Vertreter der dialektischen Theologie, Karl Barth voran, haben sich gottlob selbst nicht daran gehalten. (Wenn Barth im Basler Männergefängnis sprach, dann redete er sehr wohl auf eine ganz bestimmte Situation hin.) Heute, wo der Verkündigungs-Purismus der dialektischen Theologie schon fast vergessen ist und man getrost wieder von christlicher Rhetorik reden kann – heute wird allüberall ein Bemühen um neue Sprachgebung erkennbar: Wie, heißt die Frage, kann in Kooperation der beiden Kirchen – Rhetorik als ökumenisches Problem! –, wie kann in Zusammenarbeit mit Schriftstellern und Publizisten den Millionen Menschen, die jeden Sonntag in die Kirche gehen, das Wort Gottes, als das Fern-Mitbedeutende nahegebracht werden?

*HK:* Besteht dann nicht die Gefahr, daß, wenn die rhetorischen Elemente der Verkündigung stärker betont werden, solche Rhetorik als bloße handhabbare Technik verstanden und dadurch auch mißbraucht wird?

*Jens:* Nun, in Zeiten, die ein wenig selbstgewisser waren

als die unsere, hat man solche Dinge ja auch gelernt, z. B. auch ... im Predigerseminar. Dabei ist dann allerdings vieles zu purem Schematismus entartet, man denke nur an die schauerlichen Dispositions-Schemata! Aber wie der Journalist sein Handwerk lernen muß, wie man in Amerika mit dem „creative writing" immerhin bis zu einer gewissen Fertigkeit kommt, so meine ich, daß auch der Prediger – vernünftig angeleitet – von den zehn Stufen, die er erklimmen muß, das Besteigen von deren sieben wird erlernen können. Der Rest ist ihm selbst überlassen, wobei er gut daran tut, auch da bei seiner Predigt zunächst von Arbeit zu reden und nicht von Inspiration. Inspiration, das kann man nicht oft genug sagen, ist ein Wort von Leuten, die sonst wenig zu beißen haben.

*HK:* Solche Bemühungen spielen sich aber in einer Gesellschaft ab, wo es mit der allgemeinen Sprachkultur nicht gerade zum Besten steht. Bestehen in einer so heterogenen Sprachlandschaft überhaupt Aussichten auf eine Erneuerung der Sprache der kirchlichen Verkündigung?

*Jens:* Ich habe mir da einen Satz von Nietzsche notiert: „In Deutschland gab es eigentlich nur eine Gattung kunstmäßiger Rede, die von der Kanzel herab. Der Prediger allein wußte, was eine Silbe, was ein Wort wiegt, inwiefern ein Satz schlägt, springt, stürzt, ausläuft, er allein hat Gewissen in seinen Ohren." Tempi passati? Aber wirklich? Warum sollte nicht gerade vom „Mundhaus", wie Luther die kirchliche Stätte der Verkündigung nannte, eine Neubesinnung ausgehen?

*HK:* Ist es nicht eher ein frommer Wunsch, darauf zu hoffen, daß gegenwärtig die geistliche Rede der öffentlichen aufhelfen könnte?

*Jens:* Das wäre erst die zweite Sorge, ob sie der öffentlichen Rede aufhelfen kann. Zunächst einmal muß sie sich selbst aufhelfen. Und dabei sollte sie nicht gerade auf die miserable Parlamentsrhetorik von heute schauen, wo – Ausnahmen bestätigen die Regel – sich oft mit großer Dreistigkeit Sprachverfall kundtut (Bild plus Bürokratendeutsch), sondern sie möge sich ihrer illustren Vorbilder erinnern, diese aber nicht nachmachen, sondern sich schöpferisch aneignen: den großen Herder und den großen und schlimmen Abraham a Sancta Clara, den wegweisenden Camilo Torres und den Prediger Dom Hélder Câmara.

## „Wenn sich die Rede von Jesus kaum unterscheidet von der Rede über den Sport, wird Verkündigung zum Gespött"

*HK:* Die Predigt erreicht trotz aller schöpferischen Aneignung nur einen begrenzten Teil der Gesellschaft und auch derer, die sich den christlichen Kirchen zurechnen. Müßte man die angesprochenen Probleme nicht noch einmal am Verhältnis der Kirchen zu den Massenmedien durchdeklinieren, wo die Verkündigung ja über die Zahl der sonntäglichen Predigthörer hinaus Breitenwirkung gewinnt?

*Jens:* Auch hier müßte man vor allen Dingen im Fernsehen neue Formen der Verkündigung finden. Wenn die Rede von Jesus sich kaum unterscheidet von der Rede über den Sport oder der Quiz-Darbietung, dann wird eine solche Verkündigung zum Gespött. Dann wird jener „Grund von Gegenteil" entrückt, der die Rede von Jesus als ein „Anderes" und „Ungleichzeitiges" ausweist – ein „Anderes", das seine Form erst finden muß –, als Ankündigung von nicht Verfügbarem. Wie das geschehen kann? Nun, ich stelle mir vor, gerade im Fernsehen ließe sich eine neue, von den spezifischen Möglichkeiten des Mediums ausgehende Form der Liturgie entwickeln.

*HK:* Was soll man sich darunter denn genauer vorstellen?

*Jens:* Beispielsweise so: *Ein* Sprecher verliest den biblischen Text, *ein* Sprecher gibt Beispiele, dazwischen kurzes szenisches Spiel. Ich denke, auch unsere Zeit könnte Predigtmärlein ohne Peinlichkeit in präziser Weise entwikkeln. Man hat es nur noch nicht versucht. Fernseh-Gottesdienst! Natürlich ist das nicht leicht. Schließlich hat schon der Prediger in der Kirche (wieviel mehr der Fernseh-Pfarrer!) im Gegensatz zum Professor, zum Lehrer, zum Parlamentsredner eine sozial sehr unterschiedliche Gemeinde vor sich und muß denjenigen, der von Chalkedon weiß, ebenso befriedigen wie den, der die Geschichte vom Stall für bare Münze nimmt. Aber gerade deshalb sollte er – gerade in den neuen Medien! – gegensteuern statt nachlaufen, sollte mit seiner Gemeinde neue und bewegende Formen des Mitteilens zentraler Inhalte der Botschaft entwickeln. Aber wieviel liegt hier im argen! Was ist unangemessener als ein alltäglicher Gottesdienst im Fernsehen, wenn die Kamera vom Altar auf die Gesichter der Leute schwenkt, wobei bizarre Figuren, knorrige alte Mütterchen oder sehr hübsche junge Frauen bevorzugt werden, oft in einer Art des schamlosen Betastens, die wie bares Zur-Schau-Stellen wirkt. Kurzum, wir müssen neue Formen finden; statt des gängigen Worts zum Sonntag oder des Gottesdienst-Abphotographierens (mit den ach so schönen kunsthistorisch ergiebigen Schwenks auf Säulen und Putten) müssen knappe Spielszenen gefunden werden, die das, was damals geschah, in unsere Zeit hineintransportieren.

*HK:* Nicht nur in den Medien, auch ganz allgemein ist doch in den letzten zehn, fünfzehn Jahren in Sprache und Formen der Verkündigung viel experimentiert worden. Dabei haben sich auch viele dieser Versuche wieder totgelaufen. War das jetzt ein Zuviel oder doch ein Zuwenig?

*Jens:* Ich sehe solche fehlgeschlagenen Experimente nicht – im Gegenteil! Man hat ja nie in großem Umfang mit Autoren kooperiert, hat nie die befragt, die sowohl von Sprache als auch den Bedingungen des Mediums am meisten verstehen, und ist folglich mehr oder minder im eigenen Safte erstickt. Wie wenig weit die Kirche gegangen ist, zeigt das wahrhaft skandalöse Belassen des traditionellen Oberammergauer Passionsspiels. Da liegt ein Text vor, der weder bäuerlich, noch schlicht präzise, noch theologisch haltbar ist, sondern ein peinliches, süßliches, die verschiedensten Sprachformen eklektisch vereinigendes und theo-

logisch hanebüchenes Elaborat. Wenn so etwas mit allerhöchster oder zweithöchster Zustimmung weitergespielt wird, braucht man sich über Sprachverhunzung in der Tat nicht zu wundern. Pardon!

*HK:* Rühren die Verständigungsprobleme zwischen Kirche, Theologie und Literatur nicht auch daher, daß es weitgehend an Vermittlern fehlt, an Theologen oder Schriftstellern, die jeweils auf beiden Seiten ernst genommen werden?

*Jens:* Wir haben im Gegensatz zum französischen und angelsächsischen Raum nie den Redner gehabt, der zur gleichen Zeit Schriftsteller, nie den Theologen, der zugleich Publizist war. Kein Zufall wahrlich, daß man in Deutschland vom „Dichter" als dem Allerhöchsten spricht, der sich vom Schriftsteller (oder gar Literaten!) qualitätsmäßig unterscheidet, während Engländer und Franzosen ihre poètes und poets von den écrivains und writers lediglich durch Gattungsunterschiede getrennt sein lassen. Daß ein Schriftsteller zu gleicher Zeit in brisanter Weise theologische Probleme aufgreift, daß aber auch der Theologe sich nicht zu schade dafür ist, einmal publizistisch in die Arena zu steigen, daß man derart, Grenzen ignorierend, voneinander lernt, ist in diesem Lande heute noch immer die Ausnahme. Wäre es anders, wir würden nicht Erscheinungen wie Billy Graham oder Pater Leppich – so als ob ausgerechnet sie geniale Prediger wären – in den Himmel erheben. (Daß diese beiden „erfolgreich" sind oder waren, macht deutlich, daß andere, die Besseres zu sagen hätten, offenbar so manches Jahrzehnt geschlafen haben.)

## „Geschieht in der Predigt tatsächlich so etwas wie eine Transsubstantiation?"

*HK:* Es gibt ja in jüngster Zeit gerade im deutschen Katholizismus neue Versuche, das Gespräch zwischen Kunst, Literatur und Kirche wieder in Gang zu bringen...

*Jens:* Mit der Berufungspolitik des Kultusministers Maier (im Fall Weißhaar) kann man natürlich nicht sehr weit kommen. Und dennoch halte ich diese Kooperation für außerordentlich wichtig. *Wie* wichtig, das wird deutlich, wenn man sich – um eine Sekunde lang von der Literatur zur bildenden Kunst überzugehen – einmal in den vatikanischen Museen, die auf Veranlassung Pauls VI. zusammengekommene große Ausstellung moderner Kunst ansieht, in der sich viele Werke der Avantgarde finden. Dabei kann man spüren, wie nah sich Kunst und Theologie sein können, wenn die Theologie nur zugesteht, daß selbstverständlich die Kunst im Blick auf Jesus Christus eher den Aspekt der Aszendenz – der aus Niedrigkeit Gekommene wird erhöht – und nicht den Aspekt der Deszendenz – der aus der Glorie Gekommene kehrt in der Welt ein, flüchtig, ehe er heimkehrt – ins Zentrum stellt, daß sie weit mehr von der Gestalt des armen Jesus als der des glorifizierten Christus ausgeht. Irre ich mich, wenn ich in diesem Zusammenhang meine, daß die Theologie, was den Dialog herüber und hinüber angeht, da einen noch größeren Nachholbedarf hat als die Literatur oder die bildende Kunst?

*HK:* Es müßte dann natürlich beim wirklich produktiven Wechselverhältnis bleiben, denn es besteht ja die Gefahr, daß die Theologie eigene Kriterien und Anliegen vorschnell aufgibt, um über die Literatur problemloser an Wirklichkeit oder Öffentlichkeit heranzukommen...

*Jens:* Selbstverständlich gilt auch hier wieder die Warnung vor jeder Anbiederei, vor jedem Nachlaufen. Der Partner ist in jedem Fall um so glaubwürdiger, je entschiedener er, bei aller Toleranz, ohne die es keinen Dialog geben kann, auf eigenen Positionen als auf ernsthaft Verteidigenswertem beharrt – bis zum Beweis der Unhaltbarkeit eigener Thesen.

*HK:* Sie sprachen von der dialektischen Theologie, die das „Was" in den Vordergrund schob gegenüber dem „Wie" der Verkündigung. Steckt darin nicht auch das Gramm Wahrheit, daß Bemühungen um den Dialog zwischen Literatur und Theologie oder um eine angemessenere Sprache der Verkündigung immer nur vorletzte Dinge sein können?

*Jens: Das* möchte ich nur mit Einschränkungen gelten lassen, und sei es nur deshalb, weil das eine zu leichte Entschuldigungsmöglichkeit für schlechte Prediger ist. Gerade die evangelische Kirche müßte sich mit dem immer noch in Gültigkeit stehenden reformatorischen Satz auseinandersetzen: Praedicatio verbi dei est verbum dei, Verkündigung des Wortes Gottes ist das Wort Gottes selbst. Hat dieser Satz wirklich noch seine Gültigkeit? Geschieht in der Predigt tatsächlich eine Art von Transsubstantiation, wird das schwache menschliche Wort zum Wort Gottes selbst? Luther war der Überzeugung, auf der Kanzel könnte nicht geirrt werden, auch durch einen Esel oder selbst den Teufel spräche Gott hindurch. Ich kann das nicht glauben. Nein, für mich kommt es darauf an, in rhetorisch präziser Ankündigung (sprich: Kerygma) so weit zu gehen wie irgend möglich und mich nicht vorschnell auf irgendwelche quasimetaphysischen Entlastungs-Gründe herauszureden. Predigt ist Arbeit!

*HK:* Gerade wenn von der Kanzel nicht einfach Wort Gottes gepredigt wird, müßte man doch gegenüber den Möglichkeiten einer sprachlich noch so präzisen Verkündigung skeptisch sein...

*Jens:* Sicher. Daß eine einzige gute Tat – um mit Lessing zu reden –, vollzogen im Sinne *der Religion Christi*, mehr erwirken kann als tausend gute Predigten, im Sinn der *christlichen Religion*, ist ganz gewiß. Das hindert aber nicht, daß wir uns Gedanken darüber machen sollten, wie wir mit unseren Kräften die propagatio fidei bis hin zum sprachlich überzeugend gestalteten Spiel im Gottesdienst und allen Medien soweit wie möglich fördern können. Wenn die Jesuiten einst sagten, ein geistliches Schauspiel könne mehr als Tausende Predigten bewirken, so wäre dieser Satz wert, neu bedacht zu werden – einer rhetorica ecclesiastica nova zum Nutzen!

# Johannes Paul II. über Katechese

## Das Apostolische Schreiben „Catechesi tradendae"

*Am 25. Oktober wurde in Rom das Apostolische Schreiben „Catechesi tradendae" veröffentlicht. Es faßt die Ergebnisse der Bischofssynode, die ausschließlich über das Thema Katechese beraten hatte, zusammen. Der Papst folgt damit einem schon unter Paul VI. eingeführten Modus, der die Ergebnisse der Bischofssynode 1974 über die Verkündigung ebenfalls in dem Rundschreiben „Evangelii nuntiandi" (vgl. HK, März 1976, 133–152) „motu proprio" zusammengefaßt hatte. Diesem ist „Catechesi tradendae", das ganz im persönlichen Stil des gegenwärtigen Papstes abgefaßt ist, auch inhaltlich verwandt. Wir geben hier den Wortlaut in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz verbreiteten Übersetzung wieder. Der lateinische Wortlaut findet sich im „Osservatore Romano" vom 26. Oktober 1979.*

## Einleitung

### Der letzte Auftrag Christi

1. Die Katechese wurde von der Kirche immer als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachtet; denn bevor der auferstandene Christus zu seinem Vater zurückkehrte, gab er den Aposteln einen letzten Auftrag: alle Völker zu Jüngern zu machen und sie alles befolgen zu lehren, was er ihnen geboten hatte[1]. Er übertrug ihnen damit die Sendung und Vollmacht, den Menschen das zu verkünden, was sie selber vom Wort des Lebens gehört und mit den Augen gesehen, was sie geschaut und mit ihren Händen berührt hatten[2]. Zugleich vertraute er ihnen die Sendung und Vollmacht an, alles verbindlich zu erklären, was er selber ihnen erschlossen hatte, seine Worte und Taten, seine Zeichen und Gebote. Damit sie diese Sendung erfüllen könnten, verlieh er ihnen den Heiligen Geist.
Sehr bald bezeichnete man mit Katechese die Gesamtheit der Bemühungen der Kirche, Jünger zu gewinnen und den Menschen Hilfen zu bieten für den Glauben, daß Jesus der Sohn Gottes ist, damit sie so durch den Glauben das Leben in seinem Namen haben[3], ferner sie in diesem Leben zu unterweisen und zu formen und so den Leib Christi aufzubauen. Die Kirche hat hierfür unablässig ihre Kräfte eingesetzt.

### Ein Anliegen Pauls VI.

2. Die letzten Päpste haben der Katechese einen hervorragenden Platz in ihrer Hirtensorge eingeräumt. Mein verehrter Vorgänger Paul VI. hat durch seine Taten, seine Predigt und seine maßgebliche Interpretation des II. Vatikanischen Konzils – das er als den großen Katechismus für die moderne Zeit ansah –, durch sein ganzes Leben der Katechese der Kirche in sehr beispielhafter Weise gedient. Am 18. März 1971 hat er das „Allgemeine Katechetische Direktorium" gebilligt, das die Kleruskongregation vorbereitet hatte. Dieses Direktorium bleibt das Grunddokument für die Anregung und Ausrichtung der katechetischen Erneuerung in der ganzen Kirche. Er gründete ferner im Jahre 1975 den Internationalen Rat für die Katechese. In meisterhafter Weise hat er die Rolle und Bedeutung der Katechese in Leben und Sendung der Kirche bestimmt, als er sich am 25. September 1971 an die Teilnehmer des I. Internationalen Kongresses für Katechese wandte[4], und hat dieses Thema in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi*[5] ausdrücklich wieder aufgegriffen. Es war sein Wunsch, daß die Katechese, insbesondere die Kinder- und Jugendkatechese, das Thema der 4. Generalversammlung der Bischofssynode war[6], die im Oktober 1977 stattfand und an der ich selbst zu meiner Freude teilnehmen konnte.

### Eine fruchtbare Synode

3. Am Ende dieser Synode haben die Väter dem Papst eine sehr reichhaltige Dokumentation übergeben. Sie enthält die verschiedenen Beiträge, die im Verlauf der Sitzungen gemacht worden sind, ferner die Ergebnisse der Arbeitsgruppen, die Botschaft, welche die Väter der Synode mit seiner Zustimmung an das Volk Gottes gerichtet haben[7], und vor allem die eindrucksvolle Reihe von „Vorschlägen", in denen sie ihre Ansicht zu sehr vielen Aspekten der Katechese in der heutigen Zeit zum Ausdruck gebracht haben.
Diese Synode hat in einer intensiven Atmosphäre der Dankbarkeit und der Hoffnung gearbeitet. Sie sah in der katechetischen Erneuerung ein kostbares Geschenk des Heiligen Geistes an die Kirche von heute, ein Geschenk, auf das die christlichen Gemeinschaften überall in der Welt und auf allen Ebenen mit bewundernswerter Hochherzigkeit und erfinderischer Hingabe antworten. Die hierbei notwendige Unterscheidung konnte daher von einer sehr lebendigen Wirklichkeit ausgehen und beim Volk Gottes mit einer großen Aufgeschlossenheit für die Gnade des Herrn und für die Weisungen des Lehramtes rechnen.

### Der Sinn dieses Schreibens

4. Im gleichen Geiste des Glaubens und der Hoffnung richte ich heute an euch, ehrwürdige Brüder und liebe Söhne und Töchter, dieses Apostolische Schreiben. Aus dem äußerst weitgespannten Themenbereich wird es nur einige besonders aktuelle und entscheidende Aspekte darlegen, um die beglückenden Früchte der Synode zu sichern. Es greift im wesentlichen die Überlegungen auf, die Papst Paul VI. schon vorbereitet hatte, indem er die von der Synode hinterlassenen Dokumente ausgiebig verwertete. Papst Johannes Paul I., dessen Eifer und Begabung als Katechet uns alle mit Bewunderung erfüllt haben, hatte diese Vorlagen übernommen und war im Begriff, sie zu veröffentlichen, als Gott ihn plötzlich zu sich rief. Uns allen hat er das Beispiel einer Katechese geboten, die im Grundsätzlichen wurzelte und zugleich volkstümlich war, geformt aus Gesten und einfachen Worten, die in allen Herzen ein Echo finden konnten. Ich greife also das Erbe dieser beiden Päpste auf, um dem Wunsch der Bischöfe zu ent-

sprechen, wie er ausdrücklich am Ende der 4. Generalversammlung der Synode ausgesprochen und von Papst Paul VI. in seiner Schlußansprache angenommen worden ist[8].
Ich tue das auch, um einer der Hauptpflichten meines apostolischen Amtes zu entsprechen. Die Katechese ist mir während meines Dienstes als Priester und Bischof schon immer ein zentrales Anliegen gewesen.
Es ist mein brennender Wunsch, daß dieses Apostolische Schreiben, das sich an die ganze Kirche richtet, die Kraft des Glaubens und des christlichen Lebens mehre, den bereits laufenden Initiativen neuen Schwung verleihe, die Kreativität – freilich mit der nötigen Wachsamkeit – anrege und dazu beitrage, in den Gemeinden die Freude darüber zu verbreiten, der Welt das Geheimnis Christi nahebringen zu dürfen.

## I. Unser einziger Lehrer ist Jesus Christus

### Mit der Person Christi verbinden

5. Die 4. Generalversammlung der Bischofssynode hat oft betont, daß Christus im Zentrum jeder echten Katechese stehen muß. Wir können diese Aussage in zwei Bedeutungen gelten lassen, die sich weder widersprechen noch einander ausschließen, sondern sich gegenseitig bedingen und ergänzen.
Man will hiermit zuerst unterstreichen, daß wir im Kern der Katechese wesentlich eine Person vorfinden, nämlich Jesus von Nazareth, einziger Sohn vom Vater, voll Gnade und Wahrheit[9], der für uns gelitten hat und gestorben ist und der jetzt als Auferstandener für immer mit uns lebt. Jesus ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben"[10]; somit besteht das christliche Leben darin, Christus nachzufolgen, es ist eine „Nachfolge Christi".
Der wesentliche und wichtigste Inhalt der Katechese ist, um einen Ausdruck zu verwenden, den der heilige Paulus gern gebrauchte, aber auch von der zeitgenössischen Theologie geschätzt wird, „das Geheimnis Christi". Katechesieren heißt in gewisser Weise, jemanden anleiten, dieses Geheimnis in all seinen Dimensionen zu erforschen: „enthüllen, wie jenes Geheimnis Wirklichkeit geworden ist, ... mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alles Erkennen übersteigt. ... mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt"[11] werden. Es geht also darum, in der Person Christi den gesamten ewigen Plan Gottes aufzuzeigen, der sich in ihr erfüllt. Es ist das Bemühen, die Bedeutung der Taten und Worte Christi und der von ihm gewirkten Zeichen zu verstehen; denn sie verhüllen und offenbaren zugleich sein Geheimnis. In diesem Sinn ist es das Endziel der Katechese, jemanden nicht nur in Kontakt, sondern in Gemeinschaft, in Lebenseinheit mit Jesus Christus zu bringen: er allein kann zur Liebe des Vaters im Heiligen Geiste hinführen und uns Anteil am Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit geben.

### Die Lehre Christi vermitteln

6. Christus im Zentrum der Katechese bedeutet aber auch, daß in ihr nicht jeder seine eigene Lehre oder die eines anderen Meisters vermitteln will, sondern die Lehre Jesu Christi, die Wahrheit, die er mitteilt oder genauer: die Wahrheit, die er ist[12]. Man muß also sagen, daß in der Katechese nur Christus, das fleischgewordene Wort und der Sohn Gottes, gelehrt wird – und alles andere im Hinblick auf ihn. Und Christus allein ist Lehrer, jeder andere nur in dem Maße, wie er Christi Wort weitergibt und es so Christus ermöglicht, durch seinen Mund zu lehren. Jeder Katechet – welchen Verantwortungsgrad er auch immer in der Kirche haben mag – muß daher ständig darum besorgt sein, durch seinen Unterricht und sein Verhalten die Lehre und das Leben Jesu selber hervortreten zu lassen. Er sucht die Aufmerksamkeit und Zustimmung von Herz und Verstand des Glaubensschülers keineswegs auf sich selber und die eigenen Meinungen festzulegen. Vor allem darf er seine persönlichen Meinungen und Wertungen nicht so aufdrängen, als wären diese die Lehre und die Lektionen aus dem Leben Christi. Jeder Katechet müßte auf sich selber die geheimnisvollen Worte Jesu anwenden können: „Meine Lehre stammt nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat."[13] Dies tat auch der heilige Paulus, als er eine Frage von größter Wichtigkeit behandelte: „Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe."[14] Welch ständigen Umgang mit dem Wort Gottes, wie es vom Lehramt der Kirche überliefert wird, welch inniges Verhältnis zu Christus und zum Vater, welchen Gebetsgeist und wieviel Selbstlosigkeit muß der Katechet haben, um sagen zu können: „Meine Lehre stammt nicht von mir"!

### Christus als Lehrer

7. Diese Lehre ist nicht ein Gebäude von abstrakten Wahrheiten, sondern vielmehr die Vermittlung des lebendigen Geheimnisses Gottes. Die Würde dessen, der im Evangelium lehrt, sowie die Art seiner Lehre übersteigen in jeder Hinsicht die anderen „Lehrer" in Israel; denn es besteht ein einzigartiges Band zwischen dem, was er sagt, was er tut und was er ist. Dennoch bleibt bestehen, daß die Evangelien ganz klar von Augenblicken berichten, wo Jesus „lehrt". „Was Jesus getan und gelehrt hat"[15]: in diesen Worten am Beginn der Apostelgeschichte faßt der heilige Lukas zwei Pole innerhalb der Sendung Christi zusammen und unterscheidet sie zugleich.
Jesus hat gelehrt. Das bezeugt er von sich selbst: „Tag für Tag saß ich im Tempel und lehrte."[16] Die Evangelisten beobachten es voll Staunen und sind überrascht, ihn immer und überall lehren zu sehen, und zwar auf eine Weise und mit einer Autorität, wie sie bis dahin unbekannt waren: „Wieder kam das Volk zu ihm, und er lehrte es, wie er gewohnt war"[17]; „und sie waren bestürzt über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat."[18] Auch seine Feinde stellen dies fest, um ihn deswegen anklagen und verurteilen zu können: „Er wiegelt das Volk auf und verbreitet seine Lehre in ganz Judäa, von Galiläa bis hierher."[19]

### Er allein ist „Meister"

8. Wer so lehrt, verdient in einzigartiger Weise den Titel „Meister". Wie oft wird er nicht im ganzen Neuen Testament und zumal in den Evangelien als „Meister" bezeichnet![20] Vor allem die Zwölf, die übrigen Jünger und die Scharen der Zuhörer nennen ihn „Meister", mitunter voller Bewunderung, Vertrauen und Zärtlichkeit[21]. Sogar die Pharisäer und Sadduzäer, die Gesetzeslehrer und die Juden im allgemeinen verweigern ihm diesen Titel nicht: „Meister, wir möchten von dir ein Zeichen sehen"[22]; „Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?"[23]. Vor allem aber nennt Jesus sich selber, und zwar in besonders feierlichen und sehr bedeutsamen Augenblicken „Meister": „Ihr nennt mich Meister und Herr, und ihr habt recht; denn ich bin es"[24]; er stellt ferner die Einzigartigkeit, das Einmalige seines Meister-Seins heraus: „Nur einer ist euer Meister"[25]: Christus. Man versteht, daß im Verlauf von zwei Jahrtausenden Menschen jeder Herkunft, Rasse und Nation ihm in allen Sprachen der Erde diesen Titel voll Verehrung beigelegt und damit auf ihre Weise

das Wort des Nikodemus aufgegriffen haben: „Wir wissen, du bist ein Lehrer, der von Gott gekommen ist."[26]
Diese Gestalt des lehrenden Christus, zugleich erhaben und vertraut, beeindruckend und ermutigend und deshalb so anziehend, daß schon die Evangelisten sie mit ihrer Feder gezeichnet haben und danach die darstellende Kunst seit den Anfängen des Christentums[27] sie immer wieder zu ihrem Gegenstand erwählt hat, möchte auch ich am Beginn dieser Überlegungen zur Katechese in der Welt von heute besonders herausstellen.

### Sein ganzes Leben eine Lehre

9. Dabei bin ich mir bewußt, daß die überragende Stellung Christi als Meister, die einzigartige Kohärenz und überzeugende Kraft seiner Lehre sich nur dadurch erklären lassen, daß seine Worte, seine Gleichnisse und Beweise sich niemals von seinem Leben und Sein trennen lassen. In diesem Sinn war das ganze Leben Christi ein beständiges Lehren: die Momente seines Schweigens, seine Wunder, seine Taten, sein Beten, seine Liebe zum Menschen, seine Vorliebe für die Kleinen und Armen, die Annahme des letzten Opfers für die Erlösung der Welt am Kreuz und seine Auferstehung: dies alles macht sein Wort wirklich und wahr und vollendet seine Offenbarung. So ist für die Christen das Kruzifix eines der erhabensten und volkstümlichsten Bilder des lehrenden Christus.
Alle diese Überlegungen, die sich an die großen Überlieferungen der Kirche anschließen, sollen in uns die Begeisterung für Christus kräftigen, für den Meister, der den Menschen offenbart, wer Gott ist, und auch, wer der Mensch ist; für den Meister, der rettet, heiligt und führt, der lebt, spricht, aufrüttelt und erschüttert, zurechtweist, richtet und verzeiht, der täglich den Weg durch die Geschichte mit uns geht; für den Meister, der kommt und kommen wird in Herrlichkeit.
Nur in tiefer Gemeinschaft mit ihm können die Katecheten Licht und Kraft finden für eine echte und wünschenswerte Erneuerung der Katechese.

## II. Eine Erfahrung so alt wie die Kirche

### Die Sendung der Apostel

10. Das Bild des lehrenden Christus hatte sich dem Geist der Zwölf und der ersten Jünger eingeprägt, und der Auftrag: „Geht hin ... macht alle Menschen zu meinen Jüngern"[28] hat ihr ganzes Leben bestimmt. Der hl. Johannes bezeugt dies in seinem Evangelium, wenn er die Worte Jesu anführt: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; ich habe euch Freunde genannt, weil ich euch alles geoffenbart habe, was ich von meinem Vater gehört habe."[29] Nicht sie haben sich entschlossen, Jesus zu folgen, Jesus selbst hat sie vielmehr erwählt, sie bei sich behalten und schon vor seinem Pascha unterwiesen, damit sie hingehen und Frucht bringen und ihre Frucht bleibe[30]. Deswegen vertraut er ihnen nach der Auferstehung auch in offizieller Weise die Sendung an, ihm aus allen Völkern Jünger zu gewinnen.
Das ganze Buch der Apostelgeschichte bezeugt, daß die Jünger ihrer Berufung und dem empfangenen Auftrag treu geblieben sind. Die Mitglieder der ersten christlichen Gemeinde zeigen sich dort beharrlich „in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und in den Gebeten"[31]. Man hat hier zweifellos das bleibende Bild einer Kirche vor sich, die sich durch die Lehre der Apostel bildet und ständig vom Wort des Herrn lebt, dieses im eucharistischen Opfer feiert und der Welt davon Zeugnis gibt, indem sie Liebe übt.
Als die Gegner am Tun der Apostel Anstoß nahmen, zeigten sie sich „aufgebracht, weil sie das Volk lehrten"[32]; die Weisung, die sie ihnen gaben, lautete daher, nicht mehr im Namen Jesu zu lehren[33]. Wir wissen jedoch, daß die Apostel es gerade in diesem Punkt für richtig hielten, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen[34].

### Die Katechese zur Zeit der Apostel

11. Die Apostel zögerten nicht, den Dienst des Apostolates[35] mit anderen zu teilen. Sie übertrugen den Auftrag zu lehren auf ihre Nachfolger. Sie übertrugen ihn auch den Diakonen, und zwar vom Anfang ihrer Berufung an: Stephanus, „voll Gnade und Kraft", hört unter dem Antrieb des Geistes der Weisheit nicht auf zu lehren[36]. Die Apostel ziehen für ihren Auftrag zu lehren „viele andere" Jünger heran[37]; und selbst einfache Christen, durch eine Verfolgung zerstreut, „zogen umher und verkündeten das Wort" der Frohen Botschaft[38]. Der heilige Paulus ist der einzigartige Herold dieser Verkündigung, von Antiochien bis nach Rom, wo das letzte Bild, das uns die Apostelgeschichte von ihm überliefert, das Bild eines Menschen ist, der „mit allem Freimut über den Herrn Jesus Christus lehrte"[39]. Seine zahlreichen Briefe ergänzen und vertiefen diese Verkündigung. Die Briefe der heiligen Petrus, Johannes, Jakobus und Judas sind ebenfalls Zeugnisse für die Katechese zur Zeit der Apostel.
Die Evangelien, die vor ihrer Niederschrift Ausdruck einer den christlichen Gemeinden mündlich überlieferten Lehre waren, weisen mehr oder weniger deutlich eine katechetische Struktur auf. Hat man nicht den Bericht des heiligen Mattäus das Evangelium des Katecheten und den des heiligen Markus das Evangelium des Katechumenen genannt?

### Bei den Kirchenvätern

12. Die Kirche setzt diesen Lehrauftrag der Apostel und ihrer ersten Mitarbeiter fort. Da sie sich selber Tag für Tag zur Jüngerin des Herrn macht, wird sie mit Recht „Mutter und Lehrerin" genannt[40]. Von Klemens von Rom bis zu Origenes[41] erlebt das nachapostolische Zeitalter das Entstehen bedeutender Werke. Danach beobachten wir folgende eindrucksvolle Tatsache: Bischöfe und Seelsorger und gerade die angesehensten unter ihnen, vor allem im 3. und 4. Jahrhundert, betrachten es als einen wichtigen Teil ihres bischöflichen Dienstes, katechetische Unterweisungen vorzutragen oder in Buchform niederzuschreiben. Es ist die Zeit des Cyrill von Jerusalem und Johannes Chrysostomus, des Ambrosius und Augustinus, in der wir aus der Feder so vieler Kirchenväter Werke entstehen sehen, die für uns bleibende Vorbilder sind.
Es ist nicht möglich, hier auch nur sehr kurz das katechetische Wirken zu schildern, das die Ausbreitung und den Weg der Kirche in den verschiedenen Epochen der Geschichte auf allen Kontinenten und unter den verschiedensten sozialen und kulturellen Verhältnissen getragen hat. Gewiß hat es nie an Schwierigkeiten gefehlt. Doch hat das Wort des Herrn durch die Jahrhunderte hin seinen Lauf genommen; es hat sich nach einem Wort des heiligen Paulus ausgebreitet und ist verherrlicht worden[42].

### Konzile und Missionen

13. Der katechetische Dienst gewinnt auf den Konzilen immer neue Kraft. Das Konzil von Trient bietet hier ein bemerkenswertes Beispiel: es hat in seinen Konstitutionen und Dekreten der

Katechese den Vorrang eingeräumt. Es hat den „Römischen Katechismus" angeregt, der auch seinen Namen trägt und ein Werk ersten Ranges darstellt als Zusammenfassung der christlichen Lehre und der überlieferten Theologie zum Gebrauch für die Priester. Es hat in der Kirche eine erstaunliche Organisation der Katechese eingeleitet, die Kleriker für ihre Verpflichtung zum katechetischen Unterricht aufgerüttelt und auch dank der Arbeit heiliger Theologen wie Karl Borromäus, Robert Bellarmin oder Petrus Canisius die Publikation von Katechismen zur Folge gehabt, die für die damalige Zeit wirklich vorbildlich waren. Möchte doch das II. Vatikanische Konzil in unseren Tagen einen ähnlichen Schwung und vergleichbare Ergebnisse bewirken!
Ein vorzügliches Wirkungsfeld für eine gute Katechese bilden auch die Missionen. So hat das Volk Gottes sich seit fast zweitausend Jahren unaufhörlich im Glauben erzogen und dabei Formen verwandt, die den verschiedenen Bedingungen der Gläubigen und den vielfältigen kirchlichen Verhältnissen angepaßt waren. Die Katechese ist mit dem ganzen Leben der Kirche eng verbunden. Nicht nur ihre geographische Ausdehnung und ihr zahlenmäßiges Wachstum, sondern auch und mehr noch das innere Wachstum der Kirche, ihre Übereinstimmung mit Gottes Heilsplan, hängen wesentlich von der Katechese ab. Aus den Erfahrungen, die wir hier aus der Geschichte der Kirche angeführt haben, verdienen einige Punkte – unter vielen anderen – besonders herausgestellt zu werden.

## Die Katechese als Recht und Pflicht der Kirche

14. Es ist vor allem deutlich, daß die Katechese für die Kirche immer eine heilige Verpflichtung und ein unverzichtbares Recht gewesen ist. Sie ist gewiß einerseits eine Pflicht, die sich aus dem Auftrag des Herrn herleitet und vor allem denen obliegt, die im Neuen Bund die Berufung zum Hirtendienst empfangen. Anderseits kann man ebenso von einem Recht sprechen: vom theologischen Standpunkt aus hat jeder Getaufte gerade auf Grund seiner Taufe das Recht, von der Kirche eine Unterweisung und Bildung zu empfangen, die ihm ein echt christliches Leben ermöglichen. Vom Gesichtspunkt der Menschenrechte her hat jede menschliche Person das Recht, die religiöse Wahrheit zu suchen und ihr in Freiheit anzuhangen, das heißt „frei ... von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, ... nach seinem Gewissen zu handeln"[43]. Daher muß die katechetische Tätigkeit unter günstigen zeitlichen und räumlichen Bedingungen stattfinden können sowie zu den Massenmedien und geeigneten Arbeitshilfen Zugang haben, ohne daß Eltern, Schüler oder Katecheten diskriminiert werden. Gewiß ist heute dieses Recht mehr und mehr anerkannt, wenigstens was die obersten Grundsätze angeht. Das bezeugen die internationalen Erklärungen oder Abmachungen, in denen man bei all ihrer Begrenztheit doch den Gewissenswunsch eines Großteils der Menschen von heute erkennen kann[44]. Zahlreiche Staaten verletzen freilich dieses Recht, so daß Religionsunterricht erteilen, erteilen lassen oder empfangen sogar zum Vergehen wird, das mit Sanktionen zu rechnen hat. Ich erhebe deshalb gemeinsam mit den Vätern der Synode mit allem Nachdruck meine Stimme gegen jede Diskriminierung im Bereich der Katechese. Zugleich richte ich erneut einen dringenden Aufruf an die Verantwortlichen, daß solche Behinderungen völlig aufhören, die die menschliche Freiheit im allgemeinen und die Religionsfreiheit im besonderen belasten.

## Eine vorrangige Aufgabe

15. Der zweite Punkt betrifft den Rang der Katechese in den Pastoralplänen der Kirche. Je mehr diese sich fähig zeigt, auf örtlicher oder höchster Ebene der Katechese gegenüber anderen Werken und Aufgaben, auch wenn diese aufsehenerregendere Erfolge bringen könnten, Priorität zuzuerkennen, desto mehr kräftigt sie durch die Katechese ihr inneres Leben als Glaubensgemeinschaft und ihr missionarisches Wirken nach außen. Die Kirche ist gegen Ende dieses 20. Jahrhunderts durch Gott und die Ereignisse, die ebenfalls Gottes Anruf enthalten, dazu aufgefordert, der katechetischen Arbeit neues Vertrauen entgegenzubringen; denn es geht hierbei um eine vorrangige Aufgabe ihrer Sendung. Sie ist aufgerufen, ihre besten Möglichkeiten an Menschen und Energien, ohne Arbeit und Mühen oder auch materielle Kosten zu scheuen, in den Dienst der Katechese zu stellen, um sie besser zu organisieren und qualifiziertes Personal dafür heranzubilden. Mehr als auf bloß menschliches Planen kommt es hier auf die Glaubenshaltung an; der Glaube aber bezieht sich immer auf die Treue Gottes, der mit seiner Antwort nie zögern wird.

## Gemeinsame und spezielle Verantwortung

16. Ein dritter Punkt: Die Katechese war immer eine Aufgabe und muß es bleiben, für die die ganze Kirche sich verantwortlich fühlen und bereit sein muß. Doch kommt ihren Gliedern je nach ihrer Sendung eine unterschiedliche Verantwortlichkeit zu. Die Oberhirten haben kraft ihres Amtes auf verschiedenen Ebenen die höchste Verantwortung für die Förderung, Ausrichtung und Koordinierung der Katechese. Der Papst ist sich seinerseits der obersten Verantwortung lebhaft bewußt, die er auf diesem Gebiet hat: er findet hier Grund für seine pastorale Sorge, aber vor allem auch eine Quelle der Freude und Hoffnung. Die Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen haben hier ein vorrangiges Arbeitsfeld für ihr Apostolat. Die Eltern haben auf einer anderen Ebene ihre einmalige Verantwortung. Auch die Lehrer, die verschiedenen Mitarbeiter der Kirche, die Katecheten und, in ihrem Bereich, die Fachleute der sozialen Kommunikationsmittel tragen alle eine abgestufte, aber doch sehr klare Verantwortung für die Bildung eines gläubigen Gewissens, die für das Leben der Kirche wichtig ist und auch auf das Leben der Gesellschaft selber zurückstrahlt. Eine der wertvollsten Früchte der Generalversammlung der Synode, die ganz der Katechese gewidmet war, sollte sein, ein lebendiges und zum Handeln bereites Bewußtsein dieser unterschiedlichen, aber doch allen gemeinsamen Verantwortung in der ganzen Kirche und in allen ihren Bereichen zu wecken.

## Die Aufgabe einer ständigen maßvollen Erneuerung

17. Schließlich braucht die Katechese eine ständige Erneuerung, was eine gewisse Erweiterung ihres Begriffes, ihre Methoden, die Suche nach einer angemessenen Sprache und die Verwendung von neuen Hilfsmitteln für die Weitergabe der Botschaft angeht. Diese Erneuerung hat nicht immer den gleichen Wert, und die Väter der Synode haben die Grenzen oder sogar „Mängel" der bis heute realisierten Formen[45] realistisch zur Kenntnis genommen, bei allem unleugbaren Fortschritt an lebendigem katechetischem Wirken und verheißungsvollen Initiativen. Diese Begrenztheit ist besonders schwerwiegend, wenn sie die Integrität des Inhalts bedroht. Die „Botschaft an das Volk Gottes" hat daher deutlich betont, daß für die Katechese „ein routinemäßiges Wiederholen, das jede Änderung ablehnt, ebenso verhängnisvoll ist wie das unbedachte Improvisieren, das die Probleme zu leicht-

fertig behandelt“[46]. Der Konservatismus führt zum Stillstand, zur Lethargie und am Ende zur Auflösung der Katechese. Unbedachtes Verhalten aber führt zur Verwirrung der Schüler und deren Eltern; wenn es sich um Kinder handelt, zu jeder möglichen Entartung, zum Bruch und schließlich zur völligen Zerstörung der Einheit. Es kommt darauf an, daß die Kirche auch heute den Beweis erbringt, wie sie es in anderen Zeiten ihrer Geschichte verstanden hat, daß sie bei der Suche und Anwendung neuer Wege und Perspektiven für den katechetischen Unterricht im Sinne des Evangeliums weise, mutig und treu ist.

## III. Die Katechese innerhalb der seelsorglichen und missionarischen Tätigkeit der Kirche

### Die Katechese: eine Etappe der Evangelisierung

18. Die Katechese darf nicht aus dem Gesamtzusammenhang der seelsorglichen und missionarischen Tätigkeit der Kirche gelöst werden. Sie hat gleichwohl ihren besonderen Stellenwert, über den die 4. Generalversammlung der Bischofssynode während der vorbereitenden Arbeiten und bei der Tagung selber oft reflektiert hat. Die Frage beschäftigt auch die öffentliche Meinung innerhalb und außerhalb der Kirche.

Es ist hier nicht der Ort, eine streng formale Definition der Katechese zu geben. Das ist ausreichend im „Allgemeinen Katechetischen Direktorium“[47] geschehen, und es ist Sache der Fachleute, den Begriff und die Zusammenhänge der Katechese noch weiter zu entfalten.

Angesichts der Unsicherheiten in der Praxis stellen wir einfach einige wesentliche Gesichtspunkte heraus, wie sie im übrigen bereits in den Dokumenten der Kirche gründlich dargelegt sind, die zu einem genauen Verständnis der Katechese gehören und ohne die man Gefahr liefe, ihre ganze Bedeutung und Tragweite nicht zu erfassen.

Allgemein kann man hier davon ausgehen, daß die Katechese eine Glaubenserziehung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen ist, die vor allem eine Darbietung der christlichen Lehre umfaßt, wobei man im allgemeinen organisch und systematisch vorgeht, um die Schüler in die Fülle des christlichen Lebens einzuführen. So verstanden ist die Katechese, ohne formal damit zusammenzufallen, mit einer gewissen Zahl von Seelsorgsaufgaben der Kirche verknüpft, die einen katechetischen Aspekt haben oder die Katechese entweder vorbereiten oder aus ihr folgen: die erste Verkündigung des Evangeliums oder die missionarische Predigt des Kerygmas, um den Glauben zu wecken, die Apologetik oder das Bemühen um Vernunftgründe für den Glauben, die Erfahrung des christlichen Lebens, die Feier der Sakramente, die Integration in die kirchliche Gemeinschaft sowie das apostolische und missionarische Zeugnis.

Bedenken wir zunächst, daß zwischen Katechese und Evangelisierung weder ein Gegensatz noch eine Trennung besteht, aber auch keine einfache Identität. Beide sind vielmehr eng miteinander verbunden, indem sie sich gegenseitig ergänzen und vollenden.

Das Apostolische Schreiben *Evangelii Nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 über die Evangelisierung in der Welt von heute hat mit Recht betont, daß die Evangelisierung, deren Ziel es ist, die Frohbotschaft der ganzen Menschheit zugänglich zu machen, damit sie davon lebt, eine reiche, vielschichtige und dynamische Wirklichkeit ist. Zu ihr gehören wesentliche, untereinander verschiedene Elemente oder vielleicht besser Momente, die man im Gesamtablauf einer einzigen Bewegung als Einheit sehen muß[48]. Die Katechese ist eines dieser Momente – wohl ein sehr wichtiges – unter allen Vorgängen der Evangelisierung.

### Katechese und erste Verkündigung des Evangeliums

19. Im Unterschied zur ersten Verkündigung des Evangeliums, die zur Bekehrung geführt hat, verfolgt die Katechese in ihrer Eigenart vor allem das doppelte Ziel, den anfänglichen Glauben reifen zu lassen und den wahren Jünger Christi durch eine vertiefte und mehr systematische Kenntnis der Person und Botschaft unseres Herrn Jesus Christus weiterzubilden[49].

In der katechetischen Praxis jedoch muß diese ideale Ordnung der Tatsache Rechnung tragen, daß oft die erste Evangelisierung noch nicht stattgefunden hat. Eine gewisse Anzahl von kurz nach der Geburt getauften Kindern kommt zur Pfarrkatechese, ohne irgendeine andere Einführung in den Glauben erhalten zu haben und ohne bisher irgendeine ausdrückliche und persönliche Bindung an Jesus Christus zu besitzen. Sie haben lediglich die in ihnen durch die Taufe und die Gegenwart des Heiligen Geistes grundgelegte Fähigkeit zu glauben. Dazu kommen die Vorurteile eines wenig christlichen Familienmilieus oder einer positivistisch ausgerichteten Erziehung, die schnell etliche Widerstände aufbauen. Hinzu rechnen muß man außerdem nichtgetaufte Kinder, für die die Eltern erst später eine religiöse Erziehung zulassen: aus praktischen Gründen wird ihr Weg als Katechumenen großenteils oft im Verlauf der normalen Katechese nachgeholt. Dann sind hier zahlreiche Jugendliche und junge Erwachsene zu nennen, die zwar getauft sind und eine systematische Katechese wie auch die Sakramente empfangen haben, aber noch lange im Zweifel bleiben, ob sie ihr ganzes Leben in bewußter Verbindung mit Christus gestalten sollen, wenn sie nicht gar im Namen ihrer Freiheit einer religiösen Bindung auszuweichen suchen. Die Erwachsenen schließlich sind auch selber nicht sicher vor Versuchungen zum Zweifel oder zur Aufgabe des Glaubens, vor allem wenn eine glaubenslose Umwelt sich auswirkt. Das heißt, die Katechese muß sich oft nicht nur darum kümmern, den Glauben zu lehren und zu vertiefen, sondern ihn mit Hilfe der Gnade auch ständig zu wecken, die Herzen zu öffnen und zu bekehren und alle, die sich noch auf der Schwelle zum Glauben befinden, für ein umfassendes Ja zu Jesus Christus vorzubereiten. Dieses Anliegen bestimmt zum Teil Ton, Sprache und Methode der Katechese.

### Spezifisches Ziel der Katechese

20. Spezifisches Ziel der Katechese bleibt dennoch, mit der Hilfe Gottes einen noch anfanghaften Glauben zu entwickeln, das christliche Leben der Gläubigen jeden Alters zur Fülle zu bringen und es täglich zu nähren. Es geht tatsächlich darum, auf der Ebene des Bewußtseins und im Leben den Samen des Glaubens zum Wachsen zu bringen, den der Heilige Geist bei der Erstverkündigung gesät hat, bevor er dann durch die Taufe endgültig übertragen wurde.

Die Katechese möchte also das Verständnis für das Geheimnis Christi im Licht der Heiligen Schrift entwickeln, damit der ganze Mensch hiervon geprägt wird. Durch das Wirken der Gnade in ein neues Geschöpf umgewandelt, macht der Christ sich so für die Nachfolge Christi bereit und lernt in der Kirche immer besser, zu denken wie er, zu urteilen wie er, zu handeln nach seinen Geboten und zu hoffen, wie er uns einlädt.

Näherhin ist es das Ziel der Katechese im Gesamt der Evangelisierung, die Etappe der Unterweisung und der Reifung zu sein, das heißt die Zeit, da der Christ bereits im Glauben die Person Jesu Christi als alleinigen Herrn angenommen und sich durch eine aufrichtige Bekehrung des Herzens ihm ganz zu eigen gegeben hat und sich nun bemüht, diesen Christus, dem er sich anvertraut hat, besser kennenzulernen: sein „Geheimnis" zu verstehen und das Reich Gottes, das er verkündet, die Forderungen und Verheißungen seiner Frohen Botschaft zu erfassen und die Wege, die er für alle, die ihm nachfolgen wollen, aufgezeigt hat.
Wenn Christsein also in Wahrheit das Ja zu Jesus Christus bedeutet, dann erinnere ich daran, daß dieses Ja zwei Ebenen hat: es besteht einmal darin, sich dem Wort Gottes auszuliefern und sich ganz darauf zu verlassen; in einem zweiten Schritt bedeutet es aber auch das Bemühen, den tiefen Sinn dieses Wortes immer besser zu erkennen.

## Notwendigkeit einer systematischen Katechese

21. In seiner Ansprache zum Abschluß der 4. Generalversammlung der Synode schätzte Papst Paul VI. sich glücklich zu hören, „daß alle die absolute Notwendigkeit einer gut strukturierten und folgerichtigen Katechese betont hatten; denn eine solche Vertiefung des Geheimnisses des Christentums unterscheidet grundsätzlich die Katechese von allen anderen Formen der Verkündigung des Wortes Gottes." [50]
Angesichts der praktischen Schwierigkeiten sollen hier unter anderem folgende Merkmale dieses Unterrichts hervorgehoben werden:
– es muß ein systematischer Unterricht sein, der nicht improvisiert, sondern nach einem Programm dargeboten wird, so daß ein klares Ziel erreicht werden kann;
– es geht um einen Unterricht, der das Wesentliche behandelt, ohne den Anspruch zu erheben, alle anstehenden Fragen zu behandeln oder zu theologischer Forschung und wissenschaftlicher Exegese zu werden;
– es muß dennoch ein vollständiger Unterricht sein, der nicht bei der Erstverkündigung des christlichen Geheimnisses stehenbleibt, wie es beim Kerygma gegeben ist;
– es soll eine vollständige Einführung ins Christentum sein, die sich für alle Bereiche des christlichen Lebens offenhält.

Ohne das Interesse der Katechese an den zahlreichen Gelegenheiten zu vergessen, die sich im Zusammenhang mit dem persönlichen, familiären, sozialen oder kirchlichen Leben bieten und die man zu nutzen wissen sollte – ich komme in Kapitel VI darauf zurück –, bestehe ich auf der Notwendigkeit eines organischen und systematischen Religionsunterrichts; denn von verschiedener Seite ist man geneigt, seine Wichtigkeit herunterzuspielen.

## Katechese und Erfahrung im Leben

22. Es hat keinen Sinn, die Orthopraxis gegen die Orthodoxie auszuspielen: das Christentum besteht untrennbar aus beidem. Feste und wohlbedachte Überzeugungen führen zu mutigem, klarem Handeln; das Bemühen um die Erziehung der Gläubigen, damit sie heute als Jünger Christi leben, ruft nach einer vertieften Erkenntnis des Geheimnisses Christi in der Heilsgeschichte und erleichtert sie zugleich.
Genausowenig ist es sinnvoll, für die Preisgabe eines ernsthaften und geordneten Studiums der Botschaft Christi einzutreten zugunsten einer Methode, die der gelebten Erfahrung den Vorzug gibt. „Niemand kann durch eine lediglich private Erfahrung zur umfassenden Wahrheit gelangen, d.h. ohne entsprechende Entfaltung der Botschaft Christi, der ‚Weg, Wahrheit und Leben' ist (*Joh* 14,6)." [51]
Man sollte auch nicht weiter eine Katechese, die vom Leben ausgeht, gegen eine traditionelle, lehrhafte und systematische Katechese ausspielen [52]. Die echte Katechese ist immer eine geordnete und systematische Einführung in die Offenbarung, die Gott von sich selber dem Menschen in Jesus Christus geschenkt hat, eine Offenbarung, die im tiefen Bewußtsein der Kirche und in der Heiligen Schrift bewahrt und fortwährend durch eine lebendige und aktive „traditio" von einer Generation zur anderen weitergegeben wird. Diese Offenbarung ist aber nicht vom Leben losgelöst und auch nicht nur künstlich an seine Seite gestellt. Sie richtet sich ja auf den letzten Sinn des Daseins, das sie vollständig mit dem Licht des Evangeliums erleuchtet, um anzuregen oder in Frage zu stellen. Darum können wir auf die Katecheten anwenden, was das II. Vatikanische Konzil in besonderer Weise von den Priestern sagt: sie sind Erzieher – des Menschen und des menschlichen Lebens – im Glauben [53].

## Katechese und Sakramente

23. Die Katechese ist von ihrem Wesen her mit dem gesamten liturgischen und sakramentalen Handeln verbunden; denn gerade in den Sakramenten und zumal in der Eucharistie wirkt Jesus Christus aus der Fülle seiner Person, um die Menschen umzuwandeln.
In der Urkirche waren Katechumenat und Vorbereitung auf die Taufe und die Eucharistie ein und dasselbe. Wenn auch die Kirche ihre Praxis in diesem Bereich für die altchristlichen Länder geändert hat, ist doch das Katechumenat dort nie abgeschafft worden; im Gegenteil, es erlebt sogar eine Erneuerung [54]; in den jungen Missionskirchen wird es sogar in großem Umfang praktiziert. In jedem Fall bleibt die Katechese immer auf die Sakramente bezogen. Einerseits ist eine sehr wichtige Form der Katechese die Vorbereitung auf den Empfang der Sakramente; jede Katechese führt notwendig zu den Sakramenten des Glaubens hin. Anderseits besitzt jede echte Sakramentenpraxis schon von sich aus einen katechetischen Aspekt. Mit anderen Worten: das sakramentale Leben verarmt und wird sehr schnell zu einem bloßen Ritus, wenn es sich nicht auf eine vertiefte Kenntnis der Bedeutung der Sakramente gründet. Die Katechese hinwiederum wird einseitig intellektualisiert, wenn sie nicht in einer sakramentalen Praxis Leben gewinnt.

## Katechese und kirchliche Gemeinschaft

24. Die Katechese ist schließlich eng verbunden mit dem verantwortlichen Tun der Kirche und der Christen in der Welt. Wer bereit ist, im Glauben Jesus Christus nachzufolgen, und diesen Glauben durch die Katechese zu festigen sucht, muß ihn in Gemeinschaft mit denen leben, die die gleiche Entscheidung getroffen haben. Die Katechese droht kraftlos zu werden, wenn nicht eine Gemeinschaft von glaubenden und christlich lebenden Menschen den Katechumenen in einem bestimmten Stadium seines katechetischen Unterrichts aufnimmt. Daher ist die kirchliche Gemeinschaft auf allen ihren Ebenen in einem zweifachen Sinn für den Bereich der Katechese verantwortlich: sie ist verantwortlich dafür, daß ihre Mitglieder eine entsprechende Fortbildung bekommen; sie ist aber auch dafür verantwortlich, daß sie in einem solchen Milieu Aufnahme finden, wo sie möglichst umfassend das Gelernte leben können.
Die Katechese ist ebenfalls offen für die missionarische Dynamik. Wird sie gut gegeben, dann ist es den Christen ein inneres Anliegen, von ihrem Glauben Zeugnis zu geben, ihn ihren Kindern weiterzugeben, ihn anderen bekannt zu machen und auf jede mögliche Weise der menschlichen Gemeinschaft zu dienen.

### Die Notwendigkeit der Katechese im weiteren Sinn für die Reife und Kraft des Glaubens

25. So wird also das Kerygma der Frohen Botschaft – die erste Verkündigung voll Begeisterung und Wärme, die eines Tages den Menschen verwandelt und zur Entscheidung geführt hat, sich Christus im Glauben anzuvertrauen – durch die Katechese mehr und mehr vertieft, in seinen inneren Folgerungen entfaltet, durch Überlegungen erklärt, die sich auch an den Verstand richten, sowie auf die christliche Praxis in Kirche und Welt hingeordnet. All das entspricht nicht weniger dem Evangelium als das Kerygma, mögen auch manche sagen, daß auf diese Weise alles Lebendige, Spontane und Frische im Kerygma durch die Katechese zu stark auf den Verstand hingerichtet, dadurch ausgetrocknet und schließlich abgetötet werde. Die Wahrheiten, die in der Katechese vertieft werden, sind ja die gleichen, die den Menschen im Herzen getroffen haben, als er sie zum erstenmal hörte. Wenn man sie in der Katechese besser kennenlernt, sollen sie dadurch nicht blasser oder schaler, sondern im Gegenteil noch provozierender und entscheidender für das Leben werden.
In der hier vorgelegten Konzeption bewahrt die Katechese jene betont pastorale Ausrichtung, die die Synode ihr zugedacht hat. Dieser weitere Sinn von Katechese widerspricht ganz und gar nicht jenem engeren Sinn, wie er weithin in den didaktischen Vorlagen beibehalten wird: die einfache Darlegung von Formeln, die den Glauben ausdrücken; der erstere Sinn von Katechese umfaßt und überbietet den zweiten.
Letztlich ist die Katechese ebenso notwendig für die Reifung des Glaubens der Christen wie für ihr Zeugnis in der Welt: sie will die Christen zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes führen, damit sie Christus in seiner voll verwirklichten Gestalt darstellen[55]; sie will sie ferner bereit machen, ihre Hoffnung vor all jenen zu rechtfertigen, die darüber Rechenschaft von ihnen fordern[56].

## IV. Die ganze Frohe Botschaft aus der Quelle geschöpft

### Der Inhalt der Botschaft

26. Da die Katechese ein Abschnitt oder ein Aspekt der Evangelisierung ist, dürfte ihr Inhalt ebenfalls kein anderer als der der Evangelisierung im vollen Sinne sein: die gleiche Botschaft – die Frohbotschaft vom Heil –, immer wieder gehört und mit dem Herzen ergriffen, wird in der Katechese durch Reflexion und systematisches Studium ständig vertieft, ebenso durch ein immer engagierteres Bewußtwerden ihrer Auswirkungen im persönlichen Leben jedes einzelnen wie auch durch ihre Einfügung in den organischen und harmonischen Zusammenhang, wie ihn die Existenz des Christen in Gesellschaft und Welt darstellt.

### Die Quelle

27. Die Katechese wird ihren Inhalt immer aus der lebendigen Quelle des Wortes Gottes schöpfen, das uns in der Überlieferung und in der Heiligen Schrift gegeben ist; denn „die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes", wie das II. Vatikanische Konzil uns erinnert hat, indem es zugleich wünschte, daß „der Dienst des Wortes, nämlich die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und alle christliche Unterweisung ... aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft" hole[57].
Von der Überlieferung und der Heiligen Schrift als Quelle der Katechese zu sprechen, heißt betonen, daß diese sich von Gedanken, Geist und Haltungen der Bibel und der Evangelien durch ständigen Kontakt mit den Texten selber prägen und durchdringen lassen muß; es heißt aber auch, darauf hinweisen, daß die Katechese um so reicher und wirksamer sein wird, je mehr sie die Texte mit dem Verstand und und Herzen der Kirche liest und sich von der Reflexion und dem zweitausendjährigen Leben der Kirche anregen läßt.
Unterweisung, Liturgie und Leben der Kirche entstehen aus dieser Quelle und führen unter der Leitung der Hirten und vor allem des Lehramtes, das der Herr ihnen anvertraut hat, dorthin zurück.

### Das Credo: vorrangiger Ausdruck der Lehre

28. Ein vorrangiger Ausdruck des lebendigen Erbes, dessen Schutz ihnen anvertraut ist, findet sich im *Credo* oder, konkreter, in den Glaubensbekenntnissen, die an entscheidenden Stellen der Geschichte den Glauben der Kirche in geglückter Synthese zusammengefaßt haben. Im Verlauf der Jahrhunderte war ein wichtiges Element der Katechese gerade die „traditio Symboli" (oder die Übergabe der Zusammenfassung des Glaubens), der die Übergabe des Herrengebetes folgte. Dieser ausdrucksstarke Ritus ist in unseren Tagen wieder in den Ablauf des Katechumenates eingeführt worden[58]. Sollte man nicht eine noch erweiterte, wenn auch angepaßte Verwendung vorsehen, um die überaus wichtige Etappe zu unterstreichen, in der ein neuer Jünger Jesu Christi mit voller Klarheit und Entschiedenheit das Glaubensgut übernimmt, das er von nun an mit allem Ernst in sich vertiefen will? Mein Vorgänger Paul VI. wollte in seinem „Credo des Volkes Gottes", das er bei Gelegenheit der Neunzehnhundertjahrfeier des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus proklamiert hat, die wesentlichen Elemente des katholischen Glaubens zusammenfassen, zumal jene, die manchen größere Schwierigkeiten boten oder vergessen zu werden drohten[59]. Für den Inhalt der Katechese ist dies ein sicherer Bezugspunkt.

### Einige unerläßliche Elemente

29. Der gleiche Papst erinnert im 3. Kapitel seines Apostolischen Schreibens *Evangelii Nuntiandi* an „den wesentlichen Inhalt, die lebendige Substanz" der Evangelisierung[60]. Für die Katechese selbst ist es notwendig, jedes dieser Elemente ebenso gegenwärtig zu haben wie die lebendige Synthese, in der sie zusammengefaßt sind[61].
Ich möchte mich darum hier darauf beschränken, einige einfache Hinweise zu geben[62]. Jedem ist zum Beispiel klar, wie wichtig es ist, dem Kind, dem Jugendlichen oder dem, der im Glauben wächst, verständlich zu machen, „was man von Gott erkennen kann"[63], ihnen in gewissem Sinn sagen zu können: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch"[64], ihnen in wenigen Worten darlegen zu können[65], was das Geheimnis des Wortes Gottes ist, das Mensch wird und das Heil des Menschen durch sein Paschamysterium erwirkt, mit anderen Worten durch seinen Tod und seine Auferstehung, aber auch durch seine Predigt, durch die Zeichen, die er gewirkt hat, und durch die Sakramente seiner ständigen Gegenwart in unserer Mitte. Die Väter der Synode waren gut beraten, als sie forderten, sich davor zu hüten, Christus allein auf seine Menschheit und seine Botschaft auf eine bloß irdische Dimension zu reduzieren, sondern ihn vielmehr als Sohn Gottes anzuerkennen, als den Mittler, der uns im Heiligen Geist freien Zugang zum Vater schenkt[66].

Wichtig ist ferner, vor den Augen des Geistes und des Herzens und im klaren Licht des Glaubens das Ursakrament seiner Gegenwart, nämlich das Geheimnis der Kirche zu entfalten, die eine Gemeinschaft von sündigen Menschen ist, die aber zugleich geheiligt sind und die Familie Gottes bilden, die durch den Herrn zusammengeführt ist unter der Leitung jener, die der Heilige Geist zu Vorstehern bestellt hat, die Kirche Gottes zu weiden[67]. Wichtig ist auch darzustellen, daß die Geschichte der Menschen mit ihren Zeichen von Gnade und Sünde, von Größe und Elend durch Gott in seinem Sohn Jesus Christus angenommen worden ist und bereits „eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt"[68] bietet. Wichtig ist schließlich, die Entsagung wie auch Freude umfassenden Forderungen unverkürzt aufzuzeigen, die sich aus dem Zustand ergeben, den der Apostel Paulus gern das „neue Leben"[69] nannte, die „neue Schöpfung"[70], in Christus sein oder leben[71] oder das „ewige Leben in Christus Jesus"[72], das nichts anderes ist als das Leben in dieser Welt, freilich ein Leben nach den Seligpreisungen, ein Leben, das sich in neuer Gestalt im Jenseits fortsetzen soll.

Daher ist es für die Katechese so wichtig, von persönlichen moralischen Anforderungen, wie sie dem Evangelium entsprechen, zu reden, von christlichen Haltungen gegenüber dem Leben und der Welt, mögen sie heroisch sein oder zum täglichen Leben gehören: wir nennen sie die christlichen oder evangelischen Tugenden. Von daher auch der Wunsch, die Katechese solle bei ihrem Bemühen um Glaubenserziehung auch solche Realitäten nicht vergessen, sondern sie vielmehr richtig darlegen, wie zum Beispiel das Handeln des Menschen für seine integrale Befreiung[73], die Suche nach einer mehr solidarischen und brüderlichen Gesellschaft, das Ringen um Gerechtigkeit und den Aufbau des Friedens.

Man darf übrigens nicht meinen, diese Dimension der Katechese sei absolut neu. Schon in der Väterzeit haben die heiligen Ambrosius und Johannes Chrysostomus, um nur diese zu nennen, die Bedeutung der sozialen Folgerungen aus dem Anspruch des Evangeliums betont, und in unserer Zeit zählt der Katechismus des heiligen Pius X. ausdrücklich zu den himmelschreienden Sünden auch die Unterdrückung der Armen und die Verweigerung des gerechten Lohnes für die Arbeiter[74]. Besonders seit der Enzyklika *Rerum Novarum* ist die Sorge um die sozialen Verhältnisse ein bestimmendes Thema in der katechetischen Unterweisung der Päpste und Bischöfe. Viele Väter der Synode haben mit berechtigtem Nachdruck gefordert, daß das reiche Erbe der Soziallehre der Kirche in entsprechender Form bei der normalen katechetischen Unterweisung der Gläubigen seinen Platz finde.

## Vollständigkeit des Inhalts

30. Was den Inhalt der Katechese betrifft, verdienen drei wichtige Punkte in unseren Tagen eine besondere Aufmerksamkeit.

Der erste betrifft die Vollständigkeit dieses Inhalts. Damit die Opfergabe seines Glaubens[75] vollkommen sei, hat jeder Jünger Christi das Recht, „das Wort das Glaubens"[76] nicht verstümmelt, verfälscht oder verkürzt zu empfangen, sondern voll und ganz, in all seiner Macht und Kraft. Wer die Vollständigkeit der Botschaft in irgendeinem Punkt aufgibt, entleert in gefährlicher Weise die Katechese selbst und setzt die Früchte aufs Spiel, die Christus und die Gemeinschaft der Kirche mit Recht von ihr erwarten. Es ist gewiß kein Zufall, daß der abschließende Auftrag Jesu im Mattäusevangelium eine gewisse Totalität aufweist: „Mir ist alle Macht gegeben ... geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern ... lehrt sie, alles zu befolgen ... Ich bin bei euch alle Tage." Wenn darum jemand bereits ahnt, daß „die Erkenntnis Christi Jesu ... alles übertrifft"[77], der er im Glauben begegnet ist, und das vielleicht noch unbewußte Verlangen in sich trägt, Christus noch besser kennenzulernen in einer Predigt und Lehre, die der Wahrheit entspricht, welche Jesus ist[78], dann darf man ihm unter keinem Vorwand irgendeinen Teil dieser Kenntnis verweigern. Was wäre das für eine Katechese, die keinen vollen Raum mehr ließe für Themen wie die Erschaffung des Menschen und seine Ursünde, der Erlösungsplan unseres Gottes und dessen lange, liebevolle Vorbereitung und Verwirklichung, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, Maria – die Immakulata, die Mutter Gottes, immerwährende Jungfrau, mit Leib und Seele zur himmlischen Herrlichkeit erhoben – und ihre Stellung im Geheimnis des Heiles, das Geheimnis des Bösen, das in unserem Leben am Werk ist[79], und die Kraft Gottes, die uns davon befreit, die Notwendigkeit der Buße und der Aszese, die sakramentalen und liturgischen Riten, die Realpräsenz in der heiligen Eucharistie, die Teilhabe am göttlichen Leben auf Erden und im Jenseits usw.? Daher ist auch kein wahrer Katechet berechtigt, nach eigenem Gutdünken das Glaubensgut aufzuteilen und zu trennen zwischen dem, was er für wichtig hält, und anderem, was ihm unwichtig erscheint, um dann das eine zu lehren und das andere zu unterschlagen.

## Mit Hilfe geeigneter pädagogischer Methoden

31. Dies führt zu einem zweiten Punkt: es kann sein, daß es bei der heutigen Lage der Katechese Gründe der Methodik oder Pädagogik ratsam erscheinen lassen, die Vermittlung des reichen Inhaltes der Katechese auf diese und nicht auf eine andere Weise durchzuführen. Im übrigen dispensiert die Vollständigkeit ja nicht vom Bemühen um Gleichgewicht, um einen organischen und gestuften Aufbau, durch den man den darzubietenden Wahrheiten, den zu vermittelnden Normen wie den aufzuzeigenden Möglichkeiten des christlichen Lebens das ihnen jeweils entsprechende Gewicht zuteilt. Es kann auch sein, daß sich eine bestimmte Sprache für die Übermittlung dieses Inhaltes an diese Person oder Gruppe von Personen als geeigneter erweist. Die getroffene Wahl wird insoweit gelten können, wie sie nicht von mehr oder weniger subjektiven Theorien und Vorurteilen ausgeht oder von einer bestimmten Ideologie geprägt ist, sondern vom demütigen Bemühen, einem Inhalt noch besser gerecht zu werden, der voll und ganz erhalten bleiben muß. Methode und Sprachform, die man verwendet, müssen wirklich Werkzeuge bleiben, um die Gesamtheit und nicht nur einen Teil der „Worte des ewigen Lebens"[80] oder von den „Wegen des Lebens"[81] mitzuteilen.

## Ökumenische Dimension der Katechese

32. Die gewiß vom Geiste Jesu angeregte große Bewegung, die seit einigen Jahren die katholische Kirche zusammen mit anderen Kirchen oder christlichen Konfessionen dazu drängt, sich um die Wiederherstellung der vollkommenen Einheit zu bemühen, wie sie der Herr gewollt hat, veranlaßt mich, vom ökumenischen Charakter der Katechese zu sprechen. Diese Bewegung hat auf dem II. Vatikanischen Konzil ihre volle Bedeutung gewonnen[82] und sich seit dem Konzil noch weiter ausgedehnt und in einer eindrucksvollen Reihe von Ereignissen und Initiativen, die inzwischen allen bekannt sind, konkretisiert.

Die Katechese darf von dieser ökumenischen Dimension nicht absehen; denn alle Gläubigen sind aufgerufen, sich je nach ihrer Fähigkeit und Stellung in der Kirche in die Bewegung zur Einheit hin einzureihen[83].

Die Katechese ist ökumenisch ausgerichtet, wenn sie ohne

Verzicht darauf, daß die Fülle der geoffenbarten Wahrheiten und der von Christus eingesetzten Heilsmittel in der katholischen Kirche gegeben ist[84], diese Lehre doch mit aufrichtigem Respekt in Wort und Tat gegenüber den kirchlichen Gemeinschaften vorträgt, die nicht in voller Gemeinschaft mit dieser unserer Kirche leben.

In diesem Zusammenhang ist es außerordentlich wichtig, die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften korrekt und loyal darzustellen; denn der Geist Christi weigert sich nicht, sie als Mittel zum Heil zu benutzen, und „einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, können auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren"[85]. Eine solche Darstellung wird unter anderem den Katholiken einerseits helfen, ihren eigenen Glauben zu vertiefen; anderseits lernen sie so die anderen christlichen Brüder besser kennen und schätzen, so daß das gemeinsame Suchen des Weges zur vollen Einheit in der ganzen Wahrheit erleichtert wird. Sie müßte auch den Nichtkatholiken helfen, die katholische Kirche mit ihrer Überzeugung, das „allgemeine Heilsmittel" zu sein, besser kennen und schätzen zu lernen.

Die Katechese ist ökumenisch ausgerichtet, wenn sie ferner ein echtes Verlangen nach Einheit weckt und nährt; noch mehr, wenn sie ernsthafte Anstrengungen anregt – eingeschlossen das Bemühen, sich in Demut und in der Glut des Geistes zu reinigen, um die Wege freizulegen – nicht für einen billigen Irenismus, der durch Auslassungen und Nachgeben in der Lehre zustande kommt, sondern auf die vollkommene Einheit hin, wann und wie der Herr sie will.

Die Katechese ist schließlich ökumenisch, wenn sie sich bemüht, die katholischen Kinder und Jugendlichen sowie die Erwachsenen darauf vorzubereiten, im Kontakt mit Nichtkatholiken zu leben und dabei ihre katholische Identität mit Respekt vor dem Glauben der anderen zu wahren.

### Ökumenische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Katechese

33. Wo mehrere Konfessionen miteinander leben, können es die Bischöfe für opportun oder gar notwendig erachten, gewisse Versuche zur Zusammenarbeit zwischen Katholiken und anderen Christen auf dem Gebiet der Katechese zu machen, in Ergänzung der normalen Katechese, welche die Katholiken auf jeden Fall erhalten müssen. Solche Versuche finden ihr theologisches Fundament in den Elementen, die allen Christen gemeinsam sind[86]. Doch ist die Gemeinschaft im Glauben zwischen den Katholiken und den anderen Christen nicht vollständig und vollkommen; in gewissen Fällen gibt es sogar tiefe Unterschiede. Die ökumenische Zusammenarbeit ist daher ihrer Natur nach begrenzt: sie darf niemals eine „Reduktion" auf das gemeinsame Minimum bedeuten. Außerdem besteht die Katechese nicht nur darin, die Lehre zu vermitteln, sondern auch in das ganze christliche Leben einzuführen und zur vollen Teilnahme an den Sakramenten der Kirche zu bringen. Daher ist es notwendig, dort, wo man auf dem Gebiet der Katechese ökumenisch zusammenarbeitet, darauf zu achten, daß die Bildung der Katholiken in der katholischen Kirche, was Lehre und christliches Leben betrifft, genügend sichergestellt ist.

Eine Anzahl von Bischöfen hat im Verlauf der Synode auf die nach ihrer Meinung immer häufigeren Fälle hingewiesen, wo die staatliche Autorität oder andere Umstände in den Schulen einiger Länder einen Religionsunterricht vorschreiben – mit den entsprechenden Handbüchern, Stundenplänen usw. –, der für Katholiken und Nichtkatholiken gemeinsam ist. Man braucht wohl kaum darauf hinzuweisen, daß es sich hierbei nicht um echte Katechese handelt. Aber auch ein solcher Unterricht hat seine ökumenische Bedeutung, wenn er die christliche Lehre loyal darstellt. Wo die Umstände einen solchen Unterricht erzwingen, muß auf andere Weise mit um so größerer Gewissenhaftigkeit eine wirklich katholische Katechese gesichert sein.

### Das Problem der Schulbücher für verschiedene Religionen

34. Ein weiterer Hinweis ist hier anzufügen, der, wenn auch aus anderer Sicht, in die gleiche Richtung deutet. Es kommt vor, daß staatliche Schulen den Schülern Bücher zur Verfügung stellen, die von einem kulturellen – historischen, moralischen oder literarischen – Standpunkt aus die verschiedenen Religionen, darunter auch die katholische, darstellen. Eine objektive Darstellung der historischen Fakten der Religionen und der verschiedenen christlichen Bekenntnisse kann auch hier zu einem besseren gegenseitigen Verständnis beitragen. Man wird daher darauf achten, das Mögliche zu tun, damit die Darstellung wirklich objektiv ist, geschützt vor ideologischen und politischen Systemen oder Vorurteilen, die sich als wissenschaftlich ausgeben, aber den wahren Sinn der Darstellung nur entstellen würden. Es ist klar, daß man solche Handbücher keinesfalls als katechetische Werke betrachten kann: dafür fehlt ihnen das Zeugnis von gläubigen Menschen, die ihren Glauben für andere Gläubige darlegen. Es fehlt ihnen auch das Verständnis der christlichen Mysterien und des spezifisch Katholischen, so wie es sich aus dem Kern des Glaubens ergibt.

## V. Alle bedürfen der Katechese

### Die Bedeutung der Kinder und Jugendlichen

35. Das Thema, welches mein Vorgänger Paul VI. der 4. Generalversammlung der Bischofssynode gegeben hatte, lautete: „Die Katechese in unserer Zeit, mit besonderer Berücksichtigung der Kinder- und Jugendkatechese". Die wachsende Zahl und Bedeutung der Jugendlichen ist ohne Zweifel für einen Großteil der heutigen Welt eine Tatsache, die zu größten Hoffnungen und zugleich zu Besorgnis Anlaß gibt. In gewissen Ländern, vor allem der Dritten Welt, ist mehr als die Hälfte der Bevölkerung unter 25 oder 30 Jahren alt. Das bedeutet viele Millionen Kinder und Jugendliche, die sich auf ihre Zukunft als Erwachsene vorbereiten. Dabei geht es nicht nur um ihre große Zahl: jüngste Ereignisse wie auch die Tageschronik sagen uns, daß diese unzählbare Schar von Jugendlichen, selbst wenn sie hier und da von Unsicherheit und Furcht beherrscht ist, durch die Flucht in die Gleichgültigkeit oder das Rauschgift verführt oder sogar zu Nihilismus und Gewaltanwendung versucht wird, dennoch in ihrer Mehrheit die große Kraft darstellt, die sich unter vielen Gefahren zum Ziel setzt, die Zivilisation der Zukunft aufzubauen.

Wir fragen uns in unserer pastoralen Sorge: wie soll man dieser großen Schar von Kindern und Jugendlichen Jesus Christus, den menschgewordenen Gott, verkünden? Wie ihn bekanntmachen nicht nur in der Begeisterung einer ersten flüchtigen Begegnung, sondern so, daß seine Person, seine Botschaft, Gottes Heilsplan, den er offenbaren wollte, täglich tiefer und klarer erkannt werden; daß der Aufruf, den er an jeden richtet, und das Reich, das er in dieser Welt mit der „kleinen Herde"[87] derer, die an ihn glauben, errichten will, das sich aber erst in der Ewigkeit vollendet, immer besser verstanden werden? Wie sollen wir den Sinn,

die Tragweite und die fundamentalen Anforderungen, das Gesetz der Liebe, die Verheißungen und die Hoffnungen dieses Reiches bekanntmachen?
Hier gäbe es viel zu sagen über die besonderen Charakterzüge, die die Katechese für die verschiedenen Altersstufen aufweist.

## Kleinkinder

36. Ein oft entscheidender Abschnitt ist jene Zeit, wo das Kleinkind von seinen Eltern und aus dem Familienmilieu die ersten Elemente der Katechese empfängt, die ihm vielleicht nur in schlichter Form den himmlischen Vater in seiner Güte und Fürsorge offenbaren, dem es sein Herz zuzuwenden lernt. Durch sehr kurze Gebete, die es zu stammeln lernt, beginnt es ein liebevolles Gespräch mit dem verborgenen Gott, dessen Wort es später hören wird. Vor christlichen Eltern können wir kaum zu viel auf dieser frühzeitigen Einführung bestehen, wo die Fähigkeiten des Kindes in ein vitales Verhältnis zu Gott integriert sind: eine Aufgabe von entscheidender Bedeutung, die große Liebe und tiefe Ehrfurcht vor dem Kind verlangt, das ein Anrecht auf eine einfache und wahre Darstellung des christlichen Glaubens hat.

## Kinder

37. Bald kommt in der Schule und in der Kirche, in der Pfarrei oder in der religiösen Betreuung an einem katholischen Institut oder an einer staatlichen Schule, wenn sich das Kind einen umfassenderen sozialen Bereich erschließt, der Augenblick für eine Katechese, deren Aufgabe es ist, das Kind organisch in das Leben der Kirche einzuführen und auch unmittelbar auf die Feier der Sakramente vorzubereiten. Gemeint ist eine didaktische Katechese, die aber auf ein gelebtes Glaubenszeugnis hingeordnet ist; eine einführende Katechese, die aber nicht bruchstückhaft ist, denn sie soll, wenn auch in elementarer Form, alle hauptsächlichen Glaubensgeheimnisse und ihre Bedeutung für das sittliche und religiöse Leben des Kindes erschließen; eine Katechese, die den Sinn der Sakramente aufzeigt, aber zugleich von den gelebten Sakramenten her einen Bezug zum Leben erhält, der sie davor bewahrt, rein lehrhaft zu bleiben; eine Katechese, die dem Kind die Freude vermittelt, in seinem Lebensmilieu Zeuge für Christus zu sein.

## Jugendliche

38. Es folgt die Zeit der Pubertät und des Jugendalters mit allem, was dieses an Großem und Gefahrvollem einschließt. Der Mensch entdeckt jetzt sich selbst und die Welt seines eigenen Inneren, er entwirft hochherzige Pläne, erwacht zum Empfinden der Liebe, wie er anderseits den biologischen Trieben der Sexualität begegnet; er erfährt den Wunsch nach Zusammensein und eine besonders tiefe Freude, die mit der berauschenden Entdekkung des Lebens verbunden ist. Oft ist dies aber auch das Alter der tiefer dringenden Fragen, des angstvollen Suchens, das sogar vergeblich erscheinen kann, eines gewissen Mißtrauens gegen die anderen, eines gefährlichen Sichzurückziehens auf sich selber; es ist zuweilen das Alter der ersten Niederlagen und Enttäuschungen. Die Katechese darf diese leicht veränderlichen Aspekte in diesem delikaten Lebensabschnitt nicht ignorieren. Eine Katechese, die es versteht, den Jugendlichen zu einer kritischen Prüfung seines eigenen Lebens und zum Dialog zu führen, die seine großen Fragen – die Hingabe seiner selbst, die Glaubenshaltung, die Liebe und ihre Vermittlung, die Sexualität – nicht übergeht, kann von entscheidender Bedeutung sein. Die Darstellung Jesu Christi als Freund, als Führer und Vorbild, das Bewunderung weckt und doch nachahmbar bleibt; die Einführung in seine Botschaft, die auf die grundlegenden Fragen Antwort gibt; die Entfaltung des Heilsplans der Liebe Christi, des Erlösers, als Menschwerdung der einzig wahren Liebe und Ermöglichung der Einheit unter den Menschen: all das kann die Grundlage zu einer echten Erziehung im Glauben bieten. Vor allem die Geheimnisse des Leidens und Sterbens Jesu, denen der heilige Paulus das Verdienst seiner glorreichen Auferstehung zuschreibt, können sehr zum Bewußtsein und Herzen des Jugendlichen sprechen und Licht ausbreiten über seine ersten leidvollen Erfahrungen mit sich selber und der Welt, die er entdeckt.

## Heranwachsende

39. Mit dem Alter des Heranwachsens kommt die Stunde der ersten großen Entscheidungen. Vielleicht unterstützt durch die Mitglieder seiner Familie und durch Freunde und doch wieder sich selber und seinem sittlichen Gewissen überlassen, muß der Jugendliche immer häufiger und entscheidender die Verantwortung für sein Schicksal selbst übernehmen. Gut und Böse, Gnade und Sünde, Leben und Tod ringen immer mehr miteinander in seinem Inneren, natürlich als moralische Kategorien, aber auch und vor allem als Grundentscheidungen, die er im Bewußtsein seiner Eigenverantwortung mit klarem Entschluß annehmen oder verwerfen muß. Es ist evident, daß eine Katechese, die im Namen der Hochherzigkeit den Egoismus anprangert, die ohne falsche Vereinfachung und illusorische Schematisierung den christlichen Sinn der Arbeit, des Gemeinwohls, der Gerechtigkeit und Liebe darlegt, eine Katechese über den Frieden zwischen den Völkern und über die Förderung der Würde des Menschen, über Entwicklung und Befreiung, wie sie in den jüngeren Dokumenten der Kirche dargelegt wird[88], im Geist der Jugendlichen eine gute Katechese über die eigentlich religiösen Wirklichkeiten, die man natürlich niemals vernachlässigen darf, glücklich ergänzt. Die Katechese gewinnt hier also eine erhebliche Bedeutung, denn nun kann das Evangelium angeboten, verstanden und angenommen werden, insofern es dem Leben einen Sinn geben kann und daher sonst unerklärliche Haltungen anzuregen vermag: Entsagung, Gelöstheit, Sanftmut, Gerechtigkeit, Engagement und Versöhnung, Sinn für das Absolute und das Unsichtbare usw. Alle diese Einzelzüge werden einen solchen jungen Menschen unter seinen Gefährten als Jünger Jesu Christi kennzeichnen.
Die Katechese bereitet so auf die entscheidenden christlichen Pflichten des Erwachsenenlebens vor. Was zum Beispiel die Berufungen zum Priester- und Ordensberuf betrifft, so werden gewiß viele geweckt im Verlauf einer Katechese, die während der Kindheit und Jugendzeit gut gegeben wird.
Von der ersten Kindheit bis zur Schwelle der Reife wird die Katechese so zu einer ständigen Schulung im Glauben und folgt den großen Abschnitten des Lebens. Sie gleicht einem Leuchtturm, der den Weg des Kindes, des Jugendlichen und des Heranwachsenden erhellt.

## Anpassung der Katechese an die jungen Menschen

40. Es ist tröstlich festzustellen, daß während der 4. Generalversammlung der Synode und während der folgenden Jahre die Kirche weithin dieses Anliegen geteilt hat: wie soll man Kindern und Jugendlichen die Katechese erteilen? Gebe Gott, daß die so geweckte Aufmerksamkeit im Bewußtsein der Kirche lange lebendig bleibt! In diesem Sinn war die Synode für die ganze Kirche kostbar, denn sie hat sich bemüht, mit möglichst großer Genauigkeit das komplexe Bild der Jugend von heute zu zeichnen; sie hat gezeigt, daß diese Jugend eine Sprache verwendet, in die man mit Geduld und Umsicht die Botschaft Christi übersetzen kön-

nen muß, ohne sie zu verraten; sie hat bewiesen, daß diese Jugend trotz allen Anscheins, wenn auch oft auf noch unklare Weise, tief im Herzen nicht nur bereit und offen ist, sondern sich wirklich danach sehnt, diesen „Jesus ..., den man Christus nennt“[89], kennenzulernen; sie hat schließlich klargemacht, daß die katechetische Arbeit, wenn man sie mit Kraft und Entschlossenheit betreiben will, heute schwieriger und ermüdender ist als je zuvor wegen aller Arten von Hindernissen und Schwierigkeiten, denen sie begegnet; daß sie aber zugleich auch tröstlicher ist wegen der Tiefe der Antworten, die sie von seiten der Kinder und Jugendlichen erhält. Hier liegt ein Schatz, mit dem die Kirche in den kommenden Jahren rechnen kann und muß. Bestimmte Gruppen von jugendlichen Adressaten der Katechese erfordern aufgrund ihrer besonderen Lage eine eigene Aufmerksamkeit.

### Die Behinderten

41. Es geht hier vor allem um körperlich oder geistig behinderte Kinder und Jugendliche. Sie haben ebenso wie die anderen Gleichaltrigen das Recht, das „Geheimnis des Glaubens“ kennenzulernen. Die größeren Schwierigkeiten, denen sie begegnen, machen ihr Bemühen und das ihrer Erzieher nur um so verdienstvoller. Es ist erfreulich festzustellen, daß katholische Verbände, die sich besonders der behinderten Jugendlichen annehmen, bereitwillig ihre Erfahrungen auf diesem Gebiet der Synode unterbreitet und von ihr ein vertieftes Verlangen mitgenommen haben, diesem wichtigen Problem noch besser zu entsprechen. Sie verdienen, bei diesem Bemühen aufrichtig ermutigt zu werden.

### Jugendliche ohne religiösen Halt

42. Ich denke dann an die immer zahlreicher werdenden Kinder und Jugendlichen, die in nichtchristlicher Umgebung geboren werden und heranwachsen oder zumindest dort, wo man den Glauben nicht praktiziert, die aber dennoch den christlichen Glauben kennenlernen möchten. Auch für sie muß eine angepaßte Katechese gesichert werden, damit sie im Glauben wachsen und aus ihm in zunehmendem Maße leben können, auch ohne Halt von außen, ja vielleicht trotz des Widerstandes, den sie in ihrem Milieu finden.

### Erwachsene

43. Verfolge ich nun weiter die Reihe der Adressaten der Katechese, muß ich hier auf eine der immer wieder geäußerten Sorgen der Väter der Synode hinweisen, die sich nachdrücklich und dringend aus den Erfahrungen ergibt, welche man derzeit in der ganzen Welt machen kann: es geht um das zentrale Problem der Erwachsenenkatechese. Dies ist die hauptsächliche Form der Katechese, denn sie richtet sich an Personen, welche die größte Verantwortung und Fähigkeit besitzen, die christliche Botschaft in ihrer voll entwickelten Form zu leben[90]. Die christliche Gemeinde kann keine ständige Katechese anbieten, ohne die direkte, auf Erfahrung gestützte Teilnahme der Erwachsenen, ob sie nun Adressaten oder Förderer der katechetischen Tätigkeit sind. Die Welt, in der die Jugendlichen zu leben und den Glauben zu bezeugen haben, den die Katechese vertiefen und festigen möchte, ist von den Erwachsenen beherrscht: deren Glaube müßte deshalb ebenfalls ständig angeregt, weitergeführt und erneuert werden, damit sie mit ihm die zeitlichen Dinge, für die sie Verantwortung tragen, durchdringen. So muß die Katechese, um wirksam zu sein, stets fortgesetzt werden, denn sie wäre wohl sicher vergeblich, wenn sie gerade an der Schwelle des reifen Alters aufhören würde, da sie sich doch, wenn auch unter anderer Form, für die Erwachsenen als nicht weniger notwendig erweist.

### Quasi-Katechumenen

44. Unter diesen Erwachsenen, die der Katechese bedürfen, richtet sich unsere missionarische Hirtensorge vor allem auf jene, die in einer noch nicht verschristlichten Umgebung geboren und aufgewachsen sind und nie Gelegenheit hatten, die christliche Lehre zu vertiefen, welcher sie eines Tages auf ihrem Lebensweg begegnet sind; wir denken an jene, die in ihrer Kindheit eine dem damaligen Alter entsprechende Katechese bekommen haben, aber sich dann von jeder religiösen Praxis entfernten und nun im reifen Alter mit nur kindhaften religiösen Kenntnissen dastehen; wir denken an jene, die an den Folgen einer gewiß zeitig begonnenen, aber schlecht erteilten oder schlecht aufgenommenen Katechese leiden; an jene, die zwar in christlichen Ländern und oft sogar in soziologisch christlicher Umgebung geboren sind, aber nie in ihrem Glauben weitergebildet wurden und so als Erwachsene noch wirkliche Katechumenen sind.

### Verschiedene sich ergänzende Formen der Katechese

45. Die Erwachsenen jeden Alters, einschließlich des Greisenalters – das aufgrund seiner Erfahrung und seiner Probleme eine besondere Aufmerksamkeit verdient –, sind also ebenso wie die Kinder, die Jugendlichen und Heranwachsenden Adressaten der Katechese. Man müßte noch von den Menschen unterwegs reden, von den durch die moderne Entwicklung an den Rand gedrängten Menschen und jenen, die in Quartieren von Großstädten leben, wo oft Kirchen, Versammlungsräume und angemessene Strukturen fehlen ... Wie sollten wir nicht wünschen, daß für alle sich die Initiativen vermehren, die sich für ihre christliche Bildung durch geeignete Hilfsmittel einsetzen (audiovisuelle Anlagen, Kleinschriften, Begegnungen und Vorträge), so daß viele Erwachsene eine ungenügend oder mangelhaft gebliebene Katechese ergänzen, auf höherem Niveau als dem in der Kindheit erreichten harmonisch vervollkommnen oder sich auch in diesem Bereich derart weiterbilden können, daß sie noch ernsthafter anderen zu helfen vermögen.

Es ist ferner wichtig, daß Katechese für Kinder und Jugendliche, ständige Katechese und Erwachsenenkatechese keine beziehungslos gegeneinander abgeschlossene Bereiche sind. Noch weniger darf ein Bruch zwischen ihnen bestehen. Man muß sich im Gegenteil dafür einsetzen, daß sie sich vollkommen ergänzen: die Erwachsenen haben den Jugendlichen und Kindern in der Katechese viel zu geben, sie können von diesen aber auch viel zum Wachstum ihres eigenen christlichen Lebens empfangen.

Es muß noch einmal gesagt werden: in der Kirche Jesu Christi dürfte sich niemand von der katechetischen Unterweisung dispensiert fühlen. Das gilt sogar für die jungen Seminaristen und Ordensleute und für alle, die für die Aufgabe als Hirten und Katecheten berufen sind: sie werden diesen Beruf um so besser erfüllen, je demütiger sie bei der Kirche, der großen Katechetin und Katechisierten zugleich, in die Schule gehen.

## VI. Über einige Wege und Mittel der Katechese

### Soziale Kommunikationsmittel

46. Von der mündlichen Unterweisung der Apostel über die Briefe, die man unter den jungen Kirchen in Umlauf brachte, bis zu den modernsten Hilfsmitteln hat die Katechese nicht aufgehört, nach den geeignetsten Wegen und Mitteln für ihre Aufgabe zu suchen unter aktiver Beteiligung von Gemeinschaften und der

Anleitung der Hirten. Dieses Bemühen muß fortgesetzt werden. Ich denke spontan an die großen Möglichkeiten, welche die sozialen Kommunikationsmittel und die Medien der Gruppenkommunikation bieten: an Fernsehen, Radio, Presse, Schallplatten und bespielte Tonbänder, an den gesamten audiovisuellen Bereich. Die auf diesem Gebiet unternommenen Anstrengungen berechtigen zu den größten Hoffnungen. Die Erfahrung zeigt zum Beispiel die tiefe Wirkung einer Radio- oder Fernsehkatechese, wenn sie geschmackvollen Stil und Niveau mit vorbehaltloser Treue zum Lehramt zu verbinden weiß. Die Kirche hat heute viele Gelegenheiten, diese Probleme zu behandeln – darin eingeschlossen auch Tage der sozialen Kommunikationsmittel –, ohne daß es trotz ihrer grundlegenden Bedeutung erforderlich wäre, hier näher darauf einzugehen.

## Bessere Nutzung zahlreicher Orte, Anlässe oder Begegnungen

47. Ich denke auch an verschiedene Anlässe von großem Wert, wo die Katechese ihren vorzüglichen Platz hat: zum Beispiel an die diözesanen, regionalen oder nationalen Wallfahrten, die auf ein sorgsam ausgewähltes Thema ausgerichtet sind, angefangen vom Leben Christi, der Jungfrau Maria und der Heiligen; an die oft zu hastig abgeschafften traditionellen Volksmissionen, die für eine periodische und kraftvolle Erneuerung des christlichen Lebens unersetzlich sind – man sollte sie wieder aufgreifen und verjüngen; an die Bibelkreise, die über die wissenschaftliche Exegese hinausgehen müssen, um dazu anzuregen, daß man vom Worte Gottes lebt; an die Zusammenkünfte der kirchlichen Basisgemeinschaften, soweit sie den im Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi*[91] angeführten Kriterien entsprechen. Ferner erwähne ich die Jugendgruppen, die in gewissen Gebieten unter verschiedenen Namen und Formen, aber immer mit demselben Ziel, nämlich Christus besser kennenzulernen und das Evangelium zu leben, sich ausbreiten und aufblühen wie in einem für die Kirche sehr verheißungsvollen Frühling: Gruppen der Katholischen Aktion, Caritaskreise, Gebetsgemeinschaften, Meditationsgruppen usw. Diese Gruppen wecken große Hoffnungen für die Kirche von morgen. Doch bitte ich im Namen Jesu inständig die in ihnen vereinten Jugendlichen, ihre Verantwortlichen und die Priester, die sich ihnen mit bestem seelsorglichem Einsatz widmen: gestattet um keinen Preis, daß diese Gruppen mit ihren einzigartigen Möglichkeiten zur Begegnung, die so reich an Werten wie Freundschaft und Solidarität unter den Jugendlichen, an Freude und Begeisterung, an Reflexion über Geschehnisse und Dinge sind, das gründliche Studium der Lehre Christi versäumen. Sie kämen sonst in Gefahr – was leider auch schon allzuoft geschehen ist –, ihre Anhänger und die Kirche selber zu enttäuschen.

Der katechetische Einsatz, der in diesen verschiedenen Bereichen und noch vielen anderen möglich ist, hat um so mehr Aussicht, angenommen zu werden und Frucht zu bringen, je mehr er seine eigene Natur bewahrt. Wenn er dort auf angemessene Weise erfolgt, kann er jene verschiedenen, sich aber ergänzenden katechetischen Möglichkeiten verwirklichen, wodurch sich der ganze Reichtum seines Grundanliegens zu entfalten vermag mit den drei Dimensionen von Wort, Gedächtnis und Zeugnis – von Lehre, liturgischer Feier und konsequenter Lebensführung –, wie die Botschaft der Synode an das Volk Gottes hervorgehoben hat[92].

## Die Predigt

48. Dies gilt um so mehr von der Katechese, die bei einer liturgischen Feier und vor allem bei der Eucharistie gehalten wird: indem die Predigt die besondere Eigenart und den Eigenrhythmus dieser Feier beachtet, setzt sie den Weg der in der Katechese gebotenen Glaubensunterweisung fort und führt ihn zu seinem natürlichen Höhepunkt. Zugleich drängt sie die Jünger des Herrn dazu, ihren geistlichen Weg in der Wahrheit, Anbetung und Danksagung jeden Tag wieder neu aufzunehmen. In diesem Sinn kann man sagen, daß auch die katechetische Pädagogik im Gesamtzusammenhang des liturgischen Jahres ihre Quelle und ihre Vollendung in der Eucharistie findet. Die Predigt, die sich auf die biblischen Texte konzentriert, soll es auf ihre Weise ermöglichen, daß die Gläubigen mit der Gesamtheit der Glaubensgeheimnisse und der Normen des christlichen Lebens vertraut werden. Der Predigt muß man große Aufmerksamkeit schenken: sie soll nicht zu lang, aber auch nicht zu kurz sein, immer sorgfältig vorbereitet, wesentlich und konkret, und den geweihten Amtsträgern vorbehalten bleiben. Eine solche Predigt soll in jeder Eucharistiefeier an Sonn- und Feiertagen stattfinden, aber auch bei Tauffeiern, Bußgottesdiensten, Hochzeiten und Beerdigungen. Dies ist eines der positiven Ergebnisse der liturgischen Erneuerung.

## Katechetische Handbücher

49. Im Zusammenhang dieser Wege und Mittel – jedes Tun der Kirche hat eine katechetische Dimension – verlieren die katechetischen Handbücher nicht nur nichts von ihrer wesentlichen Bedeutung, sie gewinnen vielmehr neues Gewicht. Einer der wichtigeren Aspekte der Erneuerung der Katechese ist heute die Neubearbeitung und die große Zunahme von katechetischen Büchern fast überall in der Kirche. Zahlreiche und gut gelungene Bücher sind bereits erschienen und stellen eine wirkliche Bereicherung im Dienst der katechetischen Unterweisung dar. Man muß aber ebenso ehrlich und bescheiden gestehen, daß diese Blüte und dieser Reichtum auch Abhandlungen und Veröffentlichungen mit sich gebracht haben, die in ihrer Unklarheit den Jugendlichen und dem Leben der Kirche schaden. Im Bemühen um eine bessere Sprache oder um den neuesten Stand in den pädagogischen Methoden verwirren hier und da gewisse katechetische Werke ziemlich oft die Jugendlichen und sogar die Erwachsenen, sei es weil sie bewußt oder unbewußt wesentliche Elemente des Glaubens der Kirche weglassen, sei es weil sie bestimmte Themen zum Schaden anderer überbetonen, vor allem aber weil man von einer allzu horizontalen Gesamtschau ausgeht, die dem, was das Lehramt der Kirche verkündet, nicht entspricht. Es genügt also nicht, die Zahl der katechetischen Handbücher zu vermehren. Wenn diese ihrer Zielsetzung entsprechen sollen, ist es unerläßlich, daß sie mehrere Bedingungen erfüllen:

– daß sie sich auf das konkrete Leben der Generation beziehen, an die sie sich richten, und deren innere Unruhe, Fragen, Kämpfe und Hoffnungen genau kennen;

– daß sie sich um eine Sprache bemühen, die diese Generation verstehen kann;

– daß sie Wert darauf legen, die große Botschaft Christi und seiner Kirche mitzuteilen, ohne irgend etwas zu vernachlässigen oder zu entstellen, und zwar in einer Darstellungsweise, die nach Struktur und innerem Zusammenhang das Wesentliche hervortreten läßt;

– daß sie wirklich darauf abzielen, denen, die sich ihrer bedienen, eine größere Kenntnis der Geheimnisse Christi zu vermitteln, um sie zu einer echten Bekehrung und zu einem Leben zu führen, das dem Willen Gottes mehr entspricht.

## Katechismen

50. Alle, die die schwere Aufgabe übernehmen, diese Hilfsmittel

für die Katechese oder gar den Text von Katechismen vorzubereiten, dürfen das nicht ohne Zustimmung der Hirten tun, die bevollmächtigt sind, eine solche Erlaubnis zu geben. Ferner sollen sie sich auch soweit wie möglich vom Allgemeinen Katechetischen Direktorium führen lassen, das der maßgebliche Bezugspunkt bleibt[93].

Aus diesem Anlaß kann ich es nicht unterlassen, die Bischofskonferenzen der ganzen Welt zu ermutigen und dazu aufzurufen, daß sie mit Geduld, aber fest entschlossen die anspruchsvolle Arbeit in Angriff nehmen, in Übereinstimmung mit dem Apostolischen Stuhl gute Katechismen zu schaffen, die getreu die wesentlichen Inhalte der Offenbarung darlegen, methodisch der heutigen Zeit entsprechen und so in der Lage sind, die christlichen Generationen der Zukunft zu einem kraftvollen Glauben zu erziehen.

Diese kurze Erörterung der Mittel und Wege für die heutige Katechese erschöpft nicht den Reichtum der Vorschläge, welche die Väter der Synode ausgearbeitet haben. Ermutigend ist der Gedanke, daß derzeit in jedem Land eine wertvolle Zusammenarbeit im Gange ist, um die Katechese in diesen Punkten möglichst organisch und sicher zu erneuern. Wie könnten wir daran zweifeln, daß die Kirche die kundigen Personen und angemessenen Mittel finden wird, um mit Gottes Gnade den komplexen Erfordernissen der Begegnung und Verständigung mit den Menschen unserer Zeit zu entsprechen?

## VII. Wie man Katechese erteilen soll

### Verschiedenheit der Methoden

51. Das Alter und die geistige Entwicklung der Christen, der Grad ihrer kirchlichen und religiösen Reife und viele andere persönliche Umstände machen es erforderlich, daß die Katechese sehr verschiedene Methoden verwenden muß, um ihr eigentliches Ziel, die Glaubenserziehung, zu erreichen. Diese Verschiedenheit ist ferner auf einer allgemeineren Ebene auch durch das soziokulturelle Milieu gefordert, in dem die Kirche ihre katechetische Tätigkeit ausübt.

Die Vielfalt der Methoden ist ein Zeichen der Lebendigkeit und ein Reichtum. Dies war auch die Auffassung der Väter der 4. Generalversammlung der Synode, wobei sie jedoch die Aufmerksamkeit auf die Bedingungen lenkten, die unerläßlich sind, damit diese Vielfalt der Einheit der Lehre des einen Glaubens nicht schadet, sondern ihr nützt.

### Im Dienst der Offenbarung und der Bekehrung

52. Die erste allgemeine Frage, die sich hier stellt, betrifft die Gefahr und die Versuchung, den katechetischen Unterricht ungebührlich mit offen oder versteckt vorgetragenen ideologischen Ansichten, zumal politisch-sozialer Natur, oder mit persönlichen politischen Einstellungen zu vermengen. Wenn sich diese Ansichten auf die zentrale Botschaft, die zu übermitteln ist, so auswirken, daß diese verdunkelt und zu etwas Zweitrangigem würde oder sogar den ideologischen Zielsetzungen zu dienen hätte, dann ist die Katechese bereits bis in ihre Wurzeln verfälscht. Die Synode hat daher mit Recht auf der Notwendigkeit bestanden, die Katechese über den divergierenden einseitigen Tendenzen zu halten – „Dichotomien" zu vermeiden –, selbst auf dem Gebiet der theologischen Deutungen, die man ähnlichen Fragen gibt. Die Katechese soll sich vielmehr an der Offenbarung ausrichten, so wie das universale Lehramt der Kirche sie in feierlicher oder gewöhnlicher Form vorlegt. Diese Offenbarung verkündet einen Gott, der Schöpfer und Erlöser ist, dessen Sohn das Fleisch des Menschen angenommen hat und nicht nur in die persönliche Geschichte eines jeden Menschen, sondern auch in die Geschichte der Menschheit insgesamt eingetreten ist, deren Mittelpunkt er wird. Diese Offenbarung verkündet somit den radikalen Wandel von Mensch und Universum und alles dessen, was zur Gesamtheit der menschlichen Existenz gehört, unter dem Einfluß der Frohbotschaft von Jesus Christus. Eine so verstandene Katechese geht über allen formalen Moralismus hinaus, obgleich sie eine echt christliche Moral miteinschließt. Sie reicht grundsätzlich weiter als jeder innerweltliche soziale oder politische Messianismus. Sie sucht den Menschen in seiner Tiefe zu erreichen.

### Inkarnierung der Botschaft in den Kulturen

53. Ich schneide hier eine zweite Frage an. Wie ich kürzlich vor den Mitgliedern der Bibelkommission gesagt habe, ist „der Ausdruck ‚Akkulturation' oder ‚Inkulturation' ... zwar eine sprachliche Neubildung, bringt jedoch sehr deutlich die einzelnen Elemente des großen Geheimnisses der Inkarnation zum Ausdruck".[94] Von der Katechese können wir wie von der Evangelisierung im allgemeinen sagen, daß sie die Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur und der Kulturen einpflanzen soll. Deshalb wird sich die Katechese bemühen, diese Kulturen und ihre wesentlichen Elemente kennenzulernen; sie wird deren bezeichnendsten Ausdrucksformen erlernen; sie wird ihre eigenen Werte und Reichtümer achten. Auf diese Weise kann sie diesen Kulturen die Erkenntnis des verborgenen Geheimnisses[95] nahebringen und ihnen helfen, aus ihrer eigenen lebendigen Überlieferung heraus originelle Ausdrucksformen christlichen Lebens, Feierns und Denkens hervorzubringen. Man muß hierbei jedoch auf zwei Dinge achten:

– einerseits kann man die Botschaft des Evangeliums nicht einfach und schlechthin von der Kultur trennen, in der sie sich zuerst ausgeprägt hat (das biblische Weltbild und noch konkreter das kulturelle Milieu, in dem Jesus von Nazaret gelebt hat); ebenso kann man sie auch nicht ohne schwerwiegende Verkürzungen von jenen Kulturen trennen, in denen sie sich schon im Verlauf der Jahrhunderte ausgeprägt hat; sie entspringt nicht einfach spontan aus irgendeinem kulturellen Nährboden; sie übermittelt sich ferner immer durch einen apostolischen Dialog, der unvermeidlich in einen bestimmten Dialog von Kulturen eingefügt ist;

– anderseits wirkt die Kraft des Evangeliums überall umgestaltend und erneuernd. Wenn sie eine Kultur durchdringt, was sollte es wundern, wenn sie davon auch zahlreiche Elemente korrigiert? Es würde sich nicht mehr um Katechese handeln, wenn es das Evangelium wäre, das sich beim Kontakt mit den Kulturen ändern müßte.

Wollte man dies vergessen, so würde man damit enden, was der heilige Paulus mit einem sehr starken Ausdruck „das Kreuz Christi um seine Kraft bringen" nennt[96].

Etwas anderes ist das kluge und kritische Ausgehen von religiösen oder anderen Elementen, die zum kulturellen Erbe einer bestimmten Gruppe von Menschen gehören, um diesen zu einem besseren Verständnis der Gesamtheit des christlichen Geheimnisses zu verhelfen. Wahre Katecheten wissen, daß eine Katechese sich in den unterschiedlichen Kulturen und Milieus „inkarnieren" muß: es genügt hier an die so verschiedenen Völker zu denken, an die Jugendlichen unserer Zeit, an die sehr vielfältigen Umstände, unter denen die Menschen von heute zu leben haben.

Sie lassen es aber nicht zu, daß die Katechese dadurch verarmt, daß man ihre Botschaft verkürzt oder verdunkelt durch Anpassungen, selbst in der Sprache, die das überlieferte Glaubensgut[97] gefährden könnten, oder durch Zugeständnisse in Fragen des Glaubens oder der Moral. Sie sind überzeugt, daß die echte Katechese am Ende diese Kulturen bereichert, indem sie ihnen beim Überwinden von Mängeln oder gar unmenschlichen Zügen, die in ihnen vorhanden sind, hilft und ihren rechtmäßigen Werten die Fülle Christi schenkt[98].

### Bedeutung der Volksfrömmigkeit

54. Eine weitere Frage der Methode betrifft die Aufwertung, die man beim katechetischen Unterricht mit den wertvollen Elementen der Volksfrömmigkeit vornimmt. Ich denke dabei an jene Andachtsformen, die in bestimmten Gegenden vom gläubigen Volk mit rührendem Eifer und reiner Absicht gepflegt werden, wenn auch der zugrundeliegende Glaube unter zahlreichen Gesichtspunkten der Reinigung und sogar der Korrektur bedarf. Ich denke ferner an bestimmte leicht verständliche Gebete, wie sie von so vielen einfachen Menschen gern wiederholt werden. Ich denke an gewisse Frömmigkeitsübungen, die aus einem aufrichtigen Verlangen heraus, Gott Buße und Sühne anzubieten, vollzogen werden. Bei den meisten dieser Gebete und Übungen finden sich neben unbrauchbaren Elementen auch andere, die, klug verwendet, sehr wohl dazu dienen könnten, die Geheimnisse Christi und seine Botschaft besser kennenzulernen: die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, die Menschwerdung Christi, seine Erlösung am Kreuz und seine Auferstehung, das Wirken des Geistes in jedem Christen und in der Kirche, das Geheimnis des Jenseits, die zu verwirklichenden Tugenden des Evangeliums, die Präsenz des Christen in der Welt usw. Und warum sollten wir uns auf nichtchristliche und sogar antichristliche Elemente berufen, uns aber weigern, uns jener Elemente zu bedienen, die trotz aller Verbesserungsbedürftigkeit in ihrer Wurzel etwas Christliches enthalten?

### Gedächtnismäßige Einprägung

55. Eine letzte methodische Frage, auf die ich wenigstens hinweisen möchte – sie ist auf der Synode mehr als einmal erörtert worden – betrifft die gedächtnismäßige Einprägung. In den Anfängen der christlichen Katechese, die vorwiegend mit einer Zivilisation der mündlichen Überlieferung zusammenfielen, ließ man sehr viel auswendig lernen. Daher kennt die Katechese in der Folgezeit eine lange Tradition der gedächtnismäßigen Aneignung der hauptsächlichen Wahrheiten. Doch wissen wir alle, daß diese Methode gewisse Nachteile haben kann: eine nicht geringe Gefahr besteht darin, daß sie dazu verleitet, das Dargebotene sich nur ungenügend oder manchmal fast überhaupt nicht anzueignen, da das ganze Wissen auf Formeln reduziert wird, die man wiederholt, ohne ihren tieferen Sinn erfaßt zu haben. Diese Nachteile haben im Zusammenhang der völlig anderen Verhältnisse unserer Zivilisation hier und dort dazu geführt, daß das Auswendiglernen fast vollständig – wie einige leider sogar sagen, endgültig – aus der Katechese verbannt wurde. Es haben sich daher auf der 4. Generalversammlung der Synode sehr gewichtige Stimmen erhoben, um ein wohlüberlegtes Gleichgewicht wiederherzustellen zwischen besonnenem Überlegen und Spontaneität, zwischen Dialog und Schweigen, zwischen schriftlichem Arbeiten und Auswendiglernen. Im übrigen schätzen bestimmte Kulturen auch heute noch das Auswendiglernen sehr hoch ein. Während sich auch im profanen Unterricht in gewissen Ländern immer lautere Klagen über die unliebsamen Folgen einer Mißachtung der Gedächtnisfähigkeit des Menschen erheben, warum sollten wir dann nicht selbst diese in der Katechese auf kluge und sogar originelle Weise wieder aufzuwerten versuchen, um so mehr als die Gedächtnisfeier der großen Ereignisse der Heilsgeschichte ein genaues Wissen von ihnen erfordert? Ein gewisses Auswendiglernen von Worten Jesu, wichtiger Stellen der Heiligen Schrift, der 10 Gebote und Glaubensbekenntnisse, liturgischer Texte, einiger wesentlicher Gebete und Schlüsselbegriffe der Lehre widerspricht in keiner Weise der Würde junger Christen und stellt auch kein Hindernis für den personalen Dialog mit dem Herrn dar; es ist sogar wirklich notwendig, wie die Bischöfe auf der Synode mit Nachdruck festgestellt haben. Wir müssen Realisten sein. Die Blüten des Glaubens und der Frömmigkeit, wenn man so sagen darf, wachsen nicht in den Wüstengebieten einer Katechese ohne gedächtnismäßige Einprägung. Wesentlich ist natürlich, daß diese auswendig gelernten Texte zugleich innerlich angeeignet und allmählich in ihrer Tiefe verstanden werden, damit sie zur Quelle eines persönlichen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens werden.
Die Vielfalt der Methoden in der heutigen Katechese kann ein Zeichen der Vitalität und des Erfindungsreichtums sein. In jedem Fall muß sich die gewählte Methode schließlich nach einem für das ganze Leben der Kirche fundamentalen Grundsatz richten: dem der Treue zu Gott und der Treue zum Menschen aus derselben Haltung der Liebe.

## VIII. Die Freude des Glaubens in einer schwierigen Welt

### Die christliche Identität bekräftigen

56. Wir leben in einer schwierigen Welt, wo die Furcht, die besten Schöpfungen des Menschen könnten diesem entgleiten und sich gegen ihn wenden[99], ein Klima der Unsicherheit schafft. In dieser Welt muß die Katechese den Christen helfen, zu ihrer Freude und zum Dienst aller „Licht" und „Salz" zu sein[100]. Das erfordert gewiß, daß sie diese in ihrer eigenen Identität bestärkt und sich selber unablässig von den Zweifeln, Ungewißheiten und der sie umgebenden Gleichgültigkeit befreit. Unter zahlreichen anderen Schwierigkeiten, die für den Glauben ebenso viele Herausforderungen darstellen, möchte ich einige nennen, um der Katechese bei deren Überwindung zu helfen.

### In einer indifferenten Welt

57. Vor einigen Jahren sprach man viel von der säkularisierten Welt oder der nachchristlichen Ära. Die Mode vergeht; es bleibt jedoch die gemeinte Wirklichkeit. Die Christen von heute müssen zum Leben in einer Welt herangebildet werden, die weithin Gott nicht kennt oder in religiösen Dingen, statt einen anspruchsvollen, brüderlichen, für alle anregenden Dialog zu führen, sich allzuoft in einen alles nivellierenden Indifferentismus abgleiten läßt, wenn sie nicht gar bei einer verächtlichen Haltung des „Argwohns" im Namen ihrer Fortschritte auf dem Gebiet wissenschaftlicher „Erklärungen" stehenbleibt. Um in dieser Welt festzubleiben, um allen einen „Dialog des Heiles"[101] anzubieten, bei dem jeder sich in seiner fundamentalsten Würde als Sucher nach Gott ernstgenommen fühlt, brauchen wir eine Katechese, die Jugendliche und Erwachsene in unseren Gemeinschaften lehrt, in ihrem Glauben klar und konsequent zu bleiben, unbefangen ihre christliche und katholische Identität zu bekräftigen, den Unsichtbaren zu sehen[102] und dem absoluten Gott

derart verbunden zu sein, daß sie seine Zeugen werden in einer materialistischen Zivilisation, die ihn leugnet.

## Mit der ursprünglichen Pädagogik des Glaubens

58. Zur unaufgebbaren Originalität der christlichen Identität gehört als Ergänzung und Bedingung eine nicht weniger originale Glaubenspädagogik. Unter den zahlreichen und bedeutenden Wissenschaften vom Menschen, die in unseren Tagen große Fortschritte gemacht haben, ist die Pädagogik gewiß eine der wichtigsten. Die Ergebnisse anderer Wissenschaften, wie der Biologie, Psychologie und Soziologie, bringen auch für sie wertvolle Elemente. Die Erziehungswissenschaft und Didaktik werden ständig kritisch überprüft für eine noch bessere Anpassung oder größere Wirksamkeit, mit im übrigen unterschiedlichem Erfolg.
Nun gibt es aber auch eine Pädagogik des Glaubens, und man kann nicht genug betonen, was sie alles für die Katechese zu leisten vermag. So ist es in der Tat normal, zum Nutzen der Glaubenserziehung die vervollkommneten und bewährten Techniken, wie sie für jede Erziehung gelten, heranzuziehen. Man muß dabei jedoch ständig der grundlegenden Eigenart und Originalität des Glaubens Rechnung tragen. Wenn man von Pädagogik des Glaubens spricht, geht es nicht um die Vermittlung von menschlichem Wissen, wie hochentwickelt dies auch immer sein mag. Es geht vielmehr um die unverkürzte Weitergabe der Offenbarung Gottes. Gott selber hat sich im ganzen Verlauf der Heilsgeschichte und vor allem im Evangelium einer Pädagogik bedient, die Vorbild für jede Pädagogik des Glaubens bleiben muß. Eine Technik ist in der Katechese in dem Maße von Wert, wie sie dem Glauben, der vermittelt und entfaltet werden soll, dient; andernfalls ist sie wertlos.

## Dem Dienst am Credo angepaßte Sprache

59. Ein mit dem vorherigen zusammenhängendes Problem ist das der Sprache. Jeder weiß, wie brennend diese Frage heute geworden ist. Ist es aber nicht paradox festzustellen, daß die zeitgenössischen Forschungen auf dem Gebiet der Kommunikation, Semantik und der Symboldeutung einerseits der Sprache eine wichtige Bedeutung beimessen und daß anderseits die Sprache heute so mißbraucht wird, um der ideologischen Mystifikation, der Vermassung des Denkens und der Erniedrigung des Menschen zum bloßen Objekt zu dienen?
All das hat erheblichen Einfluß im Bereich der Katechese. Es wird für sie nämlich eine gebotene Pflicht, eine den Kindern und Jugendlichen unserer Zeit im allgemeinen und vielen anderen Personengruppen angemessene Sprache zu finden: eine Sprache für Studenten, Intellektuelle und Wissenschaftler; eine Sprache für Analphabeten oder Menschen primitiver Kultur, eine Sprache für Behinderte usw. Schon der heilige Augustinus stand vor diesem Problem und hat in seinem bekannten Werk *De catechizandis rudibus* zu dessen Lösung für seine Zeit beigetragen. In der Katechese ist ebenso wie in der Theologie das Problem der Sprache zweifellos grundlegend wichtig. Es ist jedoch angebracht, auf folgendes hinzuweisen: die Katechese darf keinerlei Sprache zulassen, die, unter welchem Vorwand auch immer, selbst wenn sie sich als wissenschaftlich ausgibt, im Ergebnis den Inhalt des *Credo* entstellen würde. Vor allem ist eine Sprache verfehlt, die täuscht oder verführt. Oberstes Gesetz muß hingegen sein, daß die großen Fortschritte in der Sprachwissenschaft der Katechese dienstbar gemacht werden müssen, damit sie dem Kind, dem Jugendlichen, dem Heranwachsenden und dem Erwachsenen von heute den gesamten unverfälschten Inhalt der Lehre wirklich unverfälscht „sagen" oder „mitteilen" kann.

## Suche und Gewißheit des Glaubens

60. Eine subtilere Aufgabe erwächst zuweilen aus dem Glaubensbegriff selber. Gewisse zeitgenössische philosophische Schulen, die anscheinend auf bestimmte theologische Strömungen und über sie auf die pastorale Praxis einen großen Einfluß ausüben, betonen gern, daß die Grundhaltung des Menschen ein Suchen nach dem Unendlichen sei, ein Suchen, das aber nie sein Ziel erreicht. In der Theologie führt diese Ansicht zu der kategorischen Behauptung, daß der Glaube keine Sicherheit, sondern eine Frage, nichts Klares, sondern ein Sprung ins Dunkle sei.
Diese Denkweisen haben gewiß den Vorteil, uns daran zu erinnern, daß der Glaube Dinge betrifft, die man noch nicht besitzt, weil man sie noch erhofft, die man noch nicht sieht, es sei denn „wie in einem Spiegel ... rätselhafte Umrisse"[103], und daß Gott immer in unzugänglichem Licht wohnt[104]. Sie helfen uns, daß wir aus dem christlichen Glauben nicht eine Haltung starren Verharrens machen, sondern vielmehr des Aufbruchs, wie es uns Abraham zeigt. Erst recht muß man vermeiden, Dinge als sicher hinzustellen, die es nicht sind.
Man darf jedoch auch nicht, wie es allzuoft geschieht, in das gegenteilige Extrem fallen. Der Hebräerbrief sagt: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht."[105] Wenn uns auch kein voller Besitz beschieden ist, so haben wir doch eine Garantie und ein Zeugnis. Geben wir den Kindern, Jugendlichen und Heranwachsenden im Unterricht kein bloß negatives Glaubensverständnis mit – als wäre der Glaube absolutes Nichtwissen, eine Art Blindheit oder eine Welt voller Dunkelheit –, sondern zeigen wir ihnen vielmehr, daß das demütige und mutige Suchen des Glaubenden keineswegs vom Nichts ausgeht; von schlichten Illusionen, unsicheren Meinungen und Ungewißheiten, sondern sich auf das Wort Gottes gründet, der nicht irren und täuschen kann, und sich beständig auf den unerschütterlichen Felsen dieser Worte stützt. Es geht um das Suchen der Magier, die einem Stern folgten[106], um ein Suchen, zu dem Pascal im Anschluß an den heiligen Augustinus die so tiefen Worte geschrieben hat: „Du würdest mich nicht suchen, wenn Du mich nicht schon gefunden hättest."[107]
Es ist ferner auch eine Aufgabe der Katechese, den jungen Katechumenen jene einfachen, aber soliden Gewißheiten zu vermitteln, die ihnen helfen, sich noch mehr und besser um die Erkenntnis des Herrn zu bemühen.

## Katechese und Theologie

61. In diesem Zusammenhang scheint es mir wichtig, daß die Verbindung zwischen Katechese und Theologie richtig verstanden wird.
Diese Verbindung ist völlig evident, tief und vital für den, der die unersetzliche Aufgabe der Theologie im Dienst am Glauben begreift. Es erstaunt nicht, daß jede Erschütterung im Bereich der Theologie sich auch in der Katechese auswirkt. Nun aber erlebt die Kirche in dieser unmittelbar nachkonziliaren Zeit einen bedeutenden, jedoch auch riskanten Abschnitt des theologischen Forschens. Das gleiche gilt von der Hermeneutik in der Exegese. Einige Väter auf der Synode, die aus allen Kontinenten stammten, haben diese Frage in sehr klarer Sprache aufgegriffen. Sie sprachen von einem „unstabilen Gleichgewicht", das von der Theologie auf die Katechese überzugreifen drohe. Sie betonten daher die Notwendigkeit, für dieses Übel eine Abhilfe zu schaffen. Papst Paul VI. hatte selber das Problem in nicht weniger

klaren Worten in der Einleitung seines feierlichen Glaubensbekenntnisses[108] berührt; ferner auch in seinem Apostolischen Schreiben zum 5. Jahrestag der Beendigung des II. Vatikanischen Konzils[109].
Es ist angebracht, erneut auf diesem Punkt zu bestehen. Im Bewußtsein des Einflusses, den ihre Forschungen und Aussagen auf den katechetischen Unterricht haben, sind Theologen und Exegeten verpflichtet, sehr achtzugeben und zu vermeiden, etwas als gesicherte Wahrheit hinzustellen, was im Gegenteil in den Bereich der Meinungen gehört oder zu dem, was man unter Fachleuten diskutiert. Die Katecheten werden ihrerseits so klug sein, aus dem Gebiet der theologischen Forschung das aufzugreifen, was ihre eigenen Überlegungen und ihren Unterricht erhellen kann, indem sie sich wie die Theologen selber im Licht des Lehramtes auf die echten Quellen stützen. Sie werden sich weigern, den Geist der Kinder und Jugendlichen auf diesem Entwicklungsstand ihrer Glaubensunterweisung mit fremdartigen Theorien, Scheinproblemen oder unfruchtbaren Diskussionen zu verwirren, die schon der heilige Paulus in seinen Pastoralbriefen oftmals verurteilt hat[110].
Das kostbarste Geschenk, das die Kirche der Welt von heute, die so desorientiert und unruhig ist, machen kann, besteht in der Formung von Christen, die im Wesentlichen verwurzelt und demütig glücklich in ihrem Glauben sind. Die Katechese soll sie das lehren, und sie wird davon vor allem selber ihren Vorteil haben: „Der Mensch, der sich selbst bis in die Tiefe verstehen will – nicht nur nach unmittelbar zugänglichen, partiellen, oft oberflächlichen und sogar nur scheinbaren Kriterien und Maßstäben des eigenen Seins –, muß sich mit seiner Unruhe, Unsicherheit und auch mit seiner Schwäche und Sündigkeit, mit seinem Leben und Tode Christus nahen. Er muß sozusagen mit seinem ganzen Selbst in ihn eintreten, muß sich die ganze Wirklichkeit der Menschwerdung und der Erlösung aneignen und assimilieren, um sich selbst zu finden."[111]

## IX. Die Aufgabe geht uns alle an

### Ermutigung aller Verantwortlichen

62. Liebe Brüder, Söhne und Töchter, ich möchte, daß meine Worte, die ich als eine eindringliche und herzliche Mahnung in meinem Amt als Hirte der ganzen Kirche verstehe, eure Herzen entzünden, wie es die Briefe des hl. Paulus an seine Mitarbeiter bei der Verkündigung des Evangeliums, Titus und Timotheus, vermochten, oder auch nach der Art des hl. Augustinus, als er dem Diakon Deogratias, der bei seiner katechetischen Arbeit den Mut verloren hatte, einen vortrefflichen kleinen Traktat über die Freude am Religionsunterricht sandte[112]. Ja, ich möchte in den Herzen all der vielen und so verschiedenen Verantwortlichen für den Religionsunterricht und die Einübung in ein Leben nach dem Evangelium in reichem Maße Mut, Hoffnung und Begeisterung wecken!

### Bischöfe

63. Ich wende mich vor allem an meine Brüder im Bischofsamt: das II. Vatikanische Konzil hat euch schon ausdrücklich auf eure Aufgabe für die Katechese hingewiesen[113], und die Väter der 4. Generalversammlung der Synode haben sie auch ihrerseits nachdrücklich unterstrichen.
Hier habt ihr, liebe Brüder, in euren Kirchen eine besondere Sendung: ihr seid dort die für die Katechese zuallererst Verantwortlichen. Ihr selbst seid die eigentlichen Katecheten. Ferner tragt ihr gemeinsam mit dem Papst im Geiste beschöflicher Kollegialität die Verantwortung für die Katechese in der Gesamtkirche. Gestattet mir also, offenherzig zu euch zu sprechen.
Ich weiß, daß euer Bischofsamt euch vor täglich komplexere und drückendere Aufgaben stellt. Tausenderlei Aufgaben rufen nach euch, angefangen von der Heranbildung neuer Priester bis zu eurem tatkräftigen Einsatz inmitten der Gemeinden der Gläubigen, von der lebendigen und würdigen Feier der Liturgie und der Sakramente bis zur Sorge um die Förderung des Menschen und die Verteidigung der legitimen Rechte der Person. Dennoch sollte eure Sorge um die Förderung einer aktiven und wirksamen Katechese hinter keiner anderen Sorge irgendwie zurückstehen! Die Sorge darum wird euch dazu veranlassen, selber den Gläubigen die Lehre des Lebens vorzutragen. Sie muß euch aber auch dazu bewegen, innerhalb eurer Diözesen in Übereinstimmung mit den Plänen der Bischofskonferenz, zu der ihr gehört, die oberste Leitung der Katechese zu übernehmen, wobei ihr natürlich fachlich zuständige und vertrauenswürdige Mitarbeiter an eure Seite ruft. Eure hauptsächliche Aufgabe wird darin bestehen, in euren Kirchen eine echte und tiefe Liebe zur Katechese zu wecken und zu pflegen, eine Liebe, die in einer angemessenen und wirksamen Organisation konkrete Gestalt annimmt und Menschen, Mittel und Werkzeuge, natürlich auch das notwendige Geld zur Verfügung stellt. Seid gewiß: Wenn die Katechese in den Ortskirchen gut gepflegt wird, dann wird auch alles übrige leichter. Im übrigen braucht man euch wohl kaum zu sagen, daß der Eifer für die Katechese euch gelegentlich auch die bittere Aufgabe einträgt, Entgleisungen anzuprangern und Irrtümer zu berichtigen. Viel öfter aber wird euch die Freude und der Trost geschenkt, eure Kirchen blühen zu sehen, weil dort die Katechese so erteilt wird, wie der Herr es will.

### Priester

64. Für euch Priester ist die Katechese ein Arbeitsfeld, auf dem ihr die unmittelbaren Mitarbeiter eurer Bischöfe sei. Das Konzil hat euch „Erzieher zum Glauben" genannt[114]: wie könnt ihr das aber besser sein, als wenn ihr eure besten Kräfte dem Wachstum der Gemeinden im Glauben widmet? Ob euch eine Pfarrei anvertraut ist oder ihr Beauftragte an Volksschulen, höheren Schulen oder Universitäten seid, ob ihr die Seelsorge in irgendeinem der vielen Bereiche ausübt und kleine oder große Gemeinschaften, vor allem aber Jugendgruppen seelsorglich betreut und führt, immer erwartet die Kirche von euch, daß ihr dabei in keiner Weise eine gut aufgebaute und ausgerichtete Katechese vernachlässigt. Die Diakone und andere Beauftragte, die euch eventuell zur Seite stehen, sind dabei eure geborenen Mitarbeiter. Alle Gläubigen haben ein Anrecht auf Katechese und alle Seelsorger die Pflicht, dafür Sorge zu tragen. Von den politisch Verantwortlichen möchte ich immer Achtung vor der Freiheit des katechetischen Unterrichts erbitten; euch, die Diener Jesu Christi, bitte ich so dringend wie möglich: laßt es nicht zu, daß durch fehlenden Eifer infolge gewisser unglücklicher vorgefaßter Ideen die Gläubigen ohne Katechese bleiben. Man sollte niemals sagen können: „Kinder betteln um Brot; keiner bricht es ihnen!"[115]

### Ordensleute

65. Viele Ordensgemeinschaften beiderlei Geschlechts sind für die christliche Erziehung von Kindern und Jugendlichen gegründet worden, zumal der verlassensten. Im Verlauf der Geschichte haben Ordensmänner und Ordensfrauen das katechetische Wirken der Kirche sehr engagiert mitgetragen und hier eine beson-

ders zeitnahe und wirksame Arbeit geleistet. In einem Augenblick, da man sieht, daß die Verbindungen zwischen den Ordensleuten und dem kirchlichen Hirtenamt sich verstärken und als Folge davon die aktive Präsenz der Ordensgemeinschaften und ihrer einzelnen Mitglieder bei den Seelsorgeplänen der Ortskirchen zunimmt, ermahne ich euch, die die religiöse Lebensweihe noch verfügbarer für den Dienst der Kirche machen soll, von ganzem Herzen, euch so gut wie nur möglich auf die katechetische Aufgabe vorzubereiten. Folgt dabei der jeweiligen Berufung eurer Institute und dem euch anvertrauten Auftrag. Tragt dieses Anliegen überallhin. Möchten doch die Gemeinschaften alles, was sie an Fähigkeiten und Möglichkeiten besitzen, der spezifischen Aufgabe der Katechese widmen!

## Laienkatecheten

66. Ich halte es für meine Pflicht, euch im Namen der ganzen Kirche zu danken; den Katecheten in den Pfarreien, den Laien, den Männern und den noch zahlreicheren Frauen, die ihr euch überall in der Welt der religiösen Erziehung vieler Generationen gewidmet habt. Eure oft schlichte und verborgene, aber mit brennendem, hochherzigem Eifer geleistete Arbeit ist eine hervorragende Form des Laienapostolates und besonders dort wichtig, wo Kinder und Jugendliche aus verschiedenen Gründen daheim keine entsprechende religiöse Bildung erhalten. Wie viele von uns haben nicht von Menschen wie ihr den ersten Katechismusunterricht und die Vorbereitung auf das Bußsakrament, die erste heilige Kommunion und die Firmung erhalten. Die 4. Generalversammlung der Synode hat euch nicht vergessen. Mit ihr ermutige ich euch, eure Mitarbeit im Leben der Kirche fortzusetzen.
Die Katechisten in den Missionsländern sind diejenigen, die den Titel „Katecheten" sozusagen mit Vorrang verdienen. Geboren in bereits christlichen Familien oder eines Tages zum Christentum bekehrt und von den Missionaren oder durch einen anderen Katechisten unterrichtet, stellen sie nun lange Jahre hindurch ihr Leben in den Dienst der Katechese für die Kinder und Erwachsenen in ihren Ländern. Heute blühende Kirchen hätten ohne sie nicht aufgebaut werden können. Ich freue mich über die Anstrengungen, die die Kongregation für die Evangelisierung der Völker unternimmt, um vor allem die Ausbildung solcher Katechisten immer noch weiter zu verbessern. Dankbar gedenke ich auch derer, die der Herr bereits zu sich gerufen hat. Ich erflehe die Fürbitte jener, die meine Vorgänger zur Ehre der Altäre erhoben haben. Von ganzem Herzen ermutige ich alle, die in dieser Arbeit stehen. Ferner wünsche ich, daß noch viele andere sich ihnen anschließen, so daß ihre Zahl für ein Werk wächst, das in den Missionen so notwendig ist.

## In der Pfarrei

67. Nun möchte ich den konkreten Rahmen ansprechen, in dem alle diese Katecheten gewöhnlich arbeiten. Ich komme dabei noch einmal mehr zusammenfassend auf die „Orte" der Katechese zurück, von denen zum Teil schon im Kapitel VI die Rede war: Pfarrei, Familie, Schule, Verbände.
Wenn es auch wahr ist, daß man überall Glaubensunterweisung erteilen kann, möchte ich doch in Übereinstimmung mit den Wünschen vieler Bischöfe unterstreichen, daß die Pfarrgemeinde Motor und bevorzugter Ort der Katechese bleiben muß. Gewiß, in vielen Ländern ist die Pfarrei durch das Phänomen der Verstädterung erschüttert worden. Manche haben sich vielleicht zu schnell mit dem Urteil abgefunden, sie sei überholt oder sogar zum Verschwinden verurteilt zugunsten kleinerer Gemeinschaften, die geeigneter und wirkungsvoller seien. Ob man will oder nicht, die Pfarrei bleibt ein Hauptbezugspunkt für die Christen, selbst für die nichtpraktizierenden. Realismus und Klugheit verlangen daher, in den Bemühungen fortzufahren, der Pfarrei, wo es nötig ist, angemessenere Strukturen und vor allem einen neuen Elan zu geben durch die wachsende Hinzunahme qualifizierter, verantwortlicher und opferbereiter Mitglieder. Dies gilt unter Beachtung der notwendigen Verschiedenheit der Orte der Katechese für die Pfarrei selbst, in den Familien, die Kinder oder Jugendliche aufnehmen, im Religionsunterricht an den staatlichen Schulen und an katholischen Schulen, in den Apostolatsbewegungen, die katechetische Angebote machen, in den Zentren, die allen Jugendlichen offenstehen, in den Wochenenden für geistliche Formung usw. Bei dieser Vielfalt kommt es aber an erster Stelle darauf an, daß alle diese katechetischen Bemühungen wirklich ein und demselben Glaubensbekenntnis gelten, derselben Zugehörigkeit zur Kirche, einem sozialen Engagegment, das im selben Geist des Evangeliums gelebt wird: „... *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater..."[116]. Darum hat jede größere Pfarrei und jeder Verband von kleineren Pfarreien die schwere Pflicht, verantwortliche Mitglieder heranzubilden, die sich voll und ganz der Förderung der Glaubensunterweisung widmen – Priester, Ordensmänner, Ordensfrauen und Laien –, die notwendigen Hilfsmittel für eine allseitige Katechese bereitzustellen, die Orte der Katechese nach Möglichkeit und Nutzen zu vermehren und anzupassen sowie über die Qualität der religiösen Bildung und die Integration der verschiedenen Gruppen in die kirchliche Gemeinschaft zu wachen.
Kurz gesagt, ohne ein Monopol aufstellen oder alles gleichmachen zu wollen, bleibt doch, wie ich schon sagte, die Pfarrei der bevorzugte Ort der Katechese. Sie muß ihre Berufung wiederfinden, das Haus der Pfarrfamilie zu sein, brüderlich und gastfreundlich, wo die Getauften und Gefirmten sich bewußt werden, Volk Gottes zu sein. Hier wird ihnen das Brot der Frohen Botschaft und das Brot der heiligen Eucharistie in reicher Fülle gebrochen in ein und demselben Gottesdienst[117]. Von hier aus erhalten sie täglich neu den Auftrag für ihre apostolische Sendung an allen möglichen Wirkungsstätten im Leben der Welt.

## In der Familie

68. Das katechetische Wirken der Familie hat seine besondere Eigenart und ist in gewissem Sinn unersetzlich. Es wird daher mit Recht von der Kirche betont, besonders vom II. Vatikanischen Konzil[118]. Diese Glaubenserziehung durch die Eltern, die schon im frühesten Kindesalter beginnen muß[119], geschieht schon dort, wo die Mitglieder einer Familie sich gegenseitig helfen, im Glauben zu wachsen dank ihres christlichen Lebenszeugnisses, die oft im stillen wirken, doch in ihrem Alltag beharrlich nach dem Evangelium leben. Diese Katechese prägt sich stärker aus, wenn im Rhythmus der Familienereignisse wie beim Sakramentenempfang, bei der Feier der großen liturgischen Feste, bei der Geburt eines Kindes oder bei einem Trauerfall in der Familie der christliche oder religiöse Sinn dieser Ereignisse sorgfältig erklärt wird. Man muß jedoch noch viel weiter gehen: christliche Eltern sollen sich Mühe geben, im Rahmen der Familie die anderswo empfangene mehr methodische Bildung der Kinder zu begleiten und aufzugreifen. Die Tatsache, daß diese Wahrheiten über die wichtigsten Fragen des Glaubens und des christlichen Lebens so in einer von Liebe und Achtung geprägten Familienatmosphäre erneut zur Sprache kommen, kann die Kinder oft entscheidend und fürs ganze Leben prägen. Die Eltern selber profitieren von der Mühe, die dies ihnen macht, denn bei einem derartigen katechetischen Gespräch ist jeder ein Empfangender und Gebender zugleich.

Die Familienkatechese geht daher jeder anderen Form der Katechese voraus, begleitet und bereichert sie. Ferner bleibt dort, wo eine antireligiöse Gesetzgebung jede andere Form der Glaubenserziehung zu verhindern sucht oder wo verbreiteter Unglaube oder uferloser Säkularismus ein wirkliches religiöses Wachstum praktisch unmöglich machen, diese „Hauskirche“[120] der einzige Ort, wo Kinder und Jugendliche eine echte Glaubensunterweisung erhalten können. Christliche Eltern können darum nie genug tun, um sich auf diese katechetische Aufgabe an ihren eigenen Kindern vorzubereiten und ihr dann auch mit unermüdlichem Eifer gerecht zu werden. Ebenso müssen alle jene Personen und Institutionen ermutigt werden, die durch individuelle Kontakte, durch Begegnungen oder Tagungen sowie durch jede Art von pädagogischen Hilfen den Eltern die Erfüllung ihrer Aufgabe erleichtern. Sie leisten damit der Katechese einen unschätzbaren Dienst.

## In der Schule

69. Neben der Familie und in Verbindung mit ihr bietet die Schule der Katechese beachtliche Möglichkeiten. In den leider immer weniger werdenden Ländern, wo es möglich ist, innerhalb des Unterrichtsplanes auch eine Glaubensunterweisung anzubieten, wird es für die Kirche zur Pflicht, diese auf bestmögliche Weise durchzuführen. Dies gilt natürlich vor allem für die katholische Schule. Würde diese ihren Namen noch verdienen, wenn man bei aller Höhe des Unterrichtsniveaus in den profanen Fächern ihr berechtigterweise vorwerfen müßte, sie vernachlässige die eigentlich religiöse Erziehung oder erteile sie falsch? Man sollte dann auch nicht die Ausrede benutzen, sie geschehe ja immer einschlußweise oder indirekt! Der Eigencharakter und das Wesen einer katholischen Schule, weshalb katholische Eltern ihr den Vorzug geben sollten, liegt gerade in der Qualität des Religionsunterrichts, der in die Gesamterziehung der Schüler integriert ist. Zwar müssen die katholischen Lehranstalten die Gewissensfreiheit achten, d. h. vermeiden, auf sie von außen her Druck auszuüben, sei er nun physischer oder moralischer Art, vor allem, was die religiöse Praxis der Jugendlichen angeht, doch obliegt ihnen die schwerwiegende Pflicht, eine religiöse Bildung anzubieten, die den oft sehr unterschiedlichen Situationen der Schüler angepaßt ist. Sie müssen ihnen auch das Verständnis dafür vermitteln, daß der Anruf Gottes, ihm im Geist und in der Wahrheit zu dienen gemäß den Geboten Gottes und den Weisungen der Kirche, den Menschen keineswegs zwingt, ihn aber dennoch im Gewissen verpflichtet.
Ich denke aber auch an die nicht konfessionell ausgerichtete und an die staatliche Schule. Hier möchte ich den dringenden Wunsch aussprechen, daß es allen katholischen Schülern, entsprechend dem klaren Rechtsanspruch der menschlichen Person wie dem der Familien und unter Beachtung der religiösen Freiheit aller, ermöglicht werde, in ihrer geistlichen Bildung unter Mithilfe einer religiösen Unterweisung voranzuschreiten, die von der Kirche abhängt, jedoch je nach Ländern von der Schule oder im Rahmen der Schule oder auch aufgrund einer Abmachung mit den staatlichen Autoritäten über den Stundenplan angeboten werden kann, wenn die eigentliche Katechese nur in der Pfarrei oder einem anderen Seelsorgezentrum stattfindet. Selbst dort, wo tatsächlich objektive Schwierigkeiten vorliegen, z. B., wenn die Schüler verschiedenen Religionen angehören, sollte man die Unterrichtszeiten so ordnen, daß die Katholiken ihren Glauben und ihre religiöse Erfahrung mit Hilfe von qualifizierten Erziehern, Priestern oder Laien vertiefen können.
Gewiß beeinflussen zugleich viele andere Lebensfaktoren als die Schule die Mentalität der jungen Menschen: die Freizeit, das soziale Milieu, die Arbeitswelt. Diejenigen aber, die in einer schulischen Ausbildung stehen, sind gerade hierdurch stark geprägt; sie begegnen den kulturellen und moralischen Werten im Klima der Schule und werden mit vielfältigen Ideen konfrontiert, die sie dort aufgenommen haben. Darum ist es wichtig, daß die Katechese diese Schulsituation in weitem Umfang berücksichtigt, um die anderen Elemente des Wissens und der Erziehung wirklich mitzuerfassen, damit das Evangelium Geist und Herz der Schüler auf der Ebene ihrer Ausbildung erreicht und die Harmonisierung ihrer Kultur im Licht des Glaubens geschieht. So ermutige ich die Schulseelsorger, die Ordensleute und Laien, die sich dafür einsetzen, den Schülern in ihrem Glauben zu helfen. Ich möchte in diesem Zusammenhang meine feste Überzeugung bekräftigen, daß die Achtung vor dem katholischen Glauben der Jugendlichen sowie die Bereitschaft, sein Wachsen, seine Verwurzelung und Festigung, sein freies Bekenntnis und seine praktische Ausübung zu erleichtern, gewiß jeder Regierung Ehre machen, und dies unabhängig vom System, auf das sie sich gründet, oder der Ideologie, von der sie sich leiten läßt.

## In den Verbänden

70. Schließlich gilt ein Wort der Ermutigung den Vereinigungen, Bewegungen und Gruppen von Gläubigen, die sich Werken der Frömmigkeit, dem direkten Apostolat, der Liebestätigkeit, der Hilfe für Notleidende und der christlichen Präsenz innerhalb der irdischen Wirklichkeiten widmen. Sie alle werden ihre eigenen Ziele besser erreichen, der Kirche wirksamer dienen können, wenn sie bei ihrer inneren Organisation und in der Methode ihres Wirkens der ernsthaften religiösen Bildung ihrer Mitglieder einen wichtigen Platz einräumen. In diesem Sinne hat jede Vereinigung von Gläubigen innerhalb der Kirche die Pflicht, Glaubenserziehung zu ihrem Wesen zu rechnen.
So wird auch der Anteil deutlich, den man den Laien heute in der Katechese gibt, jedoch immer unter der pastoralen Leitung ihrer Bischöfe, wie es die von der Synode hinterlassenen Vorschläge mehrfach unterstreichen.

## Ausbildungsstätten

71. Dieser Beitrag der Laien, für die wir dem Herrn Dank schulden, ist gleichzeitig eine Herausforderung an unsere Verantwortlichkeit als Hirten. Solche Laienkatecheten müssen sorgfältig vorbereitet werden für das, was zwar kein formelles Dienstamt ist, dennoch aber eine sehr große Bedeutung innerhalb der Kirche hat. Diese Ausbildung legt uns nahe, entsprechende Zentren und Institute einzurichten, denen die Bischöfe ihre ständige Aufmerksamkeit schenken müssen. Hier liegt eine Aufgabe vor, bei der sich eine diözesane, interdiözesane, ja nationale Zusammenarbeit als nützlich und fruchtbar erweist. Hier kann dann auch die materielle Hilfe der besser gestellten Kirchen für ihre ärmeren Schwesterkirchen am wirksamsten werden. Kann eine Kirche überhaupt einer anderen besser helfen, als wenn sie dazu beiträgt, daß diese durch sich selbst als Kirche wachsen kann? Allen aber, die hochherzig im Dienst am Evangelium arbeiten und denen ich hier bereits meine lebhafte Ermutigung ausgesprochen habe, möchte ich eine Mahnung mit auf den Weg geben, die meinem verehrten Vorgänger Paul VI. teuer war: „Als Träger der Evangelisierung müssen wir ... das Bild von im Glauben gereiften Menschen geben, die fähig sind, sich jenseits aller konkreten Spannungen in der gemeinsamen aufrichtigen und lauteren Wahrheitssuche zu begegnen. Wirklich, das Schicksal der Evangelisierung ist mit aller Bestimmtheit an das von der Kirche gebotene Zeugnis der Einheit gebunden. Daraus ergibt sich Verantwortung, aber auch Trost.“[121]

## Schluß

### Der Heilige Geist, der innere Lehrer

72. Am Ende dieses Apostolischen Schreibens wendet sich unser Herz dem zu, der die innere Triebkraft aller katechetischen Tätigkeit ist und in allen wirkt, die sie ausüben: der Geist des Vaters und des Sohnes, der Heilige Geist.
Bei der Beschreibung der Sendung, die dieser Geist innerhalb der Kirche haben würde, braucht Christus die bezeichnenden Worte: „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe."[122] Ferner: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die volle Wahrheit führen ... das Kommende wird er euch verkünden".[123]
Der Geist ist also der Kirche und jedem Gläubigen verheißen als ein innerer Lehrer, der im Verborgenen des Gewissens und des Herzens das verstehen läßt, was man gehört hat, aber noch nicht fassen konnte. Der heilige Augustinus sagt hierzu: „Der Heilige Geist unterweist von nun an die Gläubigen nach der geistigen Fassungskraft eines jeden. Er entzündet in ihrem Herzen ein um so lebendigeres Verlangen, je mehr einer in der Liebe voranschreitet, die ihn das lieben läßt, was er schon kennt, und nach dem verlangen läßt, was er noch nicht kennt."[124]

Der Geist ist ferner dazu gesandt, die Jünger zu Zeugen für Christus zu machen: „Er wird Zeugnis für mich ablegen. Auch ihr seid Zeugen."[125]
Aber noch mehr. Für den heiligen Paulus, der zu diesem Punkt eine im ganzen Neuen Testament verborgene Theologie zusammenfaßt, besteht das ganze „Christsein", das ganze christliche Leben, im neuen Leben der Kinder Gottes, in einem Leben nach dem Geist[126]. Nur der Geist gestattet uns, zu Gott „Abba, Vater" zu sagen[127]. Ohne den Geist können wir nicht bekennen: „Jesus ist der Herr."[128] Vom Heiligen Geist stammen alle Charismen, die die Kirche, die Gemeinschaft der Christen, auferbauen[129]. In diesem Sinne gibt der heilige Paulus jedem Jünger Christi den Auftrag: „Laßt euch vom Geist erfüllen."[130] Der heilige Augustinus sagt es sehr deutlich: „Beides (unser Glauben und Gutes tun) sind unsere eigenen Akte kraft unserer Willensentscheidung, und doch ist das eine wie das andere ein Geschenk, das vom Geist des Glaubens und der Liebe herkommt."[131]
Die Katechese, die Wachstum im Glauben und Reifung des christlichen Lebens auf seine Fülle hin bedeutet, ist folglich ein Werk des Heiligen Geistes, ein Werk, das nur er in der Kirche erwecken und nähren kann.
Diese Feststellung, die sich aus der Aussage der oben zitierten Texte und vieler anderer Stellen des neuen Testamentes ergibt, führt uns zu einer zweifachen Überzeugung.

Vor allem ist klar, daß die Kirche, wenn sie ihre katechetische Sendung erfüllt – und das gleiche gilt von jedem Christen, der sich in der Kirche und im Namen der Kirche dafür einsetzt –, sich immer sehr bewußt bleiben muß, daß sie dabei als lebendiges und gelehriges Werkzeug des heiligen Geistes tätig wird. Ständig diesen Geist anrufen, in Gemeinschaft mit ihm bleiben, sich bemühen, seine wahren Anregungen zu erkennen, das muß die Grundhaltung der lehrenden Kirche und jedes Katecheten sein. Ferner muß das tiefe Verlangen, das Wirken des Geistes besser zu erfassen und sich immer mehr ihm zu öffnen – da wir doch „in der Kirche einen Augenblick erleben, der in besonderer Weise vom Heiligen Geist gekennzeichnet ist", wie mein Vorgänger Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* bemerkte[132] –, ein Erwachen der Katechese hervorrufen. Tatsächlich ist die „Erneuerung im Geist" schon dann echt und wirklich fruchtbar für die Kirche, wenn sie nicht so sehr außerordentliche Charismen weckt, sondern eine größtmögliche Zahl von Gläubigen auf den alltäglichen Wegen zum bescheidenen, geduldigen und beharrlichen Bemühen anregt, das Geheimnis Christi immer besser zu erkennen und von ihm Zeugnis zu geben. Ich rufe hier auf die katechetische Tätigkeit der Kirche diesen Geist des Vaters und des Sohnes herab und bitte ihn, den Eifer für die Katechese in der Kirche zu erneuern.

### Maria, Mutter und Vorbild des Jüngers

73. Möge die Jungfrau des Pfingstfestes uns dies durch ihre Fürbitte erflehen! In ihrer einzigartigen Berufung sah sie ihren Sohn Jesus „wachsen an Weisheit, Kraft und Gnade"[133]. Auf ihren Knien und dann sein ganzes verborgenes Leben in Nazaret hindurch wurde dieser Sohn, der als der eingeborene Sohn des Vaters „voll der Gnade und Wahrheit" war, durch ihre Belehrung geformt in seinem menschlichen Wissen über die Schriften, die Geschichte des Heilsplanes Gottes mit seinem Volk und in der Anbetung des Vaters[134]. Andererseits war sie die erste von seinen Jüngern: die erste der Zeit nach, denn schon, als sie ihn im Tempel wiederfand, empfing sie von ihrem heranwachsenden Sohn eine Belehrung, die sie in ihrem Herzen bewahrte[135]; die erste vor allem darum, weil niemand in einer solchen Tiefe wie sie „Schülerin Gottes"[136] war. Der heilige Augustinus nennt sie „Mutter und Schülerin zugleich", und er fügt kühn hinzu, daß dieses zweite für sie wichtiger war als das erste[137]. Nicht ohne Grund hat man in der Synodenaula gesagt, daß Maria ein „lebendiger Katechismus" sei, „Mutter und Vorbild der Katecheten".
Möge daher die Gegenwart des heiligen Geistes auf die Fürsprache Mariens der Kirche einen neuen, nie dagewesenen Elan für die katechetische Arbeit schenken, die ihr so wesentlich ist. Dann wird die Kirche in dieser Stunde der Gnade ihre unverzichtbare und universale Sendung wirksam erfüllen, die sie von ihrem Meister empfangen hat: „Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern."[138]

Gegeben zu Rom bei St. Peter, am 16. Oktober 1979, im zweiten Jahr meines Pontifikates.

*Joannes Paulus PP. II*

[1] Vgl. Mt 28,19–20. [2] Vgl. 1 Joh 1,1. [3] Vgl. Joh 20,31. [4] Vgl. AAS 63 (1971) 758–764. [5] Vgl. Nr. 44; vgl. auch Nr. 45–48 und 54: AAS 68 (1976) 34–35; 35–38; 43. [6] Bekanntlich kann nach dem Motu proprio „Apostolica Sollicitudo" vom 15. September 1965 (AAS 57 [1965] 775–780) die Bischofssynode in der Form einer Generalversammlung als außerordentliche oder als Sonderversammlung zusammentreten. Im vorliegenden Apostolischen Schreiben beziehen sich die Ausdrücke „Synode" oder „Väter der Synode" oder „Synodenaula" immer, wenn nicht anders angegeben, auf die 4. Generalversammlung der Bischofssynode, die im Oktober 1977 in Rom über das Thema der Katechese stattfand. [7] Vgl. Bischofssynode „De catechesi hoc nostro tempore tradenda praesertim pueris atque iuvenibus, Ad Populum Dei Nuntius", Vatikan, 28. 10. 1977; vgl. L'Osservatore Romano, 30. Oktober 1977, S. 3–4. [8] Vgl. AAS 69 (1977) 633. [9] Vgl. Joh 1,14. [10] Joh 14,6. [11] Eph 3,9. 18–19. [12] Vgl. Joh 14,6. [13] Joh 7,16. Dies ist ein bevorzugtes Thema des vierten Evangeliums: vgl. Joh 3,34; 8,28; 12,49–50; 14,24; 17,8. 14. [14] 1 Kor 11,23: das Wort „überliefern", hier vom hl. Paulus verwendet, wird öfter im Apostolischen Schreiben „Evangelii Nuntiandi" benutzt, um die Verkündigung der Kirche zu beschreiben, z. B. Nr. 4, 15, 78, 79. [15] Apg 1,1. [16] Mt 26,55; vgl. Joh 18,20. [17] Mk 10,1. [18] Mk 1,22; vgl. auch Mt 5,2; 11,1; 13,54; 22,16; Mk 2,13; 4,1; 6,2. 6; Lk 5,3. 17; Joh 7,14; 8,2 u. a. [19] Lk 23,5. [20] An fast 50 Stellen der vier Evangelien wird dieser Titel Jesus zugeschrieben. Er ist der

gesamten jüdischen Überlieferung entnommen, hat aber hier eine neue Bedeutung, die Christus selber oft ins Licht zu rücken sucht. [21] Vgl. u.a. Mt 8,19; Mk 4,38; 9,38; 10,35; 13,1; Joh 11,28. [22] Mt 12,38. [23] Lk 10,25; vgl. Mt 22,16. [24] Joh 13,13–14; vgl. auch Mt 10,25; 26, 18 u.par. [25] Mt 23,8. Ignatius von Antiochien greift diese Feststellung auf und kommentiert sie wie folgt: „Wir haben den Glauben empfangen, und deswegen wollen wir auch als Jünger Jesu Christi, unseres einzigen Meisters, anerkannt werden" (Brief an die Magnesier, IX, 1, Funk 1, 239). [26] Joh 3,2. [27] Die Darstellung Christi, des Lehrers, wie er seine Lehre verkündet, taucht schon in den römischen Katakomben auf. Sehr oft wird sie in den Mosaiken der römisch-byzantinischen Kunst des 3. und 4. Jahrhunderts verwandt. Sie bildet ebenfalls ein vorherrschendes künstlerisches Motiv bei den großen romanischen und gotischen Kathedralen des Mittelalters. [28] Mt 28,19. [29] Joh 15,15. [30] Vgl. Joh 15,16. [31] Apg 2,42. [32] Apg 4,2. [33] Vgl. Apg 4,18; 5,28. [34] Vgl. Apg 4,19. [35] Vgl. Apg 1,25. [36] Vgl. Apg 6,8ff.; vgl. auch Philippus, der den Beamten der Königin von Äthiopien unterweist: Apg 8,26ff. [37] Vgl. Apg 15,35. [38] Apg 8,4. [39] Apg 28,31. [40] Vgl. die Enzyklika „Mater et Magistra" von Papst Johannes XXIII. AAS 53 (1961) 401: Die Kirche ist „Mutter", denn sie gebiert durch die Taufe ohne Unterlaß neue Kinder und läßt die Familie Gottes wachsen. Sie ist „Lehrerin", denn sie sorgt dafür, daß ihre Kinder in der Gnade der Taufe wachsen. Sie nährt ihren sensus fidei durch die Unterweisung in den Glaubenswahrheiten. [41] Vgl. z.B.: den Brief des Klemens von Rom an die Kirche von Korinth, die Didache, den „Brief der Apostel", die Schriften des Irenäus von Lyon (Demonstratio apostolicae praedicationis und Adversus haereses), von Tertullian (De baptismo), des Klemens von Alexandrien (Der Pädagoge), des Cyprian (Testimonia ad Quirinum), des Origenes (Contra Celsum) usw. [42] Vgl. 2 Thess 3,1. [43] II. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis Humanae, Nr. 2: AAS 58 (1966) 930. [44] Vgl. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (UNO) vom 10. Dezember 1948, Art. 18; Internationale Abmachung zu den bürgerlichen und politischen Rechten (UNO) vom 16. Dezember 1966, Art. 4; Schlußakte der Konferenz über die Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, Paragraph VII. [45] Bischofssynode, „De catechesi hoc nostro tempore tradenda praesertim pueris atque iuvenibus, Ad Populum Dei Nuntius", Nr. 1 und 4: a.a.O., S. 3–4; 6–7; vgl. L'Osservatore Romano, 30. Oktober 1977, S. 3. [46] Ebd. Nr. 6: a.a.O., 30. Oktober 1977, S. 7–8. [47] Kleruskongregation: Allgemeines Katechetisches Direktorium, Nr. 17–35: AAS 64 (1972) 110–118. [48] Vgl. Nr. 17–24: AAS 68 (1976) 17–22. [49] Vgl. „Bischofssynode, De catechesi hoc nostro tempore tradenda prasertim pueris atque iuvenibus, Ad Populum Dei Nuntius", Nr. 1: a.a.O., S. 3f.; vgl. L'Osservatore Romano, 30. Oktober 1977, S. 3. [50] Ansprache zum Abschluß der Synode, 29. Oktober 1977: AAS 69 (1977) 634. [51] Ebd. [52] Allgemeines Katechetisches Direktorium, Nr. 40 und 46: AAS 64 (1972) 121 und 124–125. [53] Vgl. Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum Ordinis", Nr. 6: AAS 58 (1966) 999. [54] Vgl. Ordo initiationis christianae adultorum. [55] Vgl. Eph 4,13. [56] Vgl. 1 Petr 3,15. [57] Vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum", Nr. 10 und 24: AAS 58 (1966) 822 und 828–829; vgl. auch Kleruskongregation: Allgemeines Katechetisches Direktorium, Nr. 45: AAS 64 (1972) 124, wo die hauptsächlichen und die ergänzenden Quellen der Katechese gut dargestellt sind. [58] Vgl. Ordo initiationis christianae adultorum, Nr. 25–26; 183–187. [59] Vgl. AAS 60 (1968) 436–445. Neben diesen großen Glaubensbekenntnissen des Lehramtes gibt es bekanntlich auch Glaubensbekenntnisse der Volksfrömmigkeit, die in der überlieferten christlichen Kultur bestimmter Länder verwurzelt sind; vgl. das, was ich den Jugendlichen in Gnesen (Gniezno) am 3. Juni 1979 über die hymnische Botschaft der Bogurodzica gesagt habe: „Sie ist nicht nur ein Gesang, sie ist zugleich Bekenntnis des Glaubens, Symbol des polnischen Credo, Katechese und sogar ein Dokument christlicher Erziehung. Die wichtigsten Glaubenswahrheiten und die Grundprinzipien der Moral sind dort enthalten. Sie ist nicht nur ein literarisches Werk; sie ist ein Dokument des Lebens. Man hat sie sogar ‚polnischen Katechismus' genannt": vgl. AAS 71 (1979) 754. [60] Nr. 25: AAS 68 (1976) 23. [61] Ebd., besonders Nr. 26–39: a.a.O., S. 23–25; die „hauptsächlichen Elemente der christlichen Botschaft" sind noch mehr systematisch dargestellt im Allgemeinen Katechetischen Direktorium, Nr. 47–69 (AAS 64 [1972] 125–141); hier findet man also die Norm für den wesentlichen lehrhaften Inhalt der Katechese. [62] Man kann hier auch das betreffende Kapitel des Allgemeinen Katechetischen Direktoriums heranziehen, Nr. 37–46: a.a.O., S. 120–125. [63] Röm 1,19. [64] Apg 17,23. [65] Vgl. Eph 3,3. [66] Vgl. Eph 2,18. [67] Vgl. Apg 20,28. [68] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes", Nr. 39: AAS 58 (1966) 1056–1057. [69] Röm 6,4. [70] 2 Kor 5,17. [71] Vgl. ebd. [72] Röm 6,23. [73] Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii Nuntiandi", Nr. 30–38: AAS 68 (1976) 25–30. [74] Vgl. Catechismo maggiore, V. Teil, Kap. 6, Nr. 965–966. [75] Vgl. Phil 2,17. [76] Röm 10,8. [77] Phil 3,8. [78] Vgl. Eph 4,20–21. [79] Vgl. 2 Thess 2,7. [80] Joh 6,69; vgl. Apg 5, 20; 7,38. [81] Apg 2,28 mit dem Zitat von Ps 16,11. [82] Vgl. das ganze Dekret über den Ökumenismus „Unitatis Redintegratio": AAS 57 (1965) 90–112. [83] Vgl. ebd., Nr. 5: a.a.O., S. 96; vgl. auch II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad Gentes", Nr. 15: AAS 58 (1966) 963–965; Kleruskongregation: Allgemeines Katechetisches Direktorium, Nr. 27: AAS 64 (1972) 115. [84] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus „Unitatis Redintegratio", Nr. 3 und 4: AAS 57 (1965) 92–96. [85] Vgl. ebd., Nr. 3: a.a.O., S. 93. [86] Vgl. ebd.; vgl. auch Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", Nr. 15: AAS 57 (1965) 19. [87] Lk 12,32. [88] Vgl. z.B. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes": AAS 58 (1966) 1025–1120; Paul VI., Enzyklika „Populorum Progressio": AAS 59 (1967) 257–299; Brief Octogesima Adveniens: AAS 63 (1971) 401–441; Apostolisches Schreiben Evangelii Nuntiandi: AAS 68 (1976) 5–76. [89] Mt 1,16. [90] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus", Nr. 14: AAS 58 (1966) 679; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad Gentes", Nr. 14: AAS 58 (1966) 962–963; Kleruskongregation, Allgemeines Katechetisches Direktorium, Nr. 20: AAS 64 (1972) 112; vgl. auch Ordo initiationis christianae adultorum. [91] Vgl. Nr. 58: AAS 68 (1976) 46–49. [92] Vgl. Bischofssynode, „De catechesi hoc nostro tempore tradenda praesertim pueris atque iuvenibus, Ad Populum Dei Nuntius", Nr. 7–10: a.a.O., S. 9–12; vgl. L'Osservatore Romano, 30. Oktober 1977, S. 3. [93] Vgl. Kleruskongregation, Allgemeines Katechetisches Direktorium, Nr. 119–121; 134: AAS 64 (1972) 166–167; 172. [94] Vgl. AAS 71 (1979) 607. [95] Vgl. Röm 16,25; Eph 3,5. [96] Vgl. 1 Kor 1,17. [97] Vgl. 2 Tim 1,14. [98] Vgl. Joh 1,16; Eph 1,10. [99] Vgl. Enzyklika „Redemptor Hominis", Nr. 15–16: AAS 71 (1979) 286–295. [100] Vgl. Mt 5,13–16. [101] Vgl. Paul VI., Enzyklika „Ecclesiam Suam", III. Teil: AAS 56 (1964) 637–659. [102] Vgl. Hebr 11,27. [103] 1 Kor 13,12. [104] Vgl. 1 Tim 6,16. [105] Hebr 11,1. [106] Vgl. Mt 2,1ff. [107] Blaise Pascal, Le mystère de Jésus: Pensées, Nr. 553. [108] Paul VI., Sollemnis Professio Fidei, Nr. 4: AAS 60 (1968) 434. [109] Paul VI., Apostolisches Schreiben „Quinque iam Anni": AAS 63 (1971) 99. [110] Vgl. 1 Tim 1,3ff.; 4,1ff.; 2 Tim 2,14ff.; 4,1–5; Tit 1,10–12; vgl. auch Apostolisches Schreiben „Evangelii Nuntiandi", Nr. 78: AAS 68 (1976) 70. [111] Enzyklika „Redemptor Hominis", Nr. 10: AAS 71 (1979) 274. [112] De catechizandis rudibus: PL 40,310–347. [113] Vgl. Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „Christus Dominus", Nr. 14: AAS 58 (1966) 679. [114] Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum Ordinis", Nr. 6: AAS 58 (1966) 999. [115] Klgl 4,4. [116] Eph 4,5–6. [117] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium", Nr. 35,52: AAS 56 (1964) 109, 114; vgl. auch Institutio generalis Missalis Romani, promulgiert durch Dekret der Ritenkongregation vom 6. April 1969, Nr. 33, und das, was hierzu im Kapitel VI über die Predigt gesagt ist. [118] Seit dem hohen Mittelalter bestanden die Provinzialkonzile auf der Verantwortlichkeit der Eltern für die Glaubenserziehung: vgl. VI. Konzil von Arles (813), can. 19; Konzil von Mainz (813), can. 45, 47; VI. Konzil von Paris (829), Buch I, Kap. 7: Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, XIV, 62, 74, 542. Unter den jüngeren Dokumenten des Lehramtes ist die Enzyklika „Divini illius Magistri" von Pius XI. vom 31. Dezember 1929 zu erwähnen: AAS 22 (1930) 49–86; dazu viele Ansprachen und Botschaften Pius' XII.; vor allem auch die Texte des II. Vatikanischen Konzils: Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium" Nr. 11, 35: AAS 57 (1965) 15, 40; Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam Actuositatem", Nr. 11,30: AAS 58 (1966) 847, 860; Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes", Nr. 52: AAS 58 (1966) 1073; besonders die Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum Educationis", Nr. 3: AAS 58 (1966) 731. [119] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum Educationis", Nr. 3: AAS 58 (1966) 731. [120] II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", Nr. 11: AAS 57 (1965) 16; vgl. Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam Actuositatem", Nr. 11: AAS 58 (1966) 848. [121] Apostolisches Schreiben Evangelii Nuntiandi, Nr. 77: AAS 68 (1976) 69. [122] Joh 14,26. [123] Joh 16,13. [124] In Ioannis Evangelium Tractatus, 97,1: PL 35, 1877. [125] Joh 15,26–27. [126] Vgl. Röm 8,14–17; Gal 4,6. [127] Röm 8,15. [128] 1 Kor 12,3. [129] Vgl. 1 Kor 12,4–11. [130] Eph 5,18. [131] Retractationum liber I, 23, 2: PL 32, 621. [132] Nr. 75: AAS 68 (1976) 66. [133] Vgl. Lk 2,52. [134] Vgl. Joh 1,14; Hebr 10,5; S. Th. IIIa, Q. 12, a. 2; a. 3, ad 3. [135] Vgl. Lk 2,51. [136] Vgl. Joh 6,45. [137] Vgl. Sermo 25,7: PL 46, 937–938. [138] Mt 28,19.

# Irland und der Papst

## Zu einer historischen Reise Johannes Pauls II.

Irland werde nie wieder dasselbe sein, hieß es vor dem Papstbesuch. Seither ist jedoch in der Republik der Alltag wieder eingekehrt: mit seinen Streiks und Streikposten und allen anderen, von der säkularisierten Welt der größeren Nachbarinsel übernommenen Symptomen der unaufhaltbaren Verwandlung vom Bauernland zur modernen Verbrauchergesellschaft. Im britischen Norden der Insel geht der unselige Konflikt weiter. Was sich da jedoch während ganzer 56 Stunden eines Septemberwochenendes zugetragen hatte, war etwas Außergewöhnliches. Irlands Geschichte stand still.

Wie immer die Beziehung zwischen Rom und dem frühchristlichen Irland mit seiner hohen Kultur gewesen sein mag – und man hat sie in neueren Zeiten in recht idealisierten Formen gesehen –, die mittelalterlichen Päpste hatten wenig für die ferne, halb-heidnische, barbarische und unbotmäßige Insel übrig, gaben sie den englischen Königen als Lehen, läuteten die römischen Glocken für den Sieg des dem Papst genehmeren, weil Ludwig XIV. bekämpfenden protestantischen Oranierkönigs über die Stuarts am Boyne-Fluß, der das Ende des katholischen England besiegelte. Reumütig, aber zu spät, nachdem die Hannoveraner schon längst regierten, hofierte Rom die Stuart-Prätendenten in ihrem römischen Exil, verurteilte durch das 19. Jahrhundert hindurch die irischen Unabhängigkeitskämpfe, weil es mit den damaligen irischen Bischöfen auf der Seite Englands stand, äußerte erst unter Benedikt XIV., nach dem ersten Weltkrieg, vorsichtige Sympathien für den irischen Freistaat.
Das katholische Irland hatte Grund, es mit dem Rom schuldigen politischen Gehorsam, der einst wichtiger war als heute, nicht so ernst zu nehmen, hielt es mit dem Prinzip, seine Religion von Rom zu beziehen, seine Politik aber von daheim. Fast allein unter den katholischen Ländern hat Irland einen gesunden Antiklerikalismus mit absoluter Treue zur Kirche verbunden, dafür allerdings den Preis der totalen Entfremdung seiner modernen Schriftsteller wie James Joyce bezahlt, die das europäische Geistesleben fast nicht weniger befruchtet haben als einst die christlichen Mönche Irlands. Allein unter den katholischen Ländern bewahrte sich die Kirche in Irland auch, dem internationalen Trend zuwiderlaufend, die eindeutige Treue der überwiegenden Mehrheit ihrer Glaubenden. Die irische Frömmigkeit ist einfach, praktisch, intellektuell und theologisch unbelastet, asketisch, in der sakramentalen Wirklichkeit des kirchlichen Lebens gegründet, bezieht aber wie das historische Schicksal Irlands die Kraft vom Kreuz. Dabei stand der bewußten Abkehr von England das Mißtrauen den aus Rom und dem europäischen Festland kommenden katholischen Einflüssen zur Seite. Das zweite Vatikanum wurde von den Bischöfen eher als Störung „ihres" blühenden Katholizismus empfunden, dessen Priesterexporte immerhin auch dem Aufbau des englischen und amerikanischen Katholizismus, ihren Strukturen sowie der Mission in Afrika, Asien und Südamerika zugrunde lagen.

### Der Papstbesuch: eine Sache des Herzens

Der Papstbesuch hatte aber mit mehr als dem Glauben zu tun. Es war eine Sache des Herzens, die aber nicht mit Massenhysterie zu verwechseln war. Sonst wäre das erstaunlich ordentliche Verhalten, der auf den religiösen Massenkundgebungen demonstrierte Respekt von Hunderttausenden, die insgesamt fast die 3 Millionen Bevölkerung der Republik ausmachten, mit vielen Teilnehmern auch aus dem britischen Norden, gar nicht möglich gewesen. Niemand hätte vorher Ordnungstalent oder Ordnungssinn in die irischen Tugenden einbezogen. Es schien, als ob der Papst aus Polen an tief im irischen Nationalbewußtsein verborgene Saiten rührte, an Irlands Identifizierung seines Katholizismus mit dem Irischsein schlechthin. Dieser Papst schien gerade durch seine spürbar von Herzen kommende Sprache, seine warmen, großen, menschlichen Gesten, seine Demut das eigentlich puritanisch-jansenistische Herz des katholischen Irlands unmittelbar zu treffen. Solche Menschlichkeit hatten die katholischen Iren von einem Nachfolger Petri zu erwarten verlernt.

Diesem Eindruck, bestärkt durch eine außerordentlich wirkungsvolle Persönlichkeit, mag es zuzuschreiben sein, daß selbst Kritiker des Papstes und der Kirche Fernstehende bereit zu sein schienen, Ansichten von ihm hinzunehmen, die bei Paul VI. als eindeutig reaktionär verdammt worden wären. Die von Papst Johannes Paul in Irland verkündete sehr „traditionelle" katholische Morallehre mußte ja gerade die schlimmsten Befürchtungen von Protestanten vor einem Zusammengehen mit der katholischen Republik bestärken wie auch die Bemühungen der heute aufsteigenden Generation der irischen Republik, wenn auch nicht der Bischöfe, um pluralistischere Gesellschaftsformen erschweren. Der Papst verteidigte die Werte der Familie und der Selbstverantwortlichkeit, wo-

für auch eine verwirrt gewordene willfährige Gesellschaft wieder Verständnis haben mag. Aber nur die über die Auswirkungen der Arbeitslosigkeit besorgten irischen Gewerkschaften mochten über seinen Aufruf an berufstätige Frauen erfreut gewesen sein: „Hört nicht auf diejenigen, die Euch sagen, daß die Arbeit in einem weltlichen Beruf wichtiger ist als die Berufung der Mutter, Leben zu geben und es zu hegen." Er forderte die irischen Katholiken auf, durch „persönliches Engagement und positive soziale und rechtliche Aktion" für die unauflösliche Ehe einzutreten, also gegen die Scheidung, die bislang auch der irische Staat verbietet. Er betonte in dem Land, in dem der Kindersegen nicht immer Segen war, daß die unauflösliche Ehe „Offenheit, großmütige Offenheit", für die Gabe von Kindern umfasse. Der irische Schriftsteller *Louis McRedmond* schrieb dazu: „Der Papst aus Polen braucht an dem Jubel unseres Willkommens nicht zu zweifeln, aber wenn er zu uns spricht, irrt er sich, wenn er denkt, daß wir zu Herzen nehmen, was er sagt." Das war als Resumé von 1500 Jahren „quengelnd störrischer" Rom- und Glaubenstreue Irlands gedacht (Irish Times, 29. 9. 79), ist aber auch für das Heute nicht ungültig geworden.

## Die feindselige Nutzung des Besuches mißlang

Die Vorgeschichte des Irland-Besuches ließ befürchten, daß der Papst sich eher impulsiv und bei unzureichender Konsultation des von ihm nicht sehr geschätzten vatikanischen „Apparats" dazu entschlossen haben mochte. Die Idee und die Einladung kam von den Bischöfen Westirlands, die die Jahrhundertfeier des irischen Marienschreins Knock gebührend begehen wollten und sich vom Besuch des Papstes eine Krönung des volkstümlichen Kults, der Knock zu einer Art irisches Lourdes oder Tschenstochau erhoben hat, versprachen.
Die äußere Analogie zwischen den der Muttergottes als „Königin von Irland" und als „Königin von Polen" geweihten Schreinen von Knock und Tschenstochau mag gerade Papst Woytiła fasziniert haben, wenngleich Tschenstochau sehr viel ältere und tiefere Wurzeln in der polnischen nationalen Psyche hat als Knock in der irischen. Daß Polen und Irland schon lange Sympathien füreinander bezeigt haben, selbst wenn diese auf wenigen wirklichen Kontakten beruhten, war durch ihre Geschichte bedingt. Beide waren durch Jahrhunderte national unfrei, fanden ihren Rückhalt in einem starken volksnahen Katholizismus, beide hielten, was ihnen nicht immer zum Vorteil gereichte, allen Widerständen zum Trotz an ihrer Marienverehrung und ihrer Romverbindung fest. Beide hatten Diaspora-Gemeinschaften in die ganze Welt entsandt.
Als Hauptanliegen für einen päpstlichen Irlandbesuch mußte Knock aber provozierend auf die extremistischen, von dem Sektenprediger *Ian Paisley* vertretenen, nordirischen Protestanten wirken. Ein besserer Anlaß, den fanatischen und giftigen Katholikenhaß Paisleys zu schüren, war kaum denkbar. Paisley mit den 20000 Anhängern seiner fundamentalistischen, anti-ökumenischen, anti-papistischen Freikirche, wird manchmal von anderen nordirischen Protestanten (die Gesamtzahl der nordirischen Anglikaner und Presbyterianer wird mit 400000, die der Methodisten mit 70000 beziffert) als politisch überschätzter Fanatiker abgetan. Die 180000 Stimmen – 27000 mehr als der rivalisierende Kandidat der Unionistischen Partei –, mit denen Ulster den Unterhausabgeordneten Paisley ins europäische Parlament entsandte, bezeugen jedoch eine andere Wirklichkeit.

Dennoch ist es der Ausstrahlung der Persönlichkeit des Papstes zu danken und dem so spürbar von christlicher Liebe erfüllten Ernst seiner in der irischen Republik gehaltenen Reden, daß die von Paisley geplante, feindselige Nutzung des Besuches mißlang. Den Papst nach seiner Abreise einen „Lügner, Schwindler, Antichrist" zu beschimpfen, wie Paisley es tat, beeindruckte niemanden, der von Nordirland aus den ganz anders wirkenden Papst am Bildschirm erlebt hatte. Manche der weniger starren Protestanten, die zu Tausenden aus Nordirland in Autobussen, Privatwagen und zu Fuß nach Drogheda gekommen waren, um den Papst zu hören, auch solche, die seine religiösen oder moralischen Ansichten nicht teilten, waren von seiner einfachen Art tief beeindruckt. Die Möglichkeit, den Irlandkonflikt zum Anlaß einer wahrlich nötigen ökumenischen Initiative zu nehmen, wurde leider verpaßt. Von den irischen Bischöfen, die den Papst bestürmten, nach Knock zu kommen, war eine derartige Initiative nicht zu erwarten.

## Unempfindlichkeiten und Einsichten

In der irischen Republik sind die Protestanten eine respektierte, aber wegen ihrer geringen Anzahl (3 Prozent der rund 3 Millionen Bevölkerung) und ihrer gehobenen sozialen Positionen – sie entstammen weitgehend der alten anglo-irischen Herrenschicht – leicht zu tolerierende Minderheit. Nach Schätzung des Dubliner Soziologen *Brendan Walsh* würden sie jedoch durch ihre Mischehen, deren Kinder dem kirchlichen Gebot gemäß katholisch erzogen werden, bis zur Jahrhundertwende ganz verschwunden sein. Die katholische Einstellung zu Mischehen, in der die irische Hierarchie unbeweglich ist, liegt dem Mißtrauen und den Befürchtungen der nordirischen Protestanten zugrunde, in einem vereinten katholischen Irland als Minderheit religiös unterzugehen. Irland ist heute fast die einzige katholische Region der Welt, in der protestantische Ehepartner – wenn überhaupt – nur widerwillig akzeptiert werden und nur unter der Voraussetzung, daß sie sich den katholischen Forderungen, die ihrem Gewissen Gewalt antun, fügen. Zu diesem Problem hatte der Papst aber wenig beizutragen, wenngleich er keinen Zweifel an dem „Engagement der katholischen Kirche und des Apostolischen Stuhls von Rom in den Bestrebun-

gen um die Einheit der Christen" ließ sowie an seiner Erkenntnis „der besonderen Dringlichkeit der Versöhnung der Christen untereinander, zumal mit dem Rückhalt in der christlichen Glaubenstradition und Religionstreue, den die katholischen und protestantischen Gemeinschaften haben" (Ansprache bei dem ökumenischen Treffen in Dublin am 29.9.79). Dabei gab Johannes Paul II. jedoch der inneren Erneuerung den Vorrang: „Alle irischen Christen müssen zusammenstehen, um spirituelle und moralische Werte gegen das Vordringen des Materialismus und der moralischen Willfährigkeit zu verteidigen. Christen müssen vereint die Gerechtigkeit sowie die Rechte und Würde der menschlichen Person verteidigen. Alle Christen in Irland müssen zusammenstehen in der Ablehnung der Gewalt in Angriffen auf die menschliche Person und in dem Bemühen, christliche Antworten zu den schweren Problemen Nordirlands zu finden. Wir müssen alle Diener der Versöhnung sein."

Niemand konnte an diesen Worten Anstoß nehmen. Aber der *ökumenische Einsatz* erfordert gerade in Irland eine Überwindung der auf katholischer wie auf protestantischer Seite zur Gewohnheit gewordenen Unempfindsamkeiten. So war der Wortgottesdienst in Drogheda, wo der Papst seine große, auf den Nordirlandkonflikt eingehende Rede hielt, so gefaßt, daß auch Christen anderer Konfessionen zumindest das Gefühl der Teilnahme haben konnten, das ihnen bei den Meßfeiern in Knock, im Dubliner Phoenix-Park und abschließend in Limerick verwehrt war. Aber vor dem Freilichtaltar in Drogheda, in der Nähe des Hügels von Slane, wo, so erzählt man, der heilige Patrick vor über 1500 Jahren zum erstenmal in Irland das Osterfeuer entzündete, damit das Licht Christi über ganz Irland erstrahle, war die Reliquie des abgeschlagenen Kopfes des kürzlich heiliggesprochenen Oliver Plunkett aufgestellt. Er war ein Vorgänger des heutigen Primas, Erzbischof von Armagh in der Reformationszeit, der als Märtyrer, vom protestantischen englischen Staat hingerichtet, starb. Was für die englischen Richter „Landesverrat" war, bedeutete für ihn Treue zu Rom und dem alten Glauben, wie heute für so manchen Dissidenten in den totalitären Staaten. Bezeichnenderweise schien keiner der katholischen Organisatoren von Drogheda Bedenken zu haben, daß die Erinnerung an den grausamen Tod von Oliver Plunkett Andersgläubige nicht gerade versöhnend stimmen könnte. Auch sie hatten ihren Anteil an Märtyrern gehabt, die, weil sie die Bibel in der Sprache des Volkes lasen, auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden.

Kardinal *O'Fiaich*, Primas von Gesamt-Irland, der als eigentlicher Gastgeber des Papstes fungierte, hielt es für nötig, beim Drogheda-Wortgottesdienst, ein gälisches Gebet zu rezitieren. Auf irische Protestanten mußte das wirken, wie es auf Katholiken gewirkt hätte, wenn ein Ulster-Protestant, angetan mit der Schärpe des einem ähnlichen protestantischen Triumphalismus dienenden Oranierordens am Altar mitzelebriert hätte. Der Kardinal ist als Kenner und Förderer der gälischen Sprache und der Geschichte des frühchristlichen Irland bekannt, aber Gälisch wird in der irischen Republik nur in einer Region an der Westküste, dem sogenannten „Gaeltacht", von etwa 55000 Menschen gesprochen, nicht aber in dem Grenzgebiet von Drogheda. Die gälische Sprache ist als obligates Schulfach in irischen Schulen abgeschafft worden, weil sie sich nicht durchsetzen ließ. So bedauerlich das im Interesse der Bewahrung des ältesten Kulturguts Irlands ist, so könnten solche, mit dem irischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts eng verbundenen Rettungsversuche der alt-gälischen Kultur nur den Argwohn der dieser Tradition fernstehenden nordirischen Protestanten bestärken. Nach dem Papstbesuch fragte ein methodistischer Geistlicher in der englischen katholischen Wochenzeitschrift „The Tablet" (13.10.79), ob es überhaupt legitim sei, das Ziel eines in der katholischen Kirche und im Respekt zu Irlands gälischer Kultur vereintes Irland anzustreben, und ob dieser Traum nicht vielmehr zu den Kosten gehöre, die beide Volksgruppen für ihre gegenseitige Versöhnung zu zahlen hätten.

*Edna McDonagh*, bekannter Moraltheologe am führenden irischen Priesterseminar Maynooth, schrieb (The Furrow, Oktober 1979), daß der Besuch des Papstes allen Kirchen zur Selbstprüfung und als Muster dafür die erfolgreiche Hilfsorganisation „Alcoholics Anonymous" dienen könne. Für ihre Mitglieder sei die ‚Metanoia', d.h. das offene Bekenntnis der eigenen Erlösungsnotwendigkeit, der erste Schritt auf dem Wege zur Entwöhnung. Bevor die Kirchen – und McDonagh meint *alle* Kirchen – nicht zu einer solchen Demutshaltung bereit seien, würden sie nur als Schranken und nicht als Vermittler des Werks des heiligen Geistes dienen können. „Den protestantisch-katholischen Beziehungen hat es bisher, soweit menschliches Urteil dies zu erkennen vermag, an Überzeugung und Engagement gefehlt. Sie haben mehr den Anschein eines politischen Machtspiels, analog den Salt-II- oder Nahost-Verhandlungen, auch wenn sie nicht als bloße Public-Relation-Übung betrieben werden." McDonagh bezeichnete die irische katholische Kirche in ihrer Einstellung zu Mischehen (und Beibehaltung des in anderen Teilen der katholischen Welt von keinem der Ehepartner mehr geforderten formellen Versprechens hinsichtlich der Erziehung der Kinder) als im Irrtum stehend. Und dieses Urteil dehnte er auch auf die dominierende Stellung der Kirche im Erziehungswesen der irischen Republik aus. Dazu muß man wissen, daß die Volksschulen (3300 von 3500) sowie zwei Drittel der Mittelschulen, die drei größten Lehrerausbildungsakademien und ein Universitätskolleg in den Händen des Klerus sind. Auf lokaler Ebene beruft der Pfarrer den Lehrer. Die großen und kleinen Orden beherrschen den Unterricht an den höheren Schulen wie auch die Wohlfahrtspflege und das Gesundheitswesen. Die großen Kranken- und Waisenhäuser, Altersheime und Besserungsanstalten werden, wenn auch unter staatlicher Kontrolle, von religiös-karitativen Kongregationen geführt. Wie weit das in Nordirland wie in der irischen Republik bestehende System der totalen konfessionellen Ab-

sonderung in den Volks- und Mittelschulen zu der katholisch-protestantischen Feindseligkeit beigetragen hat, wenngleich diese auch nicht eigentlich Glaubensfragen betrifft, ist schwer zu sagen. Es könnte immerhin zu denken geben, daß die den ulsterischen katholischen Gettos entstammenden Terroristen ausnahmslos Produkte, wenn auch mißratene, der Konfessionsschulen sind. Die katholische Hierarchie weigert sich jedoch, die erzieherische Absonderung als eine Mitursache des nordirischen Konflikts anzuerkennen, den sie vielmehr allein auf inadäquate soziale Wohn- und Arbeitsverhältnisse zurückführt.

## Die Botschaft von Drogheda

Bezeichnenderweise war der Papstbesuch „unter anderem", aber nicht in gebieterischer erster Linie als Geste der christlichen Versöhnung gedacht. Der irischen Hierarchie war gar nicht die Idee gekommen, daß ein Irland-Besuch auch Nordirland, den zehnjährigen eigentlichen Konfliktherd, umfassen müßte, obwohl die katholische Kirche selbst, dem Beispiel der irischen Republik folgend, die Insel verwaltungsmäßig als Einheit betrachtet. Das heute im britischen Norden gelegene Armagh, wo einst der heilige Patrick wirkte und wo der Primas von Gesamt-Irland, Kardinal O'Fiaich, wie auch der protestantische Primas, *George O. Somms*, ihren Sitze haben, wäre der gegebene Ort für einen Papstbesuch gewesen. Dazu hätte aber die britische Regierung konsultiert werden müssen. Auf ihre Anfrage in Rom und Betonung, daß der Papst selbstverständlich auch in Nordirland willkommen sei, wurde im Vatikan geantwortet, daß keine Pläne für einen solchen Besuch bestünden. Erst als auch die Führung des nordirischen gemäßigten Lagers und die katholische Minderheit diesen Wunsch äußerten, wurde man sich im Vatikan der politischen Einseitigkeit der Irlandreise bewußt und begann, sich mit der Idee eines Abstechers nach Armagh zu beschäftigen. Weder die irische Regierung, der selbstverständlich an einer Entschärfung des katholisch-protestantischen Verhältnisses in Gesamtirland gelegen ist, noch der päpstliche Delegat in London, der zwar keine Zuständigkeit für Nordirland, wohl aber für die englische Dimension des Nordirlandproblems hat, waren von Rom konsultiert worden.

Dann überstürzten sich die Ereignisse. Das im August auf dem Boden der irischen Republik von IRA-Terroristen begangene Attentat auf *Lord Mountbatten* sowie der Sprengstoffanschlag nördlich der Grenze, dem 18 britische Soldaten zum Opfer fielen, ließen dem Papst und seinen irischen Beratern aufgrund der von diesen Untaten ausgelösten Meinungsexplosion in Nordirland wie in Großbritannien einen Besuch in Armagh für unratsam erscheinen. Diese plötzliche Vorsicht, nachdem die überraschende römische Ankündigung des Knock-Besuches schon allerlei christliches Porzellan zerschlagen hatte, schien unbegründet. Die Sicherheit des Papstes vor den von Paisleyisten angedrohten Attacken hätte von den Briten, die auch ihre Königin in Ulster beschützt hatten, gewährleistet werden können. Eine einmalige Gelegenheit wurde damit verpaßt, den tragischen, blutigen Nordirlandkonflikt vor der ganzen Welt in seiner Belastung für die Kirchen darzustellen, die ökumenischen Konsequenzen für ganz Irland zu ziehen und der Welt die Sinnlosigkeit von Krieg und Gewalttätigkeit klarzumachen. Der Papst hat dies dann auch sehr wirksam von der südlichen Seite der irischen Grenze, von Drogheda aus, getan, hat aber selbst mehrfach das Fernbleiben vom Norden bedauert.

Die Vorbereitungen des Irlandbesuchs lagen ganz in den Händen der irischen Hierarchie und des päpstlichen Nuntius in Dublin, Erzbischof *Alibrandi*, der für das britische Nordirland zuständig ist, aber kein besonderes Verhältnis für die sich aus dem Ulster-Problem ergebenden ökumenischen Probleme bezeigt hat. Beträchtliche Besorgnis war daher in Dubliner und Londoner Regierungskreisen zu verspüren, der Papst könnte sich zu einseitigen, den Konflikt verschärfenden politischen Stellungnahmen verleiten lassen. Daß dies nicht geschah, wird auf die sehr aktive diplomatische Tätigkeit zwischen London, Dublin und Rom zurückgeführt. Geradezu mit Erleichterung wurde dann die ausgezeichnete, klare päpstliche *Drogheda-Rede* (29.9.79) zu „Frieden und Versöhnung in Nordirland" aufgenommen.

Die Kernsätze waren unmißverständlich. An die Londoner Adresse war die das Problem der katholischen Minderheit beleuchtete Botschaft gerichtet: „Jeder Mensch besitzt unveräußerliche Rechte, die respektiert werden müssen. Jede menschliche Gemeinschaft – sei sie ethnischer, historischer, kultureller oder religiöser Natur – hat ebenso Rechte, die zu achten sind. Der Friede ist jedesmal dann bedroht, wenn eines dieser Rechte verletzt wird. Das Sittengesetz, der Wächter der Menschenrechte und Beschützer der Menschenwürde, kann durch keinen Menschen oder keine Gruppe, auch nicht durch den Staat, aus welchem Grund auch immer, nicht einmal um der Sicherheit willen oder im Interesse von Recht und Ordnung, beiseite geschoben werden. Das Gesetz Gottes beurteilt alle Staatsraison. Solange auf einem der Gebiete, die die Würde der menschlichen Person berühren, sei es auf dem politischen oder ökonomischen Feld, im kulturellen oder religiösen Bereich, Ungerechtigkeiten fortbestehen, wird es keinen wirklichen Frieden geben."

An die Terroristen wie auch ihre Gegner gewendet, sagte der Papst, daß der Friede nicht durch Gewalt herbeigeführt werden kann, „daß Gewalttätigkeit ein Übel ist, daß Gewaltanwendung als Lösung von Problemen unannehmbar und des Menschen unwürdig ist. Gewalt ist eine Lüge, denn sie verstößt gegen die Wahrheit unseres Glaubens, gegen die Wahrheit unserer Menschlichkeit. Gewalt zerstört, was sie zu verteidigen vorgibt: die Würde, das Leben, die Freiheit der Menschen. Gewalt ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit, denn sie zerstört die eigentliche Wirkstätte der Gesellschaft. Ich bete mit euch, daß das sittliche Empfinden und die christliche Überzeugung der irischen Männer und Frauen niemals durch die

Lüge der Gewalt verdunkelt und abgestumpft werden, daß niemand jemals Mord mit einem anderen Wort als eben Mord bezeichnet, daß der Spirale der Gewalt niemals das Merkmal einer unvermeidlichen Logik oder einer notwendigen Vergeltung beigemessen wird. Laßt uns stets daran denken, daß für immer das Wort gilt: ‚Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen'."

Dann der inständige Appell an die Gewalttäter selbst, die in dem zehnjährigen Konflikt in Nordirland 2000 Menschen getötet und 20 000 schwer verletzt haben. Das Fazit für die irische Republik sind 45 Opfer von Sprengstoffanschlägen, darunter der britische Botschafter *Ewart-Biggs*, Lord Mountbatten und drei Polizisten. „Auf den Knien flehe ich euch an", rief der Papst aus, „kehrt um vom Weg der Gewalt und kehrt zurück zu den Wegen des Friedens. Ihr mögt den Anspruch erheben, die Gerechtigkeit zu suchen. Auch ich glaube an die Gerechtigkeit. Gewalt aber verzögert nur den Tag der Gerechtigkeit. Gewalt zerstört das Werk der Gerechtigkeit. Die Gewalt in Irland wird schließlich das Land, das ihr zu lieben vorgebt, in den Ruin führen."

„Ich appelliere an die Jugendlichen, die in Organisationen verstrickt sind, die Gewalttaten verüben ... Folgt keinem Anführer, der euch darin trainiert, wie man andere tötet. Väter und Mütter, lehrt eure Kinder, wie man verzeiht."

War es Zufall, daß gerade an dieser Stelle der häufig vom Beifall der 300 000 Menschen, darunter hunderttausend nordirische Katholiken, unterbrochenen Rede Stille herrschte? War dieses Ansinnen des Papstes zu hart für seine Hörer? Am stärksten beeindruckte, wie das Echo der konzilianteren nordirischen Protestanten bewies, der an sie gerichtete Appell: „Möchte doch kein irischer Protestant meinen, der Papst sei ein Feind, eine Gefahr oder eine Bedrohung. Mein inniger Wunsch ist es, daß die Protestanten in mir eher einen Freund und einen Bruder in Christus sehen. Verliert nicht das Vertrauen, daß dieser mein Besuch Frucht bringen, meine Stimme gehört werden möge. Und wenn sie nicht gehört werden sollte, so laßt die Geschichte daran erinnern, daß in einem schwierigen Augenblick für das Leben der Menschen in Irland der Bischof von Rom seinen Fuß in euer Land gesetzt hat, daß er bei euch war und mit euch für Frieden und Versöhnung, für den Sieg der Gerechtigkeit und Liebe über Haß und Gewalt gebetet hat."

## Können Terroristen isoliert werden?

Die negative Antwort der irischen Terroristen an den vor ihnen in die Knie gehenden Papst kam nicht überraschend, ließ aber Verwirrung erkennen. Der Papst hatte eindeutig ihrer allein auf Gewalt aufgebauten Sache einen empfindlichen Stoß versetzt. Ihre Wirksamkeit im Norden hängt ganz von dem Schutz ab, den ihnen die katholische Minderheit in der irrigen Meinung gewährt, daß der Terrorismus die protestantischen Extremisten einschüchtern, Großbritanniens schon spürbaren Überdruß an den ungeheuren Kosten Nordirlands steigern und letzten Endes zum Abzug zwingen und damit die Vereinigung Irlands nähergebracht werden könne. Das bisherige Mißlingen dieser Absichten wie auch die Tatsache, daß die in Irland als politisches Organ der verbotenen Provos offen erlaubte Sinn-Fein-Bewegung keine Unterstützung im Volk hat, scheint die Provos jetzt zu einer Revision ihrer „grünen", irischen nationalistischen Ideologie zu nötigen, mit der sie ohnehin aus dem international verzweigteren, im Bomben- und Schützenkrieg nicht aktiven Flügel der „Offiziellen" IRA, von dem sie sich vor Jahren abgespalten hatten. Bei den Terroristen handelt es sich um höchstens 200 im Einsatz stehende, insgesamt 500 Beteiligte mit jetzt hochentwickelter Zellenorganisation, mit amerikanischen und sowjetischen Waffen ausgerüstet und aus Bankraub in der irischen Republik, allein 300 im vergangenen Jahr, und Dollars finanziert, die irische Amerikaner in der romantisch-verstiegenen Meinung spenden, daß es noch wie 1916 um einen irischen Freiheitskampf gegen die imperialistischen „Brits" gehe.

In der Drogheda-Rede hatte der Papst den katholischen Anspruch auf ein vereintes Irland nicht erwähnt und schien damit die Bestrebungen der irischen Republik zu billigen, die die Vereinigung Irlands und den Abzug britischer Truppen als Fernziel sieht, dessen Basis die Absage an Gewalt sowie auch allseitig akzeptable Bedingungen zum irischen Zusammenleben sein müßten. Der Druck, der bisher von Dublin mit Unterstützung der ausländischen, besonders irisch-amerikanischen Meinung auf London ausgeübt wurde und auch die in die gleiche Richtung zielenden Provos, die nordirische Mehrheit zu einer Form der Machtteilung mit der katholischen Minderheit zu zwingen, hat nicht den gewünschten Erfolg gehabt. Anderseits ist die Londoner Initiative, die nordirischen Volksvertreter auf einer untergeordneten kommunalpolitischen Basis zusammenzubringen, ein „zu wenig". Den letzten Endes angestrebten Abzug britischer Truppen aus Nordirland will Dublin aber keineswegs sofort, weil es dann die Verantwortung für den Schutz der katholischen Volksgenossen im Norden vor der ihnen drohenden Vergeltung der Mehrheit zu tragen hätte und ganz Irland in den Bürgerkrieg gerissen werden könnte.

Im Grunde geht es darum, die Terroristen von der ihnen gewährten Unterstützung zu isolieren. Je weniger die protestantische Mehrheit sich unter Druck gesetzt fühlt, eine ihr unakzeptable irische Einheit und Trennung von Großbritannien anzunehmen, desto mehr Chancen würde die Entwicklung politischer Einrichtungen in Nordirland, an der beide Volksgruppen mitwirken könnten, haben. Das Kernproblem sind jedoch die abweichenden Einstellungen in Nordirland und der Republik zu den hinter den religiösen stehenden staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen. Die Republik hat im letzten Jahrzehnt große Fortschritte zu einer liberaleren, pluralistischen Gesellschaft gemacht, begünstigt von ihrem wirtschaftlichen Aufschwung und dem gestärkten Selbstbewußtsein, den die EG-Mitgliedschaft Eire, zumal England gegenüber, ge-

bracht hat. Manche der alten katholischen Überzeugungen sind in diesem Modernisierungsprozeß am Verschwinden. Zerrüttete Ehen werden hingenommen, die zivilrechtliche Scheidung und der säkularisierte Staat werden in wachsendem Ausmaß gefordert, die irischen Bischöfe, in ihrer Mehrheit eine äußerst konservative Kraft, sehen die Gefahr des materialistischen Trends, wollen bremsen und haben zu diesem Zweck den Besuch des Papstes voll ausgenützt.

Das Staat-Kirche-Verhältnis ist in Irland, wie der Historiker *J. H. Whyte* in seiner wichtigen Untersuchung gezeigt hat (1971), nie so eng oder so locker gewesen, daß von einer Hörigkeit des Staates oder gar einer völligen Trennung die Rede sein konnte. Kein Konkordat wurde je unterzeichnet. Die Kirche erhält sich aus den Gaben der Gläubigen, der Staat hat kein Mitspracherecht bei der Ernennung von Bischöfen. Dem Klerus ist politische Tätigkeit verboten. Die Kirche ist keine Staatskirche wie die anglikanische, aber auch kein bloßer Verband. Gerade der Mangel an direkten Kontakten zwischen Staat und Kirche erklärt die relative Harmonie ihres Verhältnisses. Die irische Verfassung von 1937 sprach von einer (nicht näher definierten) „Sonderstellung der Kirche als Hüter des von den meisten Iren bekannten Glaubens". Diese Klausel wurde jedoch 1972 abgeschafft, und der nichtsdestoweniger starke Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft kann von Whyte der einen Waffe zugeschrieben werden, die kein anderer Verband besitzt, nämlich der „Autorität über Gewissen".

### Nicht ein britisches, sondern ein irisches Problem

Das irische staatliche Denken ist auf einigen wichtigen Gebieten eindeutig von der Kirche „geformt". Sogar der Staat erlaubt die Ehescheidung nicht, erkennt aber auch kirchliche Ungültigkeitserklärungen (etwa 200 im Jahr) nicht an, was bei Wiederverheiratung häufig schwere Komplikationen auslöst. Neu ist ein von den Bischöfen betontes Leitprinzip, die großen Streitfragen (Scheidung, Mischehe und Empfängnisverhütung) nach ihren „Vor- und Nachteilen für die Gesellschaft" entscheiden lassen zu wollen, anstatt wie bisher der katholischen Morallehre gesetzlichen Ausdruck zu geben. So kam es auch zu dem Kompromißgesetz zur Legalisierung des Verkaufs von empfängnisverhütenden Mitteln. Diese sind nur mit ärztlicher Verschreibung erhältlich, praktisch daher nur für Eheleute, und von Apothekern geäußerte Bedenken werden als rechtsgültig akzeptiert. Der Vertrieb auf dem Postweg ist verboten. Hohe Geldstrafen drohen denjenigen, die sich in Nordirland oder England über den persönlichen Bedarf hinaus „eindecken".

Bei den nordirischen protestantischen Einwänden gegen ein vereintes Irland handelt es sich im wesentlichen um eine häufig mißverstandene Sicherung von „Freiheiten". Katholiken verstehen darunter fälschlich, daß diese Freiheiten zu einer willfährigen und laxen Gesellschaftsmoral führen würden. Sie begreifen nicht, daß die meisten ulsterischen Protestanten viel moralbetontere Auffassungen vertreten, aber eben dagegen sind, kirchliche Moralauffassungen gesetzlich zu erzwingen. Das Nordirlandproblem wird von vielen irischen Katholiken nicht weniger verkannt, wenn sie meinen, daß Großbritannien noch immer entschlossen sei, Irland wie im Jahrhundert der spanischen Armada als strategisch wichtigen Stützpunkt zu bewahren, daß der britische Imperialismus also das Haupthindernis des irischen Wiedervereinigungsstrebens darstelle. Großbritannien hat kein Interesse mehr, eine Wiedervereinigung Irlands zu blockieren, wenn diese friedlich und mit Einwilligung der Beteiligten zu erreichen wäre. Im Gegenteil, es hat jedes Interesse, diese zu fördern und sich seiner schweren Bürde an Lebensopfern und Geld (4 Milliarden DM im Jahr) zu entledigen. Die Vereinigung Irlands ist daher weitgehend nicht mehr ein britisches, sonder ein „irisches Problem". Es gilt, die Befürchtungen der ulsterischen protestantischen Mehrheit aus dem Weg zu räumen, was in der Republik nicht allein mit verfassungsrechtlichen Maßnahmen zu tun ist. Manche Probleme wie das der Mischehe können von Dublin allein gar nicht gelöst werden. Vertrauen aufzubauen, das Zusammenleben mit Minderheiten und Mehrheiten zu lernen ist Irlands schwerste Zukunftsaufgabe. *Roland Hill*

# Eine schwache Junta gegen die Revolution

## Zum Umsturz im mittelamerikanischen El Salvador

„Heute Somoza, morgen Romero" war seit dem 19. Juli an den Hauswänden der Hauptstadt El Salvadors zu lesen. Nur drei Monate nach der erfolgreichen nicaraguanischen Revolution, die einen Diktator und seine mehr als 40 Jahre herrschende Familie entmachtete, stürzten in einem zweiten Land Zentralamerikas ein Diktator und ein ebenfalls auf mehr als 45jährige Herrschaft zurückblickendes Regime: In dem kleinen, mit knapp fünf Millionen Einwohnern dichtbesiedelten pazifischen Küstenstaat El Salvador regiert seit dem 15. Oktober eine aus drei Zivilisten und zwei Militärs bestehende *Junta*; Präsident *Carlos Humberto Romero*, seit Juli 1977 im Amt, mußte das Land verlassen; der eigentliche Umsturz verlief unblutig.

Was gemäßigte politische Kräfte in Nicaragua versäumten, schien in El Salvador zunächst gelungen: dem revolutionären Volksaufstand mit der Ablösung der alten und der

Einsetzung einer liberalen Regierung zuvorzukommen. Inzwischen ist die Zuversicht, daß mit dieser von den Vereinigten Staaten favorisierten Lösung ein Bürgerkrieg verhindert werden könne, starken Zweifeln gewichen. Das Land scheint dem *Bürgerkrieg* heute näher als vor dem Machtwechsel. Unmittelbar nachdem die Zusammensetzung der Junta bekanntgegeben worden war, rief die mächtigste illegale Massenbewegung *„Revolutionärer Volksblock* (BRP)" zum bewaffneten Kampf, zur Revolution auf. Die blutigen Zusammenstöße zwischen Soldaten und Guerrilleros kosteten allein in den ersten beiden Wochen nach dem Putsch 150 Menschen das Leben. Offenbar hat die angespannte militärische Lage den politischen Elan der Junta so geschwächt, daß sie nicht einmal zu einer detaillierten Ankündigung der versprochenen reformerischen Maßnahmen kommt. Daß es ihr nicht auf Anhieb gelingt, das Land unter Kontrolle zu bringen, liegt entgegen dem ersten Anschein weniger am guten Willen der neuen Machthaber als an der Vielzahl und der Vielschichtigkeit der zu bewältigenden politischen Aufgaben. Anders als in Nicaragua hat sich das politische Kräfteverhältnis zum Zeitpunkt des Umsturzes so komplex gestaltet, daß auf den ersten Blick keine der politischen Gruppen das für einen Ausweg aus der nationalen Krise notwendige Machtpotential zu besitzen scheint.

## Politik der eisernen Hand

Das politische Bild El Salvadors zeigt nach einer teilweise parallel verlaufenden Entwicklung zum Zeitpunkt des Umsturzes deutliche Unterschiede zum Nachbarland *Nicaragua*, die einmal in der Beschaffenheit der politischen und gesellschaftlichen Kräfte, vor allem aber im Verhältnis dieser Kräfte zueinander begründet sind. Die Politik des gestürzten Romero konnte sich, was Repression, das Zementieren sozialer Ungerechtigkeit und die Mißachtung der Menschenrechte etwa in der Behandlung Oppositioneller angeht, mit der General Somozas messen.
Konsequenter und brutaler als dieser jedoch verfolgte Romero die *katholische Kirche*, soweit diese sich als Anwalt des Volkes verstand (vgl. HK September 1977, 474f und November 1979, 588). Den kirchenfeindlichen Aktionen seiner Regierung sowie kollaborierender Rechtsextremisten fielen sechs Priester zum Opfer, 26 wurden ausgewiesen, neun verhaftet und 71 mit dem Tode bedroht. Wie Somoza stützte sich Romero, unter seinem Vorgänger *Arturo Molina* gefürchteter Innenminister, zur Wahrung der nationalen Sicherheit auf die Armee und die Polizei. 10000 Mann zählt die Armee; ein Vielfaches davon (ca. 150000) dienten in einem weitgefächerten System paramilitärischer und Polizeiorganisationen. Die formalrechtlich illegale, vom Präsidenten aber öffentlich gelobte und ungehindert operierende rechtsextremistische Spitzel- und Terrororganisation ORDEN soll 80000 Mitglieder haben. Die neue Junta versprach, die mächtige Vereinigung aufzulösen. Ihre Glaubwürdigkeit hängt nicht zuletzt davon ab, ob es ihr gelingt, die Übergriffe der Armee und der Sicherheitsdienste unter Kontrolle zu bringen, mehr noch, die Armee, in 47 Jahren an die Rolle des Volksunterdrückers und Garanten für Ruhe und Ordnung gewöhnt, zu moralisieren.
Bei gleicher Sozialstruktur, der für Dritte-Welt-Länder typischen Flachpyramide mit breiter Armenbasis und oligarchischer Spitze, unterschied sich das Nicaragua Somozas von dem Romero-Regime in El Salvador in mehrfacher Hinsicht. Romero verfügte weder über das „Format" Somozas noch über ein ähnliches familiengebundenes Wirtschaftsimperium, so daß die Abhängigkeit des salvadorianischen Regimes von der Oberschicht eher einseitig war. Diese hatte sich die Militärs verpflichtet, indem sie ihnen den Zugang zur Gesellschaft verschaffte und ihnen die Aufsichtsräte öffnete. Wiewohl die Oberschicht der „vierzehn Familien" – nach dem industriellen Aufschwung der sechziger Jahre zählt sie rund 50 Familien – sich im letzten Jahr einige Male über die Unfähigkeit der Militärs mokiert hatte, schlug dies anders als in Nicaragua zu keinem Zeitpunkt in Sympathie für Oppositionelle und Aufständische um. Die neue Junta steht also vor dem Dilemma, daß sie für ihren Reformwillen, soweit er vorhanden ist, weder im Bürgertum noch bei den linken Gruppierungen Rückhalt findet.

Das Bild der – illegalen – *politischen Opposition* in El Salvador und ihrer Guerrilla-Verbände vor dem Umsturz zeigt zahlreiche in sich uneinige, über theoretische ideologische Differenzen zerstrittene Gruppierungen mit sehr beschränkter politischer und militärischer Schlagkraft. Daran änderte das Gelingen der nicaraguanischen Revolution kaum mehr, als daß sich alle revolutionären Kräfte neu ermutigt fühlten, ohne jedoch die Schwelle zu gemeinsamen strategischen Überlegungen oder gar Aktionen überschreiten zu können. Die größte der linksgerichteten Bewegung, der *Revolutionäre Volksblock*, zählt nach Aussage seines Generalsekretärs *Facundo Guardado* mindestens 50000 Mitglieder, überwiegend Arbeiter, Studenten, Lehrer und Campesinos. Wie die beiden anderen bekannteren marxistischen Bewegungen *„Volksligen 28. Februar (LP–28)"* und *„Vereinigte Aktionsfront des Volkes (FAPU)"* hat auch der Volksblock einen „brazo armado", einen bewaffneten Arm. Diese Guerilla-Verbände haben jedoch nach Schätzung des CIA höchstens 2000 Mitglieder, sie sollen mittelmäßig ausgebildet und schlecht bewaffnet sein. Der Korrespondent der Neuen Zürcher Zeitung (NZZ, 21./22.10.79) kommt nach Besuchen bei den Guerilleros des Volksblocks und der Volksligen zu dem Schluß, daß sie allem Anschein nach keine Waffenhilfe vom Ausland erhalten. Die Äußerungen und Aktionen der marxistischen Gruppen seit dem Sturz Romeros zeugen von beträchtlicher Konfusion und Uneinigkeit, was angesichts der schwer einzuordnenden neuen Regierung kaum anders zu erwarten war. Der Volksblock lehnte die Junta sofort als imperialistisch und gegen das Volk gerichtet ab. Er verfolgt wie die nicaraguanische Untergrundbewegung gleichen Namens die Strategie des „verlängerten Volkskriegs", will zunächst die Massen mobilisieren und richtet

sich auf einen langen Kampf ein. Die anderen Guerrilla-Bewegungen wollten eine Volkserhebung nach sandinistischem Vorbild. Die kurz nach dem Putsch aufgeflammten und von der Armee blutig niedergeschlagenen Kämpfe im Stadtteil Mejicanos von San Salvador, wo die Bevölkerung offenbar zögerte, sich der Guerilla anzuschließen, haben die Volksligen und ihre Guerrilleros jedoch daran zweifeln lassen, ob das Volk für eine Revolution reif sei. Inzwischen haben alle linksradikalen Bewegungen den Kampf gegen die Junta angekündigt; zur Absprache gemeinsamer Aktionen konnten sie sich offenbar immer noch nicht durchringen. Allein die seit dreißig Jahren verbotene kommunistische Partei bot der Junta ihre Unterstützung an, um, wie sie erklärte, weiteres Blutvergießen zu verhindern.

## Rettung durch die bürgerlichen Parteien?

Zwischen einer nicht kooperationswilligen radikalen Opposition und einer aufgeschreckten Oberschicht droht ein wie immer geartetes politisches Konzept der Junta ins Leere zu stoßen. Sie versprach freie Wahlen vor 1982, eine Landreform, die Entlassung der über 1000 politischen Häftlinge, die Achtung der Menschenrechte und ein Arbeitsbeschaffungsprogramm, während ihre Soldaten und Polizisten einige seit Wochen besetzte und bestreikte Fabriken auf blutige und brutalste Weise räumten. Besonders heikel ist die Frage der Landneuverteilung, da der Staat wie auch die Großgrundbesitzer in dem kleinen dichtbesiedelten Land (1971 186 Einwohner pro qkm) nicht wie in anderen Staaten des Kontinents auf weite, brachliegende Ländereien zurückgreifen können. Zwar ließ die Zusammensetzung der Junta (bestehend aus den Zivilisten *Roman Mayorga Quiroz*, Rektor der Jesuiten-Universität in San Salvador; *Guillermo Manuel Ungo*, Professor für politische Wissenschaften an derselben Universität, und *Mario Antonio Andino*, Direktor einer Dodge-Tochtergesellschaft, sowie den Obersten *Jaime Abdul Gutierrez* und *Arnoldo Majano*) auf eine gewisse Öffnung des Regimes hoffen. Das von ihr berufene Kabinett zählt jedoch neben ideologisch links von der Mitte stehenden christdemokratischen Politikern auch Vertreter der rechtsgerichteten Unternehmerverbände, was die neue Regierung bei den marxistischen Bewegungen wie bei den einflußreichen Industriellen und Landbesitzern gleichermaßen diskreditiert.

Von entscheidender Bedeutung könnte in dieser Situation die Reaktion der bürgerlichen Oppositionsparteien sein. Anders als in Nicaragua haben vor allem die Christdemokraten noch beträchtlichen Rückhalt bei der städtischen Mittelschicht. Zu ihrem Kredit trägt bei, daß sie sich in der Vergangenheit gegen das Regime und den Rechtsextremismus abgegrenzt haben und ihre Führer nach den massiven Wahlfälschungen der Romero-Partei in den Jahren 1972 und 1977 ins Ausland fliehen mußten. Von Parteiführer *Napoleón Duarte*, der nach dem Umsturz aus dem venezolanischen Exil nach El Salvador zurückkehrte, wäre unter dem Druck der USA und der katholischen Kirche wahrscheinlich eine vorsichtige Reformpolitik zu erwarten. Generalsekretär *Morales Ehrlich* gilt als mutige und integre politische Persönlichkeit. Es ist zu vermuten, daß die Christdemokraten aus freien Wahlen als stärkste Partei hervorgehen würden.
Offenbar hat sich auch Washington zu einer Stützung der *Christdemokraten* entschlossen, zumal sich die anderen, in der Nationalen Oppositionsunion zusammengeschlossenen Parteien, die sozialdemokratische MNR und die sozialistische UDN unter der Regierung Romero zeitweise eher den revolutionären Kräften zuneigten. Nach der unrühmlichen Rolle im nicaraguanischen Konflikt, in dem die USA ohne Konzeption und politische Moral mit Ausnahme der Sandinisten jeweils auf denjenigen setzte, der gerade der Macht am nächsten schien, versuchten die Amerikaner, die Militärregime von El Salvador, Guatemala und Honduras zur Mäßigung ihrer Politik zu bewegen. General Romero hatte sich öffentlich über die amerikanischen Pressionen beklagt. Der Sonderbeauftragte Washingtons, *Viron P. Vaky*, berichtete im Spätsommer dem amerikanischen Kongreß über die Lage in El Salvador: „Die auf den Export ausgerichtete Wirtschaft beruht auf extremer Ungleichheit in der Verteilung des Einkommens, des Besitzes und des Landes. Beispielsweise besitzen zwei Prozent der Bevölkerung praktisch die ganze Industrie und die ganze Landwirtschaft; diese Kreise haben großen Einfluß auf die Militärregierung. Die Klassenstruktur ist eine der starrsten in ganz Lateinamerika" (Zit. nach NZZ, 19.10.79). Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann die Junta mit dem Wohlwollen der USA rechnen. Dies wird vermutlich auch dann der Fall sein, wenn die neue Regierung unter dem Druck von rechts und links auf den alten, antikommunistischen und oligarchiefreundlichen Kurs einschwenken sollte. Dann spätestens wäre das Volk zu mobilisieren und ein Bürgerkrieg unausweichlich, dessen wahrscheinliche Auswirkungen auf die von Militärs regierten Nachbarländer Guatemala und Honduras die Domino-Theorie der Amerikaner bestätigen würde.

## Unterschiedliche Stimmen aus der Kirche

Die katholische Kirche El Salvadors verhielt sich nach dem Umsturz zunächst abwartend. Am 16. Oktober warnte der Erzbischof von San Salvador, *Oscar Arnulfo Romero*, die Bevölkerung über Rundfunk vor übereiltem und gewaltsamem Handeln, obwohl die Kirche Verständnis dafür habe, daß sich „die Geduld des Volkes, das so schwer gelitten hat, erschöpft" (zit. nach KNA, 18.10.79).
Der Erzbischof, für das Regime Romero der unbequemste Mahner im Land, sagte der neuen Junta die Unterstützung der Kirche zu, „wenn sie ihre Versprechungen wahr macht und einen Neubeginn für unsere Nation garantiert". Für die heillose Lage des Landes machte Erzbischof Romero die reiche Oberschicht El Salvadors verantwortlich: „Wir

richten unser Wort an jene, die so viel Unruhe und Gewalt verschuldet haben, indem sie ihre ungerechten Privilegien im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich verteidigen." Er erinnerte an die Leiden der Kirche unter dem gestürzten Regime und wiederholte das Versprechen, die Kirche werde auch weiterhin auf seiten des Volkes stehen (vgl. NCNS, 23. 10. 79). Seitdem versucht der Erzbischof, auf die linksradikale Opposition Einfluß zu nehmen, deren Aktivisten im November mehrere Ministerien und Kirchen der Hauptstadt besetzten. Er schätzte die Situation offenbar richtig ein, wenn er vor einen Rechtsputsch provozierenden Gewaltaktionen warnt.

Unter seinen Bischofskollegen steht der unerschrockene Romero eben fast isoliert da. Der zu Beginn der siebziger Jahre für mehr soziale Gerechtigkeit eintretende Bischof von San Vicente und Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Arnoldo Aparicio*, interpretierte die jüngste leidvolle Kirchengeschichte auf dem Boden El Salvadors auf andere Weise. In einer Predigt am 9. September dieses Jahres eröffnete er den Gläubigen, vier der sechs ermordeten Priester seien nicht von den Staatsorganen oder rechtsradikalen Sympathisanten, sondern von Guerrilleros getötet worden. So habe man den Geistlichen *Rutilio Grande* beseitigt aus Angst, er könnte die revolutionären Pläne der Untergrundkämpfer „gegen Staat, Regierung und Kirche" verraten. Bischof Aparicio warnte in seiner Ansprache vor einem zweiten Nicaragua: „Die Verräter versprechen den Campesinos, sie würden bald Häuser, Paläste und Ländereien besitzen. Ich glaube, meine Brüder, unter Euch ist keiner, der in einem gestohlenen Haus wohnen will, das mit Blut und Gewalt in Besitz genommen wurde. Ich glaube zu wissen, was Ihr wollt, was unsere Campesinos wollen: daß wir Euch großzügig die Hand reichen, daß wir Euch helfen, daß wir Euch gerechte Löhne zahlen ... Das erwarten die Bauern von uns! Aber sie sollen nicht glauben, daß sie bald an der Macht sind" (Zit. nach DIAL 564, 11. 10. 79). *Gabriele Burchardt*

## Zeitbericht

# Flüchtlingsströme in allen Kontinenten

### Zum gegenwärtigen Stand eines weltweiten Problems

In einer Veröffentlichung des UNO-Hochkommissars für Flüchtlinge (UNHCR) aus diesem Jahr heißt es: „Seit seiner Gründung im Jahre 1951 hat UNHCR mehr als *20 Millionen* entwurzelten Menschen geholfen" (Sonderausgabe des UNHCR-Bulletins, Frühjahr 1979). Es handelte sich überwiegend um „Menschen, die aus begründeter Furcht vor Verfolgung ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder politischen Gesinnung ihr Heimatland verlassen mußten."

Das Mandat des UNO-Hochkommissars für Flüchtlinge gilt zunächst diesen Menschen. Er kann aber auch – und tut es in weitem Maße – sogenannten *„displaced persons"*, aus anderen als den vorgenannten Gründen im eigenen Land Entwurzelten, helfen. Solche Gründe können internationale und nationale Konflikte sein, aber auch Naturkatastrophen wie Dürren, Überschwemmungen und ähnliche Ereignisse. In der Zahl 20 Millionen sind Hilfen für „displaced persons" nicht berücksichtigt.

### Das ganze Ausmaß schwer zu erfassen

Die vom UNHCR angegebene Gesamtzahl der von ihm seit 1951 betreuten Personen spiegelt also keineswegs das volle Ausmaß des weltweiten Flüchtlingsproblems wider. Die Zahlen für Flüchtlinge und displaced persons sind weit höher anzusetzen. In den 20 Millionen sind auch die rund *1750000 Palästina-Flüchtlinge* nicht enthalten. Sie werden von einer eigenen UN-Organisation betreut, der „United Nations Relief and Works Agency for Palestine in the Near East (UNRWA)". Die UNHCR-Zahlen basieren auf Angaben der Regierung, in deren Bereich sich Flüchtlinge aufhalten. Aber die Regierungen kennen oft selbst nicht die genauen Zahlen, weil viele Flüchtlinge, häufig begünstigt durch schlecht kontrollierbare Grenzen, verwandtschaftliche und andere Beziehungen, ungemeldet in der Gastbevölkerung versickern. Mitunter scheut auch eine Regierung aus politischen Gründen, das ganze Ausmaß des Einströmens von Flüchtlingen in ihr Land bekanntzugeben. Die Masse der „displaced persons" wird vom UNHCR nicht erfaßt, weil er sich dieser Gruppe nur in besonderen Fällen annehmen kann, gegenwärtig zum Beispiel in Laos.

Auf die Frage, wie viele Flüchtlinge und displaced persons es zur Zeit in der Welt gibt, wird man deshalb eine korrekte Zahl nicht erfahren können, sondern nur Schätzungen. Tatsache ist, daß die Zahlen eine steigende Tendenz

zeigen, und zwar weltweit. Kein Kontinent ist davon ausgenommen.
Gänzlich unmöglich ist es, die Zahl der *potentiellen* Flüchtlinge zu schätzen. Was geschähe, wenn die Grenzen mancher Länder weniger scharf bewacht würden als jetzt? Das plötzliche Abebben des Flüchtlingsstroms aus Vietnam nach der Genfer UN-Konferenz im vergangenen Juli bedeutete doch nicht, daß über Nacht alle Fluchtgedanken aus den Köpfen der Menschen dort verschwunden seien. Die Zahl der Flüchtlinge in aller Welt ist nicht nur abhängig von den Fluchtursachen, sondern auch von den Fluchtmöglichkeiten.
Wer sich dies vor Augen hält, ist bestürzt über das ganze Ausmaß des Flüchtlingsproblems. In welcher Welt leben wir, unter welchen Regierungen, in welchen Systemen, Umständen, daß Millionen Menschen offenbar keinen anderen Ausweg als den einer Flucht sehen? Ist unser Jahrhundert besonders grausam, intolerant, menschenfeindlich und rechtsverachtend?
Das 20. Jahrhundert scheint jedenfalls ein Jahrhundert zu werden, in dem es so viel Flüchtlinge wie nie zuvor gibt. Allein der Zweite Weltkrieg hat ca. 50 Mio. Menschen zur Flucht gezwungen. Wenn Historiker später nach einem kennzeichnenden Namen für unser Jahrhundert suchen sollten, mag ihnen neben Namen wie „Beginn des Atomzeitalters" oder „Beginn der Weltraumreisen" also auch die Bezeichnung „Jahrhundert der Flüchtlingsströme" einfallen.
Wenn auch nicht jede Flucht aufgezeichnet und überliefert wurde, so muß man doch annehmen, daß es schon immer Flüchtlinge gab, solange die Menschheit besteht. Die Geschichte ist voll von Berichten über Flüchtlingsnot. Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten steht beispielhaft für ein Schicksal, das jeden von uns treffen kann.
Vor allem zwei Ereignisse von weltweiter Bedeutung stehen in ursächlichem Zusammenhang mit dem Flüchtlingsproblem unserer Tage: Das Ende der Kolonialzeit und die Auseinandersetzungen zwischen Ideologien und Gesellschaftssystemen, beides auf dem Hintergrund einer explosiv wachsenden Weltbevölkerung, besonders in den Entwicklungsländern. Es gibt Beispiele, die sich ausschließlich auf das eine oder andere Ereignis zurückführen lassen. Daneben gibt es aber auch viele Beispiele, in denen beide Ursachen auslösend und bestimmend wurden.

## Begleitprobleme der Entkolonisierung

Nach langjährigen Kämpfen erhielten die „überseeischen Provinzen" *Angola, Moçambique, Guinea-Bissau, Cabo Verde* und *Ost-Timor* die Freiheit vom Kolonialherren Portugal. Infolge der Auseinandersetzungen hatten mehrere hunderttausend Menschen Zuflucht in anderen Ländern gesucht, vor allem in Zaire. Stabilität und Frieden fehlen den ehemaligen Kolonien zum Teil heute noch. In Angola bekämpfen immer noch die Befreiungsbewegungen UNITA und FNLA die regierende MPLA. 120000 Flüchtlinge aus Angola, einschließlich Cabinda, leben noch in Zaire, über zehntausend in Zambia, einige Tausend in *Namibia* und *Botswana*. In Ost-Timor erlahmt erst jetzt allmählich der Widerstand der FRETILIN gegen die Angliederung dieser ehemaligen portugiesischen Kolonie an Indonesien. Die letzten Widerständler kehren in bejammernswertem Zustand aus den schwer zugänglichen Bergen, in die sie sich geflüchtet hatten, in die Dörfer und Städte zurück. Über 20000 Menschen hatten im Grenzgebiet von West-Timor Zuflucht vor Kämpfen und vor dem Hunger gesucht. 2000 Menschen flohen aus Timor nach Portugal, davon 600 im ersten Halbjahr 1979 (ICMC, Action Notes August 1979). Von den rund 800000 Flüchtlingen, die insgesamt aus den ehemaligen portugiesischen Kolonien in Afrika und Südostasien ins Mutterland Portugal flohen, wollen im Rahmen eines Abkommens zwischen den Regierungen von Portugal und Angola vom Juni 1978 2000 wieder nach Angola zurückkehren.

Auf das Konto der Kolonialzeit muß man auch die Flüchtlinge aus *Rhodesien/Zimbabwe* und Namibia setzen. Die Masse der Zimbabwe-Flüchtlinge befindet sich in Moçambique (über 100000). Zambia beherbergt mehrere Zehntausend. Einige Tausend werden in Botswana betreut. Alle stehen unter der Obhut der Befreiungsbewegungen der „Patriotischen Front".
*Namibia-Flüchtlinge* fanden Zuflucht im südlichen Angola, betreut von der SWAPO, in Zambia und in Botswana. Ihre Zahl dürfte insgesamt mehrere Zehntausend betragen.
Von brennender Aktualität ist die Lage der Flüchtlinge aus Äthiopien. Rund 300000 Eritreer flohen in den Sudan. Ihre Hoffnung auf Autonomie oder sogar volle Souveränität für Eritrea ist in schweren Kämpfen mit äthiopischen Truppen, die von Kubanern unterstützt wurden, vorläufig zerstört worden.
300000 bis 500000 Bewohner des *Ogaden*-Gebietes in Äthiopien leben heute, nach dem Fehlschlag des somalischen Feldzugs im Ogaden 1977, als Flüchtlinge im armen Somalia, weitere 30000 in Djibouti, einige auch in Kenia. In Äthiopien selbst mußte infolge des Ogaden-Konfliktes für 500000 displaced persons gesorgt werden. Ein Blick auf die streckenweise wie mit dem Lineal gezogenen Grenzen erklärt hinreichend, daß hier natürliche volkliche Zugehörigkeiten durchschnitten und dadurch Konfliktgründe geschaffen wurden. Ein Amnestie-Versprechen der äthiopischen Regierung für alle Rückkehrwilligen hat bisher wenig Erfolg gehabt.
*Äthiopien* seinerseits gewährt etwa 30000 Flüchtlingen aus anderen Ländern Zuflucht, darunter 20000 Sudanesen, meist Überbleibsel aus dem 17jährigen Bürgerkrieg zwischen Nord- und Südsudan, der 1972 durch Vermittlung von Kaiser Haile Selassie beendet wurde.
Opfer der Entkolonisierung von ehemals *Spanisch-Marokko* sind die über 100000 Sahara-Flüchtlinge im algerischen Grenzgebiet. Die Mehrzahl der Bewohner dieser ehemaligen spanischen Kolonie akzeptiert nicht die Aufteilung ihres Landes zwischen Mauretanien und Marokko.

Mauretanien hat inzwischen unter dem Druck der Befreiungsbewegung POLISARIO, der politisch-militärischen Führung der Saharouis, auf seinen Anteil verzichtet.

Zum Teil als Spätfolgen der Entkolonisierung muß man auch manche Unruhen und Unterdrückungsmaßnahmen ansehen, die sich erst nach dem Erwerb der Unabhängigkeit in einigen Ländern ereigneten. So leben seit dem schweren Konflikt 1972 zwischen der dominierenden Tutsi-Minderheit und der Hutu-Mehrheit in *Burundi* 11300 Flüchtlinge aus Burundi in Zaire, 7500 in Rwanda und mehr als 120000 in Tanzania. Sie sind dort in den größten Flüchtlingssiedlungen Afrikas vorläufig ansässig geworden.
Zaire trägt außerdem seit 1976, wie bereits erwähnt, die Bürde von mehr als 100000 Flüchtlingen aus Angola, einschließlich Cabinda. Es muß zudem die Wiedereingliederung von rund 200000 eigenen Bürgern bewältigen, die überwiegend nach Angola geflüchtet waren. Nach der Erklärung einer Amnestie am 28. Juni 1978 durch die Regierung von Zaire ist mehr als die Hälfte bereits zurückgekehrt. Darunter befinden sich auch einige tausend Flüchtlinge, die in Zambia, Uganda und im Sudan Zuflucht gesucht hatten. Während der beiden Aufstände in der zairischen Shaba-Provinz (1977 und 1978) waren schätzungsweise 220000 Personen geflohen, die meisten in die angolanischen Nachbarprovinzen.
Mit Genugtuung wurden auch bei uns die Nachrichten vom Sturz dreier Tyrannen in afrikanischen Ländern aufgenommen. 1979 brachte das Ende der Schreckensherrschaft von *Idi Amin* in *Uganda* (April 1979), *Francisco Macias Nguema* in *Äquatorial-Guinea* (August 1979) und Kaiser *Bokassa* in *Zentralafrika* (September 1979). Besonders Nguema und Amin hatten das Flüchtlingselend in Afrika vergrößert. Die Zahl der auf ihr Geheiß Umgebrachten kann nur geschätzt werden. Flüchtlinge aus Uganda mußten Kenia, Tanzania und nach Amins Sturz vor allem der Sudan (30000) aufnehmen. Präsident Nguema brachte es im Laufe einer 11jährigen Schreckensherrschaft fertig, daß von den 320000 Bewohnern seines Landes etwa ein Drittel ins Ausland floh, vor allem nach Gabun und Kamerun.
In diesem Zusammenhang muß man auch noch die Schreckensherrschaft von *Sékou Touré* in Guinea-Conakry erwähnen. Die Flüchtlinge aus diesem Land werden auf eine Million geschätzt. 600000 sollen im Senegal leben.

## Vom Libanon bis Indochina

In gewisser Weise tragen auch die heutigen Libanon-Flüchtlinge an den Folgen der Kolonialzeit. Das Gleichgewicht zwischen Christen und Muslimen im Libanon wurde durch den Zustrom der Palästinenser gestört, eine der wichtigsten Ursachen für den Bürgerkrieg. Die Palästinenser aber sind selbst Opfer der Beendigung der Mandatszeit im Mittleren Osten.
*Afrika* hat ohne Zweifel am stärksten unter den Folgen der Kolonialzeit zu leiden. Von seinen gegenwärtig 4 Mill. Flüchtlingen sollen, wie auf der Panafrikanischen Flüchtlingskonferenz in Arusha/Tanzania vom 7. bis 17. Mai 1979 festgestellt wurde, 75% aus unabhängigen afrikanischen Staaten kommen, 25% aus von Weißen regierten Ländern (Bericht ICMC vom 15. 5. 79).

In Asien ist die Entkolonisierung im großen und ganzen abgeschlossen. Die Nachwirkungen sind jedoch noch überaus spürbar. Schmerzlichstes Beispiel bietet Indochina.
Seit der UN-Konferenz über die Indochina-Flüchtlinge am 20./21. Juli 1979 in Genf gibt es zwar Anzeichen für ein Nachlassen des Flüchtlingsstroms aus Vietnam. Im September dieses Jahres trafen aber immer noch 6699 Bootsflüchtlinge und 4616 Landflüchtlinge in den Nachbarländern ein. Im gleichen Zeitraum konnten 25495 Indochina-Flüchtlinge ihre Lager verlassen und in Drittländern aufgenommen werden (UNHCR-Information vom 21. 9. 79). Für den 30. September 1979 gibt der UNHCR die Zahl der indochinesischen Flüchtlinge und displaced persons in Südostasien mit 341926 an. Offensichtlich nicht enthalten in dieser Zahl sind 80000 evakuierte Thai im thailändischen Grenzgebiet sowie die immer noch beträchtliche Zahl der displaced persons in Vietnam. Sie betrug zeitweilig mehr als 300000 Menschen.
Erfreulicherweise übersteigt zur Zeit die Zahl der aus asiatischen Lagern in Drittländer weitergeleiteten boat-people-Flüchtlinge die Zahl der Neuzugänge. Die Bundesregierung, die inzwischen im Verein mit den Bundesländern die Aufnahme von 20000 Indochina-Flüchtlingen genehmigt hat, gehört zu jenen Ländern, die am schnellsten die Überführung ihrer Flüchtlingsquote durchführen. In *Malaysia, Indonesien* und *Thailand* hat der Druck der Übervölkerung in den Lagern nachgelassen. Weniger zügig erfolgt die Weiterleitung der fast 70000 Indochina-Flüchtlinge aus *Hongkong* (Stand Anfang Oktober 1979). In der überfüllten britischen Kronkolonie sieht man das mit großer Sorge, weil ja auch zahlreiche Menschen legal und illegal aus China in das enge Hongkong einwandern. In den vergangenen 18 Monaten waren es 220000. Die Hongkong-Regierung schickte deshalb im September 1979 eine Delegation, bestehend aus zwei Vertretern kirchlicher Hilfswerke, nämlich der Caritas Hongkong und des Hongkong Christian Service, auf eine Goodwill-Tour nach den USA, Kanada, England und in die Bundesrepublik, um für einen „fairen Anteil" Hongkongs an den Abnahmequoten zu werben.
Kirchliche Hilfswerke aus den asiatischen Erstaufnahmeländern hatten auf einer Konferenz zum Problem der Indochina-Flüchtlinge in Bangkok vom 16. bis 20. Juli 1979 in einem Appell an die Katholiken in aller Welt gefordert, daß bis Weihnachten dieses Jahres 300000 Flüchtlinge in Drittländer aufgenommen werden sollten. Auch der päpstliche Rat COR UNUM und Vertreter westlicher kirchlicher Hilfswerke, darunter Caritas Internationalis, Deutscher Caritasverband und MISEREOR, nahmen an der Konferenz teil.

Am 15./16. August 1979 fand ebenfalls in Bangkok eine Konferenz der deutschen Botschafter und Missionschefs aus den asiatischen Ländern mit Indochina-Flüchtlingen statt. Das Auswärtige Amt hatte hierzu auch Vertreter des Deutschen Roten Kreuzes, der Caritas und des Diakonischen Werkes eingeladen. Die Konferenz erarbeitete u.a. Vorschläge, um die Übernahme von Flüchtlingen in die Bundesrepublik zu beschleunigen. Das Angebot der Hilfswerke, im Bedarfsfall die Botschaften personell zu verstärken, wurde angenommen. Personelle Hilfe durch die Hilfswerke erhielten die Botschaften in Thailand, Malaysia, Indonesien und das Generalkonsulat in Hongkong.
Ein besonderes Problem, auch für die humanitären Hilfsorganisationen, stellt *Kampuchea* (Kambodscha) dar. Dramatische Berichte über die Auswirkungen einer landesweiten Hungersnot alarmierten in den vergangenen Monaten die Weltöffentlichkeit. 200000 Kambodschaner flüchteten halbverhungert nach Thailand. Die auf neutraler Behandlung aller Betroffenen basierenden Angebote der Hilfsorganisationen stießen bei den neuen Machthabern in Phnom Penh auf Schwierigkeiten, weil diese Hilfe für das noch von Anhängern Pol Pots gehaltene Gebiet nicht dulden wollten.
Wenn man von Nachwirkungen der Kolonialzeit spricht, muß man wohl auch noch die *Philippinen* erwähnen. 1968 wurde dort ein Anspruch auf Sabah gesetzlich verankert. Heute spricht man kaum darüber. Sabah gehört heute zu Ost-Malaysia. 90000 Flüchtlinge aus den Philippinen wurden dort in den vergangenen Jahren angesiedelt. – In Mindanao und auf einigen anderen südlichen Inseln der Philippinen bemüht sich die Regierung seit Jahren vergeblich, rebellierende Moros (Moslems) zu befriedigen. Immer wieder muß die Bevölkerung Dörfer verlassen und Zuflucht an sichereren Orten suchen.

## Opfer ideologischer Systeme

Natürlich geht es in Indochina heute auch um die Umwandlung alter Gesellschaftssysteme und um die Etablierung von kommunistischen Regierungen gegen den Willen eines Teils der Bevölkerung.
Ein weiteres Beispiel für eine Flüchtlingsbewegung aufgrund von Auseinandersetzungen zwischen Ideologien und Gesellschaftssystemen bietet *Afghanistan*. Nach der Übernahme der Macht durch eine marxistisch orientierte Regierung im vergangenen Jahr ist das Land nicht mehr zur Ruhe gekommen. Besonders der atheistische Kurs der neuen Regierung mußte die Mohammedaner verletzen. Ohne massive russische Unterstützung hätte sich die kommunistische Regierung kaum behaupten können. Bis Ende August 1979 waren 185000 Menschen aus Afghanistan ins benachbarte Pakistan geflüchtet (UNHCR Refugee Update, 21.9.79). Ähnliche Ereignisse haben in den vergangenen Jahren besonders in Lateinamerika zahlreiche Menschen zur Flucht veranlaßt.
Anfang dieses Jahres eröffnete der UNHCR ein Büro in Spanien. Tradition, sprachliche Verbundenheit und andere Beziehungen haben in den vergangenen Jahren weit über 100000 Flüchtlinge aus Lateinamerika veranlaßt, in Spanien Zuflucht zu suchen. Sie kamen überwiegend aus Ländern, die von rechtsgerichteten Militärregierungen regiert werden. Viele hatten nach dem Sturz Allendes im September 1973 Chile verlassen müssen. Andere stammen aus Argentinien, Paraguay, Uruguay oder Nicaragua.
Von den insgesamt 45000 *Chile*-Flüchtlingen wurde ein Teil auch von den kommunistisch oder sozialistisch regierten Ländern aufgenommen, u.a. 1000 von Rumänien. Inzwischen möchte eine Gruppe dieser Flüchtlinge lieber in ein westliches Land umsiedeln. Das stößt auf große Schwierigkeiten, weil diese Länder neben den anderen Flüchtlingsverpflichtungen nicht auch noch Leute aufnehmen wollen, die andernorts bereits akzeptiert waren.
In fast allen lateinamerikanischen Staaten leben heute Flüchtlinge aus Nachbarländern: Chilenen in Argentinien, Argentinier in Brasilien, Kolumbianer in Venezuela, Paraguayaner in Brasilien, Chilenen in Peru usw. Die Zahlen reichen nicht an die Flüchtlingszahlen in Afrika oder Asien heran. Insgesamt dürften es aber doch einige hunderttausend Menschen sein.
Einen neuen Flüchtlingsstrom brachten in jüngster Zeit die Ereignisse in Nicaragua. Der erste große Schwung erfolgte im September 1978 mit 10000 Flüchtlingen nach Honduras und 8000 nach Costa Rica. Im Juli 1979 wurde die Gesamtzahl der Flüchtlinge aus Nicaragua mit 110000 angegeben, davon je 50000 in Honduras und Costa Rica und 10000 verstreut auf andere Länder (UNHCR Refugee Update, 6. Juli 1979). Ein Teil der Flüchtlinge ist inzwischen in ihr Heimatland zurückgekehrt.
Ein solch grober Überblick läßt natürlich Angaben über *Hilfsprogramme* vermissen. Diese können hier nicht dargestellt werden. Das Anwachsen der Flüchtlingszahlen, sicherlich zum Teil auch verstärkt durch die besonders in den Entwicklungsländern feststellbare Zunahme der Bevölkerung – immer mehr Menschen sind durch ein fluchtauslösendes Ereignis jeweils betroffen – zwingt die Helfer zu wachsenden Ausgaben. Das ist nicht nur am Budget des UNHCR abzulesen, sondern auch in den Berichten der privaten Hilfsorganisationen. So fließen beim Deutschen Caritasverband mittlerweile 40% seiner 25 bis 30 Millionen für Not- und Katastrophenhilfen jährlich in Hilfen zugunsten der Flüchtlinge und anderer Opfer von durch Menschen verursachte Katastrophen (Auslandshilfe des Deutschen Caritasverbandes 1978).
Die erzielten Erfolge auf dem Gebiet der Flüchtlingshilfe sind beachtlich, die Nebenwirkungen weitreichend. Sie tragen mit dazu bei, daß sich auch bei uns manches verändert. Mit den bisher zur Aufnahme genehmigten 20000 indochinesischen Flüchtlingen wird zum ersten Mal eine größere Gruppe Asiaten bei uns integriert. Nehmen wir dazu die wachsende Zahl der Asylanten und unsere Gastarbeiter, dann wird deutlich, daß unser Bevölkerungsbild künftig anders aussehen wird als bisher. Wir sind auf dem Weg zu einer Gesellschaft, die die Zusammengehörigkeit aller Mitglieder der Menschheitsfamilie sichtbarer werden läßt als in früheren Zeiten. *Karl Wegen*

# Frieden als Preis der Entäußerung

## Zur Verleihung des Friedensnobelpreises an Mutter Teresa

Mit dem Friedensnobelpreis 1979 wird eine Frau ausgezeichnet, die zu einem der stärksten Symbole christlicher Hoffnung für unsere Zeit geworden ist. Wenn das Osloer Komitee in seiner Begründung zu der Preisverteilung betont, es solle „vor allem der Geist geehrt werden, aus dem Mutter Teresa handelt", so wird damit über die unmittelbare Anerkennung ihres Lebenswerkes hinaus eine Grundhaltung als modellhaft herausgestellt, die bei der Verwirklichung des Weltfriedens heute von jedem einzelnen gefordert wird. So wird die Preisverteilung an diese unscheinbare Frau im indischen Sari zu einem eindringlichen Bekenntnis, daß Frieden zwar durch die Bemühungen der Politiker geschützt werden muß, seine Grundlagen aber in der unerschütterlichen Hoffnung auf das Gute im Menschen und im Glauben an eine rechte Harmonie zwischen Gott und Menschen hat.

Die heutige geistige Lage der Menschheit, die sich in einem Umbruch nie gekannten Ausmaßes an der Schwelle zu einer „Weltkultur" befindet, bedarf der prophetischen Vorwegnahme von Werten, die zum Grundbestand des Humanen gehören und im stillen reifen und vorgelebt werden. Die allgemeine Zustimmung zur diesjährigen Entscheidung des Nobelkomitees und die „Publikumserfolge", die Mutter Teresa bei ihren öffentlichen Auftritten, wie etwa beim Freiburger Katholikentag, verbuchen kann, scheinen die Sehnsucht nach solchen Leitbildern auszudrücken; wie umgekehrt auch die Erklärung, sie selbst sei völlig unwürdig und nehme den Preis nur im Namen aller Armen dieser Welt an, und ihre tatsächliche Bescheidenheit trotz aller Ehrungen zeigen, daß Mutter Teresa sich selbst nur als Instrument sieht, durch das Gott diese Werte sichtbar macht, „und wenn Gott heute jemand findet, der noch kleiner ist als ich, so würde er der Welt noch viel wunderbarere Dinge zeigen".

### Ein Bulldozer der Liebe

Es gehört sicher zu den Ironien der Geschichte, daß Mutter Teresa, die heute mit ihrer Botschaft die ganze Welt anspricht, als *Albanierin* aus einem Volk stammt, das sich rühmt, jede Spur von Religion getilgt zu haben und der erste vollständig atheistische Staat zu sein. Als Agnes Bojaxhiu wurde sie am 27. August 1910 bei Skopje geboren und bereits in ihrer Schulzeit durch Berichte jugoslawischer Jesuiten auf die Mission in Bengalen aufmerksam gemacht. Als Loreto-Schwester kam sie nach Indien und unterrichtete von 1929 bis 1948 Geographie an der St. Mary's High School in Kalkutta, deren Leiterin sie auch für einige Zeit wurde. Ihre Heimat sah sie erst 1978 wieder, als sie in Zagreb ein Haus für ihre Schwestern eröffnen konnte (mit ca. 30 m² wohl eines der kleinsten Klöster in Europa) – ein weiteres in ihrer Geburtsstadt Skopje soll im kommenden Jahr folgen.

Zum entscheidenden Tag ihres Lebens wurde der 10. September 1946, als sie im Zug auf der Fahrt zu Exerzitien in Darjeeling klar den göttlichen Ruf vernahm, sich ausschließlich für die Armen einzusetzen. Diese „Berufung in der Berufung", wie sie es selbst bezeichnet, bedeutet für sie zum zweitenmal das Verlassen einer glücklichen Familie. Nachdem sie die Erlaubnis des Vatikan erhalten hatte, verließ sie den Konvent am 18. August 1948 und kleidete sich wie die ärmsten bengalischen Frauen in einen weißen Sari mit blauen Streifen, der von einem kleinen Kreuz an der Schulter zusammengehalten wird. *M. Muggeridge* und *E. de Joly* berichten in ihren Büchern ausführlich über diese schwere Zeit des Anfangs, in der sie, wie Abraham einzig auf die Kraft ihres Glaubens gestützt, versucht, dem göttlichen Befehl zu entsprechen.

Bereits im März 1949 bat eine ihrer ehemaligen Schülerinnen darum, bei der Linderung der großen Not in einer kleinen Slumschule mithelfen zu können. Bald folgten andere und bestätigten Mutter Teresa in ihrem Plan, eine *Schwesternkongregation* zu bilden, die bereits am 7. Oktober 1950 das kanonische Errichtungsdekret erhielt. Das sprunghafte Wachstum dieser Kongregation dürfte zu den erstaunlichsten Phänomenen der neueren Kirchengeschichte gehören und westliche Christen auf die lebendige Glaubenskraft einer erwachenden Kirche der Dritten Welt aufmerksam gemacht haben. Wenn auch berechtigte Kritik an der evangelischen Unbekümmertheit dieser kompromißlosen Frau mit den harten Zügen albanischer Bauersleute bezüglich Ausbildung, Persönlichkeitsentfaltung und Gesundheitsfürsorge der Schwestern laut geworden ist, so werden diese Unzulänglichkeiten gleich wieder relativiert angesichts der himmelschreienden Not von 700 000 Slumbewohnern in Kalkutta, über das Churchill schrieb: „Man sollte diese verrufene Stadt einmal gesehen haben, um sie dann nie mehr wiedersehen zu müssen." Mutter Teresa aber blieb und wurde zu dem sich verzehrenden Licht der Nächstenliebe unter den 70% der Bevölkerung, die unterhalb des Existenzminimums dahinvegetieren, weil sie sich nicht um entwicklungspolitische Strategien kümmert, sondern um den einzelnen Menschen, dessen Würde sie mit dem Einsatz des eigenen Lebens verteidigt.

## Weitverzweigte Gründungen

Die Missionaries of Charity sind mittlerweile zu einer beachtlichen Gemeinschaft angewachsen. Im 29. Jahr ihrer Gründung sind es ca. *1700 Schwestern.* Sie werden in vier Noviziaten ausgebildet; etwa 320 sind zur Zeit in Kalkutta im überquellenden Mutterhaus, daneben gibt es regionale Noviziate in Manila, Tabora (Tanzania) und Rom, wo 44 Novizinnen aus Europa und Amerika nach indischem Muster ausgebildet werden. Nach dem zweijährigen Noviziat werden die Schwestern auf die inzwischen 156 Häuser (90 in Indien und 66 außerhalb Indiens) verteilt. Oft warten sie mit Spannung auf die Neugründungen, die gemäß der „Geographie des Mitleids" überall wie Pilze aus dem Boden schießen. Allein im Jahre 1978 konnte der Orden ein Silberjubiläum besonderer Art feiern: 25 Neugründungen auf der ganzen Welt. Daß sich das europäische Noviziat gerade auf dem antiken „Barbarenfeld" befindet, wo im sechsten Jahrhundert die Goten ihr Heerlager zur Eroberung Roms aufgeschlagen hatten, mag unwillkürlich den Kreuzzugsgedanken widerspiegeln, unter dem diese dynamische Kongregation aus der Dritten Kirche sich anschickt, die etablierten Bastionen der europäischen Kirche zu erobern. Tatsächlich haben die Schwestern hier 1968 auf ausdrücklichen Wunsch Pauls VI. mit ihrem Apostolat begonnen, nachdem sich von den zahlreichen Ordenshäusern in Rom niemand bereit gefunden hatte, unter den ca. 60000 Slumbewohnern der Ewigen Stadt zu arbeiten. Seitdem hat die stille Präsenz der Schwestern sicher ihren Anteil an einer spirituellen Neubesinnung bei manchen Kongregationen – wie Rom auch umgekehrt zu einem Testfall geworden ist, inwieweit das indische Modell an die hiesige Situation angepaßt werden muß.

Seit dem 13. Juni 1976 gibt es in Bronx, New York, eine *kontemplative Schwesterngemeinschaft,* die „Schwestern des Wortes", die keine neue Kongregation bildet, sondern als eigenständiger Zweig den „aktiven" Schwestern eingegliedert ist, wodurch ein wechselseitiger Übertritt und eine enge Zusammenarbeit möglich wird. Die Oberin, selbst Konvertitin aus einer Brahmanenfamilie, hat in langen Jahren sozialen Apostolates die Bedeutung der Kontemplation für die missionarische Arbeit unter den „geistig Ärmsten der Armen" entdeckt. Im individuellen Kontakt soll den vereinsamten und suchenden Menschen unserer Großstädte das in der Meditation Erfahrene vermittelt und eine lebendige Gebetsgemeinschaft geschaffen werden. Die Schwestern verbringen die meiste Zeit des Tages in Gebet, Meditation und Studium und verkünden für zwei Stunden täglich das Evangelium in direktem Kontakt mit Schwerkranken und Vereinsamten.

Bereits am 25. März 1963 konnte der Erzbischof von Kalkutta die *Anfänge eines männlichen Zweiges* segnen, der aus einer Gruppe von Mitarbeitern der Schwestern entstanden ist. In dem australischen Jesuiten *P. Andrew* fand Mutter Teresa einen Oberen, der es in ihrem Geist verstanden hat, diese Kongregation mit inzwischen 250 Brüdern in 25 Häusern aufzubauen. Wenn die Brüder auch heute völlig unabhängig von den Schwestern sind, so arbeiten sie in Indien doch oft eng zusammen, haben aber ihre Hauptaktivitäten in Hongkong und im südostasiatischen Raum, wo sie bis zu ihrer Ausweisung auch in Vietnam und Kambodscha arbeiteten. Bruder Andrew, der in weiser Anpassung die Grundprinzipien der Spiritualität Mutter Teresas für eine Männergemeinschaft lebbar gemacht hat, sieht in den Millionenstädten wie Tokyo, Taipeh oder Los Angeles eine viel schrecklichere Armut als in Indien, wo selbst bei unbeschreiblichen materiellen Entbehrungen noch ein gewisser Reichtum an menschlichen Werten vorhanden sei. Im völligen Eintauchen in die Situation der Vereinsamten versuchen die Brüder in kleinen Zellen ihren schweren sozialen Dienst wirklich als Kirche der Armen vorzuleben, mit den Armen mitzuleiden und nicht nur mit ihnen Mitleid zu empfinden.

Um den Kreis abzurunden, hat Mutter Teresa am 3. Juni 1977 in Rom den Impuls zur Bildung einer *kontemplativen Brüdergemeinschaft* gegeben, die unabhängig von den „aktiven" Brüdern und ohne soziales Apostolat ganz der Kontemplation und Verkündigung des Evangeliums leben sollen. Allerdings wurden bei dieser jüngsten Gründung, in die sicher Anregungen aus der Begegnung mit Frère Roger Schutz (Taizé) eingeflossen sind, auch die menschlichen Grenzen sehr deutlich, an die ein noch so großherziger Einsatz zur Behebung der Armut stößt: Es lassen sich diese auch hoffnungsvollsten Modelle nicht ohne gezielte Anpassung in andere Kulturwelten übertragen. An nicht ausreichender Bereitschaft zur „Inkulturation" ist diese Gemeinschaft denn auch praktisch gescheitert.

Mutter Teresa ist sehr stark von dem Gedanken der *communio sanctorum* durchdrungen. Daher wünscht sie, daß jeder ihrer Schwesternkonvente in einer geistlichen Partnerschaft von einem kontemplativen Kloster adoptiert wird, wobei die beschaulichen Orden durch ihre Gebete die Arbeit der Missionarinnen begleiten, über die sie regelmäßig informiert werden. Ebenso hat sie einen engen Gebetsring ins Leben gerufen zwischen ihren Schwestern und Kranken, die durch Aufopferung ihrer Leiden einen wesentlichen Anteil an der Missionsarbeit leisten können.

Schließlich bleiben noch die etwa *110000 Co-Worker* zu erwähnen, die in verschiedenen Landesvereinigungen durch Spenden und freiwillige Hilfe dem Orden zur Seite stehen, aber auch bewußt durch regelmäßige Treffen zu einer Gebetsgemeinschaft geformt werden sollen und im Bereich ihrer Familien und Arbeitsstätten die Botschaft Mutter Teresas von der Liebe, die zu Hause beginnen muß, konkret zu leben suchen. Es wäre sicherlich wünschenswert, wenn sich daraus so etwas wie ein Dritter Orden entwickeln würde.

Die große Ausstrahlung Mutter Teresas auf ihre nichtchristliche Umwelt wird wohl am tiefsten dadurch bezeugt, daß sich in Indien seit einiger Zeit ein *fester Kreis von Hindumädchen* gebildet hat, die ein ordensähnliches Leben führen und in ihrer Sozialarbeit von den gleichen Motiven liebender Hilfe gedrängt werden, die aber noch nicht zum Christentum konvertiert sind. Die Frage, inwieweit diese Gruppe einem katholischen Orden ange-

gliedert werden könnte, erfordert eine mutige Antwort der Missionstheologen.

Das grelle Licht, das der Nobelpreis auf den „Engel von Kalkutta" wirft, und die damit verbundenen gefühlsrührigen Presseberichte treffen den Orden in einem entscheidenden Punkt seiner Entwicklung. Seit dem 21. November wird im Mutterhaus das zweite Generalkapitel abgehalten, auf dem die endgültige Bestätigung der Konstitutionen beschlossen wird. Es ist der faszinierende Moment, den man oft in der Kirchengeschichte beobachten konnte, in dem eine kleine, von der unbestreitbaren Autorität der Gründerin geprägte charismatische Gruppe zu einer Institution wird mit allen *Wachstums- und Anpassungsschwierigkeiten*, die dieser Prozeß mit sich bringt. Vielleicht spürt man nirgends deutlicher als hier das Wirken des Heiligen Geistes, der das Charisma der Gründung durch das Charisma der Leitung ergänzt, wobei man gegenüber Mutter Teresa nur den aufrichtigen Wunsch äußern kann, daß sie bei aller organisatorischen Überforderung der geistlichen Herausforderung gewahr bleibt, die die Leitung einer inzwischen international gewordenen Kongregation stellt.

## „Kontemplative in der Welt"

Versucht man aus europäischer Sicht die Grundlinien ihrer Botschaft nachzuziehen, dann könnte man ein biblisches Wort an die Spitze stellen, das mehr als jedes andere den Geist der Gründung kennzeichnet: „Mich dürstet." Dieses Wort Jesu am Kreuz, in großen Buchstaben in jedem Konvent an die kahlen Wände neben das Kreuz der Kapelle geschrieben, drückt in einer Kurzform die geistigen und materiellen Bedürfnisse all der Armen in der Welt aus, für die die Schwestern durch ihr besonderes Gelübde des „freien, ganzherzigen Dienstes" sorgen. In jedem Schrei nach Hilfe und verstehender Liebe vernehmen sie den leidenden Christus, dessen Worte in Mt 25,31–46, dem großen Gerichtsgleichnis, zu einem der programmatischen Texte der Spiritualität Mutter Teresas geworden ist. Sie wird nicht müde, diese Worte zu verkünden – sei es beim eucharistischen Weltkongreß in Philadelphia, vor Buddhisten anläßlich der Asiatischen Konferenz der Religionen für den Frieden in Singapur oder in einem offenen Brief an den indischen Premierminister – als tiefste Begründung der unbeschreiblichen Würde jedes menschlichen Wesens, und sei es noch so entstellt. Das Aufspüren der Ärmsten, seien es fliegenübersäte Sterbende auf den Straßen Kalkuttas, Alkoholiker in London oder unerwünschte Flüchtlingsbabys aus Bangladesh, wird daher – unabhängig von deren Religion – zu einer Tat der Christusliebe, der nach der Spiritualität von Mutter Teresa in unserer Welt in dieser geheimnisvollen zweifachen Weise anwesend sein will: sichtbar in der Kirche, die als missionarische ausgeht, um in Vollmacht die Präsenz des Auferstandenen gegenwärtig zu setzen, und verborgen in der Gestalt des leidenden Jesus, der an den Straßen von Jerusalem nach Jericho wartet. Den ganzen Christus zu betrachten bedeutet für sie daher, ihn als den Erniedrigten und den Auferstandenen zu sehen, den Aussendenden und den Wartenden, den leidenden und befreienden Christus. Religiöses Leben muß daher seine Kraft aus beiden Seiten desselben gottmenschlichen Geheimnisses schöpfen, es muß die Brüderlichkeit der Kirche leben und ebenso die Brüderlichkeit der Armen.

Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis des Charismas dieser Frau, die von Hindus bereits an die Seite Gandhis gestellt wird und deren klarem durchdringendem Blick sich wohl nur schwerlich jemand entziehen kann. „Wir sind keine Sozialarbeiter, sondern Kontemplative in der Welt", sagt sie immer wieder und fügt hinzu, daß es eine „sympathetische Kontemplation" ist, die sich nicht hinter Klostermauern zurückzieht, sondern mit den Armen mitleidet. Von daher liegt die Betonung auf größtmöglicher persönlicher Armut, weil man nur so den Armen gleich werden und die Freude erfahren kann, die aus dem Verzicht kommt. Die innere Umkehr, das Offenwerden für Gott, führt dann wie von selbst zum Öffnen des Herzens gegenüber Menschen in Not. Den verzehrenden Dienst in ihrem berühmten Sterbehaus Kalighat sieht sie als Weg, um zu dieser inneren Befreiung zu gelangen, der begleitet und erhellt wird durch Gebet und Kontemplation. Von daher laufen in der Gründung einer beschaulichen Gemeinschaft die Grundlinien ihrer Botschaft zusammen, die in einer freiwilligen Entäußerung nach dem Beispiel Jesu besteht, um so den schreienden Durst der Menschen unserer Zeit – und gerade auch der Menschen, die im Konsumismus des Westens gefangen sind – nach verstehender Liebe zu stillen. Es kommt nicht darauf an, was jemand tut, sondern ob er den Frieden weitergibt, den er mit sich selbst gefunden hat und dessen äußeres Zeichen ein Lächeln in Gelassenheit ist. Der soziale Weg Mutter Teresas ist ein *geistlicher Weg* in die Tiefe des eigenen Selbst, wobei angesichts des Elends der „Ärmsten der Armen" der Durchbruch vollzogen wird von einem Vertrauen auf eigene Kraft zu einem Geschehenlassen der Liebe Gottes. Das exemplarische Vorleben dieser völligen Transparenz für die göttliche Liebe angesichts der zerrütteten Welt macht sie vor allem in den Augen der Jugend zu einem überzeugenden Symbol des „Neuen Menschen", der in großer Freiheit aus der Mitte seiner inneren Tiefe lebt.

Dieses *missionarische Zeugnis* des religiösen Friedens, der aus der Bekehrung der Herzen kommt, wird vor allem im religiösen Klima Asiens verstanden, da es sich an jeden Gläubigen ungeachtet seiner Religion wendet. Für Mutter Teresa allerdings liegt die Fülle ihrer Kraft im Geheimnis der Eucharistie, dem sie im Liebesdienst an den Armen wieder begegnet: „Jesus, der sich selbst zum Brot des Lebens gemacht hat, um meinen Hunger nach ihm zu stillen, und der sich zum Hungrigen gemacht hat, um seine Liebe zu mir zu stillen." So wird diese moderne Mystikerin der Armut zu einer Botschafterin des Friedens, der aus der Hingabe kommt, weil der Mensch auf ewig seinen Platz hat zwischen Schenken und Beschenktwerden, oder, wie sie es bei der Verleihung des Friedensnobelpreises vor dem Forum der Welt ausdrücken wird: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe."

*Michael Fuhs*

# Kurzinformationen

**In einem Ende Oktober veröffentlichten, aber bereits vom 12. Mai 1979 datierten Papier nimmt die bischöfliche Kommission für Fragen der Wissenschaft und Kultur zum Thema Kirche und Kunst Stellung.** In einem ersten Teil werden *Anmerkungen* zur Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Kunst, von christlichem Glauben und künstlerischer Gestaltung in der Neuzeit gemacht. Der zweite Teil enthält konkrete Empfehlungen zur Förderung der Kunst und des Kunstverständnisses in den verschiedenen Bereichen kirchlicher Tätigkeit. In der Frage der Entfremdung von Kirche und Kunst werden die Gründe dafür fast ausschließlich auf Seiten der Kunst gesehen. Im Zusammenhang mit der neuzeitlichen geistesgeschichtlichen Entwicklung, so heißt es, habe sich auch die moderne Kunst in ihren verschiedenen Sparten nicht dem dominierenden Einfluß des wissenschaftlich-technischen Denkens und der alle Lebensbereiche erfassenden Intellektualisierung entziehen können und wollen. Dies habe das Selbstverständnis der Künstler und ihr Welt- und Menschenbild tiefgreifend verändert. Zu den tieferen Ursachen der Verkürzung und Vereinseitigung, die das Menschenbild in der neueren Kunst und Geistesgeschichte erfahren habe, gehöre vor allem der Verlust eines von gläubiger Überzeugung getragenen Gottesbildes. Die *Ablösung von ihren religiösen Wurzeln* und ihre Entlassung in eine von keinen inhaltlichen oder formalen Begrenzungen eingeschränkte Autonomie habe der Kunst nicht nur neue Möglichkeiten erschlossen, sondern zugleich wesentliche Quellen verschüttet. Beklagt wird „ein starker allgemeiner Mangel an einer zeitgemäßen Bildlichkeit" sowie „eine zutiefst skeptische oder pessimistische Grundauffassung" der Kunst, die mit dem Verlust eines umfassenden und in einer letzten Ordnung gründenden Welt- und Menschenbildes zusammenhängen. Dieses verlorene umfassende Menschenbild, so heißt es in dem Papier, lasse sich „nicht kurzfristig konzipieren oder in das allgemeine Selbstverständnis überführen". Dennoch sollten in Kirche und Theologie mehr als bisher Anstrengungen unternommen werden, um zur Klärung der entstandenen Unsicherheit beizutragen.

Unter „*Empfehlungen*" steht an erster Stelle die Forderung nach einem stärkeren Angebot an Lehrveranstaltungen über christliche Kunst und das Verhältnis zwischen Kirche und Kunst in den theologischen Fakultäten und Hochschulen. Es wird weiter angeregt, in den Diözesanmuseen Künstlern geeignete Ausstellungsräume zur Verfügung zu stellen und die Möglichkeit von Wanderausstellungen durch die einzelnen Diözesen besser zu nutzen. Weiter wird die *Gründung eines Museums für neuzeitliche christliche Kunst* vorgeschlagen und eine stärkere Nutzung der neu gegebenen Möglichkeiten in den audiovisuellen Medien zur Heranführung weiterer Bevölkerungskreise an ein besseres Verständnis neuzeitlicher Kunst gefordert. Das Papier will aber auch die Künstler, soweit sie mit kirchlicher Auftragskunst zu tun haben, stärker in Pflicht nehmen: Zur Förderung des theologischen Grundwissens und des liturgischen Verständnisses der Künstler sollten eigene Bildungsmaßnahmen entwikkelt werden. Die Erteilung eines konkreten Auftrags an einen Künstler soll „regelmäßig mit ausführlichem Gespräch zwischen ihm und dem kirchlichen Auftraggeber verbunden werden ... ". Die kirchlichen Auftraggeber werden aufgefordert, ihre Mitverantwortung besser wahrzunehmen. Sie sollen, „indem sie dem Künstler klare Vorgaben machen, stärkeren Einfluß auf sein Schaffen ausüben". Zur besseren gegenseitigen Information und Anregung sollten zwischen Theologen und Künstler regelmäßige Kontakte auf diözesaner wie überdiözesaner Ebene stattfinden.

**In einem offenen Brief an den Bayerischen Kultusminister Hans Maier und den Erzbischof von München, Kardinal Joseph Ratzinger, hat Karl Rahner in äußerst scharfer Form gegen die Nichtberufung von Johann Baptist Metz auf den Münchener Lehrstuhl für Fundamentaltheologie protestiert** (Publik-Forum, 16.11.79). Metz, so Rahner, könne beim besten Willen nicht der Heterodoxie verdächtigt werden. Auch das Argument, er könne die durch Gottlieb *Söhngen* und Heinrich *Fries* eingeschlagene Richtung ökumenischer Theologie nicht weiterführen, sei haltlos. Ein Bischof solle nicht mit Hilfe seiner Amtsvollmacht Wissenschaftspolitik im Gebiet der Theologie betreiben: „Ich kann verstehen, daß dem Theologen Ratzinger die Theologie von Metz unsympathisch ist ... Aber ich bestreite, daß diese Gründe für den Bischof ausreichen, um die Berufung von Metz faktisch abzulehnen und dies noch als einen Dienst an Kirche und Theologie zu verstehen." Man dürfe eine Ablehnung von Metz in keinem Fall mit dessen Politischer Theologie begründen.

Etwa gleichzeitig mit dem Protest Rahners ist eine heftige Kontroverse zwischen Kardinal Ratzinger und *Hans Küng* entstanden. Ratzinger hatte bei einer Diskussionsveranstaltung mit Jugendlichen die Meinung vertreten, Küng biete nicht mehr den Glauben der katholischen Kirche dar: „Die Wirklichkeit ist doch eben ganz einfach die ... daß Hans Küng, mit dem ich mich persönlich immer sehr gut verstanden habe, ganz einfach nicht mehr den Glauben der katholischen Kirche vertritt" (Zit. nach FAZ, 13.11.79). Und weiter: Küng habe bestritten, daß die Kirche einem Theologen einen kirchlichen Lehrauftrag erteilen könne. Er rede nicht im Namen der katholischen Kirche, sondern könne höchstens in seinem eigenen Namen sprechen. Ratzinger verteidigte auch die Haltung des Regensburger Ordinariats, das gegen einen geplanten Vortrag Küngs vor der Katholischen Studentengemeinde Regensburg interveniert hatte. Die Studentengemeinde sei eine Einrichtung des Bischofs.

Küng hat mit einer Presseerklärung auf die Äußerungen Ratzingers reagiert. Er erklärte, Kardinal Ratzinger habe sich „auch früher nicht" als ein „korrekter Interpret" seiner Schriften erwiesen, doch sei „zumindest zu hoffen, daß hohe kirchliche Amtsträger unter dem gegenwärtigen Pontifikat nicht wieder in die vorkonziliaren Gewohnheiten der Ketzerriecherei, der Unterstellungen und Diffamierungen zurückfallen" (KNA, 14.11.79). Küng sagte, er erhebe den Anspruch, „als katholischer Theologe innerhalb der katholischen Kirche für die berechtigten Anliegen ungezählter Katholiken zu sprechen".

**Die österreichischen Bischöfe haben sich auf ihrer Herbstvollversammlung vom 6. bis 8. November in Wien mit einer Reihe von pastoralen und gesellschaftspolitischen Themen befaßt.** Die Vollversammlung wurde in Abwesenheit von Kardinal *König* – dieser befand sich bei der Vollversammlung der Kardinäle in Rom – von Erzbischof *Karl Berg* (Salzburg) geleitet (vgl. Kathpress, 9.11.79). Neben dem Studiennachmittag, mit dem die Vollversammlung begann und der dem Thema Kirche und Massenmedien gewidmet war – es referierte dabei auch der Medien-

experte der deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Wilhelm Schätzler* (Bonn) – standen vor allem Fragen von *Ehe und Familie* im Mittelpunkt. Dieses Thema ergab sich einmal aus der Notwendigkeit, die nächste Bischofssynode mitvorzubereiten – als österreichischer Teilnehmer wurde Bischof *Bruno Wechner* (Feldkirch) gewählt –, die ja bekanntlich ausschließlich Fragen von Ehe und Familie gewidmet sein wird. Es gaben aber auch aktuelle Fragen dazu Anlaß. Zum einen war das neue Scheidungsrecht Anlaß, sich mit der Frage nach dem effektiven Schutz der Ehe und Familie durch den Staat auseinanderzusetzen, zum anderen kamen auch neue innerkirchliche Entwicklungen zur Sprache, vor allem die jüngsten Ausführungen des Papstes zu Fragen der Familien- und Sexualmoral. Als Weihbischof Wagner in der abschließenden Pressekonferenz auf das Thema „Humanae vitae" angesprochen wurde, erklärte dieser, die österreichischen Bischöfe stünden heute genau so wie vor 10 Jahren zu der damals von ihnen betonten „verantworteten Elternschaft". Die damaligen Aussagen im Zusammenhang mit ‚Humanae vitae' seien weder vom Papst noch von vatikanischen Stellungnahmen korrigiert worden. Auch dem gegenwärtigen Papst sei die Stellungnahme aus dem Jahre 1968 mit Sicherheit bekannt. Es sei durchaus möglich, so Wagner weiter, daß diese Problematik auch auf der römischen Bischofssynode zur Sprache käme. Es sei aber nicht zu erwarten, daß sie dort zu einem Schwerpunkt der Beratungen werde. Neben dem Thema Ehe und Familie wurde auch über *schulische Fragen* und über die Weckung und Förderung von Priester- und Ordensberufen ausführlich beraten. Zum ersten Thema gab der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl* als Schulreferent der Bischofskonferenz eine eigene Erklärung ab, in der vor allem von den möglichen negativen Auswirkungen von Ganztagsschulen und Tagesheimschulen auf die erzieherischen Möglichkeiten der Eltern die Rede war. Auch beklagte Krätzl, daß die derzeit angestrebten Reformen sich weitgehend auf die äußere Organisation beschränkten und die Bildungsinhalte vernachlässigten, wobei das Kind durchwegs zu kurz komme. Zur *Förderung der Priester- und Ordensberufe* wurde eine eigene Studiengruppe aus Bischöfen, Regenten, Ordens- und Laienvertretern eingesetzt, die neue Wege der Werbung erarbeiten soll. Am Rande der Bischofskonferenz kam auch der gerüchteweise angekündigte *Besuch des Papstes* in Österreich zur Sprache. Der Sprecher der Konferenz äußerte sich dazu sehr zurückhaltend. Während für manche ein Besuch bereits im nächsten Jahr als sicher gilt, sprach Weihbischof Wagner vom Jahr 1983, in dem der nächste österreichische Katholikentag durchgeführt wird. Dazu könnte man auch den Papst einladen (vgl. Kathpress, 8.11.79). Im übrigen meinte er zum Thema Papstbesuch: „Ein großer Auflauf und Papstanschauen wäre zu wenig."

**Unter dem Titel „Helsinki – Belgrad – Madrid: Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrechte" fand im Bildungshaus St. Virgil bei Salzburg vom 1. bis 4. November eine Tagung über Behinderung und Verwirklichung von Menschenrechten nach der KSZE-Konferenz von Helsinki mit Schwerpunkt Religionsfreiheit statt.** Das Symposion, das vom Internationalen Institut für Nationalitätenrecht und Regionalismus in Zusammenarbeit mit der österreichischen und der schweizerischen Justitia-et-Pax-Kommission veranstaltet wurde, bemühte sich in einem ersten Schritt um Klärung der mit dem Thema Menschenrechte und Religionsfreiheit zusammenhängenden geschichtlichen und philosophisch-ideologischen Grundsatzfragen. In einem zweiten Schritt setzten sich die etwa 150 Teilnehmer mit den realen Beschränkungen der Religionsfreiheit bzw. der Lage der Kirche in den kommunistisch beherrschten Ländern auseinander. Zum ersten Teil wurden eine Reihe von höchst differenziert argumentierenden Referaten gehalten, aus denen neben den Ausführungen von Professor *Felix Ermacora* über die UNO-Deklaration der Menschenrechte und die bisherigen Schwierigkeiten, zu einer eigenen Erklärung über Gewissens- und Religionsfreiheit zu kommen, die Referate des bayerischen Kultusministers *Hans Maier* und des Sowjetologen *Gustav Wetter* SJ (Gregoriana, Rom) herausragten. Maier gab einen Überblick über die „lange und schmerzliche Geschichte" des Themas „Kirche und Menschenrechte", in dem deutlich wurde, wie lange und wie nachdrücklich sich die Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein den neuzeitlichen Freiheitsrechten widersetzte. Im Referat von Maier wurde auch sichtbar, wie einseitig die Entwicklung der Freiheitsrechte im modernen Liberalismus vor sich gegangen ist und wie dadurch auch grundlegende soziale Bindungen nicht nur umgeformt, sondern teilweise zum Schaden des Individuums zerschlagen worden sind. Maier sprach aber auch von „neuen gravierenden Problemen" vor allem im Blick auf die Religionsfreiheit, der sowohl der totalitäre kommunistische Staat wie eine „beunruhigende Staatsvergötterung" in den Entwicklungsländern entgegenstehe. Gustav Wetter zeigte den engen Zusammenhang zwischen marxistischer Gesellschafts- und Staatslehre und dem dialektischen Materialismus auf, vertrat aber die Meinung, daß der Marxismus aufgrund seines Atheismus allein keineswegs sich veranlaßt sehen müßte, die Religionsfreiheit einzuschränken und die Kirchen zu verfolgen. Nach der feuerbach-marxschen These vom Absterben der Religion könnte er diese durchaus tolerieren. Was Kommunisten in einer Koexistenz mit Kirche und Religion letztlich hindere, sei dessen *ideologischer Monopolanspruch*, der keine anderen geistigen Mächte neben sich dulde. – Gegenüber den Grundsatzreferaten blieben die anschließenden Berichte über die verschiedenen Länder in ihrer Aussagekraft wesentlich zurück. Sie boten, nicht immer frei von Polemik und Vereinfachungen, zwar viel Detailinformation über die Entwicklung in diesen Ländern seit den ersten Nachkriegsjahren. Es wurde aber versäumt, die Auswirkungen der Konferenz von Helsinki konkret zu fassen und die seitherige Entwicklung zum Ausgangspunkt konkreter Postulate zu machen. Die vom größten Teil der Teilnehmer unterzeichnete Salzburger Adresse, die sich an die Signatarmächte von Helsinki wendete, ging nicht auf Details ein, sondern forderte in eher allgemeinen Formulierungen die volle Verwirklichung der Religionsfreiheit für den einzelnen wie für die Glaubensgemeinschaften.

**Vom 24. bis 30. Oktober fand in Lourdes die Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz statt.** Unter den zahlreichen Beratungsgegenständen nahmen die Themen *Katechese, Massenmedien und Bußsakrament* besonderen Raum ein. So wurde ein von der Kommission für die religiöse Erziehung vorbereitetes Papier verabschiedet, das Leitvorstellungen für die Katechese der Acht- bis Zwölfjährigen enthält. Es richtet sich vor allem an die Autoren von Katechismen und setzt theologische und pastorale Grundnormen für ihre Arbeit. Das Dokument analysiert die gegenwärtige Situation der Kinder und handelt vom Geheimnis Christi und der Offenbarung Gottes als Grundlagen der Katechese. Außerdem geht es auf pädagogische Probleme ein und behandelt die Bedeutung der Katechese für das Leben der Kirche. Sehr ausführlich widmeten sich die Bischöfe dem Problem des Verhältnisses der Kirche zu den Massenmedien. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Roger Etchegaray*, führte in seiner Eröffnungsansprache dazu aus, daß die Kirche zunächst nicht die Frage stellen sollte, inwieweit sie die Medien

für sich nutzbar machen könne. Vielmehr gelte: „Wir dürfen niemals die Medien von ihrer spezifischen Bestimmung entfremden ... Die Medien können uns dazu verhelfen, unsere Illusionen loszuwerden und unsere Masken abzunehmen" (Le Monde, 25.10.79). Die Aussprache zu diesem Thema erbrachte eine große Zahl von Vorschlägen und Anregungen, wie das Verhältnis der Kirche zu den Medien verbessert werden könnte. Ihnen soll im nächsten Jahr genauer nachgegangen werden. Die Bischöfe verabschiedeten auch einen kurzen Text zu den gegenwärtigen Problemen der Bußpastoral. Im Blick auf eine Praxis, in der die Einzelbeichte rapide zurückgeht und die Zahl der Bußfeiern mit und ohne Generalabsolution zunimmt, schlägt der Text vor, die Bußfeier in Verbindung mit Einzelabsolution stärker zu fördern. Die Bußerziehung der Kinder müsse in jedem Fall die Einzelbeichte einbeziehen, auch wenn auf Grund einer großen Zahl von Kindern die Generalabsolution vielleicht gerechtfertigt sei. Kardinal Etchegaray unterstrich in seiner Schlußansprache: „Die Erneuerung des Sakraments der Buße und der Versöhnung ist eine der großen Chancen für eine Erneuerung nicht nur der Kirche, sondern sogar der Gesellschaft" (La Croix, 1./2.11.79). Die Bischöfe wiesen bei der Vollversammlung nochmals auf ihre Erklärung zur Abtreibung vom April dieses Jahres hin: Sie wolle eine Gesellschaft fördern, in der Frauen und Ehepaaren in einer Notlage geholfen werde.

# Bücher

FRANZ-XAVER KAUFMANN. **Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums.** Verlag Herder, Freiburg 1979, 222S., 24.80 DM.

Mit diesem Buch bzw. mit den in ihm gesammelten, zu verschiedener Zeit und Anlässen entstandenen oder vorgetragenen Beiträgen versucht ein Soziologe, der kaum wie sonst ein Vertreter seines Faches an religionssoziologischen Themen interessiert ist, das Gespräch darüber, wie Kirche gesellschaftlich zu begreifen ist. Sein Adressat ist weniger die Theologie, auch nicht eigentlich die öffentliche kirchliche Meinung, sofern es eine solche von unten, vom „Volke" her überhaupt gibt. Er will vielmehr diejenigen ansprechen, die die Kirche in irgendeiner Form amtlich oder formell als Bischöfe, Pfarrer oder Pastoral- und Verbandsfunktionäre vertreten. Kirche begreifen heißt deshalb für den aus christlichem Engagement die Kirche thematisierenden Soziologen, die „Phänomene, die wir naiv dem Kirchenverständnis zurechnen, in ihrem historischen und gesellschaftlichen Zusammenhang adäquat zu situieren, um sie dadurch in ihrer Konstitution wie auch in ihren Wandlungsmöglichkeiten zu begreifen" (S. 124). Das Interesse Kaufmanns konzentriert sich dabei ganz überwiegend auf institutionensoziologische Fragestellungen: Verhalten und Wandel des kirchlichen Amtes, die institutionalisierten Kirchentümer in ihren katholischen und protestantischen Varianten, das Verhältnis von kirchlicher und nichtkirchlicher Religiosität usw. Doch handelt es sich dabei vorwiegend nur um das soziologische Material, an dem er seine zentrale, in den verschiedenen Kapiteln immer wieder aufgenommene These entwickelt, die da heißt: Im Prozeß gegenwärtiger Säkularisierung, der in eins zu sehen ist mit einem ebenso folgenreichen Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung, werden nicht nur weltliche Bereiche vom Zugriff der Kirche und von religiöser Sinngebung in traditionellem Sinne freigesetzt, sondern es findet in gleichem Zuge eine höchst problematische „Verkirchlichung des Christentums" (S. 100) statt. Und diese Entwicklung wird durch einen an der kirchlichen Praxis ablesbaren Trend zur Bürokratisierung noch verstärkt. In dem Maße, in dem aber Christentum nur noch über die Kirche, über ein kirchlich verwaltetes Christentum tradiert wird, wird religiöse Traditionsbildung überhaupt schwieriger, weil die Möglichkeiten religiöser Sozialisation praktisch auf den kirchlichen Apparat und die von ihm getragenen „Kerngemeinden" eingegrenzt bleibt.

Sosehr sich zu einzelnen Thesen und Voraussetzungen seiner Analyse Widerspruch regen dürfte, z.B. zu dem konstruktionistischen Religionsbegriff, den er zunächst meidet, dann aber doch in Kapitel 6 (S. 148 ff.) von Luckmann übernimmt oder zur These, daß der Katholizismus in konfessionell gemischten Ländern als Kulturphänomen im Schwinden sei (zurück geht sicher sein kulturbildender Einfluß, aber deswegen schwindet noch nicht das Katholische oder Protestantische als Lebensform und Lebensgefühl), so sehr ist seiner These von der Verkirchlichung des Christentums mit den prekären Folgen für die religiöse Sozialisation zuzustimmen. Die Bischöfe und höheren Kleriker werden hoffentlich nicht schon deswegen leichten Fußes über seine Argumentation hinweggehen, weil Kaufmann bereits auf Seite 25 vermutet, daß ihr Kommunikations- und Erfahrungshorizont eben durch den enger gewordenen Rahmen eines verkirchlichten Christentums von vornherein eingegrenzt ist. Handelt es sich bei dieser Vermutung doch nur um ein Moment der zentralen These selbst. – Einige störende Wiederholungen, besonders in den Anfangspassagen der Kapitel und einige Randingredienzien (warum „Verfassung" und nicht „Verfaßtheit" im Untertitel? Warum „Zentralisierung der kirchlichen Dienste in Köln"?, S. 18) hätten bei strikterer Gesamtkonzeption der in diesem Band gesammelten Beiträge sicher vermieden werden können. *D. S.*

THOMAS MICHAEL LOOME, **Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism.** A Contribution to a New Orientation in Modernist Research (= Tübinger Theologische Studien 14), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979, VIII + 452 S., Kt., 86.– DM.

Fraglos war es dringlich, daß nun auch in Deutschland nach langem Schweigen der „Modernismus" bzw. „Antimodernismus" in das Interesse theologischer Forschung gerückt ist, wie eine Anzahl theologischer Graduierungsarbeiten zeigt (D. Bader über Loisy, Herder 1974; B. Faupel über Tyrrell, Herder 1976; P. Neuner über von Hügel, Schöningh 1977; N. Trippen vornehmlich über Ehrhard und Schnitzer, Herder 1977). Damit ist man zur Information nicht mehr allein auf das engagiert geschriebene Buch von O. Schroeder (Aufbruch und Mißverständnis, Styria 1969) angewiesen, das in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil der Rehabilitierung der „Modernisten" dienen wollte.

Daß diese Arbeiten nun durch eingehende Studien ergänzt werden, die Loome mit einigem understatement als Arbeit über den Stand der Tyrrell- und Modernismusforschung und damit als Erarbeitung der notwendigen Voraussetzung bezeichnet (176), ist besonders hervorzuheben. Denn dieses Buch fügt nicht eine Arbeit über die Theologie einer der betroffenen Personen zu den vor allem im englischsprachigen Raum zahlreichen Arbeiten (15) hinzu, es verzichtet auch bewußt auf den Versuch einer Gesamtdarstellung, der nicht nur wegen der Fülle, sondern auch wegen der teilweise noch unzugänglichen Materialien (z. B. im Vatikanischen Archiv) noch gar nicht möglich ist. Dafür bringt es eine Vielzahl von Einblicken und Einsichten in ein komplexes, auch heute noch meist in einem simplen Freund-Feind-Schema dargestelltes Phänomen. Dabei unterstreicht Loome verschiedentlich sein Bemühen, nicht einseitig Partei zu ergreifen und die z. T. schwerwiegenden theologischen Fehler bzw. persönlichen Unzulänglichkeiten weder auf seiten kirchlicher Amtsträger noch auf seiten mancher „Modernisten" zu verschweigen, denn auch letztere haben – was ohne jede moralische Verurteilung deutlich gemacht wird – freilich in sehr unterschiedlichem Maße zu dem Konflikt beigetragen, dessen „Opfer" sie geworden sind, so daß sie nicht einfach als Märtyrer eines kirchlichen „Systems" angesehen werden können.

Nachdrücklich stellt sich gerade durch diese Arbeit die Frage: Konnten beide Seiten überhaupt die Probleme, vor die sie sich gestellt sahen, bewältigen, ohne eine menschlich kaum vorauszusetzende Verständigungsbereitschaft? Als wichtige Einsicht kann gefolgert werden, daß der historische Konflikt nicht als Waffe in gegenwärtigen Auseinandersetzungen dienen kann, sondern als eindringliche Mahnung, jeder Polarisierung in zwei Fronten zu widerstehen, da sich in einem Gegeneinander beide Seiten nicht mehr gerecht werden können. Wohl darum ist im Verlauf der Studien Loomes neben die Gestalt Tyrrells die von Hügels getreten, denen zusammen sich der Autor besonders verbunden weiß. Man möchte dem Buch viele Leser wünschen und daher an den Verlag die Frage richten, ob sich nicht neben der englischen Fassung, die überdies mit ausführlichen Spezialbiographien und einer Dokumentation einer Reihe von unpublizierten Texten versehen ist, eine deutsche Übersetzung des Hauptteils ermöglichen läßt. Informations- und lehrreich ist das Buch zweifellos. *E. F.*

# Zeitschriftenschau

## Theologie und Religion

LEHMANN, KARL. **Die christliche Ehe als Sakrament.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 8 Heft 5 (September/Oktober 1979) S. 385–392.

In einer knappen Skizze versucht Lehmann eine Hinführung zum Verständnis der Ehe als Sakrament, von der Voraussetzung ausgehend: „Daß die Ehe zu den sieben Sakramenten der katholischen Kirche gehört, wird nicht bestritten, aber diese Wahrheit des Glaubens hat für viele keine Lebenskraft." In einem ersten Schritt wird die Verbindung von Liebe und Treue aufgewiesen. Weil der Mensch mit dem unbedingten Jawort an die Grenze seiner Möglichkeiten kommt, kann die Lebensgemeinschaft demnach scheitern. Die weiterführende theologische Argumentation setzt bei der Verkündigung Jesu an, der die Wirklichkeit der Ehe in das von ihm eröffnete Heil einbezieht. Deshalb wird die christliche Ehe zum Sakrament: „Eine irdische Wirklichkeit, die zugleich Realsymbol der Gnade Jesu Christi ist". Allerdings sollte der ekklesiale Bezug der Ehe (Ehe als Teilnahme am Ursakrament Jesus Christus-Kirche) nicht den personalen Aspekt verdecken. Die Sakramentalität der Ehe muß sich im alltäglich gelebten Vollzug bewähren: „Weil die christliche Ehe im Zeichen des Kreuzes steht, hat sie auch den Mut zur Nüchternheit."

RAHNER KARL. **Zur Theologie des Gottesdienstes.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 159 Heft 3 (1979) S. 162 bis 169.

Rahner konzentriert sich in diesem knappen Aufsatz unter Ausklammerung aller Einzelprobleme ganz auf die eine Grundfrage: Was bedeutet es für den christlichen Gottesdienst, wenn das gnadenhafte Wirken Gottes an der Welt nicht als punktförmiges Eingreifen gedacht wird, sondern als die Welt immer schon bestimmende göttliche Selbstmitteilung. Wenn Gnade sich nicht nur in den Sakramenten ereignet, sondern überall dort, wo der Mensch seine Existenz in Freiheit annimmt, dann gibt es auch Gottesdienst nicht als ausgegrenzten sakralen Bereich. Sondern: „Die Liturgie der Kirche ist die zeichenhafte Darstellung der Liturgie der Welt." Gottesdienst macht notwendig das sichtbar, was sich in der Heilsgeschichte Gottes mit der Welt immer und überall ereignet. Von diesem Grundverständnis aus kann der Mehrzahl der heutigen Menschen der Sinn von Gottesdienst am ehesten verständlich gemacht werden: „Solchen Menschen ist zunächst einmal vor aller Apologetik für den kirchlichen Gottesdienst ein ausdrücklicher Zugang zu der Tiefe ihrer eigenen Existenz, in der sich Gott immer schon mitgeteilt hat und sich der Freiheit des Menschen anbietet, zu schaffen." Nur so erscheint Gottesdienst nicht als eine unverständliche, ausgegrenzte Sonderwirklichkeit.

**Der Heilige Geist im Widerstreit.** In: Concilium Jhg. 15 Heft 10 (Oktober 1979)

Das informative Heft geht die Frage nach dem Heiligen Geist von den verschiedenen konfessionellen Traditionen her an. Nach einer bibeltheologischen Hinführung (Eduard Schweizer) folgen Beiträge zur orthodoxen Frage nach dem Verhältnis von Sohn und Geist, zur reformatorischen Grundproblematik der Beziehung von Geist und Wort und zum Verhältnis von Geist und Amt im katholischen Verständnis. Dabei stehen Selbstdarstellungen der jeweiligen Tradition neben Anfragen aus den jeweils anderen Konfessionen. So werden sowohl Konvergenzen deutlich, die sich vor allem aus der selbstkritischen Einsicht in die Grenzen einzelner Akzentuierungen und der historischen Aufarbeitung von Kontroverspunkten ergeben, wie auch bleibende Schwierigkeiten für das weitere Gespräch zwischen den Konfessionen und Theologien. Das Gespräch der konfessionellen Traditionen untereinander wird ergänzt durch Beiträge zur neueren charismatischen Bewegung. Die verschiedenen Beiträge machen jedenfalls deutlich, daß eine erneuerte Theologie des Heiligen Geistes nicht in einer exklusiven konfessionellen Engführung entworfen werden kann.

## Kultur und Gesellschaft

BOECKLE, FRANZ. **Biotechnik und Menschenwürde.** In: die neue ordnung Jhg. 33 Nr. 5 (Oktober 1979) S. 356–362.

Der Kernpunkt dieses Beitrages, der auf einen Vortrag vor der Rheinischen Ärztekammer zurückgeht, ist die sittliche Bewertung der Frage der extrakorporalen Befruchtung oder, wie es weniger fachterminologisch heißt, der Befruchtung im Reagenzglas. Boeckle stellt die Frage hier in den größeren Kontext von Mensch und Natur. Der Mensch sei „von Natur auf das Überschreiten" der Natur angelegt. Menschliches Handeln sei nie ein bloßes Naturgeschehen, wenn auch durch rücksichtslose Ausnutzung die Natur selbst durch den Menschen gefährdet werde. Von daher kommt Boeckle zu einer sehr differenzierten ethischen Bewertung nicht der Frage, ob eine Befruchtung außerhalb des Mutterschoßes vertretbar sei oder nicht, sondern auch der homologen und der heterologen Insemination. Es könne sein, daß in einer umfassenderen anthropologischen Sicht die noch weithin als physische Kausalität verstandene Vaterschaft eine Umwertung in einen mehr ganzheitlich-personalen Bezug erfahre. „Die personale Liebesgemeinschaft als Basis für das Kind scheint *unverzichtbar*", die physische Herkunft der Keimzelle dagegen von relativ geringerer Bedeutung zu sein. In Parallele dazu sieht Boeckle das sittliche Problem der Befruchtung im Reagenzglas auch weniger im Vorgang an sich als im möglichen Mißbrauch.

**Les Allemands: Un peuple en voie de disparition.** In: Documents. Revue des questions allemandes Jhg. 34 Nr. (September 1979) S. 54–143.

Die bekannte französische Fachzeitschrift für deutsche Fragen widmet einen großen Teil ihres September-Heftes der Bevölkerungsentwicklung in der Bundesrepublik. In den hauptsächlich von leitenden Mitarbeitern des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung in Wiesbaden verfaßten Beiträgen wird dem Leser eine Fülle von Informationen zum Thema geboten, wie sie bisher in der deutschen Publizistik kaum zu finden war. *Wolfgang Längsfeld* zeigt in einem historischen Rückblick den engen Zusammenhang der Bevölkerungsentwicklung mit der politischen und wirtschaftlichen Gesamtsituation. *Detlev B. Rein* fragt nach dem Zusammenhang zwischen dem Rückgang der Eheschließungen und der Zunahme von Ehescheidungen. *Ulrich Mammey* analysiert die Bevölkerungsstruktur als ganze und die Verschiebungen innerhalb der Altersstruktur. *Hans W. Jürgens* gibt einen vorsichtigen Überblick über Ursachen und Wirkungen und hebt das Ausmaß der Veränderung hervor. Die Regel sei heute nicht mehr Fruchtbarkeit, sondern Nicht-Fruchtbarkeit.

**Modernité et tradition en Afrique.** In: Projet Nr. 139 (November 1979) S. 1060 bis 1110.

Projet bringt in diesem Heft eine Serie von Artikeln über den Kulturwandel im nachkolonialen Afrika, der sich als eine schwierige Koexistenz zwischen Modernität und Tradition darstellt. Dieser wird von verschiedenen Autoren anhand ausgewählter Bereiche, die teilweise weit auseinanderliegen und von allgemeinen Problemen des Kulturwandels bis zu den sozialkritischen Eigenschaften afrikanischer Filme reichen, behandelt. Besonders beachtenswert ist der von René Bureau über die „Eingliederung der Afrikaner in die Industrie" und der von Eric de Rosny über das afrikanische Gesundheitswesen. Der eine zeigt, wie schwierig der Aufbau einer wirklich afrikanischen, von Afrikanern getragenen und nicht bloß importierten Industrie ist. Es gibt praktisch noch kein afrikanisches Unternehmertum, nur die importierten Unternehmen und eine afrikanische Arbeiterschaft, die zunächst noch von den traditionellen Agrarstrukturen her denkt. Das Gesundheitswesen befindet sich in einer gleich typischen Übergangssituation, an der der europäisch ausgebildete Arzt, der Medizinmann und der „guérisseur religieux" auf je ihre Weise partizipieren.

## Kirche und Ökumene

SCHOOYANS, MICHEL. **La Conférence de Puebla. Un risque, un espoir.** In: Nouvelle revue théologique Jhg. 111 Heft 5 (September-Oktober 1979) S. 641–675.

Der umfangreiche Beitrag gibt einen gleichermaßen engagierten wie informativen Rückblick auf die Bischofskonferenz von Puebla und ihr Schlußdokument. Schooyans unterstreicht dabei vor allem die wichtige Rolle von Papst Johannes Paul II. Nach einem knappen Referat der Hauptinhalte des Schlußdokuments werden einige offene Fragen und Probleme angeführt: So habe das Dokument die lateinamerikanische Kultur zu schematisch dargestellt und sei auch nicht auf alle Herausforderungen für die Kirche genügend eingegangen, beispielsweise in der Frage des kirchlichen Amtes angesichts der wachsenden Zahl der Katholiken. Dennoch greife das Dokument alle Themen auf, die das spezifische Profil der lateinamerikanischen Theologie ausmachen: Basisgemeinschaften, Befreiung, Menschenrechte. Schooyans wirft ein kritisches Licht auf die Entwicklung seit Puebla: Art und Weise sowie Ergebnis der CELAM-Neuwahlen vom März geben zu Bedenken Anlaß: „Das Ergebnis dieser Wahlen entspricht keinesfalls den durch die Ereignisse von Puebla geweckten Erwartungen." Trotzdem gebe der in Puebla erreichte Konsens unter den Bischöfen Anlaß zur Hoffnung für die weitere Entwicklung der Kirche in Lateinamerika.

SCHULZ, HANS JOACHIM. **Die inneren Bedingungen für den theologischen Dialog mit der orthodoxen Kirche.** In: Catholica Jhg. 33 Heft 3 (1979) S. 199–219.

Im Blick auf den bevorstehenden Beginn des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche macht der Beitrag auf zwei unerläßliche Vorbedingungen aufmerksam, ohne die der theologische Dialog nicht gelingen kann. Einmal muß die katholische Seite der orthodoxen Kirche den gleichen ekklesialen Status zubilligen, wozu vor allem die volle Anerkennung des orthodoxen Bischofsamtes als in der apostolischen Sukzession stehend gehört. Hier lassen sich in neueren katholischen Aussagen Verdeutlichungen gegenüber den einschlägigen Texten des Zweiten Vatikanums erkennen. Schulz verweist vor allem auch auf das Verhalten Pauls VI. gegenüber den orthodoxen Bischöfen, bei dem die „apostolisch-episkopale Legitimität" von deren Hirtenamt voll anerkannt worden sei. Als zweite Bedingung nennt Schulz ein gemeinsames Verständnis der kirchlichen Überlieferung, wobei katholischerseits das Lehramt als ein Teilmoment im umfassenden Prozeß der Tradition gesehen werden muß. Nur so können die Schwierigkeiten hinsichtlich der katholischen Dogmenentwicklung aus dem Weg geräumt werden. Klassisches Exempel für die gegenseitige Anerkennung verschiedener Ausprägung des einen gemeinsamen Glaubens war der Ausgleich im Bezug auf das „Filioque".

# Personen und Ereignisse

*Johannes Paul II.* hatte am 23. Oktober zum Jahrestag von dessen erstem Besuch beim neuen Papst den italienischen Staatspräsidenten *Sandro Pertini* zum Mittagessen zu sich in den Vatikan eingeladen. Der damit verbundene Gedankenaustausch zwischen dem Papst und dem Präsidenten – der Besuch verlief völlig außer Protokoll und in streng privatem Rahmen – dauerte über zwei Stunden.

Entschieden gegen die Todesstrafe hat sich der Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König*, in einem Beitrag für die „Amnesty-International-Information" ausgesprochen. Angesichts des ungeheuren Mißbrauchs, der in Geschichte und Gegenwart unter dem Deckmantel der Todesstrafe getrieben werde, sei er zur Auffassung gekommen, daß niemand ihre ethische Berechtigung befürworten könne. Der Staat habe immer nur das Recht, im Rahmen des für das zeitliche Wohl Zweckmäßigen zu strafen.

Für eine stärkere Mitbestimmung der Arbeitnehmer bei Umstellungen in der Betriebsorganisation und bei technologischen Neuerungen hat sich der Delegierte des Vatikans auf der Konferenz der Internationalen Arbeitsorganisation in Genf, Msgr. *Luigi Bressan*, ausgesprochen. Erfindungen dürften „nicht bloß dazu dienen, einen Betrieb oder ein Unternehmen rationeller und weniger kostenaufwendig zu gestalten", womöglich auf Kosten der Menschen. Gerade deswegen müsse der Arbeiter „immer mehr in den Entscheidungsgremien einen Platz finden, damit die Umstellungen nicht auf Kosten seiner Zukunft und seiner Familie erfolgen".

Der ehemalige Kulturminister der DDR *Klaus Gysi* (67) wurde als Nachfolger des verstorbenen *Hans Seigewasser* neuer DDR-Staatssekretär für Kirchenfragen. Gysi war von 1973–1978 Botschafter der DDR in Italien. Nach seiner Rückkehr nach Berlin wurde er Generalsekretär des „DDR-Komitees für Sicherheit und Zusammenarbeit". Mit Kirchenfragen ist Gysi bereits bisher sowohl als Botschafter in Rom wie als Vizepräsident des „Friedensrates" der DDR in Berührung gekommen.

Der aus der Sowjetunion ausgewiesene Bürgerrechtler *Anatoly Levitin Krasnow* überreichte während einer Generalaudienz auf dem Petersplatz dem Papst eine Bittschrift um Intervention für in der Sowjetunion verfolgte orthodoxe Christen. Die Bittschrift galt insbesondere den jüngst verhafteten Mitgliedern und Veranstaltern der „Religions-philosophischen Seminare". Schon seit längerer Zeit ist diese Bewegung Angriffsziel sowjetischer Behörden.

In Moskau sind Anfang November der bekannte orthodoxe Priester *Gleb Jakunin* und die Bürgerrechtlerin *Tatjana Welikanowa* verhaftet worden. Gleb Jakunin, im Westen von vielen Bürgerrechtsaktionen her bekannt, ist Gründungsmitglied des „Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen", Tatjana Welikanowa wurde mit der Samisdat-Zeitschrift „Chronik der laufenden Ereignisse" in Verbindung gebracht.

Kardinal *Paul Silva Henriquez* (Santiago de Chile) und dem Erzbischof *Miguel Obando y Bravo* (Managua) wurde durch den österreichischen Bundespräsidenten *Rudolf Kirchschläger* der Menschenrechtspreis der Bruno-Kreisky-Stiftung verliehen. Bei der Verleihung wurden insbesondere die Verdienste des chilenischen Primas für die Gründung des „Vikariats der Solidarität" und das mutige Eintreten des Erzbischofs von Managua für die Bevölkerung Nicaraguas hervorgehoben.

Beilagenhinweis:
*Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Patmos Verlags, Düsseldorf, bei.*

26. JULI 1982