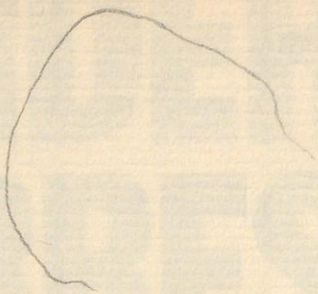
N12<524479094 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
R. Schaffhauser



420 F Fr
M 3691 EX

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1
34. Jahrgang
Januar 1980

Freiheit

Vorgänge — Die Pläne mit dem Kabelfernsehen — Katechese: Synode und Papst — Opus Dei: eine weltweite Diözese?

Entwicklungen — Der Papstbesuch in Konstantinopel
Polizeiaktionen gegen Christen in der ČSSR

Interview — „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn." Ein Gespräch mit Walter Dirks

Reportage — Sind wir auf dem Wege zu einer Gesellschaft von Süchtigen?

Zeitfragen — Erlebt die Religionssoziologie eine Renaissance?

Länder — Holland vor der Sondersynode

Kb 190.4°
ZID

Inhalt

1 Freiheit (D. A. Seeber)

Vorgänge

4 Überrollen uns die Kabel?
5 Eine neue Zeitung?
7 Katechese: Synode und Papst
8 Opus Dei – weltweite Diözese?
9 Christen in China

Entwicklungen

11 Ein Schritt auf dem Weg zur Einheit. Zum Papstbesuch in Ankara, Konstantinopel und Ephesus (Ulrich Ruh)
13 Die Christen in die Illegalität gedrängt. Zu den jüngsten Vorgängen in der Tschechoslowakei (Josef Nechlubyl)

Interview

16 „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn". Ein Gespräch mit Walter Dirks

Reportage

23 Sind wir auf dem Wege zu einer Gesellschaft von Süchtigen? Ein Überblick über Tendenzen und Entwicklungen auf der gegenwärtigen Drogenszene (Bernhard Schmidtobreick/Berndt-Georg Thamm)

Themen und Meinungen im Blickpunkt

28 „Konfessorische" Implikationen der Wissenschaft. Folgerungen für die theologische Ethik (Ernst Feil)

Zeitfragen

33 Vor einer Renaissance der Religionssoziologie? Zum gegenwärtigen Stand von Theoriebildung und Forschung (Ingo Mört)

Länderbericht

37 Holland vor der Sondersynode. Zur Situation der niederländischen Kirche (Ulrich Ruh)

Tagungen

42 Vom Islam überrascht. Wie politisch kann und darf Religion sein? (Michael Graff)
44 Gibt es biologische Tabus? Zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb (Klaus-Peter Grasse)

47 **Kurzinformationen**

EKD veröffentlicht Studie über „Evangelische Spiritualität" – Teilbericht der eidgenössischen Kommission für Frauenfragen – Vereinbarung über Programmitarbeit der Kirchen bei Radio und Fernsehen in der Schweiz – Brief von Ordensgeneral Arrupe zu Fehlentwicklungen im Jesuitenorden – Herbstvollversammlung der USA-Bischöfe – Antwort Khomeinis auf Papstbotschaft – Warnungen der Kirchen in Sambia gegen den politischen Kurs

50 **Bücher**

Paul Konrad Kurz: Über moderne Literatur VI; Hans Maier: Streiflichter zur Zeit. Was bringen die 80er Jahre?; Elisabeth Noelle-Neumann: Werden wir alle Proletarier? Werte und Wandel in unserer Gesellschaft.

51 **Zeitschriftenschau**

52 **Personen und Ereignisse**

Verlag:
Herder GmbH & Co. KG,
Freiburg i. Br.

Schriftleitung:
David A. Seeber
(Chefredakteur)
Ulrich Ruh

Ständige Mitarbeiter:
Gabriele Baums-Burchardt (Bonn)
Fritz Csoklich (Graz)
Roland Hill (London)
Hans Georg Koch (Stuttgart)
J. P. Michael (Lindau)
Herbert Prauß (Bonn)
Rolf Weibel-Spirig (Luzern)

Anschrift der Redaktion:
Hermann-Herder-Straße 4
7800 Freiburg i. Br.
Tel. (0761) 2717388

Die „Herder-Korrespondenz" erscheint in der Regel im Umfang von 52 Seiten. Einzelheft 10.40 DM, im Abonnement 9.60 DM (für Studenten 8.70 DM) zuzüglich Versandspesen;

Österreich: Einzelheft 80.– S, im Abonnement 74.– 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 1; 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 00014.

HERDER KORRESPONDENZ

34. Jahrgang 1980

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

Inhaltsverzeichnis des 34. Jahrgangs

Leitartikel

Freiheit (D. A. Seeber) 1– 4
Am Scheideweg (D. A. Seeber) 53– 56
Um ein größeres Europa (Fritz Csoklich) 105–108
Bewahren durch Verkünden (Ulrich Ruh) 157–159
Es kann weitergehen (Ulrich Ruh) 217–220
Eine Wende wäre überfällig (D. A. Seeber) 269–272
Nicht wahrheitsfähig? (D. A. Seeber) 321–324
Angst vor den achtziger Jahren? (D. A. Seeber) 373–376
Sich nicht vereinnahmen lassen (Ulrich Ruh) 425–428
Elite – ein Schlagwort und mehr (Fritz Csoklich) . . . 485–488
Was der Papst vorfindet (D. A. Seeber) 537–541
Vorsicht mit der Konsumkritik! (D. A. Seeber) 589–592

Vorgänge

Überrollen uns die Kabel? 4– 5
Eine neue Zeitung? 5– 6
Katechese: Synode und Papst 7– 8
Opus Dei – weltweite Diözese? 8– 9
Christen in China 9– 11
Kirchenfremdheit 57– 58
Ökumene: neue Bestandsaufnahme 58– 59
Politische Kultur 59– 61
§ 218: tendenziöser Bericht 108–109
EKD-Synode: Wozu Mission? 109–111
Englands Katholiken: Divergenzen trotz Kirchentreue 111–112
Mittelamerika: Angst vor der „Kubanisierung“ 112–113
Grün: ein Lebensgefühl 160–161
Bischöfe: nochmals Grundwerte 161–163
Kirchliche Auftragsforschung: Ende eines Instituts . . 163–164
Schweiz: keine Trennung Kirche–Staat 165–166
Ekklesiologie: trinitarisch, nicht nur christologisch . . 220–222
Papst und Kurie 222–223
Fall Küng: Burgfrieden in Tübingen 224–225
Ukrainische Sondersynode: angewandte Kollegialität . 225–226
Spanien: neue Herausforderungen an die Kirche . . . 226–228
Priesterausbildung: spirituelle Weichenstellung 272–274
Freimaurerei: entschiedenes Nein der Bischöfe 274–275
Englands Katholiken: Aufbruch in Liverpool 275–277
Ermutigung und Mahnung: der Papst in Frankreich . 325–326
Ergänzung und Protest: Katholikentag von unten . . . 326–328
Kirche und Jugend: nur optische Veränderungen? . . 328–330
Sakramentenkongregation: Liturgie im Rückwärtsgang 376–377
Schweiz: Kirchenkonflikte durch Medien? 377–379
DDR: Doppelter Luther 379–381
ČSSR: Verhärtung oder Einlenken? 381–382
Priestermangel: Leitlinien aus Rom 428–429
Im Dienste der Bischöfe: 25 Jahre CELAM 429–431
Polen: Probleme mit der Familienpastoral 431–432
England: Bischöfe antworten auf den Pastoralkongreß 488–490
Sowjetunion: Wird die religiöse Renaissance zerschlagen? 490–491
Guatemala: Kirchenverfolgung in politischer Krisensituation 491–493
Bischofssynode: zwischen Pastoral und Doktrin 541–542
Jenseits der Grenzfrage: der Polenbesuch der deutschen Bischöfe 543–544
Umwelt: Thema für die Kirche? 544–546
Laisierung: neue Richtlinien 593–594
Ökumene: Klimaerkundung in der Schweiz 594–596
EKD-Synode: Jugend und Kirche 596–597
ZdK: familienpolitische Gehversuche 597–599

Entwicklungen

Ein Schritt auf dem Weg zur Einheit. Zum Papstbesuch in Ankara, Konstantinopel und Ephesus (Ulrich Ruh) . 11– 13
Die Christen in die Illegalität gedrängt. Zu den jüngsten Vorgängen in der Tschechoslowakei (Josef Nechlubyl) 13– 16
Kirchen als entwicklungspolitischen Motor? Zum Diskussionsstand ein Jahr nach dem entwicklungspolitischen Kongreß (Manfred Sollich) 61– 63
„Wieder ins Volk wachsen“. Ängste und Differenzen im österreichischen Katholizismus (Fritz Csoklich) . . . 63– 65
Entwicklungshilfe und Ost-West-Konflikt. Was möglich und was zu vermeiden ist (Ulrich Koch) 114–116
Reform und Sicherung des Rentensystems. Vorschläge und Zielvorstellungen der Parteien (Hans Lipp) . . 166–171
Christliche Jugendbewegungen im Ostblock (Diethild Treffert) 228–232
Familie: Versuch einer Gesamtschau. Zum Dritten Familien-Bericht der Bundesregierung (Leopold A. Turowski) 280–283
Entwicklungshilfe unter Militärdiktaturen. Zur Situation vor allem in lateinamerikanischen Ländern (Ulrich Koch) 283–285
Pazifismus mit neuen Akzenten? Zu den Friedensbewegungen in den USA (Philipp Schmitz) 330–333
Ungewohnte Diasporasituation. Muslime in der Bundesrepublik Deutschland (Gabriele Erpenbeck) 333–335
Ein Bekenntnis wird lebendig. Zum 450. Jubiläum der Confessio Augustana (Ulrich Ruh) 382–387
Jugend zwischen Integration und Distanz. Zu einer Studie über politische Einstellungen Jugendlicher (H. G. Koch) 432–436
Kirchenbindung und politisches Bewußtsein. Zusammenhänge zwischen Konfessionalität und Politikverständnis (Wolfgang W. Veiders) 493–498
Nur halber Verlierer? Die Unionsparteien vor und nach der Bundestagswahl (Thomas Mechtler) 546–550
Korrumpierung der Politik durch Karrierismus. Zur jüngsten Entwicklung in Österreich (Fritz Csoklich) 550–553
Ist die Bundesrepublik fremdenfeindlich? Zu jüngsten Entwicklungen in der Ausländer- und Asylantenfrage (Hans Lipp) 599–604

Brennpunkte

Die Probleme bleiben. Zur Sondersynode der niederländischen Bischöfe (Ulrich Ruh) 116–120
Kirche und Campesinos. Zur Situation der lateinamerikanischen Landbevölkerung (Gabriele Burchardt) . 171–176
Christentum–Sozialismus–Kirche. Zur Situation in Simbabwe-Rhodesien (Michael Traber) 232–237
Afrikanische Identität–Christlicher Glaube. Zum Besuch Johannes Pauls II. in Afrika (Ulrich Ruh) 277–280
„Mission im Gegenverkehr“. Zur sechsten Weltmissionskonferenz in Melbourne (Hans Joachim Girock) . . 335–338
„Solidarisch mit den Bischöfen“. Papst Johannes Paul II. in Brasilien (Gabriele Burchardt) 387–393
Familie: ein Berg von Problemen. Anmerkungen zur beginnenden römischen Bischofssynode (David A. Seeber) 498–503

Interviews

„Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn.“ Ein Gespräch mit Walter Dirks 16– 23

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Kb 190.40

„Die gesellschaftliche Funktion der Schule wird maßlos überschätzt." Ein Gespräch mit dem niedersächsischen Kultusminister Werner Remmers 65– 72
Politische Aufklärung gegen neuen Dogmatismus? Ein Gespräch mit Professor Martin Kriele 120–127
Von Johannes XXIII. zu Johannes Paul II. Ein Gespräch mit Leo Joseph Kardinal Suenens 176–182
Angst – Krankheit oder Chance. Ein Gespräch mit Professor Medard Boss 238–243
Die Schwierigkeit, aufeinander zuzugehen. Ein Gespräch mit Herbert Wehner 285–291
Bekenntnisfreude und Vielfalt verbinden. Ein Gespräch mit Hanna-Renate Laurien 338–343
Maßstäbe christlichen Handelns. Ein Gespräch mit Professor Franz Böckle 393–399
Kunst, Weltbild und Kirche. Ein Gespräch mit Georg Meistermann 437–443
Drogensucht – eine Zivilisationskrankheit der Adoleszenz. Ein Gespräch mit Gerhard Friedrich 503–509
Rechenschaft über den Glauben. Zum fundamentaltheologischen Problembewußtsein heute. Ein Gespräch mit Professor Max Seckler 553–560
Der reformierte § 218 aus der Sicht der Beratung. Ein Gespräch mit Elisabeth Buschmann 604–612

Dokumente

Kanzelwort und Erklärung der deutschen Bischöfe zum Fall Küng 81– 85
Die Beschlüsse der niederländischen Sondersynode . . 182–188
Geheimnis und Verehrung der Eucharistie. Das Rundschreiben Johannes Pauls II. zum Gründonnerstag . 188–198
Für ein familiengerechtes Rentensystem. Eine Stellungnahme aus dem Kommissariat der deutschen Bischöfe zur sozialen Sicherung der Frau 244–252
Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Eine Erklärung der deutschen Bischöfe 292–299
Charisma und Pflicht der Bischöfe. Die Ansprache des Papstes vor dem französischen Episkopat 344–347
Herausgefordert nach innen und außen. Die Erklärung des ZdK aus Anlaß der Bundestagswahl 1980 . . . 348–351
Anfragen zur Familienpolitik. Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 399–404
Papstreden in Brasilien 443
– Ansprache an die Bischöfe in Fortaleza 444–447
– Ansprache an die Arbeiter in São Paulo 447–451
Ethische Grundsätze über Euthanasie. Eine Erklärung der Glaubenskongregation 451–454
Ökumene braucht die Kirchen. Ein Rückblick von Willem A. Visser't Hooft auf 60 Jahre ökumenische Bewegung 509–514
Eine Katakombenkirche lebt und wächst. Einzelheiten über Kirche in der Ukraine 514–517
Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung 560–566
Verantwortung der Christen für Europa. Eine Erklärung des Rates europäischer Bischofskonferenzen 566–569
Leitlinien und Botschaften zu Ehe und Familie. Eine Dokumentation zur römischen Bischofssynode 612
– Die Schlußansprache Johannes Pauls II. 612–615
– Die Botschaft der Synode an die christlichen Familien 615–617
Ehe und Familie in Politik und Gesellschaft. Ein Manifest des Zweiten familienpolitischen Kongresses des ZdK 617–620

Reportage

Sind wir auf dem Wege zu einer Gesellschaft von Süchtigen? Ein Überblick über Tendenzen und Entwicklungen auf der gegenwärtigen Drogenszene (Bernhard Schmidtobreik/Berndt-Georg Thamm) 23– 28
Hoher Aufwand, mäßiger Ertrag. Zur Situation katholischer Erwachsenenbildung (Georg Betz) 85– 91
Die heimliche Sucht. Mißbrauch und Abhängigkeit von Medikamenten (Bernhard Schmidtobreik) 299–304
„Christi Liebe ist stärker." Der 86. Deutsche Katholikentag in Berlin (Ulrich Ruh) 351–357
Ehe und Familie: Realistische Fragen – wenig realistische Antworten. Themen und Ergebnisse der römischen Bischofssynode (Ulrich Ruh) 620–626

Themen und Meinungen

„Konfessorische" Implikationen der Wissenschaft. Folgerungen für die theologische Ethik (Ernst Feil) . . 28– 33
Film und Theologie. Möglichkeiten eines Dialogs (Michael Graff) 198–203
„Grundriß des Glaubens" – Ein neuer Katechismus (Eugen Paul) 404–408
Wie steht die Kirche zur Bevölkerungsexplosion? Eine Analyse aus Anlaß der römischen Bischofssynode (Arthur McCormack) 455–462
Möglichkeiten einer neuen Bußordnung für wiederverheiratete Geschiedene. Erwägungen zur Neuinterpretation eines pastoralen Weges für eine Zulassung zu den Sakramenten (Karl Forster) 462
Freier Wettbewerb oder flächendeckendes Angebot? Zum Pluralismuskonzept in der Erwachsenenbildung (Georg Betz) 517–523
Der „Wahlhirtenbrief" 1980. Eine Anfrage an die deutschen Bischöfe (Ernst-Wolfgang Böckenförde, Franz Böckle, Bernhard Stoeckle, Hans F. Zacher) 570–573

Theologische Zeitfragen

Der Fall Küng und seine Vorgeschichte (Ulrich Ruh) . 73– 77
Die philosophisch-theologische Problematik des Falles Küng (Bernhard Welte) 77– 81
Das Sakrament als Problem protestantischer Theologie. Eine ökumenische Lagebeschreibung (Arno Schilson) 133–138
Eucharistie – Kirche – Theologie. Der Gründonnerstagsbrief des Papstes und die gegenwärtige Eucharistietheologie (I) (Theodor Schneider) 252–256
Eucharistie – Kirche – Theologie. Der Gründonnerstagsbrief des Papstes und die gegenwärtige Eucharistietheologie (II) (Theodor Schneider) 304–311
Zwischen Bevormundung und Autonomie. Zur gegenwärtigen Lage der Theologie in Italien (Luigi Sartori) 358–362

Kirchliche und ökumenische Zeitfragen

Was Rom änderte. Zur Revision des „Puebla-Dokuments" (Gabriele Burchardt) 91– 95
Priesterlose Sonntagsgottesdienste. Zur Diskussion über eine Folgeerscheinung des Priestermangels (Ulrich Ruh) 203–206
Bleibende Grundströmungen bei wechselnden Akzentsetzungen. Eine Zwischenbilanz zur gegenwärtigen Tätigkeit des ÖRK (Ulrich Ruh) 523–527

Religiöse Zeitfragen

Vor einer Renaissance der Religionssoziologie? Zum gegenwärtigen Stand von Theoriebildung und Forschung (Ingo Mört) 33– 37
Rollenwandel des religiösen Buches. Zu den Ergebnissen einer Infratestumfrage (Ludwig Muth) 468–471

Politische Zeitfragen

Unter islamischer Oberhoheit. Zur Lage der christlichen Minderheiten im Vorderen Orient (Theodor Hanf) . 127–132
„Das Überleben sichern". Zum Bericht der Nord-Süd-Kommission für Entwicklungsfragen (Manfred Sollich) 206–209
Afghanistan – ein neues Indochina? Zur Vorgeschichte des gegenwärtigen Konflikts (Peter Drews) 256–261
Kein Grundwerte-Konsens. Zur Familienpolitik der Parteien (Hans Lipp) 362–368
Viele Absichtserklärungen – wenig Wirkung. Zur Situation der Ausländerpolitik (Hans Lipp) 408–414

Literaturbericht

Zwischen Apologetik und Enttabuisierung. Tendenzen der katholischen Zeitgeschichtsforschung (Martin Höllen) 138–144

Länderberichte

Holland vor der Sondersynode. Zur Situation der niederländischen Kirche (Ulrich Ruh) 37– 42
Moslems und Christen in Indonesien. Versuch einer religiös-politischen Koexistenz (Peter Drews) 95–100
Wird Sambia kommunistisch? Die Kirchen warnen vor dem Abgleiten in den „wsirtschaftlichen" Sozialismus (Reinhold Bloching) 144–148
Von der Konfrontation zur friedlichen Koexistenz. Religionsgemeinschaften in Sri Lanka (Peter Drews) . . 311–315
Ein Subkontinent in Gärung. Politik, Hinduismus und Kirche in Indien (Peter Drews) 415–419
Aus der Feudalherrschaft in den „revolutionären Sozialismus". Äthiopien sechs Jahre nach der Revolution (Michael Traber) 472–478
Unter vietnamesischer Vorherrschaft. Zur Entwicklung in Indochina (Peter Drews) 527–532
Kirche zwischen Volk und Staat. Zur Situation in Chile vor und nach dem Referendum (Gabriele Burchardt) 576–580
Ein neues Frankreich im Entstehen. Jahrzehnte des Wandels zeigen Wirkung (Alfred Frisch) 631–637

Tagungen

Vom Islam überrascht. Wie politisch kann und darf Religion sein? (Michael Graff) 42– 44
Gibt es biologische Tabus? Zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb (Klaus-Peter Grasse) 44– 47
Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Zum internationalen Kongreß für Kirchenrecht in Fribourg (Klaus Lüdicke) 573–576
Was heißt Offenbarung? Ein Gespräch zwischen Christen und Juden (Gerbert Brunner) 627–629
Den Frieden entwickeln. Zu einer Tagung in Tutzing (Cordelia Rambacher) 629–631

Notizen

Pflichtlektüre für den gewerkschaftlichen Nachwuchs. Zu einem Buch von Georg Leber (Norbert Blüm) . 148–149
Sucht und Psyche. Zur Fünften Freiburger Sozialtherapiewoche (Waltraud Bauer) 209–211

Forum

Wehrdienstverweigerung und Gewissensprüfung. Eine Stellungnahme zur Frage der Begründbarkeit von Gewissensentscheidungen (Franz Böckle) 261–262
„Liebe und Verantwortung" als Basis der Geburtenregelung. Ein Beitrag zur Bischofssynode im Anschluß an das gleichnamige Buch von Karol Wojtyła (August Wilhelm von Eiff) 580–583

Kurzinformationen

EKD veröffentlicht Studie über „Evangelische Spiritualität" 47
Teilbericht der eidgenössischen Kommission für Frauenfragen 47– 48
Vereinbarung über Programm-Mitarbeit der Kirchen bei Radio und Fernsehen in der Schweiz 48
Brief von Ordensgeneral Arrupe zu Fehlentwicklungen im Jesuitenorden 48– 49
Herbstvollversammlung der US-Bischöfe 49
Antwort Khomeinis auf Papstbotschaft 49
Warnungen der Kirche in Sambia gegen den politischen Kurs 49– 50
Das Arbeitspapier der holländischen Sondersynode . . 100
Apostolisches Schreiben über Basilius den Großen . . 100–101
Der Papst äußert sich zur weltpolitischen Krisensituation 101
Geistliches Vermächtnis von Alfred Kardinal Bengsch 101
Österreichische Pastoraltagung zum Thema „Landpastoral" 101–102
Bischof Cserhati zum Verhältnis Staat und Kirche in Ungarn 102
Weihe des Bischofs von Peking 102
Johannes Paul II. zum Stand der ökumenischen Bewegung 150
Keine Verurteilung von Leonardo Boff durch die Glaubenskongregation 150
Neue Stellungnahmen zum Fall Küng 150–151
Bericht der Bundesregierung über die Jugendsekten . . 151
Zahlen zum Priesternachwuchs in der Bundesrepublik 151–152
Erklärung des DDR-Kirchenbundes zur weltpolitischen Situation 152
Die belgischen Bischöfe äußern sich zur charismatischen Erneuerung 152
Erfolglose Gespräche zwischen dem Vatikan und der CSSR 152–153
EKD-Statistik für das Jahr 1978 153
Das reformierte Scheidungsrecht durch das Bundesverfassungsgericht im wesentlichen bestätigt 211
Vorschläge zur Rentenreform aus dem Kommissariat der deutschen Bischöfe 212
Seelsorge und Priestermangel: eine Tagung der Priestersolidaritätsgruppe Speyer 212–213
Orientierungshilfen für kirchliche Amtshandlungen in der evangelisch-lutherischen Kirche Hamburgs . . . 213
Johannes Paul II. über seine Funktion als Bischof von Rom 213
Das bischöfliche Amt als Thema der Frühjahrskonferenz der Schweizer Bischöfe 214
Tagung der gemischten Arbeitsgruppe Rom–Genf in Marseille 214
Appelle des Papstes an Ostern und am Weißen Sonntag in Turin 263
Gemeinsame katholisch-lutherische Stellungnahme zur Confessio Augustana 263
Die Synode der Ostregion Berlin-Brandenburg zur Situation der Christen in der DDR 264
Gespräche zwischen Katholiken und Russisch-Orthodoxen in Odessa 264
Ökumenisches Delegiertentreffen der Priesterräte in Fribourg 264–265
El Salvador nach der Ermordung von Erzbischof Romero 265
Papstbrief an den ungarischen Episkopat über Katechese 315–316
Kein Recht auf Schwangerschaftsabbruch. Eine Erklärung des Rates der EKD 316
Nationalsynode der Reformierten Kirche Frankreichs . 316–317
Vollversammlung der Bischöfe der USA in Chicago . . 317
Gründung eines Informationsdienstes für die Kirche Lateinamerikas durch CELAM 317
Kirche und Metallarbeiterstreik in São Paulo 317–318
Papstbrief an den deutschen Episkopat zum Fall Küng 369
Johannes Paul II. bekräftigt die Lehre der Kirche zur Geburtenregelung 369
Römische Instruktion über Feier und Verehrung der Eucharistie 369–370
Beginn des offiziellen katholisch-orthodoxen Dialogs . 370
Kirchliche Kritik an der brasilianischen Indianerpolitik 370–371
Kernenergietagung christlicher Unternehmer in München 419–420
Sommerkonferenz der Schweizer Bischöfe 420
Zwischenbilanz Johannes Pauls II. anläßlich des Festes Peter und Paul 420–421
Neue Besetzung vatikanischer Kurienämter durch den Papst 421
Abschluß der Jahrhundertfeier der Missionierung in Zaire 421
Aufruf des Papstes zur Bischofssynode 479
Apostolisches Schreiben zum 1500. Geburtstag des heiligen Benedikt 479
Kongreß Kirche in Not in Königstein 479–480
Kultur als christlicher Auftrag: Salzburger Hochschulwochen 1980 480
Druck auf die katholische Minderheit im Iran 480–481
Verschärfung der staatlichen Kirchenkontrolle in der Volksrepublik Angola 481
Papstbotschaft zur UNO-Sondervollversammlung über Entwicklungsfragen 532
Stellungnahme der EKD zum Problem der Nachtschichtarbeit 532–533
Übernahme anglikanischer Geistlicher in den katholischen Klerus der USA 533
Andauernde Spannungen zwischen Militärjunta und Kirche in Bolivien 533
Indonesischer Kardinal plädiert für die Weihe verheirateter Männer 534

Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Besuch des Papstes 583
Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zum KSZE-Nachfolgetreffen in Madrid 583–584
Synode des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR in Leipzig 584
Herbstkonferenz der Schweizer Bischöfe 584–585
Generalversammlung des Evangelischen Bundes in Hameln 585
Ernesto Cardenal, der Friedenspreisträger 1980 des Deutschen Buchhandels 585
Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 637–638
Papst ernennt Mitglieder der Internationalen Theologenkommission für die nächsten fünf Jahre 638
„Fragen an den Papst" vor dem Besuch Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik 638
Erklärung der österreichischen Bischöfe zur Bischofssynode 638–639
Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz 639

Bücher

Paul Konrad Kurz: Über moderne Literatur VI 50
Hans Maier: Streiflichter zur Zeit. Was bringen die 80er Jahre? 50– 51
Elisabeth Noelle-Neumann: Werden wir alle Proletarier? Werte und Wandel in unserer Gesellschaft 51
Theodor Schneider: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie 153–154
Stephan Toulmin: Menschliches Erkennen, Bd. 1: Kritik der kollektiven Vernunft 154–155
Karl Rahner: Schriften zur Theologie Band XIV. In Sorge um die Kirche 265–266
Wilhelm Maas: Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi 266
Hans Albert: Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng 266–267
Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens . 318
Elisabeth Noelle-Neumann: Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut 318–319
Hans Maier (Hrsg.): Kirche, Wirklichkeit und Kunst . 319
Klaus Gotto / Konrad Repgen (Hrsg.): Kirche, Katholiken, Nationalsozialismus 421–422
Karl-Josef Kuschel: Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur 422
Kurt Jaroschek: Gespräche mit Freunden über den Glauben der Naturwissenschaftler 423
Wolfhart Pannenberg: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze 481–482
Gerhard Ludwig Müller: Bonhoeffers Theologie der Sakramente 482
Hans Huber / Oskar Schatz: Glauben und Wissen . . 482–483
Arno Schilson: Lessings Christentum 534
Hans Zwiefelhofer: Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre 534–535
Jürgen Moltmann: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre 585–586
Der Große Ploetz. Auszug aus der Geschichte 586

Zeitschriftenschau

51 103 155 215 267 319
371 423 483 535 586 639

Personen und Ereignisse

52 104 156 216 268 320
372 424 484 536 588 640

Sachregister

A

Abendmahl 135f.
Abendmahlsgemeinschaft 325
–, evangelisch-katholische 585
Abrüstung 327 629f.
–, atomare 525
Abtreibung(en) 108 111 276 327 431 451 572 619
–, ein Tötungsdelikt 316
–, Verurteilung der 370
Ad gentes 447
Afrikanisierung 278
Alkoholismus 300
Allgemeinbildung 71
Allgemeines Priestertum 185
alternative Lebensgemeinschaften, Ausbruch in 592
Altersdroge, illegale 25
Alterssicherung 167ff. 246 401
Altersstruktur, Verschiebung der 409 [171
Altersversorgungssysteme, leistungsgerechte Harmonisierung der
Altes Testament 292 296
Amt 221
–, kirchliches 278 305
–, Konzenstext über das 526
Ämter, nichthierarchische 8
Amtspriestertum 118 185 189 272 278
Angst 238ff.
Ängste, pathologische 505
antikirchliche Stimmungen 270
Antirassismusprogramm 523f.
antirömischer Affekt 55
Antisemitismus 296 298
Antizionismus 130
Apostolica sollicitudo 116
Apostolicam Actuositatem
Äquidistanzbegriff 272
Arabisierung, kulturelle 128
Arbeit 326 449f. 479
–, christliche Konzeption der 450
–, theologische 556
–, Recht auf 567
Arbeiter 390 447f.
–, Recht der 450
Arbeiterpriester 325
Arbeitslosigkeit 276
Arme 337 449 525f.
–, heilsgeschichtliche Rolle der 110
–, Menschenwürde der 389
Armut 389 458
–, Prophetie der 328
–, Theologie der 337f.
Arzneimittelmißbrauch 300
–, wesentlicher Grund der 458
Askese 273
Asylantenproblem 413f. 601 603
–, restriktive Politik durch schnelle Gesetze 602
Asylverfahren, Gesetz zur Beschleunigung des 413
Atheisierung im Namen des menschlichen Fortschritts 346
Atheismus 10
Atheisten 122
Äthiopisch-Orthodoxe Staatskirche 472 475
Atomwaffen 326
Aufklärung, politische 121 123
Augsburger Bekenntnis 383
–, Bilanz der Anerkennungsdiskussion 383
–, Wort der Bischofskonferenz der VELKD zum 384
–, Erklärung der Evangelischen Kirchen in der DDR zum 384
–, Wort des Rates der EKD zum 384
–, Wort des Papstes zum 384
Auschwitz 296 298
Ausfallzeiten 248
Ausgabenpolitik, staatliche 350
Ausländer 408ff.
–, Eingliederung der 412
–, politische Stellung der 413
Ausländerbeschäftigung 410ff.
Ausländerfeindlichkeit 599ff.
–, verdeckte Formen von 601
– in den europäischen Nachbarländern 600
Ausländergeneration, soziale Integration der zweiten und dritten 410
Ausländerpolitik 408f. 410 414
ausländische Arbeitnehmer 411 567
–, Chancengleichheit 411
–, Rechtsstellung 412
ausländische Kinder 413
Außenlenkung, Mittel der 3
Außenseiter 600
Autorität, geistig-geistliche 223
–, elterliche 501

B

Barmherzigkeit, töten aus 452
Basisbewegung 40f.
Basisdemokratie 498
Basisgemeinden 327
–, kirchliche 93 174f. 264 284
Beerdigung, kirchliche 57 213 464
Befreiung 41 126 202
–, Theologie der 175f. 430
–, christliche 430
Befreiungsbewegungen 283 285
behindertes Kind, Angst vor dem 607
Beichte 187 354 442
Belgrader KSZE-Folgekonferenz 490
Benediktiner 479
Beratung 109 606
Bergchristen 129 132
Bergpredigt 353 398
Beschützte 128
Betäubungsmittelgesetz 28
Bevölkerungsexplosion 457f.
Bevölkerungsprobleme und der Heilige Stuhl 460
Bevölkerungswachstum 279 455ff.
– und Verantwortung der Kirche 460
Bewußtseinserweiterung 25
Beziehungsfähigkeit 211
Beziehungsstörungen 211 608
Bibel 79 555 559
Bibelwissenschaften 559
Bildung 68 70
–, spirituelle 272f.
–, liturgische 272
Bildungspolitik 66 365
–, sozialdemokratische 270
Bildungswerke 86
Billings-Methode 461
Bischof 118 183f. 254 264 446
–, römischer 59 183 213 344
– von Berlin 101
– von Peking 102
Bischöfe 53 118 159 277 292 304 344 346 445ff.
–, Lehramt der 82

–, lateinamerikanische 91 173f.
–, niederländische 100 116f. 119 183ff.
–, chinesische 102
–, belgische 152
–, chilenische 175 577f.
–, brasilianische 175 388 390 445
–, Schweizer 214 378
–, ghanaische 278
–, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum 292
–, französische 326 344 639
–, indonesische 370 534
–, indische 417
–, Verbot politischer Parteinahme 446
–, englische 488
–, Aufgabe der 489
–, ihre spezifische Verantwortung 489
–, bolivianische 533
–, Zusammenarbeit unter den europäischen 569
–, afrikanische 622
– in Österreich 63
– und Theologen 150
– der USA 317
– der Dritten Welt 624
Bischöfe, deutsche 59 73f. 76 81 83 161 212 306 377 543 570f.
–, gemeinsames Kanzelwort zum Fall Küng 76 81
–, Schreiben über das priesterliche Amt 307
Bischofsamt 263
Bischofskollegium 84 221
Bischofskonferenz 184
–, bolivianische 95 533
–, sambische 147
–, Brasilianische 150 174 284 370 388f. 391f.
–, Chilenische 175
–, Niederländische 184
–, Spanische 227
–, Ungarische 230
–, Schweizer 420 584
–, italienische 464f.
–, Polnische 543
–, indische 582
– von Fulda 1945 298
– der Vereinigten Staaten von Amerika 533
Bischofskonferenz, Deutsche s. Deutsche Bischofskonferenz
Bischofskonferenzen 20 195
–, europäische 106 566
Bischofssynode, römische 7 181f. 455 462 479 498 541 580 599 612 620 622 626
–, Probleme 498f.
–, Erwartungen 502
–, Stellungnahme der indischen Bischofskonferenz zur 582
–, Botschaft an die christlichen Familien 615
–, Leitfaden für die Familienpastoral 621
–, Charta der Familienrechte 623
–, Ehe als Sakrament 623
–, „Humanae vitae“ bekräftigt 624
–, Verhältnis von Kardinalskollegium und 626
–, Erklärung der österreichischen Bischöfe zum Ergebnis der 638
Bistümer, niederländische 118
Böse, das 354
Botschaft Benedikts 479
Brauchtumsehe 622
Buch, religiöses 468ff.
Buddhismus 10 311 530
Bundestagswahl 546f.
–, Grundstimmung in der Bevölkerung 548
–, Wort der deutschen Bischöfe zur 570
Bürgerinitiative(n) 60 496
Buße 191 273 354
Bußsakrament 187 194 354 463

C

Campesinos 172 175
–, Hirtenbrief an die 175
Cannabis 24 504
Catechesi tradendae 7f. 119 187 315f.
Chancengleichheit 48 67 69 363
Charisma 345f.
charismatische Bewegung 557
Christen 10 122 128 132 565
–, chinesische 97
–, orientalische 129f. 132
–, Einheit der 218f.
–, größter Feind der 264
–, Weltverantwortung der 336
–, äthiopische 472
–, fundamentale Gleichheit und gemeinsame Berufung aller 488
–, Grundrechte in der Kirche 573f.
– in Indien 417
Christen und Juden 296 299
–, gemeinsames geistliches Erbe von 296
–, Dialog zwischen 296
–, Glaubensunterschiede zwischen 297
–, gemeinsame Aufgaben von 298
Christenrechte, spezifisch kirchliche 574
Christentum 18 21f. 37 44 232 234f. 347 537 562 627
Christlich-demokratische Union (CDU) 4f. 66f. 328 364ff. 410 434f. 549
–, Vorstellung zur Rentenversicherung 170
–, Position in der Ausländerpolitik 411
christliche Gemeinschaften, nichtkatholische 315
christliches Zeugnis 489
–, Glaubwürdigkeit des 338
Christlich-soziale Union (CSU) 4 67 364 366 368 388 434f. 549
Christologie 59 76 79
Christus Dominus 184
Club 45 551
Codex iuris canonice, neuer 626
Codex-Reform 575f.
Communio 100 117f. 183f. 188 221f. 444 524 575
Communio et progressio 522
Confessio Augustana 150 263 385
–, kirchliche Stellungnahmen zum CA-Jubiläum 384
Credo 82f.
–, katholisches 63

D

Dei Verbum 184 628
Demokraten, Grundkonsens der 351
Demokratie 121
–, parlamentarische 286f.
Demokratiebegriff, Umfunktionierung des 161
Depositum fidei 304
Deutsche Bischofskonferenz 59 64 73f. 76 82 92 274 543
–, Herbstvollversammlung der 57
–, Erklärung zum Abschluß des Lehrverfahrens gegen Küng 76 82
–, Erklärung zur Frage der Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei 274
–, Frühjahrsvollversammlung der 292
–, Reise nach Polen 543
–, Erklärung zu Fragen der Umwelt und Energieversorgung 544f. 560
Deutsches Institut für Wissenschaftliche Pädagogik 163f.
Diakon 186 254
Diakonat, weiblicher 181
Dialog 61f. 99 346 558ff.
–, theologischer 11f. 370
–, katholisch-orthodoxer 12
–, entwicklungspolitischer 63
–, ökumenischer 357 517
–, lutherisch-katholischer 383
– mit den altorientalischen Kirchen 150
– mit der Orthodoxie 150
– zwischen Theologen und Filmschaffenden 203
– der Kirche 277
Dialoge, bi- und multilaterale 264
Dienst, priesterlicher 305
Diktatur, geistige 240
Direktwahl in das Europaparlament 107
Dogma, Wirkungsgeschichte des 80
Dogmatiker, Vereinigung italienischer 359
dogmatische Methode, herkömmliche 255
–, entscheidende Korrektur 255
Dogmen 79f.
–, sinnvolle Korrektur der 80

Dogmengeschichte 80
Dritte Welt 43 122 125 276 356f. 458
Dritter Familienbericht 280f.
Drittes Reich 121
Droge(n) 24 503f.
Drogenabhängiger 506
Drogenabhängigkeit 24 503
Drogengeneration, erste 25
Drogenkonsum, Ursache für den 504
Drogensüchtige 508f.
Drogenszene 23f. 28 300 503f.
Drogentherapie 28

E

Ecclesiae Sanctae 184 218 429
Ehe 212f. 281 616 623
–, Unauflöslichkeit der 227 462f. 614 623f.
–, christliche 462
–, konfessionsverschiedene 489 623
Ehe und Familie 162f. 276 278 364 399 498 567 572 597ff. 618 620
–, gesellschaftliche Beziehungsverhältnisse in 56
–, Theologie von 500 623
–, Bedeutung des Welthaften von 500
–, eigene Würde von 500
–, christliches Selbstverständnis von 597
–, Reden der Kirche über 625
–, Heilsplan Gottes für 615
–, Unterschiedlichkeit der Situation von 621ff. 625
–, Seelsorge für 625
– und Gesellschaft 618
– und Stadt 618
Ehe- und Familienfragen, kirchliche Sprachlosigkeit in 599
Ehe- und Familienpastoral 276
eheähnliche Verhältnisse 162
Eheleben, natürliches 461
Eherecht 400
Eherechtsreformgesetz 211
Ehescheidung 211 226f. 248
Ehescheidungsrecht, neues 400 618
Ehescheidungsreform 368
Eheverständnis, afrikanisches 622
Ehevorbereitung 542
Einheit 11f. 196 511f.
–, eine unverzichtbare nota ecclesiae 512
–, kirchliche 512
– der Christen 420
Einsamkeit, fundamentale 201
Einzelbeichte 119
elterliche Sorge, neues Recht der 618
Eltern 281 403
–, erstverantwortliche Erzieher 403
Elternschaft, verantwortete 461 606 639
–, Grundrecht auf 615
Emigranten, tschechische 382
Empfängnisregelung 502 583 639
–, „natürliche" Methoden der 502
Empfängnisverhütung 276 624
Energieprobleme 545 547
Energieversorgung 351 565
Enthaltsamkeit, periodische 580 582
–, totale sexuelle 582
Entwicklung 61
–, kirchliche 57
– als internationale soziale Frage 61 63
Entwicklungsbegriff, gewandelter 62
Entwicklungshilfe 98 114 283 285 314 418
–, Leistungen der deutschen öffentlichen 62
–, kirchliche 283
–, private 285
Entwicklungsländer 283 457f.
Entwicklungspolitik 61 426
Entwicklungsstrategie, neue 532
Episkopalkirche 533
–, Übernahme verheirateter Geistlicher in den katholischen Klerus 533
–, Frauenordination in der 533
Erbsünde 395
Erfahrungen, religiöse 184
Ermächtigungsgesetz 143
Erneuerungsbewegung, charismatische 152
Ersatzreligion 275
Erstes Vatikanisches Konzil 80f. 222 304 370
Erwachsenenbildung 85 89 517f.
–, katholische 85ff. 519ff.
–, Träger der 518f.
–, Einfluß der Kirche in der 519
Erwachsenenbildungseinrichtungen, katholische 521
Erwachsenenkatechese 315
Erziehung 505 618
Erziehungsaufgaben der Familie 616
Erziehungsgeld 282 366 402
Erziehungsleistung 403
–, Anerkennung im Rentenrecht 403
Erziehungsstil, elterlicher 401
Erziehungszeiten 403
Erziehungsziele, schulische 403
Ethik 29 33 394 497
–, christliche 28 31 33 398
–, säkulare 29
–, philosophische 395
Ethos 29 499
Eucharistie 187ff. 191f. 194 252ff. 306 309 370 377 489 565
–, Bedeutung der 273
–, Konsenstext über 526
– und Kirche 189 254
– und Mitmensch 190
– und Leben 190
Eucharistietheologie 252 304 309
Euro-Kommunismen 107
Euthanasie 276 451f.
–, Klärung der Begriffe 452
Evangelii nuntiandi 316 392 430 444 447
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 109f.
–, Synode der 596
Evangelisches Missionswerk 110
Evangelisierung 278 444
Evangelium 110 353 446 513
–, eine große messianische Botschaft über den Menschen 345
Evolution 45

F

Fall Küng 54 56 58f. 63 73f. 76 150 214 224 370 420 499 594
–, Äußerungen aus dem deutschen Protestantismus zum 58
–, ökumenische Dimension des 59
–, Verhältnis von Küngs theologischen Aussagen zur verbindlichen Lehre der Kirche 75
–, römische Erklärung zum 74 77
–, Dokumentation der Deutschen Bischofskonferenz 82
Falschaussage 394
Familie 69 281 326 329 350 364 400 403 420 498 502
–, Selbstbestimmungsrecht der 281
–, Verbesserung der materiellen Lebenssituation der 282
–, Grundbedeutung der 288
–, Schutz der 363
–, Rang in Gesellschaft und Staat 399f.
–, Aufgaben der christlichen 498
–, grundlegende Instanz der Vergesellschaftung 498
–, enorme Unterschiedlichkeit der Situationen 499
–, Funktionswandel der heutigen 501
–, bäuerliche 501
–, Sozialisation in der 502
–, Krise der 541
–, Selbstisolierung der 598
–, Stärkung als selbständige Rechtsfigur 598
–, Treue zum Plan Gottes mit der 613
–, Charta der Grundrechte der 615
–, Berufung zur Mitwirkung am Heilsplan Gottes 616
–, Urzelle der Gemeinschaft und der Kirche 501 616
–, Erziehungsaufgaben der 501 616
–, Evangelisation und Katechese in der 616
–, Erziehungskraft in der 619
–, Rechte der 638
Familien 450

–, Leistungsgrenze der 280
–, heutiger Zustand der 615
–, Lebenssituation der 615
Familienapostolat 616f.
Familienbegriff 162
Familiengründungsdarlehen 403
Familienlastenausgleich 365
Familienpastoral 542 613
– und der Priester 617
Familienplanungsmethoden, natürliche 460
–, Billings-Methode 461
Familienpolitik 350 362f. 365 368 399 401 619 672
–, Grundsatzfragen der 363
–, unterschiedliche Schwerpunkte bei den Parteien 367
Familienrechte, Charta der 623
Familienseelsorge 431
Feiertage, islamische 335
Fidei donum 428
Film und Theologie 198
Filmkritik, theologische 202
Flüchtlinge 126
Flüchtlingselend 348
Folterung 397
Forschung 44ff.
–, theologische 420
Frau 281 363
–, Gleichberechtigung der 167f.
–, Rolle in der Kirche 264 376
–, soziale Sicherung der 282
–, Emanzipation der 364
–, Stellung in Familie und Beruf 501
Frauenfragen 47
Freie Demokratische Partei (FDP) 160 168 363ff. 368 434f. 546 549 599
–, Pläne zur Rentenversicherung 169
–, „liberale Thesen" zur Ausländerpolitik 413
–, Ehe keine grundsätzliche Voraussetzung für Familie 599
freie Meinungsäußerung, Recht auf 575
Freiheit 1f. 106 563
–, Chancen der 349
–, sittliche 397
–, Recht als Vorbedingung der 574
–, religiöse 615
–, Grundrecht auf 615
Freiheiten, private 3
Freiheitsfähigkeit 4
Freimaurerei 274
–, Zugehörigkeit von Katholiken zur 274
–, tiefgehende Schwierigkeiten zwischen Kirche und 275
Freistellung, arbeitsrechtliche 367
Freitod 452
Fremdenfeindlichkeit, weltweit verbreitete 600f.
Frieden 276 332 389 568 573 629
–, Utopie des 333
–, Inhalt und Bedingungen des 348
–, Zukunft des 375
–, Bedrohung des 525 631
–, Sicherung des 629
Friedensbewegung(en) 330ff.
Friedensdenkschrift 597
Friedensproblematik 355
Friedensverständnis 349
Fristenlösung 64
Frömmigkeit, eucharistische 189f. 317
Fundamentalmoral 28f.
Fundamentaltheologie 538 554f.

G

Ganztagsschulen 70
Gaudium et spes 179 220 345 451 479 500
Geburtenkontrolle, Methoden der 624
–, keine „katholische" Methode 625
Geburtenregelung 370
–, Methoden der 582
– „im Notfall" 605
Geburtenrückgang 72 400
Geiselnahme 49
Geistliche, anglikanische 533
Gemeindegottesdienste, sonntägliche 203
Gemeinwohl 44 448f.
–, echtes 449
Gen-Ingenieure 44
Gen-Manipulation 45
Gen-Technik 45
Generalabsolution 187 489
Generation, junge 124 329
generatives Verhalten 282
Gerechtigkeit 364 389 448f. 489
–, soziale 276 449
Gesamtschule 66
Gesamtversorgungs-Rente 247 249f.
Geschichtsunterricht 71
Geschiedene, wiederverheiratete 462 465 542 613f. 623f. 639
–, Zulassung zu den Sakramenten 462 465 624
Geschlechter, Gleichrangigkeit der beiden 617
Geschlechtsverkehr 328
– zwischen Eheleuten 581
Gesellschaft 3 271 281 403
–, islamische (Umma) 44
–, säkulare 56 540
–, befreite 123
–, Zukunftsfähigkeit einer 324
–, Gemeinwohl der 448f.
–, gerechte ohne Klassenkampf 449
–, pluralistische 518
–, französische 634
– der Süchtigen 28
Gesellschaftsanalyse, marxistische 430
Gesellschaftspolitik 401
–, Förderung der Familie als zentrale Aufgabe 619
Gesellschaftstheorie 34
Gesetz der Gradualität 614
Gespräch, evangelisch-katholisches 585
Gesprächskommission, Evangelisch-Römisch-katholische 594
Gesundheitsbegriff der WHO 507
Gewalt 389 492
Gewaltenteilung 124
Gewerkschaften 149
Gewissen 162 261f.
–, christliches 194
– als Erfahrung eines unbedingten Anspruchs 262
– als persönliche Entscheidung 262
Gewissensbindung 262
Gewissensfreiheit 261f.
Gewissenspflicht 262
Glaube 31 33 79 82 135f. 158 183 221 399 515f. 554ff.
–, christlicher 53 147
–, Gewißheit im 82
–, biblischer 83
–, entschiedenes Bekenntnis des 53 83
–, atheistischer 147
–, Grundsubstanz des 159
–, Gemeinschaft des 183
–, lebendiger 192
–, Grundbedingung für eine Neubelebung des 325
–, definierte Wesensinhalte des 345
–, dem Dialog geöffnet 346
–, reifer 346
–, Unfähigkeit der Eltern, den Glauben weiterzugeben 540
–, rationale Begründung des christlichen 534
–, Sachaussagen 555
–, Bedeutung des 568
– der Kirche 82
– und Politik, Verhältnis von 361
– und Sakrament, Zusammenhang von 623
Glaubende 558 560
–, Gemeinschaft von 33
Glaubensbewußtsein 84
Glaubensfreiheit 233
Glaubenslehre, wissenschaftliche 256
Glaubensreflexion 556
Glaubenssinn 184 196
Glaubenstreue 516
Glaubensverkündigung 184 556
–, Schwierigkeiten der 118
Glaubenswahrheiten 84

Glaubenszeugnis 352 354
Gläubige, Verwirrung der 158
–, Einheit aller 183
Glaubwürdigkeit 346
Gleichbehandlung von Mann und Frau 245 250
Gleichberechtigung 47 364
–, geistliche 336
Gleichgeschlechtlichkeit 501
Gleichstellung von Mann und Frau 282
Gott 82 238f. 243 292 562
–, Anbetung 253
–, Verneinung 263
–, Tod 263
–, Selbstoffenbarung 274
–, Heilshandeln am Menschen 292
–, Frage nach 322
–, Anspruch an den Menschen 394 397
–, Absolutheit 444
– Israels und der Christen 296
Gottesbegriff 274
Gottesbild, deistisch geprägtes 274
Gottesdienst 79
Gottesdienstbesucher 58
Gottesreich, Diesseitigkeit des 337
Gottesverständnis, marianisches 275
Gradualität 624
–, Gesetz der 625
– des Gesetzes 614 625
große Disziplin 54
Grundbedürfnisstrategie 62
Grundentscheidung, reformatorische 386
Grunderfahrung des Menschen 395
Grundfragen, wirkliche 538
Grundgefühl in der Kirche 273
Grundgesetz 288
– des Leibes Christi 513
Grundhaltungen 162
–, sittliche 396
–, politische 494
Grundkonsens, entwicklungspolitischer 61
Gründonnerstagsbrief 252 304
–, ökumenische Problematik 310
Grundposition, kulturprägende 322
Grundrechte 573
–, kirchliche 574
– des Christen 573f.
– und sacra potestas 575
Grundsakrament 19
Grundsätze und Normen, Verdeutlichung von 271
Grundschule 68
Grundstimmung, religiöse 54
Grundversuchung 322
Grundwerte 59 165 355
– und Reich Gottes 355
Grundwertediskussion 161f. 363
Grundwertentscheidungen 349
Grüne 160 269
–, Anteil bei den Jungwählern 160
Gruppen, gesellschaftliche 62
–, kritische 119
Güterabwägung 332 396
Güterverteilung 448f.

H

Halbwertzeit, biologische 301f.
Handkommunion 195
Handlungsspielraum der Kirchen in Militärdiktaturen 284
Haschisch 24
Haschischraucher 24
Hauptschule 68f.
Hauskirche 479 616 623
Heilige Schrift 83
Heiliger Benedikt, 1500. Geburtstag des 479
Heiliger Geist 81 306 309
Heilsgeschichte 395
Heilsmittel 134
Heilsplan Gottes für Ehe und Familie 615f.
Heroin 27 503
Heroinabhängige 24 27
Heroinentwicklung in Deutschland 26
Heroinsüchtige 503
Herrenmahl, Bedeutung des 357
Heteronomie 32
Heterosexualität 501
Hierarchie und kirchliche Basis, neues Verhältnis zwischen 277
Hilfs-Ich 211
Hilfswerke, kirchliche 116 284
Hinduismus 311
–, Religion der Unterprivilegierten 313
–, kämpferischer 416
Hinterbliebenenrente 212 244 246ff.
Hinterbliebenenversorgung 167 169ff.
Hirten, Aufgabe der 346
Hirten der Kirche, Einheit der 183
Hirtenbriefe, bischöfliche 572
Hoffnung 243
–, messianische 293
Holländischer Katechismus 119
Hölle, atheistische 516
Holocaust 139 198
Homosexualität 111 276 328 501
Homosexueller 501
Humanae generis 361
Humanae vitae 158 276 279 370 460ff. 479 500 542 581 606 614 616 639
–, die Crux 460
–, Zustimmung zur Lehre von 624
Humanismus, sambischer 145
–, christlicher 147

I

Identität, genealogische 31
–, Suche nach mehr 270
–, afrikanische 279
–, priesterliche 325
Ideologien 532
Immensae caritatis 187
Imperative, sittliche 161
Inaestimabile Donum 370 376f.
Indianer 174 393
–, Ausrottung der 370
–, Erhaltung und Selbstbestimmung der 370
Indikationenregelung 612
Individualisierung 162
Industriegesellschaft, westliche 37
Informationswesen 322
Inkulturation 7 622
innerfamiliäre Beziehungen, Überindividualisierung der 598
Institut für Weltreligionen 10
Interkommunion 119f. 187 385
Interpretation der Welt, marxistische 123
Islam 10 42f. 96 127f. 472
–, Renaissance des 37 42 96
–, Pluralität des heutigen 43
–, Identität von Religion und Politik 44
–, Toleranz des 128
–, „amtlicher" 335
– und Politik 37
– und Christentum 43
– –, gemeinsames Erbe von 11
Islamische Kulturzentren 334
Isolierung des einzelnen, Trend zur 590
Israel, sein geistliches Erbe für die Kirche 292
–, seine Heilige Schrift 292 294 299

J

Jesuiten 478
Jesuitenorden 48
Jesus Christus 19 59 82ff. 93 134 136f. 183 196 263 273 292 295 297 305f. 353 395 448 513 527 563 566f. 618
Journalismus, politischer 378
Jude(n) 128 132 294ff.

Juden und Christen 296 299
–, Dialog zwischen 296
–, Glaubensunterschiede zwischen 297
–, gemeinsame Aufgaben 298
Judentum 44 292 294f. 297 562 627
jüdisch-christliches Gespräch, Voraussetzungen für das heutige 626
Jugend 124 228 329f. 486f.
–, orthodoxe 229
–, unkirchliche und wenig religiös motivierte 329
– und Kirche 596f.
Jugendbewegung, polnische 229
Jugendbewegungen im Ostblock 231
Jugendhilfsrecht 368 401
Jugendliche 72 328ff. 352 431ff.
–, religiöses Verhalten der 58
–, schwarze 237
–, geistige Vitalität und Anregbarkeit der 330
–, politische Einstellungen 432f.
–, allgemeine Systemzufriedenheit 433 436
–, Befürwortung des Leistungsprinzips durch die 433
–, Mangel an politischem Engagement 435f.
–, Distanzierung von radikaler politischer Agitation 435
–, linksorientierte 436
Jugendlicher 504
–, Freiraum des 505
Jugendsekten 37
–, Bericht über die 151
–, Gegenmaßnahmen 151
–, Ursachen für die Hinwendung zu 151
Jugendverbände 271 329
Jungwähler 549
Jungwählergeneration 160

K

Kabelfernsehen 5
–, Stellung der Kirchen zum 5
Kardinäle, Vollversammlung der 182
Katakombenbischöfe 516
Katakombenkirche 514f.
Katakombenpriester 515
Katakombenseelsorge 515
Katechese 7 119f. 187
–, Erneuerung der 7
–, „Orte" der 7
–, Bedeutung der 445
– und Theologie 7
Katecheten 187
Katechismus 64 404ff.
Katechisten 278
Katholiken 97 99 263 276 496f.
–, englische 111f. 276
–, wiederverheiratete 276 463
–, französische 325
–, litauische 491
Katholikentag in Berlin 326 351f.
–, religiös-spirituelles Angebot 352
–, Herausforderung durch gesellschaftliche Probleme 355
–, Wirkungen auf den kirchlichen Alltag 357
Katholikentage, ökumenische Dimension der 357
Katholizismus 138ff.
–, deutscher 20 139 270f. 538
–, niederländischer 39
–, österreichischer 65
–, englischer 111 275 277
–, französischer 325
– in Ungarn 230
Kernenergie 419 565
Kernfamilie 281 499
Kind, ungeborenes 316
–, Angst vor dem 607
Kindererziehungszeiten 245f. 248
Kinderfreibeträge 402
–, Streichung der 365
Kindergärten, islamische 335
Kindergeld 365ff. 402
Kindergrundfreibetrag 366
Kinderkatechese 315
Kirche 53 56 79 121f. 137 140 195 234f. 294 305 314 427 538 568
–, armenische 12
–, katholische 37 57 98 124 138 140 173 214 234 236 264 277 380 417 585
– – und deutsche Sozialdemokratie 270
– – in Äthiopien 478
–, niederländische 39 42 100 117f.
– –, liturgische Entwicklung in der 41
–, demoskopische Untersuchung 42
–, Kritik in der 55
–, Probleme mit der 56
–, Unzerstörbarkeit der 83
–, lateinamerikanische 91 429
– –, Theologie der 430
–, missionarische 109f.
–, hierarchische 121
–, Friedensaufgabe der 152
–, ihre Bedeutung für Staat und Gesellschaft 165
–, Gemeinschaft der 183
–, Gemeinwohl der 193 195
–, orthodoxe 226
–, spanische 228
–, ungarische 230
–, Verständnis von 263
–, russisch-orthodoxe 264 490
–, universale 264
–, Spannungen innerhalb der 264
–, afrikanische 278 280
–, brasilianische 284f.
–, pneumatologische Wirklichkeit der 305
–, Einheit der 310
–, französische 326 639
–, Streitgespräch über die Zukunft der 327f.
–, Mitentscheidung der Laien in der 327
–, Spendung der 344
–, Grundlage der weiteren Selbstverwirklichung der 345
–, nachkonziliare Erneuerung der 370
–, ökumenische Bemühungen der 370
–, Politisierung der 386
–, indische 419
–, Institution 425ff.
–, Lage der deutschen 425
–, Trends in der 426
–, Zielrichtung, Motiv und Zweck öffentlicher Stellungnahmen 427
–, Grundauftrag der 428
–, Verhältnis Kunst und 441
–, griechisch-katholische 516
–, öffentliches Sprechen der 540
–, Säkularismus, der Feind der 544
–, geistiges Leben der 560
–, Aufgabe in Europa 568
–, Stellung in der Gesellschaft 572
–, Widersprüche zwischen Reden und Handeln der 596
–, Vertrauenskrise in der 596
–, Verantwortung für den Frieden 597
–, Glaubwürdigkeit der 624
– Jesu Christi 21
– am Scheideweg 53
– und Sakrament 137
– und die Juden 143
– und Film 198
– und Judentum, Verhältnis von 295f.
– und Jugend 328
– der Armen 389 446
– in Not 479
– und die Armen 525
– in der Bundesrepublik 538
– in Europa und in der Welt 569
– in Chile 580
– in der Schweiz 584
– und die Familie 617
Kirche – Kunst, Verhältnis von 441
Kirchen 61
–, westeuropäische 110
–, Anwälte der Ausländer 408
Kirchenaustritte 57
Kirchenbild 3 70 118
Kirchenkritik 328

Kirchenpolitik, spanische 227
Kirchenrecht, Internationaler Kongreß für 573
Kirchenverfolgung 493
Kirchenvolk 79
Kirchgang, politischer Indikator 493
Kirchgangshäufigkeit 493f.
kirchliche Strukturen, Neuordnung der 428
kirchliche Zusammenarbeit unter den Ländern 569
Klassenkampf 449
Kleinfamilie als Grundtypus 499
Kleinkirche 501
Klerus, Altersstruktur des 58
–, zölibatärer 119
–, indischer 417
–, Verteilung des 428f.
Kokain 24
Kollegialität 344 420 444
–, Prinzip der 182 626
–, Praktizierung der 222
Kommunalwahlrecht für Ausländer 412
Kommunikationsunfähigkeit 201
Kommunismus 50
–, ungarischer 230
Kommunisten 375
kommunistische Parteien, Einfluß der 374
Konfessionen, christliche 97
– –, Verhältnis zum Islam 99
Konsumaskese 591
Konsumethik 592
Konsumgesellschaft 27 589
Konzil 84 178
– von Nikaia 79
– von Chalkedon 79f.
– von Ephesus 80
– von Trient 256 305f. 463
– in seinen authentischen Inhalten 344
Konzilien 82 304
Koran 96
–, zwei Maximen des 44
Koranrecht 128
Koranschulen 334
Krankheiten 210
Kriegsangst 375
Kriegsdienstverweigerer 261
Kriegsdienstverweigerung 327
Kriegshilfe, kirchliche 142
Kultur 59f.
–, katholische 361
– als christlicher Auftrag 480
Kulturbegriff, verengter 60
Kulturen, nichtchristliche 36
Kunst 200 203 437ff.
–, abstrakte 440
– und Kirche, Dialog zwischen 356
– in der Kirche 443
Kurienpolitik, neue 223

L

Labilität 505
Laien 180 186 427
–, Mitarbeit der 40
–, englische 277
–, Mitentscheidung in der Kirche 327
Laienapostolat 177
–, französisches 325
Laienorganisationen 9
Laienseelsorger 213
Laientheologen 212
Laisierung 593f.
Laisierungsverfahren 55 594
Landbevölkerung, Situation der 101
–, lateinamerikanische 171f.
–, brasilianische 371
Landpastoral 101 174
Lateinamerikanischer Bischofsrat CELAM 429f.
Leben 79
–, sakramentales 190
–, menschliches 396 567
–, menschenwürdiges 447
–, Anschläge gegen das 451f.
–, Werte des menschlichen 451f.
–, schmerzvolle Verlängerung des 454
–, behindertes 606
–, Weitergabe des 616
–, Schutz des 619
–, ungeborenes 619
– der Kirche, Erneuerung des 196
– gegen Leben 397
Lebensführung, persönliche 56 571
Lebenshaltung, passive 592
Lebensopfer 452
Lebensqualität, soziale 2
Lebensstil, Individualisierung des 592
Lebensvollzug, christlicher 254
Leere, geistliche 615
Lehramt 74 84 158 397
–, Identitätskrise des 158
–, Autorität des 159
–, konziliares 345
– der Bischöfe 82
– des Papstes 82
– und Theologie, Verhältnis von 157 159
– und Theologen 158 420
Lehre, christliche 122
Lehrverfahren 74 157 224
–, Änderung der Verfahrensordnung 157
Leid 354
–, Konkretisierung der christlichen Antwort auf das Leid 354
–, christliches Verständnis des 354
Leiden 517
–, stellvertretendes 354
Leitbilder, Korrektur der 3f.
–, familienpolitische 363
Liberalisierungsprozeß in Osteuropa 105
Libido 241
Lichtenauer Erklärung 274f.
Liebe 21 190 352 355f. 617
–, spezifisch christliche Erfahrung der 353
–, ein humaner Wert 356
–, dauerhafte 397
–, personale 581
–, verantwortungsbewußte 582
Liebes- und Geschlechtsgemeinschaft, eheliche 582
Ligas Agrarias 174
Lineamenta 117
Linke, arabische 132
–, marxistische 132
Liturgie 40 47 119 187 445 489
–, Pluriformität in der 41
–, Erneuerung der 196
Liturgiereform 370 377
–, niederländische Variante der 41
Lohngefüge 449
LSD 24
Lüge 229
Lumen gentium 84 186 220 614
Lutheraner 263
Luthertum 387 497

M

Machtpolitik, sowjetische 373f.
Manipulationen am Menschen 44
Maria 12 218
Marihuana 24
Maroniten 129f.
Marxismus 47 107 122 124 232 234f.
Mater et magistra 271
Medikamente, Abhängigkeit von 300
–, narkotische 453
Medikamentenmißbrauch 303
Medikamentsüchtigkeit 24
Mehrfachabhängigkeit 300
Mensch 44 238f. 345 388 560 562
–, „geklonter" 45

–, Würde des 46
–, einfacher 145f.
–, Ohnmacht des 201
–, Entthronung des Mythos 201
–, afrikanischer 278
–, Abbild Gottes 293
–, Substanz des 442
–, christliche Lehre vom 449
– als eine Art Computer 239f.
Menschenbild 567
– der Kirche 397
Menschenrechte 50 121ff. 147 279 395 567 584
–, kirchliche Wirkung der 575
– in der Kirche 214 276 575
Menschenrechtsverletzungen 174 284
–, publizistische Darstellung von 576
Menschenwürde 121f. 388 449f.
–, Unterordnung unter wirtschaftliche Zwecke 601
Menschheit, neue Grenzsituation der 560
–, Zukunft der 561
menschliches Lebewesen töten 452
Menschsein und Kultur, unauflöslicher Zusammenhang von 326
Meßopfertheologie, tridentinische 306
Methadon 507
Methode, natürliche 582
Mikrobiologie 45f.
Militärdiktaturen 283f.
–, Handlungsspielraum der Kirchen in 284
Militärjunta, bolivianische 533
–, Menschenrechtsverletzungen durch die 533
Minderheiten, christliche 128ff.
Mischehenproblem 542
Mission 109f.
–, protestantische 97
–, katholische 97f.
– de France 9 639
– als Bekehrung 336
– als Weltverantwortung 336
– „im Gegenverkehr" 336
– als Dialog 336
Missionsverständnis 336 597
Mit brennender Sorge 141
Miterzieher, konkurrierende 501
Mohammed 44
Mönche (bikkhus) 312
–, politischer Einfluß der 312
Monopol, römisches 358
Monotheismus 95 297
Moral 22
–, autonome 397
Moraltheologen, Vereinigung von 360
Mord 451f.
Morphin 26
Morphinisten 504
Moslems 96 313f.
–, ein wichtiger wirtschaftlicher und politischer Faktor 314
– in Indien 417
Muslim-Bruderschaft 43 131
Muslime 127 132 333ff.
Mutter, Situation der 281
–, erwerbstätige 282
Mutterschaftsgeld 366
Mutterschaftsurlaub 365 367
Mysterium ecclesiae 83
Mystizismus, javanischer 96f.
Mysterium fidei 196

N

Nachkriegsgeschichte, kirchliche 143
Nächstenliebe 190
Nachtschichtarbeit 532
Nationalismus, arabischer 129f.
Nationalsozialismus 138ff. 356
Natur und Sakrament 137
Neomarxismus 2 270
Neubesinnung, Hunger nach 243
Neues Testament 82 135 292 294 305
Nichtmuslime 128
–, Diskriminierung von 128
Nord-Süd-Bericht 455 457ff.
Nord-Süd-Dialog 207f.
Nord-Süd-Kommission, Bericht der 206f.
–, weltwirtschaftliche Rahmenbedingungen der internationalen Entwicklung 207
–, gemeinsame Interessen 207
–, Kritik der internen Ungerechtigkeiten in vielen Entwicklungsländern 208
–, Grundsätze kirchlicher Entwicklungsarbeit 208
Normbegründung 396
Normen, sittliche 393 396
Nostra Aetate 292 296
Notlagenindikation 109 608f.

O

Oberstufenreform 70
Offenbarung 562 627
–, relative Notwendigkeit von 395
–, unbedingter Anspruch der 397
–, christliche 398
– des einen Gottes 627
Offenbarungsbegriff 627f.
Offenbarungsreligionen 628
Offenbarungsverständnis, jüdisches und christliches 627
Ökumene 58f. 219f. 356f. 385 489 509 517 594
–, jüdisch-christliche 357
ökumenische Bewegung 218 512f.
Ökumenische Konsultation 1980 594f.
ökumenische Weltkonferenzen 523
Ökumenischer Rat der Kirchen 523f.
–, Mitgliedskirchen 526
Ökumenisches Jugendtreffen 385
Opiate 24 26
Optatam Totius 185
Opus Dei 8f.
–, Statusänderung des 8
–, Selbstverständnis des 9
– und Beziehung zur Ortskirche 9
Opus-Dei-Studie 9
Ordensgemeinschaften 9
Ordensleben 186
Ordensleute 186 428 447
Ordenspriester 40
Ordo 254
–, priesterlicher 306
Organisationen, islamische 334f.
Orient, christlicher 128
Orientierungshilfe 213
Ortsbestimmungen, ökumenische 217
Ortskirche 264
Ortskirchen 9
–, Aufgaben und Pflichten der 428
–, missionarische Verantwortung der 429
– und Opus Dei 9
Österreichische Pastoraltagung 101
Ostpolitik, vatikanische 225

P

papa solus 221
Papst 53f. 84 117 124 159 182f. 221f. 273 388 481 534 585
–, Lehramt des 82
–, pastorales Engagement des 219
–, Führungsstil des 223
–, Begegnung mit der Hierarchie der brasilianischen Ortskirche 390
–, Reisetätigkeit des 420
–, Besuch in Deutschland 537
–, Moralverkündigung des 541
–, Fragen an den 638
Papst Eugen IV. 472
Papst Johannes XXIII. 9 64 176ff. 275 567
Papst Johannes Paul I. 48 54 620
Papst Johannes Paul II. 7 9 11f. 15 37 48f. 53 55f. 63 83f. 91f. 100f. 105ff. 116f. 150 174 176 182 188 199 213 217ff. 222f.

225f. 230 252f. 256 263 273 277ff. 296 315 322 325f. 369f. 100f. 105ff. 116f. 150 174 176 182 188 199 213 217ff. 222f. 376 384 387f. 390 420f. 427 429 460 479 491 532ff. 537 567 580 583 593 612 620 623f. 626 638
Papst Leo XIII. 450
Papst Paul VI. 9 11 48 116 179 196 222f. 225 230 274 277 296 316 344 346 392 429f. 460f. 465 479 516 532 550 566 593f. 613 620
Papst Pius XII. 64 121 177 271 428f. 453 460
Papst Urban IV. 189
Papstamt 219 585
Papstbesuch in der Türkei 11
Papsttum 219
Paragraph 218 289f. 401
Parteiensystem, Aussteigen aus dem gewohnten 498
Parteienverdrossenheit 291
Partnerschaft 163
Partnerschaftsehe 56 598
Pastoralassistenten 186
Pastoralreferenten 40
Patres Ecclesiae 100
Patriarch, ökumenischer 13
–, koptisch-orthodoxer 131
–, griechisch-orthodoxer 131
–, griechisch-katholischer 131
Patriarchat, ökumenisches 11
–, ukrainisches 225
Persona humana 361
Personalität, unentrinnbare 201
persönlicher Lebens- und Erlebnisraum, Verengung des 590
Petrus, Rolle des 12
– und Andreas 12
Petrusdienst 59
Pfarrer, Amtszeit der 276
Pfarrsystem, solides katholisches 537
Phenacetin-Niere 303
Philosophie, Urfrage der 241
Politik 72 494 497
–, Effizienz der 332
–, deutsche 351
– und Religion
Politikverständnis 494
politische Parteinahme, Verbot 446
politische Tradition 60
Priester 40 185f. 192 254 306 428 446f.
–, laisierte 119
–, verheiratete 186 533f.
–, dispensierte 187
–, künftige Aufgaben des 266
–, ein Meister des Gebetes 273
–, zölibatärer 479
–, eheloser 594
– und Bischof, Verhältnis von 185
– als Diener 195
Priesteramt 306
Priesterausbildung 40 119 255
–, Richtlinien zur 272
– in der niederländischen Kirche 40
Priesterbild, tridentinisches 304 306
Priestermangel 203ff. 428
Priesternachwuchs 58 151 229 273
Priesterorganisation, staatliche 15
Priesterräte 264
Priestertum 188f. 273
–, zölibatäres 56
–, allgemeines 118
–, gemeinsames 254
–, Sakrament des 305
– auf Zeit 118
Priestervereinigungen 185 264
Priesterweihe 593
–, Fehlen der notwendigen Freiheit und Verantwortung 593
– von Frauen 181 276
– für verheiratete Männer 276
Primat 420
– und Episkopat, Verhältnis von 221
Pro Familia 606 609
Programmdefinition 48
Progressismus 344
Projektgruppen 60
Prostitution 27
Protestanten 99 496f.
Protestantismus 97f.
–, deutscher 59
Protestwähler 160
Pubertät 504
Puebla 173f. 429f.
–, Bischofsversammlung von 448
Puebla-Dokument 91ff.
Psychopharmaka 302
Pyrazolon-Verbindungen 303

R

Rassismus 49 279 524
Rat der EKD 316
–, Erklärung zum Schwangerschaftsabbruch 316
Rat der Kirchen Indonesiens 97
Ratio fundamentalis 185
Rationalismus, technologischer 333
Realismus, neuer 137f.
Recht, göttliches 44
– als Vorbedingung der Freiheit 574
– auf freie Meinungsäußerung 575
Rechtfertigung, Lehre von der 263 386
Redemptor hominis 121 191 218 395
Rehabilitationsprogramme 28
Reichskonkordat 143
Reifeprozeß, sozial und psychisch gestörter 504
Re-Islamisierung 43 131
Religion 10 34ff. 43f.
–, Definition von 36
–, politische 47
–, christliche 106
–, jüdische 293f.
– und Politik 33 44
–, kulturspezifischer Kontext von 37
Religionen, nichtchristliche 35f.
–, „politische" 36
–, Verständigung der 627
Religionsbegriff, allgemeiner 36
Religionsersatz 275
Religionsfreiheit 10 279 567f.
Religionssoziologie 33ff.
Religionsunterricht, islamischer 131 334
religiöse Bewegungen, neue 37
religiöse Entfremdung, Kernproblem der 58
religiöse Grundstimmung 54
religiöse Institutionen und Bewegungen, Stellenwert von 37
Renaissance, christliche 228
Rente 170f.
–, selbsterworbene 248ff.
–, Höhe der 249
–, Bedarfsorientierung der 282
– der Ehepartner 282
Rentenanwartschaften 249
Rentensplitting 282
Rentensystem 167
Rentenversicherung 167f. 212 400
–, Neuordnung der Bundeszuschüsse 169f.
–, Sicherung der Frau 244
–, Bedeutung der 245
–, Gleichberechtigung von Mann und Frau 245
–, Grundsätze einer Neuordnung 246
– und Familie 245
Rerum novarum 449
Retorten-Baby 46
Revolution, islamische 43
römische Normierungen, ortskirchliche Umsetzung der 376
Rüstung 629 Rüstungsregelkreis 630
Rüstungsforschung 630 Rüstungswettlauf 152

S

Sakrament(e) 133ff. 137 187 305
–, Zulassung zu den 465

– als qualifiziertes Wortgeschehen 134
Sakramententheologie 133
Sakramentsbegriff 133 136
–, entmythologisierter 134
–, trinitarischer 137
Sakramentsverständnis 136
Säkularinstitute 9
Säkularisationstendenzen 494
Säkularismus 544
Säkularität, Zustand glaubensfreier 539
Salyzylate 303
Sanctorum altrix 479 479
Scheidung(en) 400 431
Scheidungsfolgerecht 618
Schlaf, geborgter 301
Schlafstörungen 301
Schlaf- und Beruhigungsmittel, Massenkonsum von 300f.
Schmerz, Bedeutung für den Christen 453
–, körperlicher 453
schmerzstillende Mittel 303 453
Schöpfung, Frohe Botschaft von der 562f.
–, Verantwortung für die 563f.
Schöpfungsordnung 563
Schrift und Tradition, Verhältnis von 256
Schuld 242 354
Schule 66 68 70 403
–, katholische 112
Schulen 314
–, theologische in Italien 360
–, kirchliche 418
Schultheologie, nachtridentinische 306
Schwangerschaftsabbruch 108f. 316 401 431 451 605f.
–, kein Recht auf 316
–, ethische und rechtliche Beurteilung des 500
Schwangerschaftskonflikte 604 606
Schwangerschaftsverhütung 431
Schwerkranke, Tötung von 452
Seelsorger 611
–, Interesse für Schwangerschaftskonflikte 611
Sekten 151
Selbstausbürgerung 432
Selbstbehauptung, demokratische 375
Selbstbestätigung 322 506
Selbstbewußtsein 53
–, kirchliches 53
Selbsthilfebewegung 285
Selbstmord 241 454
–, freiwilliger 451f.
–, Schuldhaftigkeit des 452
–, ratenweiser 506
Selbstoffenbarung Gottes 274
Selbstverwirklichung 363
–, Recht auf 324
Seminar, Ziel des 273
Sexualität, eheliche 396
–, eheliche und außereheliche 501
–, Theologie der 542
– und Ehe, Verhältnis von 502
Sexualmoral 396
Sexualtrieb 581
–, existentielle Bedeutung des 580f.
–, Finalität des 580f.
–, existentielle Analyse des 581
–, Sublimierung des 582
Sexualverhalten 397
Sexualverkehr, ehelicher 581
–, ethische Beurteilung des 581
Sinn 241f.
Sinngehalte, Defizit an allgemeinverbindlichen 425
Sinnlosigkeit, absolute 241
Solidarität 347
–, religiöse 132
– der Generationen 619
Sonderbedarfsrente 250
Sondersynode, niederländische 182 226
–, Beschlüsse 182ff.
–, ukrainische 225
– der niederländischen Bischöfe 38 120
Sonntagsgottesdienst(e) 57f. 204f.
Sorgerecht, elterliches 368 400
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 5 59 66f. 160 167f. 269 286 291 363f. 366ff. 411 434f. 547 549
–, Sofortprogramm zur Rentenversicherung 166f.
–, Verhältnis zwischen katholischer kirche und deutscher Sozialdemokratie 270
Soziale Marktwirtschaft 350
soziale Sicherung der Frau 246f. 252
Sozialforschung, kirchliche 35
Sozialisation in der Familie 502
Sozialismus 17 125 234
–, arabischer 130
–, afrikanischer 145
–, wissenschaftlicher 147
–, äthiopischer 474
Soziallehre, katholische 270
Sozialpastoral 447
Sozialpolitik 283 350
–, Förderung der Familie als zentrale Aufgabe der 619
Sozialstaat, Grenzen des 497
Sozialversicherung 245
Spiritualität 273 564
–, evangelische 47
–, indische 417
Sprache 78 80
Sprachlosigkeit, kirchliche 599
Staat, kommunistischer 147
–, Vertrauen in den 496
–, Gemeinwohlorientierung des 496
Staatsreligion 128
Staatsverdrossenheit 291
Staatsverschuldung 287 546 573
Staatszielvorstellungen, Wandel in den 497
Sterblichkeit, Verdrängung der 239
Steuerreform 365
Strebungen, süchtige 24
Subkultur 333
Subsidiaritätsprinzip 271 367f. 532
Subventionsmentalität 60
Sucht 299
– und Krankheit 209
Suchtgefahren, Gesamtstrategie gegen 509
Süchtige 210 505f.
Suchtkranke 24 300
Suchtmittelabhängige, Therapie von 210
Suchtpotential 301 509
Suizid 210 Suizidgefährdung 505

T

Tabus, biologische 44
Taizé 328f.
Taschenbuch, religiöses 470
Taufe 57 135f. 187 213 526
Teilhaberente 247 249
Teilkirchen 221
Terrorismus 486
Theologen 82 304 420 445 538
Theologenkommission, Internationale 638
Theologie 554
–, Fundament der 82
–, protestantische 133
–, Lutherische 219
–, italienische 358 360 362
–, indische 417
–, deutsche katholische 538
–, Niedergang der 558
– der Befreiung 122 150 430
– des Wortes Gottes 254
Theologiestudenten 40
Theorie, politische 497
Thora 293 297f. 627
Tod 239 451f. 453f.
–, Annahme des 453
–, Recht auf den 453
– Jesu 298
Todesstrafe 396
Toleranzverständnis, maurerisches 275

Totalitarismus 124 140
töten aus Barmherzigkeit 452
Tötung, Recht zur 289
–, direkte 396f.
– des Embryos 582
Tradition 196 305
–, indische 242
–, jüdisch-christliche 243
–, christliche 243
–, äthiopische 472
Tranquilizer 302
–, Begleiteffekte 302
Trauung(en) 57 213
Trends, politische 494
Treue zur Lehre 420
Tridentinum 306
Tugenden, soziale 395
Türken 334 601

U

Überfluß, materieller 615
Überforderung durch viel Freiheit 508
Überlebenszweifel 322
Umwelt 544
–, beträchtliche kirchliche Defizite 544
–, Zurückhaltung im deutschen Katholizismus 544
Umweltkrise 544 561 Umweltbewegung 243
Umweltproblematik 351
Unbewußtes, sinnvolle Annahme eines 32
–, kollektives 78
UNESCO 326
Unfehlbarkeit 75 80 370 488
– des Petrusamtes 80
– des Papstes 81 83
– in der Kirche 81f. 84
Unfehlbarkeitsdogma 59 80
Ungeborene, Lebensrecht der 401
ungeborenes Leben 108f.
–, Schutz des 289
Ungerechtigkeit 448
Ungleichbehandlung von Mann und Frau 245 247 250
Unionsparteien 269f. 362 546ff.
–, Führungsfrage 548
–, geistige Erneuerung der 549
Unruhen, soziale 283
Unterscheidungsvermögen, Charisma des 445
Urangst 239 242
Urkirche 294
Ursakrament 19 137
Urvertrauen 240
Urzelle, christliche 501
Utopien 125

V

Verehrung, eucharistische 189f.
Vereinigte Großlogen Deutschlands 274
Vereinigungen, theologische 359
Verfassungsbegriffe 161
Vergangenheitsbewältigung 356
Vergiftungen, chronische 302
Verhaltensweisen 241 581
Verkehrsunfälle, unerklärliche 302
Verkündigung 136 536
Verkürzung, publizistische 378
Vermögensbildung 351
Vernunft 31 78 554f.
–, Bedeutung der 558
Verschwendung, öffentliche 591
– der Lebensgrundlagen für die nächste Generation 591
Versichertengemeinschaft 245 248 251
Versöhnung 187 237 568
Versorgungsausgleich 212 248
Versuchung 345
Verteidigungspolitik 332
Viererbande 10
Vierkinderfamilie 246
Vietnam-Veteranen 506
Volk Gottes, übernatürlicher Glaubenssinn des 346
Völkermord 451
Volkshochschulen 88ff.
Volkskirche 57 110
Volkspartei 272
–, Mehrheitsfähigkeit 272
Vorsorge, eigenverantwortliche 169

W

Wahrheit 77f. 322f. 554f.
Wahrheiten, Hierarchie der 7
–, lästige 322
Wahrhaftigkeit 324 439
Wahrheitsbegriff 77f.
Wahrheitserkenntnis, Möglichkeit objektiver 274
Wahrheitsverständnis, maurerisches 275
Wahlentscheidung, Einfluß der Religion auf die 269
Wählerbewegungen, trendbildende 269
Wählerschaft, Sozialstruktur der 160
Wahlhirtenbrief 571ff.
Wahlverhalten, Unterschiede im 493
Weg, chinesischer 146
–, sozialistisch-marxistischer 146
Wehrpflicht, allgemeine 261
Weihe verheirateter Männer 534
Weiterbildung, katholischer Beitrag zur 88
Weiterbildungseinrichtungen 520
Weltbevölkerung 456ff.
Weltdienst-Prinzipien 522
Weltfriede 62
Weltislam, Spiegelbild des 333
Weltkirche, verantwortlich für die 428
Weltkirchenrat 214
Weltkonferenz „Glaube, Wissenschaft und Zukunft“ 525
Weltmissionskonferenz, Sechste 335f.
Weltpriester 40
Weltreligionen 311
Weltverhalten, christliches 564
Werte, Hierarchie der 397
Wertkonsens 398
Wertordnung 161
Wertvorstellungen 281
Wertzerfall 162
Widerstand 132 140f.
– der katholischen Kirche 140
Widerstandsbegriff 141
Widerstandsbewegungen 283 285
wirtschaftlicher Strukturwandel, Stützung des 62
Wirtschaftsgläubigkeit 71
Wirtschaftsmodell, brasilianisches 284
Wirtschaftsordnung 287 450
Wirtschaftspolitik 283
Wissenschaft 46 82 528
Wissenschaftstheorie 30 32
Witwenrente 250
Witwerrenten-Urteil 244
Wohlfahrtsverband, islamischer 335
Wort Gottes 193
–, neue Verantwortung gegenüber dem 193
Wortgottesdienst 193
Würde 397
– des Menschen 190 451
Würzburger Synode 203 205

Z

Zehn Gebote 293
Zeit, Entgrenzung der Kategorie 199
Zeitgeschichte, Kommission für 140ff.
Zentralismus, neuer 55
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 348 399 520 538 597 617
–, Erklärung aus Anlaß der Bundestagswahl 1980 348
–, Erklärung zum zweiten KSZE-Folgetreffen in Madrid 583

–, zweiter familienpolitischer Kongreß des 617
–, Bericht zur Lage 637
Zerrüttungsprinzip 212 618
Zerstörungspotential 332
Zeugung, Ausschluß der 396
Zölibat 118 185 278 479 582 593
–, Eignung für den 593
Zölibatsdispens 594
Zwangsberatung 109
Zwangsmechanismen, psychische 151
Zwei-Klassen-Gesellschaft 127
Zweitehe 463ff.
Zweiter Familienbericht 1975 280
Zweites Vatikanisches Konzil 11 59 64 80f. 84 117f. 119 137 178f. 183ff. 187 189 193 196 220ff. 252 255f. 274f. 292 296 304f. 310 344 370 428f. 445f. 451 488 517 569 613 629 637
–, Interpretation des 344
–, Verwirklichung des 420
Zukunftschancen 350
Zukunftssicherung 324
–, freiwillige 251
Zusammenarbeit, kirchliche 569
–, ökumenische 569
Zusammenleben ohne Eheschließung 502
Zynismus, gesellschaftliche Folgen 332

Länder

A

Afghanistan 27 256
–, sowjetische Invasion in 105 348 374 527
–, Einwohner 257
–, Moskaus Statthalter in 257
–, Landreform in 258
–, Alphabetisierungskampagne in 258
–, Anlehnung der Regierung an kommunistische Staaten 258
–, Opposition in 258
–, Interessen nationaler Minderheiten 258
–, Lage der Nachbarn 260
–, und seine Nachbarn 259
– nach der Invasion 259
Afrika 181 277 448 459
–, Besuch Johannes Pauls II. in 277
– –, Afrikanisierung: Möglichkeiten und Grenzen 278
– –, Anwalt der Menschenrechte 279
– –, Optimismus mit Bruchstellen 280
–, ökumenisches Experiment in ganz 478
Ägypten 130f.
Angola 481
–, Registrierung und Überwachung der Kirchen 481
Argentinien 283 285
Asien 181 256
Äthiopien 472
–, 3000 Jahre äthiopische Tradition 472
–, Haile Selassie I.: zwischen Vergangenheit und Zukunft 473
–, Äthiopischer Sozialismus 474
–, sechs Jahre nach dem Umsturz 474
– –, Landreform 474
– –, Menschenrechtsverletzungen 475
– –, sozialistische Ideologie 475
– –, Abhängigkeit vom Ostblock 475
– –, Aussichten auf Demokratie 475
– –, Religionsfreiheit 475
–, die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche 476
– –, große Zahl der Priester 476
– –, Klöster 476
– –, Teilnahme der Laien an den Entscheidungen der Kirchenleitung 477
–, Situation der Katholiken des östlichen und lateinischen Ritus 477f.
–, ausländische Missionare in 478
– –, erstklassige Schulbildung durch 478
Australien 455

B

Bolivien 553
–, Beziehungen zwischen Staat und Kirche 533
Brasilien 173ff. 283f. 388 444 447
–, Campesino-Frage 173
–, Verurteilung des Agrarkapitalismus 175
–, Verschlechterung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in 317
–, Kampf um Grund und Boden 371
–, Papstbesuch in 387f.
– –, politische Auswirkungen des 393
–, Ausmaß der Armut in 389
–, soziale Realität in 389
–, Binnenwanderung in 391
–, Landfrage 391
–, Papstreden in 444ff.
– –, Einheit der Bischofskonferenz 444
– –, Persönliche Verantwortung jedes Bischofs 445
– –, Brüder des Nachfolgers Petri 447
– –, gerechte Gesellschaft ohne Klassenkampf 449
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 5 24 61 63 105 110 114 124 126 162 270f. 285 303 316 333 335 348f. 376 433 455 462 496 503f. 581 603
–, katholische Kirche in der 57
–, ökumenische Situation in der 58
–, erstes Entwicklungsprojekt in der 61
–, Stützung des wirtschaftlichen Strukturwandels in der 62
–, Erwachsenenbildung in der 88
–, Priesternachwuchs in der 151
– –, Aufwärtstrend 151
– –, Entwicklung in den einzelnen Bistümern 151
– –, Zahl der Neupriester 151
–, Festschreibung politischer Verhältnisse in der 269
–, Lage der Familien in der 280
–, Basisgemeinden in der 327
–, Muslime in der 333
–, Politik in der 348
–, niedrigste Geburtenrate in der Welt 368 453
–, Situation der Ausländer in der 408f.
–, Kirchen in der 426
–, Zahl der standesamtlichen Wiederverheiratungen geschiedener katholischer Ehepartner in der 464
–, Kirche in der 538f. 583
–, ein exemplarisch säkularisiertes Land 539
–, Staats-, Politik- und Parteienverdrossenheit in der 546
–, Papstbesuch in der 583 585
–, offene Ausländerfeindlichkeit in der 599 601
–, Arbeitslosigkeit in der 601

C

Chile 37 172 283 285 576
–, Agrarreform 172
–, schrittweise Rückkehr zur Latifundien-Wirtschaft 172
–, Situation in 576
–, innerchilenische Polarisierung 577
–, Hirtenbrief zum Nationalen Eucharistischen Kongreß 577
–, politische Rolle des Episkopats 577
–, Plebiszit vom 11. September 578
–, Wirtschaftspolitik 579
–, Strukturreform des Bildungswesens 579
–, zahlreiche Übergriffe auf kirchliche Einrichtungen 579
–, katholische Kirche in 580
China 9 102 260 457 527 530ff.
–, Christen in 9
–, Religionspolitik in 10
–, patriotische Kirche in 10

D

Deutsche Demokratische Republik (DDR) 123 235 264 379f.
–, Bund der Evangelischen Kirchen in der 152
–, Situation der Christen in der 264
–, wachsendes Interesse junger Menschen an der Kirche 264
–, Situation der Kinder christlicher Eltern 264
–, Verhältnis von Kirche und Staat 264
–, Zusammenschluß der evangelischen Kirchen in der 264
–, Martin-Luther-Jahr 379
–, evangelische Kirche in der 380
–, katholische Kirche in der 380
–, Kirchenpolitik 380
–, Neuordnung der evangelischen Kirche der 584

E

El Salvador 112 174 265 525
–, Ermordung des Erzbischofs von San Salvador 265
–, Bürgerkrieg in 491f.
Europa 20 44 105f. 114 375 428 544
–, Leitbild 106
–, Verantwortung der Christen für 566
–, Kirche in 569
– und die Christen 107
– der Menschen 567
– in der Welt 568

F

Frankreich 325 375 631ff.
–, älteste Tochter der Kirche 325 347
–, Kirche von 347 637
–, traditionsbedingte konservative Haltung 632
–, Übergang vom Agrar- zum Industriestaat 632
–, Modernisierung und Ausbau der gesamten Infrastruktur 632
–, neue Haltungen in Wirtschaft und Kultur 633
–, linksorientierte Intellektuelle 633f.
–, Rechtsintellektuelle 634
–, Ausgleich politisch-sozialer Gegensätze 634
–, Überspitzung des Gleichheitsideals 634
–, Familienpolitik 635
–, nationaler Konsens 635
–, Regionalisierung 636
–, Jugend und Familie in 636

G

Großbritannien (England) 68 111 115 123 488
–, Bestandsaufnahme der ortskirchlichen Situation beim „National Pastoral Congress" 488
Guatemala 112 491
–, Normalität der Gewalt 492
–, geringe in- und ausländische Publizität und Anteilnahme 492
–, katholische Kirche in 492
–, politische Morde 492
–, drei Erklärungen der kirchlichen Hierarchie
–, Priestermorde in 492f.
–, Morddrohungen gegen Bischöfe 493

H

Holland s. Niederlande
Honduras 112

I

Indien 242 260 416 457
–, Politik, Hinduismus und Kirche in 416
–, Konsolidierung der Macht 416
–, wirtschaftliche und soziale Probleme 416
–, kämpferischer Hinduismus 416
–, Kirche gegensätzlicher Traditionen 417
–, neue Wege katholischer Bildungs- und Sozialarbeit 418
–, Indira Gandhi – das geringere Übel 419
Indochina 527
Indonesien 95 531
–, Religion in 95
–, Pancasila 95
–, Monotheismus in 95
–, Islamischer Dakwah-Rat 96
–, Renaissance des Islam 96
–, Stellung der Frau 96
–, Verbot der Missionstätigkeit 97
–, Darul Islam 97
–, Jihad 97
–, soziale Aktivitäten der Kirchen 99
Irak 130f.
Iran 27 42
–, katholische und religiöse Minderheiten in 480
Irland 455
–, Presbyterianische Kirche in 523
Israel 130 132
Italien 358 375
–, gegenwärtige Lage der Theologie in 358
–, neue Freiheitsräume im Verlagswesen 360

J

Japan 455
Jordanien 131

K

Kambodscha 114 527 531
–, ein Vasall Vietnams 529
–, ausländische humanitäre Hilfe 529
–, Oppositions- und Widerstandsbewegungen 529
–, Rote Khmer 527 529
–, Freie Khmer 529
Kanada 455
Korea 525

L

Laos 530
–, fest in vietnamesischer Hand 530
–, Religionsgemeinschaften in 530
–, prochinesische Opposition 530
–, Bergstämme 530
Lateinamerika 93f. 112f. 122 172f. 277 357 389 428 460
–, Wirtschaftskommission für 172
–, Neubesinnung auf die christliche Kultur und Zivilisation 176
–, Informationsdienst der Kirche in 317
–, Papstbesuch in 387
–, publizistische Darstellung von Menschenrechtsverletzungen in 576
Libanon 132
Litauen 490f.
Lybien 43

M

Malaysia 531
Mosambik 115
–, katholische Kirche in 115
–, protestantische Kirchen in 115
–, Caritas Mosambicana 115

N

Naher Osten 132
Nicaragua 112f.
–, Sandinistisches Verteidigungskomitee 113
–, Umsturz in 492
Niederlande 38 100 117f. 203
–, Situation der niederländischen Kirche 37
–, Nationale Pastorale Beratung (LPO) 39
–, Probleme mit der Priesterausbildung 40
–, Zweite Kirchenkonferenz 41
–, Katholizismus in den 120

O

Österreich 63f. 105 550
–, jüngste Entwicklungen in 550
–, interne Konflikte in der sozialistischen Regierungspartei 550
–, zehn Punkte zur Wiederherstellung der öffentlichen Moral in 551
–, parteipolitische Fronten in 552
–, Volksbegehren für bzw. gegen die Aufhebung des Atomsperrgesetzes 552
Osteuropa 479
–, Lage der Christen in 479

P

Pakistan 27 257 259f.
Peru 283
Philippinen 283 428 460
Polen 124 228 231 431 455
–, christliche Jugendbewegung in 228
–, Oasis-Bewegung in 229
–, Priesternachwuchs in 229
–, Katholizismus in 431
–, Zahl der Ehescheidungen in 431
–, Ehe- und Familienmoral in 431
–, Kinderreichtum 431
–, innerpolitische Vorgänge in 543
–, Streikbewegung in 543
–, Situation der deutschen Minderheit in 543
–, Situation der Jugend, Ehe und Familie 544
Portugal 375

R

Rumänien 455

S

Sambia 49 144 146f.
–, marxistische Kaderpartei in 49
–, marxistischer Staat 49
–, sambischer Humanismus 145f.
–, offizielle Staatsphilosophie 145
–, Frontstellung zwischen den christlichen Kirchen und der Regierung 145
–, innen- und außenpolitisches Klima 146
Saudi-Arabien 43 131
Schweiz 47 165 303 594
–, Stellung der Frau in der 47
–, Vereinbarung über die Programmitarbeit der Kirchen 48
–, Landeskirchen als gesellschaftliche Gruppen 48
–, Volksabstimmung vom 2. März 1980 165
–, Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der 165
–, Gleichstellung weiterer religiöser Gemeinschaften 166
–, Konflikte in der Kirche durch Medien 378
–, katholische Presse in der 378
–, nichtkatholische Zeitungen 378
–, Ökumene in der 594
Simbabwe-Rhodesien 232
–, Wahlkampf 232
–, Haltung der katholischen Bischöfe 233
–, Politik der Versöhnung 235
–, Bindung an den Ostblock 235
–, Sicherung des Friedens 235
–, Repatriierung der Flüchtlinge 236
–, prekäre Ernährungslage 236
–, Sorge für die Jugendlichen 236
–, Verbesserung der Löhne 236
–, Landfrage 236
–, katholische Kirche in 236f.
– –, neue Epoche der 237
–, Einheimischwerdung der Missionskirche 237
–, kirchliches Erziehungswesen 237
–, Versöhnung 237
Slowakei 14
Sowjetunion (UdSSR) 105 124 147 228 231 235 256f. 259ff. 374f. 455 472 479 490f. 514ff. 527f. 531f.
–, christliche Jugendbewegung in der 228
–, Orthodoxes Jugendseminar in der 229 490
– –, Gründungsurkunde 229
–, Expansionsdrang der 373
–, Verletzungen der KSZE-Schlußakte in der 490
–, Christliches Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen 490f.
–, kirchliche Trauungen von Komsomolzen 490
–, Andrang zu den Priesterseminaren 490
–, Dissidentenproblem 491
–, Glaube in der 515
Spanien 374 455
–, neues Schulgesetz 226
–, Reform des Zivilrechts 226
–, Rückentwicklung in vorkonziliare Zeiten 227
–, Unzufriedenheit des Klerus mit der Hierarchie 228
Sri Lanka 311
–, Vormachtstellung des Buddhismus in 311
–, Buddhismus und Staat 312
–, Hinduismus–Religion der Unterprivilegierten 313
–, Moslems – eine kleine, einflußreiche Minderheit 313
–, katholische Kirche – zwischen den Fronten 314
–, Protestanten – ohne Einfluß 315
Süd-Korea 283
Syrien 130f.

T

Tansania 148
Thailand 530
–, Flüchtlingsproblem 530
–, Verhältnis zu den Roten Khmer 530
–, Beziehungen zu Vietnam 530
–, Friedensbemühungen 530
Tschechoslowakei (ČSSR) 13 152 228 381
–, Christen in der 13
–, landesweite Polizeiaktion 13
–, Strategie der Partei 14
–, staatliche Priesterorganisation 15
–, Verhalten der Bischöfe 15
–, Priestervereinigung „Pacem in terris" 16 382
–, christliche Jugendbewegung in der 228
–, Exerzitiengruppen in der 231
–, Jugendgruppen 231
–, Polizeiaktion 381
–, Kompromiß mit der katholischen Kirche 381
–, tschechische Emigranten 382
Türkei 11 27 132
–, Papstbesuch in der 11

U

Ukraine 514
–, griechisch-katholische Kirche in der 516
Ungarn 102 228 316
–, Verhältnis Kirche – Staat bzw. Kirche – Partei in 102
–, christliche Jugendbewegung in 228
–, Basisgemeinschaften in 230

V

Vatikan 152
–, und Ökumenischer Rat der Kirchen, Beziehungen von 526
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 49 105 112f. 256 331 349 455 472 503 506 508 531f.
–, Friedensbewegungen in den 330
–, politisches Klima in den 330
Vietnam 256 259 527 531
–, neue indochinesische Großmacht 527
–, Massenflucht 528
–, Widerstand gegen die Regierung 528
–, Änderungen innerhalb der Partei 528
–, erste Bischofskonferenz seit 1952 528
–, Priesternachwuchs 528
–, Aktionskomitee der Katholiken 528
–, Hilfe aus dem Ausland 528
Vorderer Orient 127
–, Christen und Juden Bürger zweiter Klasse 127

Z

Zaire 421
–, Nationaler Eucharistischer Kongreß 421
–, Beitrag der Kirche zur Zukunft des Landes 421
–, kirchliche Entwicklung in 421

Personen

A

Adolph, Walter 141
Adorno, Theodor W. 200
Ahern, Barnabas 638
Alberigo, Giuseppe 220f. 361
Albert, Hans 266
Albertz, Heinrich 327
Albrecht, Dieter 139 141 422
Albrecht, Ernst 156
Alexej, orthodoxer Metropolit von Tallinn (Estland) 216
Alfaro, Juan 638
Amalorpavadas, Simon 220
Amery, Carl 420
Amin, Hafizullah 257
Andom, Aman 474
Apel, Hans 386
Arce, Luis 533
Ardusso, F. 361
Aretz, Jürgen 142
Arevalo, Catalino 638
Argentow, Alexander 229
Arnheim, Rudolf 200
Arns, Paul Evaristo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 317
Arrupe, Pedro, Generaloberer der Jesuiten 48 320
Auer, Alfons 150
Augstein, Rudolf 25
Augustinus von Elaia, Bischof, Metropolit von Deutschland 588
Aymans, Wilhelm 575

B

Bacht, H. 79
Baggio, Sebastiano Kardinal 92 117 156 227
Bakunin, Michail 486
Balthasar, Hans Urs von 155 308 483 638
Banana, Canaan 233
Bani Sadre 480
Barbaglio, G. 361
Barden, William, Erzbischof 480
Barth, Karl 136
Batantu, Barthelemy, Erzbischof von Brazzaville 622
Bats, Domingo 492
Battegay, Raymond 210
Baudissin, Wolf Graf 630
Baum, William Kardinal, Bischof von Washington 13
Bäumer, Remigius 538
Baumgärtner, Raimund 141
Bayerlein, Walter 638
Bebel, August 149
Beese, Friedrich 211
Beinert, Wolfgang 320
Belász, Bela 200
Bell, George 511
Bengsch, Alfred Kardinal, früherer Bischof von Berlin 101 320
Benti, Taffari 474
Berardy, Roger 371
Berdjajev, Nicolai 511
Berger, Peter L. 34
Berglar, Peter 480
Bergman, Ingmar 156 201
Bernardin, Joseph, Erzbischof von Cincinnati 640
Berrigan, Daniel 331 333
Bertelsen, Ole, lutherischer Bischof von Kopenhagen 320
Bertsch, Ludwig 354
Beutler, Bengt 144
Beyer, Jean
Beyer, U. 100
Beyerhaus, Peter 59
Bichsel, Peter 200
Bieber, Rüdiger 59
Binder, Gerhard 140
Binder, Heinz-Georg, Prälat 420
Binder, Norbert 46
Blachnicki, Franciszek 229
Blanc, J. CH. 257
Bleistein, Roman 587
Bloch, Ernst 200
Bluyssen, Johannes W. M., Bischof von 's-Hertogenbosch 38 120 216
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 139
Böckle, Franz 354f. 599
Bocklet, Paul 598
Bodenbender, Wolfgang 410
Boff, Leonardo 150
Bohm, Hark 201
Böhm, Anton 5
Böhme, Wolfgang 47
Boland, J. B. 100
Bommer, Josef 213
Bonino, José Miguez 214
Borge, Tomás 113
Boros, Ladislaus 470
Bosmans, Phil 469
Bowlder, William 113
Bracher, Karl-Dietrich 140
Brandenburg, Hubertus, Bischof von Stockholm 354
Brandt, Willy 208 455 547
Bresch, Carsten 480
Bresson, Robert 201
Briand, Aristide 634
Brocher, Tobias 535
Brown, M. A. 530
Brox, Norbert 480
Bugnini, Annibale, Erzbischof 49 480
Bukovsky, John 153
Bülow, Detlev von 46
Bultmann, Rudolf 134
Buñuel, Luis 199
Burch, Guy Irving 458
Burger, Hermann 201
Buri, Fritz 134
Butler, C. 304

C

Cabral Duarte, Luciano José, Erzbischof von Aracaju (Brasilien) 175
Cadotsch, Anton 378
Caffarra, Carlo 638
Caird, G. B. 513
Câmara, Dom Hélder Pessoa, Erzbischof von Olinda und Recife (Brasilien) 92
Camus, Albert 203
Cantalamessa, Raniero 638
Capucci, Hilarion, Erzbischof 480
Cardenal, Ernesto 585
Cardenal, Fernando 585
Carretto, Carlo 354 469
Carter, Gerald Emmet, Erzbischof von Toronto 640
Casanova, Antoine 268
Casariego, Mario, Erzbischof von Guatemala-Stadt 492
Cascante, Torella, Bischof 214
Castillo, Herlindo Cifuentes 492
Castro, Fidel 475
Chakaipa, Patrick, Erzbischof von Salesbury 536
Chang Jia-shu, Bischof in Shanghai 10
Chevallier, Max-Alain 316
Chiavacci, E. 361
Chomanand, Kriangsak 530
Cinoldr, František 153
Claß, Helmut, Landesbischof 47
Colombo, Giovanni Kardinal, früherer Erzbischof von Mailand 104
Colombo, Guiseppe 361 638
Congar, Yves 64 638 639
Connor, Walter D. 319
Conway, John S. 139f.
Cooley, F. L. 100
Cordeiro, Joseph, Erzbischof von Karachi 640
Cordes, Paul-Josef, Weihbischof in Paderborn 156 354 484
Cornall, Robert 320
Corrigan, Mairead 588
Coudenhove-Kalergi, Richard 107
Couto e Silva, Golbery 318
Cramer, Friedrich 45
Cronkite, Walter 331
Cruz, Conrado de la 492
Cserháti, Joszef, Bischof von Pécs (Ungarn) 102 230 372

D

Dachs, A. J. 236
Dadaglio, Luigi, Erzbischof 640
Daiber, Karl-Fritz 268
Daly, Edward, Bischof von Derry (Irland) 216
Danneels, Gottfried, Erzbischof von Brüssel und Mecheln 104 117 540 622 640
Darmojuwono, Justinus Kardinal, Erzbischof von Semarang (Indonesien) 534
Datubara, Alfred, Bischof von Medan (Indonesien) 541
Daud, Mohammed 257
de Araújo Sales, Eugenio Kardinal, Bischof von São Sebastião do Rio de Janeiro 150
Degenhardt, Johannes Joachim, Erzbischof von Paderborn 620
Dejaifve, Gaston 51
De Jong, Dennis Harold 147
Delhaye, Philippe 156 638
Dellinger, Dave 331 333
Demetrios I., Patriarch 11 370
Dery, Peter Poreku, Erzbischof von Tamale (Ghana) 622
Descamps, Albert, Bischof von Tunes (Belgien) 117
Dianich, S. 361
Diederich, Werner 30
Diestelmann, Jürgen 59
Dietzfelbinger, Hermann 358
Dijk, C. van 100
Djilas, Milovan 486
Doering-Manteuffel, Anselm 144
Doetsch, Werner 170
Döpfner, Julius Kardinal, früherer Erzbischof von München und Freising 74
Dörner, Klaus 209
Douglass, J. 332
Drimmel, Heinrich 65
Drinan, Robert 320
Duchène, Gilbert, Bischof von Saint-Claude 623
Dudko, Dimitrij 104 216 268 424 490
Dupont, Jacques 371
Dupree, L. 257
Duquoc, Christian 371
Dussel, Enrique 215

E

Ebeling, Gerhard 135 386
Eicher, Peter 44 628
Eisenbach, Franziskus 353
Eisenstein, Sergej S. 199
Eissing, Dieter 204
Ellsberg, Daniel 331 333
El Sadat, Anwar 484
Emeis, Dieter 521
Engelhardt, Klaus, Landesbischof von Baden 588
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, Bischof von Madrid 227
Eppler, Erhard 4 206 425
Epting, Immanuel 46
Ernst, Hubertus Cornelis, Bischof von Breda 41 216 625
Ernst, Wilhelm 638
Escrivá de Balaguer, José Mariá 9
Esquivel, Adolfo Pérez 588
Estor, Marita 213 327 640
Etchegaray, Roger Kardinal, Erzbischof von Marseille 13 52 216 326 344 639
Eyt, Pierre 638

F

Fabro, P. 358
Falaturi, Abdoldjawad 44
Felici, Pericle Kardinal 626
Feliciani, Giorgio 575
Fernandes, Angelo I., Erzbischof von Dehli 640
Fernandes, W. 417
Ferreri, Marco 202
Figueiredo, Joao 173
Filaret, Metropolit von Kiew 264
Fink, Ulf 170
Finke, Joachim 301
Flores Reyes, Gerardo Humberto, Bischof von Verapaz (Guatemala) 112 493
Fonseca, Aloysius 419
Fontschenkow, Wasilij 491
Förde, Einar 484
Formanek, Oskar 104
Forster, Karl 144 353 536 539
Fort, Gertrud von le 470
Frankl, Viktor 482
Frei, Eduardo 578
Friedman, Milton 577
Frieling, Reinhard 218
Fries, Heinrich 150 213 483
Frießner, Uwe 201
Frisch, Max 601
Fromm, Erich 482
Fromme, Karl Friedrich 601
Fucek, Ivan 638
Fuchs, Ernst 134
Fuenzalida y Fuenzalida, Orozimbo, Bischof von Los Angeles (Chile) 175

Furgler, Kurt 165
Fusert, Gisela 268
Fu Tie-shan, Michael, Bischof in Peking 10 102
Fürstenberg, Friedrich 36

G

Gábris, Julius, Apostolischer, Administrator von Trnava (Tschechoslowakei) 15
Gadamer, Hans Georg 480
Gajnow, Nikolaj 491
Gal, Franciscus 638
Gamber, Klaus 156
Gandhi, Indira 415
Gandhi, Sanjay 415
Gantin, Bernardin Kardinal 532 621
García Meza, Luis 533
García, Romeo Lucas 491
Gardiner, Robert 510
Gargitter, Josef, Bischof von Bozen-Brixen 108
Garrone, Gabriel Marie Kardinal 117
Gaßmann, Günter 219 387
Gauly, Peter 383
Geiger, Willi 161 267
Gerardi, Juan 492
Germanos, Metropolit 510
Gijsen, Joannes Baptist, Bischof von Roermond 38 216
Glotz, Peter 4
Goetz, Alexander 64
Gomane, Jean-Pierre 155
Gonzales, Martín Marcelo Kardinal, Erzbischof von Toledo 227
Gotto, Klaus 144 421
Gouyon, Paul Kardinal, Erzbischof von Rennes 344
Gräff, Christine 211
Graham, Billy 331
Gran Cirera, José Maria 492
Gran, John, Bischof von Oslo 542 624
Gratz, Leopold 64 551
Greinacher, Norbert 327
Grillmeier, A. 79
Gross, Johannes 104
Grosse, Wolfgang, Weihbischof in Essen 621
Grosser, Alfred 356
Grotte, Heiner 384
Gryson, Roger 484
Guardini, Romano 200
Gutiérrez, Gustavo 220
Guyot, Jean Kardinal, Erzbischof von Toulouse 344
Guzzetti, G. B. 361

H

Haag, Herbert 267
Habermas, Jürgen 34
Haeckel, Roger, Koadjutor des Bischofs von Straßburg 320 421
Häfele, Wolf 419
Halm, Heinz 43
Hamel, Edouard 638
Hanselmann, Johannes, Landesbischof 383
Hanssler, Bernhard 268 357
Harjowioto, F. 98
Harms, Hans Heinrich, Oldenburger Landesbischof 110 218
Hartmann, Alois 379
Hasler, A. B. 64
Hassan II. 268
Heath, Edward 206
Hehl, Ulrich von 139
Heigert, Hans 487
Heim, Bruno, Erzbischof, Apostolischer Delegat in London 52
Helbling, Hanno 378
Held, Hans Joachim 524
Hemmerle Klaus, Bischof von Aachen 353f. 420
Hengen, Jean, Bischof von Luxemburg 216
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 216 265 424
Hennis, Wilhelm 497
Henrich, Franz 91 520
Henze, Clemens 483
Hermaniuk, Maxim, Erzbischof von Winnipeg 623
Herriot, Edouard 634
Herrmann, Ludolf 5 104 108 598
Herzog, Roman 484
Herzog, Werner 200
Heyl, Ulrich von 422
Hikmatyar, Gulbuddin 258
Hipolito, Adriano, Bischof von Nova Iguaçu (Brasilien) 388
Hirscher, Johann Baptist 405
Hitchcock, Alfred 200
Hochhuth, Rolf 140
Hockerts, Hans Günter 141
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 57 151 326 424 533 570 621
Hognestad, Helge 484
Homeyer, Joseph 57 543
Honecker, Erich 379
Honecker, Martin 355
Hornsby-Smith, Michael 111
Horwitz, Rivka 628
Hruza, Karel 152
Hua Guo-feng 10
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 13 54 276 372 622 640
Hummes, Claudio, Bischof von Santo André (Brasilien) 317 621
Hünermann, Peter 79 355
Huot-Pleuroux, Paul 216
Husak, Gustav 382
Husar, Lubomir 479
Hüsser, Kilian 234

J

Ignatius Yakoub III., Patriarch von Antiochien 320
Infantes Florido, José Antonio, Bischof von Córdoba 227
Iniesta, Alberto, Weihbischof in Madrid 104 227
Innocenti, Antonio 640
Irineos, Griechisch-orthodoxer Metropolit 357
Italiaander, R. 100
Jachym, Franz, Erzbischof-Koadjutor in Wien 63
Jadot, Jean, Erzbischof 421
Jaide, Walter 436
Jakob, Antal, Bischof von Alba Julia (Rumänien) 588
Jakunin, Gleb 52 216 268
Janke, Hans 201
Janz, H. W. 303
Jara, Eduardo 577
Jaroschek, Kurt 423
Jedin, Hubert 424
Jelinek, František 153
Johannes Paul II. 9 11 49 52 100 101 105ff. 117 156 263 268 315 320 325ff. 369f. 372 384 420 479 536 537 583 588 638
Jortzig, Gunda 103
Josuttis, Manfred 155
Jüngel, Eberhard 136
Jungmann, Recha 201

K

Kadar, Janos 102
Kagawa, Toyohiko 511
Kakol, Kazimierz 230
Kaltefleiter, Werner 547
Kant 32
Kapitantschuk, Viktor 216 490
Karmal, Babrak 257
Karrer, Leo 212
Käsemann, Ernst 337
Kasper, Walter 77 151 318 353 386f. 638
Kaufmann, Franz-Xaver 221
Kaunda, Kenneth D. 144
Keller, Gottfried 404
Kempf, Wilhelm, Bischof von Limburg 104
Kerkhofs, Jan 264
Khalife Hachem, Elie 638
Khan, Wali 259
Khans, Asghar 259
Khomeini, Ayatollah 480
Khoury, Adel Theodor 43
Kim Kwan Suk, Generalsekretär des Koreanischen Nationalen Kirchenrates 216
Kiminich, Otto 161
Kirsch, Georg 52
Klein, Franz 366
Kleineidam, Johannes, Weihbischof in Berlin 101
Kliesch, Klaus 328
Kloppenburg, Bonaventura 638
Kluge, Alexander 200
Knauer, Peter 535
Knauft, Wolfgang 142
Knecht, Günther 264
Knoll, Joachim H. 215
Knox, James Robert Kardinal 117 626
Koch, Meinrad 45
Kogan, Barry S. 627
Kołakowski, Leszek 33 482
Kolb, Rudolf 167
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 63 216 268 420 482 588
Konrad, Helmut 215
Kopp, Wolfgang 414
Köppler, Heinrich 268 270 638
Koschnick, Hans 355
Koser, Konstantin 355
Kossygin, Alexei 475
Kouwenhoven, Henk 117
Kraemer, Konrad 550
Kraetzl, Helmut, Weihbischof in Wien 63
Kraiker, Gerhard 140
Kramer, Francisco Villagrán 492
Kraus, Hans-Joachim 628
Kreft, Jürgen 43
Kreisky, Bruno 105 551
Kretschmar, Georg 156
Kroef, J. M. van der 528
Kronenberg, Friedrich 599
Krusche, Günter 110
Kruse, Martin, Bischof von West-Berlin 484
Kückelmann, Norbert 201
Kuert, Beat 201
Kugler, Georg 138 536
Kuhn, T. S. 154
Kühn, Ulrich 51
Küng, Hans 73ff. 151 156 203 221 224 266 327 360 369 470
Kung Pin-mei, Bischof von Shanghai 10 372
Kurz, Paul Konrad 50
Kuschel, Karl-Josef 422
Kux, Ernst 423

L

Lambruschini, Ferdinando, Erzbischof von Perugia 462
Lamont, Donald, früherer Bischof von Umtali 104 233
Landázuri Ricketts, Juan Kardinal, Erzbischof von Lima 623
Lang, H. 304
Lange, Dietz 586
Lange, Harry de 526
Langner, Albrecht 144
Laurien, Hanna-Renate 338ff. 355
Laval, Pierre 634
Law, Bernard, Bischof von Springfield-Cape Girardeau 533
Lazareth, William Henry 104 526
Lebel, Robert, Bischof in Valleyfield (Kanada) 623
Leber, Georg 353
Lecuyer, Joseph 221
Le Duan 528
Le Duc Tho 528
Ledwith, Michael 638
Lee, Raymond M. 111
Leeuwen, Hans van 117
Lefebvre, Marcel 52 424 640
Legaré, Henri, Bischof von Grouard-Mc Lenan (Kanada) 624
Légaut, Marcel 469
Legrès, Jean 267
Le Guillou, Marie Joseph 638
Lehmann, Karl 75 219 318 352 423 638
Lehmann, Reinhold 354
Lehmuskallio, M. I. 201
Lehner, Hubert 63
Leicht, Werner 380
Leitenberger, Erich 107
Lékai, László Kardinal, Bischof von Esztergom 216 230
Lell, Joachim 585
Lescrauwaet, Josef 117
Leser, Norbert 553
Lessard, Raymond, Bischof von Savannah 533
Lessing, Eckardt 640
Lettmann, Reinhard, Bischof von Münster 104
Leuninger, Herbert 599
Lewy, Guenter 140
Linden, Ian 233 237
Liss, Bernhard 424
Lissek, Vincens M. 599
Lissner, Anneliese 638
Ljubachiwsky, Myroslaw 225f.
Lohff, Wenzel 318 386
Lohfink, Gerhard 587
Lohse, Eduard 110 420 596
Lønning, Per 320
López Portillo, José 113
López Trujillo, Alfonso, Bischof von Bogotá (Kolumbien) 92 317 430 479 624
Lorenz, Konrad 482
Lorscheider, Aloisio Kardinal, Bischof von Fortaleza 391 640
Lorscheiter, Ivo, Bischof von Santa Maria (Brasilien) 318 357 621
Löser, Werner 353
Löw, Reinhard 45
Lubac, Henri de 64
Lucal, John 526
Luck, Ulrich 215
Luckmann, Thomas 34 36
Luhmann, Niklas 30 34
Lukács, Georg 200
Lüscher, Kurt 103 372
Luther, Martin 537
Luyn, Ad van 117

M

Maas, Wilhelm 266
Maasdorn, Albert 386
Machel, Samora 235
Macneil, Joseph, Erzbischof von Edmonton 622
Maier, Hans 50 319 327 352f. 355f. 425 543 637f.
Makonnen Ras Tafari 473
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 278
Mamie, Pierre, Bischof von Lausanne, Genève und Fribourg 420
Manciaux, Michel 52
Manrique, Jorge, Erzbischof von La Paz 533
Marcinkus, Paul, Bischof 537
Mariam, Mengistu Haile 474
Marins, José 94
Maron, Gottfried 585
Martelet, Gustave 638
Martensen, Hans Ludwig, Bischof von Kopenhagen 320
Martin, Jochen 480
Martini, Carlo Maria, Erzbischof von Mailand 104 320 361 625 640

Marton, Aaron, früherer Bischof von Alba Julia (Rumänien) 588
Marty, François Kardinal, Erzbischof von Paris 326 344
Marx, Karl 486
Mascarenhas, L. 417
Matthes, Joachim 36
Matz, Ulrich 497
Matzner, Egon 553
Maurer, Clemente Kardinal, Erzbischof von Sucre (Bolivien) 533
Mayer, Fritz 551
Mc Grath, Marcos, Erzbischof von Panama 49
Medina Estevez, Jorge 638
Mehnert, Klaus 487
Meisner, Joachim, Bischof von Berlin 320 354
Meistermann, Georg 319
Mendes de Almeida, Luciano Pedro, Weihbischof in São Paulo 150
Mengus, Raymond 155
Merton, Thomas 332
Messerschmid, Felix 521
Messori, V. 360
Mette, Norbert 104
Metz, Johann Baptist 327 385 470
Meves, Christa 470
Meyer, Harding 372 386
Meyer, Michael E. 628
Mieth, Dietmar 199f.
Miklós, Imre 230
Milch, Hans 104
Misalla, Heinrich 142
Mitteraner, Michael 501
Mobutu Sese Seko 421
Mock, Alois 551
Molari, C. 361
Möller, Johannes, Bischof von Groningen 216
Moltmann, Jürgen 137 585
Mondin, Gian Baptista 358 361
Monsarrat, Jean-Pierre 317
Moreira Neves, Lucas, Bischof 156
Morsay, Rudolf 139 356 422
Moser, Georg, Bischof von Rottenburg und Stuttgart 9 73 156 424 484 640
Mott, John R. 511
Muckermann, Friedrich 141
Mugabe, Robert 232ff.
Mühlbacher, Eberhard 10
Müller, Alfons 638
Müller, Alois 101
Müller, Gerhard Ludwig 156 482
Müller-Krüger, Th. 100
Muñoz Vega, Pablo Kardinal, Erzbischof von Quito 104
Murphy, John, Bischof von Cardiff 276
Mustes, A. J. 332
Mutter Teresa 354 356
Mutume, Patrick, Bischof von Umtali (Simbabwe) 233
Muzorewa, Abel T. 233

N

Nababan, Soritua 337
Naidoo, Stephen, Weihbischof in Kapstadt 640
Nell-Breuning, Oswald von 103 216
Netto, Delfin 173
Neuss, Wolfgang 25
Nicolas, Jean-Hervé 420
Niebuhr, Reinhold 331
Niemeyer, Johannes 601 604
Niilus, Leopoldo 630
Nissiotis, Nikos A. 587
Nkomo, Joshua 232f. 372
Nobre da Veiga, João 370
Nocke, Franz-Josef 215
Noelle-Neumann, Elisabeth 51 318 468
Nowak, Josef 102

O

Obando Bravo, Miguel, Erzbischof von Managua 585
Oberndörfer, Dieter 548
Oddi, Silvio Kardinal 55 117 588
Oeing-Hanhoff, Ludger 103
Offergeld, Rainer 113
Ogorodnikow, Alexander 229
Oldham, I. H. 510
Onaiyekan, John 638
Onclin, W. 575
Opel, Christina von 25
Örsy, Ladislas 575
Ossowska, Maria 32
Ostathios, Geevarghese Mar 335
Osten-Sacken, Peter von der 103
Ott, Heinrich 137
Otunga, Maurice Kardinal, Erzbischof von Nairobi 640

P

Palazzini, Pietro, Kardinal 421
Palme, Olof 206
Panciroli, Romeo 117
Pannenberg, Wolfhart 59 137 481
Pasolini, Pier Paolo 199
Pasztor, Jan, Bischof von Nitra (ČSSR) 231
Paul VI. 372
Pelinka, Anton 486
Pesch, Rudolf 354
Peterson, Peter G. 206
Petri, Heinrich 102
Petuchowski, Jakob 627
Peter, Carl 638
Peyrefitte, Alain 634
Pham Van Dong 528
Picachy, Lawrence Trevor Kardinal, Erzbischof von Kalkutta 621
Picht, Georg 79 155 485
Pignedoli, Sergio Kardinal 372
Pironio, Eduardo Kardinal 117
Planck, Ulrich 101
Plangger, Albert B. 233
Platz, Vinzenz 484
Plettenberg, Gabriele Gräfin 216
Ploier, Eduard 63 102
Pogačnik, Jože, früherer Erzbischof von Laibach 216
Pöggeler, Franz 522
Poggi, Luigi, Erzbischof 153
Poirier, A. C. 201
Pompidou, Georges 634
Portillo, Alvaro del 8
Potter, Philipp 152 524
Pottmeyer, Hermann Josef 221
Poupard, Paul, Weihbischof in Paris 421
Pozo, Candido 638
Primatesta, Raul-Francisco Kardinal Bischof von Cordóba 621
Principe, Walter 638
Pronk, Jan P. 206
Puech, Pierre, M. 205

Q

Qadir, Abdul 257
Quinn, John R., Erzbischof von San Franzisco 49 317 424 542

R

Rabbani, Burhanudin 258
Rad, Michael von 211
Rafransoa, Victor Maxime 588
Rahner, Karl 79 151 159 213 265 470 588
Ramsey, Paul 333
Rapisarda, Alfio, Erzbischof 533
Rarkowski, Franz Justus 142
Rathke, Heinrich, Landesbischof 385
Razafimahatratra, Victor Kardinal Bischof von Madagaskar 626
Ratzinger, Joseph Kardinal, Erzbischof von München und Freising 13 53 72 107 308 357 385 424 483 541 544 574 620 640
Rauscher, Anton 144
Rea, W. F. 236
Regelson, Lew 216 490
Reiss, Heinrich 338
Remmers, Werner 353
Renard, Alexandre Charles Kardinal, Erzbischof von Lyon 344
Rendtorff, Rolf 627
Renoir, Jean 200
Repgen, Konrad 140 143 421
Resnais, Alain 199
Ribeiro, Darcy 173
Ricœur, Paul 32
Rios Mont, Mario, Bischof von Esquintla
Romanjuk, Vasilij 268
Romero y Galdamez, Oscar A., früherer Erzbischof von San Salvador 156 265
Rosendorfer, Herbert 319
Rossi, L. 361
Rossi, Waldemar 390
Rötzer, Josef 624
Rouco Varela, Antonio, Weihbischof von Santiago de Compostela 574
Rozycki, Ignatius 638
Rüberg, Rudolf 281
Rubin, Wladyslaw Kardinal 421 620 640
Ruf, Thomas 156
Rugambwa, Laurean Kardinal, Bischof von Dar-es-Salam 542 622
Ruiz Navas, José, Bischof von Latacunga (Ekuador) 625
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 320 588
Rusch, Paul, früherer Bischof von Innsbruck 484

S

Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 621
Samphan, Khieu 529
Sanders-Brahms, Helma 201
Sann, Son 529
Santos, José Manuel 578
Sarasvati, Swami Dayanand 417
Sartre, Jean-Paul 268
Sauter, Gerhard 319
Sauvagnargues, Jean 634
Sawalnjuk, Wladislaw 268
Sayaf, Ghulam Rasul 258
Seckler, Max 150 158 628
Seitelberger, Franz 484
Selassie I. Haile 473
Senft, Haro 200 202
Seper, Franjo Kardinal 117
Servatius, Bernhard 638
Sesboué, Bernard 638
Shah, Zahir 257
Sheptytsky, Andrej, Großerzbischof 225
Siegele-Wenschkewitz, Leonore 141
Sihanouk, Norodom 529
Silva Henriquez, Raul Kardinal, Erzbischof von Santiago de Chile 52 577
Silvestrini, Achille, Erzbischof 153
Simon, Friedrich 599
Simon, Helmut 109
Simonis, Adrianus J., Bischof von Rotterdam 39 216
Sin, Jaime I. Kardinal, Erzbischof von Manila 640
Sirat, René-Samuel 372
Sithole, Ndabaningi 233
Skowronek, Alfons 133
Slavik, Felix 551
Slenczka, Reinhard 386 423 588
Slipyi, Josef Kardinal 225 479
Smith, Ian 234
Soares, Mario 113
Söderblom, Nathan 510
Sontheimer, Kurt 432
Spaemann, Robert 354 419
Spott, Frederic 144
Srna, Vojtach 231
Suenens, Leo Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Brüssel und Mecheln 104 176ff.
Suk, Walter 63
Sunday, Billy 331
Süß, Gunter Paulo 370
Süssmuth, Rita 598
Sustar, Alois, Erzbischof von Laibach 216 378
Svacek, Miloslav 231
Syberberg, Hans Jürgen 199f.
Szeptyckyj, Andrej 514

Sch

Schaffran, Gerhard, Bischof von Dresden-Meißen 320
Schaller, Fritz P. 378
Scharf, Kurt, Bischof von Berlin 357
Schatz, Klaus 639
Scheele, Martin 587
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 357
Scheer, A. 41
Scheffczyk, Leo 225
Schellenberger, Barbara 141
Schelsky, Helmut 160
Scherer, Alfredo Vicente Kardinal, Bischof von Porto Alegre (Brasilien) 150
Scheuner, Ulrich 224
Schewick, Burkard van 144 422
Schillebeecky, Edward 31 38 79
Schilling, Hans 587
Schilson, Arno 204 534
Schlaffke, Winfried 480
Schmidberger, Franz 588
Schmidt, Helmut 538 548
Schmidt-Kaler, Theodor 600
Schmidtchen, Gerhard 468 494 497 500
Schmitz, Heribert 594
Schnackenburg, Rudolf 338
Schneider, Reinhold 470
Schneider, Theodor 153
Schnork, Kalustian, armenischer Patriarch von Konstantinopel 12
Scholder, Klaus 141
Schönborn, Christoph von 638
Schönherr, Albrecht, Bischof 264
Schotte, Jan 421
Schrappe, Otto 302
Schreiber, Hans-Ludwig 354
Schrofner, Erich 483
Schtschipkowa, Tajana 104
Schulten, Rudolf 419
Schürmann, Heinz 535 638
Schutz, Roger 469
Schwarz, Frank 640

St

Stafford, Francis, Weihbischof von Baltimore 621
Stalder, Robert 51
Stankowski, Martin 144
Stasiewski, Bernhard 141
Steger, Norbert 552
Stehle, Emil L. 265
Stein, Bernhard, früherer Bischof von Trier 536
Stein, Ulrich 202
Stenzel, Hans-Christof 200
Sternberger, Dolf 107
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 275 385
Stingl, Josef
Stock, Konrad 423
Stöhr, W. 100
Strauß, Franz Josef 110 268 364 548
Strolz, Fritz 267
Strolz, Walter 628
Stylianos, Erzbischof von Australien 370

T

Talmon, Shemaryahu 627
Tamkevicius, Sigitas 491
Tang, Dominikus, Bischof von Kanton 372
Taraki, Nur Mohammed 257
Taus, Josef 64 550
Teichert, Wolfgang 110
Tekle, Haimanot 476
Tellenbach, Hubertus 210
Tenbruck, Friedrich H. 587
Tenhumberg, Heinrich, früherer Bischof von Münster 104
Teufel, Erwin 424
Theis, Adolf 224
Theophilos, Patriarch 476
Thienchai Samanchit, Lawrence, Bischof von Chantaburi 621
Thimme, Heinrich 110
Thornhill, John 638
Thüsing, Johannes 268
Tillard, Jean Marie 268 638
Tindemans, Leo 106
Ting, K. H. 536
Tinsulanond, Prem 530
Tomašek, František Kardinal, Erzbischof von Prag 320 382
Tomko, Josef, Erzbischof 117 620
Toulmin, Stephen 154
Track, Joachim 630
Trémel, Bernard 265
Trin Van Can Kardinal, Erzbischof von Hanoi 372 528
Tzadua, Paul, Erzbischof von Addis Abeba 640
Tscholakian, Jean, Erzbischof in Istambul 12
Tschuy, Theo 526

V

Vagaggini, Cipriano 361 638
Vajapyee, Atal B. 417
Valsecchi, A. 361
Vance, Cyrus 265
Vanzan, P. 361
Vaucelles, Louis de 205 424
Verheugen, Günther 599
Villanueva, Faustino 492
Vischer, Lukas 52
Visconti, Luchino 201
Visser't Hooft, Willem A. 215 509 ff. 527
Vogel, Bernhard 6
Vogt, Theophil 595
Volk, Hermann Kardinal, Bischof von Mainz 424
Volk, Ludwig 140 422
Vo Nguyen Giap 528
Voordeckers, Walter 492
Vrana, Josef, Administrator von Olmütz 16

W

Wachsmann, Daniel 201
Wachter, Emil 319
Walgrave, Jan 638
Wallraff, Hermann-Joseph 216
Walls, Peter 235
Wawer, W. 100
Weber, Johann, Bischof von Graz 64
Wehner, Herbert 547
Weismayer, Josef 64
Weizsäcker, Carl Friedrich von 630
Weizsäcker, Richard von 355 425
Welte, Bernhard 79 151
Werners, Hans 354
Wessauer, Walter 536
Wex, Helga 364
Wiedenhofer, Siegfried 372 536
Wiederkehr, Dietrich 379 420 627
Wille, Wilhelm 110
Willebrands, Johannes Kardinal, Erzbischof von Utrecht 13 116 120 203 264 370 385 542 623
Williams, Betty 588
Willutzki, Max 202
Wojtyła, Karol
Wolf, Konrad 201
Wollasch, Hans-Josef 142
Wyszyński, Stefan Kardinal, Primas von Polen und Erzbischof von Gnesen und Warschau 543

Y

Yang Kao-tschiang, Michael, Bischof von Hunan 102
Yeddanapalli, Ambrose, Bischof von Bellary (Indien) 542 624
Yersin, Yves 202

Z

Zacher, Hans F. 320
Zahrnt, Heinz 58 357
Zasloff, J. J. 530
Zauner, Franz, früherer Bischof von Linz 484
Zauner, Wilhelm 65
Ziegler, Josef Georg 29
Zindoga, Francis 234
Zia ul-Haq 259
Zink, Jörg 385
Zizioulas, Ioannis D. 215
Zoetmulder, P. 100
Zöller, Michael 480
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta) 421 640
Zvěřina, Josef 381
Zwartkruis, Theodorus Henricus, Bischof von Haarlem 38 216
Zwiefelhofer, Hans 534

Z5 1980 opel 115.20

Herder Korrespondenz

Heft 1
34. Jahrgang
Januar 1980

Den Menschen diese Welt als Problem darzustellen bedeutet, sie dazu aufzufordern, ihr eigenes Einwirken und das Einwirken anderer auf die Welt in seiner Totalität kritisch zu „erschauen".

Paulo Freire

Freiheit

1980 ist in der Bundesrepublik ein Wahljahr. Es wird viel von Freiheit die Rede sein. Das ist natürlich. Denn in demoskopischen Umfragen steht seit Jahren das Freiheitsthema ganz oben. Möglichst frei und unabhängig sein; wer will das nicht, und wie sollten Politiker das unbeachtet lassen? Obwohl jedermann betont – und damit recht hat –, daß wir im freiesten System leben, das es je gegeben hat, ist es ja nicht so, daß der erworbene Freiheitsraum völlig ungefährdet wäre. Ein paar 100 Kilometer weiter östlich, und schon sieht es damit anders aus, auch wenn man nicht das Empfinden haben sollte, von der lautersten Demokratie in die reinste Tyrannei überzuwechseln; denn mit dem Verlust der politischen Freiheit geht zwar die ganze Demokratie, aber noch nicht alle Freiheit verloren. Doch davon abgesehen, daß Freiheit politisch stets von innen *und* von außen bedroht ist, daß das Totalitäre fast die Regel und Demokratie, jedenfalls wenn wir über das westliche Europa hinaussehen, eher die Ausnahme ist, kann nicht geleugnet werden. Es gibt gegenwärtig genug Länder, die auf dem Wege zu demokratischen Verfassungen wieder um 50 oder 100 Jahre zurückgeworfen werden: im Mittleren oder Fernen Osten, in Afrika und anderswo. Und wo Diktaturen weichen, rücken nur zaghaft wirklich freiheitliche Demokratien nach, schon weil die objektiven Bedingungen für einen demokratisch geführten Staat von der Wirtschafts-, Bildungs- und Sozialstruktur her denkbar ungünstig sind. Und nicht zuletzt: Es gibt im vorpolitischen Raume, von der staatlich verfaßten Gesellschaft her, auch in Demokratien freiheitsgefährdende Faktoren in Fülle. Je verflochtener eine Gesellschaft ist, um so zäher müssen Freiheiten verteidigt werden: innerhalb verengter Lebensräume, gegen Eingriffe in die persönliche Sphäre, gegen die datenstarken und eng kontrollierenden Verwaltungen, aber auch gegen Erscheinungen in der unverfaßten Gesellschaft: gegen Vermassungserscheinungen, gegen ideologische Trends, gegen abhängig machende öffentliche Stimmungen, gegen Zwänge des Konsums oder auch nur des Prestiges.

Vereinfachungen

Das wird, wenn politisch über das Thema Freiheit gestritten wird, zweifellos alles auch gesehen. Aber wenn sich Politiker gar über den eigentlichen politischen Bereich hinaus des Freiheitsthemas bemächtigen, muß man mit Vereinfachungen rechnen. Da ging jahrelang die Formel „Freiheit oder Sozialismus" um, und manche Strategen in den Unionsparteien haben auch jetzt noch Schwierigkeiten, sich davon zu lösen, zumal um die „große Wende" gekämpft wird, um die Ablösung einer Politik, wie man meint, nicht nur mit sozialistischer Schlagseite, sondern mit systemgefährdender, die Freiheit von innen her aushöhlender Tendenz. Und verbleibt man im Stile großer Weltbetrachtungen, dann ist es auch sicher richtig, daß sozialistische Systeme nicht nur nivellierend im Sinne langweiliger Eintopfgesellschaften wirken, sondern durch Austoben ihrer kollektivistischen Neigungen bisher durchwegs in totalitären Systemen geendet haben.

Es ist sogar eine Frage wert, ob nicht bereits eine krasse Geringschätzung der Wettbewerbswirtschaft, der Dynamik des Marktes, des freien Unternehmertums, sofern sie kollektivistischen Strömungen Vorschub leistet oder von solchen getragen wird, wenigstens in ihrer Bewegungsrichtung freiheitsfeindlich ist. Bei allem Verständnis für die wenig humanen Begleiterscheinungen selbst einer gezähmten Wettbewerbswirtschaft (Kapitalkonzentrationen auch hier in den Händen anonymer Mächte, Überbetonung oder gar Verabsolutierung des Leistungsprinzips, mitleidslose Ruinierung der jeweils Schwächeren) läßt sich durchaus fragen, ob nicht auch schon die prinzipielle Verachtung der freien Marktwirtschaft Ausdruck einer freiheitsfeindlichen Tendenz ist. Denn es ist wohl so, daß die Freiheit des Wettbewerbs (soweit dieser in unseren Mischsystemen überhaupt noch als freier zu realisieren ist) von der politischen Freiheit des Bürgers nicht abtrennbar ist, da, wo das Wirtschaftsleben unfrei wird, sich zugleich auch politischer Totalitarismus ausbreitet.

Auf jeden Fall ist die Bevormundung des Bürgers durch den Staat dort am größten, wo dieser auch über die Wirtschaft verfügt, weil mit der Ausschaltung des freien Wettbewerbs ein gerade in Industriegesellschaften grundlegendes Prinzip der Machtverteilung torpediert wird.

Doch wenn es diese Tendenzen auch gibt, so sind sie doch nicht bestimmend für unsere Lage. Wenn ein europäisches Land quer durch Parteien und Richtungen (von Minderheiten abgesehen) stabil freiheitlich und moderat demokratisch ist, dann zum gegenwärtigen Zeitpunkt sicher die Bundesrepublik. Nicht einmal die späten sechziger und frühen siebziger Jahre mit Jugendrevolten und neomarxistischer Renaissance können dagegen ins Feld geführt werden. Schon weil aller Neomarxismus (in seinen leninistischen wie in seinen „anthropologischen", an den jungen Marx anknüpfenden Formen) über das Werben und Sterben politischer Subkulturen nicht hinauskommt. Es gibt Feinde der Marktwirtschaft, Sozialisten, für die schon das Stichwort Wettbewerb ein Greuel ist, auch radikale Träumer von einer totalen Egalisierung nicht nur der Chancen, sondern auch des Ertrags bzw. des Ergebnisses. Aber das sind Minderheiten, im Ringen um die Macht ohne Chance.
Im übrigen vereinfachen die Vorkämpfer der freien Marktwirtschaft selbst die Situation, wenn sie ihr Modell von Wettbewerbswirtschaft schlichtweg auf alle Geographien und Entwicklungszustände übertragen wollen. Es mag richtig sein, daß in hochentwickelten Gesellschaften eine gezähmte Marktwirtschaft der beste Garant für ein hohes Maß an öffentlicher wie an privater Freiheit ist. Im Blick auf die vielen Entwicklungsländer, die sich noch in der Anfangsphase ihrer Industrialisierung befinden, muß doch gefragt werden, ob der Freiheit der dortigen Menschen mit einer Wettbewerbswirtschaft mit geradezu frühkapitalistischen Zügen wirklich gedient ist. Zwar mag die Faustregel, daß der Kuchen vor allem größer werden muß, wenn er verteilt werden soll, im Sinne einer mittelfristigen Entwicklungsstrategie eine unvermeidliche Strategie sein. Aber es ist schon erstaunlich, was deutsche Oppositionspolitiker etwa im Blick auf die Entwicklung lateinamerikanischer Länder an frühkapitalistischen Methoden alles für gut oder wenigstens für notwendig finden, nur weil es von Regimen kommt, die man als chemisch reine Antimarxisten und „Marktwirtschaftler" kennt. Da muß man wohl sehr die Freiheit der Wirtschaft mit der Freiheit des Bürgers (aber was ist der Bürger: der weitgehend rechtlose Campesino oder der Proletarier in den Slums der Großstädte) verwechseln.

Im übrigen hat auch die andere Seite ihr Recht, wenn sie den Slogan entgegenhält „Von Freiheit verstehen wir mehr". Wie wäre es in einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft um die Freiheit der Arbeitnehmer und damit des größten Teils der Bevölkerung bestellt ohne die geschichtliche Leistung der Arbeiterbewegung in Gewerkschaften und sozialdemokratischen Parteien? Die sozialstaatlich erkämpften sozialen Rechte, die Sicherung im Krankheitsfall, die Altersvorsorge, bedeuten für den einzelnen sehr viel mehr an konkreter Freiheit als alles bürgerliche Freiheitspathos und zunächst einmal auch mehr als alle Teilhabe an einer repräsentativen Demokratie. Sicherheit ist im Regelfall Voraussetzung von Freiheit. Sie hat den Proletarier zum Bürger gemacht. So gesehen ist es auch nicht einfachhin falsch, daß die Freiheit des einzelnen Produkt der Gesellschaft und insofern *auch* staatliche Leistung ist. Natürlich schaffen Staat und Gesellschaft nicht Freiheit. Freiheit ist, welche Form von Freiheit auch jeweils gemeint ist, immer personal. Aber Staat und Gesellschaft schaffen Bedingungen oder zerstören die Voraussetzungen von Freiheit.
Nur: In *einer Phase fortgeschrittener Sozialstaatlichkeit* werden auch solche Thesen zu einer Vereinfachung des Problems, wenn nicht gar zur Verfälschung von Freiheit, wenn eine Politik der sozialen Sicherung in eine die persönliche Initiative tötende Nivellierung umschlägt und wenn die sozialstaatlichen Segnungen (im übrigen ohne selbst damit ein Höchstmaß an privilegfreier Gerechtigkeit zu erreichen) den einzelnen zum passiven Objekt von Verwaltungen und öffentlichen Dienstleistungen zu machen drohen. Der sozial Überversorgte ist als Konsument sozialstaatlicher Leistungen zwar an sich kein unfreies Subjekt. Die Abhängigkeiten auf der einen Seite schaffen auf der anderen durch das Mehr an Versorgung, durch das Mehr an sozialer Lebensqualität ja gerade für den in seinen kulturellen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen Eingegrenzten, bescheiden Lebenden, zusätzliche Möglichkeiten freier Lebensgestaltung. Aber diese führen zur Gefahr einer partizipationslosen Freiheit. Sie werden zu einer Freiheit des rein Privaten und damit nicht selten zu einer der sozialen Abstumpfung.

Gefährdungen

Hier spätestens wird sichtbar, daß das Freiheitsproblem heute in normal funktionierenden demokratischen Gesellschaften gar nicht in einem Zuwenig an Freiheit besteht und daß Gefährdungen, die der Freiheit des einzelnen drohen, sieht man von totalitären Staaten und von Entwicklungsgesellschaften einmal ab, gar nicht so sehr oder in erster Linie im Politischen zu suchen sind, sondern im Psychologischen. Soweit sie sich politisch auswirken, sind sie weitgehend psychologisch verursacht. Um das Freiheitsthema sozialpsychologisch zu fassen: das Problem liegt nicht bei den Ressourcen, sondern im Verhältnis von Ressourcen und deren Gebrauch.
Das läßt sich am besten am *Freizeitverhalten* illustrieren. Die verlängerte Freizeit ist eine enorme Quelle von Freiheit. Sie ist nicht nur Folge der Entlastung von mehr Arbeit als physischer oder geistiger Anstrengung. Sie ermöglicht einen variableren Lebensstil, *an sich* auch mehr soziale Kontakte, mehr mitmenschlichen Umgang, sie gibt Raum für ein Wirklichkeitsverhalten nach eigenem Geschmack (im Sinne von Unterhaltung, Weiterbildung, Information, Reisen, sportlicher Tätigkeit usw.). Zur Nutzung dieser Möglichkeiten gehört freilich auch ein gewisser finanziel-

ler Standard. Und dieser ist nicht nur je nach Einkommen nach wie vor sehr verschieden bemessen, sondern wird seinerseits wieder durch standardisierte Konsumzwänge eingegrenzt. Aber das scheint nicht das eigentliche Problem zu sein. Besorgniserregender ist schon, daß immer mehr Leuten die Zeit zu lang wird, daß sie mit ihrer Freizeit nichts anzufangen wissen, sich also langweilen. Und dieses Problem wird verschärft durch eine zum Teil technisch bedingte, sozial passivere Lebenshaltung, die zur Folge hat, daß die durch die Technik ermöglichte Leistungserleichterung zum Leistungsverzicht und zu einer enormen Steigerung von Passivität wird. Freizeit bleibt so zwar der vergrößerte Raum freier Entfaltungsmöglichkeiten, aber die Neigung zum rein konsumtiven Verhalten wird stärker als die Neigung zur kreativen Nutzung der neu zugewachsenen Chancen.

Ein anderes Beispiel für den Beweis, daß das Freiheitsproblem keines der mangelnden Ressourcen, sondern eines des Verhältnisses von Ressourcen und Gebrauch ist. Die *Sozialkontrolle*, also das Gesamt an Verhaltensregeln, denen ein Sozialkörper seine Mitglieder unterwirft, bzw. die Wirkkraft der verschieden auf das Verhalten des Individuums regelnd einwirkenden gesellschaftlichen Kräfte, hat sich in der modernen Industriegesellschaft stark gelockert. Die Gründe dafür sind bekannt: Gemeinsame Überzeugungen sind pluraler und damit ein Stück weit beliebiger geworden, greifen in ihrem Gebots- oder Verbotscharakter für andere nicht mehr. Sie haben Geltung höchstens für den einzelnen. Die Gesellschaft als ganze beschränkt sich auf ein Minimum an verpflichtender Moral. Es gibt keine mythischen oder magischen Mächte, die entsprechende Regeln legitimieren oder gar entsprechende Sanktionen im Falle ihrer Verletzung bereithalten. Der Staat kontrolliert die Einhaltung der Gesetze, hat sich aber aus der Regelung persönlichen Verhaltens, wo nicht unmittelbar auf Sozialschädlichkeit erkannt wird, zurückgezogen. Und die Sozialkontrolle durch Kirchen und Religionsgemeinschaften hat in dem Maße an Gewicht verloren, als es keine religiös geschlossenen Gesellschaften und kaum noch homogen religiös geprägte Milieus gibt. Mit Abstufungen gilt wohl die Regel: je anonymer eine Gesellschaft, um so weniger Sozialkontrolle. Es ist also in bezug auf das Verhalten des einzelnen ein geradezu gigantisches Potential an Freiheit freigesetzt.

Aber dieses Freiheitspotential unterliegt zwei Gegenströmungen: die immer engere Vernetzung der Gesellschaft zwingt den Staat zu immer mehr Gesetzen, zu immer mehr Einzelregelungen, damit vergrößern und vervielfältigen sich die Bürokratien. Was der einzelne durch Lockerung der Sozialkontrolle an Freiheit gewonnen hat, verliert er auf der anderen Ebene durch Verrechtlichung und Behördenabhängigkeit. Entsprechend wird ja auch die Bürokratisierung als eine hauptsächliche Ursache schleichender Freiheitseinschränkung erkannt. Das müßte eigentlich zu der Einsicht führen, daß Freiheit nicht grenzenlos „schöpfbar" ist, daß im sozialen Wandel Gewinne und Verluste sich gesamtgesellschaftlich weitgehend ausgleichen. Das Problem scheint aber zu sein, daß wir uns nicht nur dieser Einsicht entziehen, sondern vor dem Zugriff der Bürokratisierung und Verrechtlichung in „private" Freiheiten, im Sinne des Freihaltens des Privatlebens und des persönlichen Verhaltens von gesellschaftlicher Reglementierung flüchten. Das heißt, es wird nach noch mehr Unabhängigkeit gerufen, ohne zu bedenken, daß damit die Orientierungsschwierigkeiten des einzelnen in der Gesellschaft und in bezug auf die eigenen Lebensziele enorm anwachsen. Viel von dem gewonnenen Freiheitspotential wird auf diese Weise wieder neutralisiert. Oder es entstehen gar aus Mangel an Orientierungshilfen emotionale Ängste.
Die zweite Gegenströmung läuft weniger parallel dazu, sondern ist teilweise wenigstens eine Reaktion auf den größeren Gewinn an persönlicher und gesellschaftlicher Freiheit durch verminderte Sozialkontrolle. Diese wird weitgehend durch indirekte, mehr psychologisch als normativ wirkende *Mittel der Außenlenkung* abgelöst: durch die Schwerkraft der in der Gesellschaft sich anonym bildenden Meinungsströme, von denen der einzelne um so mehr abhängig wird, je weniger er das Ganze der Wirklichkeit oder das Ganze des Geschehens, von dem er abhängig ist, begreift. Je weniger er sich selbst eine Meinung bilden kann, um so mehr ist er von den gesellschaftlich vorgeformten Moden und ungeschriebenen Verhaltenskodizes abhängig. Gerade in dem Zusammenhang müßte sich zum Beispiel die Frage nach dem Selbstverständnis der Medien stellen: Haben sie in erster Linie selbst Meinung zu machen oder nicht vielmehr Meinungsbildung zu ermöglichen? Haben sie primär als Vehikel von Meinungen zu dienen, oder heißt ihr erstes Gebot nicht: Darstellung der Wirklichkeit (zu der natürlich Meinungen auch gehören)? So gesehen dürfte sich auch die Frage nach der Medienvielfalt anders stellen: Ist das Maß an Meinungsfreiheit wirklich so sehr an eine Vielzahl von Medien (das Gegenteil ist hier natürlich nicht die Einzahl) gebunden? Oder hängt dieses nicht viel stärker vom Verhältnis Meinung–Wirklichkeitsbezug im gesamten Bereich der Information ab? Jedenfalls ist vor einem Wirklichkeitsverlust durch Überinformation ebenso wie durch eine bevormundende Information, vor allem durch solche, die durch Überschätzung des Meinungsjournalismus zustande kommt, zu warnen. Denn Wirklichkeitsverlust ist Orientierungsverlust und damit immer auch potentiell Freiheitsverlust.

Korrektur der Leitbilder

Freiheitsverlust durch Wirklichkeitsverlust zeichnet sich noch in ganz anderer Weise ab. Und diese Gefahr ist ebenso allgemein wie die des Freiheitsverlustes durch anonyme oder gezielte Außenlenkung. Ich meine die Freiheitsbewältigung allein durch eine individualistisch verstandene Emanzipation. Emanzipation als Erwerb von Mündigkeit durch den rechten Gebrauch der Vernunft ist ein erstrebenswertes Ziel. Soweit sie diesem Ziel dient, erhöht sie ihrerseits das Freiheitspotential des einzelnen und in der Gesellschaft. Aber zum rechten Gebrauch der

Vernunft gehört die nötige Sensibilität für zwischenmenschliche Bindungen. Ohne diese Sensibilität führt Emanzipation eher zum Gegenteil von Mündigkeit: zur Auslieferung des einzelnen an Meinungskollektive. Wo der emanzipierte einzelne allein dem Staat oder allein der Gesellschaft gegenübersteht, geht das immer auf Kosten des einzelnen und seiner Freiheit aus. Solcher „Individualismus" ist aber heute Gemeingut der Kultur, auch der politischen. Er grassiert in allen Parteien.

Ich nenne dafür ein besonders aktuelles Beispiel: Nicht nur Sozialdemokraten bürgerlicher und sozialistischer Prägung haben besondere Schwierigkeiten, sozialen Einheiten und Gruppen, die den einzelnen gesellschaftlich abstützen und ihm so einen verantwortlichen Freiheitsgebrauch vielfach erst ermöglichen, den ihnen angemessenen gesetzlichen Ausdruck und Schutz zu geben. Meist kommt nur der emanzipationsbedürftige einzelne (der Mann, die Frau, das Kind, der Jugendliche) in den Blick, nicht die Familie, die Nachbarschaft, die Betriebsgemeinschaft usw. Auch Parteigänger bürgerlich-christlicher Politik haben große Probleme, personale Gemeinschaften rechtlich zu fassen, und weichen beispielsweise in der Familienpolitik auf rein finanzielle Stützungshilfen aus. Sie lassen sich also die Familie sozialstaatlich viel kosten, vermögen aber kaum sie rechtlich und politisch als „Körperschaft" eigenen Rechts und eigener Würde zu fassen und sie politisch entsprechend zu vertreten.

Es bedarf also dringend einer Korrektur der Leitbilder und der strategischen Ansätze. Nicht der Mangel an Freiheit kann heute (bei uns) das eigentliche Thema sein, auch nicht so sehr die Gefährdung durch kollektivistisches Denken (sowie dieses als weltweite Auseinandersetzung zu Buche schlägt, ist es eher der Kampf zwischen Demokratie und Totalitarismus), sondern die eigentliche Gefahr scheint vielmehr zu sein: daß dem enorm gewachsenen Freiheitspotential noch keine ebenso gewachsene Freiheitsfähigkeit zur Verfügung steht, und daß gerade in dieser Situation eine individualistische Verabsolutierung von Freiheit am sichersten in den kollektivistischen Staat führt. Wenn nicht alles täuscht, ist das sogar das ungelöste Grunddilemma neuzeitlichen Mündigwerdens. Darüber Wahlkämpfe zu führen könnte sich sogar lohnen, auch wenn sie – möglicherweise – dann quasi durch die Parteien geführt werden müßten. *D. A. Seeber*

Vorgänge

Überrollen uns die Kabel?

Spätestens seit der letzten Berliner Funkausstellung und seit den Debatten der letzten Wochen *zwischen* den Ländern (und *in* den Ländern) Baden-Württemberg und Rheinland-Pfalz um ein Kabelpilotprojekt in Mannheim/Ludwigshafen ist es auch ins Bewußtsein der Öffentlichkeit gedrungen: eine *revolutionäre Wende auf dem Mediensektor* steht bevor. Präziser: sie ist – jedenfalls technisch – bereits vollzogen. Durch die Entwicklung neuer Übertragungstechnologien – Stichworte: Kabel, Glasfaser – wird es in Zukunft eine Fülle von Möglichkeiten der audiovisuellen Kommunikation geben, die man sich heute noch kaum vorstellen kann. Nicht nur, daß die Übertragung von dreißig und mehr Programmen technisch eine Kleinigkeit sein wird, über den „offenen Kanal" und den „Rückkanal" können sich auch Gruppen und einzelne, die bisher lediglich *passiv* waren, *aktiv* ins Programmgeschehen einschalten. Die Diskussion des Bürgermeisters mit seinen Bürgern via Bildschirm (einschließlich Abstimmungen per Knopfdruck), das audiovisuelle Ferneinkaufen und das Bildschirmtelefon sind keine Utopien mehr. Das Können ist nicht länger eine Frage, nur das Wollen bzw. das Sollen.

Der sich abzeichnende Umbruch ist oft mit demjenigen verglichen worden, den Johannes Gutenberg der Menschheit beschert hat. Der Vergleich dürfte nicht zu hoch gegriffen sein. Was bevorsteht, sind nicht ein paar technologische Kapriolen, sondern eine Umwälzung unseres Informationssystems.

Der *Konfusion*, in die den technischen Laien auch nur ein erster Überblick über die neuen Möglichkeiten stürzt, entspricht die Konfusion in den öffentlichen Debatten um diesen Gegenstand. Da ist zunächst die Frage der *Verkabelung*, also der Schaffung der technischen Voraussetzungen. Die Bundespost verkabelte munter vor sich hin, längst bevor politische Entscheidungen gefallen waren. Dies wurde von CDU und CSU scharf kritisiert. Vor ein paar Wochen stoppte der Bundeskanzler – sehr zum Mißvergnügen des zuständigen Ministers – die Post, worauf er sich *wieder* Kritik von der Opposition einhandelte.

Verwirrend geht es auch in den *Parteien* zu: *Erhard Eppler* droht mit einer aus Moral und Wahlkampf gemischten Kampagne ein Volksbegehren gegen das Kabelfernsehen an, sein Berliner Parteifreund *Peter Glotz* warnt vor solchen Perhorreszierungen; der Mediensprecher der CDU gibt sich optimistisch, der Kanzlerkandidat der Union läßt erkennen, daß die neue Entwicklung ihm eher un-

sympathisch ist. Die FDP hält sich moderat in der Mitte.

Wieder einmal hat eine politische Debatte etwas von *Gespensterschlacht* an sich. Wo eine ernsthafte Auseinandersetzung über eine schwerwiegende Sache gefordert wäre, verlegen sich die einen – die Mehrheit der SPD-Sprecher – auf ein polemisches Nein, die anderen – die vorderste Front der CDU-Sprecher – auf ein zu wenig kritisches Ja. Warum? Weil statt über die neuen Medien von den einen wie den anderen uneingestanden viel zu oft über die alten geredet wird. Die SPD kaschiert mit anthropologischen Argumenten ihre Vorliebe für den – ihr günstigen – öffentlich-rechtlichen Status quo. Die CDU relativiert die Gefahren der neuen Medien, weil ihr der Status quo nicht entgegenkommt.
Allerdings haben die *Meinungsunterschiede zwischen zwei CDU-Ländern* um das Pilotprojekt Mannheim/Ludwigshafen einen sachlichen Fortschritt gebracht. Rheinland-Pfalz läßt sich jetzt auf das Experiment ein – das auf einen Beschluß *aller* Ministerpräsidenten zurückgeht – und eröffnet damit die Chance, daß die Diskussionen mit Fakten bestückt werden. Baden-Württemberg hält sich zurück, um noch einmal das Gespräch mit Experten und den anderen politischen Lagern zu suchen und so ein möglichst einvernehmliches Handeln *aller* Verantwortlichen zu ermöglichen.

Und die Kirchen? Sie könnten eine Schiedsrichterrolle spielen, tun sich dabei aber nicht ganz leicht, weil sie auch von den Bazillen angesteckt sind, die in der politischen Diskussion ihr Wesen treiben. Katholische Erklärungen – insbesondere die wichtigste, nämlich diejenige der publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz vom 7. Juni 1979 – kommen von der Beschwörung der Gefahren („zunehmende Abhängigkeit von Informationen aus zweiter Hand") relativ schnell zu einem prinzipiellen Ja, unter der Bedingung, daß die Beteiligung der Kirche gesichert und eine „vorschnelle Einordnung" der Medien in die bestehenden Strukturen vermieden werden kann. Die offiziellen EKD-Stellungnahmen lauten ganz ähnlich, werden aber kontrastiert durch andere evangelische Stimmen, deren klares Nein vor allem ein ebenso klares Ja zu den bestehenden Anstalten ist. Die Funkhäuser selber opponieren nach dem Motto: Kabelfernsehen ist gefährlich – solange es nicht in unserer Regie betrieben wird.
Die Diskussion wird in dem Ausmaß an Niveau gewinnen, in dem man von den jeweils eigenen Interessen ab- und auf die Sache selber hinsieht. Von *zwei festen Punkten* kann man dabei ausgehen: Die Bundesrepublik ist keine Insel der Seligen, sie kann eine neue Technologie nicht dadurch bewältigen, daß sie sie ignoriert. Und: weil das Monopol der bestehenden Anstalten seine verfassungsrechtliche Basis verliert (insofern der Frequenzmangel als Begründung gegenstandslos wird), wird niemand freie Träger, also auch private, von den neuen Medien ausschließen können, ohne das Grundrecht der Informationsfreiheit zu tangieren. Der Streit „privat" oder „öffentlich-rechtlich" ist sinnlos. Gefragt ist ein den neuen Bedingungen angemessener ordnungspolitischer Rahmen.
Noch wichtiger ist, daß man sich eine gesunde Skepsis gegenüber den neuen Kommunikationstechnologien bewahrt. *Begeisterung* wie über ein neues Spielzeug – die Werbung nennt so etwas „Freizeitspaß" – wird gewiß nicht zur Beherrschung dieser technischen Entwicklung führen. *Skepsis* vielleicht. Deshalb wäre es für die Kirchen in diesem Fall sicher richtig, auf der Seite der Skeptiker zu stehen – was eine engagierte Teilnahme an der öffentlichen Bewußtseinsbildung keinesfalls ausschließen sollte. *J. B.*

Eine neue Zeitung?

Ab Januar wird der deutsche Zeitungsmarkt um eine Wochenzeitung ärmer sein. Die „Deutsche Zeitung" (früher „Christ und Welt") wird mit dem „Rheinischen Merkur" fusioniert; soweit von Fusion in diesem Fall die Rede sein kann. Denn es werden nicht zwei selbständige Unternehmen zu einer neuen Verlagsgesellschaft vereinigt, sondern die im Besitz der nordrhein-westfälischen Bischöfe und des Erzbistums Freiburg befindliche „Rheinische Merkur Verlag GmbH" hat sämtliche Geschäftsanteile der Deutschen Zeitung/Christ und Welt GmbH von der Verlagsgruppe Georg von Holtzbrinck gekauft. Das Fusionsprodukt wird als „Rheinischer Merkur" mit „Christ und Welt" im (kleingedruckten) Obertitel erscheinen. Die ab Januar angebotene Zeitung wird also – und so war es sicher von den Käufern auch gedacht – der „neue" Rheinische Merkur unter dessen bisheriger Herausgeberschaft und nicht die alte Deutsche Zeitung plus Rheinischer Merkur sein. Doch werden beträchtliche Teile der Redaktion von Christ und Welt übernommen und eine Reihe von bisherigen Mitarbeitern des „Rheinischen Merkur" nicht mehr oder nur noch auf Honorarbasis bei der neuen Zeitung mitarbeiten. Soweit Ende November bekannt war, werden die Ressorts ziemlich gleichmäßig auf RM- und DZ-Redakteure verteilt sein. Der Chefredakteur, der erst nach längerem Hin und Her zugesagt hat, der Katholik *Ludolf Herrmann*, kommt ebenfalls von der Deutschen Zeitung, während der langjährige frühere Chefredakteur des Rheinischen Merkur, der 69jährige *Anton Böhm*, wie schon bisher als Berater der Chefredaktion weiter verpflichtet wurde.

Als im Oktober der Verkauf der „Christ und Welt"-Anteile des Holtzbrinck-Konzerns an die bischöflichen Eigentümer des „Rheinischen Merkur" bekannt wurde, hat weniger die Tatsache der Zusammenlegung als die Art der Fusion und deren Zeitpunkt überrascht. Von Fusionsgesprächen war schon lange die Rede gewesen, da beide Unternehmen stark defizitär arbeiteten und die Auflagen (IVW Verkaufs-Auflage der „Deutschen Zeitung" 134 000, des „Rheinischen Merkur" 63 000) stagnierten. Doch war es bis zuletzt eher umgekehrt erwartet worden. Georg von Holtzbrinck ver-

folgte längere Zeit den Plan, den katholischen „Rheinischen Merkur" und das protestantisch-norddeutsche „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt" mit der konservativ-CDU-nahen „Deutschen Zeitung" zu einem konservativen Gegengewicht zur bürgerlichen und sozial-liberalen „Zeit" zu vereinen. Aber die evangelischen Eigentümer des Sonntagsblattes lehnten ab, und die bischöflichen Eigentümer des „Rheinischen Merkur" wollten von Holtzbrinck nur eine Minderheitsbeteiligung gestatten. Damit geriet von Holtzbrinck mit der ebenfalls wie der „Rheinische Merkur" defizitären Deutschen Zeitung wirtschaftlich in Zugzwang, und die Eigentümer des „Rheinischen Merkur" griffen zu.

Die Kaufsumme, die gehütetes Geheimnis bleiben sollte, wird spekulativ mit 8 Millionen aufwärts angegeben. Über die Höhe der Startsubventionen darf man spekulieren, auch über später fällige Zuschüsse. Daß auch der Käufer unter Druck stand, zeigte der Zeitpunkt, zu dem das neue Projekt bekanntgegeben worden ist, bzw. die fast wunderlich kurze Frist, die man sich für die Verwirklichung gesetzt hat. Als die Fusion bekanntgegeben wurde, war weder ein journalistisches Konzept noch ein Werbekonzept vorhanden noch ließen sich sichere Voraussagen über die Zusammensetzung der künftigen Redaktion machen. Und offenbar gab es in diesem Punkt auch noch einiges Umdenken, denn ursprünglich war ziemlich offenherzig verlautet worden, man werde die Merkur-Redakteure größtenteils weiterbeschäftigen und für die nicht übernommenen DZ-Redakteure werde es im großen Holtzbrinck-Konzern genügend Ersatzpläne geben. Lediglich einen Chefredakteur schien man zu haben, und auch dieser ließ sich erst bitten.

Inzwischen scheinen die Personalfragen freilich im wesentlichen geklärt zu sein. Vom redaktionellen Konzept kann man sich überraschen lassen. Welches Schicksal die neu-alte Zeitung erfahren wird, ist indessen völlig offen. Außer Zweifel steht, daß die kirchlichen Eigentümer für das Projekt weder die Kosten scheuen noch der Zeitung von vornherein ein zu enges, gar konfessionelles Korsett anlegen wollen, auch wenn es zu beidem innerhalb der Bischofskonferenz unterschiedliche Meinungen geben dürfte. Es sieht auch so aus, als ob der alte Traum von „Publik" noch nicht gestorben sei und daß man meint, diesen in einem politisch wie kirchlich anderen Rahmen eher verwirklichen zu können, indem man mit dem Projekt gleichsam eine ökumenische Dimension verbindet. Ist das aber eine Basis für einen kalkulierbaren Erfolg? Es scheint, als würden zum Teil recht einfache Rechnungen aufgemacht, so als ob man die Abonnenten der beiden bisherigen Zeitungen – mit einem geziemenden Abschlag natürlich – nur zu addieren bräuchte. Wenigstens wird mittelfristig – sonst hätte man das Projekt vernünftigerweise gar nicht starten können – mit einer zu verkaufenden Auflage auf der Höhe der bisherigen DZ-Auflage oder darüber gerechnet.

An öffentlicher Zustimmung hat es dem neuen Projekt nicht gefehlt. Der rheinland-pfälzische Ministerpräsident *Bernhard Vogel*, seinerzeit einer der entschiedensten Förderer von Publik, verspricht sich von der neuen Zeitung „ein starkes und großes, christlich fundiertes Wochenblatt". Der ehemalige ZdK-Präsident findet es zudem an der Zeit, „daß Christen verschiedener Konfession nicht nur in einer Partei zusammenarbeiten, sondern auch ein gemeinsames Sprachrohr haben". Und der Chefredakteur der KNA, *Konrad Krämer*, feierte die Fusion gar „als denkwürdigen Tag in der christlichen Presse", allerdings nicht ohne auf das Risiko hinzuweisen, das die Bischöfe damit eingegangen sind.

Fragt man allerdings etwas genauer in Fachkreisen herum, so stieß man in den Wochen nach der Bekanntgabe der Fusion kaum einmal auf ungetrübte Zustimmung, eher auf Verwunderung darüber – und zwar bis hinein in die Gesellschaftsversammlung der Medien-Dienstleistungsgesellschaft, die sich trotz engem personellem Zusammenhang zwischen dieser und der Geschäftsführung des „Rheinischen Merkur" übergangen fühlte –, daß man sich auf das für die beteiligten Diözesen und für die Kirche in der Bundesrepublik möglicherweise sehr verlustreiche Geschäft eingelassen habe.

Von evangelischer Seite war bisher mehr Bedauern als Zustimmung zu hören. Und diese knüpft sich vorwiegend an die Erwartung, daß es dem „Rheinischen Merkur" gelingen möge, auch Profil im Sinne des evangelischen Lesers zu zeigen.

Die beiden Verlage haben sich in getrennten und textlich unterschiedlich formulierten Erklärungen bemüht zu zeigen, wie nah beieinander die beiden Zeitungen bereits bisher sowohl politisch wie kirchlich wie von der Leserschaft her gewesen sind. Gerade das aber ist die Frage. Politisch war die „Deutsche Zeitung" christlich-demokratische Mitte mit offener Tendenz, während der „Rheinische Merkur" pointiert christlich-demokratischen Traditionalismus verfochten hat. Die bisherige Herausgeberschaft des alten (und des neuen) Merkur deckt politisch nicht mehr ab als das Spektrum eines CSU-Parteitages. (Überlegungen, das Herausgebergremium zu erweitern, schienen Anfang Dezember noch nicht weit gediehen zu sein.) Bei der Redaktion könnte es freilich anders sein. Aber vor allem in der Leserschaft sind die beiden bisherigen Zeitungen nur schwer zu verbinden. Das kulturelle Erbe des rheinischen oder badischen Katholizismus und des süddeutschen, liberal oder pietistisch geformten Protestanten ist doch recht verschieden.

Glaubt man der Erklärung des „Rheinischen Merkur", dann ist mit dem neuen-alten Blatt die Absicht maßgebend verbunden, dem „entschieden christlichen Volksteil" ein Organ mit klar bestimmter Position zu schaffen. Aber die „entschiedenen Christen" haben es ohnehin mehr denn je nötig, die nichtchristlich firmierende Presse zu lesen, schon um sich keine Illusionen über ihr gesellschaftliches Umfeld zu machen. Und die entschiedenen Christen unter den Journalisten sind mehr denn je in den profanen Medien nötig, wo sie viel zu wenige sind. Dennoch möchte man dem Projekt Glück wünschen. *D. S.*

Katechese: Synode und Papst

Das Apostolische Schreiben „Catechesi tradendae" Papst Johannes Pauls II. will „einige besonders aktuelle und entscheidende Aspekte bieten, um die beglückenden Früchte der Synode zu sichern" (Nr. 4). So ist auch eine Würdigung des päpstlichen Schreibens nicht möglich, ohne die vierte Bischofssynode 1977 und das von ihr erarbeitete Material zum Thema Katechese als Hintergrund miteinzubeziehen. Besondere Bedeutung kommt dabei den 34 „Propositiones" zu, die (versehen mit beinahe 1000 Modi) dem Papst zum Abschluß der Synode übergeben worden waren. Als Ergänzung dazu wurde ein Katalog mit weiteren 38 Themen beigegeben, die von den Synodenvätern ebenfalls als für die weitere Arbeit wichtig erachtet wurden. Vergleicht man die in ihren Akzentsetzungen keineswegs homogenen Propositiones mit dem Apostolischen Schreiben, so ist zunächst zu konstatieren, daß Johannes Paul II. so gut wie alle als Ergebnis der Synode festgehaltenen Aspekte des Themas Katechese aufgegriffen hat.

Wichtiger und aufschlußreicher ist freilich ein inhaltlicher Vergleich. Auch hier ergibt sich als unbestreitbares Ergebnis, daß „Catechesi tradendae" die entscheidenden Impulse der Synode zur Erneuerung der Katechese als einer zentralen Aufgabe für die ganze Kirche aufnimmt. Was allerdings im päpstlichen Dokument auffällt, ist das an vielen Stellen erkennbare Bemühen, Unsicherheiten zu überwinden, Spannungen auszugleichen, vor allem wo es um die Konfrontation neuer Probleme der katechetischen Arbeit mit mehr traditionellen Akzentsetzungen geht. Geht man unter dieser Fragestellung an einen Vergleich zwischen manchen Aussagen der Propositiones und den einschlägigen Formulierungen in „Catechesi tradendae", lassen sich einige nicht uninteressante Beobachtungen machen.

In den Propositiones wird wie auch im päpstlichen Schreiben mit Nachdruck die Forderung nach „vollständiger" Vermittlung des Glaubensgutes durch die Katechese erhoben. In Propositio 10 wird in diesem Zusammenhang allerdings ausdrücklich auf die Differenz zwischen zwei Weisen einer Vermittlung des Glaubensinhalts hingewiesen – der „intensiven", die vom „grundlegenden Kern" des Mysteriums ausgeht, und der „extensiven", die auf die einzelnen definierten Glaubenswahrheiten abhebt – und der Grundsatz einer recht verstandenen Hierarchie der Wahrheiten bekräftigt. Demgegenüber treten in „Catechesi tradendae" die differenzierenden Argumente eher hinter der geforderten Vollständigkeit des Inhalts zurück.

In enger Verbindung damit steht die Frage nach dem Verhältnis von Katechese und Theologie. In „Catechesi tradendae" ist unter dieser Überschrift beinahe ausschließlich von den negativen Auswirkungen der theologischen Forschung auf die Katechese die Rede. Auch die Propositio 13 beginnt mit dem Hinweis, daß zu vorschnell übernommene theologische Hypothesen eine der Ursachen für die Verwirrung in Glaubensdingen seien; dann wird aber ausdrücklich der positive Ertrag der neueren Theologie betont und darauf verwiesen, daß das auch in „Catechesi tradendae" angeführte „unstabile Gleichgewicht" in der heutigen Theologie von dem „unstabilen Gleichgewicht der gesamten modernen Kultur" herrühre.

„Catechesi tradendae" spricht in Nr. 52 von der Notwendigkeit, „Dichotomien" in der Katechese zu vermeiden. In Nr. 22 wird versucht, Spannungen zwischen einer mehr an der Erfahrung und am Leben orientierten und einer „traditionellen, lehrhaften und systematischen" Katechese zu entschärfen. Auch damit wird ein Anliegen der Propositiones aufgegriffen. Dort findet sich (18) allerdings auch die Forderung, nicht einfach nach einem bloßen Kompromiß zwischen verschiedenen divergierenden Akzentsetzungen zu suchen, sondern vielmehr die „dialektische Spannung" zwischen den Polen aufrechtzuerhalten und gerade so für die Katechese fruchtbar zu machen: „Diese Spannung wird die kreative Anstrengung sein, die neue, den tiefen Erfordernissen des Evangeliums in größerem Maß entsprechende Methoden der Katechese hervorbringen kann." In „Catechesi tradendae" ist dagegen eher kurzschlüssig von der notwendigen Ausrichtung der Katechese an der Offenbarung die Rede, „so wie das universale Lehramt der Kirche sie in feierlicher oder gewöhnlicher Form vorlegt".

Sowohl ein Abschnitt des Apostolischen Schreibens wie die Propositio 16 sind dem für die Synode zentralen Thema der *Inkulturation* gewidmet. „Es würde sich nicht mehr um Katechese handeln, wenn es das Evangelium wäre, das sich beim Kontakt mit den Kulturen ändern müßte" – dieser Satz aus „Catechesi tradendae" Nr. 53, der eine deutliche Grenze für die Umsetzung der christlichen Wahrheit in neue kulturelle Horizonte markiert, findet sich sinngemäß auch in der Propositio. In beiden Texten sind auch die positiven Möglichkeiten und die Notwendigkeit der Inkulturation unbestritten. Während aber „Catechesi tradendae" beispielsweise vor möglicher Verarmung des Inhalts der Katechese durch zu starke sprachliche Anpassung warnt, enthält der Synodentext einen eigenen Abschnitt über die Schwierigkeit, eine der jeweiligen Kultur verständliche Sprache zu finden.

Auch bei der Frage nach den „Orten" der Katechese stößt man auf gewisse Akzentverschiebungen. Die Propositio 27 stellt fest, daß die Pfarrgemeinde ein besonders wichtiger Ort für die Katechese sei, und diese Aussage wird in „Catechesi tradendae" mit großem Nachdruck aufgegriffen. Allerdings findet sich im Synodentext auch der kritische Einwand, daß in Wirklichkeit viele Pfarreien weit von einer wahren christlichen Gemeinschaft entfernt seien. Schließlich fällt das Thema der *Basisgemeinschaften* in „Catechesi tradendae" fast völlig aus, während diese auf der Synode ein Kernthema waren und die Synodenväter ihm in der Propositio 29 weiten Raum gaben. Das Apostolische Schreiben geht eindrücklich auf die besonderen Probleme und Chancen der Katechese an Jugendlichen und Heranwachsenden

ein. Es fehlt dabei der explizite Hinweis der Propositiones auf die Tatsache, daß der Jugendliche nicht nur passiver Empfänger, sondern auch „aktives Subjekt" der Katechese sein müsse. Propositio 21 spricht ausdrücklich davon, daß die Empfänger der Katechese nicht passiv seien, daß sie sich vielmehr gemeinsam mit dem Katecheten auf dem einen Weg in der Nachfolge Christi befänden.
Der Papst hat in seinem Schreiben über die Propositiones hinaus nicht wenige der 38 zusätzlich formulierten Themen aufgegriffen. Auch dabei ist es nicht uninteressant, genauer nachzusehen, welche der Vorschläge dabei weitgehend unberücksichtigt geblieben sind. Das betrifft beispielsweise die Themen 17 und 18: „Anpassung der Glaubensformeln an die verschiedenen Orte, Kulturen und Altersstufen", „Verhältnis von Glaube und menschlicher Erfahrung". Ebenso wären hier Nr. 22 („Verhältnis zwischen Liebe zur Kirche und kritischer Haltung") und Nr. 36 („Nichthierarchische Ämter und Katechese") zu nennen. Zum letzten Punkt, der auf der Synode ebenfalls ein Hauptthema war, findet sich in „Catechesi tradendae" nur der wenig erhellende Hinweis auf die Vorbereitung der Laienkatecheten „für das, was zwar kein formelles Dienstamt ist, dennoch aber eine sehr große Bedeutung innerhalb der Kirche hat" (Nr. 71). Wo für den Papst eindeutige Grenzen für alle „nichthierarchischen" Ämter liegen, macht ein Halbsatz in Nr. 48 deutlich: die Predigt, heißt es dort, solle „den geweihten Amtsträgern vorbehalten bleiben".
Hier geht es nicht um eine Gesamtwürdigung des päpstlichen Dokuments, das ohne Zweifel der katechetischen Arbeit in der Kirche wichtige und gute Anstöße zu geben vermag. Nur sind Zweifel daran berechtigt, ob sich Probleme im Spannungsfeld zwischen Vollständigkeit und Erfahrung, Identität und Inkulturation oder Sprache und Inhalt so beinahe bruchlos auflösen lassen, wie es „Catechesi tradendae" teilweise im Unterschied zu den „Propositiones" versucht. *U. R.*

Opus Dei – weltweite Diözese?

Die internationale katholische Vereinigung „Opus Dei" bemüht sich derzeit beim Heiligen Stuhl um eine Änderung ihres rechtlichen Status. Sie strebt eine Umwandlung des bisherigen Säkularinstituts päpstlichen Rechts in eine „persönliche Prälatur" an. Ein entsprechender Antrag des Generalpräsidenten *Alvaro del Portillo* vom 23. April 1979 liegt dem Präfekten der römischen Kongregation für die Bischöfe, Kardinal *Sebastiano Baggio*, zur Prüfung vor. Wenn der Vatikan der Bitte des Opus Dei stattgibt, erhält die Organisation eine bisher einzigartige kirchenrechtliche Stellung: die einer weltweiten, territorial nicht gebundenen „Praelatura nullius" und „cum proprio populo", deren diözesanen Mitglieder die rund 70 000 Opus-Dei-Mitglieder in 53 Ländern der Welt wären. Die Leitung dieser Prälatur obläge dem Generalpräsidenten im Range eines Prälaten oder Bischofs.

Durch eine offenbar gezielte Indiskretion hat nun die Öffentlichkeit erfahren, daß das Bemühen des Opus Dei um eine rechtliche Neuregelung in eine entscheidende Phase gelangt ist. Die Umstände der Veröffentlichung in Spanien, die Reaktion der Betroffenen wie die der spanischen Presse haben den Vorgang zur Affäre gedeihen lassen, die das Opus Dei wohl am meisten bedauert. Die dabei zutage tretenden Verstimmungen und Animositäten weisen darauf hin, daß das Werk in seinem Ursprungsland immer noch nicht auf die gegenüber einer religiösen Vereinigung sonst übliche Gelassenheit trifft. Die Fakten sprechen für sich: Die erste November-Ausgabe der spanischen Priesterzeitschrift „Vida Nueva" erscheint ohne ein auf der Titelseite angekündigtes Dossier über die angestrebte Statusänderung des Opus Dei, nachdem die spanische Leitung des Werkes zunächst erfolglos bei der Redaktion und dann beim Verwaltungsrat des Verlages PPC interveniert hatte. Am 8. November veröffentlichte die Madrider Tageszeitung „El País" einen ausführlichen Bericht ihres römischen Korrespondenten über dasselbe Thema. Das Madrider Sekretariat des Opus Dei gibt am 9. November eine Erklärung heraus, in der es Berichte über den künftigen rechtlichen Status der Organisation als nicht autorisiert zurückwies: Die Materie falle in die ausschließliche Zuständigkeit des Heiligen Stuhls. In der Ausgabe vom 11. November veröffentlicht „El País" die den inzwischen zahlreich gewordenen Zeitungsberichten zugrunde liegende Dokumentation, bestehend aus zwei Briefen des Generalpräsidenten an Kardinal Baggio und einer vom Opus Dei für den Vatikan angefertigten umfangreichen „Studie" über Entstehung und Entwicklung des Werkes. Der Pressesaal des Vatikans bestätigt kommentarlos die Existenz des Antrags zur Statusänderung.

Die Interpretation der Vorgänge in der spanischen Presse reicht von Verdächtigungen der Art, das Opus Dei habe die Veröffentlichung durch Bestechung zu verhindern versucht, bis zu Empörung und Betroffenheit, wie sie in den Artikeln von „Vida Nueva" zum Ausdruck kamen. Über den merkwürdigen Umständen der Veröffentlichung in Spanien rückte der kirchenpolitisch brisante römische Vorgang vorübergehend aus dem Blickfeld. Die dem spanischen Episkopat nahestehende Zeitschrift „Ecclesia" (17. 11. 79) meldete, „Vida Nueva" wie auch einigen Bischöfen sei die betreffende Dokumentation ohne Absender aus Rom zugegangen. Daß auch „El País" die Dokumente über Rom erhielt, spricht für diese Behauptung. Der Verdacht, daß die römischen Informanten mit der Veröffentlichung die offenbar bevorstehende Entscheidung über die Statusänderung beeinflussen wollten, liegt nahe und ist auch von Opus-Dei-Mitgliedern geäußert worden.
Zur Sache selbst führt der letzte Satz der Opus-Dei-Erklärung vom 9. November über das Verhältnis des Werkes zu den Ortsbischöfen: „Es arbeitet

stets in enger und loyaler Einheit mit den Bischöfen der jeweiligen Diözesen, die es als Nachfolger der Apostel liebt und verehrt." Daß dieser Satz überhaupt in der überaus knappen Erklärung zu finden ist, deutet wie auch ähnliche Zusicherungen in der Studie auf eine neuralgische Stelle, zumindest auf vermutete atmosphärische Spannungen in diesem Verhältnis hin. In der Tat wäre die Unabhängigkeit von den Ortskirchen die weitreichendste Konsequenz einer solchen Statusänderung für die Gesamtkirche, die u. U. auch andere Säkularinstitute und Ordensgemeinschaften unter Zugzwang bringen könnte. So geeignet die angestrebte rechtliche Form der „Praelatura nullius" für die vom Opus Dei hervorgehobene besondere Spiritualität des Werkes sein mag, unter gesamtkirchlichem Aspekt müßte sie der vom Konzil stark befürworteten Aufwertung der Ortskirchen zuwiderlaufen. In der für den Vatikan verfaßten Studie heißt es zu der angestrebten Regelung der Beziehungen zwischen Ortskirche und Opus Dei u. a.: „Die (rechtliche) Umwandlung des Opus Dei ... würde den Dienst des Werkes an den Ortskirchen weiter verstärken, dem Heiligen Stuhl aber die Möglichkeit bieten, mit größerer Wirksamkeit über eine – hervorragend vorbereitete – bewegliche Truppe zu verfügen, die überall geistiger und apostolischer Sauerteig für ein christliches Leben wäre" (Nr. 19). Eine vorherige Konsultation der Bischofskonferenzen über die Umwandlung des Opus Dei in eine persönliche Prälatur stellte „sich als de facto bereits erfolgt dar, da das Opus Dei in allen Ländern schon mit der vorherigen Approbation des betreffenden Ortsordinarius tätig ist". Eine Wiederholung dieser Auflage erscheine nicht notwendig.

Das 1928 gegründete Opus Dei versteht sich als Vereinigung von Gläubigen (verheiratete, unverheiratete und die evangelischen Räte lebende Laien, zwei Prozent Priester), die der Spiritualität des Gründers, *José María Escrivá de Balaguer,* folgend, ihre Heiligung in der Welt, in der täglichen Arbeit suchen. Bis heute hat das Opus Dei keine seinem Selbstverständnis adäquate kirchenrechtliche Fixierung finden können. Nur „zähneknirschend", heißt es in der Studie, habe der Gründer des Werkes für eine Übergangszeit juridische Formen wie die der „frommen Vereinigung" und schließlich des Säkularinstituts akzeptiert.

Der bisherige Verlauf der Verhandlungen über die rechtliche Neufassung wird in der Opus-Dei-Studie detailliert geschildert. Ihr ist zu entnehmen, daß Escrivá de Balaguer im Jahre 1962 dem Vatikan erstmals den Wunsch unterbreitete, das Opus Dei in eine persönliche Prälatur umzuwandeln. Johannes XXIII. lehnte das Gesuch wegen „vorhersehbarer, fast unüberwindlicher Schwierigkeiten" ab. Paul VI. entschied 1964, die Frage solle nach Ausarbeitung der Konzilstexte geprüft werden. Seit 1969 arbeitete ein „Generalkongreß" des Opus Dei an der rechtlichen Neufassung, ohne jedoch einen Entwurf einzureichen. Im November 1978 ließ der neugewählte Papst *Johannes Paul II.* dem Generalpräsidenten del Portillo übermitteln, er sehe die Notwendigkeit, das Problem der Neuordnung unverzüglich zu regeln. In einer Audienz am 12. Februar 1979 bat del Portillo den Papst formell um die Statusänderung. Dazu heißt es in der Studie: „Seine Heiligkeit nahm das Gesuch gnädig an. Er sagte mir, daß diese Lösung in der Zukunft auch für andere Institutionen mit ähnlichen Gründungs- und Wesensmerkmalen gelten könnte (Nr. 12 – alle zitiert nach „El País"). Am 23. April bat der Generalpräsident in einem Brief an die zuständige Bischofskongregation formell um die Statusänderung.

Nach „Vida Nueva" (24. 11. 79) hat diese Kongregation den Antrag im Juni beraten und abgelehnt. Kardinal Baggio sei seither bemüht, Bischöfe für den Antrag zu gewinnen. Wegen der möglichen negativen pastoralen Auswirkungen sind die Bestrebungen des Opus Dei bei vatikanischen Stellen wie auch im spanischen Episkopat offenbar auf Bedenken gestoßen. Kardinal Baggio hingegen gilt als uneingeschränkter Befürworter des Antrags. Die Entscheidung Johannes Pauls II., der die Spiritualität des Opus Dei kennt und schätzt, steht noch aus.

Es stellt sich die Frage, wie aus dem legitimen Ansinnen einer kirchlichen Organisation, einen ihr gemäßen rechtlichen Status zu finden, eine Affäre mit weltweitem Echo werden konnte. Das Opus Dei ist im Laufe seiner fünfzigjährigen Geschichte nicht von Mißverständnissen und auch übler Nachrede verschont geblieben. Die alten Vorwürfe eines allzu elitären Selbstverständnisses und übertriebener Geheimhaltung haben nun neue Nahrung erhalten. So bedauerlich das Aufleben solcher innerkirchlichen Animositäten ist – von entscheidender Bedeutung ist die gesamtkirchliche Relevanz des eigentlichen kirchenpolitischen Vorgangs, dem eine sachliche Erörterung gut täte. Zur Klärung der Frage, welche pastoralen Auswirkungen der exemte Status von Laien in einer Diözese hat, könnte das Beispiel der „Mission de France" beitragen. Des weiteren existiert eine Anzahl jüngerer katholischer Vereinigungen, die zu der Überlegung Anlaß geben, ob der Status einer Praelatura nullius für weltweit oder regional verbreitete Laien-Organisationen der Zusammenarbeit mit der Ortskirche wirklich dienlich ist. Es ist mehr ein pastoraltheologisches als ein kirchenrechtliches Problem, ob in religiösen Vereinigungen engagierte Laien sich der Zuständigkeit der Ortskirche entziehen können müssen, um getreu ihrer spezifischen Spiritualität zu leben. *G. B.*

Christen in China

Anfang November reiste mit Bischof *Georg Moser* von Rottenburg-Stuttgart zum erstenmal seit der kommunistischen Machtergreifung ein katholischer Bischof aus dem westlichen Ausland nach China. Moser tat dies nicht als Tourist und nicht in eigener Regie, als offizieller Repräsentant der katholischen Kirche zu offiziellen Gesprächen, sondern als Mitglied einer

offiziellen Delegation Baden-Württembergs unter Führung des Ministerpräsidenten des Landes.
Bischof Moser versicherte nach seiner Rückkehr, er und sein Begleiter Prälat *Eberhard Mühlbacher* seien „mit redlicher Gastfreundschaft und Offenheit" von den Chinesen aufgenommen worden. Und von offizieller Seite habe man ihm ausdrücklich versichert, es habe weder im chinesischen Außenministerium noch von Partei- und Regierungschef *Hua Guo-feng* Vorbehalte oder kritische Bemerkungen zu seiner Anwesenheit als Teilnehmer der Delegation gegeben. Die chinesische Seite habe ihnen auch „die meisten" Gesprächswünsche erfüllt.
Allerdings gab es eine wesentliche Einschränkung, mit der von vornherein zu rechnen war: Jeder Kontakt von Offiziellen mit Angehörigen staatlich nicht zugelassener Religionsgemeinschaften ist für die Regierung immer noch tabu. So hatten sich die Gespräche auf den Gedankenaustausch mit Vertretern der Regierung, des vom chinesischen Staat errichteten Instituts für Weltreligion und auf Mitgliedern der sog. patriotischen Kirche bzw. der „Patriotischen Katholischen Vereinigung" zu beschränken. Bischof Moser konnte zwar mit dem 78jährigen Bischof *Chang Jia-shu* in Shanghai und dem neugewählten, aber noch nicht konsekrierten Bischof in Peking *Fu Tie-shan* und zwei Geistlichen an der Nan-t'ang-Kirche in Peking, der nach wie vor einzigen geöffneten Kirche in Chinas Hauptstadt, sprechen. Der Besuch bei dem romtreuen Bischof *Kung Pin-mei* von Shanghai war aber ebensowenig möglich wie ein Gespräch mit einer Priestergemeinschaft in Shanghai, deren Adresse bekannt ist, deren Mitglieder aber nur teilweise liturgische und gar keine seelsorgliche Funktionen wahrnehmen können. Der Besuch bei Bischof Kung, der sich nach wie vor im Gefängnis befindet, wurde mit der Bemerkung abgelehnt, dieser habe gegen die Gesetze des Staates verstoßen. Der Chef des staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten lehnte ein Gespräch mit den geistlichen Mitgliedern der Delegation mit dem Hinweis auf Terminschwierigkeiten ab.
Aber auch in den Gesprächen, die stattfinden konnten, waren deutlich Grenzen gesetzt. Die meisten von ihnen wurden nicht am Wohn- oder Amtssitz der betreffenden Gesprächspartner durchgeführt, sondern in amtlichen staatlichen Gebäuden. Anwesend waren dabei nicht nur Dolmetscher, sondern auch Staatsfunktionäre, die sich eifrig Notizen machten. Die Gespräche selbst verliefen zwar freundlich, aber doch sehr zurückhaltend. Rückfragen nach der Kirche im Westen wurden kaum gestellt. Ängste und Vorbehalte waren nicht zu übersehen. Auch fast völlige „Auskunftslosigkeit" trafen Fragen nach der Situation protestantischer Christen.

Dennoch wurde dieser Besuch noch stärker als so mancher der letzten Zeit zu einem Erfahrungstest. Die Gespräche lassen erkennen, wieweit die chinesische Führung in Sachen Religion sich gegenwärtig öffnen will und wieweit nicht. Daß sich die Religionspolitik im Lande gelockert hat, ist nicht mehr zu bestreiten: das zeigt die Rückgabe verschiedener Kirchen, die Wiedereröffnung von Tempeln, Pagoden, Moscheen, buddhistischen Klöstern, selbst des lamaistischen Buddhismus in Tibet. Dabei scheint das Christentum allerdings noch sichtbar im Schatten zu stehen. Religionspolitik ist in China weitgehend eine Funktion der Innen- und der Außenpolitik. Wo innen- und außenpolitische Rücksichten zu nehmen sind, wie im Falle des Islam, werden die Toleranzgrenzen weiter gezogen. Christen, Katholiken und Protestanten, bilden oder vertreten keine nationalen Minderheiten und auch keine geschlossenen Gesellschaften oder Mächte im Westen. Deswegen bleibt das Interesse an ihnen begrenzt. Es könnte dennoch sein, daß sich dieses bei einer Fortsetzung der Öffnung zum Westen verstärkt.

Vorläufig bemüht man sich zwar ganz allgemein zu betonen, China betreibe „eine Politik der Religionsfreiheit". Das jetzt neu in Kraft getretene chinesische Strafrecht verbietet sogar ausdrücklich jede Verfolgung der Religion wegen. Aber diese Versicherung ist einmal im Zusammenhang zu sehen mit der nicht minder betonten leninistischen Überzeugung, daß die Religion mit dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik ohnehin zum Verschwinden verurteilt sei. Zum anderen wird die zugesicherte Politik der Religionsfreiheit fast ausschließlich verstanden als Korrektur der Zeit der Kulturrevolution und der Verbrechen der Viererbande. Auf diese Zeit erstrecken sich auch die bisherigen Rehabilitierungen. Über das, was in früheren Stadien des Maoismus und nach der Machtergreifung geschehen ist, wird nicht gesprochen. Und wie eng weiterhin die Religionsfreiheit auch inhaltlich ausgelegt wird, zeigt ein Artikel der Pekinger „Volkszeitung", der etwa zwei Wochen vor dem Besuch der baden-württembergischen Delegation erschienen war. Dort wurde die Frage, ob den Gläubigen auch die Verbreitung ihres Glaubens erlaubt sei, wie folgt beantwortet: Religiöse Lehren könnten von Amtsträgern von Religionsgemeinschaften verbreitet werden in Tempeln und Kirchen und an anderen für religiöse Aktivitäten vorgesehenen Orten. Der Atheismus dürfe nicht propagiert werden in Tempeln und Kirchen, an Orten, wo religiöse Zeremonien stattfinden, und nicht mit Gewalt.
Wie dies zu deuten ist, wird die nächste Zeit zeigen. Es ist zu hoffen, daß es für die künftige Praxis mehr bedeutet als das Minimum an Kultfreiheit, das jetzt besteht, und daß zur beschriebenen Möglichkeit der Glaubensverbreitung auch bald einmal die Möglichkeit religiöser Erziehung gehört. Gegenwärtig scheint die chinesische Religionspolitik primär darauf gerichtet zu sein, wieder zu tolerieren, was in offiziell zugelassenen Formen an Religion noch da ist, aber die Weitergabe religiöser Tradition möglichst einzugrenzen oder zu unterbinden. Noch ist z. B., wenigstens im katholischen Bereich, nichts bekannt von der Wiederzulassung religiöser Ausbildungsstätten, auch nicht von solchen für den Priesternachwuchs.
Während diese Probleme in abgestufter Form für alle Religionsgemeinschaften gelten, besteht für die katholische Seite noch das besondere Problem der Spaltung zwischen der „patriotischen" Kirche auf der einen und den nach wie vor an Rom orien-

tierten Gläubigen auf der anderen Seite. Bischof Moser hat versichert, auch bei Vertretern der patriotischen Vereinigung auf keinerlei „antirömischen Affekt" gestoßen zu sein. Wahrscheinlich wächst die Gesprächsbereitschaft, wenn die noch herrschende Phase interner Verunsicherung überwunden ist. Bischof Moser sprach aber auch von der patriotischen Kirche als von einem „Organismus ohne Infrastruktur". Eine Wiederzusammenführung beider, der offiziell zugelassenen patriotischen und der nur privat existierenden „Graswurzelkirche", der aber der weitaus größere Teil der noch lebenden Katholiken angehört, müßte eigentlich, auch wenn sie selbst kirchlich schwierig ist, im chinesischen Interesse sein. Der Heilige Stuhl hätte, wenn es einmal wieder zu offiziellen Kontakten kommt, auf die nationalen Empfindlichkeiten Rücksicht zu nehmen, nicht die Fehler des Ritenstreits oder auch nur die von 1958/59 zu wiederholen und sich auch nur jeden Anscheins einer zentralistischen Bevormundung zu enthalten. Die Frage diplomatischer Beziehungen zwischen Vatikan und China bleibt demgegenüber sekundär. *E. V.*

Entwicklungen

Ein Schritt auf dem Weg zur Einheit

Zum Papstbesuch in Ankara, Konstantinopel und Ephesus

Bei der Feier des Andreasfestes am 30. November 1978 wurde in Istanbul von der katholischen Delegation eine Botschaft Papst Johannes Pauls II. verlesen, in der der Wunsch ausgesprochen wurde, „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" (HK, März 1979, 159). Genau ein Jahr danach unterzeichneten der Ökumenische Patriarch *Dimitrios I.* und *Johannes Paul II.* in Istanbul eine gemeinsame Erklärung, die offiziell den Beginn des theologischen Dialogs als weiteren Schritt auf dem Weg zur vollen Einheit zwischen katholischer und orthodoxer Kirche bekanntgibt. Der Papst hatte seine Reise in die Türkei recht kurzfristig angekündigt: In seiner Ansprache zum sonntäglichen Angelus auf dem Petersplatz am 18. November gab er allerdings nicht nur deren Termin bekannt, sondern umriß auch schon deren Kontext: Die wichtige Reise zeige auf konkrete Weise seine Absicht, weitere Anstrengungen auf die Einheit aller Christen hin zu unternehmen. Zu Beginn des theologischen Dialogs wolle er seine Ehrfurcht und seine brüderliche Liebe gegenüber den orthodoxen Kirchen und besonders gegenüber dem Ökumenischen Patriarchat zum Ausdruck bringen.

Johannes Paul II. hat seit Beginn seines Pontifikats immer wieder bekräftigt, daß er die Bemühungen um die Einheit der Christen im Geist des Zweiten Vatikanums und seines Vorgängers Paul VI. fortführen wolle. Der Besuch in Konstantinopel stand ganz im Zeichen solcher Kontinuität: Paul VI. hatte 1975, als die Anfänge für den theologischen Dialog gelegt wurden, in einer Botschaft an den Ökumenischen Patriarchen erklärt, die schon bestehende Einheit reiche bereits so weit, daß nur noch wenig der Eucharistiegemeinschaft entgegenstehe. Die „neuen Instrumente des Dialogs" sollten die noch bestehenden Schwierigkeiten überwinden (HK, Februar 1976, 67).

Kühler Empfang in der Türkei

Die erste Station der vierten Auslandsreise Johannes Pauls II. war jedoch nicht Istanbul, sondern die türkische Hauptstadt Ankara. Der ökumenische Hauptzweck der Reise war eingebettet in einen Staatsbesuch, dem man mit einer gewissen Spannung entgegensehen mußte. Einmal steckt die Türkei in einer fast ausweglosen innenpolitischen Krise, zum anderen ist auch die seit Atatürk laizistische Republik von den Erschütterungen in der islamischen Welt nicht unberührt geblieben. Schließlich sind die immer mehr zusammenschmelzenden christlichen Minderheiten der Türkei in einer äußerst schwierigen Situation. Die türkische Presse kommentierte den Papstbesuch allgemein eher reserviert, wenn nicht unfreundlich.

Der Papst vermied nicht nur alles, was zu islamischen Mißverständnissen oder zur Verärgerung hätte Anlaß geben können, sondern bemühte sich, im Sinn des Konzils das *gemeinsame Erbe von Islam und Christentum* zu verdeutlichen und seine Bedeutung für das friedliche Zusammenleben der Völker hervorzuheben. In seiner Ansprache an die kleine katholische Gemeinde in Ankara führte er aus: „Während ich hier an die Weite der islamischen Welt denke, möchte ich den Respekt der katholischen Kirche für die Werte der islamischen Religion ausdrücken. Euch gerade, Christen und Moslems in diesem Land, lege ich nahe, eine neue Periode der Geschichte anzuerkennen und Gemeinsamkeiten weiter zu entwickeln" (Osservatore

Romano, 30. 11. 79). Der von Moslems wie von Christen und Juden bekannte Glaube Abrahams an den einzigen und allmächtigen Gott sei „ein sicheres Fundament für die Würde, die Brüderlichkeit und die Freiheit des Menschen und Prinzip rechtschaffener sittlicher Lebensführung und gesellschaftlichen Zusammenlebens". Gleichzeitig erinnerte der Papst aber auch die Christen der Türkei an ihre große Vergangenheit und forderte sie auf, ein Zeichen der Einheit und Brüderlichkeit abzulegen.
Gegenüber der Beschwörung einer großen Vergangenheit trat in dieser Ansprache die bedrängende Gegenwart der türkischen Christen stark zurück. Deutlicher wurde hier der Papst erst bei seinen Abschiedsworten in Izmir, wo er auf die in der türkischen Verfassung verankerte Religionsfreiheit hinwies: „Ich wünsche, daß alle Gläubigen und ihre Gemeinschaften davon immer profitieren können" (Osservatore Romano, 2. 12. 79).

Wunsch nach der vollen Einheit

Nach dem Auftakt in Ankara stand der Papstbesuch ganz im Zeichen der Begegnung mit der Orthodoxie. In einem ersten Grußwort an Patriarch Dimitrios I. nach seiner Ankunft in Istanbul sprach Johannes Paul II. von einer neuen Ära des Bemühens der orthodoxen und der katholischen Kirche um vollkommene Einheit und erinnerte an den gemeinsamen Weg von West- und Ostkirche während des ersten christlichen Jahrtausends. Damit waren die Themen angeschlagen, die der Papst in seinen Predigten und Ansprachen während des kurzen Besuchs durchgängig in den Vordergrund stellte.
In seiner Predigt während einer Meßfeier in der katholischen Heilig-Geist-Kirche, an der Patriarch Dimitrios zusammen mit den Mitgliedern des Heiligen Synod und anderen kirchlichen Würdenträgern teilnahm, erinnerte der Papst daran, daß die christliche Berufung auf die Einheit gerichtet sei. Die immer engeren Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie hätten die Brüderlichkeit zwischen den Kirchen und die Wirklichkeit einer – wenn auch noch nicht vollständigen – Einheit wiederentdecken lassen: „Der Geist Gottes hat uns so auf immer klarere Weise gezeigt, daß es nötig ist, die volle Einheit zu verwirklichen, um unserer Zeit ein wirksameres Zeugnis geben zu können" (Osservatore Romano, 1. 12. 79). Die Gemeinschaft im Gebet werde, so der Papst, zur Eucharistiegemeinschaft führen. Er wünsche, daß der Tag dieser Gemeinschaft bald komme. Die Katholiken in der Türkei forderte er dazu auf, die Beziehungen zu den orthodoxen Christen zu pflegen.
Nach der Mitfeier der orthodoxen Patriarchal- und Synodal-Liturgie in der St.-Georgs-Kirche im Phanar skizzierte Johannes Paul II. in seiner Ansprache die wichtigsten Stationen im Verhältnis von Ost- und Westkirche: Ausgehend von der brüderlichen Gemeinschaft der Apostel Petrus und Andreas – wobei die besondere Rolle des Petrus unmißverständlich betont wurde –, erinnerte er an das erste christliche Jahrtausend mit den „friedlichen und fruchtbringenden" Beziehungen zwischen Rom und der Ostkirche und an die Spaltung im zweiten Jahrtausend. Jetzt sei es an der Zeit, den Weg zur Einheit zu beschleunigen, „damit uns der Anbruch des dritten Jahrtausends Seite an Seite in voller Gemeinschaft findet" (Osservatore Romano, 1. 12. 79). Der Papst hob den Wert des bisher geführten „Dialogs der Liebe" hervor. Katholiken und Orthodoxe müßten auf allen Feldern der *pastoralen Arbeit* so zusammenwirken, wie es der fast vollständigen Einheit zwischen ihnen entspreche. Es sollten diejenigen *kirchenrechtlichen Bestimmungen* revidiert werden, „die erlassen wurden, als das Bewußtsein unserer Gemeinschaft noch verdunkelt war". Der theologische Dialog, so der Papst, habe die Aufgabe, „die Mißverständnisse und Differenzen zu überwinden, die noch zwischen uns bestehen; wenn nicht auf der Ebene des Glaubens, so doch mindestens auf der Ebene der theologischen Ausdrucksweise".

Patriarch Dimitrios I., der den Papst als den biblischen „Freudenboten" begrüßte, wies in seiner Ansprache ebenfalls auf die Bedeutung des theologischen Dialogs hin. Stärker als der Papst machte er allerdings auch auf die Schwierigkeiten der neuen Etappe auf dem Weg zur Einheit aufmerksam. Er betonte ausdrücklich, daß der katholisch-orthodoxe Dialog auf die Einheit aller Christen ziele und daß die christliche Einheit einen Dienst an der gesamten Menschheit leisten solle. Es gebe „ernste theologische Probleme, die wesentliche Teile des christlichen Glaubens betreffen", zu deren Bewältigung der theologische Dialog aufgenommen werde. Außerdem seien auch außertheologische Hindernisse zu überwinden, die aus dem Mißtrauen, der Verantwortungslosigkeit und der Furcht herrührten. Solche Gefahren brachte der Patriarch in Zusammenhang mit der gegenwärtigen „kritischen Stunde in der Geschichte der Menschheit", die durch die Wirksamkeit des Bösen in allen Bereichen gekennzeichnet sei.
Auch die gemeinsame Erklärung weitet den Horizont über die anzustrebende Einheit von katholischer und orthodoxer Kirche aus: Die Fortschritte in der Einheit sollten Möglichkeiten des Dialogs und der Zusammenarbeit mit allen Religionen und allen Menschen guten Willens eröffnen. Ebenso fanden die theologischen Gespräche Erwähnung, die zwischen den Konfessionen geführt werden.

Johannes Paul II. besuchte nicht nur den Ökumenischen Patriarchen, sondern auch den armenischen Patriarchen von Konstantinopel, *Schnork Kalustian*. Die armenische Kirche ist als nichtchalkedonische am beginnenden katholisch-orthodoxen theologischen Gespräch nicht beteiligt. In einer kurzen Ansprache wies der Papst darauf hin, daß sein Besuch ein Zeichen für die schon bestehende Einheit sei wie für seine Entschlossenheit, dem Ziel der vollen Gemeinschaft näherzukommen. Die unierten Armenier in Istanbul mit ihrem Erzbischof *Jean Tscholakian* forderte er dazu auf, aus ihrem unmittelbaren Kontakt mit den orthodoxen Mitchristen heraus besonders um die Einheit bemüht zu sein.
Der Papst beschloß seine Reise mit einem Aufenthalt in Ephesus: In seiner Predigt, die vor allem Maria als Mutter

der Kirche in den Mittelpunkt rückte, kam er nochmals auf die Einheit der Christen zu sprechen: „Wir verpflichten uns, mit unserer ganzen Kraft und in vollkommener Verfügbarkeit für die Anregungen des Geistes den Weg zur vollen Einheit aller Christen weiterzugehen. Unter den mütterlichen Augen Mariens sind wir bereit, unsere je eigenen Fehler, Egoismen und Nachlässigkeiten einzusehen" (Osservatore Romano, 2. 12. 79).

Kein leichter Weg

„Wir bekräftigen von neuem unseren festen Willen, alles zu tun, was möglich ist, um den Tag bald herbeizuführen, an dem die volle Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche wiederhergestellt sein wird und wir endlich gemeinsam die göttliche Eucharistie feiern können." Diese Willenserklärung von Papst und Patriarch muß jetzt von den beiden Kirchen in weiteren kleinen Schritten in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Unmittelbar nach der Rückkehr Johannes Pauls II. nach Rom wurde die Liste der Mitglieder der gemischten katholisch-orthodoxen Kommission veröffentlicht, die den theologischen Dialog führen soll. Vollständig ist die Liste allerdings bisher nur für die katholische Seite: von den 30 orthodoxen Mitgliedern müssen sieben noch ernannt werden. Unter den bisher bekannten 23 Mitgliedern sind Vertreter aller Patriarchate und autokephalen Kirchen, Bischöfe und Theologen. Die Liste der katholischen Vertreter wird von fünf Kardinälen angeführt: *Jan Willebrands* (Utrecht), *William Baum* (Washington), *George Basil Hume* (Westminster), *Roger Etchegaray* (Marseille) und *Joseph Ratzinger*. Dadurch wird der Rang deutlich, der vom Vatikan der Arbeit der gemischten Kommission zugemessen wird.
Diese Arbeit vollzieht sich allerdings in einem Kontext, der auch durch das von Johannes Paul II. mit seinem Besuch gesetzte Zeichen kaum etwas von seinen schon bisher unübersehbaren Problemen verliert. Der Papst hat zwar durch seine Reise die Rolle des Ökumenischen Patriarchen aufgewertet, die innerorthodoxen Spannungen werden aber dadurch nicht unbedingt geringer. Wenn auch alle orthodoxen Kirchen der Aufnahme des theologischen Dialogs zugestimmt haben und sich jetzt an ihm beteiligen, so ist auch weiterhin mit orthodoxem Mißtrauen gegenüber Rom zu rechnen.
Dieses Mißtrauen kam unlängst deutlich in einem Brief des Moskauer Patriarchats an Kardinal Willebrands zum Ausdruck, der sich auf das Schreiben des Papstes an Kardinal *Slipyj* anläßlich der Vorbereitungen zur Tausendjahrfeier der Christianisierung der Ukraine bezog. Das Moskauer Patriarchat entdeckte darin Widersprüche zum Geist des Vatikanums, da der Union von Brest-Litowsk, aus der die ukrainische unierte Kirche entstand, eine bleibende Bedeutung für die Einheit der Kirchen zugesprochen werde. In einem Antwortbrief versicherte Kardinal Willebrands im Namen des Papstes, daß hier ein Mißverständnis vorliege und daß sich im Verhältnis Roms zu den orthodoxen Schwesterkirchen nichts geändert habe: „Es bestand nie die Absicht, die Union von Brest als Modell für unsere Beziehungen mit den orthodoxen Kirchen in der Gegenwart oder für eine zukünftig anzustrebende Vereinigung hinzustellen" (La Documentation Catholique, 18. 11. 79).

Papst und Patriarch haben deutlich betont, daß die weiteren Schritte auf dem Weg zur katholisch-orthodoxen Einheit nur eine, wenn auch eine entscheidende Etappe für das Ziel einer Einheit aller Christen darstellten. So kann man gespannt sein, welche Impulse der Papst, der jetzt ein erstes deutliches ökumenisches Zeichen gesetzt hat, in Zukunft dem Verhältnis der katholischen zu den reformatorischen Kirchen geben wird. *Ulrich Ruh*

Die Christen in die Illegalität gedrängt

Zu den jüngsten Vorgängen in der Tschechoslowakei

Fast schlagartig hat sich im Herbst 1979, so scheint es jedenfalls auf den ersten Blick, das Vorgehen der tschechoslowakischen Behörden gegen gläubige Christen verschärft. Bereits am 10. September 1979 wurden in verschiedenen Orten der beiden Teilrepubliken eine Anzahl von Geistlichen und Laien – man spricht allein in der Slowakei von 60 – der Staatspolizei zu Verhören vorgeführt, die bis zu 18 Stunden andauerten. Einige der Betroffenen wurden in Haft behalten, bei allen wurden genaue Hausdurchsuchungen, teilweise wiederholt, vorgenommen, und überall wurde religiöse und theologische Literatur, in Olmütz und Brünn auch Material und Geräte für Vervielfältigungen beschlagnahmt. Sogar eine handschriftlich angefertigte tschechische Übersetzung der Antrittsenzyklika Johannes Pauls II. wurde aus der Wohnung eines der Geistlichen als Corpus delicti mitgenommen, ebenso wie auch Papstbilder als unerlaubter Besitz dem Zugriff der Staatspolizei verfielen.

Eine landesweite Polizeiaktion

Um diese Polizeiaktion, insbesondere in ihren Hintergründen, richtig zu beurteilen, muß beachtet werden, daß sie nicht in einem direkten Zusammenhang mit der Charta '77 steht, wenn auch einige der am 19. September Betroffenen sie unterzeichnet haben. Einiges an dieser Aktion bedarf einer genaueren Analyse.

Zunächst fällt die weiträumige und gleichzeitige Planung und Durchführung auf. Verhöre, Hausdurchsuchungen, Beschlagnahme von Literatur sowie anderer religiöser Gegenstände und selbst von Meßstipendien kamen insbesondere in der Slowakei schon bisher immer wieder vor. Deshalb hatte es ja der seit Jahren dem Regime ergebene und von diesem gestützte Kapitelvikar von Kaschau (Košice) in der Ostslowakei beim letzten Neujahrsempfang gewagt, den für kirchliche Angelegenheiten in der Slowakei zuständigen Minister *Válek* gerade auf diesen Umstand und auf die daraus sich ergebende Unruhe in der Bevölkerung hinzuweisen und um Abhilfe zu bitten; der Minister verbat sich jedoch jede Einmischung des Kapitelvikars in diese Angelegenheit.

Was aber an jenem Geschehen des 10. September überrascht, ist die *gleichmäßige Streuung über das ganze Land.* Sie reicht von Prag, wo der amtsenthobene Theologieprofessor und zwangspensionierte Pfarrverweser *Zvěřina* ihr Opfer wurde, über Reichenberg, wo der Franziskaner *Bárta* hart mitgenommen wurde, über einen kleinen Ort in Mittelböhmen nach Olmütz und Brünn; in diesen beiden Städten wurde reichliches „Material" gefunden; mehrere Personen, Geistliche und Laien, wurden hier festgenommen. Das Aktionsfeld dehnte sich auch auf die Slowakei aus, wo an die 60 Personen einbezogen waren. Das läßt darauf schließen, daß einerseits lange und gezielte Recherchen vorausgegangen waren, um die ganze Breite der „Verbrechen" auf einen Schlag enthüllen zu können. Anderseits liefert das ganze Unternehmen den Beweis dafür, daß gläubige Christen in der ČSSR in ihrer Glaubensnot keinen anderen Ausweg mehr sehen, als zur Selbsthilfe zu greifen, um ihre „religiösen Bedürfnisse" über das Maß der parteiamtlichen Zulassung hinaus „befriedigen" zu können.

Als zweiter Umstand verdient die Tatsache Beachtung, daß die Polizeiaktion des 10. September – ihrer Ausdehnung und zeitlich abgestimmten Durchführung nach – scheinbar gegen ein einheitliches, abgestimmtes tschechisch-slowakisches Unternehmen gerichtet war. Dies mußte deshalb überraschen, weil bisher außerhalb der Priestervereinigung „Pacem in terris" Kontakte zwischen den Kirchen der beiden Teilrepubliken – und früher schon der beiden Landesteile – seit Beginn der fünfziger Jahre nicht bestanden. Als vor wenigen Jahren alle Bischöfe der ČSSR und die Kapitelvikare aller verwaisten Diözesen auf einer gemeinsamen Konferenz eine einheitliche christliche Lebensordnung für katholische Christen in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung beraten wollten, wurde dies vom Prager Kirchensekretariat verboten. So muß jetzt die auf das ganze Staatsgebiet ausgedehnte und so planmäßig einheitlich durchgeführte Aktion überraschen. Die Staatspolizei hat entweder *ein gemeinsames tschechisch-slowakisches Unternehmen vermutet,* oder aber sie wollte die verschiedenen christlichen Gruppen engagierter Geistlicher und Laien, die ohne organisatorischen Zusammenhang, aber doch mit der gleichen Zielsetzung und vielleicht auch in gegenseitiger Nachahmung sich gegen die zahlreichen restriktiven Maßnahmen zu erwehren beginnen, mit einem Schlag treffen und damit alle anderen Versuche im Keim ersticken. Diesen *Willen zum Widerstand unter den Gläubigen zu brechen* dürfte jedenfalls das Ziel der großangelegten Polizeiaktion gewesen sein.

Versuche der Selbsthilfe

Die jetzigen Maßnahmen interpretieren auf ihre Weise den ersten in der ČSSR nach wie vor gültigen leninistischen Grundsatz vom Absterben der Religion: die stetige Entfaltung der sozialistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung schaffe die materiellen Voraussetzungen für eine totale Selbstauflösung aller Religiosität. Diese „gesetzmäßige" Entwicklung bedarf nach dem gleichen Konzept aber trotz sozialistischen Bewußtseins und sozialistischer Lebensgestaltung auch der „Unterstützung" von außen, also des Eingriffs des staatlichen Machtapparates. Von daher der Druck durch rein administrative Maßnahmen, der ständige Kleinkrieg gegen alle Äußerungen kirchlich-religiösen Lebens und alle Formen pastoraler Bemühungen, die über reine Kulthandlungen hinausgehen.
Es ist aber nicht nur die ideologisch festgelegte Parteilinie, die hinter allen diesen Maßnahmen steht. Ihr gesellt sich, wie auf den beiden letzten Parteikongressen deutlich wurde, die handfeste Angst vor einer Entwicklung hinzu, die 1968 zum „Prager Frühling" geführt hat. Zum *Kampf gegen jede Aufweichung der ideologischen Generallinie* gehört auch der Kampf gegen jede Religion. Es ist das eine Befürchtung, die durch persönliche Querverbindungen und gemeinsame Ziele gläubiger Christen zu den Unterzeichnern der Charta '77 genährt wird. Dafür bürgen nicht zuletzt Bemühungen verhörender Beamten, Gläubige und Kommunisten innerhalb der Bürgerrechtsbewegung gegeneinander auszuspielen.
Diese *Strategie der Partei* hat jedoch auch auf der Seite der Gläubigen eine Motivation geschaffen, die sie alle Gefahren auf sich nehmen läßt. Der systematische geistige und geistliche Aushungerungsprozeß, dem gläubige Christen heute in der ČSSR ausgesetzt sind, treibt sie zur Gegenwehr: die Seelsorge wird immer stärker eingeengt. Die wenigen Kinder, die noch den Religionsunterricht besuchen, besitzen keine Lehrbücher; die beiden sogenannten „katholischen" Zeitungen, in Prag und Preßburg, sind Propagandablätter im Dienst der Priestervereinigung und über diese im Dienst der Parteiführung; was an religiöser und theologischer Literatur im Lande selbst erscheint, ist quantitativ und qualitativ armselig. Theologisch interessierte Geistliche und Laien haben keine Kommunikationsmöglichkeiten, sind abgeschnitten vom theologischen Denken der Gesamtkirche. Deswegen haben sich Priester und Laien, gestützt auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und internationale Abmachungen, die selbst im eigenen Land Gesetzeskraft haben, eben entschlossen, zur Selbsthilfe zu greifen und religiöses und theologisches Schrifttum herauszugeben, was jedoch nur ein Notbehelf sein kann. Dafür haben sie jetzt eine Bestra-

fung nach § 118 des Strafgesetzbuches aus dem Jahre 1973 wegen eines „unerlaubten Unternehmens" zu erwarten. Jedenfalls wurde das einigen der Betroffenen bereits mitgeteilt.

In welcher Situation Christen in der ČSSR sich tatsächlich befinden, zeigt ein *Schreiben von 20 tschechischen und slowakischen Priestern an Johannes Paul II.*, dem sich eine größere Anzahl anderer gläubiger Katholiken angeschlossen hat. Es lohnt sich, daraus einiges im Wortlaut zu zitieren. „Heiliger Vater", so heißt es darin, „an Dich wenden wir uns in einer Zeit der Bedrängnis, weil Du der Hirte aller gläubigen Katholiken bist und das Recht hast zu wissen, worunter wir leiden. Die Erfahrung hat uns gezeigt, daß wir bei den hiesigen Vorgesetzten der Kirche keine Stütze finden. Die staatliche Priesterorganisation, welche sich als Sprecherin aller Katholiken aufspielt, dient in Wirklichkeit nur dem planmäßigen Absterben des religiösen Lebens. Wir sehen keinen anderen Weg als diesen. Sehr viele Gläubige würden gerne ihre Unterschrift den unsrigen anfügen, aber aus verschiedenen ernsten Gründen können sie das nicht tun. Von den vielen guten Priestern in der Seelsorge können wir das grundsätzlich nicht verlangen aus Sorge, daß das Volk Gottes sie verlieren müßte. Auch wir wissen, daß wir uns mit unseren Unterschriften allen möglichen Strafverfolgungen aussetzen, aber wir können nicht anders ... unsere Kirche lebt und will leben, will ihr eigenes Leben führen. Sie ist sich ihrer Sendung von Christus her bewußt, und deshalb kann sie sich mit der sogenannten Befriedigung religiöser Bedürfnisse nicht begnügen."
Der Brief an den Papst spricht von der „Notlösung, wenigstens teilweise den Hunger nach religiöser Literatur zu stillen ... über das, was heute im Zentrum der Kirche bzw. in der christlichen Welt sich ereignet, über die heutigen Geistesströmungen und über das geistige Leben, über all das, was für eine zeitgemäße Katechese und eine moderne Seelsorge" nützlich ist.
Das Schreiben schließt mit der Versicherung: „Das Bewußtsein, daß Du, Heiliger Vater, ganz mit uns fühlst und uns nicht verläßt, ist uns eine Stärkung und ein Zeichen der Liebe unseres Gottes, der seine Treuen niemals verläßt." Aber sie wenden sich darin auch an „unsere Brüder und Schwestern in der ganzen Welt, in Gebet und auch öffentlich unser" zu gedenken.

Zweifel an den Bischöfen?

So berechtigt dieses Schreiben ist und so viel innere Glaubensnot aus ihm spricht, es bedarf doch einiger Anmerkungen. Die darin ausgesprochene Enttäuschung betrifft das *Verhalten der Bischöfe* in einer – zugegebenermaßen und notgedrungen – etwas persönlichen Sicht. Eine objektive Beurteilung wird an dem, was aus der persönlich erfahrenen Bitternis durchaus verständlich ist, in Wirklichkeit aber doch einer eingehenderen Beachtung bedarf, manches anders sehen. Es ist nicht so, daß keiner der Bischöfe des Landes für diese Priester eintritt, aber die Möglichkeiten der Bischöfe dazu sind mehr als gering. Solche Versuche fehlen jedoch nicht gänzlich, wenn auch zu wünschen wäre, daß sie öfters unternommen und der Klerus darüber auch sachlich informiert würde. Der Prager Erzbischof, Kardinal František Tomášek z. B., hat sich viele Monate hindurch geweigert, dem Kirchensekretariat mißliebige Priester aus der Seelsorge in Prager Gemeinden von sich aus irgendwohin aufs Land zu versetzen; er hat dies nicht getan, obwohl dadurch vier zwangsenthobene Priester die ganze Zeit über ohne Anstellung bleiben mußten. Und im Dezember 1978 wandte er sich in einem Schreiben an den Staatspräsidenten *Gustav Husák*, bat um ein persönliches Gespräch und brachte einige Klagen vor. Dieses Schreiben des Kardinals blieb ohne Antwort. Anfangs des Jahres 1979 erhielt er dann die Aufforderung zu einer Vorsprache im Kirchensekretariat. Dieses Gespräch mit dem Direktor des Sekretariats für kirchliche Angelegenheiten muß mit äußerster Härte geführt worden sein und den Kardinal auch persönlich getroffen haben, wie aus seinem Verhalten unmittelbar nachher geschlossen werden mußte. Aber auch Bischof *Julius Gábris*, der Apostolische Administrator von Trnava und durch das Veto des Kirchensekretariats immer noch verhinderter Metropolit der Slowakei, hat sich sehr tapfer gehalten, nachdem er auf der Bischofssynode im Oktober 1978 offen über die Beschwerden des Religionsunterrichts in seinem Lande gesprochen hatte und deshalb zu einem „Gespräch" vorgeladen worden war. Auch der eine oder andere Kapitelvikar hat versucht, sich einzelner Geistlicher anzunehmen, auch wenn der Erfolg in solchen Fällen meist ausgeblieben ist.

Aber ebenso sicher wie dieses Eintreten des einen oder anderen Bischofs für bedrängte Geistliche ist, bleibt auch die Klage der Verfasser und Unterzeichner des Briefes an den Papst über das eine oder andere Mitglied des tschechischen und slowakischen Episkopats berechtigt. Es ist zum Ärgernis für die gemaßregelten Priester geworden und findet wenig Verständnis bei den Gläubigen des Landes, wenn die katholischen Bischöfe bei bestimmten Anlässen, wie bei Neujahrsempfängen und anderen Begegnungen, ihre Verbundenheit Persönlichkeiten der Partei- und Staatsführung gegenüber durch ihre Anwesenheit und ihre Ausführungen dokumentieren, obwohl es genau die Persönlichkeiten sind, die nach eigenem Eingeständnis die Liquidierung der Kirche betreiben.
Empörend muß es wirken, wenn gläubige Katholiken dem eigenen Bischof ihre Klagen und Forderungen in einer Petition darlegen und dieser die Petition wortlos dem Absender zurückstellen läßt, wie dies einer Gruppe mutiger Katholiken in Kremsier (Kroměříž) in der Erzdiözese Olmütz widerfahren ist. Kardinal Tomášek hat anders gehandelt: Als zwei der Initiatoren einer solchen Petition vor Gericht standen, hat sich Tomášek in einer schriftlichen Erklärung, die dem Berufungsgericht in Brünn anfangs dieses Jahres schriftlich vorlag, hinter sie gestellt. Befremdend ist die enge Bindung des einen oder anderen Bischofs in der ČSSR an die Priestervereinigung „Pacem in terris", insbesondere das Eintreten des Olmützer Admini-

strators *Josef Vrana* für diese Organisation, die sicher nicht dem Wohl der Kirche dient und nur eine kleine Gruppe überzeugter Anhänger hat, die es jedoch verstehen, Vrana als Paradepferd der Priestervereinigung herauszustellen. Dies ist eines der innerkirchlichen Hauptübel am derzeitigen Zustand der Kirche in der ČSSR.

Ungewisse Zukunft

Für Anfang November 1979 waren wiederum Gespräche zwischen dem Heiligen Stuhl und der Prager Regierung erwartet worden. Sie kamen damals wegen der Versammlung der Kardinäle nicht zustande, sollten aber noch vor Ende 1979 beginnen. Angesichts der Starrheit der Prager Regierung und der Ereignisse am 10. September 1979 ist die Atmosphäre dafür nicht günstig. Der für Kirchenfragen zuständige tschechische Kulturminister *Klusák* erwähnte wohl in seiner Rede auf dem Zweiten Kongreß des tschechischen Landesverbandes der Priestervereinigung „Pacem in terris" anfangs Oktober 1979 auch die Bereitschaft, Fragen des beiderseitigen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in einem offenen Gespräch zu lösen, aber er fügte hinzu: „Unser Standpunkt zu solchen Verhandlungen ist bekannt." Dieses starre Verhalten auf der bisherigen Position läßt eine Hoffnung auf weitere Schritte zu einer Besserung der kirchenpolitischen Lage in der ČSSR nicht aufkommen. Und noch deutlicher wurde eine Woche später der slowakische Kulturminister *Válek* auf dem Zweiten Kongreß des slowakischen Landesverbandes, als er sogar eine Entwicklung, wie sie sich gegenwärtig in Ungarn abzeichnet, eindeutig ablehnte. Die kirchenpolitische Leitlinie scheint demnach unverändert zu sein: kein Nachgeben dort, wo dadurch die Position der Kirche gestärkt werden könnte, Kompromisse dort, wo der Vorteil der Partei offenkundig ist.

Der Würgegriff am Leben der Kirche wird sich demnach in absehbarer Zukunft kaum lockern; die Gläubigen bleiben den repressiven Maßnahmen von Staatspolizei und Kirchensekretären ausgesetzt. Aber es hat nicht den Anschein, daß sie ihren Kampf um wirkliche Glaubensfreiheit aufgeben, auch wenn ihre Anzahl noch abnehmen wird. „Partisanen sind notwendig", so kann man gelegentlich hören. Diese letztlich mehr als ungute Entwicklung hat die Partei- und Staatsführung durch ihr widerrechtliches Vorgehen gegen Glauben und Gläubige voll selbst zu verantworten. Es ist nicht einzusehen, wieso es selbst für ein Regime, wie das der ČSSR, irgendeinen vernünftigen Grund geben sollte, den Status der Kirche und der Gläubigen im Lande fast auf die Lage herunterzudrükken, in der die Religionsgemeinschaften im maoistischen China der Kulturrevolution sich befanden.

Jozef Nechlubyl

Interview

„Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn"

Ein Gespräch mit Walter Dirks

Walter Dirks, Professor h. c., Dr. theol. h. c., als der Mitherausgeber der „Frankfurter Hefte" und Autor zahlloser Rundfunk- und Zeitungsbeiträge noch im Alter von 79 Jahren intensiv publizistisch tätig, gehört zu den bekanntesten Publizisten des deutschen Sprachraumes und zugleich zu den ganz wenigen, die an theologisch-religiöser wie politisch-gesellschaftlicher Auseinandersetzung mit gleicher Leidenschaft teilnehmen. Wir sprachen mit ihm über diese beiden Bereiche als Raum von Lebens-, Glaubens- und Zeiterfahrung, wobei sich Biographisches und Sachprobleme zum Teil spontan, zum Teil mit Absicht mischten. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Dirks, mehr als das Leben anderer Publizisten spielt sich das Ihre in der Spannung zwischen christlicher Existenz und politischer Auseinandersetzung ab. Haben Sie das jemals bedauert?

Dirks: Nein, aber ich halte das nicht für eine persönliche Eigentümlichkeit. Es gehört zur Signatur unserer Zeit, daß man das Samaritergleichnis nicht nur ins Private wenden darf, sondern es ins Politische ausziehen muß. Dem Öl und dem Wein und dem Transport in die Herberge und der Geldgabe an den Herbergswirt müßte ja, sobald die Zeit dafür gekommen wäre, logisch folgen, daß mindestens die beiden, der Jude und der Samariter, aber auch andere „Interessenten" überlegen müssen, wie man dem Räuberunwesen zwischen Jerusalem und Jericho ein Ende machen kann. Schon dadurch beginnt man in politische Strukturen hineinzukommen. Mir scheint heute die Politik als „Liebeshilfe", als nicht nur solidarischer Akt ganz wesentlich zur christlichen Existenz zu gehören. Wer versucht, ein Christ zu sein, darf dem, der seiner Politik so ernsthaft bedürftig ist wie der Hungernde des Brotes, diese Politik nicht versagen. Deshalb gehören die beiden

Dimensionen nicht nur für mich, sondern für die Christenheit wesentlich zusammen.

HK: Ihr Reden und Tun ist durchgehend gekennzeichnet durch die Verbindung von Christentum und Sozialismus. Wie grundlegend ist dabei für Sie der Marxismus? Und von welcher Quelle speist sich eigentlich diese Option?

Dirks: Ich stehe in der philosophischen Tradition des Katholizismus, vor allem in der von Thomas von Aquin, der das Gemeineigentum höher eingeschätzt hat als das Privateigentum. Das hatte ich schon auf der Schule begierig gelernt. Von meiner Mutter hörte ich als Kind den Satz: „Da hängt diese ganze Stadt vom Phönix ab, und da bilden sich die Herren ein, er sei Privateigentum." In den Jahren kurz nach dem Krieg, als ich 20 war, haben Brauer, Steinbüchel und andere diesen „Sozialismus als sittliche Idee" durch eine Analyse der damaligen Sozialstruktur begründet. Einige Jahre später, durch die Lektüre der Frühschriften von Karl Marx, bekam diese sozialistische Option marxistische Züge, ohne daß ich ein kompletter Marxist geworden wäre. Mich hat besonders beeindruckt, daß Marx der erste Denker gewesen ist, der von der Existenz des Proletariats aus gedacht, sein Weltbild entworfen hat. Das schien mir dem Christentum näher zu stehen als das bürgerliche Denken, als ein Denken also, das von der Existenz des Bürgers aus entworfen ist – und das kann man vom ganzen neuzeitlichen Denken sagen.

„Ich bemühe mich um den heißen Kern des Christentums"

HK: Ist für Ihr Verständnis von Politik nicht in erster Linie grundlegend die Idee der Solidarität? Und fußt diese nicht eigentlich stärker im religiösen Gut der Bergpredigt als in marxistischer Dialektik?

Dirks: Mein Grundmotiv ist tatsächlich wahrscheinlich das Mitleid gewesen, die Teilnahme für den Schwachen, für den Entwürdigten. Das kann man natürlich ebensosehr biologisch-human sehen, eben vom Mitleid aus, geradezu „sentimental", wie man es christlich sehen kann, in Dekkung mit der Bergpredigt. Und Solidarität ist übrigens auch originär marxistisch! Da bestärkt einander sehr viel: vital, christlich, marxistisch.

HK: Herr Dirks, Sie bezeichnen sich selbst als Kämpfer zwischen den Fronten. Aber hinkt dieser Vergleich nicht? Kämpfer zwischen den Fronten gehen meist zugrunde, oder sie kämpfen nicht. Ist Ihr Geschäft nicht eigentlich doch das der Vermittlung bzw. das des Vermittlers, der gegensätzliche Positionen zusammenführen will oder in sich zusammenführt?

Dirks: Dem kann ich zustimmen. Vermittlung liegt meinem irenischen, sanguinischen Temperament. Ich möchte Ihre These aber auch auf meinen Beruf beziehen. Ich sehe ihn, den Journalismus, durch zwei gegensätzliche Grundmotive charakterisiert. Der eine ist in der Tat „Kritik". Seit den französischen Moralisten gibt es einen besonderen Stand, einen Stand von „Besserwissern", von Leuten, die nicht eingesetzt und legitimiert sind von Gott, vom Papst oder vom König, sondern die sich auf Grund eigener Entscheidung einmischen. Ihre Phantasie wird angeregt durch Zustände, die nicht sein sollten; in die mischt er sich ein.

HK: Wenn ich unterbrechen darf: Das ist also ein Plädoyer für einen kritischen Journalismus als Lebensaufgabe, in dessen Dienst Ihr politisches Weltbild und auch Ihr christliches Menschenbild steht?

Dirks: Ja. Die wahre „Ausgewogenheit" besteht nicht darin, daß die Hälfte der Journalisten oder die Hälfte des Rundfunkprogramms affirmativ ist, die andere Hälfte kritisch; sie besteht vielmehr darin, daß es auf der einen Seite sehr real die Macht gibt, vielfältig, mit den Chancen der Macht, dem Charme der Macht, dem Geld der Macht, der Macht der Macht – und ihr steht die Macht des machtlosen Wortes kritisch gegenüber. Das wiegt einander auf. – Das wäre die eine Funktion; die andere ist tatsächlich Vermittlung. Die Welt ist so kompliziert geworden, daß man Argumente aus sämtlichen Disziplinen kombinieren muß, um zur Bildung eines gesellschaftlichen Bewußtseins eine hilfreiche Aussage machen zu können. Diese Vermittlung, die alle speziellen Zuständigkeiten und auch die Einzelinteressen zu übersteigen sucht, hat gewiß dasselbe Gewicht wie die Kritik.

HK: Mit dem Kämpfer zwischen den Fronten verbindet sich auch der Titel Außenseiter, aber Vermittler sind jedenfalls in der Sache, die sie vermitteln, nie Außenseiter.

Dirks: Darüber kann man natürlich streiten; je nachdem, auf welchen Mittelpunkt man sich bezieht, bin ich ein Außenseiter oder nicht. Ich bin es im organisierten Katholizismus, wie ihn etwa Bernhard Hanssler verstanden hat. Wenn man die Frage auf den Glauben und die Kirche bezieht, hoffe ich, ein Insider zu sein. Ich bemühe mich jedenfalls um die Mitte des Ereignisses des Christentums, um seinen heißen Kern und nicht um irgendeine Randposition.

HK: Die Theologie hat Walter Dirks von Anfang an begleitet und seit seinen theologischen Semestern in Paderborn eigentlich nie losgelassen. Und sein theologisches Engagement ist, solange wir ihn kennen, ebenso geistlich und sakramental geprägt, wie es kirchenkritisch ist. Bei aller Kirchenkritik bringen Sie das christliche Heilsgeschehen bzw. Heilsverständnis in einem ganz original theologischen Sinne fast unkompliziert zum Ausdruck. Trotz starker Gesellschaftsbezogenheit ist, so scheint es, von „Horizontalismus" nichts zu spüren.

Dirks: Wenn das so ist, dann aus zwei Gründen. Einmal, weil ich die andere Dimension „brauche". (Ich nenne sie allerdings ungern die „vertikale".) Ich komme ohne sie nicht aus; ich brauche sie, um leben zu können. Ich brauche vor allem Gott als Adressaten eines Dankes, der über die Dankespflicht gegenüber den Mitmenschen weit hinausgeht, und als Adressaten einer Buße, die gleichfalls weit

über die zwischenmenschliche Buße hinausweist. Bin ich ein homo metaphysicus? Jedenfalls bedarf ich eines Gottes, der mich tröstet, eines Gottes, der mich befreit, erlöst, eines Gottes, an dem ich mich halten kann. Die andere Antwort: Ich habe immer in gewisser Unbefangenheit in der Praxis des römischen Katholizismus gelebt – in der Ortsgemeinde. (Deshalb wohl hat man mich nicht zum Märtyrer des „Linkskatholizismus" gemacht, sondern mir Narrenfreiheit geschenkt.)

„Das Christentum zwingt uns so intensiv nach außen zu gehen, daß wir entsprechend intensiv auch nach innen gehen müssen"

HK: Dank, Vergebung, Buße; das sind christliche Grundkategorien. Besteht nicht gerade hier gegenwärtig ein akutes Defizit?

Dirks: Ja, ich empfinde dieses Defizit sehr. Es ist fast noch schlimmer als das politische Defizit im christlichen Bewußtsein. Das Christentum (oder Jesus von Nazaret) zwingt uns in der heutigen Gesellschaft dazu, so intensiv nach außen zu gehen, daß wir entsprechend intensiv auch nach innen gehen müssen, aufs Gebet, den Kult, die Meditation, die Stille zu. Sonst können wir am Ende die Sache selbst, um die es geht, verfehlen.

HK: Kann man das als Substanz Ihrer „Antwort der Mönche" festhalten?

Dirks: Ja, die Mönche vertreten da sozusagen den Gang nach innen und die Verwirklichung dessen, was von der Bergpredigt in einer besonderen Weise ausgeht: durch die Räte. Allerdings habe ich eher ein Buch über „die Antwort" als eines über die „Mönche" geschrieben. Deren „Räte", die Appelle der Bergpredigt, und die Antworten, welche die Mönche darauf gegeben haben, sind für mich in erster Linie gar nichts Mönchisches, sondern „Rufe" in ein radikal christliches Leben. Sie gehen den Weltchristen zwar auf andere Weise an, aber genausoviel.

HK: Sie sind entscheidend von der Weimarer Zeit politisch wie theologisch sowohl als Redakteur der Rhein-Mainschen-Volkszeitung geprägt worden wie in Ihrer Herkunft vom Quickborn und von Romano Guardini. Weniger bekannt ist die zweite Grundfigur, die Ihren Weg, speziell in der Weimarer Zeit begleitet hat: Ernst Michel . . .

Dirks: In dieser Zeit haben mich in der Tat Guardini und Michel am meisten beeinflußt. (Zu Michel würde ich ergänzend noch Steinbüchel hinzusetzen: sein Einfluß hatte für mich ein fast gleiches Gewicht.) Aber die beiden mochten sich gar nicht besonders. Guardini hat Michel gelten lassen, sich aber kaum mit ihm beschäftigt, und Michel selbst hielt Guardini für einen „Sinndeuter", der den Katholizismus nur edel interpretierte, statt ihn an der Wurzel christlich in Frage zu stellen. Es war gar nicht schön, daß meine Vaterfiguren – die allerdings keineswegs eine volle Generation älter waren – einander so fremd waren. Am Ende hatte ich beider Positionen auf einen, auf meinen Nenner zu bringen. Vielleicht hat mir das geholfen, selbständig zu werden.

HK: Ihr Verhältnis zum Nachkriegsdeutschland, vor allem zu dem Adenauerscher Prägung, ist abwehrend bis polemisch. Gaben dafür Enttäuschungen des Anfangs den Ausschlag?

Dirks: Wir haben uns in der Tat in der Hoffnung auf die „Gnade der Stunde Null" gegen den Ausdruck „Wiederaufbau" gewehrt: wir wollten neu aufbauen.

HK: War das nicht ein zu „platonisches" Gemeinwesen, was Ihnen und Ihren Freunden damals vorschwebte? Unterschätzten Sie damals nicht die humane Dynamik der Marktwirtschaft, die nicht nur Wohlstand schafft, sondern über das Ökonomische hinaus schöpferischen Kräften nicht nur Raum gibt, sondern solche auch freisetzt?

Dirks: Aber der Kapitalismus war von 1945 bis 48 nicht existent! Die Betriebe waren ohne Herren. Sie wurden mit Hilfe der Besatzungsmächte von Verwaltungsleuten und Ingenieuren sowie von den Belegschaften und Gewerkschaften aufgebaut. Es gab keine Kapitalisten mit kapitalistischen Impulsen, gefährlichen oder schöpferischen. Doch hätten wir früher entdecken müssen, daß vor allem die Amerikaner ihre ganze Macht einsetzten, um in diesen Jahren eine neue Basis zu schaffen. Im übrigen kann ich mir kreative Leistungen auch außerhalb des Impulses zur Maximierung von Gewinnen vorstellen.

„Ich kann mich nicht zum Anwalt eines bestimmten Systems machen"

HK: Den Kapitalismus gibt es – wenigstens bei uns – auch heute nicht. Ist der Sozialismus realisierbar, den Sie meinen?

Dirks: Wenn ich mich zum Sozialismus bekenne, dann zum „Dritten Weg" zwischen Kapitalismus und Staatskollektivismus. Auf diesem Wege sind eine Vielzahl von Modellen denkbar. Und wir leben, insofern haben Sie sicher recht, selbst in einem solchen Modell: wir haben ja unter anderem die Bundesbahn und die Bundespost sozialisiert, dazu mit Vorliebe auch potentielle Verluste des großen Kapitals. Profit- und Gewinnmaximierung sollten nicht solche Wirtschaftsentscheidungen bestimmen dürfen, die für die Allgemeinheit von entscheidender Wichtigkeit sind. Sie sollten einerseits „von oben", vom Ganzen her, anderseits „von unten" bestimmt werden. Ich kann mich aber nicht zum Anwalt eines bestimmten Systems machen. Wir sind ja unterwegs. Sozialismus ist nicht ein fixiertes System, sondern eine Vision, die den Weg weist, ein realutopisches Ziel.

HK: Bleibt dann aber nicht bloß eine vage Utopie, eine ferne Normvorstellung davon, wie es sein könnte oder eigentlich sein müßte?

Dirks: In der Dialektik der Geschichte schallt es immer anders aus dem Wald heraus, als man hineingerufen hat. Wenn man mich „vage" fragt: „Wie sieht Ihr Sozialismus aus", kann ich nur antworten: „Ich weiß es nicht – noch nicht."

HK: Sie haben gelegentlich ebenso Verachtung der Sozialdemokratie wie der christlichen Demokraten geäußert, wenngleich Sie selbst einmal bei der CDU, bei der Frankfurter CDU von 1945, angefangen haben, wenn das für Sie nach eigenem Zeugnis auch nur ein „umwegiger Weg zum Sozialismus" war. Äußert sich da grundsätzliche Distanz des Journalismus zu den Parteien oder doch mehr Ärger über ihren jeweiligen Aktualzustand?

Dirks: Beides. Opponieren muß ich jedoch gegen den Ausdruck „Verachtung der Sozialdemokratie". Ich habe immer in ihrer Nähe gestanden, von 1919 an, auch bei der Gründung der CDU. Ein bis heute nachwirkendes Unglück war für mich allerdings 1917 die Spaltung in die beiden Flügel der Arbeiterbewegung; ich mußte sie als zwei falsche Hälften einer Wahrheit betrachten, die nur als ganze wahr sein kann. Ich habe die linke Gruppe schärfer bekämpft als die rechte, die Sozialdemokratie. Doch beurteile ich sie kritisch, in „kritischer Solidarität", wie man heute so schön sagt.

„Den menschlichen Staat kann man ‚essen', wie man menschliches Brot essen kann"

HK: Es haben aber Perioden starker Identifizierung mit der Sozialdemokratie gewechselt mit Perioden der Distanz ...

Dirks: Sicher, in der Reformperiode der Regierung Brandt und mit Heinemann habe ich mich stärker identifiziert als mit Schmidt oder gar dem rechten Flügel der Partei. Und mit der CDU identifiziere ich mich insofern auch, als sie außer den Stimmen des Mittelstandes und der Konservativen, außer der Sympathie des großen und mittleren Geldes doch auch die Stimmen vieler Christen hat. Ich halte zwar die Struktur einer christlichen oder christlich firmierenden Partei für gefährlich. Aber meine Nachbarn hier in Wittnau haben meine volle Sympathie: das sind ehrliche CDU-Leute; von ihnen aus halte ich eine kritische Solidarität auch mit dem Schicksal der CDU. Ich wünsche ihr das Beste: daß sie kräftig anders wird.

HK: Ist es nicht so, daß trotz Ihrer sozialistischen Überzeugungen und der kritischen Distanz zu den C-Parteien Ihr Grundanliegen eine christliche Politik oder besser eine Politik aus christlicher Verantwortung ist, die Sie in die Nähe auch marxistischen Gedankenguts bringt?

Dirks: Ja, aber da ist eine doppelte Erkenntnis festzuhalten. Über die Nichtchristen, mit denen ich politisch zu tun habe, kann ich nicht christlich verfügen; die Politik ist ein „weltlich Ding", und ich muß in völliger Offenheit und Fairneß die Nichtchristen im gemeinsamen gesellschaftlichen Engagement ernst nehmen. Zweitens ist zu bedenken, daß uns Christen kein kultureller oder politischer Erfolg versprochen worden ist, sondern sehr deutlich Mißerfolg, ja „Verfolgung". Der Beitrag der Christen auch zur Politik wäre am besten mit dem Bild des Salzes und des Sauerteigs zu erfassen – wenn es richtig zuginge. (Die CDU ist weiß Gott kein Salz und kein Sauerteig in der deutschen Politik.) Man vergißt oft, daß Salz und Sauerteig eine produktive Beziehung zum Brot haben, zu dem auch Mehl und Wasser und andere Substanzen gehören. Salz und Sauerteig kann man nicht essen. Die „kleine Herde" steht aber produktiv zur „Mehrheit". Deshalb dürfen wir nicht von der Vorstellung einer christlichen Politik, einer christlichen Kultur, eines christlichen Staates ausgehen. Den menschlichen Staat kann man essen, wie man menschliches Brot essen kann – dazu scheint man das Salz und den Sauerteig zu brauchen, die veritablen Christen.

HK: Sie haben einmal gesagt, die „Grundpositionen" Ihres Lebens seien die Ehe, der Sozialismus und die Eucharistie. Da Sie gerade im Bild von Brot gesprochen haben, sind wir wohl nicht weit von der Frage Eucharistie und Politik. Ist das nicht eine etwas ungewöhnliche Zusammenschau, Eucharistie und Sozialismus?

Dirks: Für mich ist dieser Zusammenhang wesentlich: Wenn ich von der Eucharistie zurückdenke ans Sakrament überhaupt, an das „Grundsakrament Kirche" und an dessen Ausgang, das Ursakrament Jesus Christus (um Formulierungen aus dieser Zeitschrift aufzugreifen), dann heißt „Salz und Sauerteig" auch Sakrament, als das spezifische christliche Geheimnis. Das Salz und der Sauerteig sind die Freunde und Jünger Jesu von Nazaret, die als Kommunität, als Kirche, seine Sache weitertragen durch die Geschichte bis zu dem bestimmten Ort, wo wir heute stehen. Das Bild „Salz und Sauerteig" deutet dabei ihre Wirkungsweise an: die Christen sollen kritisch und produktiv, lebenspendend und hilfebietend wirken. Das Wort „Sakrament" drückt darin die geistliche Dimension aus: die Kirche führt die Sache Jesu weiter, und das bedeutet, daß sie auch dann, wenn sie dieses Werk als Politik, als Liebeshilfe betreibt, sakramental handelt, in dem Geheimnis nämlich des Bundes Gottes mit dem Menschen. Wir müssen natürlich zunächst schlicht Solidarität akzeptieren, kräftig ja zu ihr sagen. Aber christlich relevanter ist es, zu bedenken, daß der andere existentiell dieser meiner Solidarität bedarf, genauso wie der Hungernde des Brotes bedarf. So bedarf er meiner Solidarität spezifisch christlich: in der Liebe bis hin zum Opfer. Und da entsteht dann doch ein Zusammenhang zwischen der Politik als Liebeshilfe und dem dauernden Vollzug des Sakramentes – in Christen, die nicht schizophren sind.

HK: Sie haben weiter oben gesagt, Sie fühlen sich auf Kirche hin nicht als Außenseiter, und ich glaube, auch niemand in der Kirche wird Sie so einschätzen. Dennoch nehmen Sie eine sehr kritische Position gegenüber dem gerade in der Nachkriegszeit entwickelten Katholizismus ein. Hat sich diese Position gewandelt?

Dirks: Nein, sie hat nur ihren Aggregatzustand insofern verändert, als im höheren Alter mein Interesse am offiziellen Katholizismus abgenommen hat. Ich habe mich früher mit ihm herumgeschlagen, etwa mit dem Zentralkomitee. Aber jetzt, so scheint es mir, passieren die wichtigen Dinge ohnehin anderswo.

HK: Sie sagen, die wichtigen Dinge passieren anderswo. War das a) nicht immer schon so und b) wo passieren die Dinge wirklich?

Dirks: Das war immer schon so, da haben Sie sicher recht, nur das Zentralkomitee hat das, wie schon der Name sagt, nie so recht gewußt... Aber Sie haben gefragt, wo denn dann das Eigentliche passiere. Ich will Ihnen dazu eine formale Antwort geben und eine inhaltliche – indem ich von der privaten ganz absehe: es passiere in mir selbst als einem, der auf den Tod zugeht. Das Eigentliche geschieht, formal gesehen, in Kleinstgruppen, „Gruppen", innerhalb der Pfarrgemeinden, auf der Universität, in allen anderen Strukturen der Gesellschaft – eben überall. Mir scheint, es ist ein Kennzeichen unserer Zeit, daß die Verständigung über das, was sein sollte, und vieles andere seinen Ort in der Gesprächsgruppe findet, nicht im großen total organisierten Verband und nicht in der Einsamkeit des einzelnen, sondern in der „Gruppe" und – zweitens – in neu entstehenden Initiativen und „Bewegungen".

„Die großen Strukturfragen sind kontinental... sie sind in ihrer Werthaftigkeit noch nicht entdeckt"

HK: Sie sehen sich also in Ihrem geschichtlich dynamischen Verständnis von Kirche gegenwärtig durch einen von unten wachsenden Katholizismus bestätigt?

Dirks: Ja, aber auch dieser könnte scheitern, wenn er nicht stärker zu einer wirklichen Bewegung wird. Europa z.B. scheint mir daran zu scheitern, daß es trotz viel Europapolitik keine europäische Bewegung mehr gibt. Ich sehe auch im deutschen Katholizismus im Augenblick nicht sehr viel Bewegung. – Das ist aber nur die formale Antwort. Die inhaltliche würde heißen: das Wichtige geschieht erstens an der Basis. Wo der einzelne und seine Gruppen, der einzelne und seine Strukturen, die Familien, die Ehen, die Ortsgemeinden, Gruppierungen in den Ortsgemeinden existieren, da passiert's; nicht in Rom, sondern in Wittnau passiert (– oder auch nicht... –), was passieren sollte. Eine andere relevante Dimension sind zweitens die großräumigen Bischofskonferenzen; die deutsche ist mir schon zu kleinräumig, und sie scheint mir zu sehr an das Schicksal der Provinz Bundesrepublik gekoppelt zu sein, sozusagen in einer Begrenzung ihrer Phantasie.

HK: Aber sie (und mit ihr der deutsche Katholizismus) strengt sich gegenwärtig ja an, um ihre Verantwortung weltweit wahrzunehmen, denken Sie nur an die Bemühungen um die Dritte Welt, durch Misereor usw.

Dirks: Sicher, in mancher Beziehung steht dieser Katholizismus gar nicht schlecht da, befindet sich partiell eher sogar an der Spitze seiner Möglichkeiten. Aber der Bezug auf die Dritte Welt ist bisher noch eine isolierte Vorstellung geblieben. Strukturpolitisch interessiert man sich noch nicht für die ganze Welt, sondern noch vor dem Nord-Süd-Gefälle für ein konservatives christliches Europa und für die Bundesrepublik von heute und morgen. Das ist zu wenig. Wir müssen uns darüber klar werden, daß für die großen Strukturen die Eine Welt zu groß ist und daß dafür die europäischen und die anderen Nationen viel zu klein geworden sind. Die großen Strukturfragen sind schwarzafrikanische Fragen, südamerikanische, nordamerikanische, sowjetrussische, europäische: kontinentale. Diese Dimension ist in ihrer Wertigkeit und in den ihr gemäßen Strukturen noch nicht entdeckt.

HK: Muß man da nicht gerade einem Katholizismus wie dem deutschen eine gewisse Zeit lassen? Er ist ja historisch eben erst einem Minderheitsstatus entwachsen und hat immer noch Schwierigkeiten, das Kleid der Minderheit abzulegen, auch wenn er zu einem Einfluß gelangt ist, der größer ist als alles, was ihn an eigener Infrastruktur trägt.

Dirks: Das ist zuzugeben. Auch haben wir ja ohnehin zu lernen, in welchen Fällen und welchen Positionen gegenüber man ungeduldig zu sein hat und welchen gegenüber geduldig. Ich stimme Ihnen sehr zu, gerade was die Volkskirche betrifft. Ich habe nicht das Recht, den geistigen Ort, an dem mein Nachbar steht, ruckartig zu verändern. Da bin ich sehr für Toleranz und für Geduld und für langsames Vorgehen. Was die Institutionen anbetrifft, so werde ich schon ein bißchen ungeduldiger. Sie verdienen nicht in demselben Maße psychologische Rücksicht.

HK: Sie meinen, sie agieren oder wandeln sich ohnehin langsam genug...

Dirks: Ja, und sie sollten von ihrem Anspruch her so sein, daß sie Stöße vertragen, und sie müssen so rasch sein, wie es gerade geht. Deshalb würde ich es für sehr nützlich halten, wenn sich auf der Ebene der kontinentalen Bischofskonferenzen rascher als bisher auf Grund der erklärten bischöflichen Kollegialität ein neues nachkonziliares Bewußtsein entwickeln würde. Ein europäisches Organ würde nicht so provinziell sein wie die deutsche Bischofskonferenz, und es hätte auch gegenüber Rom, dem verführerisch triumphalen Rom des demütigen Johannes Paul II., ein Wort zu sagen. (Ich füge rasch noch an, daß eine dritte Dimension, in der viel zu geschehen hätte, die Theologie ist.)

HK: Herr Dirks, Sie sehen prospektiv die Kirche in erster Linie als Kirche in kleinen Gruppen. Ist nicht gerade unter diesem Aspekt die Kirche in der Bundesrepublik, der deutsche Katholizismus, besonders arm? Arm an lebendigen Gruppen und arm an Bewegungen.

Dirks: Immerhin; das meiste, was geschieht, sieht man wohl nicht. Ein Stück Bewegung an der Basis gibt es im-

merhin im ökumenischen Bereich. Man erfährt wenig davon, weil die Aktivität örtlich gebunden ist, weil es oft sogar „nur" Freundesgruppen sind, die als Protestanten und Katholiken zusammenleben oder -wirken. Aber hier ist immerhin ein Stück Christenheit, ein Stück Una Sancta, und zugleich ein Stück Bewegung. Mir scheint, daß beispielsweise in dieser Richtung, aber auch in anderer (alternative Lebensform, soziale Solidarität) viel Erfreuliches geschieht, in wachsendem Maße.

„Helft den Menschen in allen Völkern, einander zu lieben"

HK: Dieses „Wachsen" könnte ja auch aussehen wie eine schlechte Zeitungsfusion, wo aus zwei eine und die eine dann im Grunde noch kleiner wird. Ist die ökumenische Bewegung als Zeichen eines vitaleren Christentums nicht selbst noch zu schwach?

Dirks: Sie ist noch zu schwach – nicht zuletzt auch, weil „oben" zu sehr gebremst wird. Sie muß zu einer Bewegung werden, die feste kirchliche Strukturen durchbrechen und überwinden kann. Sie muß neue Tatsachen schaffen, an denen die Sachwalter verhärteter Strukturen nicht vorbeigehen können. Insofern ist die ökumenische Bewegung als Kern einer neuen christlichen Bewegung noch zu schwach. Sie muß sich mehr am christlichen Kern orientieren; sie darf nicht nur katholisch und evangelisch verbinden, sondern gemeinsam dann die Sache Jesu Christi selbst neu ins Werk setzen. Sie könnte ein Kern der Einen Kirche Jesu Christi werden – kann es denn eine andere als die Eine geben?

HK: Trauen Sie der Kirche, unserer Kirche und dem deutschen Protestantismus so viel Beweglichkeit zu, daß diese Bewegungen in sie hineinwachsen und umgekehrt die Kirchen in diese Bewegungen hineinwachsen können?

Dirks: Mit sehr viel Geduld. Wenn ich die Frage mit nein beantworten würde, wüßte ich nicht, ob ich mich aufhängen, in ein Trappistenkloster eintreten oder aus der Kirche austreten sollte. Es scheint mir jedenfalls so zu sein, daß da eine Epoche zu Ende geht, die Epoche der christlichen Kulturprovinzen, der „abendländischen" Kultur und Kulturen, der germanisch-christlichen, der slawisch-polnischen Volkskultur. – Stilbegriffe sind wie der Kulturbegriff als Handlungshilfe nicht mehr verwendbar. Was zu tun ist, muß unmittelbarer ermittelt werden.

HK: Aber die jeweiligen kulturellen Eigenelemente sind weiterhin durchaus kräftig am Werk, bleiben zäh.

Dirks: Sollten sie auch. Das geschichtliche Weltbild, das ich hier vertrete, hat durchaus zwei Dimensionen, die der Zukunft, in der sich vom Evangelium und von anderen Positionen her vieles ändern soll; gleichzeitig aber kenne ich konservativ die Härte des Bestehenden und erkenne sie an, des Chromosomen- und Genbestandes, die Zähigkeit der Sozialstruktur. Man darf nichts überspringen, was als Realität erkannt worden ist. Aber da überlege ich mir ein entscheidendes Wort der Schrift: Geht in alle Welt und lehret alle Völker, lehret sie alles halten...: Weil da das Wort „lehret" steht, haben wir wohl zu oft an „Lehre" gedacht, aber da steht nicht: lehret sie eine Lehre, sondern: lehret sie alles „halten", nämlich die Gebote, und was die Gebote betrifft, so ist unzählige Mal gesagt, daß das Grundgebot die Liebe ist. Also heißt diese Sendungsbotschaft in Wirklichkeit: helft den Menschen in allen Völkern, einander zu lieben. Das aber ist im Vollsinn überhaupt heute erst möglich. Wir sind in einer ganz neuen Situation. Wenn das Christentum nicht heute anfängt, im großen Stil wirksam zu sein, ist nicht viel gewesen. Es sind gewesen einige Sackgassen, die man zum Teil sehr lieben kann, die sich hinterher aber eben doch als – vielleicht großartige – Sackgassen erwiesen haben.

HK: Aber entspricht es nicht der eschatologischen Situation des Christentums, immer in Sackgassen zu geraten?

Dirks: Sicher, aber was ich meine, ist der Übergang von allzu provinziellen Sackgassen in die große Sackgasse Menschheit: die negative Alternative einer positiven Möglichkeit. Diese aber wird erst jetzt als solche real. Die Frage war so früher nicht gestellt. Das ist immerhin ein Qualitätssprung – vielleicht enthält er eine Chance. Mit der Theologie der Befreiung Südamerikas fangen die Umdenkungsprozesse schon an. Und es könnte sein, daß durchaus etwas Ähnliches passiert, im Kirchenvolk und in der Theologie aller Kontinente – etwas Ähnliches auch wie das, was bereits in Rom passiert ist, als plötzlich Bischöfe und Theologen aus Fulda und Essen und Köln und Freiburg in einem ganz neuen Wirkzusammenhang berufen worden sind. Da taten sich neue Möglichkeiten auf.

HK: Ist so etwas auch für das heutige Europa denkbar...

Dirks: Ich erhoffe mir das, wenn die italienische Provinz, die bundesrepublikanische, die französische aufgebrochen sein wird. Die haben ja alle ihre eigenen Laster. Frankreich leidet an Gallizismen, Italien ist viel zu italienisch, und die Bundesrepublik ist so verteufelt bundesrepublikanisch. Hier könnte einiges in Bewegung kommen, wenn die Bevölkerungen kooperierten, nicht die Manager in Straßburg und in Brüssel; wenn Bewegungen entstünden, wenn beispielsweise Arbeiter und Christen einander besuchten an der Basis. Dann könnte etwas Neues entstehen, was wir uns im einzelnen nicht vorstellen können. Und das könnte auch in einer Christenheit geschehen, die kapiert hat, daß sie Salz und Sauerteig und eben dadurch Sakrament zu sein hat, damit die Menschheit überleben kann und damit die Menschheit in Strukturen überleben kann, die – jetzt bin ich aber ganz nüchtern und bescheiden – nicht absolut „gerecht" sein werden, keineswegs völlig solidarisch, aber die wir einander werden zumuten können.

HK: Wenn nicht alles täuscht, dann gibt es gerade in den letzten Jahren trotz der eben beschriebenen dynamischen Zukunftsperspektive so etwas wie eine neue skeptische Nachdenklichkeit bei Ihnen. Man hört zweifelnde Formulierungen wie „Sozialist, soweit man das heute sein kann", „Katholik, soweit man das heute sein kann",

„Gott, wenn es ihn gibt". Nimmt die Skepsis zu? Und steckt da auch die grundlegende Frage nach der Zukunft des Glaubens mit drin?

Dirks: Ich kann Ihre allerletzte Frage nicht recht beantworten, weil sie von der individuellen überdeckt ist. Ich höre das Wort Nachdenklichkeit gern, weil ich es als Kontrast zu der Altersweisheit empfinde, die man offenbar von einem alten Mann erwartet. Die sollte zwar nach Möglichkeit auch da sein; auch Altersgeduld sollte da sein. Es sollte aber auch Altersungeduld da sein. Es sollte auch ein spezifischer Zorn der alten Männer da sein, der aus der Länge ihrer Erfahrungen kommt. Und da ist mir der Hinweis auf eine verstärkte Alters-Nachdenklichkeit sympathisch. Dazu bekenne ich mich. Wieweit das nun für uns alle gilt, das weiß ich nicht. Ich möchte meinen jungen Freunden in Frankfurt und anderswo, mit denen ich zusammenarbeite, eher zuraten: erstrebt nicht „skeptische Nachdenklichkeit", sondern greift die Dinge zunächst einmal kräftig an...

„Das Übersittliche des Reiches Gottes trennt uns vom nur Sittlichen"

HK: Ich hätte das eher so verstanden, daß Sie sagen: Wir sind in einer Situation, wo man sich der grundlegenden Elemente des Glaubens neu versichern muß, und: daß wir eigentlich gar nicht in die Gesellschaft als ganze hineinschauen können und nicht sicher sind, ob diese Elemente noch einmal so richtig zum Tragen kommen.

Dirks: Das ist ganz richtig, und das habe ich auch gemeint, als ich vorhin sagte, eine der Antworten auf die Frage, wo das passieren sollte, sei die Theologie, die Reflexion nämlich über unseren Glauben. Wir sind unsicher, weil da so vieles im Wandel ist und Umformulierungen notwendig werden und mehr als nur Formulierungen, nicht zuletzt von der Sprachtheorie und der Kommunikationstheorie her, auch vom Neodarwinismus her. Wer wirklich ein Zeitgenosse sein will, muß sich auf solche denkerischen Möglichkeiten der Zeit einlassen, aber auch auf alle anderen Erscheinungen der Gottesferne.

HK: Sind da in erster Linie nur geschichtliche Überprüfungen des eigenen Erbes notwendig, oder geht es nicht vielmehr um die Frage, wieweit die Wirklichkeit, wie wir sie heute leben, in ihren technischen und rationalen Strukturen, überhaupt noch theologisch ausgesagt werden kann? Wieweit ist diese Welt und ihr Kulturzustand überhaupt als Welt des Schöpfers, als gottgestiftete Welt aussagbar?

Dirks: Die Frage ist berechtigt. Wenn mein Glaubensvertrauen zu schwinden droht, ist es wohl mehr noch als der Theodizee-Zweifel dieser Riß, auf den Sie anspielen – auch die Unsicherheit, ob man diese unsere Welt verloren geben oder aber Gott selbst als „Tod", als Illusion aufgeben muß. Für meine Person versuche ich dann, wenigstens auf Gott „zu setzen", in der bewußten Hoffnung, der Dank für Stücke von Sinn, für Teile von Kosmos, Inseln oder kleine Eilande des Glücks werde neues Vertrauen schenken. Auch wird uns wohl die Liebe zur offenbar bedürftigsten, seelisch und geistig bedürftigsten Menschheit, von der wir selber nicht ausgeschlossen sind, dazu drängen, ja zwingen, theologisch und existentiell – ich lasse Dich nicht, Du segnetest mich denn – mehr zu wagen, um in neuer Sprache doch auszusagen, was offenbar unsagbar geworden ist. Sonntags in der Kirche dagegen halte ich mich an die Solidarität mit denen, die ich mir gern als „einfältig" vorstelle: an die Kinder, an gewisse alte Leute. Sonntags im Gottesdienst, beim Brot und beim Wort, kommt überhaupt manches ins Lot.

HK: Sehen Sie auch Entwicklungen im Profanen, die als Hilfe eines hoffenden Glaubens in Rechnung zu stellen sind?

Dirks: Ich glaube schon, ich entdecke z. B. in unserer Gegenwart ein sehr respektables Maß von Moral, die ich im Handstreich definieren möchte als Verbindung von Zuneigung und Anstrengung. Allerdings wachsen die Probleme offenbar rascher als die Einsicht und die ihr entsprechende Moral. Deshalb wächst uns alles über den Kopf, auch über den Glauben. Aber erscheint uns die Entfremdung objektiv, mindestens jedoch auf Grund unserer leidgeprüften besseren Erkenntnis im Vergleich zu früher ungeheuerlich, so stellen wir doch zugleich ein Mehr an Moralität fest, von den Eltern bis sogar zu den Politikern. Ich glaube jedenfalls, daß sie heute moralischer sind als die Politiker von 1840, durch mehr Zuwendung und mehr Anstrengung.

HK: Politiker werden durch die Demokratie moralisiert, aber auch verführt... Wenn hier eine neue Moralität nachwächst, wird es eine rein humanistische, innerweltliche Moral sein, oder öffnet sie sich auch neu in die Gottesfrage hinein?

Dirks: Es gibt beides. Wir sind beim Thema „anonymes Christentum". Es gibt ein Wort Jesu: Wer nicht wider uns ist, ist für uns. Das gilt natürlich nicht für die Ausbeuter und Schmarotzer: sie sind ja „wider uns". Und wenn es auch nicht für die humanistischen Ideologen gilt, so doch für die realen Humanisten, die sich ernstlich am konkreten Menschen orientieren. (Mir stehen die ehrlichen Agnostiker am nächsten.) Die sind oft solidarischer als die Christen. Ich sehe in der Sache keinen Gegensatz zwischen einer solchen humanistischen Aktion und dem Handeln der gläubigen Christen. – Allerdings vergißt die Verkündigung der Kirche oft über einer geschlossenen „christlichen Moral" den spezifischen Unterschied, der durch die Bergpredigt gesetzt wird: etwa auch die andere Wange hinzuhalten, wenn die eine geschlagen wird. Dieses „Übersittliche" des Reiches Gottes trennt uns von dem nur Sittlichen, es muß schärfer vom Sittlichen unterschieden werden. Die „Moral" des Reiches Gottes reißt uns ganz anders aus unserem Status quo heraus als die solidarische Moral. Aber beide vertragen sich, und ich kann mit Menschen kooperieren, die „nur" solidarisch sind.

„Wenn das Vertrauen zu Gott wegrutscht, rutscht das Vertrauen in die Welt mit"

HK: Sie haben in unserem ganzen Gespräch das Prinzip Liebe als Kraft des Zusammenlebens und als gestaltende Kraft der profanen Welt herausgestellt. Ist für Sie aber ein anderes Prinzip nicht noch entscheidender? Man kann immer wieder lesen: Vertrauen sei das Grundlegende, das Glaube, Hoffnung und Liebe zusammenhält...

Dirks: Ist da ein Gegensatz?

HK: Nicht ein Gegensatz, aber erstens eine besondere Kennzeichnung des Glaubens, in dem ein starkes Element von Fiduzialglauben drin ist. Zweitens gehört dazu, wenn es theologisch auch wirksam werden soll, ein starkes Vertrauen in die Welt. Ist das Zutrauen zum „Vater" und das Vertrauen in die Welt als Werk des Vaters nicht der eigentliche Kern Ihrer, wenn ich so sagen darf, persönlichen Orthodoxie wie Orthopraxis?

Dirks: Das kann ich durchaus bestätigen. In meiner Erfahrung hängt mein Urvertrauen in die Welt mit dem Vertrauen nicht in den „Vater", sondern in „Gott" eng zusammen: wenn das Vertrauen in Gott wegrutscht, rutscht das Vertrauen in die Welt mit. Und umgekehrt. Diese beiden Vertrauensrichtungen sind in mir untrennbar: das Vertrauen, daß die Welt verläßlich ist, nicht eine Sinnestäuschung, nicht ein Teufelswerk, nicht etwas Absurdes, daß sie als Welt sogar „sinnvoll" ist – und das Vertrauen auf Gott. Ich bin jedesmal dankbar und sogar froh, wenn ich im Zustand des doppelten Vertrauens bin, allein schon deshalb, weil ich die Erfahrung gemacht habe, daß die Zustände der Produktivität und der Kooperationsfähigkeit daran geknüpft sind.

HK: Ein im Grunde doch ungetrübtes Welt- und Gottesbild also?

Dirks: Nein, denn mein Vertrauen auf Gott ist gefährdet am meisten, weil ich mit dem Theodizee-Problem, mit dem Problem des Bösen, des Leidens der Opfer vor allem, nur schwer, im Grunde eigentlich nur durch eine Reflexion auf die Zukunft fertig werde, im Blick auf einen „besseren" Ausgang der „Profan-Geschichte" und einen endgültigen eschatologischen Ausgang. Aber im Grunde werde ich damit überhaupt nicht fertig; hier ist ein Loch in meinem theologischen Weltbild – das Loch, das auch Hiob verschlingen wollte. Deshalb ist mein Zugang zum „Vater" nicht der über das Urvertrauen, sondern über Jesus Christus und also auch über den Umgang mit der Trinität. Nur in ihr entdecke ich dann den Vater, der mir als Schöpfer so problematisch geworden ist.

HK: Über die Trinität sozusagen als soziale Tiefendimension Gottes?

Dirks: Nein – ins Innenleben der Trinität sollten wir uns nicht einmischen. Aber ein unitarischer Gott wäre für mich schlicht der Ferne und der Unzugängliche, dem ich völlig hilflos gegenüberstünde; selbst zu der Frage: existiert er oder existiert er nicht?, hätte ich dann nichts zu sagen. Erst indem er uns – trinitarisch – ein winziges (dreifaltiges) Teilchen seiner unfaßbaren Existenz preisgibt, wird er mir zugänglich. Er ist „leichter" zugänglich in der Trinität als Vater (und/oder Mutter...), als Bruder und als Geist, der in mir und den Brüdern wirkt. Ich weiß, daß das sehr nahe an der Ketzerei der Modalisten liegt, und ich weiß auch, daß Kardinal Höffner den in diesem Punkt ähnlich denkenden Professor Küng getadelt hat, weil der nur von den „Funktionen" des Gottessohnes spreche. Aber es ist, wenn ich recht sehe, nicht autonomer Hochmut, sondern ein demütiger Realismus, wenn wir die Trinität vom Menschen aus zu verstehen suchen. Göttliche Gedanken kann ich nicht denken; ich muß den Zugang zu einem „verstehbaren" Gott vom Menschen und vor allem von meiner eigenen Erfahrung her suchen.

Reportage

Sind wir auf dem Wege zu einer Gesellschaft von Süchtigen?

Ein Überblick über Tendenzen und Entwicklungen auf der gegenwärtigen Drogenszene

Über besorgniserregende Entwicklungen im Bereich der Drogenabhängigkeit wird zwar viel geklagt und fast nicht weniger geschrieben, dennoch fehlt es vielfach an einer realistischen Einschätzung des Problems. Und über den Bereich derer, die mit der Betreuung und Therapierung von Drogenabhängigen befaßt sind, hinaus fehlt es oft auch an zuverlässiger Information. Wir haben Bernhard Schmidtobreick (Leiter des Referates Gefährdetenhilfe im Deutschen Caritasverband) und Berndt-Georg Thamm (Leiter des Referates Drogenberatung und -therapie beim

Caritasverband für Berlin) um einen Überblick über das Problemfeld als ganzes und speziell über die Entwicklungen der letzten Jahre gebeten. Hier ihr Bericht.

Die Problemsituation

Wer über die heutige Drogenszene berichten will, sieht sich einer Vielzahl von Schwierigkeiten gegenüber, die zum Teil in der Kompliziertheit der Materie, darüber hinaus jedoch auch in den unterschiedlichen Vorkenntnissen und Erwartungen der Leser begründet sind. Hinzu kommt, daß bei diesem Thema immer auch Ängste und Betroffenheit angesprochen werden und damit Abwehr wirksam wird.

Dieses hat verschiedene Gründe. Wenn wir heute in der Bundesrepublik von über 2 Millionen Suchtkranken, also behandlungsbedürftig Abhängigen von Alkohol, Medikamenten oder illegalen Drogen, ausgehen, so bedeutet das konkret, daß etwa jeder 25. Bürger unseres Landes im Alter zwischen 15 und 65 Jahren suchtkrank ist und daß etwa jede vierte oder fünfte Familie im engeren oder weiteren Bereich direkt betroffen ist. Es bedeutet auch, daß jeder in seinem Bekanntenkreis – Familie, Arbeitsplatz, Freunde – mit mehreren Suchtkranken zu tun hat, manchmal unerkannt, oft jedoch bekannt in der Weise, daß zwar das Problem wahrgenommen, aber sogleich wieder aus dem Bewußtsein ausgeblendet wird, weil es betroffen macht, an eigene Probleme rührt und dadurch einfach unangenehm ist. *Süchtige Strebungen* kennen wir alle bei uns. Das kann ein Ausweichen in Tätigkeiten sein, wie süchtiges Spielen, Sammelsucht und ähnliches oder sich im süchtigen Essen zeigen als sogenannter Selbstmord mit Messer und Gabel.

Die Bindung an chemische Substanzen mit Wirkung auf das zentrale Nervensystem, also die *Drogenabhängigkeit im engeren Sinne*, ist nur eine unter vielen menschlichen Möglichkeiten, um Unlust oder Stimmungstiefs zu beheben, unangenehme Zustände zu verändern oder angenehme herbeizuführen. Mit *Alkohol* haben immerhin 96% der Erwachsenen-Bevölkerung Erfahrung, und diese Erfahrung nicht immer nur im Sinne von Durstlöschen oder Nahrungszufuhr. Darauf und auf die damit verbundenen Probleme weist die Zahl von 1,5 bis 1,8 Millionen Alkoholabhängigen hin. Schlaf-, Beruhigungs- und Anregungsmittel sind längst von ihrer Funktion als Heilmittel weitgehend entkleidet und zu chemischen Krücken zur Bewältigung unserer unangenehmen Alltagssituationen geworden. Nach einer bayerischen Repräsentativ-Untersuchung aus dem Jahre 1976 nehmen unter Jugendlichen zwischen 12 und 24 Jahren bereits 6% regelmäßig Schlaf-, Schmerz- oder Anregungsmittel. Bei Erwachsenen dürfte die Zahl wesentlich höher liegen. Der Anstieg der *Medikamentensüchtigen* in den letzten Jahren auf heute schätzungsweise 200000 bis 500000 ist auch als eine logische Folge des regelmäßigen Dauerkonsums zu begreifen.
Die *illegalen Drogen* sind letztlich nur eine folgerichtige Ergänzung dieser Entwicklung. Auf rund eine Million wird die Zahl der gelegentlichen und regelmäßigen *Haschischraucher* in unserer Gesellschaft geschätzt. Diese konsumieren jährlich die Menge von 400 bis 900 Tonnen Haschisch, etwa das Hundertfache der polizeilich sichergestellten Mengen. Die Zahl der Abhängigen liegt weitgehend im Dunkeln, sie dürfte aber bei mindestens 3% der Verbraucher oder Konsumenten liegen, also bei etwa 30000.

Gemessen an der Zahl der Abhängigen von Alkohol und Medikamenten, den Hauptdrogen unserer Gesellschaft, nimmt sich die Zahl der *Abhängigen von Opiaten* fast bescheiden aus. Die Gebraucher und Abhängigen von Opiaten werden bei uns derzeit auf etwa 45000 bis 60000 geschätzt, es sind überwiegend *Heroinabhängige*, meist im Alter zwischen 16 und 30 Jahren.
Undurchsichtig wird die Situation bei den sonstigen illegalen Drogen, die bei uns verwendet werden. *Kokain* wird in zunehmendem Maße von der Polizei aufgegriffen, auch in benachbarten westeuropäischen Ländern. Es hat den Anschein, daß hier ein neuer Markt aufgebaut wird, ähnlich wie wir es bereits einmal im Europa der zwanziger Jahre hatten. Zuverlässige Aussagen über die heutige Entwicklung sind jedoch nicht möglich, die sichergestellten Mengen schwanken in den einzelnen Jahren ganz erheblich zwischen nur wenigen Gramm und mehreren Kilogramm.
Beim *LSD* dagegen zeichnet sich nach einem kontinuierlichen Rückgang der sichergestellten Mengen seit 1970 ein neuer Anstieg ab, der 1978 einsetzte. Von 1977 auf 1978 hat sich die Zahl der sichergestellten „Trips", also Einzeldosen, mehr als verdoppelt auf über 33000. Ob die Aussage des Bundeskriminalamtes aus dem Jahre 1977, daß LSD und die nach wie vor illegalen Amphetaminpräparate (Aufputschmittel) in der Bundesrepublik Deutschland derzeit keine wesentliche Rolle spielen, noch zutreffend ist, mag unter diesen Umständen dahingestellt bleiben.
Insgesamt wird die Problemsituation noch dadurch erschwert, daß der Mißbrauch von nur einer Substanz seit Jahren abnimmt und statt dessen ein häufiger Wechsel einzelner Substanzen und der gleichzeitige Mißbrauch mehrerer, auch sehr unterschiedlicher Drogen, fast die Regel geworden ist. Hinzu kommt die ständige Entwicklung von neuen psychotropen Substanzen, die legal oder illegal bei uns auf den Markt kommen und, allein oder in Kombination mit anderen Suchtstoffen genommen, ständig die Szenerie verändern. Als die beiden Hauptsubstanzgruppen auf dem illegalen Drogenmarkt sind die Cannabis-Produkte und die Opiate anzusehen.

Steiler Anstieg der Cannabis-Konsumenten

Der Gebrauch des indischen Hanfes *(Cannabis)* als Rausch- und Genußmittel ist seit altersher bekannt. In unseren Kulturen spielen die Cannabisprodukte (*Haschisch* ist das Harz, *Marihuana* sind die oberen Blätter der weib-

lichen Pflanze des indischen Hanfes) jedoch erst seit Mitte der sechziger Jahre eine besondere Rolle. Seither hat diese Droge bei uns eine ungeheure Verbreitung gefunden, gleichzeitig hat sich in den letzten 15 Jahren der Funktions- und Stellenwert dieser Substanz völlig gewandelt. Für die *erste Drogengeneration* der sechziger Jahre war die Droge Haschisch eine exotische Droge, eine neue Substanz, mit deren Umgang es noch an Erfahrung mangelte. Der Funktions- und Stellenwert definierte sich durch das damalige Zeitgeschehen. Haschisch- und Marihuanakonsum symbolisierte in den sechziger Jahren die Zugehörigkeit zu den aus dem anglo-amerikanischen Bereich kommenden Jugendbewegungen der Yippies und Hippies, aber auch europäischen Jugendbewegungen, wie z. B. den niederländischen Provos. Der Konsum der Droge wurde u. a. als Protest gegen die etablierte, bürgerliche, leistungsorientierte Welt verstanden („zerschlagt mit dem Joint in der Hand die Wohlstandsgesellschaft"). Haschischkonsum in der Öffentlichkeit, sogenannte smoke-ins, sollte gezielt provozieren, sollte politisieren. Eine Differenzierung in eine Polit- und eine Drogenszene war in der damaligen Bewegung noch nicht vollzogen.

Neben dem Konsummotiv *„Protest/Provokation"* spielte zunehmend das Konsummotiv *„Selbsterfahrung/Bewußtseinserweiterung"* bzw. *„Bewußtseinsveränderung"* eine Rolle. Ideologisch eingebettet war dieses in die Bewegung des Psychedelismus nach *Leary, Metzner* und *Alpert*, literarisch beeinflußt durch *Huxley* u.a. Inzwischen ist die exotische Droge der sechziger Jahre zur *illegalen Alltagsdroge* der späten siebziger Jahre geworden. Die Konsummotive sind heute nicht mehr in der Ideologie der Bewußtseinsveränderung und der bewußten Protesthaltung zu suchen. Der heutige Cannabiskonsument gebraucht die Droge als Alltagsstimulans, ständig in Griffnähe befindlich, fast immer erhältlich. Seinen Konsum sieht er nicht in Zusammenhang mit bewußter Gesetzesübertretung. Der Tatbestand des Vergehens gegen das Betäubungsmittelgesetz wird verharmlost, oft negiert.

Unter Berücksichtigung dieser Situation ist es nicht verwunderlich, daß nun nach fast 10jähriger Pause der *Diskussion um Haschisch* erneut und heftiger denn je die Frage nach der Legalisierung, Liberalisierung und Freigabe gestellt wird. Hinsichtlich der Novellierung des Betäubungsmittelgesetzes, das 1981 zur Anwendung kommen soll, haben in der Haschischfrage, die über ein halbes Jahrzehnt überhaupt nicht mehr aktuell zu sein schien, die verschiedenen Personen, Gruppen und Institutionen Stellung bezogen. Die Standpunkte sind noch nicht allzu deutlich, lassen aber erkennen, daß der dürftige Diskussionsstand der im Jahre 1978 ausgestrahlten Sendung „Pro und kontra Haschisch" des Süddeutschen Rundfunks im ARD-Programm, noch kaum weiterentwickelt ist. Während sich politisch Verantwortliche, Wissenschaftler und Praktiker vor Ort in dieser Frage noch sehr zurückhalten, was gewiß im Zusammenhang mit der expansiv-aggressiven Heroinproblematik der letzten fünf Jahre zu sehen ist, hat die Generation der Dreißigjährigen, also der ersten Drogengeneration aus den sechziger Jahren, die Diskussion wieder medien-öffentlich gemacht. So beispielsweise die Jugendorganisation der FDP im August 1979 und Vertreter der „Deutschen Cannabis-Reformgesellschaft" im September 1979. Noch größeres öffentliches Interesse fanden 1979 jedoch so spektakuläre Erscheinungen, wie die Verhandlungen gegen die Opel-Erbin *Christina von Opel*, der Prozeß des Berliner Ex-Kabarettisten *Wolfgang Neuss* oder die Festsetzung des Spiegel-Herausgebers *Rudolf Augstein* in Italien. Diese Ereignisse geben der Diskussion ständig neue Nahrung. Dabei wird vor allem die Gefährlichkeit oder Schädlichkeit von Cannabisprodukten und die Frage der Einstiegs- oder Umsteigedroge heftig diskutiert.

In der öffentlichen Meinung hielt sich über lange Jahre die These, daß im Rahmen der sogenannten Drogenkarriere Haschisch die *Einstiegsdroge* wäre und zum Umsteigen auf andere Drogen verleiten würde. Die wissenschaftliche Meinung war und ist hier sehr viel differenzierter. Der pharmakologisch-physiologische Einstieg durch Erstdrogen, wie Alkohol, Schnüffelstoffe, Medikamente, Tabak, wurde nie kausal nachgewiesen. Der soziale Einstieg in das Drogenmilieu gab Anlaß zu Theorien. Da die Haschischszene in unmittelbarer Nähe der Heroinszene angesiedelt ist, angesiedelt sein muß, ergeben sich hier häufig Überschneidungen und Verwicklungen, die jedoch zunächst nichts mit den chemischen Eigenschaften von Cannabis zu tun haben. Darüber hinaus ist jedoch festzuhalten, daß der Konsum dieser Droge zumindest sozial schädlich ist und auf jeden Fall doch im Widerspruch zur gültigen Rechtsauffassung steht. Wenn jedoch im oben angeführten Sinne Haschisch *die* Einstiegsdroge wäre und *den* Umsteigeeffekt hätte, müßte die Anzahl der Heroinmißbraucher wesentlich über die geschätzten 45 000 hinausgehen. Hinzu kommt die Beobachtung, daß zunehmend jugendliche Gefährdete sofort mit Heroin Berührung haben und ihre Drogenkarriere auch damit beginnen. Daneben gilt es aber auch zu berücksichtigen, daß es immer schon *Problemkonsumenten* von Cannabis gegeben hat mit sozialen Auffälligkeiten, psychosomatischer Symptomatik und psychischen Störungen. Dieser Gruppe wurde von den Wissenschaftlern bis zum Beginn der siebziger Jahre eine besondere Aufmerksamkeit zuteil, war dieses doch eine neue Situation mit fast exotischem Flair. Diese Beschreibungen der psychischen und sozialen Auffälligkeiten sind heute selten geworden. Dies hängt sicherlich nicht nur vom unterschiedlichen Akzent der heutigen Drogenarbeit ab mit dem Hauptaugenmerk auf den *Betäubungsmitteln*, insbesondere dem aggressiven Anstieg des Heroinmißbrauchs. Dieses wäre nur eine Seite einer möglichen Erklärung. Eine andere wäre, daß tatsächlich der Großteil der sogenannten Problemkonsumenten Cannabisprodukte nur als Einstiegssubstanz gebraucht und rasch zum Heroin weitergeht, weil Cannabis nicht die Erwartungen erfüllt, sich subjektiv als untauglich für die angestrebten psychophysischen Entlastungen oder den Versuch einer Selbstheilung erweist. Möglicherweise ist es aber auch so, daß

der Problemkonsument mit psychosozialen Auffälligkeiten direkt zum Heroin greift, weil er sich von Cannabis nichts verspricht.

Auffällig ist an dieser Situation vor allem, daß wir viel zu wenig über diese Dinge wissen. In der praktischen Drogenhilfe spielt Cannabis nur eine sehr geringe Rolle. Psychosoziale Beratung, Behandlung und medizinische Versorgung sind für diese Gruppe zunehmend zurückgegangen in bezug zum Problemumfang; wissenschaftliche Beiträge aus den letzten Jahren haben fast Seltenheitswert, obwohl die Zahl der Cannabiskonsumenten nach allen Untersuchungen und Erfahrungen der letzten Jahre ansteigt. Die *polizeilich* sichergestellten Mengen lagen Mitte der sechziger Jahre bei jährlich 100 bis 300 Kilogramm und sind seither rapide angestiegen in den Tonnenbereich (zwischen 1975 und 1978 im Durchschnitt jährlich über sechs Tonnen).
Das Bundeskriminalamt schätzt die tatsächliche Verbrauchsmenge auf mindestens das Hundertfache. Aus diesen Verbrauchszahlen, das wären etwa 600 Tonnen pro Jahr, läßt sich die Größe der Verbrauchergruppe in Millionenhöhe schätzen. Diese *„Umsatzzahlen"* belegen auch die Griffnähe von Cannabisprodukten, also die leichte Verfügbarkeit oder Erreichbarkeit. Das subkulturelle und kriminelle Drogenmilieu der sechziger Jahre ist längst zu einem relativ geringen Teilaspekt der Szene geworden. Die Verzahnung mit dem Jugendfreizeitbereich (Diskotheken, Freizeitheime, Jugendclubs), die Dezentralisierung der Szene von großstädtischen Ballungszentren in die Außenbezirke und auf das Land ist seit Jahren vollzogen. Dies alles macht deutlich, daß es heute dringend notwendig ist, das Cannabisproblem neu und umfassend zu diskutieren. Die pauschale Forderung nach Legalisierung von Haschisch trägt jedoch dazu ebensowenig bei wie die Forderung nach Ausweitung der Strafandrohung. Eine differenzierte Betrachtungsweise tut not, bei der neben der tatsächlichen Situation und Entwicklung auch der Cannabisgebrauch als gesamtgesellschaftliches Problem gesehen werden muß.

Drang zu den Opiaten

Die Gruppe der Opiate ist nicht einheitlich und muß von daher differenziert beschrieben und betrachtet werden.
Vom natürlichen Ausgangsprodukt, dem *Schlafmohn*, wird seit Jahrtausenden das Opium gewonnen und als Rauschmittel gebraucht. Von den rund 25 Alkaloiden des Opiums hat vor allem das *Morphin*, zu Beginn des 19. Jahrhunderts von einem Apotheker entdeckt, eine besondere Bedeutung als Suchtstoff erlangt. Dieses ging einher mit der Mitte des 19. Jahrhunderts erfundenen subkutanen Injektion. Die damit verbundene leichte Anwendung als probates Mittel zur Beseitigung von Schmerzen aller Art verhalf zu einer ungeheuren Verbreitung dieser Substanz. Die folgende zügellose Morphinanwendung in den europäischen und amerikanischen Kriegen führte dazu, daß man von einer regelrechten „Soldatenkrankheit" sprach. Daneben entwickelte sich die Morphinsucht sehr rasch auch zu einem ernsten Problem unter Ärzten und unter dem Krankenpflegepersonal. Von diesen war es dann nur noch ein kleiner Schritt zur *ersten großen Morphinismuswelle*, die in den letzten Jahrzehnten vor der Jahrhundertwende in Europa und Amerika sich ausbreitete.

Diese Situation macht verständlich, daß eine verstärkte Suche nach Substanzen einsetzte, die zwar die erwünschten schmerzstillenden Eigenschaften des Morphins besitzen sollten, nicht jedoch das hohe Gewöhnungs- und Suchtpotential. Das führte zu den halbsynthetischen Präparaten wie *Dilaudid, Eukodal* und *Heroin*. Es war nur eine Frage der Zeit, bis sich auch hier eine extreme Suchtgefährlichkeit dieser Substanzen herausstellte. Auf dem Wege zu dieser Erkenntnis kam es aber noch zu den heute merkwürdig anmutenden Versuchen, Morphinsüchtige mit Heroin zu heilen. Diese Versuche, Süchtige durch Zufuhr anderer Suchtmittel zu behandeln, ziehen sich wie ein roter Faden durch die Suchtbekämpfungsmaßnahmen bis hin in unsere Tage. Es begann mit dem Versuch amerikanischer Ärzte am Ende des vergangenen Jahrhunderts, Morphinsüchtige mit Kokain zu heilen, was damals in Amerika und später Europa eine Kokainismuswelle auslöste, und führte über das Heroin und die verschiedenen synthetischen Analgetika wie *Cliradon, Dolantin, Polamidon, Valoron* u. a. zu den heutigen Versuchen, Opiat-Antagonisten in die Suchtbekämpfung mit einzubeziehen. Der bekannteste und vorläufig letzte Höhepunkt waren die Methadon-Programme in den angelsächsischen Ländern. Dieser Versuch, Heroinabhängige durch regelmäßige Zuführung der synthetischen Ersatzsubstanz Methadon (bei uns als Polamidon im Handel) aus der Subkultur zu lösen und die Sucht unter Kontrolle zu bringen, muß heute als gescheitert betrachtet werden.

Vor diesem historischen Hintergrund muß man die *Heroinentwicklung in Deutschland* betrachten, die etwa 1971/72 in größerem Umfang einsetzte. Bis zum Ende der sechziger Jahre hatten wir in Deutschland stets eine wechselnde Zahl von Opiatabhängigen, jedoch fast ausschließlich Morphinisten und Abhängige von synthetischen und halbsynthetischen Ersatzpräparaten, ausgenommen Heroin, das bei uns bis dahin praktisch keine Rolle spielte. Noch in den fünfziger Jahren hieß es in einschlägigen Veröffentlichungen, daß Heroin in der Bundesrepublik bedeutungslos sei. Die Zahl der Opiatabhängigen insgesamt war jedoch immer schon beachtlich und das Verhältnis zur Zahl der Alkohol- und Medikamentenabhängigen ebenso wie heute, nämlich 1 : 30. So waren 1955 in der Bundesrepublik rd. 5500 *Opiatabhängige* bekannt, darunter etwa 20 % Personen aus den Gesundheitsberufen, vor allem Ärzte. Die Zahl der Alkoholabhängigen schätzte man auf etwa 180 000. Genaue Zahlen aus der Vorkriegszeit sind uns nicht bekannt. Ein Vergleich der Zugänge in der psychiatrischen Klinik der Charité für die Jahre 1913 bis 1932 zeigt jedoch, daß der Anteil der wegen Mor-

phinismus aufgenommenen Patienten etwa durchschnittlich bei 3% liegt und damit ebenso hoch wie der Anteil der wegen Alkoholismus aufgenommenen!
Die in Deutschland in den letzten Jahrzehnten jedenfalls immer vorhandene Opiatabhängigkeit bekam nun mit dem Einsetzen der sogenannten Drogenwelle am Ende der sechziger Jahre eine völlig neue Dimension. Jugendliche griffen vermehrt zu Drogen, auch zu Opiaten. Über die Morphinbase erfolgte 1972/73 der Übergang zum Heroin. Sprunghaft stieg die Zahl der Abhängigen von Heroin auf inzwischen 40000 bis 50000 an, mit der Tendenz des Übergreifens auf immer jüngere Jahrgänge. Neben dieser Zahl von Heroinabhängigen sind weitere rd. 10000 Abhängige von sonstigen Opiaten zu rechnen, davon mindestens ein Drittel Morphinisten klassischer Prägung.

Gleichzeitig mit der Zahl der Süchtigen stieg auch die Zahl der polizeilich sichergestellten *Heroinmengen* pro Jahr von knapp 3 Kilogramm im Jahre 1971 auf inzwischen über 180 Kilogramm im Jahre 1978 an. Eine weitere traurige Begleiterscheinung ist der Anstieg der Todesfälle unter den Drogenabhängigen (nicht nur Heroinabhängigen) von 67 im Jahre 1971 auf vermutlich 600 im Jahre 1979. Diese *Todesfälle* haben mit der Eigenart der Opiate und mit den unterschiedlichen Qualitäten des illegalen Angebotes zu tun. Bei den Opiaten und insbesondere beim Heroin entwickelt sich sehr rasch eine Toleranz gegenüber der Substanz. Das bedeutet, daß der Konsument immer höhere Dosen des Mittels einnehmen muß, um die gewünschte Wirkung, das „feeling" oder den „flash", zu erreichen. Gleichzeitig entwickelt sich jedoch sehr rasch eine körperliche Abhängigkeit. Das bedeutet, daß ein Verringern der Dosis oder gar ein Absetzen der Substanz zu sehr unangenehmen bis unerträglichen Entziehungssymptomen führt. Diese Entziehungssymptome kennt jeder Opiatabhängige, und er versucht, sie zu vermeiden. Das führt zu einer bedenkenlosen Bereitschaft, sich auch unbekannte Substanzen oder Zubereitungen zu injizieren. Da alle morphinartigen Substanzen atemdepressiv wirken, kommt es bei einer zu hohen Dosierung zu erheblichen Gefahren.
Das gleiche gilt nach einer freiwilligen oder unfreiwilligen Entziehung. Die Toleranz des Organismus gegenüber dem Inhaltsstoff geht in der Abstinenzphase rasch zurück. Wird nun mit der früheren, vom Organismus tolerierten Menge fortgefahren, kommt es regelmäßig zu einer *Überdosierung* und damit zu schwerwiegenden Folgen bis hin zum Tod. Überdosierungen gibt es jedoch auch durch die unterschiedlichen Qualitäten des auf dem Markt angebotenen Stoffes. So weist das Heroin bei uns *Reinheitsgrade* zwischen 10 und 50% auf, alles andere sind Beimischungen. Bei derartigen Schwankungen kommt es dann sehr leicht zu einer tödlichen Dosierung. Besonders kritisch und meist tödlich wird es beim Zusammentreffen mehrerer belastender Umstände wie: geschwächter Allgemeinzustand, durch Abstinenzphase reduzierte Toleranz, hoher Reinheitsgrad des erworbenen Stoffes, hohe Dosierung durch den Süchtigen. Hinzu tritt die bei allen Süchtigen zu findende gesundheitliche Risikobereitschaft und die Nähe zu suizidalen Tendenzen. Schon *Menninger* hat 1938 die Sucht einen protrahierten Suizid genannt und neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß rund die Hälfte aller Suizide in der Bundesrepublik von Süchtigen begangen werden. Hier gibt es also ein sehr enges Beziehungsgeflecht. Im nachhinein ist es fast in allen Fällen unmöglich festzustellen, ob eine ungewollte Überdosierung oder ein sogenannter „Risikoschuß" oder eine bewußte Überdosierung („Goldener Schuß") vorlag.

Für die internationalen *Heroindealer* gilt heute die Bundesrepublik als eines der wichtigsten Konsumländer. Dealertum, Zuhälterei und Gewaltkriminalität sind in vielfacher Weise miteinander verbunden. Die Verbringung des Heroins erfolgt überwiegend über Berlin und westdeutsche Großstädte aus der Türkei. Das Heroin stammt zum Teil aus der Türkei selbst, aber auch aus dem Iran, aus Pakistan und Afghanistan. Der Vertrieb liegt fast ausschließlich in den Händen von Türken. Der ehemals bedeutende Anteil des südost-asiatischen Heroins, das über Amsterdam oder Frankfurt auf den deutschen Markt gelangte, ist weiter zurückgegangen und liegt derzeit unter 10%. Die Polizei stellt bestenfalls 5% der jährlich in die Bundesrepublik verbrachten Heroinmengen (schätzungsweise 41000 Kilogramm) sicher, ein sehr geringes Risiko für die international organisierten Dealerringe. Heroin ist derzeit überall in der Bundesrepublik, in jedem Ort mit Postleitzahl, zu Preisen zwischen 120 und 250 DM pro Straßengramm zu haben. Dies ist das billigste Heroin seit Beginn der Drogenwelle. Noch Anfang 1977 lagen durch die Verknappung auf dem Drogenschwarzmarkt die Preise bei 500 bis 1000 DM pro Gramm. Trotz der relativen Verbilligung muß jedoch der Süchtige im Durchschnitt monatlich 2000 bis 3000 DM aufbringen, um seine Sucht zu finanzieren. Dies macht deutlich, warum es den Dealern immer wieder gelingt, ein dichtes Netz von drogenabhängigen Kleindealern aufzubauen. Diese besorgen den Vertrieb bis ins letzte Dorf und gewinnen immer neue „Kunden", um die eigene Sucht finanzieren zu können. Als wichtigste weitere Geldquelle zur Beschaffung des Heroins gilt die *Prostitution*, und zwar bei beiden Geschlechtern. Die Apothekeneinbrüche zur Beschaffung von Ersatzstoffen sind dagegen in den letzten Jahren sehr zurückgegangen. Dies hängt zum einen damit zusammen, daß bei den Apotheken eine bessere Einbruchsicherung und die Verringerung der Lagerbestände erfolgte, andererseits macht die relativ leichte und billige Zugänglichkeit zum Heroin die Apothekeneinbrüche weitgehend überflüssig.

Sind Süchtige der Preis der Konsumgesellschaft?

Die geschilderten Problemsituationen lassen für die Zukunft keine günstigen Prognosen zu. So können wir derzeit von einem jährlichen Zuwachs der Drogenszene von

rd. 2000 bis 3000 jugendlichen Heroinabhängigen ausgehen. Die Zahl derjenigen, die die Drogenszene verlassen, muß als wesentlich geringer angesehen werden. Durch Rehabilitationsprogramme oder auf anderem Wege drogenfrei Gewordene ergeben bei Heilungsquoten um 20% bestenfalls 600 bis 800 Personen pro Jahr. Ähnlich hoch wird wohl die Zahl derjenigen sein, die jährlich durch Tod die Drogenszene verlassen werden. Dies alles hat die Öffentlichkeit und die Politiker auf den Plan gerufen. Leider ist außer vielen Reden, Proklamationen und gegenseitigen Vorwürfen nicht viel geschehen. Es ist vielmehr zu befürchten, daß die Drogenproblematik als ein wohlfeiles Wahlkampfthema ausgebeutet wird und sich an der tatsächlichen Situation nur sehr wenig ändert. Diese Befürchtungen sind nicht aus der Luft gegriffen. So muß, um nur ein Beispiel zu nennen, seit Jahren die Caritas als einer der größten Träger von Rehabilitationseinrichtungen in der Bundesrepublik jährlich Millionensummen für die Drogentherapie aufbringen. Allein für die ambulanten Therapieeinrichtungen waren das im vergangen Jahr über 17 Millionen DM. Nur gut 40% davon stammen aus öffentlichen Haushalten, der überwiegende Teil muß nach wie vor aus Spenden und Kirchensteuermitteln finanziert werden. Und dies in einem Staat, der allein aus dem Branntweinmonopol jährlich fast 4 Milliarden DM einnimmt!

Dieses läßt Zweifel aufkommen an dem Willen unserer Gesellschaft, sich mit der Drogenproblematik ernsthaft auseinanderzusetzen. Bestärkt werden wir darin durch weitere Feststellungen. So hat sich einerseits die Zahl der Opiatabhängigen in der Bundesrepublik in den letzten 25 Jahren verzehnfacht. Schwerwiegend ist dabei insbesondere die Konzentrierung auf Heroin und die Verlagerung auf junge Menschen zwischen 16 und 30 Jahren. Andererseits haben wir aber im gleichen Zeitraum auch eine zehnfache Steigerung der Zahl der Abhängigen von den legalen Drogen Alkohol und Medikamente ohne großes Aufhebens hingenommen, wenn man von den warnenden Hinweisen der Fachleute und ihrer Organisationen einmal absieht. Wir stellen auch bei Alkohol- und Medikamentenabhängigen eine Verschiebung zu immer jüngeren Jahrgängen fest. Dies provoziert einige unangenehme Fragen an uns alle:

Sind wir auf dem Weg in eine Gesellschaft der Süchtigen?

Sind diese Süchtigen der Preis, den wir für unsere freiheitliche Konsumgesellschaft bezahlen müssen?

Sind wir dabei, uns mit 50000 jugendlichen Opiatabhängigen in unserer Gesellschaft einzurichten, so wie wir es offensichtlich bereits mit den zwei Millionen Alkohol- und Medikamentenabhängigen getan haben?

Nehmen wir die 600 Drogentoten bald nicht mehr zur Kenntnis, so wie wir die 15000 Alkohol- und Medikamententoten jährlich nicht mehr zur Kenntnis nehmen?

Wie lange wird uns unsere Vogel-Strauß-Haltung noch gelingen, wenn bereits heute jede vierte Familie von Suchterkrankung betroffen ist?

Werden wir auch weiterhin anderen, die dafür von uns bezahlt werden, dieses Problem überlassen: der Polizei, der Justiz, den Ärzten, Sozialarbeitern und Psychologen?

Bernhard Schmidtobreick / Berndt-Georg Thamm

Themen und Meinungen im Blickpunkt

„Konfessorische" Implikationen der Wissenschaft

Folgerungen für die theologische Ethik

Ernst Feil hat in dieser Zeitschrift in zwei Folgen (vgl. HK, Februar 1979, 97–102, und April 1979, 209–214) über die neuere Diskussion unter Ethikern und Moraltheologen über die sog. Fundamentalmoral berichtet. In dem folgenden Essay versucht er die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen und hermeneutischen Grundfragen dieser Diskussion zu verdeutlichen.

Wer sich anhand der Vorschläge zur Fundamentalmoral darüber zu informieren sucht, wie eine theologische Ethik begründet werden kann und welcher methodische Ansatz für ihre Durchführung geeignet ist, mag enttäuscht sein. Denn es scheinen nicht einmal mehr bezüglich der Grundlagen einer theologischen Ethik wesentliche Gemeinsamkeiten zu bestehen. Einigkeit gibt es anscheinend nur in fundamentalen Annahmen wie dem Tötungsverbot, wobei die Frage offenbleibt, was jeweils unter dieses Gebot fällt.

In dieser Situation ergibt sich die Frage, ob wenigstens eine gewisse Übereinstimmung in den Grundproblemen gewonnen werden kann, von denen her sich *Konturen einer gemeinsamen christlichen Ethik* abzeichnen könnten, auch wenn sich fundamentale methodische Differenzen nicht beseitigen lassen dürften. Immerhin dürfte die Verdeutlichung des Problemhorizonts eine Annäherung der Posi-

tionen ergeben, insofern Modelle zur Bewältigung der sich abzeichnenden Probleme auf diese bezogen sind. Fundamental dürfte dabei sein, daß es letztlich um eine theologische Ethik geht, die ja doch etwas anderes ist als eine „säkulare" Ethik mit einer vorangeschickten und daher von ihr abtrennbaren theologischen Präambel.

Zur Entstehung der gegenwärtigen Situation

Die gegenwärtige Diskussion zur Fundamentalmoral ist innerkirchlich bestimmt durch eine sehr plötzliche Publizierung von Positionen nach einer recht langen Latenzzeit. Denn „die ein Jahrzehnt währende fast hektische Grundsatzdebatte im deutschen Sprachraum verstummte 1910–1930 ebenso plötzlich, wie sie gekommen war" (*Josef Georg Ziegler,* Moraltheologie, in: Bilanz der Theologie im 20. Jhdt., III, Freiburg 1970, 316–360, 325). Sie kam auch danach nicht zum Zuge, bis sich die Situation mit dem II. Vatikanischen Konzil änderte.

Man muß sich freilich fragen, warum gerade die Diskussion in der Moraltheologie erst so spät in Erscheinung trat, nachdem sich in der Liturgie, in der Bemühung um die Schrift und auch in der Frage des Glaubensverständnisses zuvor wichtige Umorientierungen abgezeichnet haben, wenn sie auch nur in der Liturgiereform zu einem amtlich rezipierten Abschluß gekommen sind. Man muß daraus wohl den Schluß ziehen, daß sich Umorientierungen gleichsam *von außen nach innen* vollziehen (wobei das „außen" keineswegs gleichbedeutend ist mit „äußerlich"!). Aber es ließ sich leichter bei der Notwendigkeit ansetzen, die Neugestaltung der Liturgie zu diskutieren und zu initiieren, als die Frage der Historizität wesentlicher Aussagen der Schrift aufzuwerfen, die ein historisches Verständnis nahelegen und bislang ja auch gefunden hatten, oder gar die Konsequenz dieser Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Glaubens für das Glaubensverständnis selbst zu ziehen. Noch einmal schwieriger aber dürfte *die Frage der Geschichtlichkeit auch eines christlichen Ethos* gestellt werden können, da hierdurch die eigene Lebensweise am tiefsten und einschneidendsten betroffen wird.

Diese langwährende, nicht von der Moraltheologie selbst verursachte Latenzzeit macht verständlich, daß nun ziemlich plötzlich verschiedene Konzepte vorgelegt werden, die miteinander konkurrieren, während das vorhergehende, seinerzeit faktisch exklusiv geltende Konzept heute über amtliche Verlautbarungen hinaus vor allem für jene bestimmend ist, die in ihm aufgewachsen und mit ihm vertraut sind. Allein von hierher erscheint die innerkirchliche Situation bezüglich der theologischen Ethik so zwiespältig, da zwischen den Vertretern des bisher kanonisierten Konzepts und der neuen, miteinander noch einmal konkurrierenden Vorschläge eine Verständigung sich als außerordentlich schwierig erweist, wenn sie nicht überhaupt unmöglich ist.

Diese innertheologisch schwierige Situation fällt zusammen mit einer *höchst problematischen Situation säkularer Ethik* insgesamt. Denn wenn man schon nicht die Frage verneinen will, ob Ethik als Wissenschaft überhaupt möglich ist (was ja auch nicht selbstverständlich gewesen ist), fragt sich, welche Ethik man vertreten will angesichts der zahlreichen, z. T. sich ausschließenden und einander bekämpfenden Konzepte. Hier bietet auch der Versuch immer weiterer Abstraktion bzw. metaethischer Reflexion keinen Ausweg, da es ja gerade um den Bezug zu einer bestimmten Ethik und vor allem dem in ihr reflektierten Ethos geht, die durch einen derartigen Versuch eben nicht legitimierbar sind. Haben christliche Bemühungen es hier leichter, insofern der Glaube eine Legitimation bietet, so stellt sich für sie doch die Frage, ob und wie sich dieser Glaube im konkreten sittlichen Handeln realisiert, wenn dieses nach verbreiteter Auffassung allererst dem Urteil der menschlichen Vernunft zu unterstellen ist.

Es gibt keinen Grund für die Fundamentalmoral, sich der wissenschaftstheoretischen Diskussion nicht zu stellen, die ja wie sie selbst ein *praktisches* Interesse verfolgt. Diese Diskussion bedeutet für die Begründung theologischer Ethik nicht nur eine Infragestellung seitens solcher Positionen, die den christlichen Glauben und ein von ihm inspiriertes Ethos oder wenigstens die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen einem Glauben und dem Ethos ablehnen – was zur Überprüfung des eigenen Standpunkts schon nicht unerwünscht sein kann –, sondern zugleich eine Anregung und Förderung durch Positionen, die auch für christliche Bemühungen um ein humanes Ethos wesentliche Aspekte entdeckt oder in Erinnerung gerufen haben.

An den Grenzen der Wissenschaftstheorie

Angesichts differierender Konzepte theologischer Ethik auf dem Hintergrund differierender Konzepte säkularer Ethik zeigt sich, daß jeder Versuch eines Systems an die Konkretion gebunden bleibt, deren Systematisierung er dient. Besonders vom logischen Positivismus durchgeführte Bemühungen um Metasprache haben schließlich ihre letztliche Undurchführbarkeit ergeben und den Rückgriff auf die Umgangssprache als letzte Metasprache erforderlich gemacht (vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf 1976). Wendet man dieses Ergebnis auf die Ethik an, ergibt sich die *Annahme,* daß ethische Probleme in einem fundamentalen Sinn nicht metaethisch lösbar sind, daß vielmehr jede Metaethik an eine Ethik, genauer, an ein Ethos gebunden bleibt. Trifft diese Annahme zu, so hat sie entscheidende Konsequenzen für die Frage des Verhältnisses von Normen und Ethos.

Diese Annahme gründet sich auf Beobachtungen, die vor allem in der Arbeit von Thomas S. Kuhn „Zur Struktur wissenschaftlicher Revolutionen" (Frankfurt ^{2}1978) vorgelegt und zu einer einheitlichen These verarbeitet worden sind, durch die man eine neue Phase der Wissenschafts-

theorie eingeleitet sehen kann (vgl. *Werner Diederich* [Hrsg.], Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie, Frankfurt 1974, 7–51, 8). Dieser – erwartungsgemäß wiederum heftig umstrittene – Entwurf, der (abgesehen von der Arbeit von *Helmut Peukert)* in der Diskussion um die Fundamentalmoral unbeachtet geblieben ist (weder er noch die umfangreiche anschließende Diskussion wird im „Handbuch der christlichen Ethik" genannt), hat auf folgenden Sachverhalt aufmerksam gemacht, der auch von Kritikern wie *Stephen Toulmin* (Menschliches Erkennen I: Kritik der kollektiven Vernunft, Frankfurt 1978) nicht bestritten, sondern unterstrichen wird: Es besteht ein *fundamentaler Zusammenhang* zwischen der Notwendigkeit von Revisionen und Neukonzeptionen einer Wissenschaft und den menschlichen Voraussetzungen und Möglichkeiten auf seiten der Wissenschaftler, die nicht ohne eine *„konfessorische" Voraussetzung* ihre Disziplin betreiben können. Eine als „Krise" interpretierte und erlebte Neuorientierung einer Wissenschaft im Zusammenspiel der Überprüfung einer wissenschaftlichen Grundüberzeugung und methodischer Konzepte muß nach Kuhn als normal in der Geschichte einer Wissenschaft gelten. Daher kann und darf die vielgenannte „Krise der Moraltheologie" nicht überbewertet werden, so belastend die Verunsicherung auch erfahren werden mag. Aber man darf nach den bisherigen Erfahrungen davon ausgehen, daß sich nach einem solchen Übergang wieder gewisse gemeinsame Grundannahmen herauskristallisieren, von denen die jeweilige Disziplin ausgehen kann. Als ganz normal ist daher auch anzusehen, daß verschiedene miteinander konkurrierende Neukonzeptionen vorgelegt werden und daß sich nicht nur deren Vertreter untereinander, sondern vor allem diese insgesamt mit den Vertretern der bisherigen, nun weithin als unzureichend angesehenen Konzeption schwer oder nicht mehr verstehen und verständigen können.

Wesentliche Bedeutung kommt der *Gemeinschaft* zu, die Forscher als Vertreter eines mehr oder weniger eng umgrenzten Faches miteinander zwangsläufig bilden. Der Fortschritt der Forschung wird nicht unwesentlich von ihr bestimmt, insofern ihre Grundannahmen für alle verbindlich gelten, die in dieser Disziplin tätig sein wollen, und Revisionen nur erfolgen können, wenn sich aufgrund gravierender Probleme Neukonzeptionen formulieren lassen, von denen sich in einem mehr oder weniger mühsamen Vorgang eine schließlich durchzusetzen vermag.

In besonderer Weise muß der Aspekt der *persönlichen Überzeugung und Entscheidung* für die Ethik aufgenommen und fruchtbar gemacht werden. Dieser gleichfalls bei Kuhn herausgestellte Aspekt eines „Glaubens" an die Grundannahmen einer Wissenschaft (und zwar auch der Naturwissenschaften) ist bislang in der Hermeneutik zwar nicht unbekannt, aber als Voraussetzung gleichsam außerhalb der Betrachtung geblieben; auch für sie ist zu berücksichtigen, daß die Entscheidung eines Wissenschaftlers letztlich ausschlaggebend ist für eine bestimmte wissenschaftliche Annahme, ja Überzeugung, die infolgedessen nicht zureichend „rein rational" begründet werden kann.

Dieser Ansatz einer Hermeneutik, der Überzeugungen und Entscheidungen mit einbezieht, ist ein Indiz dafür, daß die Wissenschaftstheorie inzwischen über eine Handlungstheorie hinaus auf anthropologische Komponenten gestoßen ist, die ebenso Grundlagenfragen der Ethik wie der Hermeneutik betreffen, die überdies unter diesem Aspekt in einen erheblich engeren Zusammenhang rücken, als dies in der hermeneutischen Diskussion deutlich wurde. Überzeugungen und Entscheidungen sind *fundamental* für ein ethisches wie hermeneutisches Konzept. Ob man einen transzendentalen oder einen analytischen Ansatz wählt, ist nicht zwingend mit Argumenten zu entscheiden, so daß die jeweiligen Anhänger einer Position nicht übersehen dürfen, daß für sie selbst ebenso ein Entscheidungsmoment mit im Spiel ist wie für die, welche die Position nicht vertreten können.

Das „konfessorische" Moment in einer wissenschaftlichen Position, nämlich ein „Glaube" an diese Position, die zu ändern demnach eine „Konversion" bedeutet (Kuhn), kann freilich nicht bedeuten, auf die Reflexion dieser Position wie der ihr zugrundeliegenden Entscheidung zu verzichten. Dieses Moment – es darf nicht übersehen werden, daß es sich hier um ein Moment handelt, das nicht in falscher Weise isoliert und verabsolutiert werden darf – kann auch, wie verschiedentlich in der Wissenschaftstheorie üblich, „konventionalistisch" oder „Moment geschichtlicher Bedingtheit" genannt werden, ohne daß daraus ein Relativismus gefolgert werden kann; die Gleichsetzung von „geschichtlich geworden" und „relativistisch" kann so nicht mehr aufrechterhalten werden. Daß die Annahme dieses Moments als „Irrationalismus" abqualifiziert wird, liegt auf der Hand, da die schablonenhafte Unterscheidung und Trennung „rational–irrational" allenthalben wirksam ist. Es ist keine Frage, daß künftig auf eine solche Trennung aufgrund der Erfahrungen nicht zuletzt aus der Wissenschaftsgeschichte verzichtet werden muß.

An den Grenzen neuzeitlicher Hermeneutik

Nimmt man die eben genannten Voraussetzungen persönlicher Überzeugungen und Entscheidungen in ihrer Relevanz für Hermeneutik und Ethik an, ergibt sich die Notwendigkeit, im Rahmen neuzeitlicher Hermeneutik formulierte fundamentale Dichotomien zu überprüfen, auf deren Problematik z. B. *Niklas Luhmann* verschiedentlich hingewiesen hat (in: Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, 90, 400).

Diese Überprüfung müßte einmal auf die schon angesprochene *Dichotomie* von rational und irrational und die mit ihr parallelisierte von Erkenntnis und Entscheidung, Vernunft und Glaube und die hiermit zusammenhängende von Autonomie und Heteronomie eingehen. Sie müßte sich zum anderen auf die Dichotomie von Sein, Wesen, Natur (und die ihnen zugeordnete Wesenswahrheit bzw.

notwendige Vernunftwahrheit) einerseits und Geschichte andererseits wie auch auf die gegenläufige von statischem Seinsdenken und dynamischem Geschichtsdenken beziehen.
Es zeigt sich, daß die Dichotomien, die nicht zuletzt wegen der neuzeitlichen Erkenntnis der Geschichtlichkeit in ihrer durchaus ambivalenten Bedeutung formuliert worden sind, mit zunehmender Erkenntnis der Bedeutung der Geschichtlichkeit selbst fragwürdig werden.
Die *Annahme fundamentaler Geschichtlichkeit* ist nicht zuletzt die Folge der Erkenntnis des geschichtlichen Wandels der eigenen Tradition wie der Differenzen zwischen Völkern und Kulturen; durch diese Erkenntnis haben sich schwerwiegende *ethische Legitimationsprobleme* ergeben. Denn wie lassen sich sittliche Verpflichtungen begründen, wenn sie weder einfachhin auf ein unmittelbares, als solches erkennbares Eingreifen Gottes in der Geschichte noch auf die allgemein erkennbare und erkannte Natur des Menschen zurückgeführt werden können? Wenn sie somit weder absolut, nämlich durch Gott unmittelbar, noch objektiv, nämlich durch eine dem Menschen vorgegebene Natur, begründet zu sein scheinen, wie läßt sich dann ein völliger ethischer Relativismus überwinden? Da diese Überwindung nicht möglich scheint, wird mindestens im katholischen Bereich weiterhin an einer Natur des Menschen festgehalten, die in allem geschichtlichen Wandel unverändert bleibt. Hinter dieser Annahme einer „Wesensnatur" des Menschen steht ursprünglich die Unterscheidung von Substanz und Akzidens, die für einen geschichtlichen Wandel im Sinne eines auch substantiellen Wandels keinen Platz läßt.

Inzwischen ist die genannte Unterscheidung formalisiert worden zu der Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem. Sie wird metaphorisch zum Ausdruck gebracht durch die *Unterscheidung von Kern und Schale:* Der Kern des Glaubens und des Sittengesetzes sei unwandelbar, die Schale dagegen wandelbar. Es muß verwundern, daß dieses weitverbreitete Bild aufgrund seiner engen Grenzen fast nirgendwo problematisiert worden ist (wie bei *Edward Schillebeeckx,* Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 31); denn daß dieses Bild zu eng ist, um den gemeinten Sachverhalt anzuzeigen, läßt sich schon daraus ersehen, daß das aus dem organischen Bereich stammende Bild von Kern und Schale grundlegend verkürzt wird, wenn der Kern als unwandelbar angesehen wird; denn dann kann, um im Bild zu bleiben, er überhaupt nicht fruchtbar sein, da er, um Frucht zu bringen, seine Gestalt aufgeben muß und sich in einen neuen Keim transformieren muß. Sucht man den Kern dem Wandel zu entziehen, bleibt er steril.
Die Vorstellung von Kern und Schale wird in ihrer gängigen Verwendung nach wie vor von der Vorstellung von Substanz und Akzidens her interpretiert, die ihrerseits dem anorganischen Bereich entstammt, statt wenigstens den organischen Kontext beizubehalten. Um Identität im Bereich des Menschen zu erfassen, wird man Modelle suchen müssen, die über den organischen Bereich hinaus die lebendige Weitergabe einschließlich einer freien Annahme einer fundamentalen Überzeugung zum Ausdruck bringen können. Denn der Glaube ist nach christlicher Auffassung ein neues „Leben", das dem Menschen geschenkt wird, das den gesamten Menschen qualifiziert. Identität dieses neuen Lebens bedeutet die Übernahme des Lebens durch ein Individuum, das sich seinerseits nicht rein individuell entfalten kann, hierzu vielmehr der Sozialität bedarf. Wenn der Mensch selbst geschichtlich ist, impliziert der Empfang eines neuen Lebens seinerseits dessen Geschichtlichkeit, so daß die Identität dieses Lebens nicht mit dem Bild eines unwandelbaren Kerns symbolisiert werden kann. Individuelle Identität des Lebens im Rahmen einer *genealogischen Identität* im Sinne der Weitergabe des Lebens von Generation zu Generation dürfte also allenfalls ein geeignetes Anschauungsmodell dafür ergeben, wie der Glaube in der Geschichte seine Identität wahren kann. Daß geschichtliche Weitergabe menschlichen Lebens jeweils freie Entscheidung und Verantwortung in der Folge der Generationen mit einschließt, versteht sich von selbst. Die Identität des Glaubens dürfte in einer solchen Vorstellung nicht schwerer zu gewährleisten sein als in einem anorganischen Bild, wenn immer der Glaube davon überzeugt ist, daß er von Gott geschenkt und in der Wahrheit erhalten bleibt, nicht aber durch Selbstmächtigkeit des Menschen erworben werden und identisch bleiben kann.
Schwerlich wird man daher bestreiten können, daß aus dem anorganischen Bereich genommene Bilder geschichtliche Identität nicht zum Ausdruck zu bringen vermögen. Geschichtliche Identität kann daher nicht in einer sachhaften, dichotomischen Formulierung illustriert werden, in der ein der Geschichte entzogenes Substrat als das Eigentliche angesehen wird, für das ein Wandel lediglich peripher ist.
Als Fazit ergibt sich, daß mit der Dichotomie von Kern und Schale das Problem der Geschichte nicht gelöst werden kann. Überhaupt ist die Dichotomie von Geschichte und Natur (Wesen, Sein) in der Weise, wie sie üblich ist, unangemessen. Nicht nur sachlich, sondern überdies auch, historisch gesehen, ist die Dichotomie von statischem Seinsdenken der Griechen und dynamischem Geschichtsdenken der hebräisch-christlichen Tradition unzutreffend, wie inzwischen verschiedentlich festgestellt worden ist, ohne deswegen allerdings schon – zumal in der Theologie – aufgegeben zu sein. Um diese Fiktion aufrechtzuerhalten, müßte man die fundamentale Bedeutung von Freiheit und Verantwortung, die konstitutiv für Geschichte sind, aus der griechischen Tradition eliminieren.

Das Problem einer spezifisch christlichen Ethik

Nicht anders verhält es sich, wie schon angedeutet, mit einer anderen uns so geläufigen Dichotomie, mit der von Glaube und Vernunft und der mit ihr parallelisierten Entgegensetzung von irrational und rational. Sie führt

zwangsläufig zur *Problematik einer spezifisch christlichen Ethik*. In ihrer Tragweite wird sie erst völlig deutlich, wenn die damit zusammenhängende Dichotomie von Heteronomie und Autonomie einbezogen wird, der zufolge nur die Bestimmung durch die eigene Vernunft Autonomie bedeuten kann, wie dies durch und seit Kant der Fall ist. Will nämlich eine Ethik rational und autonom sein, kann sie keinen Glauben implizieren.

Geht man diesen Dichotomien nach, so erweisen sie sich keineswegs als selbstverständlich. Zunächst sind sie in der abendländisch-christlichen Tradition nicht fundamental verwurzelt. Für das Griechische gab es die Dichotomie von Glaube und Vernunft in unserem Sinne ebensowenig wie die mit ihr parallelisierte von heteronom und autonom; und alogos (irrational) gab es in Gegenüberstellung zu unserem rational (rhetos, nicht logikos!) in der Mathematik (irrationale Zahlen bzw. Verhältnisse). Die genannten Entgegensetzungen konnten in unserem Sinn erst nach dem Verfall der Hochscholastik aufgrund der Auflösung des Zusammenhangs von fides und ratio auftreten, als überdies die ratio Funktionen der fides übernahm und mit Attributen ausgestattet wurde, die zuvor nur Gott zukamen. Erst danach war es für *Kant* möglich, die Vernunft – ohne jede ‚Gewaltenteilung" – sowohl als die höchste gesetzgebende Instanz als auch als „Gerichtshof" anzusehen; nur als gesetzgebende und höchstrichterliche Instanz konnte für ihn die Vernunft autonom, nämlich durch sich selbst bestimmt, sein, da sie auch als von Gott bestimmte heteronom ist. Nur so konnten Freiheit und absolut verbindliches Sittengesetz miteinander in Einklang gebracht werden. Akzeptiert man diese Konzeption der Vernunft und die in ihr zugrunde liegenden hermeneutischen Voraussetzungen, ist die Frage einer spezifisch christlichen Ethik nicht anders zu lösen als allenfalls im Sinne einer reinen Motivation seitens des Glaubens, die aber als lediglich äußerliche Voraussetzung für die Ethik selbst nicht konstitutiv ist. Freilich hat man dann Autonomie und Heteronomie eindimensional, unanalog konzipiert und überdies die Qualifikationen der Absolutheit, die eine christliche Tradition für Gott reserviert hatte, der Vernunft zubilligen müssen.

Dieser fundamentale, schwerlich nur Kant anzulastende Fehler liegt in einer *unanalogen Konzeption von Autonomie und Heteronomie*, derzufolge eine „Bestimmung" durch Gott die „Autonomie" der Vernunft aufhebt. Es bedürfte einer genaueren Analyse, inwieweit Kants Konzeption eines reinen Religionsglaubens als eines bloßen Vernunftglaubens bedingt und bestimmt ist durch sein Interesse, sich von dem „statutarischen Kirchenglauben" seiner Zeit entschieden abzusetzen. Löst man seine Konzeption von diesem Kontext, ergibt sich die gewohnte abstrakte Entgegensetzung von Glaube und Vernunft.
Wie schon angedeutet, dürfte die Vernunft nicht ohne konfessorische Implikationen zureichend beschrieben werden können. Trifft dies zu, erweist sich eine fundamentale Annahme der Trennung und Entgegensetzung von Glaube und Vernunft, die sich in der neuzeitlichen Entwicklung herausgebildet hat, als eine einschneidende Verkürzung. Unter diesem Aspekt müßte die Auseinandersetzung zwischen einer „autonomen Moral" *(Alfons Auer)* und einer Moral des „Handelns aus dem Glauben" *(Bernhard Stoeckle)* neu aufgerollt werden.

Glaube – konstitutiv für das Ethos

Fassen wir zusammen: Die hier vorgetragenen Überlegungen suchten zunächst die gegenwärtige Situation theologischer Ethik zu verstehen: Nach der Infragestellung eines lange bestimmenden Konzepts ist eine Phase vielfältiger Entwürfe unvermeidlich. Diese keineswegs beliebige oder gar mutwillige Infragestellung trifft nicht nur auf eine jahrzehntelange hermeneutische bzw. wissenschaftstheoretische Diskussion, durch die sie wesentlich bedingt ist; sie trifft vielmehr zusammen mit dem Sichtbarwerden von Grenzen dieser wissenschaftstheoretischen Bemühungen wie bislang geltender hermeneutischer Grundannahmen. Sie intendiert keineswegs eine grundlegende Ablehnung von Wissenschaftstheorie oder Hermeneutik; im Gegenteil, ohne Grundlegung durch sie ist eine Ethik nicht möglich.
Doch genügt weder eine analytisch verfahrende Sprachwissenschaft noch eine dominant oder gar exklusiv am Modell der Sprache entwickelte Wissenschaftstheorie oder Hermeneutik. Vielmehr müssen sowohl der energetische Aspekt (*Paul Ricœur*, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt 1974) wie der biographische Aspekt der Entstehung und Bedeutung einer Reflexion durch Berücksichtigung des jeweiligen konkreten Kontexts grundlegende Berücksichtigung finden (wie dies, freilich nur in einer Hinsicht, bei *Maria Ossowska*, Gesellschaft und Moral, Düsseldorf 1972, geschieht). Dadurch würde eine Hermeneutik im ethischen Kontext der Konkretion Rechnung tragen, an die die Wissenschaftstheorie in entscheidenden Punkten zurückverwiesen hat.

Würde so – ohne falsche Isolierung bzw. Verabsolutierung der Psychoanalyse – die bislang *sinnvolle Annahme eines Unbewußten*, das für unser Handeln und Verstehen wesentlich ist (und das insgesamt in der Grundlegung der Fundamentalmoral viel zu peripher erscheint), sowie der individual- und sozialgeschichtliche Kontext ethischer Reflexionen miteinbezogen, würde eine Irreführung durch die abstrakte Verwendung von (ethischen) Reflexionen vermieden.

Ziel der Überlegungen war es, die fundamentale Eingebundenheit menschlichen Denkens und Handelns in gesamtmenschlich-biographische Gegebenheiten samt ihrem genealogisch-gesellschaftlichen Kontext herauszustellen. Solchermaßen vielfältig eingebundenes menschliches Denken und Handeln ist getragen von fundamentalen Überzeugungen, die in einer letztlich meist nicht genau datierbaren Entscheidung persönlich getroffen bzw. ratifiziert worden sind. Diese von einem „Glauben", einer

„Konfession" bzw. – wie bezeichnenderweise neutralisierend in der Wissenschaftstheorie gesagt wird – von einer „Konvention" abhängige Entscheidung oder Entschiedenheit für eine Überzeugung ist grundlegend nicht nur für jede Ethik (mindestens in unserer westlich-abendländischen Tradition), sondern für Wissenschaft überhaupt. Um mit *Leszek Kołakowski* zu sprechen: „Der Grundsatz ‚credo, ut intelligam', der den Vorrang des Glaubens vor den Beweisen feststellt, gilt im endgültigen epistemologischen Sinne auch auf dem Gebiet der Wissenschaft" (Das Unsagbare zu sagen, zit. nach: Süddeutsche Zeitung, 24.–26. 12. 77).

Als *Konsequenz* der in diesem Zusammenhang der Wissenschaftstheorie wesentlichen Bedeutung der Forschergemeinschaft ergibt sich für die Theologie eine fundamentale Eingebundenheit ethischer Reflexionen und Konzepte in die (Forscher-)Gemeinschaft als einer Gemeinschaft, die bewußt auf einem Glauben beruht. Diese *Eingebundenheit in eine Gemeinschaft von Glaubenden* (auf die in anderem Zusammenhang und mit anderem Ansatz Bernhard Fraling, Glaube und Ethos, Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, in: Theologie und Glaube 58 [1973] 81–105, zu Recht aufmerksam gemacht hat) ist – wissenschaftstheoretisch – deswegen zu Recht anzunehmen, weil die Relevanz des Glaubens bzw. einer Überzeugung für die Ethik schließlich doch auch für eine „christliche Ethik" gelten darf und muß, so daß ihre Qualifikation als „irrational" mit Karl Popper nur dann berechtigt ist, wenn jede Wissenschaft irrational genannt werden muß, weil sie letztlich auf einer (zwangsläufig „irrationalen") Entscheidung beruht.

Damit verschiebt die Annahme dieses zuvor „konfessorisch" genannten Moments einer Entscheidung für eine Ethik (wie für eine Hermeneutik) die Frage nach einer spezifisch christlichen Ethik. Es kann nicht mehr darum gehen, daß eine Ethik und somit auch die christliche Ethik einen Glauben impliziert. Aufzuhellen ist vielmehr, wie der Zusammenhang von Glaube als Moment (bislang zu mißverständlich Motivation oder Impuls genannt) für menschliches Handeln als Realisation dieses Glaubens näherhin zu beschreiben ist.

Das spezifisch Christliche kann daher nicht darin bestehen, daß es eine als exklusiv christlich nachweisbare sittliche Regel oder Handlung gibt. Dies kann schon deswegen nicht als Kriterium angegeben werden, weil die Gegenprobe einer ohne christlichen Glauben verlaufenen Entwicklung von Ethos und Ethik nicht möglich ist. Daß aber generell Implikationen des Glaubens immer wieder Impulse und Maßstäbe für sittliches Verhalten und Handeln gegeben haben, ist anzunehmen, wie auch nicht zu bestreiten ist, daß Christen und Kirchen hinter diesen Impulsen und Maßstäben – nicht selten wesentlich – zurückgeblieben sind. Die Wahrheit des Glaubens kann – bedauerlicherweise – nicht an der Vollkommenheit der Glaubenden abgelesen werden. Nur daß der Glaube lediglich äußere Motivation oder auch Inspiration eines „säkularen" Ethos wäre, wird man nicht mehr unangefochten annehmen können. Glaube ist vielmehr konstitutiv für Ethos und Ethik.

In dieser Fundierung christlichen Glaubens liegt schließlich die Berechtigung, überhaupt von „christlicher Ethik" oder „Moral*theologie*" zu sprechen. Wie diese durchzuführen ist, ob sie nicht als Theologie partizipieren muß an der theologia negativa, die nur analog von Gott (und dementsprechend von Gottes Liebe und Gottes Gesetzen) sprechen kann, muß hier unerörtert bleiben. *Ernst Feil*

Zeitfragen

Vor einer Renaissance der Religionssoziologie?

Zum gegenwärtigen Stand von Theoriebildung und Forschung

Der folgende Bericht nimmt die jüngste internationale Woche für Religionssoziologie zum Anlaß, die gegenwärtige Lage der Religionssoziologie sowohl als Teil der allgemeinen Gesellschaftstheorie wie als spezielle empirische Soziologie aufzuzeigen. Sein Verfasser, Ingo Mörth, ist Assistent für Soziologie an der Universität Linz. Mörth ist vor allem durch sein Buch „Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie" (Stuttgart 1978) über Fachkreise hinaus gekannt geworden.

Ende August 1979 fand in Venedig die 15. internationale Woche für Religionssoziologie statt. Über 300 Wissenschaftler aus aller Welt trafen sich, um anhand des diesjährigen Generalthemas „Religion und Politik" über die neueren Aspekte und Probleme der soziologischen Beschäftigung mit religiösen Phänomenen zu diskutieren. Das dabei sichtbar werdende wieder wachsende Interesse an der sozial-strukturellen Bedeutung von Religion und religiösen Institutionen ist ebenso ein Anlaß, auf die gegenwärtige Lage und die daraus resultierenden Probleme

der Religionssoziologie einzugehen, wie die Tatsache, daß zum ersten Male seit längerer Zeit die deutschsprachige Religionssoziologie – in Form einer besonderen Plenarsitzung über ihren aktuellen Stand in Theorie und Forschung – wieder international und geschlossen in Erscheinung trat.

Zwischen Gesellschaftstheorie und marginaler Spezialsoziologie

Die Religionssoziologie nimmt innerhalb der Soziologie insgesamt eine eigentümliche Sonderstellung ein. Auf der einen Seite war seit den Anfängen der systematischen Soziologie klar und unbestritten, daß der Aspekt „Religion" zu den zentralen Bereichen einer Theorie der Gesellschaft und ihrer Entwicklung gehört. Die Klassiker der Soziologie beschäftigten sich immer wieder ausführlich mit Religion und versuchten, eine Theorie ihrer strukturellen und evolutionären Bedeutung innerhalb einer umfassenden Gesellschaftstheorie zu entwerfen. Dies gilt für Auguste Comte und Emile Durkheim ebenso wie für Max Weber und Georg Simmel, aber auch für Karl Marx und Friedrich Engels. Solange eine historische und universale Orientierung innerhalb der Soziologie dominant war (dies gilt, zeitlich gesehen und grob vereinfacht, bis zum Zweiten Weltkrieg), hatte die Religionssoziologie einen durchaus zentralen Platz. Eine Gesellschaftstheorie ohne Religionstheorie war – und ist – nicht formulierbar. Einige Hinweise zur Verdeutlichung müssen genügen. Als innerhalb der amerikanischen Soziologie der großangelegte Versuch unternommen wurde, an der frühen europäischen, universal-gesellschaftstheoretischen Soziologie anzuknüpfen und im Strukturfunktionalismus eine umfassende Handlungs- und Gesellschaftstheorie zu entwerfen (Parsons), wurde der Religion eine zentrale Stellung im allgemeinen Handlungssystem zugeschrieben: die Aufrechterhaltung eines einheitlichen kulturellen Wertsystems und damit auch wesentlich der sozialen Ordnung und Integration. Auch in den neueren Versuchen, zu einer umfassenden Theorie der Gesellschaft zu gelangen, erscheint Religion, unabhängig von ihren konkreten sozialen Ausprägungen, als eine wesentliche Dimension. *Peter L. Berger* und *Thomas Luckmann* z.B., die der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit" (Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a.M. 1969) durch die Formulierung und Aufrechterhaltung von *Wissen* zentrale Bedeutung zumessen, betonen die grundlegende Wichtigkeit religiösen Wissens zur Abstützung des prekären Gebäudes sozialen Wissens in einem „heiligen Kosmos". Die vielbeachtete und vieldiskutierte Gesellschaftstheorie von *Niklas Luhmann* siedelt religiöse Deutungssysteme funktional am entscheidenden Problem der Gesellschaft und ihrer Evolution an: der Stabilisierung des System-Umwelt-Verhältnisses und des komplexen Welthorizontes gerade unter den Bedingungen sozialen Wandels (Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977). Und auch die kritische Evolutionstheorie eines *Jürgen Habermas* sieht in den durch Religion formulierten Formen moralischen Bewußtseins und Weltbildern ein entscheidendes „kognitives Potential" innerhalb der Gesellschaft, welches „evolutionäres Lernen" und damit eine entscheidende Dimension sozialen Wandels erst ermöglicht (Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976). Diese kurzen Beispiele mögen genügen, um zu illustrieren, daß auf der Ebene der allgemeinen Theorie die Beschäftigung mit Religion nach wie vor eine nicht vernachlässigbare Bedeutung hat, so daß – um einen Aspekt der gegenwärtigen Lage der Religionssoziologie vorwegzunehmen – mit dem wieder wachsenden Interesse an Theorien gesamtgesellschaftlicher Reichweite auch das Interesse an Religion in ihrer allgemeinen Bestimmung wieder wächst.

Auf der anderen Seite ist jedoch die Religionssoziologie eine spezielle Soziologie, deren Bedeutung eng an den Stellenwert ihres konkreten, identifizierbaren Teilbereiches in der Gesellschaft selbst geknüpft ist. Und die Situation traditioneller religiöser Institutionen wurde zumindest bis vor kurzem von Kirchenvertretern wie -kritikern ziemlich einhellig beurteilt: sie verlieren an Bedeutung. Dieses gängige Urteil über den Bedeutungsverlust konkreter Religion konnte dabei auf unbestreitbare Evidenz der Alltagserfahrung zurückgreifen. Die Häufigkeit der Teilnahme an religiösen Veranstaltungen der Kirchen geht kontinuierlich zurück, die Kirchenaustrittsziffern steigen ebenso kontinuierlich an, religiöse Werte und Normen büßen auch auf der Ebene der Öffentlichkeit ihre selbstverständliche Verbindlichkeit ein – eine Entwicklung, die durch die Diskussion um die Abtreibungsfrage in vielen europäischen Ländern verschärft ins Bewußtsein drang. Parallel dazu bröckeln die in der staatskirchlichen Tradition verankerten Einflußbereiche der Kirchen langsam ab. Dieser Prozeß abnehmenden Einflusses prägte als Säkularisierungsthese das Bewußtsein von Kirchenvertretern ebenso wie das der Öffentlichkeit und der Soziologie, so daß der Bereich Religion lange Zeit hindurch als Randbereich der vornehmlich auf die Erarbeitung von empirischem Fakten- und Detailwissen konzentrierten Soziologie angesehen wurde. Diese an das Bewußtsein vom Stellenwert des empirisch greifbaren Gegenstandsbereiches gekoppelte Marginalität der Religionssoziologie im Kanon der speziellen, empirisch orientierten Soziologien zeigte sich nirgends so deutlich wie gerade in der deutschsprachigen Soziologie.

Die deutsche Religionssoziologie seit 1945

Die Soziologie in Deutschland etablierte sich nach 1945 vor allem dadurch wieder als anerkannte Wissenschaft, daß sie sich unter amerikanischem Einfluß der empirischen Sozialforschung zuwandte und zunächst einmal Klarheit und verwertbare Informationen über für den Wiederaufbau der gesellschaftlichen Ordnung zentrale Bereiche zu gewinnen trachtete; etwa im Rahmen von Industrie- und Betriebssoziologie, politischer Soziologie, Organisations-

soziologie, Familiensoziologie, Jugendsoziologie u. a. Religionssoziologie war im Rahmen sozialwissenschaftlicher Forschung zwar existent, stand jedoch ebenfalls unter dem Primat empirischer Detailforschung und präsentierte sich so als fast ausschließlich von Kirchen oder theologischen Fachbereichen getragene bzw. nachgefragte und als Pastoralsoziologie vereinnahmte Kirchensoziologie.

Dieses kirchen- und kirchlichkeitsbezogene Forschungsinteresse hat zwar bis heute eine Fülle von empirischen Einzeluntersuchungen zu Problemen der Kirchlichkeit, der religiösen Praxis und Einstellung, des Priesterberufes und der Kirchengemeinde etc. hervorgebracht, jedoch meist in radikaler Verengung auf Aspekte kirchlicher Praxis und Organisation und unter dem primären Erkenntnisinteresse der Produktion von Handlungsorientierungen für kirchlich-pastorale und administrative Aktivitäten.

Auch die Einsicht vieler beteiligter Wissenschaftler in die Problematik einer Arbeit fast ausschließlich im Dienste kirchlicher Institutionen und der in vielen Publikationen sichtbare Versuch, wenigstens ein Minimum an theoretischer Offenheit zu bewahren, änderten nichts an der Tatsache, daß die Ergebnisse der kirchlichen Sozialforschung fast nur innerhalb kirchlicher Institutionen Beachtung fanden und kaum Gegenstand wissenschaftlich-soziologischer, fachspezifischer Kommunikation wurden.

Mit der Gründung eines Fachausschusses für Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Jahre 1957 verband sich die Hoffnung, diese gegenstandsbedingte Marginalität zu überwinden und sich in die innerhalb der deutschen Soziologie langsam in Gang kommende Diskussion um die theoretische Reichweite und Erklärungskraft der Soziologie generell einzuschalten. Diese Hoffnung erfüllte sich, wie sich m. E. im Rückblick zeigt, zumindest während des Bestehens dieses Fachausschusses nicht.

Es wurde zwar eine Kommunikationsbasis über spezifische methodische und theoretische Probleme der Religionssoziologie geschaffen und die Ergebnisse und Theorien der englisch- und französischsprachigen Religions- und Kirchensoziologie auf breiter Basis rezipiert und reflektiert, doch der angestrebte empirisch fundierte Beitrag zu einer gegenwartsbezogenen Theorie der Gesellschaft konnte unter den damaligen Voraussetzungen nicht geleistet werden. Dazu wäre eine Konkretisierung der programmatischen Vorstellungen, wie sie zu Beginn der 60er Jahre formuliert wurden (vgl. Dietrich Goldschmidt, Die Religionssoziologische Forschung in der Bundesrepublik Deutschland. In: Probleme der Religionssoziologie. Sonderheft 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln und Opladen 1962, S. 1–9), notwendig gewesen:

- die umfassende empirische Auseinandersetzung mit der historischen wie aktuellen sozialstrukturellen Bedeutung der Religion in ihrer institutionellen Gestalt, auch unter politischen und ideologischen Aspekten;
- eine fundierte Auseinandersetzung mit der Theologie unter wissenssoziologischen und ideologiekritischen Aspekten, also die Entwicklung einer ‚Soziologie der Theologie';
- die Einbeziehung nichtchristlicher Religionen auf breiter Basis in die Forschung und die Entwicklung einer interkulturell vergleichenden Religionswissenschaft auf soziologischer Grundlage;
- der empirische Vergleich religiös bestimmten Denkens und Handelns auf verschiedenen Ebenen der Reflexion und Interaktion mit anderen Formen menschlichen Wissens und Handelns, zur Abklärung der Bedeutung und alltäglichen Verwendung verschiedener Sinnsysteme.

Die Realisierung dieses Programmes scheiterte m. E. an zwei problematischen Voraussetzungen:

1) *Dem Fehlen einer „weltlichen" Basis für die Bearbeitung solcher Fragestellungen.* Religionssoziologie wurde im Bereich der akademischen Lehre und Forschung nicht zuletzt unter dem Aspekt stark eingeschränkter Berufsperspektiven immer weniger nachgefragt. Die überwiegende Verankerung im kirchlichen Bereich (kirchliche Forschungsstellen, theologische Fakultäten) verhinderte eine organisatorisch und finanziell abgesicherte, kumulative Bearbeitung solcher Fragestellungen, da dies dem kirchlich-theologischen Selbstverständnis als stete Herausforderung des eigenen Selbstverständnisses und Handelns, als ein Infragestellen der religiösen Wahrheit, erscheinen mußte. Dieses „religiöse Vorurteil" gegenüber einer allgemeinen Religionssoziologie, die Gleichsetzung von Religionssoziologie und Religionskritik ist übrigens nach wie vor eines der Hauptprobleme bei der Entfaltung der Religionssoziologie als anerkannter Disziplin.

Dieses Vorurteil diskreditiert allzu leicht auf der einen Seite schon im Ansatz jeden Versuch der Soziologie, Aspekte religiösen Denkens und Handelns in ihrem Bezug zu sozialen und historischen Zusammenhängen zu erfassen, und so erklärende Aussagen über bestimmte Voraussetzungen, Funktionen und Wandlungen religiöser Sinnsysteme zu formulieren, als unzulässig, da damit das Wesen des Religiösen, das Heilige, von vornherein verfehlt werde. Dieses Vorurteil verleitet aber auch andererseits mit negativem Vorzeichen viele Soziologen nicht zuletzt wegen des Ursprungs der eigenen Disziplin in der aufklärerischen Religionskritik dazu, Religion(en) mit ihren *sozialen* Entstehungsbedingungen und Funktionen zu identifizieren und damit – ob nun mit positivem (Religion in irgendeiner Form wird für die Gesellschaft immer notwendig sein) oder negativem Unterton (Religion wird mit der Entwicklung der menschlichen Vernunft überflüssig sein) – eine totale Erfassung von Religion zu beanspruchen.

Unter diesem Aspekt ergibt sich nach wie vor die einigermaßen prekäre Situation, daß die Institutionen „expliziter" Religion in der Gesellschaft, die unter den Voraussetzungen der Säkularisierung bisher die einzige tragfähige Basis einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion darstellen, an einer auf Vergleich und allgemeine Erklärung zielenden soziologischen Erfassung von Religion allenfalls mit dem Vorbehalt Interesse haben, daß die Inhalte

christlicher Religion auch aus soziologischer Sicht in ihrer universalen Gültigkeit und evolutionären Überlegenheit bestätigt werden. Und gerade aufgrund der nicht zuletzt deshalb ziemlich eingeschränkten Informationsbasis über den tatsächlichen Stellenwert religiöser Institutionen verlieren Soziologen, die trotzdem eine allgemeine Erklärung religiöser Phänomene suchen, institutionalisierte Formen und Aspekte der Religion aus dem Blick und lösen Religion in ihre gesellschaftlich-anthropologischen Funktionen auf (z.B. gesellschaftliche Integration oder sinngebende Sozialisation).

2) Die zweite Voraussetzung für die fortdauernde Isolierung der Religionssoziologie ist *die Zersplitterung der Soziologie generell und der damaligen deutschen Soziologie im besonderen in relativ unabhängig voneinander betriebene Spezialsoziologien* ohne ausreichende und vor allem allgemein anerkannte theoretische Fundierung, welche die Verbindung theoretischer Fragestellungen und empirischer Ergebnisse aus verschiedenen Teilbereichen auf breiter Basis gestatten würde. So kam es, daß religionssoziologische Fragestellungen kaum oder nur am Rande in die Forschung oder Theorieentwicklung anderer Bereiche der Soziologie einbezogen wurden und die Religionssoziologie wegen des Bedeutungsschwundes ihres Gegenstandsbereiches im allgemeinen Bewußtsein ein isolierter, anderswo vernachlässigbarer Teilbereich blieb, an dem die allgemeine soziologische Wissenschaft und ihre öffentlichen Träger kaum Interesse zu nehmen brauchten und der einzig den interessierten Institutionen, eben den Kirchen, zum Gebrauch überlassen blieb.
Es nimmt daher nicht wunder, daß führende Köpfe der wissenschaftlichen Religionssoziologie, wie z.B. *Friedrich Fürstenberg, Thomas Luckmann* oder *Joachim Matthes*, sich mehr und mehr anderen Arbeitsgebieten zuwandten und daß der Fachausschuß für Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie zu Beginn dieses Jahrzehnts aufgelöst wurde.
Und doch wurden gerade in dieser Zeit wichtige Voraussetzungen geschaffen, welche jetzt langsam zum Tragen kommen und zur Hoffnung Anlaß geben, daß die Religionssoziologie innerhalb der internationalen wie deutschsprachigen Soziologie einer Renaissance entgegengeht.

Auf dem Wege zu einer Religionssoziologie auf empirischer Grundlage

Folgende Entwicklungstendenzen, die ihren Anfang nicht zuletzt in der oben angedeuteten Diskussion um die Grenzen der Kirchensoziologie in der deutschen Religionssoziologie nahmen, haben sich nun im letzten Jahrzehnt verstärkt und beginnen zu einer universalen Religionssoziologie auf empirischer Grundlage, die fundierte Beiträge zu einer Theorie der (Welt-)Gesellschaft und ihrer Entwicklung leisten kann, zu konvergieren:
1) Aufgrund der Kritik, daß auf der individuellen Ebene eine Erfassung des Grades der Übernahme institutionell vordefinierter Einstellungen und Verhaltensweisen (= Kirchlichkeit) nicht ausreiche, um den Stellenwert von Religion zu beschreiben und zu erklären, wurden theoretisch wie empirisch die Anstrengungen verstärkt, Religiosität in einer gegenüber konkreten Sozialformen der Religion neutralen Weise in den Griff zu bekommen. Allgemeine Dimensionen der Religiosität wurden konzipiert und zu messen versucht, Aspekte der religiösen Sozialisation wurden empirisch in den verschiedensten sozialen Kontexten bearbeitet, und Fragen einer außerkirchlichen Religiosität sowie des Stellenwertes von Irreligiosität zunehmend Aufmerksamkeit geschenkt. Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, den Beitrag religiöser Konzepte und Handlungen aller Art innerhalb der alltäglichen Lebenswelt von Individuen empirisch zu erfassen, sei es hinsichtlich der Bildung und Aufrechterhaltung von Identität oder hinsichtlich der Aufrechterhaltung von Kommunikation und Interaktion.
2) Parallel dazu intensivierte sich auch die *Diskussion um einen allgemeinen Religionsbegriff:* was letztlich als Gegenstandsbereich für die Religionssoziologie zu gelten habe. Dabei wandte man sich erneut den Klassikern der Religionssoziologie zu, wie Weber oder Durkheim, die ja alle ausdrücklich oder unausdrücklich einen universalen Religionsbegriff zu entwickeln und anzuwenden versuchten. Diese theoretische Diskussion unter Einbeziehung der neueren Theorieentwicklung innerhalb der Soziologie dauert noch an, wobei es letztlich um eine „inklusive" oder „exklusive" Definition von Religion geht. Inklusiv sind Auffassungen, die alle sozialen Phänomene, denen bestimmte Funktionen, wesentlich z.B. die Funktion der Kontingenzbewältigung, zuschreibbar sind, als Bereich der Religionssoziologie betrachten; exklusiv solche, die den ausdrücklichen Bezug zum Transzendenten, Heiligen betonen und nur solche Phänomene, die diesen Bezug explizit erkennen lassen, als Religion gelten lassen. Abgesehen von der damit verbundenen Diskussion um Ursprung, Funktion und Gehalt von Religion generell führte diese theoretische Auseinandersetzung dazu, daß viele para- oder quasireligiöse Phänomene verstärkt empirisch und vergleichend untersucht wurden. „Politische" Religionen wie der Nationalsozialismus einerseits, Phänomene wie Astrologie, Spiritismus andererseits, sowie säkulare Kulte und Rituale aller Art wurden eingehender als bisher erforscht. Damit ist die Basis für eine vergleichende Religionssoziologie beträchtlich erweitert worden.
3) Diese Basis hat sich auch dadurch erweitert, daß innerhalb der internationalen Religionssoziologie den *nichtchristlichen Religionen und Kulturen* aller Entwicklungsstufen immer größere Aufmerksamkeit zuteil wird. Gerade auch in Hinblick auf eine globale Theorie sozialen Wandels wird jetzt vermehrt auf bei Max Weber grundgelegte Problemstellungen und Untersuchungen – die Rolle der Religion (in Form der protestantischen Ethik) bei der Entwicklung des Industriekapitalismus etwa oder Webers vergleichende Darstellungen der Weltreligionen und ihrer sozioökonomischen Bedeutung – zurückgegriffen. Dabei wird nun jedoch versucht, ein westlich-christlich geprägtes Vorverständnis in Theorie und Begriff von Religion mit

seinen Konsequenzen, z.B. der These von der evolutionären Überlegenheit christlicher Religion, zu überwinden. Wurde früher fast ausschließlich von einem Modell ausgegangen, in dem Christentum und westliche Industriegesellschaft als höchste Stufen gesellschaftlicher Entwicklung figurierten, so wird jetzt danach getrachtet, den *kulturspezifischen Kontext* von Religion und Gesellschaft in seiner jeweiligen Besonderheit zu erfassen. Altes und neues ethnologisches, anthropologisches und religionswissenschaftliches Material erlangt dabei auch in der Religionssoziologie immer größere Bedeutung.

4) Auch auf der strukturellen Ebene wird der *Stellenwert religiöser Institutionen und Bewegungen* kritischer und umfassender als bisher behandelt. Probleme politischer und sozialer Integration, sozialer Konflikte und sozialer Ungleichheit werden verstärkt hinsichtlich des Einflusses von Religion in den verschiedensten Sozialformen unter regional, historisch und kulturell unterschiedlichen Bedingungen untersucht. Das verstärkte Bemühen, gerade hier vergleichend und kumulativ zu arbeiten, wurde auch bei der anfangs erwähnten 15. internationalen Woche für Religionssoziologie deutlich sichtbar. Die Themen reichten von „Islam und Politik" über die politische Relevanz religiöser Institutionen und Bewegungen in Chile, Japan, Libanon und Jugoslawien bis zur politischen Bedeutung der neuen charismatischen Bewegungen im Westen, wie z.B. der Transzendentalen Meditation.

All dies sind, dies muß abschließend betont werden, nur Tendenzen, die ich idealtypisch überzeichnet habe. Sie dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Religionssoziologie noch keineswegs die internationale Geschlossenheit und Bedeutung erlangt hat wie andere Spezialsoziologien. Der Grund zu einer gewissen Hoffnung in bezug auf die gegenwärtige Situation liegt in zwei Tendenzen:

1) Innerhalb der Soziologie wächst wieder das Interesse an Gesellschaftstheorien mittlerer und universaler Reichweite. Diese wissenschaftsinterne Entwicklung verschafft der Religionssoziologie wieder mehr Aufmerksamkeit und Impulse.

2) Innerhalb der Gesellschaft selbst werden Tendenzen sichtbar, die das allgemeine Bewußtsein vom Bedeutungsverlust der Religion in Frage stellen. Dies ist einmal die *wachsende Bedeutung neuer religiöser Bewegungen* gerade in der westlichen Gesellschaft (z.B. Jugendsekten), ferner die *Renaissance des Islam* als Ausdruck kultureller Identität und Legitimation gesellschaftlich-politischen Handelns, und schließlich die öffentliche Aufmerksamkeit, die die *katholische Kirche* unter dem Pontifikat des gegenwärtigen Papstes weltweit erhält. All dies läßt zu Bewußtsein kommen, daß Religion selbst durchaus kein marginales Phänomen in der Gegenwartsgesellschaft ist, und läßt so auch die Religionssoziologie ein wenig aus der Marginalität hervortreten.

Gerade die deutschsprachige Religionssoziologie hat eine große Tradition. Aufbauend auf diesem Erbe, die oben angedeuteten Tendenzen zu einer universalen Religionssoziologie auf empirischer Grundlage aufzugreifen, weiterzuentwickeln und zu verbinden ist die zentrale Aufgabe, die sich für die Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Religionssoziologen, die sich vor zwei Jahren konstituierte und in Venedig erstmals in größerem Rahmen in Erscheinung trat, stellt. Die Probleme sind dabei im deutschen Raum z.T. sicher noch größer als anderswo. Doch nur eine allgemeine und vergleichende Religionssoziologie, die tatsächlich unabhängig von konkreten religiösen Institutionen betrieben werden kann, vermag auch Ergebnisse zu erbringen, die als Basis für eine realistische Selbsteinschätzung und Positionsbestimmung der Kirchen dienen können.

Ingo Mörth

Länderbericht

Holland vor der Sondersynode

Zur Situation der niederländischen Kirche

Anfang November richteten hundertfünzig niederländische Katholiken, unter ihnen Wissenschaftler, Unternehmer und Politiker, einen Brief an Papst Johannes Paul II. und an die Bischöfe des Landes. Die Unterzeichner beklagen darin den „schnellen und umfassenden Verfall des Glaubens in den Niederlanden, wie er sich unter dem Etikett Erneuerung vollzogen hat" (zit. nach De Volkskrant, 7.11.1979). Der Pluralismus in der niederländischen Kirche sei über die Ufer der katholischen Lehre getreten. Als konkrete Anklagepunkte werden Mißstände in der Liturgie, der Katechese und der Priesterausbildung genannt. Der Brief bringt die Hoffnung auf eine „Rückkehr zur Kirche Christi als Norm des Glaubens und damit eine Wiederherstellung der Einheit" zum Ausdruck.

Kurze Zeit zuvor hatten bei einer Zusammenkunft in Den Haag 47 niederländische Jesuiten einen offenen Brief an die Bischöfe und an den Apostolischen Pronuntius in den Niederlanden unterzeichnet. Darin stellen sie fest, daß es

zwar an der Basis der Kirche hoffnungsvolle Zeichen gebe, daß aber positive Entwicklungen durch Maßnahmen von oben erstickt würden. Die Stimme der Kirche werde gerade bei den Fragen als wenig befreiend erfahren, die die Menschen wirklich beschäftigten, sie werde vielmehr unglaubwürdig, wenn innerkirchliches Unrecht geduldet und positive Entwicklungen beispielsweise auf ökumenischem Gebiet gebremst würden.
Angesichts solcher Stimmen im Vorfeld der am 14. Januar unter dem Vorsitz des Papstes in Rom beginnenden Sondersynode der niederländischen Bischöfe nimmt es nicht wunder, wenn die Tageszeitung „Trouw" am 8. 11. 1979 meinte: „Die Gegensätze in der katholischen Kirche in den Niederlanden scheinen sich zuzuspitzen ... Die näherrückende Sondersynode und der Fall Schillebeeckx haben die Schärfe zurückgebracht, die seit den Ernennungen von Simonis und Gijsen vor ungefähr zehn Jahren nicht mehr sichtbar war." Auf der einen Seite steht so die Hoffnung auf ein Ende des ausufernden Pluralismus, des vermeintlichen nachkonziliaren Glaubens- und Disziplinverfalls. Auf der anderen Seite steht der Wille, die Früchte der kirchlichen Erneuerungsbewegung gegen Bremsversuche zu verteidigen. Die Hoffnungen der einen sind die Befürchtungen der anderen, die von dem Verfahren der Glaubenskongregation gegen *Edward Schillebeeckx* noch verstärkt wurden. In niederländischen Kirchen lag ein Text zur Unterschrift aus, in dem es hieß: „Das bedeutet, daß eine Anklage gegen E. Schillebeeckx nicht nur ihn persönlich trifft, sondern die ganze Art und Weise, wie in den Niederlanden Theologie getrieben wird, und daß positive Entwicklungen in der katholischen Theologie der Niederlande gehemmt werden."

Unübersehbare Spannungen

In einem ersten Überblick zum Stand der Synodenvorbereitungen in den einzelnen Diözesen war im Informationsbulletin der Kirchenprovinz (28. 9. 1979) zu lesen: „Im Bistum Roermond sind von Bischof Gijsen keine Pläne für einen Beratungsprozeß über die Sondersynode in seinem Bistum bekannt." Das ist verständlich angesichts der Deutlichkeit, mit der Bischof *J. M. Gijsen*, traditionalistische Leitfigur konservativer Strömungen in der niederländischen Kirche, schon im Januar 1979 mit einem spektakulären Zeitschriteninterview seine Position in bezug auf den Kurs dieser Kirche dargelegt hatte (vgl. HK, März 1979, 116f.). Seit seinem Amtsantritt 1972 hat er weder einen Dauerkonflikt im eigenen Bistum noch auch Brüskierungen der Bischofskonferenz gescheut, um seine Vorstellungen durchzusetzen, auch zum Schaden von der gesamten Kirchenprovinz verantworteter Institutionen oder Aktionen.
Er hatte sich 1978 von der gemeinsamen Fastenaktion der Bistümer distanziert, gegen die er Bedenken in bezug auf die ihr zugrundeliegenden Auffassungen über Kirche und Entwicklungsarbeit geltend machte, und eine separate Aktion für seine Diözese ins Leben gerufen. Als die Bischofskonferenz Ende 1978 über den interdiözesanen Haushalt beriet, weigerte sich Bischof Gijsen, weiterhin Gelder seines Bistums für den Nationalen Rat für Katechese, das Zentrale Beratungsbüro für Priester und Ordensleute (CAPER) und den Niederländischen Rat der Kirchen zur Verfügung zu stellen, wobei er in allen drei Fällen Vorwürfe gegen einzelne Veröffentlichungen der betreffenden Institutionen erhob. In diesen und anderen Fällen wurde also versucht, vermeintliche Fehlentwicklungen nicht nur zu kritisieren, sondern durch administrativ-organisatorische Maßnahmen mindestens für das eigene Bistum zu stoppen, auch ohne Rücksicht auf die Mitbischöfe.

Aus dieser Sicht erscheinen die Mißstände in der Kirchenprovinz so gravierend, daß ihnen notfalls auch im Alleingang und durch Verstärkung der Polarisierung begegnet werden muß. Deutlich andere Stimmen waren während der Monate der Synodenvorbereitung aus anderen Bistümern und von ihren Bischöfen zu hören: Die Bischöfe hatten sich darum bemüht, einen möglichst umfassenden und offenen Beratungsprozeß in Sachen Synode in Gang zu bringen. In vielen Voten einzelner Gremien wurde deutlich, daß man von der Synode vor allem die Wiederherstellung von mehr Kollegialität in der Bischofskonferenz erwartet, um den bisherigen pastoralen Kurs der Mehrheit der Bischöfe in ihren Diözesen fortsetzen zu können. So wurde beispielsweise dem Bischof von 's-Hertogenbosch, *Johannes Bluyssen*, vom Pastoralrat seiner Diözese ausdrücklich das Vertrauen in seine bisherige Amtsführung ausgesprochen. Der Bischof erklärte seinerseits: „Ich kann in Rom nur dann fruchtbar mitarbeiten, wenn ich das von der eigenen Glaubensgemeinschaft in Den Bosch aus, als Hirte der Menschen hier tue" (Informationsbulletin der Kirchenprovinz, 12. 10. 79). Das Plazet für die bisherige Amtsführung war verbunden mit der deutlichen Absage an eine gegenwärtig in den Niederlanden viel diskutierte mögliche römische Strategie zur Lösung der Probleme der Kirchenprovinz: die Schaffung neuer Bistümer. Davon wäre das Bistum Den Bosch – mit 1,3 Millionen Katholiken das größte der Kirchenprovinz – am ehesten betroffen. Auch von einer möglichen Aufteilung des Erzbistums Utrecht war in diesem Zusammenhang die Rede. Die Vermehrung der Bistümer könnte dann von Rom zur Veränderung der Mehrheitsverhältnisse in der Bischofskonferenz benützt werden, ein Lösungsversuch über die Köpfe der Betroffenen hinweg.
Auch die Dekane des Bistums Haarlem unterstrichen in einem Brief an Bischof *Theodor Zwartkruis*, daß das Hauptthema der Synode die Glaubwürdigkeit der Bischöfe und eine gute kollegiale Amtsführung sein müsse. Die Bischöfe sollten angesichts der Veränderungen in Kirche und Gesellschaft nicht verurteilen, sondern ermutigen, Eigenverantwortung stimulieren und nicht unterdrücken, nicht auf Mißtrauen, sondern auf Vertrauen setzen. Die Mündigkeit der Laien verlange eine neue Form kirchlicher Autoritätsausübung; Kirche müsse von der örtlichen Glaubensgemeinschaft her aufgebaut werden.

Kirchenstruktur und Gemeindeaufbau

Notwendigkeit der Korrektur theologisch-pastoraler Fehlentwicklungen oder Notwendigkeit der Wiederherstellung der Grundprinzipien Dialog und Kollegialität, diese Alternative, wie sie sich im Vorfeld der Synode zeigt, verweist letztlich auf die Auseinandersetzungen über den Kurs der niederländischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanum. Sie entstammt einer Situation, die allerdings weniger eindeutig auf den Begriff zu bringen ist, als es vorschnelle Urteile oder einseitige Akzentsetzungen vermuten lassen.

Den besonderen Problemen der „Pastoralen Arbeit der niederländischen Kirche in der heutigen Situation" (so lautet das Thema der Sondersynode) kann man wohl am ehesten dadurch näherkommen, daß man einige Entwicklungen und Ereignisse der letzten Jahre genauer beleuchtet.

Nachdem Rom die Schaffung eines Nationalen Pastoralrates als Nachfolgeorgan des Pastoralkonzils abgelehnt hatte (vgl. HK, Oktober 1972, 492f.), wurde als Ersatzlösung die „Nationale Pastorale Beratung" (Landelijk Pastoraal Overleg = LPO) geschaffen, die 1973 erstmals unter dem Thema „Gerechtigkeit in der Welt" zusammentrat. Typischer für die pastorale Arbeit der niederländischen Kirche waren allerdings die Themen von LPO II und LPO III. Während man sich 1974/75 mit dem Thema „Das Verhalten des Christen in unserer Produktions-, Leistungs- und Konsumgesellschaft" beschäftigte, stand 1978 die Frage „Gemeinsam glauben – gemeinsam Kirche sein" zur Diskussion.

Die während der beiden vorangegangenen Jahre in den einzelnen Diözesen vorbereitete Arbeit von LPO III, an der die Bischöfe teilnahmen, lieferte nochmals einen deutlichen Einblick in die Leitgedanken, die die Diskussion über die Kirche, ihre Aufgaben und ihre Struktur im niederländischen Katholizismus prägen: Offenheit der Kirche für verschiedene Gruppen, Bedeutung des Dialogs, Eigenverantwortung jedes Gläubigen; die Leitung in der Kirche soll in Kollegialität ausgeübt, Entscheidungen sollen gemeinsam getroffen werden. Allerdings traten auch die damit verbundenen Probleme klar hervor: Die Bischöfe bemühten sich zwar einerseits, das Kirchenbild der Delegierten positiv aufzunehmen: In einem Diskussionsbeitrag versuchten sie aufzuweisen, daß das Bemühen um kirchliche Identität nicht im Gegensatz zum Bemühen um situationsgemäße Vielfalt stehen müsse. Anderseits mußten sie die siebte der insgesamt elf zum Schluß formulierten Empfehlungen zurückweisen, in der die Zulassung von Verheirateten, Frauen und verheirateten Priestern zum kirchlichen Amt gefordert wurde. So endete LPO III mit allgemeiner Enttäuschung und Ratlosigkeit. Die gegensätzlichen Wertungen wurden auch offen ausgesprochen: So sprach Bischof *Adrian Simonis* von Rotterdam in einer Erklärung vor dem Diözesanpastoralrat von einem ernsten Mangel an Verantwortung für die Einheit in der Kirche und an Einsicht in die Bedeutung der kirchlichen Disziplin. Dagegen äußerte sich der Pastoralrat der Erzdiözese Utrecht enttäuscht über die Haltung der Bischöfe, die eine Empfehlung zurückgewiesen hätten, ohne sich genügend an der Diskussion beteiligt zu haben. Daraus ergäben sich auch Gefahren für andere Beratungsgremien (Archief van de Kerken, 1978, 1074).

Trotz dieser unübersehbaren Spannungen einigte man sich inzwischen darauf, LPO III weiterzuführen. Bei einem Treffen zwischen der Bischofskonferenz und den Delegationsleitern der Bistümer machte Kardinal Willebrands deutlich, daß trotz der unveräußerlichen Verantwortung der Bischöfe die LPO Mitverantwortung trage. Die Bischöfe räumten diese Mitverantwortung gerne ein, auch wenn daraus Schwierigkeiten entstünden. Würde man nicht gemeinsam beraten, dann wären die Dinge nur scheinbar leichter (Archief van de Kerken, 1979, 1003).

„Gemeinsam Kirche sein" – dieser bei LPO III mit z.T. nicht unproblematischen Einseitigkeiten und Verkürzungen durchdiskutierte Leitgedanke wird auch in den einzelnen Diözesen zu verwirklichen versucht. Wie dieses Unterfangen konkret aussehen kann, zeigt z.B. der Plan für die pastorale Arbeit, der 1978 von Bischof Bluyssen für die Diözese 's-Hertogenbosch vorgelegt wurde (Naar 1985. Bouwstenen voor de pastoraal in het bisdom 's-Hertogenbosch). Die Broschüre entwickelt Vorschläge für den Aufbau lebendiger Ortsgemeinden, als Anregungen, nicht als für alle Pfarreien automatisch verpflichtendes Modell. Außer dem – bisher noch nicht in allen Pfarreien bestehenden – Pfarrgemeinderat als „verantwortlicher Kerngruppe" werden Gruppen für soziale, katechetische und liturgische Aufgaben vorgeschlagen. Im Vorwort unterstreicht der Bischof, der innerhalb von zwei Jahren in allen Dekanaten mit den Priestern und Pastoralreferenten Gespräche über die zukünftige Entwicklung des Bistums geführt hatte, daß man innerhalb der Glaubensgemeinschaft bewußt von der gemeinsamen Verantwortung der Christen für das Evangelium auszugehen habe, daß die Kirche nicht primär um ihre eigene Identität besorgt sein, sondern für die Fragen und Nöte der Menschen offen sein müsse.

Einen Überblick zum gegenwärtigen Stand der ehrenamtlichen Mitarbeit von Gemeindegliedern in den niederländischen Pfarreien vermittelt eine Untersuchung des Katholischen Sozial-Kirchlichen Instituts (KASKI), an der sich ungefähr die Hälfte aller Pfarreien der Kirchenprovinz beteiligte (Kerk al doende. Vrijwilligersarbeid in ruim achthonderd parochies, Amersfoort 1978). Danach arbeiten insgesamt etwa 4% der Katholiken in irgendeiner Weise ehrenamtlich in der Pfarrei mit. (Im Diasporabistum Groningen liegt die Quote bei über 6%.) Bei der näheren Auswertung ergibt sich ein ungemein vielfältiges Bild. Die Schwerpunkte der ehrenamtlichen Mitarbeit in verschiedenen Gruppen werden in den einzelnen Pfarreien sehr unterschiedlich gesetzt. Immerhin bestehen in 38% der Pfarreien liturgische Gruppen, in 30% der Gemeinden finden sich Gruppen, die sich mit Fragen der Dritten Welt und der Entwicklungshilfe beschäftigen. Im Vergleich mit Zahlen aus dem Jahr 1971 läßt sich feststellen, daß in den

letzten Jahren insgesamt besonders die Zahl der liturgischen wie der katechetischen Gruppen zugenommen hat; auch die Zahl der Frauen ist in allen Bereichen ehrenamtlicher Tätigkeit deutlich gestiegen.

Probleme mit der Priesterausbildung

Solche teilweise recht beeindruckenden Zahlen über die ehrenamtliche Mitarbeit der Laien sind eine Sache, die Sorge der niederländischen Kirche um die Zahl der Priester und vor allem der Priesterweihen ist eine andere. Wurden 1965 noch 237 Welt- und Ordenspriester geweiht, so waren es 1973 nur noch 35, in den Jahren 1975 bis 1977 insgesamt nur 21. Die Zahl der Weltpriester sank zwischen 1968 und 1978 um 27,2 %. Dabei legten von 1965–1973 allein 1504 Welt- und Ordenspriester ihr Amt nieder, von 1975–77 waren 71 Amtsniederlegungen von Weltpriestern zu verzeichnen. Gegenwärtig beträgt nach der Statistik 1978/79 die Zahl der Weltpriester im aktiven Dienst 3684. Inzwischen werden bereits 32,1 % der Pfarreien durch Ordenspriester versorgt.
Die Bistümer versuchen sich auf die zu erwartende Entwicklung einzustellen: Im Bistum Groningen, wo nur 9% der Bevölkerung katholisch sind und durch die Diasporasituation zusätzliche Probleme entstehen, sucht man durch bessere Verteilung der vorhandenen Priester, durch Einsatz von Pastoralreferenten und durch verstärkte Aktivierung der Gemeinden dem Priestermangel zu begegnen. Ähnliche Vorschläge finden sich in dem erwähnten Pastoralplan für das Bistum Den Bosch. 1978 arbeiteten im Bistum Groningen neben 75 Diözesanpriestern 11 Pastoralreferenten („Pastorale werkers"), in Den Bosch 612 Priester und 70 Pastoralreferenten. Insgesamt sind in den sieben Bistümern gegenwärtig 276 Pastoralreferenten tätig. (Die offizielle Statistik der Kirchenprovinz nennt sie bezeichnenderweise „nicht geweihte Seelsorger".)
Kein Mangel besteht dagegen an Theologiestudenten: An den fünf akademischen Ausbildungsstätten für katholische Theologie sind gegenwärtig ungefähr 1100 Studenten eingeschrieben. Im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen über das kirchliche Amt und das Priesterbild in der niederländischen Kirche waren seit ihrer Gründung in den späten sechziger Jahren an diesen Hochschulen die Bemühungen um die Priesterausbildung deutlich zurückgetreten gegenüber einer für verschiedene Tätigkeitsfelder in Kirche und Gesellschaft offenen Ausbildung für die pastorale Arbeit. Dahinter stand oft die Konzeption, daß eine möglichst breit angelegte theologisch-pastorale Ausbildung mit vielfältigen Möglichkeiten der Orientierung und Konfrontation mit gesellschaftlichen Problemen an die Stelle der Betonung einer möglichst frühen Entscheidung für ein traditionell fixiertes Priesterbild treten solle. Diese Option mit ihren praktischen Konsequenzen wird in der Kirchenprovinz in den letzten Jahren kontrovers diskutiert.

Die Bischöfe haben in dieser Frage unterschiedlich reagiert: Bischof Gijsen errichtete für sein Bistum schon 1974 das Seminar in Rolduc, das ausschließlich der Priesterausbildung dient. Am 13. März 1978 machte Bischof Simonis von Rotterdam klar, daß „die KTHA (Theologische Hochschule Amsterdam) vorläufig nicht mehr ohne weiteres als ein geeignetes Institut für die Ausbildung der Priester für das Bistum Rotterdam gelten kann" (Archief van de Kerken, 1978, S. 415). Er verwies dabei auf das geistliche Klima an der Hochschule und auf Bedenken in bezug auf die loyale Verbundenheit mit der Kirche. Gleichzeitig wurde von der Diözese ein Konvikt für Priesteramtskandidaten eingerichtet. Auch die Bischöfe von Groningen und Utrecht, Willebrands und Möller, haben sich inzwischen für ein Konvikt in Utrecht entschieden, allerdings ohne sich dabei auch von der bisherigen Theologenausbildung zu distanzieren. Im Priesterrat des Bistums Den Bosch wurde am 10. Oktober 1979 über die theologische und spirituelle Ausbildung von Priestern und Pastoralreferenten beraten. Man plädierte dabei für eine stärkere spirituelle Bildung, sprach sich aber eher für das Modell Utrecht als für Rolduc aus.
Solche – nicht zuletzt von Studenten gewünschte – Bemühungen der Bischöfe blieben nicht unwidersprochen. Eine neuere Veröffentlichung, die sich kritisch mit der Haltung der Bischöfe auseinandersetzt, plädiert nochmals nachdrücklich für eine „offene", nicht von der kirchlichen Autorität kanalisierte Ausbildung für den pastoralen Dienst (*H. van der Hulst / W. Al*, Student, ja! Ambt, nee? Roomskatholieke theologiestudenten over zichzelf, opleiding, kerk en ambt, Hilversum 1979).
Gegenwärtig liegt die niederländische „Ratio nationalis" für die Priesterausbildung zur Genehmigung in Rom. Die endgültige Klärung der Frage, wie die Priesterausbildung in der niederländischen Kirche zukünftig aussehen soll, ist also erst noch zu erwarten.

Liturgie und Basisbewegung

Während so in der Frage der Priesterausbildung noch etliches offen ist, ist für den in den vergangenen Jahren ebenfalls heftig umstrittenen Bereich der Liturgie inzwischen eine klare Festlegung getroffen worden. Mit einem Brief vom 2. November 1978 stellten die Bischöfe die niederländische Ausgabe des Missale Romanum vor, das seit dem 28. Februar 1979 für die Eucharistiefeier in den niederländischen Bistümern verpflichtend vorgeschrieben ist. Inwieweit dieser Verpflichtung auch wirklich in vollem Umfang nachgekommen wird, ist schwer zu sagen. Im Sekretariat des Nationalen Rates für Liturgie blickt man jedenfalls mit einer Mischung aus Hoffnung und Skepsis in die Zukunft. Einerseits sind offenbar Anzeichen einer gewissen liturgischen Konsolidierung zu beobachten, wie das Abrücken von einer zu einseitig betonten Kreativität und verstärkte Bemühungen um liturgische Bildung. Anderseits läßt sich der seit der Einführung der muttersprachlichen Liturgie entstandene Wildwuchs an niederländischen liturgischen Texten für die Eucharistiefeier wie für die Sakramentenspendung nicht von einem Tag auf den

anderen überwinden. Das gilt auch für das wohl auffälligste Zeichen der niederländischen Variante der Liturgiereform, die Entstehung von Dutzenden verschiedener Hochgebete, von denen viele weiterhin im Gebrauch sind. Die Bischöfe hatten schon in einer Erklärung vom 11. Dezember 1973 in dieser Frage Stellung bezogen: Es gebe in den Niederlanden eucharistische Hochgebete, die für sie unannehmbar seien (Archief van de Kerken, 1974, 1138). Eine Verbindung von Zustimmung zur liturgischen Erneuerung in den Niederlanden und kritischer Situationsanalyse war dann der von konservativen Gruppen als unzureichend und zu tolerant kritisierte Adventshirtenbrief 1975.

Dort heißt es beispielsweise: „Wenn wir hier unsere Anerkennung für die Art und Weise aussprechen, in der sich sehr viele Gläubige darum bemühen, dem niederländischen Charakter des Gottesdienstes konkrete Form zu verleihen, wollen wir aber nicht nachlassen, gleichzeitig darauf hinzuweisen, daß die niederländische Formgebung sich dem Raum anpassen muß, der durch die offizielle Liturgie geschaffen wird" (Archief van de Kerken, 1975, 1023). Die liturgische Entwicklung in der niederländischen Kirche stand unter den Leitworten Kreativität und Pluriformität und war aufs engste mit den Bemühungen um ein neues Kirchenverständnis verbunden (vgl. dazu *A. Scheer,* Die Liturgieerneuerung seit dem Zweiten Vatikanum, in: Bilanz der niederländischen Kirche, Düsseldorf 1976, 110–145). Das Gleichgewicht zwischen solchen Leitlinien und der offiziellen Liturgiereform, die beidem Grenzen setzt, muß wohl erst noch gefunden werden. Was gegenwärtig beim Blick auf die liturgische Praxis auffällt, ist zunächst weniger ein Zuviel an Kreativität, sondern eher die aufgrund der Entwicklungen und Auseinandersetzungen der letzten Jahre entstandene Vielfalt des liturgischen Angebots in den Pfarreien: von ganz in Latein gehaltenen Eucharistiefeiern über Gregorianik und mehrstimmigen Gesang bis zu thematischen Jugend- und Familiengottesdiensten, von den Gottesdiensten der Studentengemeinden und Basisgruppen einmal abgesehen.

Die Pluriformität in der Liturgie steht in einem größeren Zusammenhang: Der Entwicklungsprozeß der niederländischen Kirche hat nicht nur generell zu starken Polarisierungen, sondern auch zur Bildung verschiedenster Gruppen und Bewegungen geführt, die in unterschiedlicher Distanz zur Amtskirche stehen. Durch die Einsetzung einer „Kommission Pluriformität" im Mai 1973 wollten sich die Bischöfe ein genaueres Bild über die verschiedenen Gruppen verschaffen und damit gleichzeitig einen Beitrag zum Dialog zwischen den divergierenden Strömungen leisten. Die Kommission bildete zwei Arbeitsgruppen, eine für die „kritischen Gemeinden", die andere für an der katholischen Tradition orientierte Gruppierungen. Beide legten 1975 der Bischofskonferenz Zwischenberichte über ihre Arbeit vor. Jeder dieser Berichte enthielt ein – wenn auch nicht unkritisches – Plädoyer für die jeweilige Richtung: für die kritischen Gemeinden, die mit der Botschaft Jesu und dem Sendungsauftrag der Kirche Ernst machten und die juristische Kirchenstruktur gegenüber dem Dienst am Reich Gottes in dieser Welt zurücktreten ließen; für die traditionsverhafteten Gruppen, die in Treue zur Kirche stünden und diese nicht als Experimentierfeld, sondern als vorgegebene, an ererbte Formen gebundene Wirklichkeit begriffen (Texte in: Informationsbulletin der Kirchenprovinz, 20. 5. 75). Der Wunsch, über die kritische Bestandsaufnahme hinaus einen fruchtbaren Dialog in Gang zu bringen, erfüllte sich nicht. Nach einer mehrjährigen Pause wurde dann 1978 die Kommission mit dem neuen Namen: „Kommission Pluriformität und Gemeinschaft" wieder eingerichtet, allerdings mit einer bescheideneren Zielsetzung: Sie soll als Kontaktadresse für das Gespräch zwischen einzelnen Gruppen, den Pfarreien und den Bischöfen dienen. Diese Funktion wird sie aber nur ausüben, wenn sie von einer Gruppe darum gebeten wird.

Seit 1978 gibt es auf der einen Seite des pluriformen Spektrums einen neuformierten Gesprächspartner: die seit dem 11. März 1978 bestehende „Basisbewegung kritischer Gruppen und Gemeinden in den Niederlanden". Sie wurde von etwa 40 Gruppen und Gemeinden recht unterschiedlicher Größenordnung, Struktur und Programmatik aus der Taufe gehoben, etwa 50 andere Gruppen sympathisieren mit der Bewegung. Etwa ein Jahr später gab sie sich ein erstes gemeinsames Programm. Die Basisbewegung stellt sich darin auf den Boden der „jüdisch-christlichen Tradition", die unter dem Leitwort Befreiung gelesen wird. Im Hinblick auf die Gesellschaft wird formuliert: „Die Verhältnisse in unserer Gesellschaft müssen aufgedeckt werden; nicht vom gebräuchlichen bürgerlichen Geschichtsverständnis her, sondern vom Kampf der Unterdrückten für Gerechtigkeit" (Archief van de Kerken, 1979, 721). Die Basisbewegung sei mit allen Bewegungen in den Kirchen verbunden, die sich Kritik statt Anpassung zum Programm gemacht hätten. Für die künftige Arbeit werden drei Schwerpunkte festgelegt: Die biblisch-theologische Bildung, die politische Bildung (unter dem Stichwort „Christen für den Sozialismus") und die liturgische Erneuerung. Bei seiner Papstaudienz am 10. Februar 1979 übergab Bischof *Hubert Ernst* von Breda Johannes Paul II. einen Text, in dem sich die Basisbewegung vorstellt und ihre Ziele darlegt – ein Zeichen dafür, daß von seiten der Bewegung wie der Bischöfe weiterhin Bereitschaft zum Gespräch besteht. Daß die Basisbewegung in jedem Fall ein unbequemer Gesprächspartner für die Kirche bleibt, zeigte sich deutlich bei dem von ihr getragenen Studientag zum Thema Basis und Amt im Dezember 1978, wo in Erfahrungsberichten und theologischer Reflexion Konsequenzen für die Gestalt des kirchlichen Amtes aus dem Gemeindeverständnis der Bewegung erörtert wurden.

Mit einer ganz anderen Art von „Basisbewegung" wird gegenwärtig in den Niederlanden der Versuch unternommen, neues Leben in die ökumenische Zusammenarbeit zu bringen: 1978 begann die vom Rat der Kirchen getragene „Zweite Kirchenkonferenz". In einem Zeitraum von zwei Jahren sollten sich in möglichst vielen Orten Gläubige aus den verschiedenen Kirchen zusammentun, um gemeinsam über die Verbindung von christlicher Hoffnung und

neuem Lebensstil zu sprechen. Von den örtlichen Gruppen getragen, sollten dann regionale Kirchentage entstehen. Nach dem ersten Jahr wurde Zwischenbilanz gezogen: Nach den Schätzungen des Rates der Kirchen hatten sich etwa 40000 Menschen an den Gesprächen und Zusammenkünften beteiligt.

Deutliche Veränderungen

Das bisher gezeichnete Bild von Entwicklungen und Ereignissen in der niederländischen Kirche während der letzten Jahre läßt sich ergänzen durch die Einbeziehung einer vor wenigen Monaten erschienenen demoskopischen Untersuchung, die interessante Aufschlüsse über die Haltung der niederländischen Bevölkerung im ganzen wie der einzelnen großen konfessionellen Gruppen zu Religion und Kirche gibt (Opnieuw: God in Nederland, Amsterdam 1979). Die Untersuchung bietet einerseits eine Momentaufnahme, anderseits lassen sich durch die Konfrontation ihrer Ergebnisse mit einer 1966 durchgeführten, ähnlich angelegten Umfrage Vergleiche anstellen und Verschiebungen deutlich machen.
Eines der Hauptergebnisse der Untersuchung (sie wurde im Auftrag der Wochenzeitung „De Tijd" und der katholischen Rundfunkorganisation KRO durchgeführt) liegt darin, daß sich von den drei großen konfessionellen Gruppen der Niederlande (Katholiken, Hervormde Kerk, Gereformeerde Kerken) bei den Katholiken seit 1966 die deutlichsten Veränderungen vollzogen haben.
Um mit dem Kirchenbesuch zu beginnen: Während sich 1966 86% der befragten Katholiken über 17 Jahre als regelmäßige Kirchgänger bezeichneten, lag dieser Prozentsatz 1979 noch bei 52%. (Nach der Statistik der Kirchenprovinz lag der Wochenendmeßbesuch 1979 bei 26,1%.) 1966 waren noch 49% der Katholiken der Meinung, daß man sich an alle kirchlichen Vorschriften halten müsse, 1979 waren es nur 30%. Die Umfrage erbringt auch Belege dafür, daß sich die katholische Zustimmung zu der für die Niederlande einmal so typischen „Versäulung" weiter verringert hat. Die Zahl derjenigen, die sich für einen konfessionell geprägten Rundfunk, für konfessionelle Gewerkschaften oder Jugendverbände aussprachen, ging gegenüber 1966 jeweils deutlich zurück. Selbst bei der Frage nach der katholischen Schule verringerten sich die Befürworter von 86% auf 65%. Deutliche Verschiebungen sind auch bei den Fragen nach einzelnen Glaubensaussagen zu verzeichnen: So sank beispielsweise die Zahl der Katholiken, die an ein Leben nach dem Tod glauben, von 71% auf 46%. Was umstrittene innerkirchliche Probleme angeht, so sprachen sich nach der Umfrage 1979 47% der Katholiken für das Priestertum der Frau und 63% gegen den Pflichtzölibat aus. In vielem sind die Ergebnisse von „God in Nederland" sicher nicht typisch für dieses eine westeuropäische Land. Sie machen Probleme deutlich, vor die sich die Kirche auch anderswo gestellt sieht. Dennoch wird niemand bestreiten, daß ein Teil der Spannungen, Konflikte und Polarisierungen in der niederländischen Kirche auch damit zusammenhängen, daß hier der innerkirchliche Veränderungs- und gleichzeitig der gesamtgesellschaftliche Säkularisierungsprozeß besonders schnell und abrupt das Profil des Katholizismus verändert haben. Schon dadurch gewinnt die Sondersynode an Brisanz. Sollte es ihr gelingen, Polarisierungen abzubauen und zugleich sicherzustellen, daß die niederländische Kirche – sicher nicht ohne Korrekturen – ihren pastoralen Weg in Offenheit fortsetzen kann, wäre viel gewonnen.

Ulrich Ruh

Tagungen

Vom Islam überrascht

Wie politisch kann und darf Religion sein?

Besetzung der amerikanischen Botschaft in Teheran, Blutvergießen in der Großen Moschee von Mekka, Sturm pakistanischer Muslime auf die US-Botschaft in Islamabad – das waren November-Ereignisse des Jahres 1979, die jedem Fernsehzuschauer eingeprägt wurden. Wo diskrete Kommentare Monate zuvor noch wertneutral von einer Islam-Renaissance gesprochen hatten, ist seither zunehmend einhelliger von Fanatismus und blindem Glaubenseifer die Rede, vom weltbeunruhigenden Brandherd Islam, ausgelöst durch das Phänomen Iran, personifiziert in Ayatolla Khomeini. Aktueller hätte die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ihre Tagung am 17./18. November 1979 in Hohenheim nicht terminieren können. Um so schwieriger war es, innerhalb dieser hochtemperierten politischen Stimmungslage ein sachliches Gespräch zwischen Christen und Muslimen zu führen.
Dabei setzte man sich in Stuttgart zwischen alle denkbaren Stühle des Problemfelds. Weder eine spezielle Irantagung

noch eine allgemeine Begegnung der beiden Religionen waren anvisiert, sondern eine riskant-präzise Fragestellung: Wie politisch ist die Religion? Um die prinzipiell verschiedenen Antworten auf diese Frage überhaupt verstehen zu können, war freilich ein langer Informationsweg erforderlich. Gängige Vorstellungen christlich-abendländischen Denkens über den fremden Bruder behinderten zunächst die vorurteilsfreie Begegnung.

Re-Islamisierung als Identitätsfindung: Notwendigkeit differenzierter Betrachtung

Wo der Geschichtsunterricht vorwiegend die Erinnerung an kriegerische Auseinandersetzungen nährt, bleibt der Hinweis auf die gemeinsame Abrahamskindschaft eine gut gemeinte, aber meist wirkungslose Randnotiz. Daß sich dagegen aus der gemeinsamen Geschichte von Islam und Christentum gegenseitige Toleranz und Intoleranz zu gleichen Maßen belegen lassen, wie es der Religionswissenschaftler *Adel Theodor Khoury* (Münster) im Einleitungsreferat nachwies, entschärfte und versachlichte die historische Verhältnisbestimmung der beiden Religionen als „Weggefährten und Konkurrenten". Während die Themen der religiösen Auseinandersetzung seit dem 7. Jahrhundert im Grunde dieselben geblieben seien, habe sich die kulturelle Konkurrenzsituation verändert. Nach einer langen Erholungsphase von der Kolonialzeit verstehe sich der mündig werdende Islam heute als „das neue Gewissen der Menschheit" angesichts der Krise der Zivilisation. Durch zunehmende Missionstätigkeit in den Entwicklungsländern strebe man dort eindeutig die Vorherrschaft an. Ohne einer „heiligen Allianz gegen die Ungläubigen" das Wort reden zu wollen, plädierte der Christ Khoury dennoch eindringlich für eine verstärkte Kommunikation der beiden Religionen: „Nicht mehr gegeneinander, nicht nur nebeneinander, sondern miteinander".

Weder in Konkurrenz noch in Partnerschaft ist allerdings heute klar zu definieren, wer das jeweilige Gegenüber eigentlich sei. Schiitenführer Khomeini beherrscht zwar die Schlagzeilen und gilt als Stimulans der islamischen Revolution, doch kann man ihn (noch?) nicht als Repräsentanten eines geschlossenen muslimischen Systems bezeichnen. Zu einer differenzierten Sicht bot *Heinz Halm*, Islamwissenschaftler in Tübingen, umfangreiches Material. „Vom Islam überrascht" sei der christliche Westen vor allem deshalb, weil man bis vor kurzem nur die europäisch orientierte „modernistische" Führungsschicht zur Kenntnis genommen habe: Kemal Atatürk und die säkularisierte Türkei mit einer leidlich funktionierenden parlamentarischen Demokratie, Nasser und Sadat, trotz ihrer Verschiedenheit einig im Anschluß an den westlichen Fortschrittsglauben, verbunden mit einem unislamischen ägyptischen „Pharaonismus", Schah Reza Pahlewi und seine Nationalideologie im Rückgriff auf eine vorislamische persische Identität oder die pakistanischen Regierungen, kaum dem britischen Imperium entsprungen, bis hin zu Volkspartei-Führer Bhutto.

Halm machte deutlich, wie unter und neben der dünnen Oberfläche längst eine breite Bewegung der Re-Islamisierung in Gang gekommen war. Dieser Traditionalismus ist kein einheitliches Gebilde. Neben dem sowjetfreundlichen arabischen Nationalismus in Lybien steht Saudi-Arabien, trotz rigoroser Strenggläubigkeit vielen Muslimen verdächtig auf Grund der westlichen Kapitalverfilzung. Neben den einflußreichen islamischen Gesetzeslehrern (ulama) gibt es zahlreiche religiöse Erneuerungsbewegungen, etwa die Muslim-Bruderschaft, übrigens durch ein Mitglied in Hohenheim vertreten. Was sie alle zusammenhalte, sei der *Kampf gegen westliche Bevormundung im Rückgriff auf den Koran und die Sunna* (Tradition). Hier sehen sie die Basis für ihr gemeinsames Ziel, die islamische Republik.

Der einfache, pragmatische Charakter dieses Denkens und nicht zuletzt die Front gegen ehemalige Kolonialherren machen es dem Islam darüber hinaus leicht, in der Dritten Welt Boden zu gewinnen. Nach Halm „spricht einiges dafür, daß Schwarzafrika über kurz oder lang gänzlich dem Islam zufallen wird".

Die tatsächliche Pluralität des heutigen Islam machte der Wiener Orientalist *Smail Balic* deutlich, der sich als europäischer (bosnischer) Moslem unmißverständlich von inhumanen Herrschaftsformen seiner Glaubensgenossen im Iran distanzierte. Andrerseits versuchte Balic, unserem „eurozentrischen Denken" die Eigenart seiner Religion verständlich zu machen, und bereitete so den Boden für die folgende kontroverse Verhältnisbestimmung von Politik und Religion.

Der Islam, „Lebensbewältigung im Zeichen der Hingabe an Gott", kenne keine Unterscheidung in sakral und profan. „*Das Leben ist Gottesdienst*", und zwar ein Leben in aktiver, freier Gestaltung. Das verbreitete Klischee vom Fatalismus sei genausowenig islamisch wie die fundamentalistische These von der Identität eines bestimmten Staatsgebildes mit der Religion, wofür es keinen Anhaltspunkt im Koran gebe. Balic sprach dagegen von der islamischen „Nüchternheit des Denkens" in einem dreifachen Beziehungsfeld: im „Dialog des Menschen mit der Wüste", im „Dialog des Menschen mit den biblischen Schriften" und heute verstärkt im „Dialog mit den weltbeherrschenden Ideen".

Er bat aber auch um Verständnis für die Grundmotive der islamischen Re-Stabilisierung. Spiritus movens sei der Versuch, die eigene Identität wiederzugewinnen. Im Ausweichen aus westlichem Libertinismus und Kapitalismus wie im Bezwingen des Atheismus komme die Sehnsucht nach der eigenen Wirklichkeit zum Tragen. Balic sah zwar die Gefahr einer „Flucht in die Vergangenheit", verdeutlichte aber auch die Notwendigkeit, sich mit der Zeit des Kolonialismus auseinanderzusetzen, um endlich das „Gefühl der Wiederherstellung der inneren Selbständigkeit" zu erlangen. „Fatalismus kann dort wuchern, wo Menschen das Gefühl der Ohnmacht haben."

Islam: Identität von Religion und Politik; Christentum: Trennung von Politik und Religion

Die angesprochene Nüchternheit des Denkens bestimmte auch das folgende Referat, mit dem *Abdoldjawad Falaturi*, Professor für Theologie an der islamischen Akademie in Köln, die eigentliche Tagungsthematik aufgriff. „Sind Religion und Politik im Islam identisch?" Nein, wo Politik im europäischen Sinn im Namen des Kapitalismus oder Sozialismus verstanden werde. Ja, insofern der „totalitäre Anspruch" des islamischen Glaubensgebäudes neben der religiösen und ethischen Handlungsorientierung auch darauf ziele, den „gesellschaftlichen Rahmen" zu schaffen, „der die Ausübung des Glaubens der Umma (islamische Gesellschaft) ermöglicht und garantiert". Dies sei aber *keine Theokratie*, da die Muslime in ihrem Verhältnis zu Gott das „Mitspracherecht des Menschen" betonen. Der Koran wolle helfen, mit dem Leben mitzukommen und sich neu orientieren zu können. Falaturi erläuterte dies am Beispiel der Gesetzgebung des späten Mohammed. Dieser habe sie nicht als dogmatische Offenbarung verstanden, sondern argumentativ geworben, zum Nachdenken aufgefordert. Entsprechend partnerschaftlich müsse sich auch das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft gestalten. Hier stünden zwei Maximen des Koran korrespondierend nebeneinander. „Gehorcht Gott, dem Propheten, und dem, der über eure Angelegenheit verfügt", und „beratschlagt über eure Angelegenheit". Falaturi bestritt damit zwar die Legitimität menschlicher Herrschaft über Menschen, unterstrich aber den *Zusammenhang zwischen Gemeinwohl und göttlichem Recht.*

Während der Islam diese Sicht mit dem Judentum teile, komme es im Christentum zur Trennung zwischen Politik und Religion. Ausgehend von dieser Feststellung, versuchte der Fundamentaltheologe *Peter Eicher* (Paderborn), die unjüdische und unislamische, nämlich *genuin christliche Frage* zu beantworten: Wie politisch ist die Religion bzw. das Christentum?

Politisch sei das Christentum nicht im Sinne der Macht. Jesu an sich nicht politische Botschaft habe aber bei den Machtverwaltern politisch, ja anarchisch gewirkt. Die Erhöhung dieses Gekreuzigten zur Rechten Gottes müsse als Entthronung der Obrigkeiten verstanden werden. „Das messianische Reich relativiert das Politische." Daß die Trennung von Politik und Religion nicht nur theologisch begründet sei, verdeutlichte Eicher im Kontext der „bürgerlichen Entmachtung christlicher Politik", wie sie besonders Thomas Hobbes († 1679) in seiner politischen Zwei-Reiche-Lehre vortrug. Nachdem christliche Machtansprüche letztlich die Krise der staatlichen Ordnung Europas verursacht hätten, müsse nach Hobbes das Christentum als Unruhestifter entpolitisiert, der Staat dagegen als Friedensgarant sakralisiert werden. Der neuen bürgerlichen Religion bleibe zwar ein verinnerlichtes Prinzip Hoffnung im Blick auf das zukünftige Reich Christi, gegenüber dem Staat sei aber auch vom Christen Gehorsam verlangt im Interesse des Friedens. Ohne Hobbes' Staatstheorie zu folgen, konnte Eicher dennoch hinsichtlich der Kirchengeschichte seine These kritisch zuspitzen: „Jeder Versuch einer realpolitischen Verwirklichung des Gottesreiches führt in die Katastrophe."

Die Entflechtung von Machtpolitik und Religion führe das Christentum auf seinen wahren politischen Ort zurück, dorthin, „wo die Armen, Schwachen und Verfluchten leben, denn nur da ereignet sich die Begegnung mit dem Herrn der Geschichte". Im Wissen um die eigene geschichtliche Schuld dürfe ein so verstandenes Christentum kritische Fragen stellen – auch an Islam und Judentum.

Barrieren auch in Europa

In der abschließenden Diskussion waren sich beide Gesprächspartner bewußt, daß dem Islam die schmerzliche Auseinandersetzung mit der Neuzeit noch bevorstehe. Von den Christen wünschte Falaturi aber, daß die Trennung von Politik und Religion nicht Gleichgültigkeit bedeute. Eicher äußerte umgekehrt die Hoffnung, daß der Islam die „übergeordnete Vernünftigkeit" etwa einer parlamentarischen Demokratie und der Geltung der Menschenrechte anerkenne.

So endete diese Tagung bei aller Verständigungsbereitschaft nicht in einer billigen Nivellierung der Unterschiede. Die muslimischen Referenten, Balic und Falaturi, machten es als europäisch gebildete, aufgeklärte Humanisten den christlichen Gesprächspartnern leicht, einen ernsthaften Dialog im fairen Umgangsstil zu führen. Das noble Klima in Hohenheim wird jedoch nicht über die tatsächlichen Barrieren hinwegtäuschen können. Welche Basis der schwerfällige gemeinsame Weg dennoch haben kann, zeigte Eichers Schlußwort: „Die drei Religionen sind sich darin einig, daß sie nicht beten: ‚Mein Reich komme!', sondern: ‚Dein Reich komme!'" *Michael Graff*

Gibt es biologische Tabus?

Zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Baden in Bad Herrenalb

Die Freiheit der Forschung wird im Grundgesetz garantiert – aber darf deswegen alles erforscht werden, was der wissenschaftlichen Vorgehensweise nicht entzogen werden kann? Ist alles erlaubt, was auch machbar ist? Sollen beispielsweise die Gen-Ingenieure einen Freibrief für Manipulationen am Menschen bekommen? Oder „gibt es biologische Tabus?", wie bei einer Tagung vom 23.–25. November der Evangelischen Akademie Baden in Bad Her-

renalb gefragt wurde. Gibt es also Bereiche, mit denen man sich aus ethischen Gründen nicht beschäftigen sollte oder deren Erforschung staatlicherseits verboten sein müßte?

Die Forschung: Gefahren überschätzt

Wenn unser Grundgesetz im Artikel 5 die Wichtigkeit der Forschung betont, so bringt sie damit zum Ausdruck, daß Forschung nicht nur der private Auftrag einiger Wissenschaftler bedeutet, sondern von gesamtgesellschaftlichem Interesse ist. Ohne Fortschritte im Erkenntniszuwachs wären das moderne Gesundheitswesen, die technischen Annehmlichkeiten unserer Zivilisation und der gesamte Lebensstandard nicht möglich, was unterstreicht, daß Forschungsergebnisse der ganzen Gesellschaft, ja der Menschheit zugute kommen, wenn man nur an die Ausrottung vieler Krankheiten denkt. Wissenschaft ist deshalb eine Aufgabe der Gesellschaft, und genauso wie Theater, Oper und Orchester durch Staatszuschüsse unterstützt werden, muß auch die Forschung gefördert werden, wie der Direktor der Abteilung Chemie am Max-Planck-Institut für experimentelle Medizin der Universität Göttingen, Professor *Friedrich Cramer*, erklärte.
Bezogen auf das Gebiet der *Mikrobiologie*, heißt das, daß durch zunehmendes Verständnis für die Organisation des Erbguts damit gerechnet werden kann, daß einige Krankheiten, z. B. Mongolismus, geheilt oder verhindert werden und daß bestimmte, für die Gesundheit des Menschen wichtige Produkte im Labor hergestellt werden können, wie Wachstumshormone, Insulin oder manche Impfstoffe, die bisher mühsam aus der Natur gewonnen werden müssen. Zwar geschieht alles Experimentieren vor dem Hintergrund, das menschliche Wohlergehen zu fördern, aber nicht alle Versuche betreffen direkt den Menschen. So berichtete Professor *Meinrad Koch*, Bundesgesundheitsamt in Berlin, von genetischen Manipulationen an Pflanzen, durch die diese den Stickstoff direkt aus der Luft verwerten können und deshalb keinen kostspieligen Kunstdünger mehr benötigen. Wenn dies gelänge, eröffneten sich für die Dritte Welt neue Möglichkeiten, die landwirtschaftliche Entwicklung voranzutreiben.
Allerdings ist bekannt, daß Forschung eine zweischneidige Angelegenheit ist: sie kann Erleichterungen des Lebens bewirken – und sie kann Gefahren hervorbringen, an die heute noch niemand denkt. „Tatsachen und Gerüchte, Hoffnungen und Vermutungen vermengen sich bei der öffentlichen Diskussion der neuen Gen-Technik in einer Weise, die viele Menschen ratlos und ängstlich werden läßt – und durchaus auch Naturwissenschaftler. Denn es ist heute tatsächlich nicht mehr abzusehen, wohin uns die biologische Jahrtausend-Technik der Gen-Manipulation führen wird", stellte *Jürgen Kreft* vom Institut für Mikrobiologie und Genetik der Universität Würzburg fest. Doch wenn in Bad Herrenalb die Wissenschaftler von Gefahren sprachen, dann taten sie es vor allem in einer verneinenden Form. So wiesen sie darauf hin, daß es *keine* Hinweise dafür gebe, daß durch Einführung von genetischer Information in einen harmlosen Mikroorganismus dieser zum Erreger einer übertragbaren Krankheit wird. Noch *unwahrscheinlicher* sei die Entstehung eines Erregers von noch nie dagewesener Gefährlichkeit, der unbeherrschbar die Erde überziehen könnte. *Bezweifelt* werden müsse ebenfalls, ob durch die Verknüpfung von genetischer Information die Umwelt drastisch verändert oder die Evolution gestört wird. Ein Anlaß zur Beunruhigung sei auch deswegen nicht gegeben, da die Forscher in Laboratorien im Grunde nur Vorgänge wiederholen, die von der Natur vorgemacht werden. Selbst wenn dadurch die natürliche Evolution etwas schneller geschieht, dauere es bis zu sicht- und meßbaren Ergebnissen unvorstellbar lange. Um also gezielt menschlichen Gebrechen begegnen zu können, müsse man eigentlich anders vorgehen. Das Gehirn sei in der Lage, die Evolution um den Faktor 7 Millionen zu beschleunigen, indem es sämtliche Informationen der Menschheit zur Lösung bestimmter Probleme benutzt: niemand komme auf die Idee, das Gen für Kurzsichtigkeit reparieren zu wollen, weil es einfacher und besser ist, Brillen und Kontaktlinsen zu erfinden.
Die beste Garantie gegen Gefährdungen durch die Forschung sah Koch im Verantwortungsbewußtsein des einzelnen Wissenschaftlers, der dies durch eine Fülle von Sicherheitsmaßnahmen unter Beweis stellt. Man beschränkt sich auf den Umgang mit ungefährlichen Bakterien oder mit solchen Organismen, die außerhalb der Labors nicht lebensfähig sind. Und deshalb plädierten die Wissenschaftler einmütig dafür, ihre Forschung nicht durch zusätzliche staatliche Auflagen einzuschränken.

Die Gesellschaft: Zur Skepsis angehalten

Aber, so fragte der im Grenzbereich zwischen Naturwissenschaft und Philosophie arbeitende *Reinhard Löw* (München), wer garantiert denn, daß die Sicherheitsbestimmungen nicht aus beruflicher Neugierde verletzt werden? Besagen die Negativaussagen wirklich, daß nicht doch Gefährdungen möglich sind? Und was passiert, wenn ein Wissenschaftler sein Gewissen anders definiert als der normal empfindende Mensch? Dann wären zwar die beruhigenden Annahmen widerlegt, aber den Schaden hat die Bevölkerung, ohne je gefragt worden zu sein, ob sie mögliche Risiken auf sich nehmen will. Deshalb ist es auch verkehrt zu fordern, daß die Gesellschaft sich vor den Wissenschaftlern für ihre Skepsis rechtfertigen soll. Im Gegenteil bedarf die Wissenschaft einer besonderen Legitimation insbesondere dann, wenn die Ergebnisse die nächsten Generationen berühren – sei es dadurch, daß unbewußt die Umwelt geschädigt wird, sei es durch die Möglichkeiten, die heute eröffnet werden, deren Bewältigung aber den Kindern und Enkeln überlassen wird.
Spektakulär in den Mittelpunkt des Interesses stellte Löw den *„geklonten"* Menschen, der nicht auf natürlichem Wege gezeugt, sondern von Forschern im Labor künstlich hergestellt wird: Einer „Mietmutter" wird eine reife Eizelle entnommen, entkernt und mit dem Zellkern einer Kör-

perzelle eines Mannes versehen, so daß ein voll identischer, nur „jüngerer Zwilling" des Mannes entsteht. Dieser wäre damit praktisch unsterblich, unzählig oft reproduzierbar. Dadurch könnten einerseits hochintelligente Wissenschaftler ihre Fähigkeiten vererben, ohne diese durch das Hinzukommen mütterlichen Erbgutes verwässern zu lassen, anderseits könnten willige Arbeitssklaven oder Versuchsobjekte entstehen, die zwar biologisch alle menschlichen Eigenschaften besitzen, die aber nicht mehr als unverwechselbare Individuen angesehen werden können. Eine Horror-Vision, die es zu verhindern gelte, die aber von keinem Wissenschaftler je angestrebt werde. Doch warum sollte, was heute schon bei Fröschen getan wird, nicht morgen auch beim Menschen möglich sein? Man muß nicht gleich seiner Phantasie freien Lauf lassen. Auch ohne den Wissenschaftlern böse Absichten unterstellt zu haben, kann man fragen, ob sich das ganze Forschen in vielen Fällen überhaupt lohnt: Die Experimente, die zum ersten „Retorten-Baby" führten, seien „finanziert" worden durch Abtreibungen, so daß Löw den angegebenen Grund für künstliche Befruchtungen (die Frau soll Mutter werden dürfen) nicht ohne weiteres akzeptieren wollte; eine Adoptionsvermittlung hätte vielleicht dasselbe Ziel erreicht. Doch das „wissenschaftliche" Interesse am Machbaren sei so groß, daß Alternativen nicht in Betracht gezogen werden: ein Fortschritt in eine andere Richtung sei anscheinend unvorstellbar.
Damit wirft nach Löw die Mikrobiologie ähnliche Probleme wie die Kerntechnik auf: Reichen Verdächtigungen und ungute Gefühle, angereichert durch kritische Stimmen aus den Reihen der Wissenschaftler, aus, um eine zukunftsträchtige Entwicklung zu bremsen, oder müsse erst ein Unglück passieren, damit auch der letzte Optimist die Gefährlichkeit einsieht? Aber im Gegensatz zu der nach Meinung Löws 30 Jahre zu spät geführten Diskussion über Vor- und Nachteile der Kernenergie sei hinsichtlich der Genforschung noch Gelegenheit, über Gefahren und Risiken zu sprechen, solange es noch Alternativen gibt und solange ein generelles Verbot (mit einzelnen zu begründenden Ausnahmen) noch durchsetzbar erscheint.

Der Staat: zum Eingreifen bereit

Um sich nicht wieder dem Vorwurf auszusetzen, an entscheidenden Weichenstellungen in der Gesellschaft geschwiegen zu haben, beteiligt sich das Bundesministerium für Forschung und Technologie an der öffentlichen Meinungsbildung und bereitet zur Zeit einen Gesetzentwurf vor, der den Rahmen für genetische Experimente abstekken will. Dabei kann auf zwei Einschränkungen zur Freiheit der Forschung verwiesen werden, die sich ebenfalls aus dem Grundgesetz ergeben: „Die Würde des Menschen ist unantastbar" (Art. 1,1), und: „Jeder hat ein Recht auf körperliche Unversehrtheit" (Art. 2,2). Diese beiden Bestimmungen erlauben es, die Forschung der öffentlichen Kontrolle zu unterwerfen, sofern gezeigt werden kann, daß die Grundrechte zueinander in Spannung stehen. Diesen Versuch unternahmen Ministerialrat *Detlev von Bülow* (Justizministerium), Regierungsdirektor *Norbert Binder* und Oberregierungsrat *Immanuel Epting* (beide Forschungsministerium):

Die Würde eines Menschen sei stets dann in Gefahr, wenn jemand zum Objekt wissenschaftlichen Ehrgeizes herabgestuft wird. Natürlich werde kein Forscher zugeben, etwas anderes als das Beste für einen konkreten Menschen oder die Allgemeinheit bezwecken zu wollen. Aber weiß er denn, was das Beste ist? Kann er denn unterscheiden, ob durch seinen Eingriff eine psychische Anomalie beseitigt wird oder ob nicht gerade dadurch eine unverwechselbare Persönlichkeit zerstört wird? Inwieweit die körperliche Unversehrtheit bedroht wird, übersteigt die Einsichten eines Juristen; er kann nur Fragen stellen und die von verschiedenen Wissenschaftlern gegebenen Antworten werten. Dabei muß er auf beide Seiten hören, sowohl auf die Fachleute, die die gentechnische Forschung für ungefährlich halten, als auch auf diejenigen, die in vielen Experimenten ein beträchtliches Risikopotential sehen. Die Anhörung des Forschungsministeriums hat ergeben, daß niemand seine Ansicht schlüssig beweisen konnte, so daß tatsächlich Kontrollen der Forschung notwendig sind. Im Gegensatz zu den Wissenschaftlern hielt Binder eine *Selbstbindung der Wissenschaft* nicht für durchführbar, denn „über das Vorhandensein von Risiken sollen nicht die entscheiden, die die Experimente ausführen". Statt dessen empfiehlt das Ministerium ein *„Modell staatlicher Kontrolle unter Einbindung der Wissenschaft"*, das für Universitäts- und Industrielaboratorien gelten soll. Durch ein geplantes Gesetz soll der Forschungsminister zu Rechtsverordnungen ermächtigt werden, durch die – gemäß dem jeweiligen Stand von Wissenschaft und Technik – das Leben und die Gesundheit der Bevölkerung geschützt werden sollen. Voraussetzung für diese vorbeugende Sicherheitsgewährleistung ist – wie im Atomrecht –, daß es Anhaltspunkte für Gefahren gibt.
Epting schloß dies nicht aus, denn die Wissenschaftler selbst hatten die Öffentlichkeit gewarnt; nun müssen *sie* darlegen, daß ihre ursprünglichen Befürchtungen nicht mehr zutreffen – wer sonst? Die Anhörung habe gezeigt, daß kaum Sicherheitsforschung betrieben wird und daß nur wenig über die komplexen mikrobiologischen Zusammenhänge bekannt ist, so daß die Gefahrlosigkeit der Experimente mehr durch Theorien als durch Tatsachen bewiesen ist. Außerdem konnte Epting nicht einsehen, daß die für die Max-Planck-Institute und die Deutsche Forschungsgemeinschaft geltenden Richtlinien nicht für alle Forschungseinrichtungen (auch die der Industrie) gelten sollen, wozu es dann aber eines Gesetzes bedürfe.

Wissenschaftler als „tragische Gestalt"?

Immer wieder kreiste die Diskussion um die Frage, ob der Staat die Grundgesetzartikel 1 und 2 zuungunsten des Artikels 5 auslegen dürfe, ob also auch vermutete, aber unbe-

wiesene Gefährdungen für die Menschen die Forschung einschränken dürfen. Die Juristen der Ministerien beantworteten die Frage eindeutig mit Ja und verwiesen auf vergleichbare Streitfälle. So verlangt das Atomrecht von den Betreibern kerntechnischer Anlagen, deren Ungefährlichkeit zu beweisen; und das Jugendschutzrecht verbietet den öffentlichen Vertrieb harter Pornographie mit dem Hinweis, daß sittliche Schäden für Kinder und Jugendliche nicht ausgeschlossen werden können. Damit wird der Wissenschaftler zu „einer tragischen Gestalt", als den ihn Akademiedirektor *Wolfgang Böhme* in einem Gottesdienst charakterisierte. Sein – von niemandem bestrittenes – Verantwortungsbewußtsein hat auf mögliche Risiken aufmerksam gemacht und die breit angelegte Diskussion in Gang gesetzt. Und nun, wo die Wissenschaftler meinen, Risiken verneinen zu können, treffen sie auf eine Öffentlichkeit, die sich nicht überzeugen lassen will, die – wie Cramer meinte – nur emotional reagiert und rationalen Argumenten nicht mehr zugänglich ist.
Doch ist dieses Mißtrauen wirklich so unbegründet? Vielleicht spiegelt auch der Gesetzentwurf die fehlende Bereitschaft einer größeren Öffentlichkeit wider, Unglücke wie in Seveso, in Harrisburg oder in Missisauga/Süd-Kanada nicht mehr als unumgängliche Begleiterscheinungen des technischen Fortschritts hinzunehmen.

Klaus-Peter Grasse

Kurzinformationen

Eine Studie zum Thema „Evangelische Spiritualität" wurde unlängst von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland vorgelegt. Dem Geleitwort von Landesbischof *Helmut Claß* zufolge soll sie „all denen weiterhelfen, die ... davon umgetrieben sind, wie unserer Kirche eine weithin verschlossene Dimension des Christseins heute neu erschlossen werden kann". Spiritualität wird bestimmt als „das wahrnehmbare geistgewirkte Verhalten des Christen vor Gott". In einer Situationsanalyse wird festgestellt, daß zwar gegenwärtig in der Breite der Volkskirche nicht von einem spirituellen Aufbruch gesprochen werden könne, daß es aber dennoch verschiedene *Anzeichen erneuerter Spiritualität* gebe. Die Kirche müsse sich den gegenwärtigen Herausforderungen durch neue religiöse Strömungen und durch den Marxismus als „politische Religion" stellen. Spiritualität sei nicht auf Gruppendynamik zu reduzieren und allein von humanwissenschaftlichen Methoden her zu verstehen, sondern spreche den Menschen „unter dem Aspekt seiner Gottesbedürftigkeit an". Als theologische Koordinaten für eine erneuerte evangelische Spiritualität werden eine deutlichere Betonung der Theologie des Heiligen Geistes und seines Wirkens in der Kirche sowie ein Mehr an systematischem Nachdenken über *Frömmigkeit* und *geistliches Leben* gefordert: „Ohne geübte, lebendige Spiritualität gibt es weder einen lebensfähigen Glauben noch eine aussagefähige Theologie." Die Studie plädiert für eine Erschließung des eigenständigen Erfahrungshorizontes der Bibel durch ein „beschauendes Betrachten". Besonderes Gewicht wird auf die Verbindung zwischen persönlichem Gebet und Gottesdienst der Kirche gelegt. In vielen Kreisen zeige sich ein tieferes Verständnis für die Universalität der Kirche, für Gottesdienstordnung, Amt und kirchliche Gemeinschaft: „Der Wert einer eingeübten Liturgie als Hilfe zur konzentrierten Abwendung von den andrängenden Tumulten des Alltags wird heute stärker akzeptiert als früher." Die Liturgie könne ein Potential an Modellen der Gotteserfahrung vermitteln. Als Gegengewicht zu einer immer mehr um sich greifenden Gestaltlosigkeit von Kirche und Gottesdienst schlägt die Studie vor, angesichts eines verbreiteten Erfahrungshungers die Evangelisation mit Priorität zu fördern. Es brauche außerdem „Kristallisationskerne spiritueller Übung", besondere Gruppen, Gemeinschaften und Kommunitäten. Zwischen spirituellem Individualismus und Institutionalismus solle die *kirchliche Dimension geistlichen Lebens* in Wort und Sakrament zur Geltung gebracht werden. An die Studie schließen sich einige konkrete Empfehlungen des Rates der EKD an die Gliedkirchen zur Förderung evangelischer Spiritualität an.

Die Eidgenössische Kommission für Frauenfragen hat als ersten von vier Teilberichten zur Stellung der Frau in der Schweiz jenen über Gesellschaft und Wirtschaft veröffentlicht. Dieser befaßt sich in vier Kapiteln mit der Frau im Bildungswesen aller Stufen; in der Wirtschaft (und behandelt nach einem Abriß der weiblichen Erwerbstätigkeit zwei spezielle Probleme: das der Teilzeitarbeit und das der Stellenbewertungen); in Politik und Staat (Parlamente, Regierungen, Gerichte, politische Parteien, Kommissionen) und im öffentlichen Leben (Verbände, Interessengruppen, Kirchen, gemeinnützige Organisationen). Der Bericht beschreibt zum einen die Situation anhand von bestehendem Material; das heißt, es werden Daten, die in anderem Zusammenhang erhoben und größtenteils bereits veröffentlicht worden sind, im Hinblick auf bestimmte Fragestellungen ausgewertet und erklärt (Sekundäranalyse); die so erreichte *Bestandsaufnahme* wird durch wenige gezielte, summarische Umfragen ergänzt. Die Beschreibung der teilweise immer noch krassen Untervertretung der Frauen im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich führt zur Frage nach Maßnahmen, welche die Integration der Frauen in Bildung, Beruf und Politik fördern und beschleunigen könnten. So formuliert der Bericht zum anderen kapitelweise *Folgerungen und Empfehlungen*. Dabei ist er sich bewußt, daß seine Bestandsaufnahme die Situation der Frau an der Situation des Mannes mißt und daß sich bei dieser Art der Beschreibung immer wieder ein „Denken in Anteilen" ergibt. „Es ist sicher so, daß im Kern der Beschreibung die Vorstellung gleicher Anteile von Männern und Frauen in den einzelnen Bereichen steckt, besonders in der Bildung und in der Politik, die nach ihren eigenen Maßstäben Chancengleichheit vertreten. Das ‚Denken in Anteilen' beruht auf der Annahme, daß unterschiedliche Fähigkeiten und Neigungen innerhalb eines Geschlechts ebenso verteilt sind wie die zwischen den Geschlechtern. Gleich-

berechtigung und Chancengleichheit, wie wir sie verstehen, müssen darum dem Mann ebenso erlauben, eine familiäre Aufgabe zu übernehmen, wie sie der Frau offenlassen sollen, sich außerhalb der Familie zu qualifizieren und zu betätigen." Die Bilanz der Integration der Frauen im öffentlichen Leben zeigt nun, „daß ihnen die außerfamiliäre Sphäre zwar vermehrt offensteht, aber von einer angemessenen Vertretung nicht die Rede sein kann. Weniger institutionalisierten Bereichen scheinen Frauen mehr angetan als hierarchischen Organisationen und klar definierten Funktionen. Vielleicht liegt in dieser Eigenart ein neuer Ansatz, ein neuer Weg, der sowohl die Integration wie das Einbringen weiblicher Sonderheiten bedeuten könnte." So findet man tatsächlich eine dem Mitglieder- und Bevölkerungsanteil eher entsprechende Frauenvertretung in den Gremien, die der organisatorischen Basis am nächsten sind; die Frauen sind in den verschiedensten Aktionsgruppen und Bürgerbewegungen oder andern Formen von wenig institutionalisierter Politik (Umweltschutzgruppen, Elternorganisationen usw.) wesentlich besser vertreten als in den Gremien der institutionalisierten Politik. Das heißt anderseits aber auch, daß der Frauenanteil mit der Enge und der faktischen Entscheidungskompetenz der jeweiligen Gremien abnimmt. Frauen trifft man demnach dort an, wo wenig Macht vorhanden ist, wo ausführende Aufgaben zu erfüllen sind. Deshalb unterstreicht der Bericht die Notwendigkeit einer paritätischen Vertretung von Männern und Frauen in allen wichtigen Institutionen und gesellschaftlichen Bereichen; er unterstreicht aber ebenso, daß es dabei um die Möglichkeit und Hoffnung gehe, „daß Frauen, anstatt in bestehende Männerrollen zu schlüpfen, ihre eigenen Vorstellungen und Werte in den bisher von Männern geprägten Bereichen bekannt machen, realisieren und damit diese Männerwelten umgestalten".

Zwischen Radio und Fernsehen der deutschen und der rätoromanischen Schweiz (DRS) und der römisch-katholischen, der christkatholischen und den evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz wurde eine Vereinbarung über die Programmitarbeit der Kirchen getroffen. Diese für Radio und Fernsehen DRS erste derartige Vereinbarung besteht aus drei von den Gesprächspartnern unterzeichneten Erklärungen: zum *Programmauftrag* für Sendungen im religiösen Bereich, zum Verständnis des Begriffs „gesellschaftlich relevante Gruppen" sowie zur Programmdefinition für Sendungen im religiösen Bereich. Den *Programmauftrag* für Sendungen im religiösen Bereich stützt die Erklärung auf den allgemeinen Auftrag der Konzession des Bundes an die Schweizerische Radio- und Fernsehgesellschaft (SRG) ab, wonach die Programme die kulturellen Werte des Landes zu wahren und zu fördern und zur geistigen, sittlichen, religiösen, staatsbürgerlichen und künstlerischen Bildung beizutragen haben; die Erklärung konkretisiert diesen Auftrag in der Richtung, daß die *Programme mit religiösem Inhalt* „in informativen, meinungsbildenden, kulturvermittelnden und unterhaltenden Sendungen auf medienspezifische Art religiöse Erfahrungen und Werte vermitteln" sollen. „Religiöse Fragen können demnach sowohl tagesaktuell wie mittelfristig den ausgesprochenen oder unausgesprochenen Hintergrund des Programmes wie auch den ausdrücklichen Gegenstand der eigentlichen religiösen Struktursendungen bilden." Das heißt aber nicht, daß die Kirchen „einen Anspruch auf freies und geregeltes Auftreten in den Programmen von Radio und Fernsehen und damit auf eine bestimmte Sendezeit" besitzen. Radio und Fernsehen DRS betrachten die drei Landeskirchen jedoch als *gesellschaftlich relevante Gruppen*, denen die SRG Gehör zu schenken und deren Anliegen sie im Programm zu berücksichtigen hat. Deshalb befaßt sich die zweite Erklärung denn auch mit der Frage, was eine gesellschaftlich relevante Gruppe ist. Die dritte Erklärung bietet eine *Programmdefinition*, indem sie drei Kategorien von Sendungen mit religiösem Inhalt mit je eigener Mitwirkungsmöglichkeit der Kirchen aufstellt: 1. Sendungen, die über religiöse und kirchliche Aktualität im weitesten Sinne informieren und sie kommentieren, stehen in der ausschließlichen redaktionellen Verantwortung der SRG. „Die zuständigen Redaktionen können aber von den Angeboten der Kirchen im Sinne einer Dienstleistung Gebrauch machen." 2. Bei Sendungen, „die in Radio und Fernsehen live oder zeitverschoben kirchliche Anlässe und Feiern in der jeweiligen kircheneigenen Form als Reportage vermitteln, ... ist die jeweilige Kirche als Stifterin des Ereignisses für das Geschehen am Handlungsort voll zuständig". Die SRG entscheidet über die Übertragung und ist für die medialen und Konzessionsrechtlichen Anforderungen besorgt. 3. Bei Sendungen, die Fragen und Probleme des Glaubens, der Gesellschaft und der Lebensgestaltung aus religiöser Sicht darstellen, sind – wenn sie als christlich-kirchlich definiert werden – „die Kirchen mitverantwortlich und mitspracheberechtigt. Auftragnehmer ist aber immer der Sprecher bzw. Autor in eigener Verantwortung."

In einem erst kürzlich bekanntgewordenen Schreiben vom 19. Oktober hat sich der Generalobere der Jesuiten, Pedro Arrupe, an alle Oberen des Ordens gewandt, um die Korrektur einiger von Papst Johannes Paul II. in einer Audienz vom 21. September getadelten Fehlentwicklungen zu beschleunigen. Arrupe erinnert daran, daß auch schon Paul VI. und Johannes Paul I. in ähnlicher Weise Kritik geübt hätten, und stellt fest: „Aber zweifellos sind wir mit dem Problem nicht in dem Maß und mit dem Erfolg fertig geworden, wie man es von uns erwartete." Der Generalobere räumt ein, er kenne die Komplexität der Probleme und die Schwierigkeit kontroverser und vieldeutiger Situationen, ebenso sei ihm der grenzenlose gute Wille der Provinziale bekannt. Das Schreiben fährt fort: „Nichtsdestoweniger läßt ein Ruf zur Wachsamkeit, der von drei Päpsten ergeht, wenig Raum für den Zweifel daran, daß es der Herr selber ist, der – sicher in Liebe, aber ebenso mit Beharrlichkeit – Besseres von uns erwartet." Es werden nochmals die kritischen Punkte genannt, die der Papst angesprochen hatte: Tendenzen der Säkularisierung, Schlichtheit und Disziplin im religiösen und gemeinschaftlichen Leben, Treue zum Lehramt, was die Glaubenslehre anbelangt, der priesterliche Charakter der apostolischen Arbeit. Obwohl es durchaus positive Ansätze gebe, sei noch nicht genug unternommen worden, um eine tiefgehende Erneuerung des Ordens einzuleiten. Die Höheren Oberen werden aufgefordert in besonderen Zusammenkünften den Zustand der Provinzen, ihrer Mitglieder und Aufgabenfelder im Licht der erwähnten Punkte zu überprüfen. Es sollte „jede Entscheidung getroffen werden, die notwendig ist, um den Erwartungen des Heiligen Vaters zu entsprechen". Zu Anfang des Jahres 1980 sollen die Provinziale jeweils über ihre Überlegungen und Entscheidungen dem Generaloberen schriftlich Bericht erstatten. Zum zweiten werden die örtlichen Oberen aufgefordert, sich mit zwei Themen zu beschäftigen: der Frage nach der ausreichenden Schlichtheit und inneren wie äußeren Disziplin, die zu einem gläubigen Gebetsleben und zu apostolischem Eifer vonnöten seien; der Frage nach säkularisierenden Tendenzen (als Beispiel werden mangelnde Beobachtung der Gelübde, mangelndes Gemeinschaftsleben und „fragwürdige Beziehungen zu anderen" genannt) und nach mit dem Priestertum unvereinbarer apostolischer Arbeit. Auch hier soll über Ergebnisse und praktische Maßnahmen nach Rom berichtet werden. Ein eigener Punkt gilt der Ausbildung des Or-

densnachwuchses: Es soll Sorge getragen werden, „daß unsere Novizen und Scholastiker die geistliche, akademische und apostolische Ausbildung erhalten, die der Papst in seiner Ansprache gefordert hat".

Die Bischöfe der USA kamen vom 12. bis 15. November in Washington zu ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung zusammen. Die Eröffnungsansprachen des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Erzbischof *John R. Quinn* (San Francisco) und des Apostolischen Delegaten in den USA, Erzbischof *Jean Jadot*, zogen eine Bilanz der Papstreise Anfang Oktober. Erzbischof Quinn meinte, die wirkliche Bedeutung des Besuchs läge in dem, was der Papst in den USA gesagt habe. Als zentrale Leitworte der Botschaft des Papstes nannte er „Wahrheit" und „Zeichen des Widerspruchs". Johannes Paul II. habe klar und unmißverständlich über Probleme des kirchlichen Lebens in den Vereinigten Staaten gesprochen, die Bischöfe müßten die Herausforderung annehmen und dieser Botschaft Gehör verschaffen. Durch den Besuch seien „offene Stellen" für den Glauben geschaffen worden. Als Antwort darauf brauche es Treue zur Wahrheit, Hilfen für die Menschen, um diese Wahrheit annehmen und leben zu können sowie Kreativität beim Umgang mit den Problemen und Chancen der Gegenwart (NC News, 13.11.79). Die Bischöfe beschäftigten sich nach einem Bericht von Erzbischof *Marcos McGrath* (Panama) mit den Auswirkungen der Konferenz von Puebla und berieten über das im nächsten Herbst zu verabschiedende Dokument über die Priesterausbildung. In der Diskussion zu diesem Punkt wurde deutlich, daß die Bischöfe gegen die Ausbildung von männlichen und weiblichen Studenten, die nicht Priester werden wollen, an den Seminaren keine Bedenken haben, daß sie aber dennoch das Seminar primär als Ort der Priesterausbildung sehen. Mit überwältigender Mehrheit angenommen wurde ein Pastorales Schreiben zum Thema *„Rassismus in unseren Tagen"*. Das Schreiben, das auf dem Hintergrund neuer rassistischer Strömungen in den USA entstanden ist, verurteilt den Rassismus als Sünde. Die amerikanische Gesellschaft sei immer noch vom Rassismus geprägt; besonders deutlich werden die sozialen Probleme der rassischen Minderheiten angesprochen. Die prophetische Stimme der Kirche dürfe nicht durch das negative Zeugnis einiger ihrer Mitglieder verdunkelt werden. Das Schreiben enthält eine Reihe von Vorschlägen zur Konkretisierung des Zeugnisses der katholischen Kirche gegen den Rassismus. Die Schlußfolgerung macht nochmals deutlich, daß es keine Sehnsucht nach vergangenen Zeiten der Privilegierung und nach überholten Problemlösungen geben dürfe: „Rassismus ist nicht einfach eine Sünde unter anderen, sondern ein radikales Übel, das die Menschheitsfamilie spaltet und die neue Schöpfung einer erlösten Welt leugnet" (NC News, 19.11.79). Mehrheitliche Zustimmung, aber nicht die für eine positive Entscheidung notwendige Zweidrittelmehrheit fand der Antrag, in den liturgischen Texten alle Stellen zu ändern, an den von „Männern" und „Brüdern" die Rede ist und damit die Frauen unberücksichtigt bleiben. Schon in seiner Eröffnungsansprache hatte Erzbischof Quinn darauf hingewiesen, daß sich die Kirche zwar in der Frage der Frauenordination klar festgelegt habe, daß sie aber um ein schöpferisches Verständnis für „Angst und Zorn der Frauen" bemüht sein müsse.

Die iranische Botschaft in Bonn hat die Antwort des Ayatollah Khomeini auf die Botschaft des Papstes, die Johannes Paul II. nach der Geiselnahme und der Besetzung der US-Botschaft in Teheran am 10. November 1979 durch den Pro-Nuntius im Iran, Erzbischof Annibale Bugnini, hatte überreichen lassen, veröffentlicht. Die Botschaft des Papstes hatte die Aufforderung enthalten, die amerikanischen Geiseln „unverzüglich" und „ohne Bedingungen" freizugeben. In seiner Antwort bekundete der Ayatollah zwar den *Respekt gegenüber der Autorität des Papstes*, die ihn bewogen habe, den Pro-Nuntius überhaupt zu empfangen. Er benutzt die Intervention des Papstes aber nicht nur zu massiven Vorwürfen gegen den ehemaligen Schah, sondern hielt dem Papst und den christlichen Kirchen auch vor, früher gegenüber dem Schah nie zugunsten des Landes und der Bevölkerung, die dieser unterdrückt habe, interveniert zu haben. Ob denn seine Heiligkeit wirklich von all den „Unterdrückungen" und dem „Massengemetzel" unter der Herrschaft des Schah nichts gewußt habe. „Weiß Seine Heiligkeit von den Bodenschätzen, die aus diesem ohnmächtigen Land entwendet wurden? Und weiß er weiter, daß die Elenden in den Slums der Städte, auch von Teheran, ohne Brot und geregelte Arbeit hausen mußten, während das Vermögen des Landes in den ausländischen Banken auf Konten des Schahs deponiert sind?" In weitschweifigen Ausführungen rechtfertigt der Ayatollah auch gegenüber dem Papst die Besetzung der amerikanischen Botschaft und die Geiselnahme. Ob denn ungesetzlich sei, „was unser Volk will", fragt der Ayatollah. Oder habe nicht vielmehr ein Gefühl der Menschlichkeit die jungen Leute veranlaßt, die Botschaft zu besetzen und so eine Verschwörung gegen das Land zu vereiteln? Er, Ayatollah Khomeini, könne sich nicht vorstellen, daß der Papst mit den Verbrechen des Schah einverstanden sei, denn ein jeder Mensch sei gegen derartige Verbrechen. „Wir haben", so Khomeini weiter, „auf jeden Fall nichts Ungesetzliches getan." Wer hingegen den Schah nicht ausliefere, der nehme einen Verbrecher in Schutz, und das habe die amerikanische Regierung getan. Und an den Papst gewandt: Seine Heiligkeit möge Verständnis dafür haben, wenn wir in der gegenwärtigen Lage nicht imstande sind, seinem Anliegen Folge zu leisten. Im übrigen würden die Botschaftsangehörigen gut behandelt. Der Vertreter des Papstes könne sich selbst davon überzeugen; auch einem künftigen *Prozeß gegen den Schah* könne alle Welt und auch ein Vertreter des Papstes beiwohnen.

Die Kirchenleitungen der christlichen Kirchen Sambias haben in einer gemeinsamen Erklärung vor der Umwandlung ihres Landes bzw. der dort herrschenden Einheitspartei, der Vereinten Nationalen Unabhängigkeitspartei (United National Independent Party" gewarnt. In dem Dokument, das von den katholischen Bischöfen, vom „Christlichen Rat von Sambia" und von der „Sambia Evangelical Fellowship" unterzeichnet ist, wird festgestellt, daß in Sambia offenbar darauf hingearbeitet werde, „den humanistischen Sozialismus durch den wissenschaftlichen Sozialismus zu ersetzen", wobei nicht klar sei, von welcher Seite die Umwandlung der Partei in eine *marxistische Kaderpartei* und des Staates in einen *marxistischen Staat* betrieben werde. Was sich in Sambia gegenwärtig entwickle, sei gewiß nicht das Ergebnis einer Partizipationsdemokratie, die nach der Verfassung die Grundlage der politischen Entwicklung des Landes bilden solle. Was gegenwärtig vorgehe, so das Dokument der Kirchenführer, „deckt sich ziemlich genau mit der marxistisch-leninistischen Idee einer ‚Avantgarde-Partei', die behauptet zu wissen, was für die Leute gut ist, und auch daran geht, es ihnen zu geben, ob sie wollen oder nicht". Nicht nur die Tatsache, daß so etwas geschehe, sondern die Art und Weise, wie es getan werde, bestätige die Furcht der Kirchen, „daß unter uns welche sind, die unser Land zwingen wollen, den kommunistischen Weg zu gehen, und die entschlossen sind, Volk und Politik zu diesem Zweck zu ma-

nipulieren". Das Dokument weist auf mehrere Aktionen hin, die eindeutig *Menschenrechte* gefährden und Züge des Totalitären aufweisen. Zum Beispiel lasse, so heißt es in dem kirchlichen Dokument, die Tatsache, daß für Parteiführer und „politische Erzieher" Kurse über Marxismus organisiert würden, vermuten, „daß die Entscheidung getroffen worden ist, der Partei eine marxistische Ausrichtung zu geben". Die Kirchenführer fragen, *wer* in der Partei das entschieden habe. Die Vertreter der Kirchen möchten wissen, ob das wirklich im Sinn „des kleinen Mannes" sei und wieweit dieser dabei die Möglichkeit habe, gehört zu werden. Und sie fragen auch, ob politische Führer überhaupt noch die Möglichkeit hätten, sich gegen die neue Politik zu stellen. Insbesondere wird vor der marxistischen Indoktrinierung der jungen Leute gewarnt. Wer umerziehe, schränke die Freiheit ein. Nachdrücklich wehren sich die Vertreter der Kirchen gegen zwei *Unterstellungen*: Man solle niemand weiszumachen versuchen, daß wissenschaftlicher Kommunismus im Sinne der Kommunisten dasselbe sei wie Humanismus. Man wolle damit nur das Volk durch ein falsches Gefühl der Sicherheit einschläfern. Und nachdrücklich wehren sich die Vertreter der Kirchen gegen den Vorwurf, der bereits bei früheren Stellungnahmen zu hören war, sie würden sich in die Politik einmischen oder gar den Kapitalismus verteidigen: Die menschliche Gesellschaft sei größer als die Politik. Die Christen müßten ein System ablehnen, das nicht bestrebt sei, jederzeit die Grundwerte zu verteidigen. Im übrigen verurteilten die Kirchen den Kapitalismus wie den Materialismus des totalitären Kommunismus, „weil beide die Heiligkeit und den Wert der menschlichen Person leugnen".

Bücher

PAUL KONRAD KURZ, **Über moderne Literatur VI,** Verlag Josef Knecht, Frankfurt a.M. 1979. 256 S. 32 DM.

Paul Konrad Kurz ist schon seit Jahren ein aufmerksamer Beobachter der literarischen Szene in der Bundesrepublik und hat sich dabei immer im besonderen Maß um das Gespräch zwischen Literatur und Theologie bemüht. Der jetzt vorliegende sechste Band seiner Beobachtungen und Anmerkungen handelt von der Literatur der späten siebziger Jahre. Er enthält keine größeren Beiträge, sondern sammelt meist recht knappe Rezensionen einmal zu Romanen der Jahre 1975 bis 1979, zum anderen von Lyrikbänden aus demselben Zeitabschnitt. Das farbige Mosaik wird vor allem durch Zwischenbemerkungen geordnet, die auf Tendenzen und Entwicklungen hinweisen. In der Reihe der behandelten Werke sind sowohl Bestseller und weithin beachtete Neuerscheinungen der letzten Jahre wie weniger bekannte Romane vertreten. Kurz versucht, die Romane einer literarischen Saison jeweils mit einer griffigen Formel auf den Begriff zu bringen: so stehen für ihn 1975 und 1976 unter den Zeichen „empfindsame Gegenwart", für 1978 notiert er „Mehr Resignation als Protest" als Leitthema. Im Blick auf die jüngsten Romane von Heinrich Böll und Martin Walser ergibt sich für 1979 die Kurzformel „Seelenarbeit und Belagerung". In einer Vorbemerkung wird dazu festgehalten: „Seit Jahren stößt die Literatur ins Offene. Vieles, beinahe alles ist möglich, zum Beispiel so große Gegensätze wie Seelenarbeit und Belagerungsschelte, die ernst-spielerische Beschäftigung mit der Historie und die ‚langsame Heimkehr' (die neue Erzählung von Peter Handke) in die eigene Geschichte." Ein eigenes Kapitel ist autobiographischen Aufzeichnungen und Tagebüchern der letzten Jahre gewidmet: Auch hier wird auf das große Resümee zugunsten der Einzelvorstellung der Werke verzichtet, „zu verschieden sind die Autoren, ihre Lebenserfahrungen, ihre Darstellung". Es verdient besondere Beachtung, daß sich Kurz auch ausführlich der Lyrik angenommen hat, die im Literaturbetrieb weitgehend vernachlässigt wird. Auch in seinen kurzen Besprechungen von Lyrikbänden und -anthologien läßt sich einiges über unsere Gegenwart in ihrer vielfältigen Brechung durch literarische Subjektivität erfahren. Die Beiträge dieses Bandes über die Literatur der letzten Jahre sind Augenblicksaufnahmen mit allen Vor- und Nachteilen, sie reizen zum eigenen Lesen. *U.R.*

HANS MAIER. **Streiflichter zur Zeit.** Was bringen die 80er Jahre? Herderbücherei Bd. 760, Freiburg 1980. 125 S. 5.90 DM.

Dieses Bändchen des bayerischen Kultusministers ist als Geschenk zum Jahreswechsel und als Glückwunsch an Freunde und Leser für die 80er Jahre gedacht. Dies ist angedeutet im Vorwort, und man findet es bei der Lektüre Seite um Seite bestätigt. Es enthält in einem größeren ersten Teil „Glossen" zu den verschiedensten Zeitfragen, vorwiegend aus den Bereichen Kultur, Pädagogik, Politik. Sie reichen von Fragen des Schulalltags und der Lehrpläne bis zu Betrachtungen über Grenzen heutiger Wissenschaftlichkeit und zu einer Nachbetrachtung über den Fall Klingenberg. Es sind kleine aphoristische Übungen mit dem Zeitgeist, der von den verschiedensten Ecken und Enden her durchsichtig gemacht wird, immer geistreich, treffsicher, nachdenklich und zur Nachdenklichkeit anregend. Die meisten der Glossen wurden ursprünglich im „Münchner Merkur" veröffentlicht. Insofern sind es wohl auch Bemühungen des Politikers um ein unkonventionelles Gespräch mit seinen Wählern über das, was den Kultusminister und den Wähler auf gleiche Weise bewegt. Wesentlich kürzer ist der zweite Teil, dem das Bändchen den Untertitel „Was bringen die 80er Jahre?" verdankt: ein dreigliedriger Essay über Kunst, Bildung und Zukunft der Freiheit als politisches Problem. Während die ersten beiden nüchtern unterhaltsame Betrachtungen über die gegenwärtige Kunst- und Bildungsszenerie sind, verdient das letztere Thema, die Frage nach der Zukunft der Freiheit, *besondere* Aufmerksamkeit. Maier geht von der Feststellung aus, daß angesichts der heutigen Mischung aus Staatsleistungen und persönlichen Freiheitsrechten der Freiheitsbegriff der klassisch-liberalen Theorie, wie er aus der Naturrechtslehre der Aufklärung hervorgegangen ist, jedenfalls soweit er individuelle Emanzipation meint, in gewissem Sinn an ein Ende gekommen, jedenfalls überholungsbedürftig ist. Ob aber die entdeckte „Typenverwandtschaft" zwischen dem „sozialen Rechtsstaat" und dem „vorliberalen Wohlstandsstaat" eine zukunftsweisende Antwort darauf sein kann? Ist die Existenzfrage der 80er Jahre in puncto Freiheit nicht die, wie es dem Zeitgenossen als Wohlstandskonsumenten gelingt, Kreativität und Leistung in einem mitmenschlichen und gesellschaftlich veränderten Kontext neu zu verwirklichen? In dem Sinne scheint Freiheit doch wohl mehr und mehr nicht nur ein Problem im Verhältnis

Bürger – Staat, sondern ein Problem in der Gesellschaft zu werden. – Im übrigen zeigen nicht nur der ursprüngliche Erscheinungsort der Glossen und die dem „Bayerischen Schimpf-Kalender" von Herbert Schneider entnommenen bayerischen Kraftausdrücke in der Einleitung, wie sehr der Autor Bayer geworden ist, was man unter den konkreten Umständen fast bedauern möchte, wenngleich sich der Rezensent in etwa dem gleichen Volksstamm zurechnet. Da ist es schon tröstlich, wenn bei der Frage nach dem „geliebten Deutsch" die Sprache Johann Peter Hebels als das betont und gekonnt Ursprüngliche noch einmal voll durchschlägt. *D.S.*

ELISABETH NOELLE-NEUMANN. **Werden wir alle Proletarier?** Werte und Wandel in unserer Gesellschaft. Edition Interfromm. Texte und Thesen 102, Osnabrück 1979. 111 S., 9.-- DM.

Das Büchlein hatte seinen Ausgangspunkt in einem gleichnamigen Artikel in der „Zeit" (Juni 1974). Kernthese jenes Artikels war: „Im materiellen Bereich verbürgerlichen die Arbeiter ... ; im geistigen Bereich vollzieht sich umgekehrt eine Anpassung an Unterschichtsmentalität, an den bürgerlichen Werten entgegengesetzte Haltungen." Der erste Teil der These war kaum umstritten, die Arbeiterschaft, insbesondere die deutsche, hat sich bürgerliche Lebensformen angeeignet; das Arbeiterproletariat ist Vergangenheit. Mit dem zweiten Teil erregte die Allensbacher Demoskopin beträchtliches Aufsehen: Die These war mißverständlich, für die Proletarier des 19. Jahrhunderts fast beleidigend, in deren materiell bedingte existentielle Unsicherheit sinkt das Bürgertum am Ende des 20. Jahrhunderts nicht zurück. Was in der Jugend an angeblich oder wirklich proletarischen Manieren hochkommt (Jeansmode, „legere" Umgangsformen) sind eher Oberflächenerscheinungen einer sich „Spielerisches" leisten könnenden Konsumgesellschaft. Die Substanz der damaligen These sieht Noelle-Neumann durch spätere Umfragen (1975 und 1978), die sich freilich auf nur zum Teil identische Sachverhalte beziehen, aber bestätigt: das Absinken spezifisch bürgerlicher Werthaltungen: Fleiß, Arbeitsfreude, Leistungswille, Réspekt vor dem Eigentum auch im kleinen. Dabei findet, wie die demoskopischen Daten, die in reichlich viel Tabellen geboten werden, zeigen, durchaus eine Angleichung der Mentalität der bürgerlichen Schichten, sogar der Selbständigen (S. 16) an die der Arbeiter statt. Die Autorin sieht in diesen Verhaltensänderungen eine „stille Revolution" (S. 44) mit weitreichenden Folgen, zumal der Abbau von Fleiß und Leistung begleitet werde von einer durch die Medienkultur (vor allem das Fernsehen) beeinflußten Zunahme von Kreativitätsverfall, Unzufriedenheit (weil die Gesellschaft die Wünsche doch nicht erfüllen kann, die an sie gestellt sind, oder weil das Glück des passiven Konsums ein höchst ambivalentes Glück ist), Kontaktlosigkeit und Langeweile. Nicht ohne Besorgnis klingt die Frage an, ob die Gesellschaft einer solchen „Nach-Fleiß-Zeit" (S. 96) in der Lage sein wird, auf Dauer ohne Zusammenbruch oder radikalen Umschwung die Leistungen zu erbringen, die Voraussetzung ihrer eigenen Zukunft sind. *D.S.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DEJAIFVE, GASTON. **Pour un bon usage des Conciles.** In: Nouvelle revue théologique Jhg. 111 Heft 6 (November-Dezember 1979) S. 801–814.

Der Beitrag gibt eine knappe Übersicht zu hermeneutischen Grundregeln des theologischen Umgangs mit Lehrentscheidungen der Konzilien, die in der gegenwärtigen Theologie zumindest grundsätzlich allgemein im Gebrauch sind: Zunächst ist ihr historischer Kontext zu beachten, besonders weil es auf den Konzilien weniger um akademische Debatten als um Auseinandersetzungen unter teilweise dramatischen Umständen ging. Weil die Konzilien nie einen vollständigen Aufriß der Glaubenslehre geben wollten, muß ihre jeweils begrenzte Perspektive beachtet werden. Dadurch werden Überinterpretationen konziliarer Entscheidungen vermieden. Man muß in jedem Fall die genaue Intention der Konzilsväter berücksichtigen. Außerdem ist auch der theologische Kontext einzubeziehen: „Es ist evident, daß sich die Dogmen in ihrem begrifflichen und sprachlichen Ausdruck den Theologien verdanken, aus denen sie entstanden sind." Trotz aller historischen Relativierung behalten konziliare Lehraussagen einen bleibenden Sinn, der in der Geschichte des Glaubens nicht mehr vergessen werden darf. Der Autor beruft sich dabei auch auf Formulierungen der Erklärung „Mysterium ecclesiae" der Glaubenskongregation.

KÜHN, ULRICH. **Das Abendmahl – Eucharistie der Gemeinde.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 25 Heft 4 (Oktober-Dezember 1979) S. 289–302.

Der Beitrag will das traditionelle lutherische Abendmahlsverständnis, das Abendmahl als Gabe und Stiftung des Herrn in den Vordergrund stellt und die Funktion der Gemeinde im Geschehen auf ein passives Empfangen beschränkt, durch vom Neuen Testament und ökumenischen Konsensdokumenten her gewonnene Akzentsetzungen ergänzen und kritisch reflektieren. Die Deuteworte über Brot und Wein dürfen nicht von der Mahlhandlung isoliert werden; so lassen sich auch Wort und Antwort im Abendmahlsgeschehen nicht einfach voneinander trennen. Vielmehr gilt: „Das katabatische Geschehen ereignet sich im anabatischen Geschehen, das ist seine Struktur." Von diesem Ansatz her werden die Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl und nach dessen Opfercharakter anzugehen versucht. Gerade weil die Gemeinde im Abendmahl in einer besonderen Weise die Gegenwart des Herrn erfährt, kann dieser auch ein Proprium in der Art und Weise der Gegenwart zugesprochen werden. Das Ineinander von Vollzug der Gemeinde und Handeln Christi erlaubt es auch, von einem Hineingenommenwerden der Gemeinde in das Opfer Christi zu sprechen. Aus dieser Akzentuierung des Abendmahls als Feier der Gemeinde ergeben sich Anfragen an die evangelische Abendmahlspraxis.

STALDER, ROBERT. **Der neue Gottesgedanken Fichtes.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 54 Heft 4 (1979) S. 481–541.

Stalder geht vom „Atheismusstreit", der Diskussion über Fichtes Schrift „Über den Glauben an eine göttliche Weltregierung" aus und versucht einerseits, die Wurzeln des neuen Gottesbildes in Fichtes frühen Schriften zu eruieren, anderseits die Linien bis zur gegenwärtigen Diskussion über das Gottesverständnis auszuziehen. Fichtes Verständnis Gottes als der „moralischen Weltordnung" läßt sich aus seiner Auseinandersetzung mit Kants Gottesbegriff verdeutlichen. Nur wird bei ihm die Autonomie der Vernunft so radikal gedacht, daß Gott und Vernunft identisch sein müssen. Dadurch kommt es schließlich zur Ineinssetzung von menschlichem Ichgrund und göttlichem Leben. So kann man sagen: „Fichte hat als erster den ‚nach-theistischen Gott' heraufbeschworen." Damit hat er mit der christlichen Tradition des Gottesverständnisses gebrochen. Daß Fichte auch heute noch nachwirkt, wird an drei Merkmalen moderner Gottesauffassung nachzuweisen versucht: „an der Verschmelzung von Religion und menschlichem Tun, an der Auflösung der Offenbarung in das Selbstverständnis des Menschen und an der Gleichsetzung göttlicher Gegenwart mit zwischenmenschlicher Beziehung". Wird die Religion in Moral eingebnet, kann Offenbarung auch auf Existenzverständnis reduziert werden. Das Offenbarungsereignis wird von seinem Grund abgelöst.

Kultur und Gesellschaft

KIRSCH, GEORG. **Demokratie – Entwicklungsmaschine oder moralische Anstalt.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 34 Heft 11 (November 1979) S. 15–20.

Obwohl der Autor recht nüchtern mit Schumpeters Definition von Demokratie beginnt: die demokratische Methode sei jene institutionelle Ordnung zur Erzielung politischer Entscheide, die das Gemeinwohl dadurch verwirklicht, daß sie das Volk selbst die Streitfragen entscheiden läßt, und zwar durch die Wahl von Personen, die zusammenzutreten haben, um seinen Willen auszuführen, wird doch sehr bald der eigentliche Skopus des Beitrags sichtbar. Der Autor, Finanzwissenschaftler in Fribourg, zielt auf eine Erweiterung der Demokratie-Theorie, und zwar um die Dimension der Bewältigung des Neurotisch-Psychiatrischen. Langsam, so Kirsch, setzte sich auch in der Demokratie-Theorie die Überzeugung durch, daß das Bild des eng definierten rationalen Menschen durch eine reichere und wirklichkeitsnähere Vorstellung abzulösen sei, die die politischen Denkansätze aus der Psychoanalyse voll einbeziehe, auch wenn das „zum Schaden der auf Simplizität aufbauenden Eleganz der wissenschaftlichen Modelle" geschehe. Er will zur Geltung bringen, was zu lange verdrängt schien, daß nämlich Politik auch „neurotisches Arrangement" sei, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß Bürgern als Gefangenen ihrer Neurosen der Zugang zu rationalen Sachlösungen verstellt sei, sondern daß Politiker selbst „ihre privaten Neurosen in öffentliche Anliegen formulieren". Gerade dadurch, daß das eingesehen und nicht verdrängt werde, könne Demokratie zu einer „moralischen Anstalt" zur Verbesserung der Menschheit werden.

MANCIAUX, MICHEL. **La santé des enfants du tiers monde.** In: Etudes (November 1979) S. 461–471.

Dieser Beitrag ist aus drei Gründen lesenswert. 1. gibt er einen differenzierten statistischen Überblick über die sozialen, familiären und gesundheitlichen Mängel-Lagen der Kinder in der Dritten Welt. 29 Prozent leben in untragbaren Wohnverhältnissen, 35 Prozent der schulpflichtigen Kinder besuchen keine Schule, 42 Prozent der bis 15jährigen müssen auf jede medizinische Betreuung verzichten. Was das in Ländern mit teilweise bis zu 40 Prozent Kindern und Jugendlichen (bis zu 15 Jahren) bedeutet, liegt auf der Hand. 2. wird der Zusammenhang von frühkindlicher Vernachlässigung, physischen Schäden und psychischen Belastungen deutlich. Schlechte Ernährung und Anfälligkeit für Infektionskrankheiten bilden einen „Circulus vitiosus", dem nur schwer zu entrinnen ist. Das Fehlen affektiver und geistiger Anregung ist ein kaum minder behinderlicher Mangel. Insbesondere ist infolge des Zusammenwirkens von Unterernährung und psychischer Zuwendung mit psychosomatischen Störungen und Retardierungen zu rechnen. 3. wird das Ziel eines alternativen Gesundheitswesens, der Autor spricht vom „Danaergeschenk" der Medizin aus Industrieländern, klar formuliert: Verlagerung der Gesundheitsdienste aus den kostspieligen großen Einrichtungen an die Basis mit dem Ziel einer engen Zusammenarbeit von (wenigen) Ärzten mit (zahlreicherem) Hilfspersonal.

Kirche und Ökumene

VISCHER, LUKAS. **Der Auftrag der reformierten Kirche in der ökumenischen Bewegung.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 28 Heft 4 (Oktober 1979) S. 410–421.

Vischer geht die Fragestellung in zwei Schritten an: Zunächst nennt er vier Grundelemente der reformierten Tradition, die für ihr Zeugnis im Gespräch mit anderen Kirchen entscheidend sind. Dazu gehört der Wille zur radikalen Konzentration auf das Evangelium und die Leidenschaft für die Schrift, die durch keine andere Autorität verdrängt werden darf, ebenso wie die synodale Struktur. Schließlich sei die Offenheit der reformierten Kirchen für neue Fragestellungen von Bedeutung. Diese Elemente könnten von den Reformierten aber nur in die ökumenische Bewegung fruchtbringend eingebracht werden, wenn es zu so etwas wie einer zweiten Reformation ihrer Kirche komme. Dazu müsse vor allem ein neues Verständnis für die Kirche als eine von Gott vorgegebene, dem Individuum vorgeordnete Gemeinschaft geschaffen werden. Daraus ergeben sich für Vischer dann Anfragen an die reformierte Tradition: Sie müsse den Sinn für die ganze Tradition der ganzen Kirche wiedergewinnen und häufiger das Abendmahl feiern. Außerdem wäre es sinnvoll, die synodale Struktur durch die Wiedereinführung des Bischofsamtes zu ergänzen, ohne sie dadurch abzuschaffen.

Heiligkeitsmodelle. In: Concilium Jhg. 15 Heft 11 (November 1979)

Fast alle Beiträge des Heftes bewegen sich in dem Spannungsfeld zwischen offizieller kirchlicher Kanonisation und der weit darüber hinausreichenden Vielfalt von Formen, in denen im Verlauf der Kirchengeschichte „Heiligkeit" gelebt wurde. Ein Beitrag über „Die Heiligsprechung und ihre soziale Verwendung" (Pierre Deloz) liefert ausreichend Belege zu der im Vorwort aufgestellten These: „Der offizielle Himmel spiegelt die Interessen der irdischen Kirche wieder." Andere Beiträge gehen dem Wandel priesterlicher und monastischer Heiligkeitsmodelle nach oder stellen den kanonischen Heiligen „aus dem Volk stammende Heiligkeitsmodelle" (Eduardo Hoonaert) an die Seite. Als eigentliche Modelle christlicher Heiligkeit werden Jesus und Maria behandelt: „Jesus ist nachahmbares Modell, weil er keinem vorgefertigten Kriterium für Heiligkeit gehorcht hat, so daß er in diesem Sinne in jeder Beziehung schöpferisch war" (Christian Duquoc). Die biblischen Grundlagen der Heiligkeit Marias deutet René Laurentin von der lukanischen Kindheitsgeschichte her. Einen Blick über christliche Heiligkeitsmodelle hinaus läßt schließlich ein Beitrag über den Heiligen im Buddhismus tun.

Personen und Ereignisse

Die britische Regierung hat dem Apostolischen Delegaten in London, Erzbischof *Bruno Heim*, diplomatischen Status zuerkannt. Das bedeutet nach Aussagen aus dem Foreign Office keinen Schritt zur Herstellung voller diplomatischer Beziehungen. Die faktischen Beziehungen zwischen London und dem Vatikan bilden einen in den internationalen Beziehungen ziemlich einmaligen Sonderfall. London ist beim Vatikan mit einem Gesandten (nicht mit einem Botschafter) und der Vatikan nur mit einem Apostolischen Delegaten, nicht mit einem Nuntius, vertreten. Einen ähnlichen Sonderfall gibt es nur noch in der Schweiz, nur ist es dort umgekehrt: In Bern residiert ein Nuntius, aber beim Vatikan gibt es keinen Schweizer Botschafter.

Wenige Tage vor der Parlamentsdebatte über die endgültige Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs in Form der Fristenregelung hat sich der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal *Roger Etchegaray*, an die Parlamentarier mit der Feststellung gewandt: Eine Gesellschaft, die die Abtreibung zulasse, könne für sich nicht die Autorität beanspruchen, sich für die Würde eines jeden Menschen einzusetzen. Der Kardinal warnte die Politiker davor, sich hinter der Unterscheidung zwischen Gesetz und Moral zu verschanzen.

Gegen Interpretationen einer Papstrede aus Anlaß des Ad-limina-Besuches der chilenischen Bischöfe, bei dem der Papst die Bischöfe angeblich gemahnt hatte, sich nicht in die Politik des Landes einzumischen, hat sich der Erzbischof von Santiago de Chile, Kardinal *Raul Silva Henríquez* geäußert. Der Papst habe die Bischöfe nicht vor politischer Einmischung gewarnt, sondern die Einheit von Glaube und Leben im persönlichen, nationalen und internationalen Leben betont. Dazu gehöre auch der politische Bereich. Im übrigen kündigte der Kardinal an, *Johannes Paul II.* werde im nächsten Jahr Chile besuchen, wenn bis dahin der Beagle-Konflikt beigelegt sei.

Zur Gründung von staatlich nicht registrierten orthodoxen Gemeinden hat der inzwischen verhaftete Sprecher des Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen, der bekannte orthodoxe Priester *Gleb Jakunin*, in einem 40 Seiten langen, jetzt im Westen bekanntgewordenen Schriftstück aufgefordert. Grund dafür: der akute Mangel an Priestern und Gemeindezentren in großen Teilen der Sowjetunion. Dem Moskauer Patriarchen wirft Jakunin im gleichen Schriftstück vor, er zeige sich der jetzt erkennbaren Situation eines religiösen Wiederaufschwungs nicht gewachsen und er habe auch die Zeit des religiösen Frühlings verpaßt, als mit dem Sturz Chruschtschows auch dessen antireligiöse Kampagne beendet worden sei. Jakunin versicherte ausdrücklich, mit dem Patriarchat nicht brechen zu wollen.

Erzbischof *Marcel Lefebvre* verlegt den Hauptsitz seiner Priesterbruderschaft von Ecône nach Rickenbach im Kanton Solothurn (NZZ, 5. 12. 79). Er gab bekannt, daß er sich wegen der Entwicklung seines Werkes veranlaßt sehe, den Aufbau der Organisation zu revidieren. Die Bewegung zähle gegenwärtig mehr als 200 Priester in etwa 20 Niederlassungen. Dem neuen Hauptsitz unterstehen künftig die verschiedenen „Distrikte" und selbständigen Niederlassungen. Lefebvre erklärte, er glaube, durch die Umstrukturierung „dem kanonischen Recht und der Gesetzgebung der Kirche noch mehr zu entsprechen".

Herder Korrespondenz

Heft 2
34. Jahrgang
Februar 1980

Wenn Glaube aus Selbstbewahrungsangst nicht mehr für neue Sehweisen der Wahrheit offen und zu größerer Freiheit unterwegs ist, dann kommt es einem schließlich mehr auf den formulierten Glauben an als auf die Wirklichkeit, der der Glaube gilt. Man glaubt an den eigenen Glauben statt an den lebendigen Gott.

Heinrich Spaemann

Am Scheideweg

Wenn nicht alles täuscht, steht die Kirche gegenwärtig an einem Scheideweg. Es werden Weichen gestellt, die das kirchliche Leben langfristig bestimmen dürften. Die in der Kirche Verantwortlichen, vorab der Papst und die Bischöfe, bemühen sich um „Sammlung", um eine Konzentration der Kräfte nach Jahren diffuser Ausuferungen; um ein neues, gefestigteres, allein im Glauben wurzelndes kirchliches Selbstbewußtsein nach einer längeren Periode erkennbarer Identitätsschwäche. Man verfolgt entschieden eine Strategie der Abhebung und Unterscheidung vom profanen Umfeld, nachdem die Übergänge vom Geistlichen ins Weltliche für längere Zeit fließend geworden waren. Es gehört zu solcher Strategie, die weiterschwelenden innerkirchlichen Krisenherde, die aus einem gewandelten Verständnis kirchlicher Autorität, aus dem für den einzelnen eher schwierigen Doppeldasein des Christen in Kirche und Welt und nicht zuletzt aus einem veränderten Glaubensstil auch bekennender Christen herrühren, durch gezielten Einsatz hierarchischer Autorität zu überwinden.
Das Ziel ist klar: Die Kirche will letztlich inmitten einer geistig sehr heterogenen Welt unterschiedlichster Überzeugungen und Lebensformen ihre missionarische Kraft zurückgewinnen. Das setzt eine Verdeutlichung des Glaubensprofils voraus oder, wie es *Joseph Kardinal Ratzinger* an Silvester im Blick auf Johannes Paul II. formulierte, eine „Entmischung von Wahrheit und Unwahrheit". Ein entschiedener Glaube duldet keine Halbheiten. Gefordert wird Eindeutigkeit in Bekenntnis und Zeugnis. Jeder soll an der Kirche, an ihrer Leitung, an ihrer Theologie, an ihrer Verkündigung und an ihren Gesetzen ablesen können, was für ein Christenleben als Bekenntnis und Lebensführung verbindlich ist. Jedermann soll wissen, was er von der Kirche zu halten hat, was nach katholischem Verständnis christlicher Glaube ist und was nicht.

Die Situation ist günstig

Mit solcher Festigkeit glaubt man das Ziel zu erreichen. Aber unterliegt die Kirche dabei nicht einer grundlegenden Täuschung? Ginge man nur von gewissen Elementen der aktuellen kirchlich-profanen Stimmungsbilder aus, dann gewiß nicht. Viele Katholiken sind der Auseinandersetzungen der späten sechziger und frühen siebziger Jahre längst müde. Einiges an Unruhe konnte durch Synoden oder ähnliche Meinungsbildungsprozesse kanalisiert werden. Die wirklich Unzufriedenen haben sich aus der öffentlichen Auseinandersetzung in die private Religiosität zurückgezogen. Andere sind in religiöse Subkulturen abgewandert oder haben sich auf eine Haltung festgelegt, nach der sie eine Erneuerung der Kirche im Sinne der ursprünglich mit dem Konzil verknüpften Hoffnungen nicht mehr erwarten, oder sind aus dem kirchlichen Leben längst ausgewandert. Nicht wenige sind unsicher geworden über das, was nach dem Konzil an Reformeifer an die Oberfläche gekommen ist, und suchen Halt in einer festen religiösen Tradition. Sie erwarten von der Kirche ohnehin in erster Linie nicht neue Aufbrüche, sondern Festschreibung von Stimmungen und Haltungen, die in ihr eigenes Lebens- und Gesellschaftsbild passen und dieses stützen.

Fast parallele Erwartungen kommen *von außen* auf die Kirche zu. Sie soll ihren Part spielen, auch als gesellschaftlich-moralische Ordnungsinstanz inmitten der Umwandlung oder Auflösung von Wertordnungen. Gerade viele von denen, die die Kirche nur von außen betrachten, sehen in ihr in erster Linie einen Ordnungsfaktor, der als solcher „leider" an Einfluß verloren hat. Sie wünschen der Kirche in diesem Sinne mehr Einfluß zurück, auch wenn sie selbst in Distanz zu ihr bleiben. Ja die säkulare Gesellschaft neigt

von sich aus dazu, der Kirche Aufgaben zuzuweisen, die sie selbst und ihre Führungen mitten im beschleunigten Sozial-, Kultur- und Wertwandel am wenigsten ausfüllen kann; und das sind vor allem Aufgaben der inneren Festigung, der Durchsetzung von Ordnungsprinzipien des Geistigen, politisch formuliert, vorwiegend „konservative" Aufgaben im vorpolitischen Raum. Diese Erwartungen mögen in erster Linie nur bei den politisch Führenden anzutreffen sein und weniger in der Bevölkerung als ganzer. Je mehr aber grundlegende Ordnungen des Lebens ins Wanken geraten oder der Eindruck entsteht, sie gerieten ins Wanken, um so mehr wird auch in der Bevölkerung, jedenfalls bei dem Teil, der noch eine Beziehung zur Kirche oder wenigstens eine Vorstellung von ihr hat, in erster Linie Halt, Klarheit, Sicherheit erwartet.

Auch eine *religiöse Grundstimmung*, die weit über die Kirche hinausreicht, kommt dem Verlangen nach innerer Festigung entgegen. Nachdem der Wissenschaftsglaube, die Hoffnung in die mehr oder weniger problemlose menschliche Gestaltbarkeit der Technik, das Vertrauen in stetes wirtschaftliches Wachstum Risse bekommen hat, werden religiöse Fragen von neuem virulent, brechen zumindest religiöse Stimmungen wieder durch, wird nachdrücklicher wieder gefragt, ob denn der Mensch nicht eines ganz anderen Haltes bedarf, als ihn *staatlich* gewährte Sicherheit, berufliche Leistung und Konsum zu bieten vermögen. In solchen Situationen hat auch die Kirche erhöhte Chancen, wieder gehört zu werden, wenn sie das rechte Wort findet.
Der gegenwärtige *Papst* ist in diesem Sinne ein Meister des Wortes. Wie kein anderer hat er in den letzten Monaten die Kirche ermutigt und die Gläubigen in die Offensive geführt. Mehr als alle anderen hat der durch seine geistige Eroberungsstrategie und die Zustimmung, die er durch seine Rundschreiben und seine Reisen ausgelöst hat, das Selbstbewußtsein der Kirche gestärkt. In ihm bzw. in einem fast providentiellen Zusammentreffen von einer verbreiteten Grundstimmung, die in der Kirche nach Halt sucht, und einem Papst, der diese an die Kirche gerichteten Erwartungen in seiner Person und durch seine Amtsführung auf fast spektakuläre Weise zu erfüllen vermag, liegt, so scheint es, gegenwärtig die eigentliche Hoffnung auf Stabilisierung und Aufbruch zugleich. Die statistischen Bewegungen im kirchlichen Leben, die da und dort – beim Priesternachwuchs, beim Kirchenbesuch gewisser Jahrgänge – einen kleinen Aufwärtstrend oder – wie bei den Kirchenaustritten oder bei den Taufen – eine Abflachung negativer Trends signalisieren (vgl. dieses Heft, S. 57), fallen daneben kaum ins Gewicht.

Es ist also kein Wunder, wenn, durch die vom Papst ausgelöste Zustimmungsbewegung ermuntert, nun überall Klärungsprozesse in Gang gesetzt werden, die auf mehr Durchsichtigkeit, Geschlossenheit und Festigkeit dringen. Die „große Disziplin", eines der zentralen Stichworte in der „Programmsprache" Johannes Pauls I. war offenbar *das* Thema der beiden Konklave 1978. Es leuchtet ein, daß solche Disziplin, was immer im einzelnen darunter zu verstehen ist – Dogma, Moralregeln, Kirchenrecht –, in einem Klima öffentlicher Zustimmung, auch wenn diese Zustimmung nur von kleinen Teilen der Bevölkerung kommt, leichter zu verwirklichen ist, als wenn der Kirche der Wind ins Gesicht bläst und die kirchliche Autorität verunsichert ist.
Niemand wird überdies bestreiten, daß es in bezug auf die letzten 10 bis 15 Jahre in den verschiedenen Teilen der Welt kirchlich einiges zu korrigieren gibt, daß die Loyalität nach innen und die Überzeugungskraft nach außen gelitten haben, daß in der Verkündigung nicht alles gesagt wurde, was die Kirche an christlicher Deutlichkeit Gläubigen und Ungläubigen schuldig ist, daß da und dort die eschatologische Botschaft des Christentums mit recht irdischen Hoffnungen verwechselt wurde, daß gelegentlich auch christliches Freiheitspathos zu sehr mit irgendwelchen Emanzipationsgedanken durcheinandergebracht wurde.

Die Gefahr, die Menschen zu verfehlen

Verständlich ist also unter den gegebenen Umständen eine solche Strategie. Aber welche *Mittel* werden dafür eingesetzt? Ist die Kirche nicht gerade durch die gezielt eingesetzte neue Festigkeit in Gefahr, am Menschen vorbeizudenken und -zuhandeln? Gerät sie so anstatt in einen missionarischen Aufbruch möglicherweise nicht in eine *neue Enge*, die ihre gesellschaftliche Wirkkraft als Glaubensverkünderin und Glaubensgemeinschaft zusätzlich beeinträchtigt? Kein geringerer als der Erzbischof von Westminster, *Basil Kardinal Hume*, hat erst Anfang Januar in einem Times-Artikel geschrieben, Konflikte in der Kirche seien besser als Gleichgültigkeit, auch im Verhältnis von Theologie und Lehramt. Verraten Klärungsversuche, wie sie jetzt durchgeführt werden, ganz im Gegensatz zu dem, was der Papst der Kirche an Ermutigung zuspricht, nicht vielfach Konfliktscheuheit?
So manches wird kirchenamtlich beanstandet und verurteilt, was in der Gesamtkirche noch lange nicht ausreichend durchdiskutiert ist. Nicht immer wird so viel Geduld geübt wie im Fall Küng. Oft wird auch bei Fragen und Fällen von minderer Bedeutung sehr autoritativ durchgegriffen, selbst wenn es nicht eindeutig um Wahrheit oder Unwahrheit, um Erhellung oder Verdunkelung des Glaubens geht. Vieles aber würde sich mit den Methoden einer redlich suchenden Theologie ohnehin von selbst klären. Und anderes, was sich nach langer Auseinandersetzung als wirklich unvereinbar mit dem Glauben herausstellt, kann dann um so überzeugender und bei weniger Unverständnis der Gläubigen zurechtgerückt werden. Zudem ist es wohl etwas anderes, ob zentrale christliche Wahrheiten im Spiele sind oder ob dieser oder jener Theologe, Geistliche oder Laie eine abweichende Meinung in einer theologischen oder pastoral-praktischen Einzelfrage hat. Wird nicht gerade in letzter Zeit die „missio canonica" auch in den „unteren" Rängen, für Religionslehrer und Pastoralreferenten, nach recht engen Maßstäben erteilt bzw. nicht erteilt?

Wird nicht von Verantwortlichen selbst hin und wieder vor zu großer Richtlinien-Perfektion, vor einem neuen Zug zu einer verwalteten Kirche gewarnt? Oder andersherum, muß eine päpstliche Glaubensbehörde auch dann schon eine zentrale Prüfung vornehmen, wenn es, wie beispielsweise bei dem jetzt verurteilten, von der Katholisch-Theologischen Gesellschaft von Amerika herausgegebenen Werk „Human Sexuality" (vgl. HK, Jhg. 31, Oktober 1977, 533), um zugegebenermaßen noch nicht ganz ausgegorene anthropologische Probleme der Sexualethik geht? Läßt sich so etwas durch Auseinandersetzung im betreffenden Land selbst nicht besser und mit mehr Kontakt zum eigentlichen Problem zu einer für die Verkündigung tragbaren Lösung führen, ohne daß das Denken bereits im vortheologischen Raum zu sehr eingeengt wird? Gelte das nicht auch für eine so regionale Sache wie die Theologie der Befreiung in Lateinamerika?
Warum müssen überhaupt so viele Beanstandungen zentral aufgegriffen werden, wo vieles ohnehin nur von regionaler Reichweite ist? Müssen selbst bischöfliche Dokumente bis in unwichtige Details zentral entschärft werden (vgl. ds. Heft, S. 91ff.)? Und klagen nicht selbst bischöfliche Kurien in Deutschland und anderswo, es komme von Rom her ein neuer Zentralismus? Man müsse nun so ziemlich alles wieder „vorlegen".
Oder ein anderes Beispiel: Geht es an, daß alle *Laisierungsverfahren* von Geistlichen zentral, für längere Zeit oder überhaupt für die ganze Welt (für wie lange?) ausgesetzt werden? Man mag in den vergangenen Jahren lax mit Laisierungsgesuchen umgegangen sein. Man kann das Verfahren so verbessern, daß es dem Ernst des geistlichen Berufes und der damit eingegangenen Verpflichtungen gerecht wird. Der Vorwurf von *Silvio Kardinal Oddi,* es fehle bei den Betreffenden einfach an „Innenleben" und „Opferbereitschaft", gut und recht. Wo fehlt es daran nicht! Aber gibt es in dieser Beziehung für die zentrale Kirchenleitung keine drängenden Probleme, die gelöst werden müssen, und keine menschlichen Überforderungen und Katastrophen? Werden nicht auch hier oft wohlmeinende Leute unnotwendig der Kirche entfremdet? Und lassen sich solche Situationen in den Ortskirchen nicht sehr viel besser vorklären als von einer zentralen Behörde, wo im kirchlichen Bereich ohnehin die meisten Probleme – disziplinär, lehrhaft, kulturell-ethisch – regionale oder kontinentale Probleme sind oder wenigstens eine sehr starke regionale Komponente haben? Warum sagt man zwar vorsichtig, das römische Lehrbeanstandungsverfahren sei „verbesserungsfähig", verbessert es aber trotz aller nun schon wieder fast jahrzehntealter Einwände nicht? Was ginge denn der Kirche an innerer Sicherheit und Festigkeit verloren, wenn sie in solchen Verfahren Akteneinsicht zuließe, die Mitwirkenden dem Betroffenen und der Öffentlichkeit bekanntgäbe und im Verfahren selbst dem Betroffenen einen freigewählten Anwalt gewährte, der ihm Argumentationshilfe gibt? Und warum sollte die römische Glaubensbehörde so viel Angst haben, bei Lehrbeanstandungsverfahren mehr „Öffentlichkeit" zuzulassen? Macht man sich in Rom und bei den Bischofskonferenzen eigentlich keine Gedanken darüber, wie sehr bei so einfachen Dingen wohlmeinende und rechtlich gesinnte Laien, die im Sinne heutigen profanen Rechtsempfindens denken, sich vor den Kopf gestoßen fühlen, und zwar bis in die kirchlichen Kernschichten hinein (vgl. ds. Heft, S. 63)? Und warum macht man es den weniger Wohlwollenden, die zwischen persönlicher Meinung, persönlichen Rechten und Rechten einer Glaubensgemeinschaft auf Selbstschutz und Authentizität nicht zu unterscheiden vermögen oder nicht unterscheiden wollen, so leicht, der Kirche allein wegen ungeeigneter Verfahrensmethoden Menschenrechtsverletzungen vorzuwerfen?
Es geht dabei in dem allem gar nicht einmal sosehr um ein mehr oder weniger an Freiheit im innerkirchlichen Raum. Es geht in allererster Linie um Glaubwürdigkeit. Eine Kirche, die nicht einmal in ihren Verfahrensweisen glaubwürdig wirkt, verspielt damit auch religiösen Kredit und verdirbt das menschliche Miteinander in der Kirche.

Und noch ein Beispiel des Einsatzes fragwürdiger Mittel zur Erreichung einer neuen Festigkeit.
Es gibt gegenwärtig eine besondere Empfindlichkeit wegen gelegentlicher Kritik am Papst, an Bischöfen und an kirchlichen Behörden und ein besonderes Unverständnis gegenüber *Kritik in der Kirche* überhaupt. Nicht selten – man kann es in Gesprächen immer wieder hören – wird Unmut schon geäußert, wenn irgendwo auf Grenzen einer Entwicklung oder einer Aussage, auf unterdrückte oder unausgesprochene Probleme oder auch nur auf die Ergänzungsbedürftigkeit oder -fähigkeit irgendeines amtlichen kirchlichen Dokuments hingewiesen wird. Offenbar wird da Information vielfach einfach mit Zustimmung verwechselt, als ob zur Information, die ihren Namen verdient, nicht die Darstellung von Lücken in einem Sachverhalt ebenso gehörte wie der Sachverhalt selbst. Man könne doch jetzt, da der Papst in der ganzen Welt soviel Zustimmung finde und von Rom so ungeahnt starke Impulse ausgehen, nicht „meckern".

Richtig daran ist, daß jeder Kritiker noch mehr als jeder Kritisierte seine Grenzen sehen muß. Es bedarf, um die Dinge ins Lot zu bringen, der Gegenkritik. Ich glaube aber, daß die Kirche gerade angesichts eines starken Papstes nicht nur gesellschaftlich, sondern geistlich stärker wird, wenn Probleme, Vorbehalte, Mißverständnisse offen ausgetragen und geklärt werden. Im übrigen verdient gerade Johannes Paul II. bessere Kritiker, als er sie bisher gefunden hat. Wie sollte ein Mitdenken und Mitlieben mit der Kirche nicht mit sachlicher Kritik vereinbar sein?
Schnell ist der Vorwurf „antirömischer Affekt" zur Hand. Ich kenne aber keine Kirche in Europa, die in ihrer nachreformatorischen Geschichte so kontinuierlich und so selbstverständlich auf eine gute Weise romtreu war, und zwar in ihrer Führung wie in ihren Laien, wie die Kirche im deutschsprachigen Raum. Von antirömischem Affekt ist weitum nichts zu spüren, jedenfalls nicht bei denen, die öffentlich und persönlich zur Kirche stehen. Verbreitet ist allerdings die Sorge, das gegenwärtige Bemühen, wieder klare Identität zu zeigen, könnte auf einer zu schmalen Ba-

sis erfolgen; auf dem Weg, den die Kirche aufs neue mit den Menschen gehen will – es sei hier erinnert an das sehr eindringliche Wort Johannes Pauls II., der Mensch sei der Weg der Kirche –, könnte zu wenig menschliche Wirklichkeit eingefangen werden. Und es geht die Sorge um, daß menschliche Probleme verkürzt oder, wo solche ungleich sind, als zu gleich gewogen würden. Oder es gibt Bedenken wie die, daß die Kirche aus respektheischender, aber zu einseitiger Bindung an bestimmte Formen der Spiritualität, wie sie das ausnahmslos zölibatäre Priestertum darstellt, es versäumt, auf personell und sachlich bestmögliche Weise eine nicht nur bewahrende, sondern missionarische Seelsorge in der Zukunft zu sichern.
Und ein letztes Beispiel als eines für viele andere, die hier nicht erörtert werden können.
Das neue Bemühen um Festigkeit findet auch seinen Niederschlag in strikteren Anforderungen an die *persönliche Lebensführung* derjenigen, die im kirchlichen Dienst stehen. Das kann aus Gründen größerer Glaubwürdigkeit gefordert sein, und niemand, der mit der Kirche denkt, wird hierin widersprechen wollen, auch wenn dabei für den einzelnen beträchtlich viele Probleme entstehen. Aber es gibt auch wieder den Zug zur Vereinfachung und Gleichmachung vor allem von Tatbeständen und Prinzipien, die mit der Sozial-, Sexual- und Familienmoral zu tun haben. Da wird der Marxismus verdächtigt, was kein Marxismus ist. Da wird das Verbot „künstlicher" Empfängnisverhütungsmittel auf die gleiche Stufe gestellt wie die Unauflöslichkeit der Ehe oder das Verbot der Abtreibung, während doch jedes dieser Probleme eine je spezifische und sehr differenzierte Antwort verlangt. Verdirbt hier die „Festigkeit" im einen nicht die Glaubwürdigkeit im anderen?
Kardinal Ratzinger hat jüngst im Blick auf den Fall Küng sinngemäß gesagt, die Kirche habe die Pflicht, den Glauben der einfachen Menschen gegen die Theorien der Intellektuellen zu schützen. Es interessiert hier nicht, ob der Vergleich auf den denkerisch eher schmalbrüstigen Theologen Küng überhaupt zutrifft. Es sei hier auch nicht untersucht, ob angesichts einer lawinenartigen Überrollung unseres gesellschaftlichen Lebens durch neue Irrationalismen etwas mehr Intellektualität nicht gerade im Wirken der Kirche besonders hilfreich wäre. Es darf aber wohl angemerkt werden, daß gerade die „Einfachen" ihre Probleme mit der Kirche dort haben, wo es um Fragen der persönlichen Lebensführung geht. Sie wollen zuletzt zentralen sittlichen Grundsätzen der christlichen Botschaft widersprechen, haben aber Schwierigkeiten, manche kirchliche Forderung, so wie sie gestellt wird, in Einklang zu bringen mit ihrer eigenen Lebenserfahrung, und zwar nicht aus unerleuchtetem Willen, sondern aus durchaus christlich geformter sittlicher Urteilskraft.
Nun ist das für sich zwar auch noch kein Einwand gegen die Gültigkeit kirchlicher Forderungen, wohl aber eine berechtigte Erwartung an die Kirche, daß sie Grundsätze, die zweifelhaft geworden sind, korrigiert oder besser begründet. Es ist z.B. zu wenig, wenn die Unauflöslichkeit der Ehe nur prinzipienhaft gepredigt wird und die steigende Zahl von gescheiterten Ehen als allgemeiner Sittenverfall dargestellt wird. Es hat sich auch etwas gewandelt in den *gesellschaftlichen Beziehungsverhältnissen* in Ehe und Familie. Das hat mit dem objektiven Wandel der Lebensverhältnisse, aber nicht schon von sich aus mit sittlichem Zerfall zu tun. Die heutige Partnerschaftsehe erlaubt, die persönlichen Beziehungen auch persönlicher zu leben, aber die Partner sind darin auch stärker gefordert, auch sehr viel mehr aufeinander angewiesen, als dies einmal in der sozial pluriformeren Großfamilie der Fall war. Daß aufgrund der höheren Anforderungen aneinander auch mehr Ehen scheitern, dürfte einsichtig sein. Mit der bloßen Verkündigung in sich richtiger, aber vorwiegend kontextfreier, abstrakter Prinzipien werden Menschen in solchen Konflikten nicht mehr erreicht.

Schwierige Bewährung

Verläßt sich die Kirche da nicht allzusehr auf das Meinungsbild des Teils ihrer Gläubigen, denen es vorwiegend um Sicherheit und erst zuletzt um Problemlösungen zu tun ist?
Es kommt erschwerend hinzu, daß die säkulare Gesellschaft mit ihren unterschiedlichen weltanschaulichen, religiösen und sittlichen Überzeugungen von sich aus dazu neigt, die Kirche in alternative Richtungen zu drängen: zur Wahrung ihrer Identität durch Rückzug ins Getto oder zur Anpassung an das profane Umfeld durch eine stärkere Vermischung von Geistlichem und Weltlichem, zur Angleichung an die in der Gesamtgesellschaft geltenden Lebensgrundsätze. Dieser Druck in alternative Richtungen verlangt von der Kirche eine besondere Bewährung, und diese Bewährung ist nicht leicht. Im Gefolge des konziliaren Aufbruchs geschah manches, was mehr nach Angleichung, nach Einebnung von Unterscheidungen, nach bloßer Konformierung mit dem profanen Umfeld aussah. Es wurde die Widerständigkeit moderner Lebensverhältnisse gegen die christliche Botschaft unterschätzt. Es sieht jetzt so aus, als würde das Pendel wieder überstark in die Gegenrichtung ausschlagen. Es besteht nun der Eindruck, die Kirche könnte bald so sehr vom Wunsch nach Geschlossenheit überwältigt werden, daß Suchende und Fragende sich in ihr heimatlos vorkommen müssen. Aber es geht für die Kirche nicht darum, irgend jemandes Heimat zu sein, weder der Fragenden und Suchenden noch der im Glauben Selbstgewissen. Ihr Auftrag ist der Mensch in seiner konkreten Heils- und Unheilssituation. Ohne diese Zuwendung an alle würde die Kirche auch in der imponierendsten Geschlossenheit ihre Sendung verfehlen.

D. A. Seeber

Berichtigung: Die letzte Passage des Leitartikels des Januarheftes („Freiheit") wurde durch einen drucktechnischen Fehler völlig entstellt. Der Schlußsatz müßte richtig lauten: „Darüber Wahlkämpfe zu führen könnte sich sogar lohnen, auch wenn sie – unmöglicherweise – dann quer durch die Parteien geführt werden müßten."

Kirchenfremdheit

Auf der Herbstvollversammlung 1979 der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. HK, November 1979, 540) legte deren Vorsitzender, *Joseph Kardinal Höffner*, unter dem Titel „Pastoral der Kirchenfremden" eine Sammlung von Daten über die kirchliche Entwicklung der letzten Jahre vor. Sie wurden in einer Broschüre im Dezember veröffentlicht und kurz vor Weihnachten vom Sekretär der Bischofskonferenz, Prälat *Joseph Homeyer*, in Bonn auf einer Pressekonferenz vorgestellt.

Das dargebotene Material besteht aus einer Mischung von kirchenstatistischen und demoskopischen Daten, wobei allein (im Auftrag der Bischöfe durchgeführte) Umfragen des Demoskopischen Instituts in Allensbach ausgewertet werden. Dem „Zustandsbild" folgt eine Analyse der „Gründe", die hier unberücksichtigt bleibt, weil eine Konzentration auf die Daten das Gesamtbild kirchlicher Entwicklung unter dem Aspekt der Entfremdung immer größerer Bevölkerungsteile von der Kirche unmittelbarer erhellt als die notwendig verkürzten, vorwiegend in normativer und geschichtlicher Perspektive erläuterten Gründe. Auch wenn das statistische wie das demoskopische Material kaum nach systematischen Gesichtspunkten sortiert ist und manche Indikatoren nur in absoluten Zahlen (ohne Prozentsätze) angeführt werden, erhält man durch diese Publikation doch einen Überblick über wesentliche Entwicklungen, der sich durch die Publikation des gesamten Allensbacher Umfragematerials sicher vervollständigen ließe.

Das Gesamtbild zeigt *insgesamt durchaus sorgenvolle Entwicklungen*, wenn in einigen Bereichen auch mit Abflachungen oder gar einer leichten, wenn auch noch nicht gefestigten Trendumkehr. Im Abflachen sind die *Kirchenaustritte*. Sie erreichten in 1974 mit 83 172 Austritten den Höhepunkt und sind seitdem mehr oder weniger kontinuierlich zurückgegangen. Allerdings ist das 1978 erreichte untere Niveau mit 52 273 immer noch wesentlich über den Zahlen der fünfziger und sechziger Jahre (1955: 21 292; 1965: 22 791). Zugleich ist der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung von 1950 bis 1978 um unbedeutende 0,7 Prozent gesunken. Daß die katholische Kirche trotz dieses Mitgliederrückgangs zur größten Konfession in der Bundesrepublik geworden ist (1978 26,8 Mill. katholisch, 26,5 Mill. EKD-Evangelische), ist auf den höheren prozentuellen Rückgang der Protestanten und zu einem Teil wohl auch auf den höheren Ausländeranteil bei den Katholiken zurückzuführen.

Die weiteren Zahlen zeigen, daß die katholische Kirche in der Bundesrepublik trotz steigender Distanzierung immer größerer Bevölkerungsteile von ihr *Volkskirche* in dem Sinne ist, daß der ganz überwiegende Teil der Bevölkerung die Verbindung zur Kirche nicht ganz aufgibt und an den Wendepunkten des Lebens ihre sakramentalen und rituellen Dienste in Anspruch nimmt.

Allerdings gibt es auch dabei Unterschiede. An der *kirchlichen Beerdigung* wird auch von den Abständigen nicht gerüttelt. Auch wenn nur noch ca. 30 Prozent regelmäßig zum sonntäglichen Gottesdienst kommen, so lassen sich doch 97 Prozent aller Katholiken kirchlich beerdigen. Wenn die statistische Erfassung in diesem Punkt exakt ist, dann hat der Anteil kirchlich Beerdigter seit 1960 sogar noch um 1,6 Prozent zugenommen.

Schon nicht mehr so allgemein verlangt wird die *Taufe*. Der Anteil katholisch Getaufter an der Gesamtzahl lebendgeborener Kinder ist zwischen 1955 und 1978 immerhin von 49,2 auf 42,8 Prozent zurückgegangen. Noch stärker zurückgegangen ist im gleichen Zeitraum (von 98,4 auf 86,8) der Anteil getaufter Kinder von katholischen Müttern, was wohl im wesentlichen auf den Rückgang von Taufen von Kindern aus Mischehen und auffallend stark (von 96,6 im Jahre 1956 auf 62,1 Prozent im Jahre 1977) von unehelich geborenen Kindern zurückzuführen ist. Insgesamt schildert Höffner den Rückgang der Taufen als undramatisch; die oft wiederholte Vermutung, 10 bis 20 Prozent Kinder katholischer Eltern würden bereits nicht mehr getauft, stimme nicht. Auf den Bundesdurchschnitt bezogen, dürfte der Kardinal recht haben. Er widerlegt damit aber nicht beobachtete Entwicklungen in einzelnen Großstädten, die ja im üblichen Sinne Trendmacher sind.

Sehr viel dramatischer ist die Entwicklung aber bereits bei den *Trauungen*, auch wenn hier der Anteil schon früher niedriger war als bei Taufen und Beerdigungen. 1956 ließen sich noch ca. 80 Prozent der katholischen Ehepartner katholisch trauen, bereits 10 Jahre später waren hierzu nur noch 66 Prozent bereit. Der rapide Rückgang scheint – Detailzahlen werden dazu nicht vorgelegt – erst 1978 zum Stillstand gekommen zu sein.

Als entscheidendster Indikator kirchlicher Teilnahme muß aber der *Besuch des Sonntagsgottesdienstes* gewertet werden. Hier ist der Rückgang noch deutlicher als bei den Trauungen. Der Anteil der Gottesdienstbesucher ist von 1955 bis 1978 um ganze 18,2 Prozent gesunken und liegt jetzt bei 30,2. Also besuchen bereits weniger als ein Drittel aller Katholiken regelmäßig den Sonntagsgottesdienst. Die Entwicklung ist hier um so eindruckvoller, als eine längere Verlaufsanalyse demoskopischer Daten durchwegs dieselben Größenordnungen in den Verschiebungen aufweist. Nach demoskopischen Erhebungen betrug der Rückgang allein zwischen 1975 und 1979 7 Prozent. Hier ist also auch in der letzten Zeit trotz neuer Zeichen

religiösen Interesses keine Abflachung oder gar eine Korrektur der Entwicklung nach unten festzustellen.

Ein zusätzliches Zeichen der Entfremdung ist die Tatsache, daß auch die Zahl der *unregelmäßigen Kirchgänger* abnimmt und nur die Zahl derer, die sich nur gelegentlich zu einem Kirchenbesuch aufraffen, von 1978 auf 1979 leicht angestiegen ist. Zwar sind gerade diese Daten nicht leicht zu interpretieren, weil im Meinungsbild erfahrungsgemäß die subjektive Einschätzung des Verhaltens und das tatsächliche Verhalten der Befragten oft auseinandergehen und auch die Einschätzungen von regelmäßigem, „unregelmäßigem" und „gelegentlichem" Gottesdienstbesuch beim einzelnen unterschiedlich sein mögen. Auch wäre zu fragen, ob das Nachlassen des regelmäßigen und unregelmäßigen Kirchenbesuches *in sich schon* in jedem Falle eine weitere Distanzierung von der Kirche und ein Nachlassen religiöser Praxis bedeutet oder ob hier in den letzten Jahren nicht einfach eine „freiere" Interpretation der Sonntagspflicht zum Ausdruck kommt. Aber die Entwicklung ist trotz solcher Unsicherheitsfaktoren besorgniserregend genug, besonders bei den Männern, denen in den letzten Jahren auch die Frauen stärker folgen, weil der Rückgang des Gottesdienstbesuches sich vor allem auch in sozialen Schichten abspielt, die der Kirche traditionell nahestehen (Beamte, Landbevölkerung), und weil die größten Einbrüche beim Kirchenbesuch sich gerade bei den jungen Jahrgängen, bei den 20- bis 30jährigen, abzeichnen.

Einen Lichtblick unter allen dargebotenen Daten bildet lediglich die Entwicklung beim *Priesternachwuchs*. Seit 1974 ist die Zahl der Priesteramtskandidaten (1974: 2275; 1978: 2810) wieder leicht angestiegen, allerdings nur beim Weltklerus, nicht bei den Ordensgeistlichen, wo die Zahlen wieder rückläufig sind. Der Rückgang der Priesterzahlen (von 20204 im Jahre 1965 auf 18160 1977) erscheint auf den ersten Blick nicht so sprunghaft wie vielfach vermutet. Die Altersstruktur des Klerus wird nicht aufgegliedert, aber man bekommt immerhin einen Einblick in das Ausmaß der Überalterung des Klerus, wenn man berücksichtigt, daß der Anteil der Ruheständler unter den Geistlichen von 12,8 Prozent (1955) auf 19,5 Prozent (1977) angewachsen ist und daß trotz negativer Bevölkerungsentwicklung das Verhältnis Pfarrseelsorger–Katholiken (1:1590 im Jahre 1955; 1:2106 im Jahre 1977) sich deutlich verschoben hat. An letzterem ist allerdings auch der immer höher werdende Anteil von Geistlichen in überpfarrlichen und Verwaltungsaufgaben (13,6 Prozent 1955, 20,6 Prozent 1977) schuld. Dahinter verbirgt sich wohl auch mangelnder Mut zum Einsatz von mehr Laien, wenn nicht gar eine Absetzbewegung von Priestern aus den Pfarreien.

Ein wesentlicher Gesichtspunkt ist in Höffners Analyse völlig außer Betracht geblieben, und das entwertet als pastoralsoziologische Aussage ein wenig das gesamte Material. Er nennt trotz eindringlicher Hinweise auf Veränderungen in der religiösen Sozialisation keine Daten zum *religiösen Verhalten von Jugendlichen zwischen 10 und 20*. Indessen vollzieht sich der größte Bruch mit der Kirche gegenwärtig gerade in dieser Altersgruppe, und zwar nicht nur auf Grund der Tatsache, daß Jugendliche heute früher den Kontakt zur Kirche verlieren und früher auf religiöse Praxis verzichten als noch vor 15 Jahren, sondern daß auf Grund des Nachlassens der persönlichen religiösen Praxis in den Familien, einer nur noch sporadisch wirksamen kirchlichen Jugendarbeit und einem in seiner Sozialisationsfunktion geschwächten Religionsunterricht religiöse Sozialisation auf breiter Front überhaupt ausfällt. Daß dieses *Kernphänomen religiöser Entfremdung* nicht offener angesprochen wird – man müßte dann auch in der Analyse der Ursachen sehr viel tiefer gehen, als es in dieser Darstellung geschieht –, ist eigentlich verwunderlich.

E. U.

Ökumene: neue Bestandsaufnahme?

Es fehlt nicht an Stellungnahmen aus den letzten Monaten, die im Blick auf die ökumenische Situation in der Bundesrepublik von Stagnation oder Resignation sprechen. Oft mischt sich in das Unbehagen gegenüber bestimmten Entwicklungen hierzulande auch Unsicherheit angesichts der ökumenischen Linie des gegenwärtigen Papstes. Hier kann dahingestellt bleiben, ob die erwähnten Vokabeln die Lage richtig wiedergeben. Jedenfalls wird man von einer Phase der Bestandsaufnahme, der Orientierungsversuche und der Vorsicht sprechen können. Ein Ergebnis der ökumenischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte hält sich allerdings durch: die Anteilnahme an Ereignissen und Problemen nicht nur im Bereich der eigenen, sondern jeweils auch der anderen christlichen Kirchen.

Der *Fall Küng* bietet auch in diesem Punkt reichlich Anschauungsmaterial. Unter den zahlreichen Stellungnahmen zum Entzug der Lehrbefugnis für den Schweizer Theologen aus Europa und Nordamerika finden sich auch viele aus dem Bereich der reformatorischen Kirchen; verständlich angesichts der Tatsache, daß sich Küng seit seinen theologischen Anfängen intensiv um das ökumenische Gespräch bemüht hat. Aufschlußreich sind diese Stellungnahmen vor allem dort, wo sie über den direkten Bezug auf den Fall Küng hinaus Einschätzungen der ökumenischen Situation und möglicher Entwicklungen erkennen lassen.

Betrachtet man dazu einige Äußerungen aus dem deutschen Protestantismus, so ergibt sich eine recht breite und keinesfalls einheitliche Palette. Auf der einen Seite steht beispielsweise ein Kommentar von *Heinz Zahrnt* (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 6.1.80), der bei der Analyse des Falls Küng davon ausgeht, daß „die entscheidenden theologischen Trennungslinien heute nicht mehr an den einzelnen Kirchen und Konfessionen entlanglaufen, sondern mitten durch

sie hindurchgehen". So stehe hinter dem römischen Unfehlbarkeitsdogma derselbe quantitative Glaubensbegriff wie bei der protestantischen Neo-Orthodoxie. Glaubenserfahrung wird gegen Glaubensgegenstände gesetzt. Folglich plädiert Zahrnt dafür, neue Christusbilder zu machen, die sich auf Jesus von Nazaret berufen können und unserer Zeit entsprechen: „Wenn solches geschieht, dann wird alle Papisterei, römische, polnische und deutsche, katholische so gut wie evangelische, endlich ein Ende haben" – Ökumene als gemeinsame Glaubenserfahrung jenseits der verkrusteten Kirchentümer.

Ganz andere Stimmen kommen aus der Richtung der konservativen Sammlungsbewegung im deutschen Protestantismus, gerade in bezug auf die Christologie: „Hier gilt es vielmehr, dem Papst und den Bischöfen mit Bewunderung zu danken, daß sie sich nicht dem Zeitgeist beugten, auf dessen Welle Küng schwimmt und der ihm die Sympathien der Welt einbrachte, die es ihm gestatteten, öffentlich nicht nur das Unfehlbarkeitsdogma anzutasten, sondern auch den Glauben an die wahre Gottheit des Heilands Jesus Christus anzuzweifeln." Diese Stellungnahme des Braunschweiger Pastors *Jürgen Diestelmann*, der der „Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis" angehört, wird von anderen Äußerungen gleicher Provenienz sekundiert. So erklärte der Präsident des theologischen Konvents der Konferenz bekennender Gemeinschaften, Prof. *Peter Beyerhaus*, Küng habe nicht nur spezifisch römische Dogmen in Frage gestellt, er löse zugleich auch biblische Wahrheiten auf beziehungsweise deute sie um. Hier fügt sich die Zustimmung – nicht zur Verfahrensweise, wohl aber zur Sachentscheidung im Falle Küng – ein in den Kontext der Vorwürfe an die eigene Kirche, das Bekenntnis nicht genügend zu verteidigen; Ökumene wird demgegenüber sekundär.

Ausdrücklich auf die ökumenische Bedeutung der römischen Entscheidung geht eine Stellungnahme des *Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes* in Bensheim ein. Diese Entscheidung erscheint als unausweichlich: Küngs Christus- und Kirchenverständnis sei nicht katholisch, durch die Entscheidung sei unmißverständlich Klarheit über die amtliche katholische Position geschaffen worden: „Die katholische Kirche ruft uns in Erinnerung, daß eine Reihe evangelischer Grundauffassungen nicht ins römisch-katholische System integrierbar ist" (epd, 9. 1. 80). *Rüdiger Bieber*, Mitarbeiter des Konfessionskundlichen Instituts, stellt fest, das Verdikt gegen Küng habe deutlich gemacht, daß das „Katholische" vom „Römisch-Lehramtlichen" nicht zu trennen sei. „So bitter diese Wahrheit ist, sie schafft Klarheit für Katholiken wie Nichtkatholiken und beugt einer weitergehenden Diskrepanz von ökumenischem Wunschdenken und ökumenischer Realität vor" (epd, 3. 1. 80). So richtig eine solche Position auch angesichts der gegenwärtigen Situation und in der Einschätzung der bleibenden Schwierigkeiten sein mag, sie kann wohl zu leicht als Alibi – und zwar für beide Seiten – dafür herhalten, es mit der Klärung von Selbstverständnissen und von Schwierigkeiten bewenden zu lassen.

Gerade deshalb ist es wichtig, die konkreten Probleme festzuhalten, die sich aus dem Fall Küng für das evangelisch-katholische Gespräch ergeben. Auf zwei davon hat *Wolfgang Pannenberg*, selbst intensiv in diesem Gespräch engagiert, aufmerksam gemacht. Einmal ist es die mögliche Verständigung über den „Petrusdienst" des römischen Bischofs: „Gerade diejenigen evangelischen Theologen, die in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil für eine unbefangenere Würdigung der Ansprüche des Papstes auf eine gesamtchristliche Lehrautorität plädiert haben ..., werden durch die gegen Hans Küng gerichtete Entscheidung in ihren Bemühungen gleichsam desavouiert" (FAZ, 5. 1. 80). Zum zweiten spricht Pannenberg die „Freiheit und Pluralität" der Glaubensgedanken als eine Bedingung für den Fortgang der ökumenischen Verständigung an. Dieser letzte Gesichtspunkt stand auch im Mittelpunkt der deutlichen Stellungnahme des *Weltkirchenrats* zum Fall Küng: „Die Auseinandersetzung geht im wesentlichen um die Autorität der Kirche; diese Frage hat sich zu einem Hauptpunkt der ökumenischen theologischen Diskussion entwickelt" (epd, 21. 12. 79). Die Entscheidung gegen Küng mache es notwendig, daß alle Kirchen, die einen offiziellen Dialog mit Rom führten, mit dem katholischen Partner die Autoritätsfrage erörterten.

Die ökumenische Dimension des Falls Küng wurde sowohl vom Vatikan wie von der Deutschen Bischofskonferenz in den entsprechenden Verlautbarungen einbezogen. In der Erklärung der deutschen Bischöfe kann man dazu lesen: „Wir wollen hinter das Erreichte nicht zurück, aber wir wollen auch keine unverantwortlichen Schritte tun, die in Wahrheit keinen Fortschritt bedeuten." Ähnlich stellt auch die römische Presseerklärung vom 30. 12. 79 fest, die Entscheidung ändere nichts am Bemühen der katholischen Kirche um die Einheit der Christen gemäß dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums.

So wirft der Fall Küng für den Fortgang der Ökumene – über das evangelisch-katholische Gespräch hinaus – letztlich nur wieder zwei Fragen auf, die schon länger im Raum stehen: Auf welche Einheit gehen wir eigentlich zu? Wie können angesichts des Selbstverständnisses der beteiligten Partner die nächsten Schritte aussehen?

U. R.

Politische Kultur

Die Grundwertekommission beim Parteivorstand der SPD hat nach „Grundwerte in einer gefährdeten Welt" (1977) und „Grundwerte und Grundrechte" (1979) Anfang Januar zum drittenmal ein Grundsatzpapier vorgelegt. Im Unterschied zu den genannten handelt dieses jedoch nicht

unmittelbar von der Grundwertethematik, auch wenn es sie vielfach berührt. Das Thema heißt „Zur politischen Kultur in der Demokratie". Ziel des Papiers ist es, historische und aktuelle Defizite im politischen Leben aufzudecken und innerhalb einer rechtsstaatlich geordneten und einer demokratisch verfaßten Gesellschaft ein Maximum an politischer Kultur durch Verlebendigung des Kontakts zwischen der politischen Führung und den Bürgern und durch mehr Eigeninitiative der Bürger selbst zu fördern und verschiedene Formen demokratischer Partizipation weiterzuentwikkeln.

Zu den *Defiziten* politischer Tradition in Deutschland rechnet das Papier auch – und hier liegt eine der Sinnspitzen des Themas – ein im Sinne Humboldtscher und Goethescher Kulturtradition zu sehr auf das Schöngeistige verengtes Verständnis von Kultur, für das Politik vorwiegend „schmutziges Geschäft" ist, von dem sich „Kultur" möglichst fernzuhalten hat. In dieser Beziehung bemüht sich das Papier um eine Annäherung im doppelten Sinn: um eine engere Zusammenführung der Politik mit der Kultur wie umgekehrt der Kultur mit der Politik. Der Akzent liegt aber wohl stärker auf dem ersten Punkt.

Neben dem *verengten Kulturbegriff* werden eine Reihe anderer historischer und aktueller Mangelerscheinungen angeführt. Zu den *historischen* gehören nach Meinung des Papiers mangelnde demokratische Tradition, Fortwirken der Staatsgläubigkeit, Sachzwangideologie und partizipationsfeindliches Verhalten politischer Machtträger. Nachwirkungen obrigkeitsstaatlichen Denkens und erst noch sehr kurzfristige demokratische Erfahrungen in Deutschland korrespondieren in der Sicht der Autoren miteinander. Eine weiterschwelende Staatsgläubigkeit hat mit dem lange beherrschenden obrigkeitsstaatlichen Denken und einer entsprechend passiven Haltung der Bürger der Politik gegenüber zu tun. Allerdings macht das Papier auch andere Aspekte obrigkeitsstaatlicher Prägung und die entsprechenden Reaktionen deutlich, z. B. „perfektionistische Gesetzgebung" oder eine grassierende, zur Passivität des Bürgers passende *Subventionsmentalität*. Diese Phänomene werden ebenso gegeißelt wie das sich häufige Verstecken von Politikern hinter den Hinweis auf Sachzwänge, womit man sich das Gespräch mit dem Bürger spare, und das ideologische Kaschieren von Machtpositionen.
Reichen schon diese historisch begründeten Defizite in die unmittelbare Gegenwart hinein, so ist die Liste der unmittelbar *aktuellen Defizite* politischer Kultur im Sinne einer Verunstaltung politischer Lebensformen nicht weniger umfangreich: Immer weniger Bürger beteiligen sich aktiv in Parteien und Verbänden. Die Parteien richten ihre Strategien kurzfristig am nächsten Wahltermin aus. Viele Bürger fühlen ihre Interessen für die politischen Parteien nicht mehr ausreichend vertreten. Die Angst breite sich aus (hier entgegenzuwirken war wohl eine der Triebfedern des Papiers), daß sich Politik immer mehr auf die Absicherung wirtschaftlicher Abläufe oder Interessen verengen könnte. Der von den Parteien praktizierte politische Wettbewerb unter- und gegeneinander, der durch Pseudopolarisierung und ideologische Scheingefechte gekennzeichnet sei, stoße immer mehr Leute ab.
Solchen Defiziten werden *positive Entwicklungen* von der Basis her gegenübergestellt: die Entstehung partizipatorischer Lebensformen anstelle von autoritären in Ehe, Familie und Beruf; die Gründung gemeinwohlorientierter Bürgerinitiativen und Projektgruppen, die vor Ort politisch mitarbeiten; die Verbreiterung der Diskussion politischer Probleme durch die die Gesellschaft tragenden Kräfte (Kirchen, Gewerkschaften usw.) in den Institutionen der Erwachsenenbildung; eine beispielhafte Praktizierung alternativer Möglichkeiten des Zusammenlebens und -arbeitens durch Minderheiten; eine wachsende Bereitschaft zu Solidarität über den eigenen Gesichtskreis hinaus, insbesondere gegenüber der Not der Dritten Welt.
Die Gesamtbilanz bleibt allerdings eher ambivalent: „Politische Verhaltensweisen und politisches Bewußtsein sind ... in einem Wandlungsprozeß begriffen, von dem heute schwer zu sagen ist, wohin er führen wird. Während die einen traditionelle Formen politischer Betätigung kritisieren und partizipatorische und selbstorganisierte Formen politischer Aktivitäten ins Spiel bringen, ziehen andere aus einer äußerlich ähnlichen Kritik des politischen Systems eher autoritäre und demokratiefeindliche Konsequenzen."
Diese *vorsichtige Einschätzung der Gesamtentwicklung* ehrt die Verfasser ebenso wie die Nennung von politischen Defiziten und einseitigen Entwicklungen, von denen auch die eigene Partei betroffen ist. Es gibt eine Staatsgläubigkeit, die sicher obrigkeitsstaatlicher Herkunft und in der politischen Geschichte Deutschlands begründet ist. Es entwickelt sich aber auch allmählich eine Staatsgläubigkeit, die vorwiegend aus einem „konsumistischen" Verhalten kommt, dem nicht nur bürgerliche Mentalität unterliegt, sondern die gerade von sozialistischen und sozialdemokratischen Parteien gefördert wird. Manches an bürokratischer Überfütterung ist überhaupt so erst entstanden. Daß diese Entwicklung gerade von einem sozialdemokratischen Gremium besonders nachdrücklich kritisiert wird, läßt auf einen Mentalitätswandel hoffen.
Demgegenüber haben die Ausführungen zur *Sachzwangideologie* wohl mehr innerparteiliche Bedeutung (Auseinandersetzung zwischen „Machern" und „Meckern"). Allerdings trifft auch diese Kritik Verhaltensweisen aller Parteien. Die Sensibilität für Wertfragen ist trotz lang andauernder Grundwertedebatten bei den politischen „Professionalisten" (ob es sich dabei um Außen-, Finanz- oder Sozialpolitiker handelt) in allen Parteien nicht hoch entwickelt. Den Vorwurf, die ideologische Kaschierung von Machtverhältnissen gehöre zu den „Grundfiguren konservativer Argumentation" mag man als parteipolitische Stellungnahme registrieren, allerdings mit dem Vermerk, daß solche Kaschierung zu den politischen Versuchungen einer jeden Machtelite gehört, ob diese nun „konservativ" oder sozialdemokratisch ist.

Zielpunkt einer demokratischen politischen Kultur, wie sie das Papier darstellt, ist die Überwindung obrigkeitsstaatlicher und gesellschaftlicher Machtstrukturen im politischen wie im wirtschaftlichen Leben durch mehr Partizipation, und zwar in erster Linie durch mehr Basispartizipation. Der *Partizipationsgedanke* erweist sich für die Autoren geradezu als der zentrale Kulturbegriff des Politischen. Dagegen ist so lange nichts einzuwenden, als dieser durch den Repräsentationsgedanken ergänzt wird und gesellschaftliche Aktivitäten vor Ort nicht einfach mit der auf die staatliche Ordnung gerichteten Politik verwechselt werden. Wenn sich das Papier darauf beruft, daß in Ländern mit älterer demokratischer Tradition sich ein sehr viel engeres Verhältnis von Kultur und Politik entwickelt hat, dann war sicher eine der Voraussetzungen dafür die wohlabgewogene Begrenzung des Politischen im engeren Sinn auf die auf die staatliche Ordnung des Gemeinwesens bezogene Politik. Es wäre vermutlich ein Gewinn an politischer Kultur, wenn der sich regende Partizipationswille vor Ort als eine durchaus notwendige Aktivität trotz verständlichen Entgegenkommens gegenüber „Bürgerinitiativen" nicht einfach Handlungserfordernissen im politischen Großraum Staat gleichgesetzt würde. *D. S.*

Entwicklungen

Kirchen als entwicklungspolitischer Motor?

Zum Diskussionsstand ein Jahr nach dem entwicklungspolitischen Kongreß

„Entwicklung als internationale soziale Frage", dieses Thema stellten kirchliche Träger (Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst / AGKED, Katholischer Arbeitskreis Entwicklung und Frieden / KAEF, Deutscher Evangelischer Kirchentag / DEKT, Zentralkomitee der deutschen Katholiken / ZdK) in den Mittelpunkt ihres dreijährigen Dialogprogramms mit gesellschaftlichen Gruppen und Parteien. Im Januar 1979 fand innerhalb dieses Programms ein entwicklungspolitischer Kongreß mit über 800 Teilnehmern aus dem Wirtschaftsleben, dem Verbandswesen, Parteiarbeit und staatlicher Verwaltung sowie aus dem kirchlichen Bereich statt (vgl. HK, März 1979, 122ff.). Die Kirchen kennzeichneten dieses Vorhaben als erstes Entwicklungsprojekt in der Bundesrepublik Deutschland. Damit sollte dreierlei gesagt sein: 1. Entwicklung als internationale soziale Frage zu begreifen ist eine Schlüsselaufgabe unserer Zeit. 2. Diese Aufgabe ist eine gemeinsame für alle Kräfte in Staat und Gesellschaft. 3. Ein Dialog kann helfen, die entwicklungspolitische Herausforderung klarer zu bestimmen und Handlungsbeiträge einzuleiten, die der jeweiligen Sachkompetenz der Dialogpartner entsprechen. Mehr Spielraum und ein höherer Stellenwert für Entwicklungspolitik wurden angestrebt.

In einer *Problemskizze* hatten die Träger des Dialogprogramms u.a. zur Gesprächsmethode gesagt: „Ganz bewußt wird die Legitimation des Interessenstandpunktes verschiedener gesellschaftlicher Gruppen anerkannt. Mehr politischer Spielraum für Entwicklungspolitik ist nur zu erreichen, wenn sich die politisch entscheidenden Kräfte in der Bundesrepublik Deutschland und größere Teile der Bevölkerung mit der Entwicklungsproblematik als internationaler sozialer Frage identifizieren und wenn sie erkennen, daß gerade im internationalen sozialen Ausgleich auch die Perspektive der eigenen Zukunft liegt." Es zeigt sich, daß Identifikation mit den entwicklungspolitischen Aufgaben nicht zu erreichen ist, wenn lediglich Klage geführt wird über entwicklungspolitische Abstinenz. Identifikation zielt auf Handlungsenergien, die entwicklungspolitische Aufgaben aus dem eigenen Selbstverständnis begreifen und zu einem Tätigwerden aus eigener Kompetenz führen.

Welche Fortschritte?

Die Träger des Programms der Kirchen „Entwicklung als internationale soziale Frage" zogen aus der Bilanz der dreijährigen Startphase den Schluß, daß die positiven Erfahrungen des entwicklungspolitischen Dialogs mit Gewerkschaften, Unternehmern, Bauernführern, Politikern und Verantwortlichen in kirchlichen Verbänden und Räten auf eine Fortführung des Programms drängten. Die Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst und der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden erhielten inzwischen in finanzieller und personeller Hinsicht von den zuständigen Kirchengremien grünes Licht für eine Weiterführung der Aufgabe über 5 Jahre. Welches sind die Gründe, die dies rechtfertigen?

Die kirchlichen Träger strebten durch den Dialog einen *entwicklungspolitischen Grundkonsens* an. Sie definierten diesen beim entwicklungspolitischen Kongreß als „Ent-

wicklungspolitische Demarkationslinie, hinter die man nicht mehr zurückgehen darf". Elemente eines solchen Grundkonsenses sind im Verlauf des Programms u.a. in folgenden Punkten deutlich geworden:

- Weltfriede wird künftig nur möglich sein, wenn die soziale Frage in der internationalen Dimension Anliegen einer internationalen Politik wird, die den Ausgleich anstrebt, indem sie entschieden soziale Gerechtigkeit verwirklicht.
- Dieser Einsicht entspricht ein *gewandelter Entwicklungsbegriff*, der nicht von ideologischen oder rein wirtschaftlichen Konzepten her bestimmt wird, sondern auf ein Entwicklungsideal zielt, das wirtschaftliches Wachstum, soziale Gerechtigkeit, Eigenständigkeit und Partizipation der Bevölkerung als unabdingbare Komponenten enthält. Damit steht Entwicklung stets im Spannungsfeld der sozialen, wirtschaftlichen *und* politischen Auseinandersetzung.
- Die *Grundbedürfnisstrategie* darf sich nicht auf die Sicherung materieller Ziele beschränken, sondern muß die gesellschaftspolitische Komponente der Entwicklungsziele mitberücksichtigen. Denn die Fesseln der absoluten Armut werden nur durch eine Dynamik von innen aufgebrochen werden können.
- Die *Leistungen der deutschen öffentlichen Entwicklungshilfe* sind angesichts des Umfangs der Aufgaben und des Wohlstandes in der Bundesrepublik Deutschland bisher unzulänglich. Von Opfern kann nicht gesprochen werden.
- Der notwendigen Öffnung des deutschen Marktes für Produkte aus Entwicklungsländern muß eine *Stützung des wirtschaftlichen Strukturwandels* in der Bundesrepublik Deutschland entsprechen, die die Lasten solidarisch verteilt.
- *Gesellschaftliche Gruppen* können aus eigener Zuständigkeit entwicklungspolitisch tätig werden. Ihre Sachkompetenz ist zu spezifischen Aufgaben herausgefordert. Als Beispiel kann genannt werden: Die Stützung des Aufbaus verbandlicher Organisationen der ländlichen Bevölkerung in Entwicklungsländern durch den Deutschen Bauernverband.

Versachlichung und Ausweitung des Dialogs

Das Dialogprogramm hat zu einer bemerkenswerten *Versachlichung der Diskussion kontroverser Themen* beigetragen. Das gilt für Fragen der Zielkonflikte zwischen verschiedenen Politikbereichen, für die Diskussion der Gewaltproblematik, für die Auseinandersetzung über ordnungspolitische Grundsätze und für die Frage der möglichen sozialen Auswirkungen privater Investitionen. Gerade von diesen Fragen sind in der Vergangenheit starke Belastungen für eine gemeinsam getragene Entwicklungspolitik ausgegangen. Die Unterscheidung von Grundsatzfragen und Beurteilung konkreter Situationen, aber auch die Methode, Einzelthemen möglichst anhand von Beispielen aus der Erfahrung kirchlicher Entwicklungsarbeit zu diskutieren, haben zu einer gemeinsamen Gesprächsbasis und zu konstruktiven Schritten eines besseren Verständnisses geführt.

Der entwicklungspolitische Dialog ist inzwischen *über die ursprünglichen Dialogpartner hinausgewachsen*. Einzelne Unternehmen, besonders im Bereich der chemischen Industrie, erörtern Zusammenhänge zwischen Investitions- und Entwicklungspolitik. In den Parteien haben sich Agrar-, Wirtschafts- und Kulturpolitiker entwicklungspolitischen Überlegungen zugewandt. Es gibt lokale und regionale Parallelen zum Programm der Kirchen. In Baden-Württemberg und in Nordrhein-Westfalen haben Anstöße auf der Ebene von Bundesländern zu Überlegungen über deren mögliche entwicklungspolitische Rolle geführt. Im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit zwischen Europäischer Gemeinschaft und Nichtregierungsorganisationen bahnt sich eine europäische Parallele eines entwicklungspolitischen Dialogs mit gesellschaftlichen Gruppen an.

Während die Gäste aus Entwicklungsländern noch beim entwicklungspolitischen Kongreß deutlich Hemmungen zeigten, sich intensiv an einer Diskussion entwicklungspolitischer Zusammenhänge mit innenpolitischen Voraussetzungen und Auswirkungen in der Bundesrepublik Deutschland zu beteiligen, haben inzwischen kirchliche *Partner aus der Dritten Welt* selbst ähnliche Initiativen ergriffen. Die Organisation CENDHRRA/Manila (Centre for the Development of Human Resources in Rural Asia) hat einen Überblick zum entwicklungspolitischen Dialog in der Bundesrepublik in englischer Sprache erstellt und an Organisationen der kirchlichen Entwicklungsarbeit in der Dritten Welt versandt. Führer von Gewerkschaften und Bauernbewegungen aus Entwicklungsländern fragen bei Besuchen in Deutschland gezielt nach Gesprächspartnern, die in vergleichbaren Aufgaben arbeiten.

Die kirchlichen Träger des Dialogprogramms haben ihre Initiative auch als Herausforderung an eigenständige entwicklungspolitische Handlungsbeiträge gesellschaftlicher Gruppen betrachtet. Ansätze dazu sind konkret erkennbar. Der Deutsche Bauernverband hat die kirchlichen Hilfswerke gebeten, ihm Projekte vorzustellen, bei denen seine Mitwirkung sinnvoll sein kann. Eine Gruppe von Unternehmern arbeitet an Kriterien zur Beurteilung sozialer Auswirkungen von Investitionen. Die Katholische Landvolkbewegung, die kirchlichen Jugendverbände, die action 365 und andere haben Möglichkeiten für spezifische eigene Beiträge in der entwicklungspolitischen Diskussion und im entwicklungspolitischen Handeln entdeckt. Beispielsweise wertet die action 365 die Materialien des entwicklungspolitischen Kongresses in einem 2-Jahres-Programm für Mitarbeiterbriefe zu entwicklungspolitischen Wohnzimmergesprächen aus. Nach dem Schneeballsystem wird die Diskussion der Entwicklungsproblematik bis an die Arbeitsplätze in Betrieben und Verwaltungen herangetragen.

Gefahr der Verzettelung

Das Programm der Kirchen „Entwicklung als internationale soziale Frage" kann gegenwärtig als Erfolg verbuchen, daß die entwicklungspolitische Diskussion unverkennbar aus der Sterilität bloßer Grundsatzerklärungen herausgeführt wurde. Zahlreiche Beispiele belegen, daß entwicklungspolitische Energien bei gesellschaftlichen Gruppen, Parteien und Kirchen freigesetzt werden können, wenn nicht nach dem Prinzip „fordern und anklagen" vorgegangen, sondern nach den möglichen Handlungsbeiträgen gefragt wird, die dem jeweiligen Aufgabenbereich und der jeweiligen Fachkompetenz entsprechen. Dieser fruchtbare Ansatz kann längerfristig insgesamt zu mehr Verständnis für Entwicklungspolitik und zu mehr entwicklungspolitischem Handlungswillen führen.
Allerdings zeigt sich bereits an der geschilderten Ausweitung des entwicklungspolitischen Dialogs, vor welchen *Schwierigkeiten* die kirchlichen Fachgremien stehen, wenn sie auf das wachsende Interesse an einer ernsthaften Auseinandersetzung über die Zusammenhänge von Entwicklungspolitik und eigener Zukunftsperspektive kompetent eingehen wollen. Die feststellbaren positiven Ergebnisse werden sich nur in dem Maß fortsetzen lassen, in dem das Eingehen auf komplizierte Sachzusammenhänge von *fachlicher Qualität* getragen wird. Es wird großer Anstrengungen bedürfen, dies durchzuhalten.
Schließlich zeigt sich immer mehr, daß es notwendig sein wird, der Versuchung zu widerstehen, gleichsam jeder Dialogchance nachzugehen und sich in Geschäftigkeit zu verlieren. Es kommt auf Beispiele an und auf Handlungsmodelle. Es kommt darauf an, daß gesellschaftliche Gruppen, Parteien und Kirchen bei sich selbst und untereinander aus eigenem Antrieb die Entwicklungsproblematik in ihr Denken und in ihr Handeln als selbstverständlich integrieren. *Manfred Sollich*

„Wieder ins Volk wachsen"

Ängste und Differenzen im österreichischen Katholizismus

Andere Schwerpunkte als in der Bundesrepublik ergaben die bisherigen Reaktionen in Österreich zum „Fall Küng". Einerseits ist festzuhalten, daß die Stellungnahmen von nicht-katholischer Seite weniger ätzend ausfielen als in der Bundesrepublik. Parteipolitische Polemik, die sich sonst fast jedes Themas in Österreich bemächtigt, klammerte das Thema Küng bisher weitgehend aus. In einer Fernsehdiskussion daraufhin angesprochen, meinte Bundeskanzler *Bruno Kreisky*, er werde sich hüten, in diesem Zusammenhang den Papst zu kritisieren, er sei Agnostiker und verstehe davon nichts, das sei sozusagen eine „Sache der Kirche".

Kritik aus katholischen Kernbereichen

Andererseits ist auffallend, daß die heftigste Kritik in diesem Fall nicht von Randgruppen kommt, sondern von kernkatholischen Kreisen, denen man in keiner Weise Radikalität oder gar innerkirchlichen Extremismus nachsagen kann. Bezeichnend dafür ist die Bildung eines Pro-Küng-Komitees in Oberösterreich, dem u. a. *Hubert Lehner*, Generaldirektor des oberösterreichischen Landesverlages (eine Institution des katholischen Pressevereins der Diözese Linz), Universitätsdozent *Walter Suk* und mehrere Theologieprofessoren angehören. Auch *Eduard Ploier*, Präsident der Katholischen Aktion Österreichs, dessen Funktion als „Laiensprecher" im österreichischen Katholizismus eine entfernte Parallele zum Vorsitzenden des Zentralkomitees deutscher Katholiken aufweist, nahm in kritischer Weise zur Vorgangsweise im „Fall Küng" Stellung. Ploier sagte, er wolle die theologische Kontroverse nicht beurteilen, doch sei für ihn die Verfahrensweise erschütternd. Gepflogenheiten des Rechtsstaates, wie Akteneinsicht oder freie Wählbarkeit eines Verteidigers, sollten auch in kirchlichen Lehrprüfungsverfahren, die in manchen Fällen nicht zu umgehen seien, eingehalten werden.
Die Bischöfe in Österreich stellten sich in persönlichen Aussagen hinter die Entscheidung der Glaubenskongregation, doch kam es zu keinen Hirtenworten in diesem Zusammenhang. In seiner stets stark beachteten Silvester-Ansprache im Fernsehen erwähnte der Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König*, den „Fall Küng" nicht ausdrücklich, sprach aber von Fragen, ob die „Uhren der Weltkirche nicht heimlich zurückgedreht werden sollen". In manchen Vorkommnissen der letzten Zeit wollten manche – ehrlich besorgt – eine Bestätigung ihrer Befürchtungen sehen, so sagte der Kardinal: „Ehrliche Sorge soll niemand in den Wind schlagen, und ich glaube, der Papst wäre der letzte, der sich darüber hinwegsetzen würde. Aber man würde diesem Papst unrecht tun, das sage ich aus einer jahrelangen Kenntnis seiner Person, würde man ihn als Reaktionär bezeichnen. Papst Johannes Paul II. ist ein prophetischer Papst, ein Mann des Konzils. Er strahlt Vertrauen und Zuversicht aus. Er hat gewiß nicht die Absicht, hinter das Konzil zurückzugehen."
Der Wiener Erzbischof-Koadjutor *Franz Jachym* und Weihbischof *Helmut Kraetzl* riefen wenige Tage später zum Gebet für den Papst auf, der „um die Einheit der Kirche eine besondere Verantwortung trägt". Es gehe bei der Auseinandersetzung um wesentliche Lehrinhalte des katholischen Credos, weshalb sich die Glaubenskongregation mit einer Stellungnahme zu Wort habe melden müs-

sen. Kraetzl fügte noch hinzu, über Methoden werde man freilich reden können, und jedes Verfahren sei zu reformieren. Solidaritätsaktionen für Küng würden von kirchlicher Seite weder verhindert noch gefördert. Der Grazer Bischof *Johann Weber* äußerte sich skeptisch zur Gründung von Pro-Küng-Komitees und meinte, die Menschen würden sehr heimatlos werden, hätte man den Eindruck, das Christentum sei so etwas wie ein Selbstbedienungsladen. Andererseits zeigte sich Bischof Weber zuversichtlich, daß nach einer gewissen Abkühlungszeit aller Emotionen der „sogenannte ‚Fall Küng' doch zu einer friedlichen Lösung kommen könnte".

Besonderes Aufsehen in der innerkatholischen Öffentlichkeit erregte jene Ausgabe der katholischen Wochenzeitung „Die Furche", in der nicht nur das Vorwort Hans Küngs zu dem Buch „Wie der Papst unfehlbar wurde" von *A. B. Hasler* und der Text der Entscheidung der Glaubenskongregation veröffentlicht wurde, sondern auch eine kritische Stellungnahme des Wiener Theologieprofessors *Josef Weismayer*. Der außerordentliche Professor für dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät in Wien verwies auf die Differenzen zwischen dem Glauben der Kirche und bestimmten Positionen von Hans Küng. Im Zusammenhang mit der umfangreichen Dokumentation der Deutschen Bischofskonferenz meinte Weismayer, Küng werde den Tatsachen nicht gerecht, wenn er von einer „Nacht- und Nebelaktion" spreche. Andererseits zweifle er, Weismayer, daran, daß der Glaube der Kirche durch Hans Küng in einem Maß bedroht war, daß sich als einziges Mittel die öffentliche Verurteilung aufdrängte. Der Professor erinnert dann an die „unselige Zeit des Modernismus" zu Beginn dieses Jahrhunderts und an Maßregelungen so integrer Theologen wie *Henri de Lubac* und *Yves Congar* zu Zeit Pius' XII. und schließlich an die Ansprache von Papst Johannes XXIII. bei der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, in der es hieß, die Kirche habe früher Irrlehren mit großer Strenge verurteilt: „Heute dagegen möchte die Braut Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit als die Waffe der Strenge anwenden." Professor Weismayer fügte hinzu, er hoffe, daß „diese Richtung weiterhin in der Kirche gilt".

Diese öffentlichen Wortmeldungen können allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Maßregelung Küngs den Erwartungen nicht weniger Katholiken „an der Basis" entspricht. Einige dieser Katholiken mögen Gruppen und Vereinigungen angehören, die Professor Weismayer in einem „Furche"-Artikel kritisch zitiert und beschuldigt, sie hätten den Schutz des „wahren Glaubens" auf ihr Banner geschrieben, suchten aber dieses Ziel „durch Denunzierungen und Intrigen zu erreichen". Andere Katholiken haben jedoch mit derlei Gruppen sicher nichts zu tun und sind doch ähnlicher Meinung – in einem oft unreflektierten Bedürfnis nach Sicherheit, das infolge der heftigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen in der nachkonziliaren Zeit oft gefährdet oder nicht genügend beachtet zu sein schien.

Kirchliche und politische Unzufriedenheit

Dieses Bedürfnis ist auch in Österreich schon vor dem „Fall Küng" in verschiedenster Weise sichtbar geworden: der Ruf nach „klärenden Worten" der Bischöfe wurde von Zeit zu Zeit immer drängender. Die während des Konzils geforderte Offenheit der Kirche ist verschiedentlich als „Laxheit" und Verunsicherung mißverstanden worden. Die Meinung, daß sich die Kirche deutlicher von anderen Auffassungen absetzen und ihren eigenen Standpunkt viel intensiver vertreten müsse, gewann da und dort an Boden. Kennzeichnend für die großräumige Klimaänderung war auch eine der letzten Sitzungen des steirischen Diözesanrates, in der eine ganze Reihe von Sprechern einen neuen Katechismus verlangten, „damit wir wissen, was wir glauben".

Diese innerkirchlichen Tendenzen, die insgesamt auf einen restriktiveren Kurs abzielen und ihrerseits wieder Besorgnis bei vielen aufgeschlossenen Katholiken auslösen, werden in Österreich zusätzlich und in vielfältiger Weise durch innenpolitische Ängste und Aversionen aufgeladen. Die Vorgänge des Jahres 1979 in der Alpenrepublik haben diese zweifellos noch weiter zugespitzt. So ist nicht zu übersehen, daß nach dem Wahldebakel des ÖVP-Bundesparteiobmannes *Josef Taus* und dessen Sturz sowie nach dem demoralisierenden Rücktritt des FPÖ-Bundesparteiobmannes *Alexander Goetz* Österreich auf Bundesebene zu einem Land ohne Opposition geworden ist. Beide Oppositionsparteien sind jedenfalls zur Zeit schwer angeschlagen, zum Teil praktisch ausgeschaltet, während die sozialistische Regierungspartei weit über ihre parlamentarische Stärke hinaus in bestimmten Bereichen fast schon unumschränkte politische Herrschaft ausübt. Nur das Augenmaß von Bruno Kreisky schränkt die Macht der eigenen Partei manchmal ein.

In einer solchen ungewöhnlichen Lage wächst naturgemäß auch die politische Verunsicherung bei allen jenen, die der Politik der sozialistischen Partei mit Mißtrauen oder mit Ablehnung gegenüberstehen, und gerade jene katholischen Kreise, die das Vorgehen der Sozialisten beim Beschluß der Fristenlösung im österreichischen Parlament nicht vergessen haben, sehnen sich unter dem Eindruck des Falles einst mächtiger politischer Bastionen nach einem stärkeren Auftreten der Kirche, wobei sie sich in ihren oft illusionären Hoffnungen bisweilen arg enttäuscht, ja verlassen vorkommen. Ein solches Amalgam sowohl innerkirchlicher als auch politischer Frustration birgt zwangsläufig einen „latenten Aggressionsstau" in sich, der sich schon bei geringen Anlässen entladen kann.

Nur eine derartige Situation kann die interne Erregung erklären, die eine Rede des Wiener Kardinals anläßlich der Überreichung eines hohen päpstlichen Ordens an den sozialistischen Bürgermeister von Wien, *Leopold Gratz*, hervorgerufen hat. In seiner Ansprache aus diesem Anlaß sagte der Kardinal, die Zeiten seien hoffentlich für immer vorbei, in denen von den Kanzeln gegen das Rathaus pole-

misiert und vom Rathaus gegen die Kirche administriert wurde. Der Kardinal dankte dann für die Übernahme der vollen Personallasten der katholischen Privatschulen durch den Staat, die seit der Zeit des Unterrichtsministers Gratz erfolgte. In der Rede hieß es schließlich: „Der Bürgermeister ist der Bürgermeister aller Wiener und nicht nur derer, die ihn gewählt haben. Er ist der Bürgermeister einer Stadt mit überwiegend katholischer Mehrheit. Daraus folgt gewiß keine Bevorzugung, aber noch weniger eine Benachteiligung der Katholiken. Der Bischof von Wien ist der Bischof aller Wiener Katholiken. Diese Wiener Katholiken haben in ihrer Mehrheit ihre politische Heimat in der Partei ihres Bürgermeisters. Die Kirche ist sich dieser Tatsache stets bewußt gewesen, und der Bischof hat immer versucht, diese Tatsache in seinem Wirken in Rechnung zu stellen. Das hat ihm nicht immer Freunde eingetragen. So wie sich vielleicht auch der Bürgermeister nicht immer und überall Freunde geschaffen hat, wenn er sich zur Zusammenarbeit mit der Kirche in einer Reihe von Fragen bekannte."

Die Meinung, daß diese Ansprache kaum Kontroversen hervorrufen könnte, erwies sich schnell als irrig: wegen des Satzes, daß die Katholiken in Wien, einer seit Jahrzehnten zu etwa 60 Prozent sozialistischen Stadt, ihre politische Heimat in ihrer Mehrheit in der SPÖ haben, kam es zu heftigen Protesten von ÖVP-Seite. Es folgten Zeitungspolemiken, und schließlich warf der seinerzeitige ÖVP-Unterrichtsminister *Heinrich Drimmel* dem Kardinal indirekt „Mangel an Zivilcourage" vor. Der junge und aufgeschlossene ÖVP-Vizebürgermeister der österreichischen Bundeshauptstadt, der erst bei den letzten Gemeinderatswahlen im „roten Wien" einen eindrucksvollen Wahlerfolg erringen konnte und der als größte politische Hoffnung im Lager der Volkspartei gilt, beendete die unerquickliche Auseinandersetzung mit freundlicher Ironie. Er meinte, die Verleihung eines päpstlichen Ordens für den Bürgermeister von Wien halte er für die selbstverständlichste Sache der Welt, er hoffe freilich, daß das Stadtoberhaupt in vollem Ordensschmuck an der nächsten Fronleichnamsprozession teilnehmen werde.

Gesundungsprozeß verzögert.

Damit verdeckt nestroyscher Stil die bitteren Untertöne, die auf noch unüberbrückte Abgründe hindeuten. So geringfügig der Vorfall an sich erscheinen mag: er ist ein Indikator dafür, daß im österreichischen Katholizismus Kreislauf und Blutdruck noch nicht stimmen, wie dies der Linzer Pastoraltheologe *Wilhelm Zauner* in dem Sammelband „Kirche in Österreich" in plastischer Weise ausgedrückt hat, der „Patient" ist auf Ruhe und Schonung aus, schon geringe nervliche Belastungen bringen ihn aus dem Gleichgewicht: „Hier liegt auch eine wichtige Ursache für den Rückgang des kirchlichen Lebens. Viele wurden durch die Veränderungen irritiert und der Kirche entfremdet. Das erneuerte theologische Denken, die neue Liturgie und die neuen Ausdrucksformen kirchlichen Lebens müssen erst wieder ins Volk wachsen, das Herz erheben, die Seele anrühren, die Mitte treffen. Die Einfärbung ins Österreichische muß erst beginnen."

Dieser Normalisierungs- und Gesundungsprozeß, der sich durch deutlich zurückgehende Kirchenaustrittsziffern, durch das spontane Entstehen zahlreicher katholischer Jugendgruppen, durch die Mitarbeit vieler Laien in den Pfarrgemeinden und deren Gremien deutlich abzeichnet, dürfte sich aufgrund der jüngsten Ereignisse, die aufs neue Besorgnisse und Polarisierungen provozieren, etwas hinauszögern. *Fritz Csoklich*

Interview

„Die gesellschaftliche Funktion der Schule wird maßlos überschätzt"

Ein Gespräch mit dem niedersächsischen Kultusminister Werner Remmers

Die schul- und bildungspolitische Auseinandersetzung scheint in der letzten Zeit mehr und mehr zur Auseinandersetzung über die Schulform (gegliedertes System hier – integrierte Gesamtschule dort) geworden zu sein. Werden aber nicht zugleich Ziel und Inhalte der Schule verkürzt, z. B. durch eine einseitige Herausstellung gesellschaftlicher Funktionen gegenüber ihrem pädagogischen Auftrag? Wir sprachen darüber mit dem niedersächsischen Kultusminister Werner Remmers. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Minister Remmers, Sie gelten zunehmend als Einzelkämpfer. Ist bildungspolitisch mit und in den Parteien, vorab in der Union, gegenwärtig nichts zu bewegen?

Remmers: Ich glaube, daß durchaus etwas zu bewegen ist. Nur, die CDU hat Veranlassung, ihre Position in mancher

Beziehung neu festzulegen. Dabei gibt es natürlich einiges Hin und Her. Die Union kritisiert auf der einen Seite zurecht bestimmte Fehlentwicklungen. Aber sie ist von dieser Kritik zum Teil auch überrollt worden. Besonders CDU/CSU-Kultusminister sehen sich gegenwärtig mit einer sehr pauschalen Kritik konfrontiert, die so tut, als ob alles schlecht gewesen sei, was in den letzten zehn- bis fünfzehn Jahren bildungspolitisch, auch in den eigenen Reihen, gemacht worden ist.

HK: Ist die eigentliche Gefahr für die Union also die, daß sie diese pauschale Kritik einfach verlängert oder sich ganz vorwiegend als politischer Ort nur dieser Kritik versteht, ohne zu merken, daß sich diese gegen sie selbst richtet, und ohne das aufzuarbeiten?

Remmers: Ich kann Ihnen nicht widersprechen. Ähnliches habe ich selbst in dem seinerzeit viel Staub aufwirbelnden Thesenpapier für den Bundeskulturausschuß gesagt. Die CDU hätte nach meiner Ansicht nötig, die jeweiligen schulpolitischen Ansätze viel stärker und vorbehaltloser zu prüfen und von sich aus dann zu sagen, was sie für richtig hält und was nicht. Man kann die Oberstufenreform der Gymnasien z. B. nicht einfach der SPD in die Schuhe schieben; denn diese war ganz speziell von CDU-Politikern und deren Mitarbeitern konzipiert worden. Wird die Kritik nur verlängert, so kommt die Union in Gefahr, selbst ihr Opfer zu werden. Gerade Kulturpolitiker in verantwortlicher Stellung, die alles notwendigerweise etwas differenzierter zu sehen gezwungen sind, fühlen sich auf diese Weise im Stich gelassen.

„Bürokratisierung ist auch eine Form von Machbarkeitsglauben"

HK: Ihr Problem ist also, vernünftige Bildungspolitik auf Landesebene innerhalb einer Partei zu machen, die in Bonn in Opposition steht?

Remmers: Das ist die Konstellation: Oppositionspolitik in Bonn, Regierungsverantwortung in einigen Ländern und natürlich auch Oppositionspolitik in einigen anderen Ländern. Und es ist nun einmal nicht zu leugnen, daß die in der Verantwortung stehenden Kultusminister der CDU/CSU sich im großen und ganzen schneller auf eine bestimmte Linie verständigen können als die CDU/CSU-Kultusminister mit den in der Opposition stehenden CDU/CSU-Politikern.

HK: Steht der Bereich Bildung, insbesondere der Bereich Schule, nicht längst an den Grenzen seiner Reformierbarkeit? Zu wachsen scheint vor allem die Bürokratie und mit ihr die Immobilität...

Remmers: Es hat sich in den letzten Jahren in der Tat herausgestellt, daß vieles von dem, was man sich in der Zeit der großen Bildungsreformeuphorie vorgenommen hatte, so ohne weiteres gar nicht realisierbar ist. Es läßt sich wesentlich weniger verändern, als man vor zehn Jahren gemeint hat. Ich würde aber nicht einfach sagen, daß das ausmündet in Immobilität, sondern wir fragen heute wieder redlicher, was Schule, was Bildungspolitik überhaupt kann. Wir können nicht einfach, wie es Sozialdemokraten betrieben haben, auf dem Weg über die Schule die Gesellschaft umkrempeln. Das war falsch und ist obendrein unmöglich. Und was das Anwachsen der Bürokratie betrifft, so ist das auch eine Form von Machbarkeitsglauben, nämlich zu meinen, etwas Entscheidendes auf diesem Wege bewegen oder auch verhindern zu können. Durch ein Mehr an Bürokratie wird aber schließlich nur der heilsame Zwang verhindert, sich jeweils vor Ort zu verständigen. Letztlich wächst mit der wachsenden Bürokratie nur das schlechte Gewissen über das, was wir der Schule gesellschaftlich alles zumuten.

HK: Sind gesellschaftsverändernde Tendenzen gegenwärtig nicht sehr viel weniger am Werk als die politische Polemik vermuten läßt? Wenn ich mir den Streit um die Gesamtschule ansehe, dann ist es doch so, daß die Sozialdemokraten in der integrierten Gesamtschule nur so etwas wie ein ideales Aufstiegsvehikel für Arbeitnehmerkinder sehen, während die andere Seite – nennen wir sie die über die Union hinausreichenden, aber nicht deren ganzes Spektrum abdeckenden Bürgerlichen – ihre Kinder möglichst früh aufs Gymnasium bringen möchten...

Remmers: Es schadet unserer Schule am allermeisten, wenn die einen ihre Fahnen heraushängen und sagen, alles geht nur mit integrierten Gesamtschulen, und wenn wir auf unserer Seite als Reaktion darauf in überzogene Positionen zum gegliederten Schulwesen hineingeraten. Das ist eine aufgepfropfte Auseinandersetzung. Damit treffen wir die eigentlichen schulischen Probleme nicht. Wenn ich als Kultusminister durchs Land fahre und von Ort zu Ort mir die Situation ansehe, ist die Frage konkret immer die: welches Bildungsangebot mache ich am Ort X unter den dort obwaltenden Umständen, und wie mache ich dieses Angebot am günstigsten für die dort zur Schule gehenden Kinder? Ich gebe zu, daß eine befriedigende Antwort auf diese Frage oft dadurch sehr erschwert wird, daß die Gesamtschule als Aufstiegsvehikel und das Gymnasium als Statusvehikel herhalten müssen. Die Vermehrung höherer Berechtigungen, die Abnahme der Schülerzahlen und der zu befürchtende Mangel an Facharbeitern werden aber, so hoffe ich, diese Fremdbestimmung von Schulbildung mindestens relativieren helfen.

HK: Ist es nicht doch so, daß die Gesamtschule im Ausgleich von Sozialchancen zugunsten der sozial benachteiligten Schichten einige Pluspunkte einbringen kann?

Remmers: Zunächst einmal ist für mich die Gesamtschule nicht die schlechthinnige Antwort auf die Frage, wie Schule heute sein soll. Was den Ausgleich von Sozialchancen betrifft, so hat es auch immer schon Schulen gegeben – denken Sie im ländlichen Bereich an Schulen in kirchlicher Trägerschaft oder an die Waldorfschulen –, die besonders Förderungsbedürftige auf besondere Weise gefördert haben. Ob die 13 Gesamtschulen in Niedersachsen dazu einen überdurchschnittlichen Beitrag leisten, kann ich noch

nicht sagen. Ich bin mir allerdings sicher, daß das gleiche auch im gegliederten System möglich ist und vielfach tatsächlich auch geschieht. Im übrigen hängt alles sehr von der örtlichen Situation ab. In den ländlichen Raum passen Gesamtschulen nicht, es sei denn, man würde ganze Landstriche kulturell noch mehr entvölkern. In Ballungsräumen halte ich im Sinne einer gesunden Vielfalt Gesamtschulen – als Angebot neben anderen, sofern es Eltern wünschen – für sinnvoll und berechtigt. Darüber hinaus halte ich es für erwägenswert, in bestimmten sozialen Brennpunkten Gesamtschulen anzubieten und diese auch bevorzugt auszustatten, vorausgesetzt, daß dort auch besonders solide gearbeitet und nicht vorzugsweise einseitig politisiert würde.

„In der Politik gibt es nie eine Stunde Null"

HK: Wird also primär Konfrontationsstrategie um ihrer selbst willen betrieben, oder weicht man in den Formstreit Gesamtschule deswegen aus, weil es über die Inhalte in den Parteien und in der Bevölkerung keinen Konsens gibt?

Remmers: Diese Frage hat mehrere Aspekte. Erstens möchte ich sagen: Bildungsföderalismus bedeutet für mich, daß es Unterschiede geben darf, und zwar Unterschiede auch zwischen CDU/CSU-regierten Ländern. Denn einmal angenommen, alle Bundesländer würden von CDU/CSU-Mehrheiten regiert, dann gäbe es immer noch Bildungsföderalismus. Dieser besteht ja nicht darin, daß die CDU das eine macht und die SPD das andere. Das scheinen wir manchmal zu vergessen. Und ein zweites: In der Politik gibt es nie so etwas wie eine Stunde Null. Ich habe hier vor vier Jahren eine bestimmte Situation vorgefunden. Es entspricht nicht meiner politischen Grundauffassung, alles auf den Kopf zu stellen, sondern angesichts des Vorgefundenen behutsam weiterzuarbeiten. Wir können neue Akzente setzen, aber nicht alles anders machen...

HK: Ich wollte fragen, als wie stark oder als wie schwach Sie den Konsens zwischen den Parteien und in der Bevölkerung über Schule und Bildung einschätzen?

Remmers: Ich glaube, daß wir uns in einer ganzen Reihe von Fragen zwischen allen Parteien stärker auf einen Konsens zubewegen. Alle Parteien und alle Kultusminister wissen z.B. inzwischen, daß das Heil nicht allein in der größeren Schule liegt, daß wir wieder kleinere Einheiten zulassen müssen. Ich glaube, der Konsens ist auch gewachsen in der Einschätzung dessen, was die äußeren Bedingungen der Schule leisten können. Die alleinige Potenzierung der Mittel wird ziemlich durchgängig nicht mehr als *die* Lösung der schulischen Probleme angesehen. Vor Jahren gab es noch eine große Mediengläubigkeit. Was haben wir damals in die Schulen vom Sprachlabor bis zum Videorecorder nicht alles hineingesteckt. Heute wird das alles schon nicht mehr richtig genutzt. Wir sind uns schließlich auch darüber einig, daß man nicht immer wieder neue Fächer einrichten kann. Es geht nicht an, alle Probleme, die man irgendwo: in der Familie, im öffentlichen Leben, in der Gemeinde hat, der Schule aufzuhalsen. Wenig Konsens haben wir freilich über die eigentlichen inhaltlichen Probleme der Schule...

HK: Beruht der inhaltliche Dissens primär in der Uneinigkeit darüber, was Schule heute zu lehren bzw. an Stoff zu vermitteln hat oder nicht in dem ungelösten Zielkonflikt, ob Schule in erster Linie Bildung zu vermitteln oder vor allem oder wenigstens gleichrangig Sozialchancen zu verteilen hat?

Remmers: Genau das ist ein Punkt, der mich in der letzten Zeit zunehmend bewegt. Es wird immer noch viel zu sehr, gerade auf der sozialdemokratischen Seite, die Auffassung vertreten, Schule habe in erster Linie Chancengleichheit durchzusetzen. Umgekehrt ist die Union noch viel zu sehr mit der Sorge beschäftigt, die Gesellschaft könnte gegen ihren Willen durch die Schule verändert werden. Auf beiden Seiten wird also die gesellschaftspolitische Funktion der Schule maßlos überschätzt. Darüber gerät die Schule selbst in Vergessenheit. Jede Schule muß *auch* einen Beitrag für Chancengleichheit leisten. Mich interessiert aber in erster Linie, was die Schule abseits dieser von außen an sie herangetragenen Fragen ist. Nehmen wir einmal an, Chancengleichheit wäre voll verwirklicht, dann bräuchten wir ja immer noch Schule. Wir müssen zunächst uns einmal Gedanken machen, was die Schule für sich genommen eigentlich ist. Erst dann können wir die anderen Bezüge hineinnehmen.

HK: Was ist dann die Schule für sich genommen, bzw. wie würden Sie Schule bildungspolitisch ohne gesellschaftspolitischen Bezug definieren?

Remmers: Ich glaube nicht, daß man bildungspolitisch gewissermaßen eine eigene Idee von Schule definieren kann. Dies muß die Schule selbst tun, indem sie ihre ureigensten Möglichkeiten als Schule im Wandel der Geschichte immer wieder neu aufdeckt und mit ihrem eigenen pädagogischen Ethos durchträgt. Die Aufgabe der Bildungspolitiker ist es vielmehr, dafür zu sorgen, daß die Schule nach ihrem besten Selbstverständnis in Ruhe Schule sein kann. Die gesellschaftspolitische Aufgabe der Bildungspolitik liegt also gerade darin, für die Schule ein gesellschaftspolitischer Stoßdämpfer zu sein und nicht in der Schule vorzugsweise eine gesellschaftspolitische oder gar parteipolitische Umwälzpumpe zu sehen. Wenn wir die Schule in Ruhe lassen und ihr auch politisch Ruhe verschaffen, also gewissermaßen ihren Legitimationsbedarf decken, dann wird sich zeigen, welche Aufgaben die Schule für sich genommen heute hat. Sicher hat sie die Aufgabe, daß die Kinder körperlich, seelisch und geistig gesund bleiben und daß ihr Übergang von dem Intimraum der Kleinfamilie in den anonymen Großraum der Gesellschaft glückt, daß vor allem jeder Schüler zu sich selbst findet, zu seinen Möglichkeiten und seinen Grenzen, daß er Verläßlichkeit auch außerhalb seiner Familie erfährt und Ernsthaftigkeit im Herangehen an Aufgaben und Leistungsbereitschaft

auch für den jeweils Schwächeren. Dahinter steht für mich ein Menschenbild, das von der Unverwechselbarkeit jedes Menschen ausgeht. – Schule ist aber auch ein wichtiger Kulturfaktor. Würde das Lernen nicht eigens in Form von Schule organisiert und systematisiert, sähe unsere Kultur ganz anders aus. Wir können zwar eine zu sehr verschulte Schule entschulen. Wir kommen aber um die Tatsache nicht herum, daß für ein Aufarbeiten und Weiterführen der Kultur schulische Anstrengung unumgänglich ist.

HK: Zur inhaltlichen Reform der Schule gehört die Reform der Stoffvermittlung und des Stoffes selbst. Gegenwärtig hat man den Eindruck, überall dort, wo ein Problem entsteht, müsse die Schule auch darauf antworten, ob es der Sexualkundeunterricht, die Aneignung handwerklicher Fähigkeiten ist oder was immer. Wäre hier Stoffkürzung unter Ausschaltung auch einzelner Fächer nicht gar wünschenswert, während zum Beispiel trotz Polit- und Sozialkundeunterricht die Vorbereitung der Jugendlichen auf das Wirtschaftsleben und auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge insgesamt als Aufgabe von Allgemeinbildung noch gar nicht so richtig erfaßt ist?

Remmers: Unsere Lehrpläne sind stofflich, d.h. heute mit Lernzielen überfrachtet. Es ist eine wichtige Aufgabe, sie zu entlasten. Das gilt schon für die Grundschule. Denn gerade in der Grundschule kommt das übende Lernen viel zu kurz. Wir haben heute in der Grundschule z.B. viele sog. Legastheniker, also Schülerinnen und Schüler mit Schreib-Leseschwächen. Das sind Lehr-, nicht Lernschwächen, die wir uns vom Halse schaffen sollten. Wenn in den Schulen mehr Raum geschaffen würde durch stoffliche Entlastung und die Lehrer diesen Raum mit übendem Lernen füllen könnten, dann würden sehr viel mehr Kinder einigermaßen Schreiben und Lesen lernen und die Zahl der wirklichen Legastheniker könnte auf einen kleinen harten Kern reduziert werden. Die von Ihnen apostrophierte Wirkungslosigkeit des Sozialkundeunterrichts hängt wohl auch mit der Überfrachtung zusammen. Als echte Allgemeinbildung setzt sich immer nur durch, was solide eingeübt und als Elementarwissen gekonnt wird und nicht, was mit einem Überschuß an Zielen lautstark daherkommt.

„Begabung ist nicht einfach machbar"

HK: Das Lernen selbst müßte also wieder ernster genommen werden?

Remmers: Ganz entschieden. Auf einer Tagung in Loccum, die wir als Kultusministerium zusammen mit der Akademie veranstalteten, sprach ein englischer Professor von einem „back to basic". Man sei in England eben zu der Erkenntnis gekommen, daß das eigentliche Lernen wieder eine größere Rolle spielen müßte. Ironisch meinte er – er traf damit sicher auch die Verhältnisse bei uns –, die Kinder lernten gegenwärtig vielfach zu sehr nur das, was sie tun würden, wenn sie es tun könnten. Aber sie lernen vielfach nicht mehr so, daß sie es können. Ich glaube, das hängt ganz eng zusammen mit unserer Stoffproblematik. Wir haben auch in Untersuchungen unseres Ministeriums festgestellt, das alles Mögliche gelernt wird, daß aber die nächstliegenden Dinge, das Schreiben- und Lesenlernen, die Pflege des Spielerischen und Musischen, das doch in der Grundschule eine entscheidende Rolle spielen müßte, zu kurz kommen, weil der Lehrer sagt: Ich muß im Stoff weiter.

HK: Nimmt gegenwärtig die Schule nicht vielfach Stoffe auf, die zwar Spaß machen, die aber schon anderswo hinreichend bis sehr gut bewältigt werden, während das, was auch Motivationen braucht, weil es anderswo nicht geschieht oder so nicht geschehen kann, zu wenig beachtet wird?

Remmers: Die ganze Lernziel-, die ganze Curricula-Diskussion hat zu einer immer umfassenderen Verwissenschaftlichung der Lehrpläne und Lernprozesse geführt. Durch bis ins einzelne gehende Lernschrittbestimmungen hat man die Lehrpläne so vollgepackt, daß man zwar alles noch mehr oder weniger durchnehmen, aber eigentlich nicht mehr lernen kann. Vor lauter Durchnehmen hat man nicht einmal mehr in der Grundschule Zeit für das Musische. Es wird nicht mehr gesungen, aber es heißt nicht, wir singen nicht, weil wir sonst das Lernen vernachlässigen würden, sondern es wird nicht gesungen, weil hart gearbeitet werden muß. Und dabei wird am Ende eben das gelernt, was Schüler tun würden, wenn sie es tun könnten, oder sie bekommen Antworten auf Fragen, die zu stellen sie gar nicht gelernt haben.

HK: Hängt damit nicht auch das Problem zusammen, daß vielfach die Überzeugung vorherrscht, Bildung sei nicht primär durch Leistung zu erbringen, sondern das Leistungssystem Schule habe Bildung weitgehend unabhängig von der persönlichen Begabung – egalitär – zu vermitteln?

Remmers: Ich möchte das Problem so formulieren: Es wird von vielen von links kommenden Bildungspolitikern so getan, als wäre die Frage, wie weit ich ein Kind auf der Leiter der Abschlüsse bringen kann, einzig und allein von der Art und Weise der Veranstaltung von Schule abhängig. Genau diese Auffassung vertrete ich nicht. Wir haben gelernt, daß Begabung nicht einfach vorgegeben ist, daß Begabung auch entwickelt werden kann, daß Begabung also dynamisch zu verstehen ist. Aber Begabung ist nicht einfach machbar. Die Kinder und Jugendlichen müssen deshalb die Möglichkeit haben, je so zu lernen, wie sie am besten lernen können.

HK: Dagegen haben auch Sozialdemokraten nichts...

Remmers: Vermutlich doch. Ich möchte das am Beispiel der Hauptschule deutlich machen. Diese hat in den letzten Jahren am meisten darunter gelitten, daß ihre Qualität vor allem daran gemessen wurde, wie viele Kinder von ihr aus noch aufs Gymnasium gingen oder sonstwie zu einem „höheren" Abschluß kamen. Man hat so die Durchlässigkeit zum vorrangigen didaktischen Prinzip erhoben. Die

Hauptschule muß sich viel stärker daran orientieren, Schule für die Kinder zu sein, deren Bildungsweg die Hauptschule ist, die nicht per se schlechter, sondern anders begabt sind als Gymnasiasten und die deswegen auch anders lernen müssen. Diese können mit unserem einheitlich am Machbarkeitsglauben orientierten bildungsbürgerlichen Begabungsbegriff, den die Sozialdemokraten nur sozialisiert haben, nun einmal nichts anfangen...

HK: Was meinen Sie mit sozialisiert?

Remmers: ... daß die Sozialdemokraten nur verallgemeinert haben, was früher in bürgerlichen Schichten gang und gäbe, aber deswegen noch lange nicht richtig war, daß nämlich alle Kinder möglichst das Abitur machten, auch wenn sie irgendwo reingequetscht werden mußten. Das Ergebnis sind eine nicht geringe Zahl bildungsgeschädigter Jugendlicher.

„Das Gymnasium wird so latent zur geheimen Gesamtschule"

HK: Machen die Alt- und meinetwegen auch Neu-Bürgerlichen nicht nur die Hauptschule, sondern das gegliederte System insgesamt nicht gerade dadurch kaputt, daß sie möglichst alle übers Gymnasium zum Abitur führen möchten?

Remmers: Das ist nicht zu leugnen. Gerade in Kreisen, die der CDU nahestehen, verhalten sich manche nach der Devise: aufs Gymnasium gehören nur die wirklich begabten Kinder und die unseren. So etwas verdirbt natürlich jede Politik. Das Gymnasium wird dadurch tendenziell, latent, zur geheimen Gesamtschule. In manchen Stadtrandgebieten der größeren Städte ist es ja auch bereits so.

HK: Hängt damit nicht ein anderes Grundproblem zusammen: Ich meine das ungelöste Spannungsverhältnis zwischen bürgerlichem Bildungsideal und Berufsbefähigung? Auf der einen Seite wird Bildung gesehen als ein l'art pour l'art, auf der anderen Seite will man in erster Linie „nur" tüchtige Ingenieure, gute Facharbeiter, Lehrer usw.

Remmers: Aus diesem Spannungsverhältnis werden wir uns kaum je entlassen können. Bildung kann immer nur bedeuten, daß sie auf der einen Seite dem Menschen hilft, mit sich und den Mitmenschen zurechtzukommen. Auf der anderen Seite muß sie immer auch Vorbereitung auf die konkreten Anforderungen eines möglichen späteren Berufes sein. Nur sehe ich das nicht so verengt, daß ich sage, jeder muß auf den Beruf konkret und unmittelbar vorbereitet werden, den er später ausübt. Es genügt, daß jeder wirklich etwas lernt. Und wenn er etwas wirklich gelernt hat, wird er auch in der Lage sein, sich später wechselnden Anforderungen zu stellen.

HK: Sie pflegen sehr stark das Prinzip Leistung zu betonen, das Prinzip Auslese aber sehr zurückzunehmen. Ist Auslese nicht eine wesentliche Garantie und damit auch Voraussetzung, daß erbringbare Leistung auch tatsächlich erbracht wird?

Remmers: Schule steht immer im Spannungsverhältnis, möglichst allen eine Chance zu geben und doch die Erfolgsoptimierung des einzelnen nicht zu vernachlässigen. Es gibt Bildungstheoretiker, die sagen, beides kann die Schule nicht, also schlagen wir eindeutig auf die Seite der Chancengleichheit. Andere sagen, das Entscheidende sei, den einzelnen bis zum äußersten zu fördern. Eine Flucht in eines dieser Extreme dürfen wir uns aber nicht leisten, sondern wir müssen jedem die Möglichkeit geben, das zu lernen, was er lernen kann. Wir dürfen deshalb auch den, der weniger leistet, nicht hängenlassen...

HK: Also Leistung doch als bildungspolitisches Differenzierungsprinzip?

Remmers: Leistung ist unentbehrlich. Nur sie muß erbringbar sein. Aber wir müssen Leistung neu begründen, wir müssen deutlich sagen, daß Leistung für die persönliche Entfaltung des einzelnen, für seine personale Entfaltung unbedingt erforderlich ist, und zwar die Leistung, die jeder auf seine Weise erbringen kann. Wenn ich einem Menschen nicht genügend abverlange, dann erfährt er bestimmte Dinge, die er als Mensch eigentlich erfahren sollte, wenn er glücklich werden will, gar nicht. Denn jeder, der sich angestrengt und etwas zuwege gebracht hat, empfindet ein Glücksgefühl. Diese grundlegende Erfahrung dürfen wir Kindern nicht vorenthalten. Wir sollten auch die soziale Komponente von Leistung nicht übersehen. Wir brauchen immer Menschen, die mehr leisten als der Durchschnitt. Anders könnten wir unser soziales System überhaupt nicht am Leben erhalten. Andererseits haben wir das Problem, daß Leistung heute auch vordergründig nach Leistungsstärke und Lernschnelligkeit beurteilt wird. Der Leistungsstarke kommt aufs Gymnasium, der Leistungsschwache auf die Hauptschule. Eine solche Differenzierung greift entschieden zu kurz. Ein gemessenes Leistungsquantum ist nicht schon das letzte Wort über die Leistungsqualität. Auch die Hauptschule hat ihre eigene Leistungsqualität, und zwar eine andere als das Gymnasium, aber nicht lediglich das geringere Quantum an Leistung. Wenn wir Bildung vordergründig instrumentalisieren, kommen wir zu einer ganz schlimmen Gleichmacherei, weil die Instrumente immer die gleichen sind und die Verschiedenartigkeit der Menschen damit gar nicht mehr erfaßt wird. Daher sage ich, daß wir Leistung neu begründen müssen, sonst bleibt die Glaubwürdigkeit des gegliederten Schulwesens auf der Strecke. Und vor allem bleiben viele Schüler auf der Strecke, weil ein einseitiges Bildungsverständnis sie fallenläßt.

HK: Unbestritten ist, daß die Familie als Orientierungs- und Erfahrungsraum für Kinder und Jugendliche kleiner geworden ist. Davon leiten sich sowohl Phänomene der Frühablösung wie solche verlängerter Pubertät ab. Ist es da nicht natürlich, daß Funktionen, die einmal die Familie füllen konnte, heute eher der Schule aufgelastet werden?

Remmers: Auf Anhieb würde ich glatt sagen, ja. Wir müssen davon ausgehen, daß die Schule wirklich manches ausgleichen muß. Aber sie kann nicht alle Probleme lösen, die die Familie an sie heranträgt. Wenn z. B. heute soziales Lernen in der Schule so groß geschrieben wird, müssen wir uns gleichzeitig darüber im klaren sein: Wenn 60 bis 80 Prozent in den Klassen Einzelkinder sind mit einem erheblichen Defizit an geschwisterlicher Miterziehung, dann können wir das in der Schule mit ihrem im Verhältnis zum Elternhaus doch recht künstlichen Klima schwerlich ausgleichen.

„Die berufliche Bildung wirklich als eine alternative Bildung aufbauen"

HK: Von der Ganztagsschule wird gegenwärtig kaum geredet, und besonders im kirchlichen Bereich scheint, von Konzessionsfällen abgesehen, die Tendenz vorzuherrschen, Ganztagsschulen eher als familienstörend anzusehen. Wäre heute in bezug auf Schule und Freizeit die Ganztagsschule nicht eine eher hilfreiche Veranstaltung für Lehrer, Schüler und Eltern, vor allem aber für Schüler und Eltern?

Remmers: Wir haben in Deutschland eine ganz andere Tradition als in anderen Ländern. Was in England z. B. eine Selbstverständlichkeit ist, bleibt für uns eine schwierige Angelegenheit. Ich bin der Meinung, wir sollten in einer ganzen Reihe von Fällen zusätzliche Ganztagsangebote machen. Bei uns in Niedersachsen zum Beispiel haben wir Ganztagsangebote fast nur in Gesamtschulen. Ich möchte auch Hauptschulen, Realschulen und Gymnasien, wenigstens in einigen Fällen als Ganztagsschulen anbieten. Ich muß allerdings auch sagen, daß unsere mit Ganztagsschulen gemachten Erfahrungen nicht so sind, daß wir darin *die* Lösung sehen können. Gerade Kinder und Jugendliche selbst sträuben sich gegen den Ganztagsschulbetrieb.

HK: Ist das ein Argument dagegen? Und gibt es nicht auch gute, ja zwingende Gründe dafür? Die Zahl von fünf bis sieben Schulstunden am Morgen ist sicher nicht der Schulpädagogik weiseste Einrichtung. Wir gehen zudem auf das schulfreie Wochenende zu. Es wird also ohnehin mehr Unterricht in den Nachmittag verlegt werden müssen. Am Abend und an den Wochenenden ist die Familie eher vollständig, am Mittag ist sie es durch die Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz kaum einmal. Die Beziehungen in dieser Zeit sind einseitig Mutterbeziehungen, was möglicherweise etwas mit der Behauptung von Jugendpsychiatern zu tun hat, Mutterneurosen seien im Zunehmen. Spricht also nicht gerade das Familienargument mehr dafür als dagegen? Und ist eine stärkere Konzentration auf den Arbeitsplatz Schule für Schüler – möglicherweise auch für Lehrer – nicht leistungsförderlicher?

Remmers: Für einen bestimmten Anteil der Bevölkerung, wo die Eltern beide arbeiten, ist ein verstärktes Nachdenken über Ganztagsschulen sicher erforderlich. Ich kann aber die Bedenken in kirchlichen Kreisen sehr gut verstehen, die sagen, es sei richtiger, die Voraussetzungen für die Familien zu verbessern, damit ein solcher Bedarf gar nicht erst entsteht. Ich weise auch darauf hin, daß wir unabhängig von der Schule eine Vielzahl von Einrichtungen und Aktivitäten der außerschulischen Jugendbildung haben. Eine generelle Einführung der Ganztagsschule würde diese Arbeit, die zum großen Teil subsidiär von freien Trägern geleistet wird, gefährden. Das wäre sicher ein Verlust an lebendiger Pluralität.

HK: Stellt sich angesichts einer rasanten technologischen Entwicklung nicht die Frage neu, wie das Verhältnis Allgemeinbildung – berufsvorbereitende Bildung auszusehen hat?

Remmers: Ich sehe das Problem eigentlich nicht so sehr in neuen technologischen Entwicklungen. Technologisch ist ja schon manches auf uns zugekommen, was wir relativ gut bewältigt haben. Mich beschäftigt eher die Befürchtung, daß es ab Mitte der achtziger Jahre, wenn die Gymnasien halb leer sein und, wie es Bernhard Vogel einmal ausgedrückt hat, die Hochschulen auf Büttenpapier zum Studium einladen werden, für den beruflichen Bereich gar keine Bewerber mehr geben wird, während sich Abiturienten und Studenten ersatzweise wieder auf den beruflichen Bereich werden konzentrieren müssen.

HK: Wie wollen Sie dem vorbeugen?

Remmers: Ich ziehe als verantwortlicher Kultusminister zunächst einmal die Konsequenz, daß wir die berufliche Bildung wirklich als eine alternative Bildungsmöglichkeit aufbauen müssen. Berufliche Bildung ist für mich wirklich Bildung und nicht bloß berufliche Vorbereitung. Berufliche Bildung ist für mich auch nicht eine Funktion der Wirtschaft, sondern eine Funktion von Bildung. Deshalb bemühe ich mich, durch die Verbesserung der beruflichen Ausbildungsmöglichkeiten zu einer wirklichen Alternative zu kommen.

HK: War es im Sinne eines Mehrbedarfs an Allgemeinbildung richtig, die Oberstufe durch frühe Spezialisierung nach Interessen- oder Notenlage zu reformieren? Oder ist diese Reform nicht gerade an der Spezialisierung (Entschulung in der Oberstufe, sehr selektives Abitur, neue Probleme des Hochschulzugangs, Verschulung an den Hochschulen) gescheitert?

Remmers: Natürlich haben wir mit der Oberstufenreform an den Gymnasien unsere Erfahrungen gemacht und müssen das eine oder andere korrigieren. Trotzdem bin ich der Meinung, daß die Reform insgesamt etwas Wichtiges in Bewegung gebracht hat. Manche Mängel, die wir heute in der gymnasialen Oberstufe feststellen, sind nicht durch die Reform als solche verursacht, sondern sind Rückwirkungen von anderen Tatbeständen. Die ganze Numerus-clausus-Problematik hat bis heute das Lernen in der Oberstufe verdorben, weil dort nicht mehr Neigung und Leistung maßgebend sind, sondern weil man zum taktischen Lernen übergegangen ist. Man nimmt ein Fach nicht, weil man

es besonders mag oder weil man besonders gut in ihm ist, sondern weil man sich in der Endabrechnung Abitur insgesamt um einige Punkte verbessern kann. Wenn man allerdings sagt, zu frühe Spezialisierung, dann mag das in einem gewissen Umfange zutreffen...

„Wo wird heute schon Partnerschaft gelernt?"

HK: Ich muß noch einmal die Frage nach allgemeiner und spezialistischer (berufsbezogener) Bildung unter den Bedingungen einer hochtechnologischen Gesellschaft aufgreifen. Ist es nicht so, daß wir künftig ebenso sehr des Spezialisten wie des Generalisten bedürfen, bzw. bedarf der Spezialist nicht selbst einer um so höheren Allgemeinbildung, je komplexer die Verhältnisse einer Gesellschaft – technologisch und politisch – sind, wenn wir bei übergreifenden Lösungen nicht in die totale Fachidiotie und über diese in eine neue Irrationalität absinken wollen?

Remmers: Das ist im Prinzip richtig, nur muß man verschiedene Dinge unterscheiden. Wenn Sie sagen Allgemeinbildung, dann frage ich zurück: Was ist das heute?

HK: Das zu erfahren oder sich zu vergegenwärtigen wäre durchaus wichtig. Was können, was müssen wir heute an Allgemeinbildung vermitteln? Doch wohl in erster Linie die Befähigung, gesellschaftliche Zusammenhänge, technisch und geistig, politisch und kulturell erkennen und gestalten zu können.

Remmers: Ich will Ihnen dafür ein Beispiel nennen, um unsere Schwierigkeiten zu verdeutlichen. Wir haben dieser Tage im Kreise der Kultusminister darüber diskutiert, wie wir den Geschichtsunterricht verbessern können. Wir müssen sicher die Geschichte genauer kennen, damit wir besser daraus lernen, wie wir mit der Zukunft fertig werden können. Aber was heißt mehr Wissen über Geschichte? Die Historiker geben uns dazu keine Hilfe. Sie sind selbst voll in die Spezialisierung gegangen. Wohl aber wissen wir aufgrund der schulischen Erfahrung, daß wir nicht einfach bei Mesopotamien anfangen und dann bis 1979 fortsetzen können. Wir müssen uns darüber neu verständigen, was wir an geschichtlichem, an naturkundlichem Orientierungswissen brauchen, um die auf uns zukommende Zukunft zu bewältigen. Wir brauchen, so habe ich es im Anschluß an Hermann Lübbe einmal formuliert, eine ausreichende „Verblüffungsresistenz", damit wir uns nicht von jeder technologischen Entwicklung überrumpeln lassen...

HK: Ich finde es interessant, daß Sie in dem Zusammenhang das Beispiel Geschichte anführen. Geschichtliches Wissen wird aber nicht reichen, um Verblüffungsresistenz zu schaffen. Geht es nicht viel mehr um das anthropologische Problem, daß wir die Möglichkeiten und Grenzen der Leistungs- und Anpassungsfähigkeit des Menschen besser kennenlernen und seine Fehlbarkeit realistischer einschätzen müssen? Und wenn schon Geschichte: Ist zur Bewältigung der konkret auf uns zukommenden Zukunft wirklich geschichtliches Wissen entscheidend, oder versäumt die Schule nicht gerade etwas anderes, viel Wesentlicheres: die Vermittlung geschichtlicher Zusammenhänge als Auslegung dessen, was möglich ist? Das geschieht ja nicht unbedingt im Geschichtsunterricht, sondern dadurch, daß Wissen insgesamt weniger abstrakt und stärker aus den geschichtlichen, gelebten Zusammenhängen heraus vermittelt wird. Was nützt dem 17jährigen, wenn er abstrakt ethische oder linguistische Fragen – im Fach Philosophie – präsentiert bekommt, wenn ihm kein Zugang zur geschichtlichen Entwicklung menschlichen Denkens und menschlicher Ideen eröffnet wird?

Remmers: Ich bleibe noch einmal bei der Geschichte. An der Geschichte ist ja nicht interessant, was unsere Vorfahren getan und gedacht haben. Interessant ist, was die Besten unserer Vorfahren wohl tun und denken würden, wenn sie heute lebten. Was können wir also von ihnen für unsere Möglichkeiten und Grenzen lernen? Ich glaube, daß ein solcher Zugang zur Geschichte verschüttet ist. Der wissenschaftlich-technische und wahrscheinlich doch in Abhängigkeit davon auch der marxistische Fortschrittsglaube lassen alles Vergangene zur bloßen Vorgeschichte absinken. Wir können aber gegenwärtig sehen, wie der Fortschrittsglaube in vielen Bereichen, wo seine Versprechungen offenkundig nicht eingelöst wurden, täglich selber zur bloßen Vorgeschichte absinkt. Progressive, die das nicht wahrhaben wollen, werden so – das ist die Ironie des Fortschritts – zu Konservativen, und zwar zu schlechten Konservativen, die nämlich nichts dazulernen wollen. Der gute Konservative lernt immer dazu, und zwar gerade aus der Geschichte. Für ihn ist die geschichtliche Erinnerung eine „gefährliche Erinnerung", wie Johannes B. Metz das genannt hat. Er kennt den Preis, den Menschen haben zahlen müssen und deshalb auch den Preis, der für eine angeblich bessere Zukunft zu zahlen wäre. Allgemeinbildung ist eine zweifelhafte Sache, wenn sie nur Fortschritt und Aufstiegsbesessenheit verallgemeinert. Es gibt auch die Schattenseiten der Geschichte, auch der persönlichen Bildungsgeschichte, die uns bescheidener und wahrhaftiger machen können. Auch so etwas gehört zur Allgemeinbildung, wenn Hoffnungen sich nicht immer so schnell verbrauchen sollen.

HK: Also scheint die Frage nach der rechten Allgemeinbildung in komplexen Industriegesellschaften doppelt dringlich?

Remmers: Im Sinne von mehr Orientierungswissen, zur Erhöhung von Verblüffungsresistenz ja.

HK: Was würde zu solchem Orientierungswissen vornehmlich gehören?

Remmers: Dazu gehört vor allem: der Abbau unserer Wissenschaftsgläubigkeit, die viele irritiert hat, weil sie zum Weltanschauungsersatz geworden ist. Es gehört zur technologischen aber auch ein Mehr an ideologischer Verblüffungsresistenz. Vor allem dürfen wir bei allem, was technologisch, was gesellschaftlich auf uns zukommt,

nicht verlernen zu leben. Hier sehe ich das größte Defizit. Wo wird heute schon Partnerschaft gelernt? Wo wird Mut zur Zukunft gemacht? Sie haben selber in einem Ihrer Artikel geschrieben, die mangelnde Motivation von Schülern sei heute keine Frage der Faulheit, sondern der Weigerung, erwachsen zu werden, weil man der Zukunft nichts mehr zutraut. Genau das ist das Problem.

„Der Konsumismus ist heute das Opium des Volkes"

HK: Ist Erwachsenwerden nicht deswegen nicht mehr selbstverständlich, weil eine opulente Gesellschaft so viel bereithält, daß – in der Regel – nicht nur die Erfahrung des Mangels fehlt, sondern es der Leistung auf Zukunft hin scheinbar gar nicht bedarf?

Remmers: Ich stimme Ihnen zu. Es gibt unter Jugendlichen eine verbreitete Mentalität, die sagt: Warum sollen wir uns nicht in dem, was wir jetzt haben, einfach einrichten. Es muß nicht unbedingt besser werden...

HK: ... eine „Bescheidung" auf die eigene Existenz, die frühere Generationen so nicht gekannt zu haben scheinen...

Remmers: Genau das hängt aber mit der Zukunftsfrage zusammen. In Gesprächen mit Jugendlichen wird immer wieder ein Tenor deutlich, den ich einmal so umschreiben möchte. Sie trauen der Zukunft eigentlich nicht mehr zu als das, was für ihre eigene Existenz gerade noch reicht. Ich glaube, daß sogar der Geburtenrückgang mit dieser Frage eng verknüpft ist. Deshalb ist z.B. Familienpolitik zwar sehr wichtig, die finanzielle Besserstellung der Familie, die gesellschaftliche Stellung der Familie, die Verbesserung der Wohnsituation usw. Aber die noch wichtigere Aufgabe sehe ich darin, daß wir den jungen Menschen überhaupt wieder Mut machen, Kinder zu bekommen oder Kinder zu haben. Denn Kinder haben wollen bedeutet ja, daß man über den Rand seiner eigenen Existenz hinaus glaubt, daß es sich zu leben lohnt, daß die Zukunft lebenswert ist.

HK: Ist das geschilderte Defizit an Zukunftserwartung Ergebnis unserer Konsumgewohnheiten, oder sind andere Gründe dafür maßgebend?

Remmers: Ich glaube, daß bei der fehlenden Motivation eine große Rolle spielt, daß den jungen Leuten heute der Eindruck vermittelt wird, daß das Eigentliche in jedem Fall noch vor uns liegt, daß die Schule, die wir haben, noch nicht die richtige Schule ist, daß die Demokratie, die wir jetzt haben, noch nicht die richtige Demokratie ist, sondern die richtige kommt erst noch. So ist eine miese Stimmung entstanden in bezug auf Engagementmöglichkeiten in der heutigen Situation. Aus dieser miesen Haltung zu dem, was jetzt ist, nährt sich die permanente Tendenz, erst einmal alles zu kritisieren. Bevor sie lernen, was ist, lernen sie bereits, daß es anders sein müßte. Für die Gegenwart bleibt dann gewissermaßen aus Verlegenheit nur der Konsum. Der beschäftigt uns dann so sehr, daß das Eigentliche in immer fernere Zukunft rückt. Der Konsumismus ist heute das Opium des Volkes. Die Zukunft aber beginnt immer heute, auch für Jugendliche und Schüler, oder sie beginnt nie.

HK: Das ist aber wohl noch mehr ein pädagogisch-politisches als ein schulisches Problem im eigentlichen Sinne?

Remmers: Es ist ein pädagogisches Problem, von dem die Schule ganz entscheidend getroffen ist. Was in den meisten Schulen nicht mehr zuwege gebracht wird, ist, daß bei aller Notwendigkeit zur Erziehung zur Kritikfähigkeit, der junge Mensch nicht mehr erfährt, daß sich bestimmte Wirklichkeiten unseres Lebens, unserer Welt und unserer menschlichen Beziehungen nur dem erschließen, der sich von etwas begeistern läßt, der sich beschenken läßt, der von etwas oder von jemandem fasziniert ist. Hier wird einfach verkehrt pädagogisiert. Bevor jemand einmal Farbe oder Pinsel in die Hand bekommen hat, wird er schon unterrichtet über die gesellschaftskritische Funktion von Kunst. Da wird aus Kritik Freudlosigkeit.

„Politiker müssen leider immer so tun, als könnten sie alles"

HK: Also ist heute Schule vorwiegend ein politisches Problem, weil sie noch mehr ein geistiges und pädagogisches ist. Versagen sich die Politiker nicht gerade darauf eine Antwort?

Remmers: Politiker müssen leider immer so tun, als könnten sie alles, als sei alles Wünschbare auch machbar. So wünschen sich z.B. heute viele in der Schule wieder verstärkt Bezugspersonen und Bezugsgruppen. So etwas kann man aber nicht einfach machen. Es gehört mehr dazu, vor allem Menschen, die als Bezugspersonen und in der Gemeinschaft Humanität entfalten können und wollen. Es kommt hinzu, daß das Machen das Wünschbare auch zerstört. Viele, die von den Kultusministern wieder stabile Klassenverbände fordern, meinen ja oft nicht die Klassengemeinschaft, sie meinen die feste Klasse als Instrument der Leistungssteigerung. – Politiker müssen heute deshalb auf die vielen Forderungen und Überforderungen der Politik ganz klar antworten und sagen: Die Politik bringt nicht das Heil des Menschen, Politik ist keine Sinnvermittlungsagentur und keine Ersatzreligion. Politik ist ein unerhört säkulares Geschäft, wo Ideen und Programme einzig zu einem Zweck miteinander konkurrieren sollten, wie nämlich am besten Menschen frei und zugleich miteinander im Gespräch bleiben können. Für mich spielen in der Politik – aus meinem Glauben heraus – Kompromißbereitschaft und Versöhnungsbereitschaft eine wichtige Rolle. Für Politiker ist es immer eine große Hilfe, wenn die Kirche in diesem Sinn der Politik zu Hilfe kommt, ohne deshalb die Politik für sich in Anspruch zu nehmen.

Lehramt – Verkündigung – Theologie

Eine Dokumentation zum Fall Küng

Nur wenige kirchliche Ereignisse der letzten Jahre sind so intensiv diskutiert und kommentiert worden wie der Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis des Tübinger Theologen Hans Küng. Im folgenden werden einige Aspekte des komplexen Falls genauer aufgegriffen. Ein erster Beitrag beschäftigt sich, ausgehend von der am 18. 12. 1979 bekanntgegebenen und am 30. 12. 1979 bestätigten Entscheidung der Glaubenskongregation, mit deren Vorgeschichte in den seit über zehn Jahren andauernden Auseinandersetzungen um Hans Küng. Dabei geht es weniger um den kirchlichen und theologischen Kontext als um den Versuch, den Konflikt selber in seiner Mischung aus Sach-, Verfahrens- und Verhaltensproblemen zu durchleuchten. Dazu wird jeweils auf die von der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegte Dokumentation Bezug genommen. Im Wortlaut wiedergegeben werden das Gemeinsame Kanzelwort und die Erklärung der deutschen Bischöfe vom 7. 1. 1980. Beide Texte versuchen, angesichts der öffentlichen Diskussion, die römische Maßnahme durch den Rückblick auf die vorausgegangene Entwicklung und die Herausarbeitung der theologischen Sachfragen zu rechtfertigen und Mißverständnisse abzubauen. Der Beitrag von Prof. Bernhard Welte zum Zusammenhang von Dogma, Wahrheit und Geschichtlichkeit verweist auf die über das Kirchenpolitische hinausreichende Problematik des Falls Küng: Es wird für die weitere Auseinandersetzung über die theologische Methode und über einzelne Glaubenswahrheiten mit ausschlaggebend sein, daß der im Streit um Küngs Thesen auf beiden Seiten vorherrschende eindimensionale Wahrheitsbegriff durchbrochen wird.

Der Fall und seine Vorgeschichte

Am 15. Dezember 1979 erschien in der „Welt" ein Interview mit *Hans Küng*. Wenige Wochen zuvor hatte Kardinal *Joseph Ratzinger* geäußert, Küng vertrete nicht mehr den Glauben der katholischen Kirche. Auf diese Aussagen angesprochen, antwortete der Tübinger Theologe: „Im Geist der Katholizität gedenke ich auch weiterhin als katholischer Theologe in der katholischen Kirche die katholischen Anliegen zahlloser Katholiken zu vertreten und in diesem Sinne meine Missio canonica wahrzunehmen." Genauso vom selben Tag wie dieses Interview ist die „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Hauptpunkte der theologischen Lehre von Professor Dr. Hans Küng" datiert, an deren Schluß lapidar festgestellt wird: „Professor Küng weicht in seinen Schriften von der vollständigen Wahrheit des katholischen Glaubens ab. Darum kann er weder als katholischer Theologe gelten noch als solcher lehren."
Die Entscheidung kam letztlich unerwartet. Zwar hatte Bischof *Georg Moser* von Rottenburg-Stuttgart in seinem Brief vom 5. April 1979 (Anlage 58 der Dokumentation des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz) Küng angesichts seiner jüngsten Aussagen zum Problem Unfehlbarkeit vor einem möglichen „unerquicklichen Nachspiel" gewarnt. Aber weder in der kirchlichen Öffentlichkeit noch in der Theologie hatten die angesprochenen Publikationen besonders provozierend gewirkt. Neuerlich ins Gespräch gekommen war Hans Küng vielmehr durch seine umstrittene Zwischenbilanz zum ersten Pontifikatsjahr Johannes Pauls II., die gleichzeitig in verschiedenen renommierten Blättern in Europa und den USA veröffentlicht wurde. Schließlich war die Öffentlichkeit in den Wochen vor Weihnachten mehr mit dem Verfahren der Glaubenskongregation zum Jesusbuch von *Edward Schillebeeckx* beschäftigt als mit – theoretisch natürlich immer denkbaren – neuen römischen Schritten im Fall Küng. Allerdings hatte der römische Theologe *Jean Galot* in einem Gespräch mit Radio Vatikan Anfang Dezember gleichermaßen die „neuen Christologien eines Schoonenberg, eines Schillebeeckx und Küng" scharf angegriffen und die Genannten des häretischen Arianismus bezichtigt.

Mit der am 30. Dezember nach den Gesprächen der deutschen Bischöfe mit dem Vatikan bestätigten Erklärung ist der Fall Küng – das zeigen die vielfältigen Reaktionen deutlich – keinesfalls ausgestanden. Nachdem aber mit dem Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis eine klare Entscheidung getroffen wurde, ist zunächst ein Rückblick angebracht. Schon die Tatsache, daß man zu diesem Zweck nicht weniger als zehn Jahre zurückgehen muß, erweist den Fall Küng als *Einzel- und Sonderfall*. Auch wenn die römische Entscheidung vom 15. Dezember in zeitlicher Nachbarschaft zu anderen Verfahren oder Entscheidungen der Glaubenskongregation steht: die Entwicklung im Fall Küng ist zu komplex, als daß sie vorschnell mit Maßnahmen oder Untersuchungen gegenüber anderen Theologen parallelisiert werden dürfte. Anderseits ist aber gerade dieser nach Dauer und Verfahrensart besonders gelagerte Fall in mehrfacher Hinsicht so etwas wie ein nachkonziliares Lehrstück.

Zuwenig Gesprächsbereitschaft

Die beteiligten Parteien haben je auf ihre Weise im Zug der Auseinandersetzungen um den Entzug der Missio canonica einen solchen Rückblick angestellt. Die Deutsche Bischofskonferenz hat eigens eine umfangreiche Dokumentation vorgelegt, um damit den öffentlich nachprüfbaren Nachweis zu erbringen, daß sich einerseits Glaubenskongregation und deutscher Episkopat seit 1968 „um eine sachbezogene Lösung des Konflikts mit Professor Küng" bemüht hätten, dieser anderseits aber mit „beispielloser Unnachgiebigkeit" und Unbelehrbarkeit einer sachlichen Klärung ausgewichen sei. Auch Küng hat eine eindeutige Schuldzuweisung vorgenommen. Er deutete die römische Erklärung als den Versuch, einen unbequemen Kritiker „mit allen Mitteln geistlicher Gewalt" zum Schweigen zu bringen. Rom vertrage keine loyale Kritik, keine dem Geist der Solidarität verpflichteten Anfragen.

Blickt man auf die Entwicklung der letzten zehn Jahre genauer und unvoreingenommen zurück, erweisen sich beide Schuldzuweisungen und Bilanzversuche als harmonisierend. Beide Seiten haben sich nicht so konsequent und gradlinig verhalten, wie es nach ihren Aussagen den Anschein hat. Trotzdem sind die angeführten Stellungnahmen von beträchtlichem Aufschlußwert: sie verweisen nämlich auf die Grundpositionen, die auf seiten der Glaubenskongregation und der Bischofskonferenz wie auf seiten Küngs letztlich die ganze Auseinandersetzung – bei allen Modifikationen im einzelnen – bestimmt haben. Küng hat die Auseinandersetzung sowohl mit Rom wie mit den deutschen Bischöfen von Anfang an mehr als *Verfahrens- und Autoritätsproblem* betrachtet, seine Sachaussagen dagegen weitgehend unabhängig davon entwickelt, modifiziert und weitergeführt. Anderseits haben die kirchenamtlichen Instanzen immer wieder auf den Sachfragen beharrt, ohne dabei aber für deren Kontext in Theologie und kirchlicher wie außerkirchlicher Öffentlichkeit und für die Verfahrensprobleme in gleicher Weise sensibel zu sein. Mit der römischen Entscheidung haben letztlich beide zunächst nur sehr formal und damit auch vergröbernd gekennzeichneten Grundpositionen *Schiffbruch erlitten*: Küng hat durch die mangelnde Kooperationsbereitschaft die disziplinarische Maßnahme mit verschuldet; das Lehramt hat durch den Entzug der Lehrbefugnis die Sachdifferenzen letztlich eher vergröbern als zu ihrer Klärung beitragen helfen.

Hans Küng hat von Anfang an immer wieder Einwände gegen das Verfahren der Glaubenskongregation erhoben. Die Glaubenskongregation stellte demgegenüber in ihrem Schreiben vom 30. März 1974 (Dokumentation, Anlage S1) fest: „Ihre Briefe an die Kongregation sind ein ständiger Versuch, das Schwergewicht der Auseinandersetzung auf Verfahrensfragen zu verlagern und von dem Problem ihrer Lehrmeinung abzulenken." Dabei ist zunächst festzuhalten, daß die Mängel der „Nova agendi ratio in doctrinarum examine" vom 15. Januar 1971 auch unabhängig von den konkreten Umständen des Falls Küng unleugbar sind. Man braucht sie nur mit der Ordnung des Lehrbeanstandungsverfahrens der Deutschen Bischofskonferenz vom 21. September 1972 zu vergleichen, um auf problematische Defizite aufmerksam zu werden. Diese bemüht sich in vielen Detailregelungen, einen möglichst umfassenden Schutz des vom Verfahren betroffenen Autors zu gewährleisten, während die römische Ordnung an genau diesen Stellen unbefriedigend bleibt. Auch eine solche Verfahrensordnung steht also einer sachlichen Lösung durchaus im Weg. Die deutschen Bischöfe machen es sich in ihrem Kanzelwort zum Fall Küng ein wenig zu leicht, wenn sie zwar die Verbesserungswürdigkeit kirchlicher Verfahrensordnungen anerkennen, dann aber doch erklären, das Verfahren gegen Küng sei gerecht gewesen.
Seine Stellung gegenüber der Glaubenskongregation und ihrem Anliegen hat Küng über die berechtigten Anfragen an die Verfahrensordnung hinaus mit den wiederholten Vorschlägen an Rom verdeutlicht, das Verfahren entweder einzustellen und das vorgesehene Kolloquium davon zu entkoppeln oder aber seine Anfrage bezüglich der Unfehlbarkeit positiv aufzunehmen bzw. an der theologischen Diskussion teilzunehmen. Die Glaubenskongregation wurde von Küng in diesem Zusammenhang auch einmal eingeladen, sich an seinem Tübinger Oberseminar zur Unfehlbarkeitsdiskussion zu beteiligen.

Hier liegt zweifellos ein wunder Punkt: Trotz seiner Versicherungen, zu einem Gespräch mit Rom bereit zu sein, hat Küng sich diesem letztlich verweigert bzw. jeweils allein die Bedingungen eines Gesprächs festzulegen versucht, die theologische Diskussion oder den Fortgang der Geschichte angerufen. Kardinal *Döpfner* hatte dazu in seinem Brief an Küng vom 6. Mai 1975 (Dokumentation, Anlage 40) geschrieben: „Zum anderen verwechselst Du auch nach der ‚Erklärung' der Deutschen Bischofskonferenz immer wieder und immer noch die verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lehramts und der Theologie" – damit dürfte grundsätzlich der Nagel auf den Kopf getroffen sein. Die Grundposition Küngs, das Lehramt primär als einen *Partner im theologischen Disput* und dementsprechend kirchenamtliche Klärungsbemühungen als unnötige Einmischung zu betrachten, zeigt sich auch bei den späteren Auseinandersetzungen um die christologischen Aussagen in „Christ sein". Er räumt zwar in seinem Brief an Kardinal Höffner vom 21. 2. 1977 (Dokumentation, Anlage 45) ein: „Ob diese nicht nur von mir vertretenen Deutungen ausreichen, kann man selbstverständlich auch bei mir – ebenso wie bei manchen meiner katholischen Kritiker! – diskutieren." Dennoch war er nicht bereit, entsprechende Ergänzungen, wie sie in dem Stuttgarter Gespräch vereinbart wurden, vorzunehmen, sondern bat die Bischöfe um Geduld bis zum Erscheinen seines nächsten Buchs: „Die Form, in der ich diese Fragen beantworten werde, lasse ich mir freilich nicht aufzwingen" (Dokumentation, Anlage 48).

Auch die Vermittlungsbemühungen nach Bekanntgabe der römischen Erklärung vom 15. Dezember 1979 mußten dann wohl auch daran scheitern, daß Küng sich selbst

in dieser entscheidenden Phase die Form, in der Fragen zu beantworten wären, nicht vom Lehramt wollte vorgeben lassen. Das zeigen sowohl seine Stellungnahme zur Erklärung vom 20. Dezember wie auch die nicht von ihm persönlich, sondern von seinem Mitarbeiter Hermann Häring verfaßte Antwort auf die Bitte von Bischof Georg Moser um weitere Präzisierungen. Auch in diesen beiden Schreiben werden nochmals die immer wieder geäußerten Bedenken gegen die römische Verfahrensweise angesprochen.

Kardinal Höffner wies in seiner Stellungnahme zur römischen Erklärung vom 15. Dezember 1979 auf Küngs Unnachgiebigkeit und Unbelehrbarkeit hin. Hinter dessen Weigerung, lehramtlich verlangte Korrekturen anzubringen, und der wiederholten Bitte darum, ihn endlich einmal in Ruhe und Frieden seine theologische Arbeit tun zu lassen (vgl. z. B. Dokumentation, Anlage 41, 28), stecken aber doch auch hintergründigere und bedenkenswertere Motive, die allerdings in sich nicht unbedingt kongruent sind: Es ist zum einen die Orientierung am Modell des wissenschaftlichen Disputs (vgl. die Forderung nach Studienprojekten und Studientagen), gleichzeitig aber das konsequente, oft auch ernsthafte und gutgemeinte Kritik sowohl in Sachen Unfehlbarkeit wie Christologie nicht ausreichend achtende Verfolgen des eigenen theologischen Wegs. Die erklärte Bereitschaft zur korrigierenden Differenzierung stieß sich immer wieder mit dem, was viele Kritiker Hans Küngs Sendungsanspruch genannt haben.

Das Zutrauen zum eigenen theologischen Weg und die damit oft verbundene Unwilligkeit gegenüber theologischen wie kirchenamtlichen Kritikern haben ihren Grund bei Hans Küng wohl in der Überzeugung, „im Geist echter Katholizität" (so die Formulierung in der Stellungnahme zur Erklärung vom 15. Dezember) einen wichtigen und unerläßlichen Dienst sowohl für die Sache des christlichen Glaubens wie für die notwendige Reform der Kirche zu liefern. So erklärte er nach dem vorläufigen Abschluß des Lehrverfahrens 1975: „Darum werde ich mich auch nicht davon abhalten lassen, meinen theologischen Dienst an den Menschen in ökumenischem Geist weiterhin zu erfüllen und das zu lehren, was sich vom Neuen Testament und der großen christlichen Tradition her als katholische Lehre vertreten läßt" (Dokumentation, Anlage 38). Viele taktische Ungeschicklichkeiten, auch manche rhetorischen Entgleisungen, besonders gegenüber römischen Institutionen oder Maßnahmen, sind letztlich in dieser Grundoption verwurzelt, hinter der für Küng die Aufgabe einer sachlichen Auseinandersetzung mit römischen oder bischöflichen Mahnungen immer deutlich zurücktrat. In seiner Erklärung vom 30. Dezember 1979 stellte er dazu bezeichnenderweise fest: „Ein unredlicher Kompromiß hätte mir vielleicht die kirchliche Lehrbefugnis erhalten und mir zeitweilig Ruhe verschafft, hätte aber der Kirche keinen Dienst geleistet und mich selber meiner christlichen Identität und moralischen Glaubwürdigkeit beraubt." So mußte zwischen der „positiven Beantwortung der Fragen der heutigen Menschen im Licht der christlichen Botschaft" (Brief vom 21. Februar 1977, Dokumentation, Anlage 45) und der heftigen Kritik an der nachkonziliaren Entwicklung der katholischen Kirche fast zwangsläufig das Eingehen auf theologische oder kirchenamtliche Bedenken zu kurz kommen bzw. diese als unnötige und autoritäre, der eigentlichen Sachintention nicht angemessene Intervention erscheinen.

Chancen und Sackgassen

Hans Küng ist seinen Gesprächspartnern in Rom und bei der Deutschen Bischofskonferenz sicher nicht so entgegenkommen, wie es ihm in der Sache möglich und wie es um des konkreten Dialogs zwischen Lehramt und Theologie willen nötig gewesen wäre. Anderseits läßt sich auch nur schwer behaupten, daß Glaubenskongregation und Bischofskonferenz ihr Anliegen in der Auseinandersetzung immer so vertreten hätten, daß es dem Dialog zugute gekommen wäre. Dabei ist nicht nur an die *Verfahrensfragen* zu denken, sondern auch an die Klärung des *Verhältnisses von Küngs theologischen Aussagen zur verbindlichen Lehre der Kirche*. Hier ist allerdings nach den verschiedenen Stadien der Entwicklung und den jeweils umstrittenen Themen zu differenzieren. Zunächst wäre ein Punkt zu nennen, der zwar von der Glaubenskongregation zunächst als „irrtümlich oder gefährlich" aufgeführt wurde, dann aber in der Auseinandersetzung nicht mehr auftaucht: Im Brief vom 6. Mai 1971, der die Einwände der Kongregation gegen Küngs Buch „Die Kirche" präzisiert, wird unter I. seine Auffassung über die Einheit der Kirche angeführt. Küng hat zu diesem Punkt am 21. Juni 1971 geantwortet (vgl. Dokumentation, Anlage 18); von diesem Thema ist in der Erklärung von 1975 dann nicht mehr die Rede, offensichtlich konnte in dieser Sache die Kongregation zufriedengestellt werden.

Bestimmend für den Konflikt bis hin zum Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis wurde erst die Frage der *Unfehlbarkeit*. Dabei hat die Glaubenskongregation bekanntlich vor dem vorläufigen Abschluß des Verfahrens gegen die beiden Bücher Hans Küngs durch die Erklärung „Mysterium ecclesiae" eine deutliche Markierung gesetzt. Man hätte in Rom mit einer Annahme dieser Erklärung durch Küng das Verfahren beendet. Es ist allgemein – auch von Küng – anerkannt worden, daß „Mysterium ecclesiae" in der Frage des Verhältnisses von Dogma und Geschichte wichtige Grundeinsichten der neueren katholischen Dogmenhermeneutik rezipiert und dabei eine positive Antwort versucht. Anderseits ist aber auch festzuhalten, daß die Erklärung zwar durchaus Schwächen und Unzulänglichkeiten von Küngs Position sichtbar macht, gleichzeitig aber die Aussagen über die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts „zeitenthoben-geschichtslos" formuliert (so *Karl Lehmann* in seinem Kommentar zu „Mysterium ecclesiae") und sich an vielen Punkten zu apologetisch gegenüber den nicht nur von Küng erhobenen Anfragen in bezug auf den Stellenwert der Unfehlbarkeit in der katholischen Glaubenslehre abgrenzt.

Wesentlich differenzierter und auch im Blick auf die Anfrage Küngs gesprächsbereiter formulierte die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Abschluß des Lehrverfahrens gegen Küng vom 17. Februar 1975 (Dokumentation, Anlage 36), die berechtigte Fragen an seine theologische Methode richtet, ohne ihr gegenüber in bloße Affirmation traditioneller Positionen oder deren einseitiger Überspitzung zu verfallen.
In dieser Erklärung taucht auch erstmals ein Hinweis auf das 1974 erschienene Buch „Christ sein" auf, gegen das zwar in Rom nie ein formelles Verfahren eröffnet wurde, das aber zu einer weiteren Verschärfung des Konflikts zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und Hans Küng führte. Sie spielte sich nicht im Rahmen eines Lehrverfahrens ab; hier wurde auch das mit Rom nie zustande gekommene Gespräch als Versuch der sachlichen Konfliktregelung eingesetzt, auch wenn dieses nicht zum gewünschten Erfolg führte. Liest man die in diesem Zusammenhang gewechselten Briefe und Erklärungen, entsteht ein *zwiespältiger Eindruck*. Einerseits findet sich von seiten der Bischöfe der Versuch, durch den differenzierten Aufweis der auch in der theologischen Diskussion beklagten christologischen und methodischen Defizite von „Christ sein" Brücken für eine sachliche Einigung zu schlagen (vgl. z.B. den kurzen Brief von Bischof Moser, Dokumentation, Anlage 44). Anderseits muß man fragen, ob die – von Küng zweifellos mit verschuldete – Zuspitzung auf die Fragen im Brief Kardinal Höffners vom 22. April 1977, die „einfach mit dem unaufgebbaren Bekenntnis des Glaubens" zu beantworten gewesen wären (Dokumentation, Anlage 48, Brief Höffner 21. September 1977), der theologischen Klärung wirklich einen Dienst leisten konnte. Schließlich zeichnet sich auch die Erklärung der deutschen Bischöfe zu „Christ sein" vom 14. November 1977 nicht gerade durch differenzierende Argumentation aus, sondern stellt den Aussagen Küngs eine teilweise recht plakativ vorgetragene Christologie „von oben" gegenüber. Küng hat an dieser Erklärung wohl zu Recht Kritik geübt. Statt behutsam deutlich zu machen, wo die methodischen und sachlichen Grenzen einer Christologie „von unten" liegen und welche Bedeutung der Lehrentfaltung im Neuen Testament und durch die altkirchlichen Konzilien zukommt, wird in einer teilweise schwer verständlichen Sprache einfach emphatisch auf die Gottessohnschaft Jesu abgehoben. Allerdings muß dabei auch festgehalten werden, daß Küng auch bei seinem erneuten Aufgreifen der christologischen Problematik in „Existiert Gott?" den nicht nur von den Bischöfen, sondern auch von Fachkollegen geäußerten Bedenken kaum mehr als verbal entgegengekommen ist.

Mußte so entschieden werden?

Es hat sich gezeigt, daß im Fall Küng Schuld und Unschuld nicht eindeutig zugewiesen werden können, gerade weil sich hier *Verfahrens-, Verhaltens- und Sachprobleme* von Anfang an miteinander verknotet haben. Damit ist noch nicht die Frage beantwortet, ob die Entscheidung für den Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis zu diesem Zeitpunkt unausweichlich, notwendig, richtig war. Zwei Dinge sind jedenfalls unbestritten: einmal, daß die Kirche das Recht und manchmal auch die Pflicht hat, die Übereinstimmung theologischer Ansätze und Lehrmeinungen mit ihrem Glaubensbekenntnis und dessen Konkretion in dogmatischen Entscheidungen zu überprüfen und im äußersten Fall auch Sanktionen zu verhängen; zum zweiten hat Küng durch seine beiden Publikationen vom Frühjahr 1979 gegen die Mahnung der Glaubenskongretation von 1975 verstoßen, die beanstandeten Lehrmeinungen nicht weiterzuvertreten. Dabei erklärte er in seinem Vorwort zu Bernhard Haslers Buch „Wie der Papst unfehlbar wurde": „Aber ein ‚Stillhalte-Abkommen' läßt sich in solch fundamentaler Frage auf keinen Fall schließen und ist auch nie geschlossen worden" (Dokumentation, Anlage 55).

Nach den von ihr 1975 gesetzten Bedingungen war die Glaubenskongregation also durchaus im Recht, wenn sie neue Schritte im damals nur „für jetzt" beendeten Verfahren unternahm. Man muß sich allerdings fragen, warum – trotz zugegebenermaßen schlechter Erfahrungen in den vergangenen Jahren – nicht zuvor nochmals der Versuch gemacht wurde, durch ein Gesprächsangebot an Küng die Situation zu entschärfen. Daß demgegenüber Vermittlungsbemühungen unter der Belastung der schon getroffenen Entscheidung schwieriger sein würden, war jedenfalls vorauszusehen.

Gerade wenn man die Erklärung des Heiligen Stuhls vom 30. Dezember 1979 ernst nimmt, nach der die „mit großem Bedauern getroffene Entscheidung... ausschließlich von tiefem pastoralem Verantwortungsbewußtsein" bestimmt sei, muß nochmals die Frage gestellt werden, ob die sachlichen Gründe für den Entzug der Missio canonica wirklich als ausreichend und zwingend erachtet werden können. Das gemeinsame Kanzelwort der deutschen Bischöfe vom 7. Januar stellt fest: „Professor Küng vertritt in wichtigen Punkten des Glaubens Lehrmeinungen, die im Gegensatz zur verbindlichen Lehre der Kirche stehen. Solange dies der Fall ist, kann er nicht im Namen der Kirche theologischer Lehrer sein." Während die Erklärung der Glaubenskongregation vom 15. Dezember 1979 sich auf die schon 1975 beanstandeten Punkte beschränkt und darüber hinaus nur sehr knapp von Folgerungen „zum Schaden mancher Hauptstücke des katholischen Glaubens" spricht, werden die Dissenspunkte sowohl in dem im „Osservatore Romano" vom 19. Dezember zusammen mit der eigentlichen Erklärung erschienenen „Kommentar" (ohne Autorenname und ohne jede sonstige Kennzeichnung; die in der Dokumentation der Deutschen Bischofskonferenz erschienene Übersetzung ist mit „Kommentar der Kongregation für die Glaubenslehre" überschrieben) als auch in der Erklärung der deutschen Bischöfe vom 7. Januar 1980 genauer erläutert, allerdings auf durchaus verschiedene Weise: Der römische Kommentar, der über die Frage der Unfehlbarkeit hinaus ausdrücklich die Themen Christologie, Trinitätslehre,

Mariologie einbezieht und auch kurz auf Küngs jüngstes großes Werk „Existiert Gott?" eingeht, vereinfacht seine Position in den entsprechenden Punkten auf eine mehr als problematische Weise, wirft ihm vor, „systematisch" die Lehre der Kirche anzugreifen, und behauptet vergröbernd: „Folglich ist Hans Küng von der vollständigen Wahrheit des katholischen Glaubens und nicht nur in bezug auf die eine oder andere Wahrheit desselben Glaubens abgewichen, da sein ganzes theologisches Denken davon betroffen ist." Demgegenüber bemüht sich die Erklärung der deutschen Bischöfe um eine differenzierende Erörterung sowohl der Sach- wie der Verfahrensfragen, erkennt die pastorale Zielsetzung von Küngs Arbeit an und nimmt keine pauschale Ablehnung seiner Theologie vor.
Auf jeweils ihre Weise zeigen aber beide Texte ein gewisses *Dilemma* der jetzt getroffenen Entscheidung im Fall Küng: Die römische Erklärung kann schon deswegen nicht als hilfreich und als in der theologischen Sachargumentation hinreichend bezeichnet werden, weil sie in den Aussagen zu Dogma, Lehramt und Theologie durch ihre Einseitigkeit hinter einen breiten theologischen Grundkonsens seit dem Zweiten Vatikanum und eigentlich auch hinter das Konzil selber zurückfällt.

Die bischöfliche Erklärung versucht, den Begriff der Unfehlbarkeit in sachlicher Auseinandersetzung mit Küng positiv zu entfalten und die Defizite seiner Christologie nochmals deutlich zu machen. Besonders auffallend ist dabei, daß der Text sowohl Küngs Auffassung in Sachen Unfehlbarkeit wie Christologie als auch im Widerspruch zur Lehre nichtkatholischer Kirchen stehend aufweisen will. Außerdem wird der Freiraum der Theologie nachdrücklich herausgestellt.
Gerade wenn man Ton und Argumentationsweise dieser Erklärung begrüßt, drängen sich im Blick auf die Entscheidung im Fall Küng von der Sache her einige Fragen auf. Drei davon seien angeführt: Wenn gegenüber Küngs Aussage zur Person Jesu Christi schließlich nur eingewandt wird, sie „genüge" nicht, es fehle an „Deutlichkeit", ist dann wirklich ein Dissens gegeben, der zum Entzug der Lehrerlaubnis führen muß? Wird nicht in der Frage der Unfehlbarkeit das in mancher Hinsicht unbestritten problematische und ergänzungsbedürftige Dogma von 1870 trotz aller Bemühung um eine grundsätzliche Argumentation doch zu sehr überhöht? *Walter Kasper* hat kürzlich festgestellt: „Es wäre deshalb fatal, wollte man mit der Zurückweisung einiger Thesen von Hans Küng auch schon seine Anfragen als erledigt ansehen oder gar tabuisieren. Im Gegenteil, es gilt die Fragen, die erstellt, umfassender, tiefer und umsichtiger aufzugreifen, als es ihm selbst bisher möglich war" (Rheinischer Merkur/Christ und Welt, 4.1.1980). Wenn schon so deutlich an den Geist gegenseitigen Verstehens zwischen Theologie und Lehramt appelliert wird, hätte man dann nicht auch im Fall Küng nochmals den Versuch einer anderen Konfliktbewältigung machen können? Die immer wieder bemühte „Verwirrung" der Gläubigen durch Küng hätte sich noch länger ertragen lassen.

Soviel ist unbestritten: Der Fall Küng ist, wie die Erklärung der Bischöfe formuliert, ein „konkreter Ausnahmefall". Aber gerade Ausnahmen sind oft besonders lehrreich. Das gilt wohl hier vor allem auch deshalb, weil dieser Fall sich gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen abspielte. Nicht nur Theologie und Lehramt (und zwar sowohl das ortskirchliche wie das universale) waren betroffen, sondern auch die kirchliche und nichtkirchliche Öffentlichkeit, nicht zuletzt die nichtkatholischen Kirchen. Die unzähligen Reaktionen haben das ganze Spektrum der Beteiligten sichtbar werden lassen. Darüber hinaus hat gerade dieser Ausnahmefall dazu beigetragern, Fragen und Probleme aufzuwerfen, die sich nicht durch disziplinarische Maßnahmen aus der Welt schaffen lassen. Einmal ist sichtbar geworden, wieviel im Verhältnis von Lehramt und Theologie noch zu klären bleibt. Zum anderen bleibt die Frage gestellt, ob eine Theologie, die das Christliche in eine breitere Öffentlichkeit hineinvermittelt, aber dabei Defizite gegenüber der kirchlichen Lehrtradition in Kauf nimmt, von der Kirche nicht doch mehr Toleranz und Sensibilität verlangt. *Ulrich Ruh*

Die philosophisch-theologische Problematik

Es geht im folgenden nicht um Abwägung von Schuld oder Ungeschick auf der einen oder anderen Seite der Auseinandersetzung um Hans Küng, vielmehr um einen sachlichen Gesichtspunkt.
Ein großer Teil der Schwierigkeiten und der Mißverständnisse rührten – wie mir scheint – daher, daß sowohl bei Hans Küng wie bei den meisten seiner kirchlichen oder außerkirchlichen Gegner ein nicht genügend geklärter eindimensionaler Wahrheitsbegriff vorherrschend ist. Dieser ist üblich, und es ist also kein Wunder, daß sowohl die Aussagen von Küng sowie Küngs Interpretationen von Lehren der Kirche oder der Bibel wie die Beurteilungen großenteils sehr kritischer Art von seiten kirchlicher Stellen alle auf einer Ebene zu liegen scheinen.

Dies dürfte aber eine sachlich nicht ganz zulässige Vereinfachung sein. Was wir *Wahrheit* nennen, ist eine Größe, die keineswegs eindeutig festliegt. Wir haben zwar allen Grund, zu denken, es gäbe im Grunde und ursprünglich nur eine Wahrheit, die alles umfaßt. Sobald diese eine Wahrheit aber in bestimmten Hinsichten in Gedanken, Begriffe, Aussagesätze und Worte gefaßt wird, wenn sie also Sprache wird, dann tritt sie in eine Mehrheit von Möglichkeiten auseinander, und es entsteht das Problem von „Wahrheit und Geschichtlichkeit". (Ich habe dieses Problem in meiner Abhandlung „Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute" behandelt. Vgl. meinen Sammelband „Auf der Spur des Ewigen", Freiburg – Basel – Wien 1965, S. 410–426.)

Die Wahrheit erscheint immer in je besonderer geschichtlicher Gestalt

Daß dieses Problem für uns deutlich geworden ist, ist selber ein geistesgeschichtliches Ereignis ersten Ranges. Nach dem Abklingen der großartigen Entwürfe von Hegel und von Schelling zum Verständnis der Geschichte haben um die Jahrhundertwende so bedeutende Denker wie Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch und andere darauf aufmerksam machen können, daß die Geschichte ja immer wieder eigentümliche Verständnishorizonte ausbildet, in denen das, was Wahrheit genannt wird, eine je besondere Gestalt annimmt (vgl. hierzu vor allem P. Hünermann, „Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert", Freiburg – Basel – Wien 1967). Die Folge dieser geschichtlichen Gestalten ist, wie diese Arbeiten zeigen konnten, nicht aus einem übergreifenden Prinzip ableitbar, wie Hegel dachte, sondern sie ist eminent geschichtlich, d. h., es handelt sich um je einmalige Gestalten der Wahrheit in ihrer gedanklichen und sprachlichen Fassung. Und Martin Heidegger hat diesen Gedanken auf seine Weise radikalisiert.

Die Folge dieses Gedankens ist diese: Die verschiedenen Verständnishorizonte geschichtlicher Art, innerhalb deren Glaube jeweils gefaßt wurde, und dies von Anfang an und in einer geschichtlich schicksalhaften Folge bis heute, liegen untereinander und einander gegenüber keineswegs auf einer Ebene. Es ist vielmehr so, daß, was man auf *einem* geschichtlichen Verständnishorizont sagen kann, vielleicht sagen muß, wird auf einem anderen geschichtlichen Verständnishorizont undeutlich und wird oft in seinem Sinn verschoben. Dazu muß bedacht werden, daß die Wahrheit, insofern sie in der Sprache sich faßt, die Wahrheit als Sprache also, immer und von ihrem Anfang her zugleich ihre *Wirkungsgeschichte* ist. Ein Satz, der gesagt oder geschrieben wird, ist von Anfang an dazu da, gehört oder gelesen und darin verstanden zu werden. Es lebt also dieser Übergang oder diese Wirkung, und ohne sie wäre das Wort kein Wort und der Satz kein Satz. Und schon in dieser ersten Bewegung gibt es Verschiebungen der Verständnisse, und dies in der Regel im Rahmen eines geschichtlich-gesellschaftlich herrschenden Verständnishorizonts.

Über den so sich bildenden Differenzierungen gibt es aber einen die geschichtlichen Horizonte übergreifenden Horizont der Vernunft. Dieser macht es möglich, daß Menschen sich bisweilen von der absoluten Bindung an den eigenen Horizont ablösen und in einem Über-setzungsvorgang einen epochal anderen Horizont von dessen inneren Anlässen und Ansätzen her verstehen lernen. Dann wird eine Über-setzung möglich. Sie ist keineswegs auf bloß rationale Weise durchzuführen, denn eine solche Weise würde ja wiederum einen ganz bestimmten Verständnishorizont der Überlegung zugrunde legen. Sie ist vielmehr nur mit einem hermeneutischen Verfahren möglich, das, wenn wir mit Pascal reden dürfen, eher zu den „Gründen des Herzens" gehört als zu den Gründen der rationellen Vernunft. Dies gehört zum Wesen der geschichtlichen Begegnung und zur Voraussetzung einer wirklich geschichtlichen Hermeneutik.

Inzwischen hat sich aber gezeigt, daß auch innerhalb eines einzigen geschichtlichen Verständnishorizontes die Erscheinungen der Wahrheit und damit die Ebenen der Sprache, in denen sich die Wahrheit ausdrückt, keineswegs überall auf der selben Ebene liegen. Und auch hier ist es so, daß, was in einer Sprache möglich ist, in einer anderen Sprache undeutlich, fraglich oder gar sinnlos wird, bei Beibehaltung desselben Wortlautes.

Ein gutes Beispiel geschichtlicher Art dafür sind die Mißverständnisse, die seinerzeit am Beginn des 14. Jahrhunderts um eine Reihe von Thesen des Meisters Eckhart entstanden sind. Ich glaube, gezeigt zu haben, daß diese Schwierigkeiten aus einer Verschiedenheit der Sprachebenen mit einer gewissen geschichtlichen Notwendigkeit resultierten (vgl. mein Buch „Meister Eckart, Gedanken zu seinen Gedanken", Freiburg – Basel – Wien 1979, S. 249–261).

Diese Differenz läßt sich vorzüglich darstellen mit Hilfe des Denkmodells der Sprachspiele, wie sie Ludwig Wittgenstein in seinem Spätwerk, den „Philosophischen Untersuchungen", entwickelt hat. Gerade dort wird die These entwickelt und sorgfältig begründet, daß dieselben Worte innerhalb verschiedener Sprachspiele eine ganz verschiedene Bedeutung haben können und daß es möglich ist, daß, was bei dem einen Sprachspiel sinnvoll, ja notwendig ist, im anderen Sprachspiel, trotz der selben Worte, einen Unsinn ergibt.

Auf diese Weise entsteht also ein mehrschichtiger und geschichtlich reich differenzierter Wahrheitsbegriff, und es muß also bei jeder Aussage und auch bei jeder Aussage über eine andere Aussage, wie sie die Theologie ja regelmäßig macht, genau zugesehen werden, von welcher geschichtlichen Ebene aus und innerhalb eines wie strukturierten Sprachspiels gesprochen wird. Nur dann läßt sich mit genügender Klarheit sagen, ob es sich um sinnvolle Sätze oder um sinnlose Sätze handelt.

Dieser philosophisch weitgehend, wenn auch noch lange nicht genügend geklärte Sachverhalt ist m. E. von Hans Küng meistens übersehen worden. Er ist aber auch von seinen Gegnern kaum beachtet worden. Und so dürften die meisten Mißverständnisse erklärbar sein, die hier aufgetreten sind.

Dazu muß unter heutigen Bedingungen ein Weiteres beachtet werden, was in dieser Auseinandersetzung auch zuwenig beachtet worden ist, nämlich daß speziell religiöse Äußerungen und Worte, wie z. B. kirchenamtliche Bestimmungen, sich tief in das einzuwurzeln pflegen, was man nach C. G. Jung das *kollektive Unbewußte* nennen kann. Und darum sind solche Bestimmungen, auch wenn sie revisionsbedürftig sein mögen, nicht durch bloß rationale Überlegungen aus der Welt zu schaffen oder durch bloßen Appell an den eindimensional verstandenen Gesichtspunkt: Wahrheit oder nicht Wahrheit. Denn die Einwurzelung solcher Worte ins kollektive Bewußtsein liegt tiefer als derartige Erörterungen.

Der Spielraum des Lebens ist breiter als die Dogmen

Konkret heißt dies in bezug auf die Bedeutung der kirchenamtlich festgelegten Dogmen für das Leben unserer Kirche: Die Dogmen können verglichen werden mit den Leitlinien und ihrer Bedeutung für den Straßenverkehr. Die Leitlinien sind notwendig, damit der Verkehr in der richtigen Richtung verläuft. Aber natürlich fährt man nicht nur auf den Leitlinien. Sonst könnte man überhaupt nicht mehr fahren. Der Spielraum des Lebens des Verkehrs muß breiter sein als eben diese Linien.

Ähnlich ist es mit den Dogmen der Kirche. Man braucht Leit- und Richtlinien. Aber der Spielraum des tatsächlichen Lebens, des Glaubens, des Gebetes, des Gottesdienstes in der Kirche ist breiter als diese Leitlinien. Aber er richtet sich nach ihnen.
Außerdem erwachsen alle Dogmen aus einem bestimmten geschichtlich geprägten Verständnishorizont und aus den Fragen, die im Rahmen dieses Verständnishorizontes erwachsen sind, was den Glauben und seine Ausrichtung angeht. Auf diese geben die Dogmen Antwort, und nach dieser Antwort richtet sich das Leben in der Kirche. Man kann also sagen: Im Rahmen des hier zugrunde liegenden Seinsverständnisses und im Rahmen der aus ihm erwachsenden Fragen sind die Dogmen verpflichtend für das Leben und die Entfaltung des Glaubens der Kirche.
Aber sie sagen natürlich nie alles, was man über den von ihnen berührten Gegenstand des Glaubens sagen kann. Sie geben vielmehr eine *bestimmte* Antwort auf *bestimmte* Fragen, die wiederum von einer bestimmten geschichtlichen Situation und dem es bestimmenden Seinsverständnis geprägt sind.
Darum sind die Dogmen relativ in bezug auf dieses Seinsverständnis und die darin herrschenden Fragen. Sie sind auch relativ hinsichtlich des Gesichtspunktes und damit auch hinsichtlich der Begrifflichkeit und der Sprache, die sie anwenden. Aber sie sind *nicht relativ* hinsichtlich der *Sache*, die sie sagen.
Aus diesem Grunde werden Dogmen niemals zurückgenommen. Aber sie bedürfen nicht selten der Ergänzung und der Integration. Und es kommt auch vor, daß die Fragestellungen, auf die sie zu antworten suchen, an Aktualität verlieren. Dann werden die Dogmen zwar nicht falsch, aber ihr tatsächlicher Gebrauchswert im tatsächlichen Leben der Kirche sinkt ab. Dafür braucht man dann aber wieder andere Leitlinien. Die alten werden durch sie nicht widerlegt, aber sie werden nicht mehr so intensiv gebraucht.

Dies zeigt sich z. B. in der *Christologie*. Sie ist bis heute geprägt von den großen spätantiken Konzilien von Nikaia bis Chalkedon. In diesen Konzilien herrscht der Form nach die Sprache der spätgriechischen Metaphysik. Mit ihren Begriffen und in bezug auf die Fragen, die wir von ihr her an die Botschaft des Evangeliums stellen, wurde hier die Fassung des Geheimnisses Jesu in Leitlinien zusammengefaßt, die von außerordentlicher geschichtlicher Wichtigkeit wurden für die ganze Epoche der Herrschaft dieser Art des Denkens.
Allerdings hat sich in unserer Zeit gezeigt, daß diese Weise und Weisung des Glaubens in eine gewisse Spannung kam mit dem biblischen Text, in dem die Worte von der metaphysischen hypostatischen Union und ähnliche Worte ja nicht vorkommen. Und wenn man die Bibel, wie es heute unerläßlich ist, mit modernen, an der kritischen Exegese, an der Formgeschichte und an ähnlichen geschulten Methoden genauer liest, dann erkennt man leicht, daß es schwierig ist, die Aussagen der Bibel mit den Aussagen der spätchristlichen Konzilien in eine klare Übereinstimmung zu bringen. Diese Schwierigkeit haben auch so bedeutende Theologen wie *Edward Schillebeeckx* gespürt, und sie haben das Ihrige getan, um sie sachlich aufzuarbeiten. Daß hier ein echtes Problem liegt, hat auch Hans Küng gespürt, dies ist ihm zuzugeben. Aber es ist ihm nicht gelungen, diese Probleme auf eine sachgemäße Weise zu lösen, so, daß das Leben der Kirche Nutzen, aber keinen Schaden davon hat.
Wohl aber hat die Theologie allen Anlaß, sachlich an den Problemen zu arbeiten, die u. a. Hans Küng mit großen Vereinfachungen, aber mit großer Wirkungsbreite gekennzeichnet hat. Es muß behutsam vorgegangen werden mit solchen Dingen, damit die Kirche nicht verwirrt wird, und zwar nicht bloß die Amtskirche, sondern das ganze Kirchenvolk. Das hat mit den Gründen zu tun, die wir oben wenigstens angedeutet haben. Und es muß sachlich überlegt werden. Es ist erlaubt, darüber nachzudenken, ob die *einzigartige Einheit Jesu mit seinem Vater*, die sicher in der Bibel bezeugt ist, nicht auch noch mit anderen Begriffen zum Ausdruck gebracht werden könnte als denen von Nikaia oder Chalkedon; mit Begriffen, die vielleicht einerseits dem biblischen Text besser angemessen sein könnten, andererseits aber auch unserem modernen Seinsverständnis, das aus den hellenistischen Begriffsformen längst hinausgewachsen ist. Hans Küng war leider nicht in der Lage, dazu einen ernsten Beitrag zu leisten. Wohl aber gibt es da und dort Versuche, dieses Problem weiter aufzuklären (vgl. hierzu: *A. Grillmeier, H. Bacht* [Hrsg.], „Das Konzil von Chalkedon", Würzburg 1951, II. 1953, III. 1958, und darin besonders in Bd. III. *K. Rahner*, „Chalkedon – Ende oder Anfang?" [S. 3–49] und *B. Welte*, „Homoousios hemin" [S. 51–80]; *P. Hünermann*, Gottes Sohn in der Zeit", in: „Jesus, Ort der Erfahrung Gottes", Freiburg–Basel–Wien 1976 [S. 210 bis 236]; *B. Welte*, „Jesus Christus und die Theologie", in: *G. Picht* [Hrsg.], „Theologie, was ist das?", Stuttgart 1977 [S. 323–339]). Sie müssen ernsthaft geprüft werden, aber als Versuche, hier weiterzukommen, sind sie jedenfalls wichtig.

Es gibt eine sinnvolle Korrektur von Dogmen

Analoge Überlegungen kann man zur Sache der *Mariologie* sagen. Auch hier sind Probleme zu lösen, vor allem

dann, wenn man die marianischen Dogmen der neueren Zeit und die mariologischen Prädikate und Feiern der älteren Zeit, die wir großenteils aus den östlichen Kirchen übernommen haben, sorgfältig vergleicht mit dem, was tatsächlich im biblischen Text steht. Aber auch hier muß sehr behutsam vorgegangen werden. Man darf nicht leichtsinnig den Glauben der Kirche verwirren und erschrecken. Aber man muß versuchen, aufzuklären, was eigentlich die Formgeschichte, auch und gerade die der Dogmen oder die der dogmenähnlichen Prädikate von Maria besagen wollen und in welchen Erfahrungskontext sie gehören. Auch Dogmen haben ihre Formgeschichte und gerade die marianischen.
Versteht man sie leichtsinniger- und oberflächlicherweise von einem primitiven, aber modernen, sozusagen biologischen Verständnishorizont, dann entstehen allerdings Mißverständnisse und Torheiten daraus, und dagegen darf man begründete Einwände erheben. Aber nicht um diese Dogmen zu zerstören, sondern um ihnen den richtigen und ursprünglichen Sinn zu geben oder wieder zu finden. Sie gehören m. E. in eine rühmende Sprache. Diese hat ihre eigenen Gesetze. Die hier vielleicht notwendige Kritik muß konstruktiv, nicht aber destruktiv, jedenfalls nicht *nur* destruktiv sein. Auch hierzu gibt es Versuche, wenn sie auch noch lange nicht weit genug fortgeschritten sein mögen. Ich habe mir auch dazu einen Versuch erlaubt („Vom Sinn der Marienverehrung", in: Erbe und Auftrag, Beuron 55. Jg. 1979, S. 407–413).

Mit dem *Dogma der Unfehlbarkeit* des ersten Vaticanums ist es ähnlich; nur daß dieses Dogma gegenüber allen anderen Dogmen die Eigentümlichkeit hat, sozusagen ein Meta-Dogma zu sein. Es sagt nichts über den eigentlichen Inhalt des Glaubensbekenntnisses, es sagt vielmehr etwas darüber, wie Glaubensrichtlinien zustande kommen können. Darum ist auch dieses Dogma besonders empfindlich im modernen Bewußtsein unserer katholischen Kirche. Und darum wird es auch leicht mißverstanden.
Natürlich wollte das Vaticanum I nicht definieren, der Papst, wenn er in dem genau umgrenzten Sinn des Konzils eine allgemein verpflichtende Richtlinie des Glaubens gibt, sei unfehlbar, was die *Sprache* oder die *Denkformen* angeht, die er gebraucht. Es geht nicht um Sprache und Denkformen. Es geht um eine Sache. Allerdings ist beides auch nicht zu trennen.
Und natürlich besagt dieses Dogma auch nicht, der Papst oder, von ihm abhängig, die Glaubenskongregation oder die Gesamtkirche sei in ihrem praktischen Verhalten im ganzen oder auch in ihrem einzelnen, auch den führenden Gliedern, unfehlbar. Das ist auch nie behauptet worden, auch im Vaticanum I nicht.
Allerdings hat die *Wirkungsgeschichte* des Dogmas in weiten Kreisen der Kirche die von ihm selbst gesetzten Grenzen oft weit überschritten, so daß viele guten Leute in der Kirche glauben, der Papst könne überhaupt keine Fehler und Dummheiten machen. Solche populären Überhebungen darf und soll man korrigieren.
Dieses Dogma drückt ein im christlichen Glauben begründetes Vertrauen darauf aus, daß das Erbe des Evangeliums in der Gesamtkirche nicht im ganzen verlorengehen kann und daß es in der Kirche ein Amt gibt, das eine ausdrückliche Sorge dafür hat, das Amt der Gemeinschaft der Bischöfe und das Petrusamt. Das Vaticanum I und noch mehr das Vaticanum II haben klargemacht, daß das, was Unfehlbarkeit genannt wird, primär eine Eigenschaft der Gesamtkirche ist, und nur deswegen, weil der Inhaber des Petrusamtes für die Gesamtkirche Leitlinien geben kann, ist er auch in solchen Fällen, wo er dies wirklich und ausdrücklich tut, unfehlbar. Nicht aber in allen anderen Fällen. Schon der klassische große Dogmatiker im späten 19. Jahrhundert und ein Zeitgenosse des Vaticanums I, nämlich Matthias J. Scheeben, hat darauf hingewiesen, daß die Unfehlbarkeit des Petrusamtes darin gründet, daß der Gesamtheit der Glaubenden, also der Kirche, zugesagt ist, daß der Herr immer bei ihr bleiben wird (vgl. M. J. Scheeben, „Handbuch der katholischen Dogmatik", Bd. I, Freiburg 1874, S. 227; ders. „Die Mysterien des Christentums", Freiburg ²1951, S. 452ff).

Wenn man dies alles bedenkt, dann kann man leicht erkennen, daß es eine *sinnvolle Korrektur* der Dogmen geben kann, insofern als alle Dogmen einschließlich des Unfehlbarkeitsdogmas zwar verbindliche Glaubensweisungen sind und auch bleiben, daß sie aber ihrer Form nach relativ sind hinsichtlich des jeweils herrschenden Verständnishorizontes und der jeweils aus diesem Horizont erwachsenden Fragen. Sie sind jeweils auf bestimmte Fragen, die aus einer bestimmten geschichtlichen Situation erwachsen, bezogen. Die Fragen können später andere sein, und der Verständnishorizont kann später ein anderer sein. Dadurch werden zwar die alten Dogmen nicht falsch, aber es kommt später an den Tag, daß sie manchmal einseitig sind, daß sie nicht alles und, besonders für die neu auftauchenden Fragen, nicht genug gesagt haben; und daß sie also in der Aussageintention, wie namentlich in der Wirkungsgeschichte, die aus der Aussage hervorgeht, zwar nicht falsch, aber in gewisser Hinsicht einseitig sein können. Infolgedessen können spätere Aussagen frühere Aussagen integrieren, sie können die Akzente anders setzen, sie können andere sprachliche und begriffliche Formen verwenden, ohne aber deswegen die älteren verbindlichen Aussagen als falsch zu erklären.
Das ist schon früher geschehen, und wer die *Dogmengeschichte* einigermaßen kennt, kann leicht Beispiele dafür nennen. Das auffälligste Beispiel dafür ist das, was auf dem Konzil von Chalkedon geschehen ist, und zwar im Hinblick auf das vorausgehende Konzil von Ephesus. Auf beiden Konzilien galt es, das Geheimnis Jesu und seiner Bedeutung für den Glauben, und d. h. seiner Einheit mit dem Vater, für griechisch-hellenistisches Denken verbindlich klarzumachen. In Ephesus hat man dafür eine Formulierung gewählt, die zwar richtig war und auch richtig bleibt, die aber in ihrer Wirkungsgeschichte die Versuchung bei sich hatte, der auch nicht wenige Christen erlegen sind, in einen Monophysitismus zu verfallen. Die Konzilsbeschlüsse waren gewiß nicht monophysitisch, aber sie ak-

zentuierten die Glaubensüberlieferung so, daß sie leicht einen Monophysitismus hervorbringen konnte. Darum hat man bezeichnenderweise in Chalkedon das ältere Konzil korrigiert, nicht dadurch freilich, daß man es als ungültig erklärte, vielmehr dadurch, daß man es ergänzte und dann eine Ausgewogenheit, natürlich immer noch im Rahmen der späthellenistischen Begrifflichkeit und ihrer Fragestellungen, herbeiführte, und dies durch die Zwei-Naturen-Lehre.
Etwas Analoges ist auch im Vaticanum II geschehen hinsichtlich einiger Bestimmungen des Vaticanum I. Das Vaticanum I wurde in keinem Punkt für ungültig erklärt. Wohl aber hat man nicht weniges hinzugefügt, und man hat auch die Akzente anders gesetzt. Dadurch bekam das alte Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes sozusagen einen anderen Stellenwert im Gesamtleben der Kirche. Dies hat sich auch darin ausgedrückt, daß seit längerer Zeit kein Gebrauch mehr von ihm gemacht worden ist.

Die Kirche darf nicht in fixierten Glaubensformen erstarren

Zusammenfassend also kann man sagen: Hans Küng hat einige Probleme, die für die Theologie herangewachsen sind, *richtig gesehen*. Dies jedenfalls muß ihm zugestanden werden. Daß er sie auch öffentlich sagt, ist an sich auch nicht zu beanstanden; wohl aber dieses, daß er *nichts Ausreichendes getan hat*, um diese Probleme von den sachlichen Grundlagen her, die heute einigermaßen gegeben sind, wirklich aufzuarbeiten; und daß seine Kritik und seine Neufassung also nur Dinge wie die Unfehlbarkeit in Frage stellt, aber es unterläßt, gleichzeitig ein neues Verständnis und eine neue Lösung vorzuschlagen, die das Altüberlieferte und Bleibende integrieren könnte. Und so wirken seine Werke im ganzen zwar für viele Leser anziehend, und sie erreichen besonders viele Menschen, die die angedeuteten Schwierigkeiten stark empfinden. In diesem Bereich hat Küng zweifellos Verdienste. Aber anderseits wirken seine Werke für viele andere Christen auch destruktiv und schockierend. Aus diesem Schock entwikkelte sich der so beklagenswerte Zusammenstoß mit dem Lehramt unserer Kirche. Daraus könnte leicht auch die Gefahr entstehen, daß man es auf der Gegenseite, d. h. vor allem auf der Seite des kirchlichen Lehramtes, unterläßt, die hier berührten Fragen wirklich zu sehen und das Mögliche zu tun, um sie sachlich aufzuarbeiten. Die Kirche sollte sich nicht durch solche Männer wie Hans Küng verführen lassen, nun ihrerseits sozusagen zu erstarren in fixierten Glaubensformen, vielmehr eher an deren Durchlässigkeit für moderne Verständnisbedingung geduldig und behutsam zu arbeiten, und dies in Verantwortung für die Sache des Evangeliums und in Verantwortung für das ganze Kirchenvolk in der heutigen Zeit.

Bernhard Welte

Kanzelwort und Erklärung der deutschen Bischöfe

Das Kanzelwort

Papst und Bischöfe hatten in der Auseinandersetzung mit Professor Hans Küng eine wichtige Entscheidung zu treffen. Diesem mußte der Auftrag entzogen werden, im Namen der Kirche Theologie zu lehren. Vielen Suchenden und Fragenden hat Professor Küng Zugänge zu religiösen Grundfragen erschlossen, bei vielen Gläubigen haben von ihm vorgebrachte Auffassungen aber auch Verwirrung gestiftet.
Wir deutschen Bischöfe sehen uns, in voller Einheit mit dem Papst, trotz langjähriger Klärungs- und Gesprächsversuche leider dazu gezwungen, festzustellen: Professor Küng vertritt in wichtigen Punkten des Glaubens Lehrmeinungen, die im Gegensatz zur verbindlichen Lehre der Kirche stehen. Solange dies der Fall ist, kann er nicht im Namen der Kirche theologischer Lehrer sein. Wir beurteilen nicht, was Professor Küng persönlich glaubt, sondern was er schreibt und vorträgt.
Vieles und Unterschiedliches wurde in den letzten Wochen zum Fall Küng geäußert. Ist es im Verfahren gegen ihn gerecht zugegangen? Handelt es sich bei den Streitpunkten nicht doch um Randprobleme? Geht die Kirche hinter das II. Vatikanische Konzil zurück? Wie steht es mit der Freiheit in der Kirche? Wir Bischöfe schulden den Gläubigen und der Öffentlichkeit ein klärendes, helfendes Wort. Dieses kurze Kanzelwort kann freilich nur einige Punkte berühren. Näheres haben wir in einer ausführlichen Erklärung dargelegt.
1. Im Vordergrund der Auseinandersetzungen steht das Wort „unfehlbar". Daß niemand in der Kirche, auch nicht der Papst, in all seinem Sprechen und Tun von Irrtum und Fehlern verschont bleibt, ist selbstverständlich. Davon handelt die Lehre von der Unfehlbarkeit in der Kirche nicht. Sie sagt vielmehr: Wenn der Papst als oberster Lehrer der Kirche oder ein allgemeines Konzil oder die Bischöfe in Einmütigkeit mit dem Papst etwas als von Gott geoffenbart feststellen und zu glauben vorlegen, dann bewahrt sie der Beistand des Heiligen Geistes vor einem Irrtum (vgl. LG 25). Das aber zieht Professor Küng in Zweifel. Dabei ist ihm selber deutlich, wie sehr die Frage nach der Unfehlbarkeit in der Kirche die Grundlagen von Glauben, Kirche und Theologie betrifft.
2. Wiederholt betont Professor Küng, er wolle die verbindliche Lehre der Kirche nicht bestreiten, sondern nur „Anfragen" an sie richten. Es ist aber ein erheblicher Unterschied, ob man fragt, was eine Aussage bedeutet und wie sie zu begründen ist, oder ob man diese Aussage selbst

in Frage stellt und somit bezweifelt. Professor Küng zieht aber eindeutig verbindliche kirchliche Lehre in Zweifel.
3. Ist die Unfehlbarkeit in der Kirche nicht eine Randfrage? Für den Glauben und die Theologie ist es entscheidend, daß jeder weiß, worauf er sich im Gott geschuldeten Gehorsam des Glaubens verlassen kann und muß. Daher ist es keine Nebensache, ob Gott dem Lehramt des Papstes und der Bischöfe jenen Beistand zusagt, der in letzten Glaubensfragen den Irrtum ausschließt und uns dadurch jene Gewißheit im Glauben gibt, auf die wir unser Leben und unsere Hoffnung gründen. Natürlich sind alle menschlichen Aussagen, auch jene der Offenbarung und der Kirche, begrenzt. Doch Begrenzung und Irrtum sind verschiedene Dinge.
4. Wenn wir uns auf die verbindliche Aussage der Kirche nicht mit letzter Gewißheit verlassen können, dann kann sogar in Zweifel gezogen werden, wer Jesus Christus ist. Hat Gott wirklich sich selbst für uns hingegeben, indem sein ewiger, ihm wesensgleicher Sohn unser Menschsein annahm und für uns starb? Dies ist der Glaube, der unser Leben und Sterben trägt. Ihn haben die großen Konzilien des christlichen Altertums in endgültiger Weise verkündigt; sie legen darin verbindlich die zentrale Botschaft des Neuen Testamentes aus. Ihr Bekenntnis ist und bleibt Grundlage für unser ganzes Glauben und Leben als Christen. Wir machen uns dies Bekenntnis zu eigen im Credo der heiligen Messe: „Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater." Professor Küngs Aussagen bleiben – trotz aller Versuche des kirchlichen Amtes, im Gespräch mit ihm Klärung und Eindeutigkeit zu erzielen – hinter dem zurück, was Heilige Schrift, Glaubensbekenntnis, Konzilien und Liturgie von Jesus Christus bezeugen.
5. Immer wieder wird die Frage laut, ob das Verfahren gegen Professor Küng gerecht war. Wir geben gerne zu, daß kirchliche Verfahrensordnungen verbessert werden können. Doch müssen wir eindeutig antworten: Das Verfahren war gerecht. Und es ist nicht gerecht, die Sache, um die es in der Auseinandersetzung mit Professor Küng geht, hinter die Verfahrensfragen zurückzustellen.
Eine breite theologische Diskussion wurde in der Öffentlichkeit über die Meinungen von Professor Küng zur Lehre von Jesus Christus und zur Unfehlbarkeit in der Kirche geführt. Eine große Zahl von Fachkollegen hat eine kritische Stellung gegenüber den Auffassungen von Professor Küng bezogen.
Sehr viele Briefe, Gespräche, Gesprächseinladungen seitens des Apostolischen Stuhles und der Bischöfe konnten nicht erreichen, daß Professor Küng den notwendigen Beitrag zur Klärung der strittigen Punkte leistete. Weil Professor Küng erkennen ließ, daß er bereit sei, seine Aussagen zu überprüfen, hat die römische Glaubenskongregation am 15. Februar 1975 auf einen Widerruf verzichtet und ihn statt dessen ermahnt, seine Meinungen, die mit dem kirchlichen Lehramt nicht übereinstimmen, nicht zu wiederholen. Professor Küng hat sich nicht daran gehalten. In einer Veröffentlichung von 1979 deutet er den Nichtentzug der kirchlichen Lehrerlaubnis als Zeichen dafür, daß sich das kirchliche Lehramt seiner Sache in Fragen der Unfehlbarkeit selber nicht sicher sei. Damit sahen sich Papst und Bischöfe genötigt, zu handeln. Sie mußten feststellen: Solange Professor Küng der verbindlichen Lehre der Kirche widerspricht, kann er nicht im Auftrag der Kirche Theologie lehren.
Hier von einer Menschenrechtsverletzung oder von Inquisitionsmethoden zu sprechen, ist unsachlich. Wer die Dokumentation der Deutschen Bischofskonferenz zum Fall Küng und gerade auch die Bemühungen der letzten Wochen zur Kenntnis nimmt, wird sich von der aufrichtigen Gesprächsbereitschaft des kirchlichen Amtes überzeugen können. Um so bedauerlicher ist es, daß es beim Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis für Professor Küng bleiben mußte. Aber wir alle geben zusammen mit dem Heiligen Vater die Hoffnung nicht auf, daß Professor Küng seine Haltung und Meinung revidieren wird.
6. Zum Schluß möchten wir ausdrücklich darauf hinweisen: Die Kirche braucht die theologische Wissenschaft und die Theologen. Das Fundament der Theologie ist der verbindliche Glaube der Kirche. Aber dieser Glaube muß theologisch durchdrungen, entfaltet und begründet werden. Diese Aufgabe der Theologie ist für die Kirche lebenswichtig. So ist der Dialog zwischen kirchlichem Amt und Theologie unerläßlich. Wir werden uns nicht beirren lassen, ihn auch weiterhin zu suchen.
Wir deutschen Bischöfe bekräftigen unsere volle Einheit mit dem Heiligen Vater und miteinander. Die Anbetung des menschgewordenen Gottessohnes, das Bekenntnis zu ihm gemäß dem Credo der Kirche, das Ja zur Gabe des Geistes, der seine Kirche vor Irrtum im Glauben bewahrt, eint uns und alle Gläubigen. Wahren wir diese Einheit, beten wir für diese Einheit.

Würzburg, 7. 1. 1980

Die Erklärung

Die Entscheidung der Kirche, Herrn Professor Dr. Hans Küng die kirchliche Lehrbefugnis zu entziehen, hat in der inner- und außerkirchlichen Öffentlichkeit großes Aufsehen erregt. Wir haben viele besorgte, freilich auch viele zustimmende schriftliche Äußerungen erhalten. Unmittelbar nach der Weihnachtszeit haben wir uns in einer eigens einberufenen Sitzung zusammengefunden, um Ihnen allen ein gemeinsames Wort der Klärung und Orientierung zu sagen, das wir einstimmig verabschiedet haben.

1. Eine fast zehnjährige Vorgeschichte

Weil die Entstehung des Konfliktes trotz eines erheblichen Informationsangebotes an die Medien nicht überall in gleicher Weise bekannt ist, sollen kurz die wichtigsten Stationen einer mühevollen Auseinandersetzung genannt werden. Die Deutsche Bischofskonferenz hat in einer umfangreichen Dokumentation alle wichtigen Vorgänge der

Öffentlichkeit zugänglich gemacht, damit sie sich ein vorurteilsloses Bild der vielfältigen Bemühungen machen kann.
Bereits im Mai 1968 wird Professor Küng von der römischen Glaubenskongregation zu einem Gespräch über sein Buch „Die Kirche" eingeladen (vgl. Dok. Anl. 1). Ein Treffen kommt nicht zustande, Professor Küng gibt auch nicht die erbetene inhaltsbezogene schriftliche Stellungnahme ab. Im Juli 1971 wird ein Lehrverfahren gegen das Buch „Unfehlbar?" eröffnet; zugleich wird eine Liste von Einwänden und Schwierigkeiten mit der Bitte um Beantwortung übersandt (vgl. Dok. Anl. 19). Als nach zwei Jahren trotz erneuter Einladungen kein Sachgespräch stattfindet, veröffentlicht die Glaubenskongregation das Lehrschreiben „Mysterium ecclesiae", das ohne Nennung eines Namens und ohne Androhung von Maßnahmen die in Frage stehenden Glaubenswahrheiten positiv klären wollte. Als das Professor Küng auch noch nach Veröffentlichung dieser Erklärung angebotene Gespräch (vgl. Dok. Anl. 23 u. 24) in den folgenden zwei Jahren nicht verwirklicht werden kann, entschließt sich die Glaubenskongregation am 15. Februar 1975 (vgl. Dok. Anl. 35) im Auftrag von Papst Paul VI. zu einem ungewöhnlichen Schritt: Sie ermahnt den Theologen, „solche Lehrmeinungen nicht weiter zu vertreten" und sieht einstweilen von einem weiteren Vorgehen ab, d. h., sie stellt das Verfahren „für jetzt" ein. Professor Küng hatte den Weg dafür eröffnet, als er im September 1974 der Glaubenskongregation mitteilte, (vgl. Dok. Anl. 32), bei einer „Bedenkzeit" schließe er nicht aus, daß sich seine Lehrmeinung im Laufe der Zeit der des Lehramtes „angleichen" könne. Diese rechtlich sonst nicht vorgesehene Lösung hat Professor Küng im Frühjahr 1979 faktisch dadurch einseitig aufgekündigt, daß er seine bisherigen Thesen über die Unfehlbarkeit in der Kirche in verschärfter Form vorgelegt hat (vgl. Dok. Anl. 55). Unabhängig von diesem Verfahren der römischen Glaubenskongregation hat die Deutsche Bischofskonferenz von 1976 bis 1977 vergeblich eine weitere Klärung der Lehre Professor Küngs über Jesus Christus versucht (vgl. Dok. Anl. 43 ff). Seit 1970 häuften sich darüber hinaus öffentliche Aufrufe Küngs zum Handeln gegen die geltende kirchliche Ordnung (Mischehenregelung, Ämteranerkennung, Abendmahlsgemeinschaft, Zölibat, Weihe von Frauen zum priesterlichen Amt usw.) (vgl. z. B. Dok. Anl. 10).
Trotz drängender Bitten kam kein Kolloquium mit Rom zustande. Die Gespräche mit der Deutschen Bischofskonferenz brachten keine ausreichende Klärung. Auch eine langandauernde theologische Diskussion hat Professor Küng nicht zu Ergänzungen, die er selbst als notwendig zugab, oder gar zu Korrekturen bewegen können. Alle verfügbaren Mittel einer im Dialog zu erfolgenden Klärung wurden von der Glaubenskongregation und von der Deutschen Bischofskonferenz ausgeschöpft. Der Heilige Vater setzte den Vollzug der „Erklärung" zu einer nochmaligen Überprüfung in einer ungewöhnlichen Maßnahme aus. Selbst einen Tag vor dem Gespräch einer Delegation der deutschen Bischöfe mit Papst Johannes Paul II. am 28. Dezember 1979 hat Küng der dringlichen Bitte des zuständigen Ortsbischofs von Rottenburg-Stuttgart um einige inhaltliche Präzisierungen durch einen Mitarbeiter eine glatte Absage erteilen lassen (vgl. Dok. Anl. 62/63). Damit war die bekannte Entscheidung unumgänglich geworden.

2. Sachgründe für die kirchliche Entscheidung

In den Meinungsäußerungen seit dem 18. Dezember 1979, der Bekanntgabe der Entscheidung, standen die Ereignisse selbst im Vordergrund, die Sachfragen drohten ihnen gegenüber fast unterzugehen. Worum geht es?
a) Es geht nicht nur um die Unfehlbarkeit des Papstes, sondern der ganzen Kirche, ja sogar um die Wahrheit der Heiligen Schrift. Professor Küng anerkennt, daß der Kirche Jesu Christi ein grundlegendes Bleiben in der Wahrheit Gottes zugesagt ist. Fast alle christlichen Kirchen und die kirchlichen Gemeinschaften bejahen in ihren Bekenntnisaussagen dieses Gehaltensein der Kirche in der unverbrüchlichen Treue Gottes. Er hat sich in Jesus Christus ein für allemal der Welt zugewendet und das Wort des Heils seiner Kirche zur treuen Bewahrung und richtigen Auslegung durch den Gang der Zeiten anvertraut. Diese Unzerstörbarkeit der Kirche in der verheißenen Wahrheit Gottes schließt freilich einzelne Irrtümer nicht aus. Professor Küng glaubt denn auch, daß ein solches pauschales Bleiben in der Wahrheit genüge. Ja – und das macht nun den Kern seiner These aus – dies sei vereinbar mit faktischen Irrtümern in Glaubensentscheidungen, die das kirchliche Lehramt als unwiderruflich erlassen habe. Professor Küng leugnet so, daß die „Unzerstörbarkeit der Kirche in Wahrheit an bestimmte Sätze oder Instanzen gebunden ist". Damit zieht er nicht nur die Unfehlbarkeit des Papstes in Zweifel, sondern zuvor und viel grundlegender die geistgewirkte Gabe einer Bewahrung der Kirche in der Wahrheit Gottes. Eine Abwehr von Irrtümern durch einen aktiven Schutz des Glaubensgutes und erst recht eine endgültige Entscheidung in Glaubensfragen wären faktisch nicht mehr möglich.
b) Mit dieser Grundthese verdunkelt Professor Küng zwei weitere Dimensionen des christlichen Glaubens. Zu diesen gehören das entschiedene Bekenntnis des Glaubens und eine Gewißheit, die sich durch Leben und Tod hindurch bewährt. Darum ist von Anfang an mit dem biblischen Glauben das ins verbindliche Wort gebrachte Credo eng verbunden. Nur so kann der Christ durch die Zuverlässigkeit des Glaubens Freude und Zuversicht auch in schwierigen Situationen haben. Daran halten auch nichtkatholische christliche Kirchen und kirchliche Gemeinschaften fest. Professor Küng bestreitet nicht, daß der Glaube auf Bekenntnisformeln angewiesen ist. Jedoch zieht er die bleibende Gültigkeit letztverbindlicher Aussagen in Zweifel. Selbstverständlich bestreitet die Kirche nicht, daß solche Glaubensaussagen von ihrem früheren Verständnishorizont her begriffen, tiefer gedeutet und pastoral neu erschlossen werden können und müssen.

Mit diesen Grundthesen hängt eine zweite Schwierigkeit eng zusammen: Bei Professor Küng ist nicht mehr klar, daß die Kirche in ihren amtlichen Instanzen (Bischofskollegium, Konzil, Papst) angesichts einer bestimmten geschichtlichen Situation das christliche Glaubensbekenntnis in einem verpflichtenden Spruch auf eine legitime Weise und unter festumschriebenen Bedingungen untrüglich auszulegen vermag (vgl. Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen gentium", Art. 25). Die zuständigen Amtsträger handeln in solchen Situationen nicht aus beliebiger Machtvollkommenheit, sondern sie sind amtliche und öffentliche Zeugen für die Reinheit des lebendigen Glaubensgutes. Sie sind sprechender Mund für das Glaubenszeugnis der Gesamtkirche. Ihre öffentliche kirchliche Funktion ist also an die Botschaft des Glaubens gebunden. „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm" (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils, Art. 10). Die Kirche war von jeher überzeugt, daß dem verantwortlichen Amt bei dieser spezifischen Entfaltung des Zeugendienstes ein besonderer Beistand des Heiligen Geistes gegeben ist. Von einer willkürlichen und selbstgefälligen Herrschaftsausübung des kirchlichen Lehramtes kann nicht die Rede sein.

c) Diese Elemente des Glaubensverständnisses sammeln sich im Begriff der Unfehlbarkeit in der Kirche. Sie ist sicher kein so zentraler Glaubensinhalt wie die Gottesfrage und die Auferstehung Jesu Christi, aber darum ist sie noch lange kein „Randdogma". Sie dient der Wahrheitsfindung und der Zuverlässigkeit amtlicher Verkündigung und kommt so den Gliedern der Kirche mehr indirekt zugute. Der Gläubige hat ein Recht auf eine volle und eindeutige Darstellung unveräußerlicher Glaubenswahrheiten. Und darum gibt die theologische Stellungnahme zu letztverbindlichen Glaubensaussagen einen tiefen Einblick in das innere Verständnis von Offenbarung und Geschichte, Geist und Kirche, Amt und Wort. Wenn hier etwas nicht stimmt, zeigen sich gefährliche, wenn auch zunächst kaum erkennbare Risse im Fundament einer Theologie und auch im Glaubensbewußtsein der Gemeinde. Wir deutschen Bischöfe haben bereits in einer ausführlichen Erklärung vom 17. Februar 1975 auf solche Konsequenzen in der theologischen Methode Professor Küngs hingewiesen (vgl. Dok. Anl. 36). Auch dies war vergebens.

d) Diese Mängel werden vor allem in Professor Küngs Äußerungen über die Person Jesu Christi offenbar. Er möchte zwar „an den großen Intentionen und Gehalten der ökumenischen Konzilien" festhalten, aber seine konkreten Aussagen über die Göttlichkeit Jesu Christi und die Dreifaltigkeit Gottes bleiben hinter dem Inhalt des überlieferten Glaubens zurück. Es ist z. B. nicht falsch, aber es genügt nicht zu sagen, „daß in der Geschichte Jesu Christi wahrhaft Gott und Mensch im Spiel sind". Für den christlichen Glauben ist das Bekenntnis entscheidend, daß Jesus Christus in uneingeschränkter Weise und von Ewigkeit her das Wort Gottes ist. „Wir glauben ... an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater."

Diese Worte des Großen Glaubensbekenntnisses muß man dem heutigen Menschen gewiß zu erschließen versuchen. Der Theologe darf gerade an diesem entscheidenden Punkt des christlichen Bekenntnisses aber nie undeutlich werden. Es geht dabei nämlich um die Wahrheit unseres Heils: Wenn in Jesus Christus nicht Gott selbst sich den Menschen zugewendet hat, dann kann Jesus Christus uns auch nicht von Sünde und Tod erlösen. Hier sind sich alle christlichen Kirchen einig. Alle Aussagen über das Menschsein Jesu und seine beispielhafte Menschlichkeit sind für den Glauben nur voll bedeutsam, wenn sie innerlich mit dem uneingeschränkten Bekenntnis „wahrer Gott" verbunden sind. Die römische Erklärung führt als Begründung für den Entzug der Lehrbefugnis die christologische Frage nicht formell als Hauptpunkt an. Dies geschieht so aus verfahrensrechtlichen Gründen, weil das fast zehnjährige Lehrverfahren diese Probleme nicht einbezogen hatte. Diese beiläufige Erwähnung besagt jedoch nicht, diese und andere Mängel (z. B. im Blick auf die Mutter Gottes und die Sakramente) seien weniger ernst zu nehmen. Auf deren sachliche Bedeutung hat die Deutsche Bischofskonferenz in ihrem „Wort an die in der Glaubensverkündigung Stehenden" zum Buch „Christ sein" am 14. November 1977 eingehend hingewiesen. Gerade in ökumenischer Hinsicht sind diese Zusammenhänge wichtig (vgl. Die deutschen Bischöfe, Nr. 13).

3. Einordnung und Konsequenzen

Eine Entscheidung wurde nach den erfolglosen Bemühungen um eine Klärung vor allem wegen der wichtigen Sachfragen unumgänglich. Alle an dieser Entscheidung Beteiligten waren sich der pastoralen Tragweite schmerzlich bewußt. Küngs theologische Arbeit wurde nicht im ganzen, sondern nur an den genannten Punkten zurückgewiesen. Die pastorale Zielsetzung seiner Arbeit wurde von uns bereits früher durchaus anerkannt. Es geht nicht um eine pauschale Ablehnung seiner Theologie. Aber es wurde inmitten der Kirche zu einem allmählich unerträglichen Selbstwiderspruch, daß ein einflußreicher Theologe, der im Namen der Kirche lehrt und künftige Priester bzw. Laientheologen ausbildet, über Jahre hinweg gegen den übernommenen Auftrag handelt. Es geht um die unversehrte Weitergabe des katholischen Glaubensgutes an andere Generationen, nicht um einen römischen Machtanspruch oder um die Selbsterhaltung eines Systems.

Wir verstehen die Besorgnis vieler. Wir bitten jedoch um Vertrauen, wenn wir mit Papst Johannes Paul II. erklären: Wir wollen im Verhältnis zwischen Lehramt und Theologie unbeirrt den Geist des gegenseitigen Verstehens und Gesprächs pflegen. Niemand kann und will hinter Buchstaben und Geist des II. Vatikanischen Konzils zurück. Wir sind nicht ängstlich und eng gegenüber notwendigen Fragen und Forschungen in die Theologie. Im Gegenteil: Bis in die jüngste Vergangenheit hinein werden Schwierigkeiten zwischen Theologie und kirchlichem Amt – oft von

der Öffentlichkeit unbemerkt – in versöhnlicher Weise ausgetragen. Sehen Sie bitte die Angelegenheit von Professor Küng als einen sehr konkreten Ausnahmefall, für den wir uns fast zehn Jahre um eine gütliche Bereinigung eingesetzt haben. Wir werden diesen Stil keinesfalls wieder aufgeben. Auch der Papst und seine Kongregationen wollen dies nicht. Aber wir können auch nicht unserer Aufgabe der Bewahrung des Glaubens untreu werden, über deren Erfüllung wir beim Gericht des Herrn Rechenschaft ablegen müssen. Der Theologe hat bei Antritt seines Amtes das Vertrauen erhalten, den lebendigen Glauben der Kirche zu lehren. Es bleibt ihm dabei ein weites Feld eigenen Fragens und neuen Forschens. Er soll jedoch nicht vergessen, daß er zur Auferbauung der Kirche arbeitet. Ob ihm dies gelingt, darüber kann nicht nur er allein befinden. Wenn er das erhaltene Vertrauen einseitig bricht, sich selbst zum Maßstab macht und darum seine Lehrbefugnis widerrufen werden muß, ist es eine täuschende Unredlichkeit, von einer Verletzung der Menschenrechte zu sprechen. Die Meinungsfreiheit von Professor Küng ist nämlich nicht eingeschränkt.

Oft ist die ökumenische Dimension des Konflikts angesprochen worden. Es geht dabei nicht ausschließlich, ja nicht einmal in erster Linie um katholische Sonderlehren. Vielmehr stehen mit der Frage nach der unwiderruflichen Wahrheit der Bibel und des Bekenntnisses der altkirchlichen Konzilien genuin christliche Grundfragen zur Entscheidung an. Mit dem Einstehen für das unverkürzte Christusbekenntnis glauben wir vielmehr der ganzen Ökumene einen Dienst zu tun.

Wir wollen hinter das Erreichte nicht zurück, aber wir wollen auch keine unverantwortlichen Schritte tun, die in Wahrheit keinen Fortschritt bedeuten. Wir alle kommen näher zusammen, wenn wir Jesus Christus ähnlicher werden. Dafür müssen wir uns ändern. Eine Selbstaufgabe, die dem jeweiligen Partner das eigene Gesicht rauben würde, hilft keinem auf der Suche nach Einheit. Wir danken vielen evangelischen Schwestern und Brüdern für ihre diskrete Sorge, wenn im Nachbarhaus ein Familienkonflikt ausgetragen wird. Sie selber wissen nur zu gut, daß unsere Fragen und Nöte – vielleicht in verwandelter Form – auch ihre Probleme sind. Auch sie sind gelegentlich genötigt, Lehrzuchtverfahren, wie es in ihrer Sprache heißt, auszuüben.

Wir danken den Theologen für ihre mühselige und selbstlose Arbeit. Wir bitten sie um Geduld und Besonnenheit beim öffentlichen Angebot ihrer Hypothesen. Selbstdisziplin in wahrer Freiheit und in selbstkritischer, gegenseitiger Ergänzung ist besser als Lehrverfahren.

Alle Glieder unserer Kirche und alle an der Sache Interessierten bitten wir um eine nüchterne Beurteilung der getroffenen Entscheidung. Man kann nicht nach Liebe rufen, ohne sich zugleich um die Wahrheit zu sorgen. Toleranz bedeutet keinen Verzicht auf Wahrheitsfindung, Pluralismus der Theologie ist nicht möglich ohne die erforderliche Einheit im Glaubensbekenntnis. Mißtrauen Sie Schlagworten und Agitationen, welche auf die Dauer den Frieden und die Einheit der Kirche gefährden können. Wir sind uns der besonderen Verantwortung gegenüber der Gesamtkirche bewußt, in enger Verbindung mit Papst Johannes Paul II., dem Bischof von Rottenburg-Stuttgart und allen Gläubigen dieser Diözese. Wir bitten Sie schließlich um Ihr Gebet, damit Gott seine Kirche vor Schaden und vor Zwietracht bewahre.

Würzburg, 7. 1. 1980

Reportage

Hoher Aufwand, mäßiger Ertrag

Zur Situation katholischer Erwachsenenbildung

Zehn Jahre sind es her, daß der Deutsche Bildungsrat in seinem „Strukturplan für das Bildungswesen" den systematischen Ausbau der Weiterbildung zum vierten gleichrangigen Hauptbereich des Bildungssystems gefordert und damit eine unübersehbare bildungspolitische Aufwertung der bis dahin völlig im Abseits des öffentlichen Interesses dahinexistierenden Erwachsenenbildung eingeleitet hat. Inzwischen hat sich in vielen Bundesländern der Gesetzgeber ihrer Ordnung und Förderung angenommen. Nirgendwo hat er dabei der historisch gewordenen Vielfalt der Träger eine Absage erteilt.

Die Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft, von Anfang an vor allem über die Vereine und Verbände stark in diesem Bildungsfeld engagiert, hat sich der Entwicklung recht früh gestellt und sich bereits Ende der sechziger Jahre der intensiven Besinnung unterzogen, ob ihre traditionellen Formen und Verfahrensweisen noch den gewachsenen Ansprüchen genügten. Die Selbstprüfung erbrachte eine Reihe nicht mehr länger hinnehmbarer Mängel und Schwächen.

Nicht nur daß, gemessen am aktuellen wissenschaftlichen Diskussionsstand in der Bildungspraxis, Zufälligkeit, Be-

liebigkeit und Dilettantismus grassierten. Ungenügende Zusammenarbeit, bisweilen auch überzogenes Konkurrenzdenken unter den vielen katholischen Gruppierungen, die Bildungsarbeit mit Erwachsenen betrieben, hatten auch immer wieder zu einer Verzettelung der Mittel und Kräfte geführt. Es fehlte eine zusammenfassende Darstellung aller örtlichen katholischen Bildungsaktivitäten, die dem Bürger die Orientierung erleichtert und den Beitrag katholischer Erwachsenenbildung angemessen in der Öffentlichkeit repräsentiert hätte. Auf Bundes- und Landesebene hatte sie sich zwar Instanzen zur Wahrnehmung gemeinsamer Belange nach außen, gegenüber anderen Trägern oder gegenüber der öffentlichen Hand, zugelegt. Vor Ort dagegen stand sie ohne Interessenvertretung da.

Die große Sammlung der Kräfte

Eine vor 10 Jahren eingeleitete *Neuordnung* sollte diese Schwächen beseitigen und den katholischen Beitrag wirksamer als bisher in das Gesamtangebot der öffentlichen Weiterbildung einbringen. Das von der Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung zusammen mit dem Institut für Erwachsenenbildung in Münster entwickelte Reformkonzept beließ die Souveränität über das örtliche katholische Bildungsangebot nach wie vor auf der verbrauchernahen Ortsebene. Es wollte auch nicht die Vielfalt von Veranstaltern katholischer Erwachsenenbildung beschneiden und damit deren Chance schmälern, an ganz verschiedene Bevölkerungsgruppen, insbesondere auch an bildungsabstinente Schichten heranzukommen. Aber die neuen Vorstellungen sahen eine umfassende Koordinierung des bis dahin weithin beziehungslosen Miteinanders zu einem örtlichen Gesamtangebot katholischer Erwachsenenbildung vor. Die Verantwortung dafür wurde in die Zuständigkeit des Pfarrgemeinderats gelegt. zur lebensbegleitenden Bildung auf der Grundlage eines Als zentralen Baustein der Neuordnung hatte das Reformkonzept die *Errichtung von rechtlich selbständigen Bildungswerken auf regional überschaubarer Ebene*, in der Regel auf der Ebene größerer Städte oder eines Landkreises, im Auge. Alle katholischen Gruppen und Organisationen in seinem Einzugsbereich sollten darin gemeinsam an der Aufgabe arbeiten, „durch ein planvolles, kontinuierliches und fachlich qualifiziertes offenes Bildungsangebot, das methodisch und didaktisch den allgemeinen Kriterien der Erwachsenenbildung entspricht, einen Beitrag zur lebensbegleitenden Bildung auf der Grundlage eines immer wieder kritisch reflektierten christlichen Menschen- und Weltverständnisses zu leisten".

Dem Bildungswerk war allerdings keineswegs nur die Aufgabe zugedacht, die Vorhaben der verschiedenen katholischen Ausrichter zu sammeln, zu einem Gesamtprogramm zusammenzustellen, zu veröffentlichen und finanziell abzuwickeln sowie gemeinsame Belange nach außen zu vertreten. Es sollte auch eine *pädagogische Schrittmacherfunktion* leisten, nämlich den Beitrag katholischer Erwachsenenbildung gemäß den gestiegenen theoretischen und bildungspolitischen Ansprüchen ausweiten und qualifizieren sowie mit dem anderer Einrichtungen und Träger im Einzugsbereich abstimmen.

Seine Arbeit sollte sich zwar rechtlich selbständig vollziehen. Sie sollte aber durch Zusammenschluß der Bildungswerke mit den überörtlichen katholischen Einrichtungen (Akademien, Heimvolkshochschulen, sonstige Bildungsstätten usw.) sowie mit Verbänden auf Bistumsebene zu Diözesan- und auf Landesebene zu Landesarbeitsgemeinschaften sowie über diese zur Bundesarbeitsgemeinschaft in den Gesamtzusammenhang katholischer Erwachsenenbildung eingebettet sein. Dieses Organisationsgefüge, dessen Ausbau bislang noch keinen Abschluß gefunden hat, versprach auf lange Sicht eine Profilierung des katholischen Parts im pluralen System der Weiterbildung, ohne die Vorzüge des traditionellen Binnenpluralismus aufzuheben.

Darüber, daß die angestrebte Profilierung zusätzlich – und nicht wenig – Geld kosten würde, ließ das Reformkonzept keinen Zweifel. Es sah vor allem eine kräftige stufenweise Erweiterung des Kreises gut ausgebildeter hauptamtlicher Mitarbeiter vor. Vordringlich erschien dabei zunächst die Anstellung hauptamtlicher Referenten auf Diözesan- und Bezirksebene, die den Auf- und Ausbau der Bildungswerke in pädagogischer und organisatorischer Hinsicht vorantreiben sollten. Nach und nach sollten dann auch die Bildungswerke hauptamtlich besetzt werden.

Nicht übersehen werden darf, daß das Bemühen, den katholischen Beitrag den gewachsenen Ansprüchen an die Quantität und Qualität anzunähern, auch von *theologischen* Motiven ausgelöst und getragen und nicht nur von der allgemeinen bildungspolitischen Diskussion diktiert war. Noch ziemlich frisch war die Erinnerung an die vom letzten Konzil der Kirche und ihren Gliedern nachdrücklich auferlegte Verpflichtung zum Dienst an der Entfaltung des Menschen und der Gesellschaft sowie an die vom Konzil an das gesellschaftliche Handeln der Kirche angelegten Qualitätsmaßstäbe.

Deutlicher als je zuvor war es an der sozialen Entwicklung abzulesen, daß die Entfaltung des Menschen und der Aufbau der menschlichen Gemeinschaft eine lebensbegleitende Bildung zur elementaren Voraussetzung haben. In Ausübung ihres Weltdienstes sah sich die Kirche deshalb, schon bevor die Würzburger Synode die Erwachsenenbildung ausdrücklich zu einem der „Schwerpunkte der kirchlichen Verantwortung im Bildungsbereich" erhob, in diesem Feld besonders gefordert.

Es blieb nicht nur bei verbaler Aufwertung

Was den Ausbauplänen an Taten gefolgt ist, die Entwicklung katholischer Erwachsenenbildung seit der großen Wende vor zehn Jahren oder zumindest ihren derzeitigen Beitrag zum Gesamt der Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik in aller Kürze auch in Zahlen statistisch etwas zu skizzieren, sind allerdings enge Grenzen gezogen.

Nach wie vor liegt ein Dunkel über den wichtigsten, den Weiterbildungsbereich bestimmenden Faktoren. Es gibt keine Gesamtstatistik der geleisteten Unterrichtsstunden, der vermittelten Inhalte, der Arbeitsformen, der Finanzierung, des Personals in der bundesdeutschen Erwachsenenbildung, aus der sich der katholische Beitrag herausfiltern ließe.
Es gibt selbst für den Bereich der katholischen Erwachsenenbildung nur allererste Ansätze zu Überblicken. Was an Daten, Größenordnungen, Relationen zu einzelnen Aspekten aus verschiedenen Landesarbeitsgemeinschaften und Diözesen vorliegt, entzieht sich sehr oft wegen des von Bundesland zu Bundesland unterschiedlichen Erhebungs- und Kategorisierungsrahmens der Zusammenfassung, der Verallgemeinerung und Hochrechnung und wird überdies rasch von der rasanten Entwicklung in diesem Bildungsfeld überholt. Derzeit lassen sich nur einzelne Schlaglichter auf das katholische Engagement im Weiterbildungsbereich werfen. Sie erhellen allenfalls sehr schwach einige seiner Konturen.

Nach einer Erhebung der *Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung* (KBE), die selbst einmal wissen wollte, wen und was sie eigentlich repräsentiert, waren es Ende 1977 nicht weniger als 479 rechtlich eigenständige Einrichtungen, die unter der Firmierung „Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft" offene, d. h. jedermann zugängliche Bildungsangebote planten, koordinierten und realisierten. Sie fächerten sich auf in sechs überdiözesane Einrichtungen, 26 diözesane Einrichtungen, in 50 Regional- und Bezirksbildungswerke, 140 Kreis- und 80 Stadtbildungswerke, 102 Familienbildungsstätten, 4 Soziale Seminare und 71 Verbandsbildungswerke. Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft, das läßt schon dieser Überblick deutlich werden, ist also nach wie vor keine monolithische Einheit, sondern ein vielgliedriges, organisatorisch wie inhaltlich in sich plurales System, das, wenn auch unterschiedlich dicht, über die ganze Bundesrepublik verzweigt ist.
Noch weitaus engmaschiger erscheint das in den letzten 10 Jahren geknüpfte Organisationsnetz, wenn man auch die Neben- bzw. Außenstellen der von der KBE repräsentierten eigenständigen Einrichtungen mit in Rechnung stellt. Eine Auflistung all der Orte, an denen katholische Erwachsenenbildung mit einem mehr oder minder umfangreichen Bildungsangebot heute präsent ist, steht noch aus. In der Erzdiözese Freiburg waren es 1978 allein 624 Orte bzw. Pfarrgemeinden, in der Diözese Trier über 700. In vielen Bundesländern dürfte die katholische Erwachsenenbildung derzeit „flächendeckender" und „bürgernäher" arbeiten als die Volkshochschulen. So wies die bayerische Landesstatistik für die Katholische Landesarbeitsgemeinschaft 1977 mit 1531 Nebenstellen rund 400 Nebenstellen mehr aus als für den Bayerischen Volkshochschulverband.

Auch nach der Expansion der Bildungsarbeit vor Ort wird das *Erscheinungsbild* katholischer Erwachsenenbildung stark von den Bildungshäusern mit Internatsbetrieb geprägt: 22 Akademien, 59 sonstige Bildungshäuser mit eigenem Programm sowie 18 Tagungshäuser ohne Eigenprogramm mit zusammen 6354 Betten standen Ende 1977 ausschließlich oder überwiegend für Maßnahmen der Erwachsenenbildung zur Verfügung. Viele dieser Häuser haben eine lange Tradition und einen großen Namen als Foren des Zeitgesprächs der Gesellschaft. Nicht weniger als 1385 Mitarbeiter kümmerten sich hauptamtlich um die dort betriebene Bildungsarbeit, die Verwaltung und um Unterkunft und Verpflegung. 247 davon nahmen als „pädagogische Mitarbeiter" überwiegend Bildungsaufgaben wahr. Die katholische Erwachsenenbildung dürfte damit mehr räumliche und personelle Kapazitäten für internatsgebundene Bildungsmaßnahmen zur Verfügung stellen als jede andere gesellschaftliche Gruppe.
Was die *Personalsituation* im Bereich der katholischen Erwachsenenbildung anlangt, so liegt der derzeitige Bestand – auch wenn ein Gesamtüberblick fehlt – auf jeden Fall weit über den oben genannten Zahlen. Allein im Bereich des Bistums Münster waren 1978 in den vier Teilfeldern der kirchlichen Erwachsenenbildungsarbeit – den Bildungshäusern, den Familienbildungsstätten, den Bildungswerken auf Stadt- und Kreisbene und den Bildungswerken der Diözesanverbände sowie in der Zentrale auf Bistumsebene – 130 Mitarbeiter hauptberuflich tätig. 1977 waren in Bayern der amtlichen Landesstatistik zufolge – das Wirtschafts- und Verwaltungspersonal miteingerechnet – insgesamt 401 Kräfte hauptberuflich im Bereich der katholischen Erwachsenenbildung angestellt. Das waren 31,5% des damals in der gesamten bayerischen Weiterbildungslandschaft hauptberuflich tätigen Personals. 1968 waren erst 210 Personen in der katholischen Erwachsenenbildung voll mit Bildungs-, Verwaltungs- und Bewirtschaftungsaufgaben befaßt. Innerhalb von zehn Jahren hat sich demnach der *Personalbestand nahezu verdoppelt*, völlig gleichlaufend mit der Gesamtentwicklung der Personalsituation auf der bayerischen Weiterbildungs-Szene.
Ungeachtet der *fortschreitenden Professionalisierung* stellt sich die Erwachsenenbildung nach wie vor als ein Feld dar, in dem wie nirgendwo sonst im Bildungsbereich der „Amateurstatus" vorherrscht: Die Zahl derer, die sich in der Vorstandschaft oder dem Beirat eines Bildungswerks, als Bildungsbeauftragter einer Pfarrgemeinde oder eines Verbandes ehrenamtlich engagieren und damit erst die Breitenarbeit an der Basis ermöglichen, geht in die Tausende. Allein im Bereich der Diözesanarbeitsgemeinschaft Mainz wird ihre Zahl auf 400 geschätzt. In Münster spricht man von 500.
Daß es die Kirche in den sechziger Jahren nicht nur bei verbalen Bekundungen ihrer Verantwortung für die Weiterbildung hat bewenden lassen, wird besonders deutlich ablesbar an den Geldern, die sie in die Förderung des katholischen Erwachsenenbildungsbeitrags gesteckt hat. Die Diözese Limburg mag hierfür als Beispiel stehen, anderswo ist die Entwicklung ähnlich verlaufen. Zur *Finanzierung der Gesamtkosten* der Erwachsenenbildung in der Diözese – ohne die Leistungen für den Unterhalt der Bil-

dungsstätten – wurden aus der Bistumskasse 1971 rund 920000 DM bereitgestellt. 1975 waren es schon 1977000 und 1978 deutlich mehr als 2,5 Millionen. Während sich die Summe aller Einnahmen aus kirchlichen Zuschüssen, Teilnehmergebühren, Zuschüssen von Bund, Land und Gemeinden in der katholischen Erwachsenenbildung in ganz Bayern 1970 noch auf rund 5,2 Millionen Mark belief, hat im Jahr 1977 allein die Leistung der Diözesen und Pfarreien die 10-Millionen-Marke bereits deutlich überschritten. 1968 standen der katholischen Erwachsenenbildung in Bayern aus Kirchensteuermitteln erst 1,68 Millionen zur Verfügung. In zehn Jahren haben die bayerischen Diözesen ihre Erwachsenenbildungsaufwendungen also mehr als versechsfacht.

Im Vergleich zu den Aufwendungen für andere kirchliche Aufgabenfelder mögen sich diese Beträge immer noch bescheiden ausnehmen. In Relation gesetzt zu den Zuschüssen, mit denen Staat und Kommunen die Erwachsenenbildungsträger in der Wahrnehmung ihrer anerkannt öffentlichen Aufgabe unterstützen, erscheint der finanzielle Beitrag der Kirche zum Ausbau des Weiterbildungssystems in einem anderen Licht. Die 2,5 Millionen des Bistums Limburg im Jahr 1978 deckten immerhin 56% der Gesamtkosten seines Erwachsenenbildungs-Engagements ab. Mit den rund 900000 Mark, die der katholischen Erwachsenenbildung aus den Staatskassen und den kommunalen Säckeln damals zuflossen, konnten dagegen nicht einmal ganz 20% der anfallenden Kosten finanziert werden.

Es hat 1977 nicht mehr sonderlich viel gefehlt, dann hätte das Bistum Trier so viel Geld in den Ausbau der katholischen Erwachsenenbildung investiert, wie dem Land Rheinland-Pfalz die Förderung des gesamten Weiterbildungsbereichs wert war, nämlich lediglich 4 Millionen Mark. Die 10,5 Millionen, die im gleichen Jahr in Bayern seitens der Kirche aufgebracht wurden, waren auch schon zwei Drittel dessen, was das Bayerische Staatsministerium für Unterricht und Kultus unter den anerkannten Trägern öffentlicher Erwachsenenbildung im Land verteilte.

Kräftige Expansion des Angebots und der Nachfrage

Was steht nun diesen beachtlichen personellen und finanziellen Investitionen an „Out-put" gegenüber? Welchen Umfang hat der *katholische Beitrag zum Gesamt der Weiterbildung*, gemessen etwa an Veranstaltungen, an Unterrichts- oder Doppelstunden und an Teilnehmern oder Nutzern des Angebots? Im September 1979 hat die KBE das Ergebnis ihres Bemühens, darüber aus den in den Landesarbeitsgemeinschaften verfügbaren Daten erstmals einen groben Überblick zu bekommen, der Öffentlichkeit vorgelegt. Es steht ausdrücklich unter dem Vorbehalt, daß die darin veröffentlichten Zahlen keineswegs vollständig den Umfang des katholischen Engagements in Sachen Bildungsarbeit beschreiben. Dieser Erhebung zufolge wurden 1977 im Rahmen der öffentlichen Weiterbildung etwas mehr als 1,48 Millionen Unterrichtsstunden à 45 Minuten und rund 445000 „Teilnehmertage" in Bildungshäusern mit mindestens 6 Unterrichtsstunden am Tag durchgeführt. Rund 5,3 Millionen Teilnehmer wurden dabei registriert.

Soweit bereits Daten für das Berichtsjahr 1978 angeliefert wurden, deuten sie darauf hin, daß es 1978 in jeder Hinsicht ein *kräftiges Wachstum* gegeben hat: So ist z.B. in Rheinland-Pfalz die Anzahl der Veranstaltungen, unabhängig von der Dauer, gegenüber dem Vorjahr um knapp 9%, in Bayern um rund 11,5% gestiegen. In der Diözese Freiburg betrug die Zuwachsrate fast unglaubliche 35%. Auch an Unterrichtsstunden wurde kräftig zugelegt. Auf der Basis des Vergleichs der Ergebnisse aus 7 der 11 Landesarbeitsgemeinschaften um mehr als 12 Prozent. Und auch die Nachfrage hatte sich 1978 weiter belebt, soweit ein Vergleich möglich war, im Schnitt um knapp 8%. Wie enorm katholische Erwachsenenbildung ihr Bildungsangebot, aber auch seine Nutzung hat steigern können, wird erst so recht deutlich, wenn man zum Vergleich weiter ausgreift: Da stieg in Bayern in den fünf Jahren von 1974 bis 1978 die Zahl der Veranstaltungen um 108%, die der Doppelstunden um 80% und die der Teilnehmer um 87%. Da hat etwa die größte Landesarbeitsgemeinschaft, die von Nordrhein-Westfalen, von 1971 bis 1977 die Zahl der Unterrichtsstunden wie auch die Zahl der Teilnehmer weit mehr als verdoppelt. Im selben Zeitraum hat die katholische Erwachsenenbildung in der Diözese Limburg den Umfang ihrer Arbeitseinheiten von 90 Minuten mehr als verdreifacht. Und den im Landesverband Nordrhein-Westfalen zusammengeschlossenen Kolping-Bildungswerken und Kolping-Heimvolkshochschulen ist es gelungen, innerhalb von nur drei Jahren – von 1975 bis 1977 – die Zahl der durchgeführten Teilnehmertage gar zu vervierfachen.

Was die katholische Erwachsenenbildung zum Gesamt der offenen Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik heute beisteuert, macht sie hinter den Volkshochschulen zur Nummer 2 in der Weiterbildungslandschaft. In Bayern beispielsweise hat sie der amtlichen Leistungsstatistik für das Jahr 1977 zufolge 27,9% aller nach dem bayerischen Erwachsenenbildungsgesetz anerkannten Bildungsmaßnahmen und 12,4% aller Doppelstunden durchgeführt. Die gut 1,5 Millionen Teilnehmer, die dabei registriert wurden, machten gar 35,2% der Gesamtteilnehmerschaft an Erwachsenenbildungsmaßnahmen in Bayern aus. In Rheinland-Pfalz entfielen 1977 gut 30% der Veranstaltungen und 33% der Unterrichtsstunden auf die katholische Erwachsenenbildung. Und selbst in Niedersachsen, dessen Bevölkerung zu etwa vier Fünfteln evangelisch ist, liegt der Umfang der Aktivitäten in katholischer Trägerschaft über dem der evangelischen Einrichtungen.

Es gibt allerdings Anzeichen dafür, daß trotz der enormen Investitionen und Zuwachsraten der katholische Beitrag im Gesamtangebot öffentlicher Weiterbildung in den letzten Jahren *eher an Gewicht verloren* als gewonnen hat. In Bayern, dessen Weiterbildungslandschaft wohl noch

am besten statistisch erhellt ist, hat sich jedenfalls die Anteilsschere zwischen den Volkshochschulen und der katholischen Erwachsenenbildung weiter geöffnet. Lagen 1968, gemessen an Veranstaltungszahlen, die katholische Landesarbeitsgemeinschaft mit 38,3% und der Volkshochschulverband mit 38,7% noch gleichauf, so war 1977 die katholische Erwachsenenbildung mit 27,9% Anteil weit hinter den der Volkshochschulen mit 48,1% zurückgefallen. Betrug das Verhältnis an Doppelstunden 1968 noch 1:3 zugunsten der Volkshochschulen, so war es 1977 auf 1:5 auseinandergefallen. Weit weniger kraß dagegen die Verschiebung im Teilnehmeranteil: Hier hat der Verband der Volkshochschulen von 36,3% auf 40% leicht zugelegt und die katholische Landesarbeitsgemeinschaft von 39,8% auf 35,2% nur geringfügig abgenommen.
Das ändert freilich nichts an der Richtigkeit der Feststellung, daß die Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft maßgeblich am Aufschwung der bundesdeutschen Erwachsenenbildung in den siebziger Jahren Anteil hat. Öffentliche Erwachsenenbildung – wie das häufig geschieht – allein mit den Aktivitäten der Volkshochschulen gleichzusetzen und das Engagement der Katholiken zum Ausbau des vierten Bildungsbereichs als kleine Zutat abzutun erscheint auf dem skizzierten Hintergrund als eine krasse Verkürzung der Wirklichkeit. Gemessen an rein quantitativen Bestimmungsgrößen, kann die katholische Erwachsenenbildung eine Bilanz ihrer Entwicklung nach der großen Wende ziehen, mit der sie nicht hinterm Berg zu halten braucht. – Und qualitativ gesehen?

Vorsicht vor dem pädagogischen Selbstbetrug

Umfang und Steigerungsrate der durchgeführten Doppelstunden, die Größe der Teilnehmerschaft, des haupt-, neben- und ehrenamtlichen Personals, die Zuwachsquoten der Haushalte und kirchlichen Zuschüsse – das alles sind zweifellos Indikatoren großen Bemühens, guten Willens, sind Voraussetzungen zum breitenwirksamen Weltdienst. Aber es sind nicht zureichende Voraussetzungen, nicht schon Indikatoren seines Erfolgs. Darüber, inwieweit es katholischer Erwachsenenbildung gelingt, Menschen in die Lage zu setzen, sich selbst, die Gesellschaft und die Welt zu verstehen, sich auf den Wandel der Verhältnisse einzustellen bzw. ihn kritisch zu durchschauen und verantwortlich und sachgerecht in allen Lebensbereichen zu handeln, wie die Ziele katholischer Erwachsenenbildung lauten, darüber sagen sie nichts aus.

Bekanntlich bestehen in pädagogischen Feldern häufig genug zwischen Absicht und Resultat der Bemühungen keine oder nur geringe Zusammenhänge. Eltern, Lehrer, Seelsorger erfahren im Alltag immer wieder die Wirkungslosigkeit bestgemeinter Maßnahmen. Noch schlimmer: Beim Versuch der Realisierung guter Absichten treten nicht selten – teilweise auch hervorgerufen durch den Einsatz unangemessener Mittel – ungewollt und häufig unbemerkt *Nebenwirkungen* auf, die den guten Absichten völlig zuwiderlaufen. Es ist banal, wird aber leicht übersehen: Handlungen, Programmen, Einrichtungen, die als pädagogisch bezeichnet werden, ist nicht von vornherein garantiert, die Ziele auch tatsächlich einzuholen, die sie sich stecken.
Es ist keine Frage, daß innerhalb der katholischen Erwachsenenbildung viel qualifizierte Arbeit geleistet wird, daß es eine Fülle guter Ansätze zu wirksamer Lebens- und Orientierungshilfe gibt. Wer sich ihren Programmen gegenüber allerdings nicht einfach naiv erfolgsgläubig verhält, dem müssen sich – bei aller Differenziertheit der Praxis – aus dem vorliegenden Zahlenmaterial auch Abstriche an der zunächst so imponierenden „Leistungsbilanz" aufdrängen, vor allem wenn er jenen Arbeitsbereich in den Blick nimmt, der im letzten Jahrzehnt so stark expandiert hat: die Bildungsarbeit vor Ort, außerhalb der Bildungshäuser.
Da müßte oben bereits schon der gewaltige *Abfall des Anteils an Doppelstunden* gegenüber dem an Veranstaltungen der katholischen Erwachsenenbildung am bayerischen Gesamtangebot ins Auge gesprungen sein. Eine solche Diskrepanz läßt vermuten, daß lernintensive Bildungsangebote, Kurse, Mehr-Abend-Seminare usw., in den Programmen der katholischen Weiterbildungseinrichtungen in Bayern im allgemeinen dünn gesät sind, oder umgekehrt, daß der thematisch abgeschlossene Einzelabend darin breiten Raum einnimmt. In der Tat: 60% aller 1978 in Bayern der katholischen Erwachsenenbildung angerechneten Bildungsmaßnahmen waren „Abend-Einzelveranstaltungen". Anderswo in der Bundesrepublik – nicht überall, das sei ausdrücklich betont – haben wir ähnliche Verhältnisse. In den Programmen der neun Regionalbildungswerke der Diözese Trier lag der Einzelveranstaltungsanteil 1977 zwischen 52% und 71,5%. Im Bistum Freiburg entfielen 1978 noch 54% auf diesen Veranstaltungstyp, in Niedersachsen waren es knapp 60% an Kurzmaßnahmen.
Arbeitseinheiten über fünf oder gar zehn Abende hinweg entfallen dabei vorwiegend auf den kunsthandwerklich-musischen Bereich und auf den Bereich „Hauswirtschaft und Gesundheitsbildung". Zu ähnlich intensiver Auseinandersetzung mit *pädagogischen* Problemen, *theologischen* Fragestellungen oder *gesellschaftlichen* Vorgängen gibt die katholische Erwachsenenbildung vergleichsweise selten Gelegenheit. In Bayern hatten 1978 die Veranstaltungen im Themenfeld „Lebens- und Erziehungsfragen" eine durchschnittliche Länge von 2,96 Doppelstunden, im Themenfeld „Theologie, Religion, Kirche" von 2,61 und im Bereich „Gesellschaft, Wirtschaft, Politik" von 2,31, bei einem Gesamtdurchschnitt, von 3,42.
Ja es hat den Anschein, daß die Expansion der siebziger Jahre vielerorts einen *starken Trend zum Kurzangebot* im Gefolge hatte. In der Diözese Freiburg z. B. fiel innerhalb eines Jahres – von 1977 auf 1978 – die durchschnittliche Länge der Veranstaltungen um nahezu eine ganze Unterrichtsstunde, von 5,82 auf 4,98 Unterrichtsstunden. Ähnlich kraß die Schrumpfung im Saarland. Der Schnitt von

2,96 Doppelstunden pro Maßnahme im Bereich „Lebens- und Erziehungsfragen" im Jahr 1978 in der bayerischen katholischen Erwachsenenbildung lag 1973 noch bei 4,16. Während in Niedersachsen 1978 im Vergleich zum Vorjahr die Zahl der Kurse, Lehrgänge und Seminare nur um rund 4,5% angestiegen war, nahm die Zahl der Einzel- und sonstigen kurzfristigen Maßnahmen um rund 14% zu.
Einzelabende, Kurzmaßnahmen haben gewiß auch in der modernen Erwachsenenbildung ihren Platz und Wert, z. B. dann, wenn einem bislang wenig beachteten Problem Aufmerksamkeit verschafft werden soll. Aber es sind ihnen enge Wirkgrenzen gesetzt: Sie müssen viele Probleme verkürzen, die Antwort auf manche Fragen vereinfachen, häufig aus ihrem viel komplexeren Zusammenhang herausreißen. Darüber hinaus erschweren sie in aller Regel den Einsatz kommunikativer und teilnehmeraktivierender Lehr- und Lernverfahren. Referent und Teilnehmer kennen sich nicht. Der gewaltige Stoffberg läßt wenig Zeit für zeitraubendes, selbstentdeckendes Lernen. Und auch die zumeist größere Teilnehmerzahl verstärkt noch den Zwang zur Dominanz des Referenten und zur Konsumhaltung der „Hörer". Hinzu kommt, daß sich die gängige Praxis in der katholischen Erwachsenenbildung Bildungswirkung noch fast ausschließlich nur vom Veranstaltungsbesuch, d.h. vom dort gesprochenen (sich aber bekanntlich rasch verflüchtigenden) Wort erhofft. Seine häusliche Vertiefung und Differenzierung mittels entsprechender Materialien und Aufgabenstellungen sieht sie (noch) kaum vor.

Eine Programmpraxis, die so stark auf *Mini-Angebote* setzt wie die der katholischen Erwachsenenbildung, provoziert kritische Fragen: Wird sie nicht vielfach nur Inseln aus Fakten- und Rezeptwissen aufbauen, statt differenzierten Einblick in Sachverhalte und Zusammenhänge vermitteln, der allein dem Menschen Hilfe bedeutet. Wird sie nicht häufig Verkürzungen, Verwirrung, Mißverständnisse und in heiklen Fragen Verärgerung fördern? Müssen die von der Kurzbildung ausgehenden methodischen Zwänge sich der Entfaltung von mehr Mündigkeit, Kommunikationsfähigkeit, Fähigkeit zur aktiven Mitgestaltung des Geschehens nicht hinderlich in den Weg stellen? Wieviel Grund es zur Skepsis gegenüber der Effizienz sporadischer Kurzbildung gibt, können Untersuchungen über die praktische Wirkung der Elternbildung erahnen lassen, wonach „gelegentliche Teilnahme an Elternbildungsprogrammen das erzieherische Verhalten nicht beeinflußt" (Mobilisierung der Erziehungskräfte der Familie. XV. Europäische Familienministerkonferenz, hrsg. vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, Koblenz 1978, S. 65).

Ein starker Trend zur Verflachung

Auch die inhaltliche Programmstruktur provoziert Fragen. Nach wie vor hebt sich die Bildungsarbeit in katholischer Trägerschaft mit ihrer *Akzentuierung wertbesetzter Inhaltsfelder* und ihrer weitgehenden Abstinenz gegenüber der Vermittlung von schulfächer- und berufsbezogenem Verwertungswissen inhaltlich von den Programmen der Volkshochschulen oder auch gewerkschaftlicher Einrichtungen ab. Dennoch fällt es schwer, die in vielen Diözesen und Landesarbeitsgemeinschaften vorfindbaren Programmgewichtungen mit den selbstgesetzten Ansprüchen einigermaßen in Deckung zu bringen. In der saarländischen Leistungsstatistik beispielsweise sind für das Jahr 1978 knapp ein Drittel aller von den katholischen Einrichtungen durchgeführten Unterrichtsstunden der Kategorie „Hauswirtschaft, Gesundheitsbildung und Körperpflege" zugeordnet, der Kategorie „Gesellschaft, Politik, Recht" dagegen nur 5,2% und dem großen Themenbereich „Erziehung, Psychologie, Philosophie, Theologie" nur 17,7%. In Hessen lagen 1978 die Unterrichtsstunden zur Kategorie „Ernährungslehre/Kochen" um nahezu das Zweieinhalbfache über denen zum Bereich „Erziehungsfragen/Pädagogik". Zum Bereich „Medien" wurden ganze 323 Unterrichtsstunden durchgeführt, 17mal mehr dagegen im Bereich „Textilkunde/Textiles Gestalten".
Fragwürdiger noch als solche Gewichtungen erscheinen die *Verschiebungen*, die sich in den Programmen katholischer Erwachsenenbildung in den letzten Jahren vollzogen haben. Allein von 1977 auf 1978 stieg in der Diözese Rottenburg die Zahl der Unterrichtsstunden im Bereich „Gymnastik/Sport" von 5039 auf 11121, also um rund 120%, die im Bereich „Musische Bildung/Künstlerisches Laienschaffen" um 65%, während sich die durchschnittliche Steigerungsrate insgesamt „nur" auf 26% belief. Im Bereich „Gesellschaft, Politik, Geschichte, Zeitgeschehen, Soziologie, Volkswirtschaft, Recht, Umweltschutz" blieb sie mit knapp 7% dagegen weit darunter.
Ein anderes Beispiel: Während in den sechs Jahren zwischen 1973 und 1978 im Programm der katholischen Erwachsenenbildung in Bayern im Themenfeld „Gesellschaft, Politik, Wirtschaft" die Anzahl der Veranstaltungen um 67% und die der Doppelstunden um 19% anstieg, erlebte der Bereich „Kunst, Kultur, musische Betätigung" geradezu eine Explosion: Um 538% nahmen in diesem Zeitraum die Veranstaltungen und um 320% die Doppelstunden zu. 346% Veranstaltungszuwachs und 171% Steigerungsrate an Doppelstunden sind seit 1973 im Bereich „Hauswirtschaft und Gesundheitsbildung" zu verbuchen. Im Bereich „Lebens- und Erziehungsfragen" dagegen sind die Veranstaltungszahlen lediglich um 141% und die Doppelstundenzahlen lediglich um 72% gestiegen.
Gewiß sind gegenüber Interpretationen der „Leistungsstatistiken" wegen der Probleme der Kategorisierung und Zuordnung immer Vorbehalte anzumelden. Doch wer einmal ein paar Programmhefte kirchlicher Kreisbildungswerke eingehend sichtet, der wird eher zu dem Urteil kommen, daß die Grobstatistik noch kaschiert, wie weit abseits von den großen Fragen, Verunsicherungen, Informationsdefiziten, Vorurteilen, an denen Menschen heute schwer tragen, sich katholische Erwachsenenbil-

dung häufig bewegt, wie wenig sie den Versuch macht, Einblick in die komplexen Zusammenhänge zu vermitteln, die das Leben heute bestimmen und bedrohen, wieviel Randständiges, Belangloses, Lebensfernes sie anbietet, wie stark sie Unterhaltung und Zerstreuung gegenüber der Anstrengung und Problematisierung favorisiert.
Immerhin sah auch *Franz Henrich*, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern und mittlerweile auch Vorsitzender der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung, bereits 1976 mit einem Zuviel an „Basteln, Reiseberichten, Dia-Vorträgen, Blumenstecken und Alltagsthemen, die man in jedem Programm jeder anderen Erwachsenenbildung auch finden kann", in den Bildungsangeboten vor Ort „die Relationen verschoben". Henrich sprach damals von einer „erschreckenden Gewichtsverlagerung" (Katholische Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern, 1974/1978, München 1978, S. 152). Sie hat sich seither eher noch beschleunigt. Bedingt ist sie – wie auch der Trend zur Kurzbildung – wohl durch eine mit der Expansion sich verstärkende *Marktorientierung* der Programmplaner.
Ob es dieser Programmischung wirklich in breitem Maß gelingt, den Menschen in einer Weise auszurüsten, daß er mitgestaltendes Subjekt gesellschaftlichen Lebens zu sein vermag? Lädt sie nicht allzu häufig zum bequemen Rückzug aus der notwendigen Auseinandersetzung mit der Umwelt ein, der die oft beklagte Desorientierung und Verhaltensunsicherheit nicht aufhebt, sondern eher noch verstärkt? Narkotisiert das in seinem Gehalt wie in seinen Anforderungen sich vielerorts verflachende Programmangebot am Ende noch das schlummernde Bildungsinteresse? Schlittert katholische Erwachsenenbildung vor Ort langsam in das Image einer Freizeiteinrichtung, eines Unterhaltungsbetriebs?
Niemand hat bisher gemessen, welche Wirkungen der Beitrag katholischer Erwachsenenbildung hat. Doch gibt es Anlaß zur Befürchtung, daß Aufwand und Ertrag des Einsatzes stark auseinanderfallen. Das Bemühen, die Bildungspraxis den Ansprüchen an die Qualität moderner Erwachsenenbildung anzunähern, hat in den letzten Jahren nicht Schritt gehalten mit dem Bemühen um quantitativen Ausbau. Werden die achtziger Jahre eine Umkehr bringen, die Profilierung vorrangig durch Sicherung der Qualität der Arbeit? *Georg Betz*

Als Quellen für die aufgeführten Daten dienten:
Erwachsenenbildung. Vierteljahresschrift, hrsg. von der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung, Heft 1–4/1979
KBE, hrsg. von der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung, Bonn 1978
KBE. Statistische Berichte 1979, hrsg. von der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft, Bonn 1979
KLE 1958/1973, hrsg. von der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern, München 1974
KLE 1974/1978, hrsg. von der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern, München 1978
20 Jahre Bildungswerk der Diözese Limburg, hrsg. vom Bildungswerk der Diözese Limburg, Limburg 1979
Zwischenbericht 77/78. Katholische Erwachsenenbildung im Bistum Trier, hrsg. von der Hauptabteilung 3 – Bildung – des Bischöflichen Generalvikariats Trier, Trier o. J.
Erwachsenenbildung in Bayern 1977. Statistische Berichte des Bayerischen Statistischen Landesamtes, München 1978
Johannes-Jürgen Meister, Erwachsenenbildung in Bayern. Empirisch-statistische Analyse einer kritischen Bestandsaufnahme der Erwachsenenbildung in Bayern, Stuttgart 1971

Kirchliche Zeitfragen

Was Rom änderte

Zur Revision des Puebla-Dokuments

Von Papst Johannes Paul II. feierlich eröffnet, ging vor einem Jahr in Puebla (Mexiko) die dritte Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe mit der bis auf eine Enthaltung einstimmigen Verabschiedung eines umfangreichen Schlußdokuments zu Ende. Der Papst nannte die Konferenz „einen großen Schritt vorwärts" und wünschte der lateinamerikanischen Kirche, daß sie in kurzer Zeit vom Geist Pueblas und seinen Richtlinien durchdrungen sein möge. Trotz großer Zeitnot und technischer Schwierigkeiten hatten die delegierten Bischöfe durchgesetzt, daß sie Puebla mit dem Schlußdokument im Gepäck verlassen konnten (s. HK April 1969, 214ff). Es galt jetzt, so hieß es in zahlreichen Abschiedsworten, das Mammutpapier über „die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas" in die pastorale Praxis umzusetzen. Der in zweiwöchigen Beratungen gewonnene Konsens war breiter, als es das gespannte innerkirchliche Klima während der zweijährigen Vorbereitungsphase hoffen ließ. Wenn das Schlußdokument auch Kompromisse und Aussagen mit nivellierender Tendenz enthielt (der jüdische Beobachter der Konferenz in Puebla, Dr. Paul Warszawski, schrieb im CELAM-Bulletin Oktober 1979 über das Schlußdokument: „Praktisch kann jeder Beteiligte in irgendeinem Textabschnitt seine Auffassung wiederfinden"), so herrschte bei der Mehrzahl der rund 180 stimmberechtigten bischöflichen Teilnehmer Freude darüber, daß Brüche vermieden werden konnten und Verurteilungen dieser oder jener Strömung ausblieben. Das erste

sichtbare Ergebnis der Konferenz, das Abschlußdokument, wurde in den Monaten nach seiner Verabschiedung in Rom einer Revision unterzogen, deren Ausmaß und vor allem deren publizistische (Nicht-)Darstellung Enttäuschung und Empörung hervorriefen.

Vom ursprünglichen zum „endgültigen" Text

Die Fakten: Das in Puebla ausgehändigte Dokument wurde von dem damaligen CELAM-Generalsekretär und Sekretär der Konferenz, Erzbischof *Alfonso López Trujillo*, als provisorisch bezeichnet. López forderte die Teilnehmer nach Konferenzende schriftlich auf, den „provisorischen" Text nicht zu veröffentlichen, bevor er vom Papst approbiert sei. Die Äußerungen des italienischen Kurienkardinals *Sebastiano Baggio*, als Vorsitzender der päpstlichen Kommission für Lateinamerika einer der Präsidenten der Konferenz, vor seinem Abflug aus Mexiko, das Schlußdokument sei zu lang, voller Wiederholungen und müsse umstrukturiert werden, war von den Autoren bereits als erstes bedenkliches Zeichen registriert worden. Papst Johannes Paul II. verzichtete auf eine formelle Approbation des Schlußdokuments und brachte lediglich zum Ausdruck, daß er gegen die Veröffentlichung nichts einzuwenden habe. Er verwies auf das Prinzip der Kollegialität in der Leitung der Kirche und wertete das Dokument von Puebla als „hohen Ausdruck des Lehramtes der Bischöfe" (Kathpress, 23. 5. 79). Sein Begleitschreiben für die im April vom Lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM herausgegebene überarbeitete Ausgabe des Dokuments trägt das Datum vom 23. März. Zu diesem Zeitpunkt hatte der ursprüngliche, in Puebla verabschiedete Text jedoch bereits eine weite Verbreitung gefunden. Es existierten eine spanische und eine brasilianische Ausgabe. Der brasilianische Erzbischof *Hélder Câmara* verwies bei seinem Aufenthalt in Münster im Herbst 1979 auf sein Exemplar des ursprünglichen Puebla-Textes und sagte zur Existenz der beiden Fassungen: „Wir brasilianischen Bischöfe meinen, daß sich mit diesem hier arbeiten läßt." Der deutsche Text, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, erschien schließlich im Oktober. Der Grund für den späten Zeitpunkt der Veröffentlichung waren zwei in Auftrag gegebene Übersetzungen des Textes. Die erste, in Auftrag von „Adveniat" angefertigte wurde von der Deutschen Bischofskonferenz offenbar wegen zu freier Übersetzung nicht gebilligt.

Die Kritiken an der römischen Überarbeitung des Schlußdokuments richten sich in erster Linie gegen die *inhaltlichen Änderungen*, die in der Kritik enthaltenen überzogenen Interpretationen und Pauschalierungen sind aber eher mit den merkwürdigen *Begleitumständen* der Revision zu erklären. Hier offenbarte sich dieselbe Ungeschicklichkeit in der Handhabung kirchlicher Autorität, die die Vorbereitungsarbeiten für die Puebla-Konferenz erschwerte und in Mißkredit brachte.
Der vom CELAM in Bogotá veröffentlichte Text erhielt eine völlig neue Numerierung, die wegen eines erst nachträglich erstellten Registers notwendig sein mochte. Unverständlich ist jedoch, daß auf Querverweise zur Numerierung des ursprünglichen Textes ganz verzichtet wurde. Da die römischen Korrekturen auch nicht veröffentlicht wurden, kam der naheliegende Verdacht auf, daß ein Vergleich der beiden Texte nicht im Interesse des Herausgebers lag. Was mit einer Offenlegung der erfolgten Änderungen hätte vermieden werden können, geschah: Halbwahrheiten, Gerüchte, Verallgemeinerungen und einseitige Wertungen über den korrigierten Text machten die Runde, sehr zum Schaden der eigentlichen Botschaft von Puebla. Über die römische Revision ist inzwischen soviel bekannt: Die *CELAM-Delegierten* bei der 17. Ordentlichen Versammlung im März 1979 in Venezuela beantragten eine Auflistung der erfolgten Änderungen. Acht Monate später erschien in einer Beilage des Dezember-Heftes des CELAM-Bulletins schließlich eine höchst unvollständige Liste, überschrieben: „Synthese der erfolgten Änderungen". Ihr geht ein Artikel des jetzigen CELAM-Präsidenten, Erzbischof López, voraus. Danach ist der „endgültige" Text in Lateinamerika und der restlichen Welt mit Enthusiasmus aufgenommen worden. Nach vier Auflagen und zahlreichen Editionen in anderen Ländern habe der CELAM nur einen einzigen Brief aus Brasilien erhalten, der „Sorge" wegen der erfolgten Änderungen zum Ausdruck bringe. Erzbischof López setzt sich dann ausführlich mit den kritischen Stimmen „einiger" auseinander, obwohl dies nicht eigentlich den CELAM, sondern „allein den Heiligen Stuhl" angehe. Der CELAM-Präsident klagt zudem über die „frenetische" Aktivität, mit der nicht näher Benannte darum kämpften, ihre Interpretation der Textrevision als erste auf den Markt zu bringen – eine Arbeit, die der CELAM ohne großen Aufwand durch Auflistung der abgeänderten Stellen hätte wesentlich erleichtern können.

Der Behauptung zweier Presseorgane, es existierten mehr als tausend Änderungen, setzt der Erzbischof entgegen, der eine Journalist (der Italiener Zizola) habe schon ein ungerechtes Buch gegen Paul VI. geschrieben und die ideologische Ausrichtung der spanischen katholischen Zeitschrift „Vida Nueva" sei ja bekannt. In Brasilien habe eine Studie weniger als fünfzig Änderungen ergeben, „natürlich alle vom Heiligen Stuhl approbiert". Die sich anschließende „Synthese" enthält deren siebzehn. Zu der zentralen Frage, mit welcher Legitimation die Änderungen an einem ordentlich verabschiedeten Text erfolgten, schreibt Erzbischof López: „Hier wird nicht über die Autorität diskutiert, aufgrund deren die Abänderung erfolgte; darauf könnte der Heilige Stuhl mit einer Überzahl theologischer Details und genauer Erläuterungen antworten." Zur Klärung der „künstlich genährten Verwirrung" geht López ausführlich auf den Inhalt einer Änderung aus dem Text über die nationale Sicherheit ein, die in der Analyse der Änderungen noch behandelt wird.

An der *Prozedur der Überarbeitung*, die etwa sechs Wochen in Anspruch nahm, waren beteiligt: eine Kommission

unter Kardinal Baggio, der unter anderem der CELAM-Präsident, der Sekretär „adjunto" des CELAM, der Sekretär der päpstlichen Lateinamerika-Kommission (CAL), ein Mitglied des vatikanischen Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche und der Verantwortliche der spanischen Ausgabe des „Osservatore Romano" angehörten, sowie Mitglieder anderer römischer Dikasterien. Die Kommission arbeitete nicht im Auftrag der bischöflichen Verfasser des Dokuments von Puebla. Es stellt sich also die Frage, wer die römische Kommission zu einer so gründlichen Revision legitimiert hat. Zweifellos hatte der Papst das Recht, Änderungen vorzunehmen. Nicht sehr wahrscheinlich ist jedoch, daß er der Initiator der römischen Aktion war. Näher liegt der Gedanke, daß die CELAM-Führung wie die CAL sich päpstlicher als der Papst gerierten und auf diese Weise auf den Inhalt des Schlußdokuments nachträglich einwirken wollten.

Rund fünfzig Änderungen

Alle redlichen Beurteilungsversuche und Wertungen der in Rom vorgenommenen zahlreichen Änderungen am Dokument von Puebla müssen sich an der Frage orientieren: Ist die redigierte Fassung noch authentisch, gibt sie das unverfälscht wieder, was die Bischöfe in Puebla meinten? Ein detaillierter Vergleich der Texte ist notwendig, wenn man nicht in die vorgefaßte Meinung fallen oder längst gehegte Befürchtungen bestätigt sehen will. Zunächst ist anzumerken, daß das Dokument nicht, wie von Kardinal Baggio befürwortet, komplett umstrukturiert wurde. Auch die beanstandeten Wiederholungen sind wegen ihrer die Aussage verstärkenden Funktion bis auf einige Ausnahmen nicht gestrichen worden.
Die *offizielle Begründung und Wertung* der Überarbeitung ist widersprüchlich. So heißt es im Vorwort der redigierten Fassung: „Die Textrevision beschränkte sich fast ausschließlich auf rein redaktionelle Fragen... Einige nicht ins Gewicht fallende Änderungen wurden vom Heiligen Vater gebilligt." Die im offiziellen CELAM-Bulletin angeführten siebzehn inhaltlichen Änderungen sind dagegen in „Änderungen von gewisser Bedeutung" und „Änderungen von geringerer Bedeutung" unterteilt. Dort heißt es außerdem: „Beobachtungen von einigem Gewicht über bestimmte Textstellen wurden dem Heiligen Vater vorgelegt, der darüber entschied" (Bulletin Dezember 1979).
Es gilt festzuhalten, daß der ursprüngliche Text *rund fünfzig Änderungen* von Bedeutung erfahren hat, Änderungen schon deshalb von Gewicht, weil sie im Gegensatz zu redaktionellen Korrekturen die ursprüngliche Aussage korrigieren und offensichtlich korrigieren sollten. Die weitaus meisten dieser Textänderungen entschärfen und mildern die ursprüngliche Aussage, andere bewirken Akzentverschiebungen. Zu den ersten gehört die von Erzbischof López kommentierte Textstelle über die nationale Sicherheit. Im ursprünglichen Puebla-Text heißt es: „Die Lehre von der nationalen Sicherheit widerspricht der christlichen Sicht vom Menschen" (408). Daraus wurde im überarbeiteten Dokument: „Die Lehre von der nationalen Sicherheit, als absolute Ideologie verstanden, wäre nicht in Einklang zu bringen mit der christlichen Sicht vom Menschen" (549). In der ausführlichen Begründung des Einschubs kann man Erzbischof López ein Stück weit folgen (sinngemäß: das Streben einer staatlichen Gemeinschaft nach Sicherheit ist legitim, gefährlich ist wegen ihres totalitären Charakters erst die ideologische Fixierung des Begriffs). Es ist jedoch fraglich, ob angesichts der lateinamerikanischen Realität überhaupt die Gefahr besteht, den Begriff „nationale Sicherheit" anders als in seinem ideologisch mißbrauchten Wortsinn zu interpretieren. Auf die Umformulierung des Prädikats, mit der die Abschwächung der Aussage eigentlich bewirkt wird, geht der CELAM-Präsident in seinem mehr als zwei Seiten umfassenden Kommentar zu diesem Satz merkwürdigerweise mit keinem Wort ein. Eine andere, die Kritik an der staatlichen Obrigkeit mildernde Korrektur wurde an folgendem Satz vorgenommen: Aus „mit Schmerz stellen wir die Anwesenheit vieler unterdrückender Regime auf unserem Kontinent fest" (371) wurde „... die Anwesenheit vieler autoritärer und sogar unterdrückender Regime..." (500). Eine solche Korrektur muß übervorsichtig erscheinen angesichts der deutlichen Verurteilung sozialer und politischer Mißstände an anderer Stelle des Textes und der nicht zu leugnenden Tatsache, daß auch die autoritären Regime Lateinamerikas ohne Ausnahme, wenn auch in unterschiedlichen Graden, Freiheiten und Rechte ihrer Bürger unterdrücken. Diese die „skandalöse" politische und soziale Wirklichkeit des Kontinents anklagenden Kapitel sind – von den oben genannten Fällen abgesehen – weitgehend unkorrigiert geblieben, die rein stilistischen Änderungen immer ausgenommen.

Absicherungen und Verharmlosungen

Die inhaltlichen Änderungen befinden sich fast ausschließlich in *theologischen* beziehungsweise das Handeln der Kirche betreffenden Aussagen. In diesen Korrekturen wird das Bemühen sichtbar, eventuellen Mißdeutungen durch lehramtlich abgesicherte Formulierungen vorzubeugen. Dies war in der Mehrzahl der Fälle nur auf Kosten der Eindringlichkeit der Sprache und – was schwerer wiegt – zu Lasten der Authentizität des ursprünglichen Textes möglich. Einige Beispiele: Im Kapitel über das „hierarchische Amt" wird im Urtext über Jesus Christus ausgesagt: „... der als Armer unter Armen verkündete, daß wir alle Kinder des einen Vaters sind, und der gegen alles kämpfte, was der Verwirklichung der Brüderlichkeit unter den Menschen entgegensteht" (527). Im revidierten Text heißt es nur noch: „... Kinder des einen Vaters und daher Brüder sind" (682). Diese Korrektur ist in der CELAM-Liste nicht aufgeführt.
Im Text über die *kirchlichen Basisgemeinschaften* heißt es im Urtext: „(Die Basisgemeinschaft) feiert das Wort

Gottes und stärkt sich mit der Eucharistie, Höhepunkt aller Sakramente, sie verwirklicht das Wort Gottes im Leben ... " (489). In der redigierten Fassung (641) bleibt die eucharistische Gemeinschaft unerwähnt, obwohl sich die kirchlichen Basisgemeinschaften als „Gemeinschaft des Glaubens, des Dienstes, der Eucharistie und der Sendung der Getauften" (*José Marins* in: „Kontinent der Hoffnung", Kaiser/Grünewald) verstehen. Für diese Auslassung mag die Befürchtung ausschlaggebend gewesen sein, die Basisgemeinschaften könnten als geschlossene kleine Gemeinde, sozusagen als eine Art Konkurrenz zur traditionellen Pfarrei, verstanden werden.

Unzulässig verharmlost wird im revidierten Text eine Aussage über die lateinamerikanischen Landarbeiter, die Campesinos: „... als gesellschaftliche Gruppe werden sie fast auf dem ganzen Kontinent einfach übergangen, sind manchmal des Grund und Bodens beraubt ... " (35). Im spanischen Urtext hieß es ohne Einschränkung: „careciendo de tierra" (20), was sowohl mit „ihnen fehlt Land" als auch mit „sie haben kein Land" übersetzt werden kann. An derselben Stelle hat die Änderung der Reihenfolge in einer Aufzählung eine inhaltliche Akzentverschiebung bewirkt: Die äußerste Armut von Millionen von Lateinamerikanern nehme im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, heißt es im Text. Es folgt eine Aufzählung, die im Urtext kaum zufällig die Indianer und Afro-Amerikaner als „Ärmste unter den Armen"an erster und die Campesinos an zweiter Stelle nennt. Es folgen die Arbeiter, die Randgruppen in den Elendsvierteln, die Arbeitslosen und Unterbeschäftigten, die Jugendlichen, die Kinder und die alten Menschen. Der revidierte Text wählt eine andere Reihenfolge: Zuerst werden die Kinder und die Jugendlichen genannt, an dritter Stelle die Indios, dann die Campesinos. Wie bei vielen der erfolgten Änderungen fragt sich der Leser beim Textvergleich auch hier, wie notwendig diese Korrektur war, welches Verständnis von der Autorität der Autoren und vom bischöflichen Lehramt die für die Revision Verantwortlichen haben und welche Kompetenz sie der Konferenz von Puebla eigentlich zubilligen. Daß wie in diesem Fall ohne zwingenden (theologischen) Grund geändert wurde, lediglich mit der Maßgabe, die Textstelle noch zu verbessern, ist bedauerlicher als die Tatsache inhaltlicher Korrekturen selbst. Warum wird aus „unseren Indios, die gewöhnlich am Rande des Lebens stehen" (252) „Indios, die gewöhnlich nicht an den Gütern der Welt teilhaben" (365)? Warum werden die selbstkritischen Äußerungen der lateinamerikanischen Bischöfe an mehreren Stellen entschärft, wenn es etwa in Nummer 966 nicht mehr heißt, der Glaube nicht aller Glieder der Kirche sei stark genug gewesen, „ihre Habgier" zu besiegen, sondern „ihren Hang zu den Reichtümern"? Im Licht des Glaubens gesehen, liege die Ursache für die „Ängste und Enttäuschungen" des lateinamerikanischen Volkes in der Sünde, „die gigantische persönliche und soziale Dimensionen hat", hieß es im Puebla-Text (40). Daraus wurde: „...die sehr weitreichende... Dimensionen hat" (73).

Lateinamerika sei gegenwärtig bemüht, „Unterentwicklung", „Ungerechtigkeit" und „einen nicht besonders engagierten und konformistischen Katholizismus" zu überwinden, schrieben die Bischöfe in Puebla (678). Die revidierte Fassung ließ es bei„Unterentwicklung" und „Ungerechtigkeit" bewenden. Im historischen Teil wurde der Ausdruck „Komplizenschaft der Kirche mit den irdischen Mächten" (3) durch „Bündnisse" (10) ersetzt. Das Eingeständnis „Zu beklagen ist, daß das Problem der afrikanischen Sklaven nicht die genügende Aufmerksamkeit der Evangelisierungs- und Befreiungsarbeit der Kirche war" (2) ist nur noch als Fußnote vermerkt. In der deutschen Fassung ist diese Stelle falsch übersetzt („zu beklagen ist, daß das Problem... nicht Gegenstand... war").

Nur auf den ersten Blick unbedeutend scheinen Änderungen wie diese: „Die Teilgemeinschaft konkretisiert in sich selbst den Glauben der Gesamtkirche und hört auf diese Weise auf, eine private und isolierte Gemeinschaft zu sein" (373). Der Urtext heißt: „Sie (die Teilgemeinschaften) überwinden so diese ihre Eigenschaft und öffnen sich der Gesamtkirche" (258). Hier soll offenbar der Eindruck vermieden werden, mit dieser Formulierung sei gemeint, Kirche entwickele sich von unten, eine der umstrittenen ekklesiologischen Fragen in Lateinamerika. Eine Reihe von Textänderungen besteht darin, daß etwa aus „unser lateinamerikanisches Volk" „das lateinamerikanische Volk" wird. Auch diese Art von Korrekturen läßt den Schluß zu, daß die Revisionskommission sich nicht zum Ziel gesetzt hat, sowenig wie möglich zu ändern.

Positiv und im Sinne der Bischöfe von Puebla ist sicherlich folgende Änderung: In Nr. 719 hieß es im Urtext: „Da Lateinamerika unzulänglich evangelisiert ist, besitzt die große Mehrheit des Volkes einen rudimentären Glauben, der seinen Ausdruck vornehmlich in der Volksfrömmigkeit findet." Die revidierte Fassung hebt den kausalen Zusammenhang auf, um die Volksreligiosität nicht als Konsequenz eines unentwickelten Glaubens erscheinen zu lassen (911).

Veränderte Wertung

Das in Rom wesentlich erweiterte Vorwort ist verschiedentlich als nachträgliche Manipulation der Puebla-Konferenz verstanden worden. Das im Text häufig verwendete Begriffspaar „comunión" und „participación" („Gemeinschaft" und „Mitbeteiligung") wird im Vorwort des überarbeiteten Textes zur „geistigen Haltung", die als „Leitgedanke in den Vorbereitungsdokumenten enthalten war und den Ablauf der Konferenz beseelte". Es folgt ein Zitat aus dem Arbeitspapier, das die Bischöfe in Puebla nach kurzer Beratung zu Beginn der Konferenz *nicht* als Arbeitsgrundlage für ihr Schlußdokument akzeptiert hatten. Diese Aussage samt den folgenden Erläuterungen der Begriffe „Gemeinschaft" und „Mitbeteiligung" stellt in der Tat eine *abschließende Wertung* dar, die die Konferenz in Puebla so nicht vorgenommen hat. Dies wiegt um so schwerer, als der Begriff „befreiende Evangelisierung", der mit ebensolcher Berechtigung als die pastorale Linie von Puebla gelten kann, im Vorwort überhaupt keine Er-

wähnung findet. Daß der CELAM diesen theologischen Aspekt durchzusetzen versucht, geht auch aus dem II. Gesamtplan hervor, der im Juli 1979 bei einer CELAM-Tagung in Bogotá verabschiedet wurde. Darin heißt es: „Es soll eine Studie über Medellín und Puebla angefertigt werden, damit von der Puebla-Konferenz an die Mystik der ‚Gemeinschaft und Mitbeteiligung' zur Verbreitung kommt, so wie in Medellín die Mystik der Befreiung entstand."

Die *deutsche Fassung* des Schlußdokuments ist eine wörtliche Wiedergabe, entsprechend schwer lesbar und noch schwerer einfühlbar. Ein Beispiel: Eines der wichtigsten Kapitel des Dokuments ist überschrieben: „Opcion preferencial por los pobres" – in der offiziellen deutschen Übersetzung: „Vorrangige Option für die Armen". Wäre die Formel „Vorrangige Entscheidung für die Armen" theologisch wirklich nicht verantwortbar gewesen?

Der Vergleich des Urtextes mit der revidierten Fassung führt zu dem Schluß, daß das von 180 Bischöfen verabschiedete Schlußdokument von Puebla unnötig viele Änderungen erfahren hat, die einer Verletzung des Autorenrechts nahekommen. Der häufige Hinweis des CELAM-Präsidenten auf die Zuständigkeit des Heiligen Stuhls in dieser Angelegenheit kann den Verdacht nicht entkräften, daß die Revisionskommission, obwohl nach Aussge des CELAM-Generalsekretärs personell vom Vatikan zusammengestellt (vermutlich von der päpstlichen Lateinamerika-Kommission), eigenmächtig gehandelt hat; es sei denn, der Papst hätte entgegen seiner Haltung in der Frage der Textapprobation und seinen Äußerungen nach der Rückkehr aus Lateinamerika diese gründliche Revision in Auftrag gegeben, ohne daß dies bekannt geworden ist. Wenn die römische Überarbeitung auch nicht den Kern des Dokuments von Puebla verfälschte, so bleibt doch der ungute Eindruck, daß in Rom geschulmeistert wurde.

Puebla endet nicht mit der Verkündigung des Schlußdokuments, heißt es im Vorwort des Urtextes. Die lateinamerikanischen Ortskirchen sind dabei, die Erkenntnisse von Puebla in die pastorale Praxis zu übersetzen. Aus den ersten Ergebnissen einer CELAM-Umfrage geht hervor, daß die Bischofskonferenzen großen Wert darauf legen, daß der Inhalt des Dokuments möglichst überall und hinreichend bekannt wird. Die bolivianische Bischofskonferenz sagt in ihrer Antwort ausdrücklich, daß sie kein Pastoralprogramm „von oben" entwickeln wollte, sondern wünscht, daß die Initiative von den „agentes pastorales", den Trägern der Pastoral, also von der Basis, ausgeht. Dort verlieren die vielen ängstlichen Änderungen, seien sie inhaltlich oder stilistisch, an Bedeutung.

Gabriele Burchardt

Länderbericht

Moslems und Christen in Indonesien

Versuch einer religiös-politischen Koexistenz

Indonesien gehört zu denjenigen Ländern Asiens, in denen die Religion auch von Staats wegen eine eminent wichtige Rolle spielt (vgl. HK, Februar 1975, 68–74). Seine Staatsideologie ist geprägt von den Einflüssen einheimischer wie arabischer und europäischer Kulturen. Seit 1945 ist sie zusammengefaßt in den „5 Säulen", der *Pancasila*. Unter der seit 1967 verfolgten Politik der Neuen Ordnung wird sie wie folgt definiert: 1. Glaube an einen alleinigen Gott, 2. gerechte und zivilisierte Humanität, 3. Einheit Indonesiens, 4. Demokratie (entsprechend *indonesischer* Tradition, also eine Beschlußfassung, die auf allgemeinem Konsens nach vorheriger Beratung beruht), 5. soziale Gerechtigkeit. Nicht von ungefähr steht der *Monotheismus* an erster Stelle – nur wer an *einen* Gott glaubt, gilt als guter Staatsbürger. Vielgötterei und erst recht Atheismus können so leicht als Staatsfeindlichkeit ausgelegt werden, was vor allem die Kommunisten trifft. Die Bedeutung der Religion wird dabei unterstrichen durch die Tätigkeit des Religionsministeriums, zu dessen Aufgaben die Aufsicht über die Religionsgemeinschaften und deren Förderung gehören (das Hauptarbeitsfeld stellt dabei der Islam dar). So ist denn auch seit 1965 Religion Pflichtfach an allen Unterrichtsanstalten bis hin zur Universität. Hierbei bemüht sich der Staat, Neutralität zu wahren und die Toleranz zu fördern, was jedoch angesichts der zahlenmäßigen Überlegenheit der Moslems keine leichte Aufgabe ist, wie ein Blick in die Statistik zeigt:

Moslems	103 579 000	87,5 %
Protestanten	5 152 000	4,4 %
Katholiken	2 692 000	2,3 %
sonstige Christen	897 000	0,7 %
Hindus	2 296 000	1,9 %
Buddhisten	1 092 000	0,9 %
Konfuzianer	972 000	0,8 %
Sonstige	1 686 000	1,4 %

(Letzter offizieller Zensus 1971 – Länderkurzberichte, Wiesbaden 1979.)

Starke islamische Mehrheit

Der *Islam*, der seit dem 13. Jahrhundert in Indonesien Fuß faßte, verurteilt vor allem in weiten Teilen Sumatras und Javas die anderen Konfessionen zur Bedeutungslosigkeit. Die zahlenmäßige Stärke kann aber nicht über seine innere Schwäche hinwegtäuschen. Man schätzt, daß nur etwa 40% der Bevölkerung auch praktizierende Moslems sind. Diesen „santri" steht eine Mehrheit an eher nominellen Moslems (abangan) gegenüber, die z. T. mehr den älteren Kulturtradionen verhaftet sind. Nach einer Schätzung des Religionsministeriums gab es 1960 sogar nur etwa 10% orthodoxe Moslems (Boland, S. 186). In den letzten Jahren ist die Zahl praktizierender Moslems allerdings erheblich angestiegen, mancherorts sollen heute sogar Jugendliche bis zu 85% der Gläubigen in den Moscheen ausmachen (FEER, 9.2.79).

Der Islam ist in Indonesien vielfach von heimischen Traditionen (der Ureinwohner) durchsetzt. Zwar genießt der *Koran* (in der Auslegung der Shafiiten) volle Anerkennung, doch hat sich z. B. die Shariya nie ganz durchsetzen können. Meist steht das ältere Gewohnheitsrecht an erster Stelle, das zudem örtlich sehr unterschiedlich gehandhabt wird. Die Gebote des Koran werden nur unzulänglich beobachtet, oft nur von 10–15% der Gläubigen (Boland, S. 186). Das Fastengebot befolgen in Zentraljava z. B. nur etwa 2%, in Westjava 12% (ebd.). Einzig die Verpflichtung zur Pilgerfahrt wird stark beachtet, wobei Indonesien in den 60er Jahren oft über die Hälfte aller überseeischen Mekkapilger stellte (Stöhr, S. 285). Dazu haben sich gerade auf Java viele traditionelle Bräuche erhalten, die mit dem Islam eine Symbiose eingegangen sind. Hier ist auch der javanische Mystizismus stark verbreitet, der in letzter Zeit eine Bedrohung für den Islam darstellt, da er von Staatspräsident Suharto stark gefördert wird.

Um diese Schwächen des Islam zu überwinden, war schon 1912 eine auch heute noch einflußreiche Erneuerungsbewegung gegründet worden, die *Muhammadiyah*. Sie ließ sich von den Lehren des Ägypters Mohammed Abduh leiten und war zunächst nur eine Missionsbewegung, übernahm aber bald auch soziale Aufgaben. Von Beginn an war sie zudem *antichristlich* eingestellt, ein Faktor, der seit ihrem neuerlichen Aufschwung Mitte der 60er Jahre wieder an Bedeutung gewonnen hat. Der neue Aufschwung trat vor allem in der Gründung eines Indonesischen *Islamischen Dakwah-Rates* zutage (1967), über den die Muhammadiyah die Schirmherrschaft übernahm (dakwah = Einladung; Mission). Daneben existiert u. a. seit 1963 die Pendidikan Tinggi Dakwah Islam, die von einer Reihe ehemaliger hoher Offiziere unterstützt wird. Allein zwischen 1967 und 1970 waren 200 ihrer Teams an 23 Projekten im Erziehungswesen, in der Landwirtschaft usw. tätig. Große Anstrengungen wurden auf dem *Bildungssektor* unternommen, indem neue Koranausgaben und Lehrbücher erstellt wurden. Außerdem nahm man die Modernisierung des islamischen Schulwesens in Angriff. Gerade hier haben die Moslems viel aufzuholen, wie die Statistik Mitte der 60er Jahre zeigt (Wawer, S. 245):

	staatl.	protest.	kathol.	Muhammadiyah
Volksschulen	48 291	1 826	2 451	550
Mittelschulen	1 017	223	443	275
Oberschulen	298	47	102	45

Selbst wenn man berücksichtigt, daß viele Schulen der Muhammadiyah nicht zentral gemeldet sind und so in der Aufstellung fehlen, so dürfen wir immer noch von einem beträchtlichen Rückstand der Moslems ausgehen, der auch heute noch nicht aufgeholt ist. Außerdem ist das Niveau gerade der christlichen Schulen höher als das der anderen, weshalb viele christliche Schulen einen Moslemanteil von über 50% haben. Ein gewisser Ausgleich ergibt sich für die Moslems allerdings dadurch, daß in den staatlichen Schulen weit mehr muslimische als christliche Lehrer unterrichten. Wie groß die Anstrengungen der Moslems aber sind, verdeutlicht die Tatsache, daß allein die Zahl der Moscheen in Jakarta von 460 im Jahre 1965 auf 1186 im Jahre 1978 stieg (FEER, 9.2.79).

Wie anderswo geht die *Renaissance des Islam* in Indonesien auch mit einer gewissen *anti-westlichen Haltung* einher, die aber nicht das Ausmaß anderer islamischer Staaten erreicht. So sieht man im Einfluß westlicher Kultur die Gefahr einer Säkularisierung, lehnt aber nicht jede Modernisierung ab, soweit sie nur Rationalisierung bedeutet. Dies gilt besonders für Fragen der Wirtschaft. Auch hinsichtlich der *Stellung der Frau* ist man liberaler, sie hat zumindest de jure ein Mitspracherecht bei Scheidung oder Zweitheirat des Mannes (zwei Ehen sind staatlich erlaubt). Eine Rückkehr zu einer islamischen Urgesellschaft wird im übrigen auch dadurch erschwert, daß es Gegenströmungen gegen den Fundamentalismus gibt. In der Nachfolge Iqbals und seiner pakistanischen Anhänger glauben viele Moslems eher an einen *dritten Weg* zwischen dem Westen und dem Kommunismus, wobei manche sogar die vereinfachende Formel „Bolschewismus + Gott = Islam" benutzen.

Die Moslems als Machtfaktor

Der Islam ist aber nicht nur ein gesellschaftlicher, sondern auch ein *politischer Machtfaktor*. Allerdings haben es die Moslems bisher nie verstanden, ihren politischen Machtanspruch auch in die Tat umzusetzen. Nach der Machtübernahme der Militärs glaubten die Moslemparteien, jetzt sei endlich die Chance da, eine islamische Republik zu verwirklichen. Doch die Militärs dachten anders. Sie fürchten, eine islamische Republik könnte die auf religiöser Toleranz basierende Einheit des Staates gefährden. So bleibt die durch die Zwangsvereinigung der alten Moslemparteien entstandene jetzige *Partai Persatuan Pembangunan* (PPP = Vereinigte Fortschrittspartei) der wichtigste Opponent des Regierungsblocks *Golkar*. Bei den Wahlen im Mai 1977 errang sie trotz Wahlmanipulationen seitens der Regierung fast 30% der Stimmen (Golkar 61%, PDI fast 9%).

Die PPP versucht denn auch, der Regierung Paroli zu bieten, wobei sie allerdings oft eher partikulare als nationale Interessen vertritt. Ihre Bemühungen, der Shariya im Rechtswesen mehr Geltung zu verschaffen, blieben allerdings ohne Erfolg, ebenso der Versuch, die staatliche Familienplanungspolitik zu bremsen (jede Art von Geburtenbeschränkung ist für die Moslems tabu). Nur in ihrer antikommunistischen und antichinesischen Haltung weiß sich die PPP mit großen Teilen des Militärs einig, weshalb Indonesien als einziger südostasiatischer Staat auch weiterhin keine diplomatischen Beziehungen zu Peking unterhält.

Erfolgreicher war die PPP auf *religiösem* Gebiet. So mußte Suharto vorerst den Plan begraben, dem auch von ihm selbst praktizierten javanischen Mystizismus die offizielle Anerkennung als Religion zu verschaffen. Außerdem wurde auf Betreiben der Moslems *im November 1978 ein Gesetz erlassen, das die Missionstätigkeit im Bereich offiziell anerkannter Religionen verbietet.* Erlaubt wäre somit nur noch die Mission unter den „Sonstigen". Ebenso unterliegt jegliche ausländische Hilfe für die Konfessionen jetzt der Kontrolle durch das Religionsministerium. Diese vor allem *gegen die christlichen Konfessionen gerichteten Maßnahmen* sollten die Moslems beschwichtigen und die Regierung von deren politischem Druck entlasten. Nach massiven Protesten der christlichen Konfessionen wurde jedoch versichert, die Maßnahmen würden großzügig gehandhabt werden. Insbesondere bleibe die Mission uneingeschränkt gestattet, soweit sie sich nicht unlauterer oder friedensstörender Mittel bediene. Die Zukunft wird jedoch erst noch zeigen müssen, inwiefern die Regierung überparteilich bleiben kann oder ob sie in Fragen der Religion doch mehr den Moslems zuneigt.

Neben den Moslemparteien hat es in der jungen indonesischen Geschichte auch verschiedentlich *extremistische Gruppen* gegeben, die eine islamische Republik mit Gewalt erzwingen wollten. Es sei nur an den *Darul Islam* Anfang der 50er Jahre erinnert. Auch heute gibt es noch kleinere Extremistengruppen. So existiert im fast 100%ig islamisierten Aceh in Nordsumatra eine „Front für die Befreiung Acehs", die 1976 sogar die Unabhängigkeit ausrief. Sie verbindet den Islam mit sozialistischen Ideen. Nach neuesten Berichten soll die Regierung jetzt aber wieder fast vollständig Herr der Lage sein. Eine zweite Gruppe, die seit nicht allzu langer Zeit operiert, ist das Kommando *Jihad*. Die Gruppe, die gegen den Kommunismus zu kämpfen vorgibt, macht vor allem durch Terroranschläge auf Java von sich reden. Ansonsten ist über sie wenig bekannt, außer daß sie wie die vorgenannte möglicherweise von Libyen unterstützt wird (einer der Gründe, weshalb Jakarta keine diplomatischen Beziehungen zu Tripolis unterhält).

Der Protestantismus: regional verfaßt, aber einflußreich

Unter den christlichen Konfessionen nimmt der *Protestantismus* die führende Stellung ein. Trotz seiner Zersplitterung in zahlreiche meist regional begrenzte Kirchen wird er als Einheit empfunden, was sich ebenso wie seine durch die Geschichte bedingte Priorität auch in der Namensgebung ausdrückt: Protestanten werden als *„Christen"* bezeichnet, Katholiken dagegen als *„Katholiken"*. Seine Anfänge gehen in das Jahr 1605 (Ambon) zurück, und damit besitzt er gleichzeitig die älteste protestantische Kirchengemeinde Asiens. Heute zählt der *Rat der Kirchen Indonesiens* (Dwan Geredja-Geredja di Indonesia = DGI) 44 Mitglieder (1974), davon 20 Reformierte und 4 Lutherische Kirchen, von denen zudem etwa die Hälfte dem ÖRK angehört. Die Mitgliedskirchen sind vielfach Regionalkirchen und auch ethnisch oft einheitlich. Dies stärkt zwar den inneren Zusammenhalt, kann aber auch zu Konflikten mit anderen ethnischen Gruppen führen. Außerdem ist es der Einheit des DGI nicht gerade förderlich. Wegen des Gegensatzes zwischen Zentralisten und Föderalisten ist der DGI denn auch bis heute nur ein föderativer Zusammenschluß und keine Einheitskirche.

Der *Regionalismus* ist historisch wie ethnisch bedingt. Die protestantische Mission hatte (wie die katholische) vor allem dort Erfolg, wo der Islam noch nicht eingedrungen war. Dies gilt für Gebiete wie Ostindonesien, wo die Kolonialherrschaft den Vormarsch des Islam bremste, und für Gebiete wie die der Batak auf Sumatra, die sich jahrhundertelang der Islamisierung widersetzten. Die Hauptgebiete des Protestantismus sind denn auch heute auf den Südmolukken, Timor, Nordcelebes (Sulawesi) und Sumatra zu finden. Eine wichtige, regional aber nicht geschlossene Gruppe stellen daneben die chinesischen Christen dar. 1967 gab es unter den 2,5 Millionen Chinesen einschließlich der Katholiken 8,8% Christen, unter den in Indonesien geborenen Chinesen betrug der Anteil sogar 17,5% (Cooley, S. 97). Die wichtigsten Missionsgebiete befinden sich derzeit auf Nordsumatra, Westkalimantan (Borneo), Timor und Südsulawesi.

Die außerhalb des DGI stehenden „sonstigen Christen" gehören meist zu *Pfingstkirchen*, die 1965 etwa 350000 Gläubige zählten, vor allem unter den Batak auf Sumatra sowie auf Nias. Dazu kommen die *7-Tage-Adventisten* (1965: 50000) und andere sektiererische Kirchen sowie einige einheimische schismatische bzw. häretische Kirchen (ebenfalls besonders unter den Batak). Insgesamt sind dies etwa 20 kirchliche Gemeinschaften außerhalb des DGI. Es ist allerdings zu betonen, daß es nur wenige offene Glaubenskontroversen gibt. Indiz dafür ist auch wieder die Namensgebung: fast alle Kirchen bezeichnen sich nur als „christlich" oder „protestantisch" und verzichten auf jegliche glaubensunterscheidenden Merkmale im Namen.

Wie bei den Moslems stellt sich auch bei den Protestanten die Frage nach dem *Verhältnis zur kulturellen Tradition.* Hier gilt es, ein angemessenes Verhältnis zur ursprünglichen Kultur zu finden. Das Problem ist insofern schwierig zu lösen, als traditionelle Einflüsse schon durch die *ethnische Geschlossenheit mancher Kirchen* sehr stark wirken können. Dies begünstigt letztlich auch wieder den *Synkretismus.* Eine Schwierigkeit ist auch der enorme Priester-

mangel. So hatte z. B. die Kirche der Toradja von Rante Pao auf Sulawesi 1966 bei 190000 Gläubigen in 290 Gemeinden nur 43 Pfarrer und 200 Volksschullehrer (Müller-Krüger, S. 309). Und anderswo sieht es kaum besser aus.

Neben dem Pfarrer- und Laiennachwuchs gilt es auch das *Bildungswesen* zu fördern. Seit der Staat sein Bildungswesen erheblich ausbaute, hat der Protestantismus sein einstiges Bildungsmonopol längst verloren. Zudem fehlt es auch an Geld und Personal. Trotzdem kann man sich aber immer noch sehen lassen, vor allem bei den weiterführenden Schulen. So gibt es heute 17 protestantische Universitäten, davon drei voll ausgebaute, mit anerkannt hohem Niveau, sowie 34 theologische Lehranstalten, davon 5 mit Universitätsniveau. Dies ist eine stolze Zahl, wenn man bedenkt, daß es insgesamt in Indonesien 26 Staats- und über 200 Privatuniversitäten gibt, die aber nur zu einem geringen Teil alle Fakultäten aufweisen. Auch *auf sozialem Gebiet* kann der Protestantismus erhebliche Leistungen vorweisen. Seit Februar 1972 gibt es ein Development Centre beim DGI, das für die Errichtung von Fachschulen, Gesundheitszentren, Ausbildung von Fachkräften, Förderung sozialer Rehabilitation usw. zuständig ist. Wie in anderen Ländern Asiens hat die *verstärkte Entwicklungshilfe* erst relativ spät begonnen (Mitte der 60er Jahre), so daß noch viel nachzuholen bleibt. Immerhin unterhielten die protestantischen Kirchen aber schon 1966 Krankenhäuser mit einer Bettenkapazität von 5000, was einem Zehntel der staatlichen Kapazität entsprach. Und schließlich sei als wichtiger Faktor die protestantische Presse nicht vergessen. Erwähnenswert ist hier vor allem die seit 1961 erscheinende Tageszeitung Sinar Harapan („Strahl der Hoffnung") mit einer Auflage von (1975) 90000.

Als *gesellschaftspolitische Kraft* ist der Protestantismus ebenfalls nicht zu unterschätzen. Ähnlich anderen Religionen hat er eigene Studenten-, Frauen- und Berufsverbände, die in der Regel aber staatlichen Dachverbänden unterstehen. Bis 1973 gab es auch eine protestantische Partei, die Partai Kristen Indonesia (Parkindo). 1973 wurde die Parkindo aber mit der Partai Katolik Indonesia (PKI), Sukarnos ehemaliger PNI und einigen Splitterparteien zur Partai Demokrasi Indonesia zwangsvereinigt. Dies hätte eine Stärkung der christlichen Gruppen bedeuten können, doch kam es immer wieder zu Querelen, da die ehemalige PNI vor den eng zusammenarbeitenden Protestanten und Katholiken den Vorrang (auch personell) beansprucht. Noch im März 1979 konnte eine drohende Spaltung wieder nur gerade eben noch verhindert werden.

Anders als die Moslems bejahten die Christen frühzeitig die Pancasila und auch später die Politik der Neuen Ordnung. Man muß dabei der politischen Bewegung des Protestantismus wie auch des Katholizismus einräumen, daß sie sich in einer schwierigen Lage befindet. In ihrer Minderheitenrolle sind die Christen zu einer stärkeren Regierungsloyalität gezwungen, wenn sie sich gegen den Islam behaupten wollen (der einzige Fall von offener Illoyalität war 1950 der Aufstand der überwiegend protestantischen Ambonesen). Nur so können sie sich Einflußmöglichkeiten offenhalten. Dies bedeutet aber nicht, daß die PDI voll und ganz auf Regierungsseite stünde. So hat sie sich z. B. – wenn auch bisher vergeblich – für die Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen zu Peking eingesetzt. Sie ist aber doch wesentlich eher zur Zusammenarbeit mit der Regierung bereit als die PPP. Eine entscheidende Rolle könnte die PDI (die wie die PPP seit 1977 keine Minister mehr in der Regierung hat) aber allenfalls nach den Wahlen 1982 spielen, falls der Regierungsblock noch größere Einbußen erleiden sollte als 1977.

Sozial aktiver Katholizismus

Die *katholische Missionstätigkeit* begann 1522 auf den Nordmolukken, hielt jedoch nur etwa 100 Jahre vor. Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam die eigentliche Missionierung in Gang, nachdem die Niederlande für ihre Kolonie die Religionsfreiheit dekretiert hatten. Die katholische Mission wies dabei starke Parallelen zum Protestantismus auf, auch hinsichtlich der Tatsache, daß kaum unter den Moslems missioniert wurde.

Heute bietet die katholische Kirche folgendes Bild (Päpstliches Jahrbuch 1979, Stand Ende 1977): in 7 Erzdiözesen, 24 Diözesen und 2 Apostolischen Präfekturen (= 449 Pfarreien) leben etwas über 3 Millionen Katholiken (die Angaben schwanken um einige 100000), die meisten davon auf Flores (über 1/3), Timor, Mitteljava und Sumatra. Sie werden von 162 Diözesan- und 1362 Ordenspriestern betreut, hinzu kommen 3514 Ordensschwestern und 2392 Ordensbrüder. Während von den letzteren etwa 2/3 Indonesier sind, gab es 1974 unter 1450 Priestern nur 370 einheimischer Abstammung, so daß es wohl noch eine Weile dauern wird, bis die Kirche personell auf eigenen Füßen steht. Auch unter den Bischöfen überwiegen die Ausländer (meist Holländer): 1977 wurden nur 14 Diözesen von Bischöfen geleitet, die in Indonesien geboren waren. Immerhin gab es 1977 aber 43 Neupriester (davon 32 aus Orden) und 334 Seminaristen.

Der Katholizismus hat im wesentlichen ähnliche Probleme wie der Protestantismus, was Glaubensvermittlung, Priestermangel usw. angeht. Dabei möchte man den Inkulturationsprozeß nach Möglichkeit eher behutsam fortsetzen und nichts überstürzen – so äußerte sich jedenfalls noch kürzlich *F. Harjowioto* O.C.S.O. (UCA News, 5/3. 10. 79). Auf dem *Bildungssektor* ist man trotz nur 4 Universitäten relativ gut vertreten mit (1977) insgesamt 4144 Bildungseinrichtungen. Damit wurde der numerische Anteil an Schuleinrichtungen im Staat seit den 60er Jahren gehalten (1975 hatte Indonesien 73589 Grund- sowie 7185 Mittel- und Höhere Schulen). Außerdem zählte man 1977 845 Sozialeinrichtungen verschiedenster Art (1964 gab es nur 77 katholische Kranken- und 68 Waisenhäuser). Ebenso ist die Kirche in der Entwicklungshilfe fest engagiert, wobei landwirtschaftliche Kooperativen einen der Schwerpunkte darstellen (Pancasila-Bewegung). Schließlich sei noch der *Medienbereich* erwähnt. Die ka-

tholische Kirche verfügt über ein Rundfunk- und Fernsehstudio (Sanggar Prathivi), Publikationszentren auf Flores und in Jogjakarta sowie eine der besten Tageszeitungen Indonesiens, Kompas (Auflage 1975: 175 000).

Gesellschaftspolitisch tritt die Kirche gleichfalls mit Berufsverbänden sowie u.a. einer Studentenorganisation hervor (sie beteiligte sich maßgeblich an Demonstrationen, die zum Sturz Sukarnos beitrugen). Die PKI gehörte außerdem zu den ältesten politischen Vereinigungen Indonesiens, sie ging aus einem 1923 gegründeten Verband hervor. Sie war eine rein katholische Partei, die zudem sehr stark in der katholischen Wählerschaft verankert war. Sie bejahte voll den indonesischen Staat, wie überhaupt die Katholiken trotz aller Anfeindungen loyale Staatsbürger sind. Dies haben auch die Bischöfe noch kürzlich betont, wobei sie den Wunsch äußerten, Indonesien möge auch in Zukunft ein säkularer Staat bleiben. Gleichzeitig setzten sie sich erneut für eine Landreform und die Bekämpfung der Korruption ein (UCA News, 7/17. 10. 79).

Zwischen notdürftigem Frieden und schwierigem Dialog

Das *Verhältnis von Katholiken und Protestanten* ist eigentlich wenig problematisch. Zwar gab und gibt es hin und wieder Kontroversen über die Abgrenzung von Missionsgebieten. Von protestantischer Seite wird diese Abgrenzung gewünscht, während die Katholiken dies allein schon aus Gründen ihres Selbstverständnisses ablehnen müssen. Jedoch kann eine allzu große Konkurrenz schon durch die während der Kolonialzeit getroffenen staatlichen Regelungen kaum aufkommen. Seit dem Zweiten Vatikanum ist darüber hinaus die Bereitschaft zur Zusammenarbeit wesentlich gewachsen, was seinen Ausdruck in gemeinsamen Gottesdiensten, Weihnachtsfeiern usw. findet. Und schließlich arbeitet man ja auch politisch eng zusammen, wie etwa die gemeinsam gegen die Missionsgesetze vom November 1978 unternommenen Schritte bezeugen.

Anders sieht das *Verhältnis beider christlicher Konfessionen* zum Islam aus, das derzeit von einer Reihe Spannungen durchzogen ist. Hauptstreitpunkt ist die Mission. Aus verständlichen Gründen propagiert der Islam eine Politik der gegenseitigen Nichteinmischung, da er weit weniger für die Mission gerüstet ist und zudem leichter Gläubige verlieren könnte. Die christlichen Konfessionen betonen dagegen die Freiheit des religiösen Bekenntnisses. Mission müsse deshalb frei sein und dürfe nur dort ihre Grenzen haben, wo man offene Konflikte heraufbeschwöre. Die Besorgnis der Moslems ist dabei nicht ganz unverständlich. Denn die *staatliche Politik,* die dem Bürger fast vorschreibt, sich zu einem anerkannten Glauben zu bekennen, hat dazu geführt, daß sich verschiedentlich nominelle Moslems für andere Konfessionen entschieden. Ebenso haben andere dem Islam den Rücken gekehrt, die mit seiner Hetze gegen echte oder vermeintliche Kommunisten nicht einverstanden waren. Auch wenn die Zahl der Glaubensübertritte nicht allzu hoch zu veranschlagen ist, hat dies doch bei führenden Moslems Besorgnis ausgelöst. Beargwöhnt werden auch die *sozialen Aktivitäten der Kirchen,* die nach Meinung der Moslems den Proselytismus begünstigen. Deshalb setzte man sich auch für eine Kontrolle des ausländischen Finanzzuflusses der Kirchen ein. Besonderer Beschwerdepunkt ist im übrigen der christliche Religionsunterricht für Moslemschulkinder. Denn an christlichen Schulen wird nicht nur kein Koranunterricht erteilt, sondern die Moslemschulkinder werden meist – obwohl sie eigentlich freigestellt werden müßten – in den christlichen Religionsunterricht einbezogen. Alternativen bestehen für die Kinder aber nicht, da es in christlichen Gegenden oft keine adäquaten staatlichen oder Moslemschulen gibt. Der umgekehrte Fall – Koranunterricht für christliche Kinder – ist dagegen weit weniger häufig.
In vielen Regionen befürchten die Moslems überdies eine soziale Benachteiligung. Sie beklagen den prozentual meist überdurchschnittlichen Anteil von Christen in der Verwaltung und fürchten um ihre eigenen Aufstiegschancen. Deshalb wird verschiedentlich auch versucht, die Christen als illoyale Staatsbürger hinzustellen, indem man ihnen die koloniale Vergangenheit oder Verwestlichung vorhält (obwohl die Christen die Unabhängigkeitsbewegung maßgeblich unterstützt haben!). Die Vorwürfe mancher Moslems gehen sogar so weit, daß sie das Christentum für unvereinbar mit Punkt 1 der Pancasila erklären, da die Trinitätslehre ja nicht von einem einzigen, sondern von drei Göttern spreche.
Die Auseinandersetzung wird vor allem in Form einer oft polemischen und oft auch von wenig Sachkenntnis getrübten Propaganda seitens der Moslems geführt, aber auch dem einen oder anderen christlichen Autor hätte man in der Vergangenheit etwas mehr Zurückhaltung gewünscht. Die Vorwürfe der Moslems sind dabei in den wesentlichen Punkten unbegründet und mehr von dem Wunsch getragen, die eigene Machtstellung auszubauen. Hinzu kamen immer wieder einmal auch tätliche Auseinandersetzungen auf lokaler Ebene. Hier muß man allerdings den Moslems zugute halten, daß sie manchmal – bewußt oder unbewußt – provoziert wurden (z. B. durch die Errichtung von Schweinezuchten in mehrheitlich muslimischen Gegenden). Andererseits versuchten aber auch radikale Moslems, in christlichen Gebieten Unruhe zu stiften.
Derartige Übergriffe sind aber von den religiösen wie den staatlichen Führern einhellig verurteilt worden. Vor allem der Staat betont immer wieder die Notwendigkeit des Dialogs, und auch die Christen haben die Notwendigkeit längst erkannt. So gibt es seit den 60er Jahren häufiger überkonfessionelle Gespräche, und allein von 1972 bis 1977 fanden 22 solcher Treffen in 20 Städten statt. Von allen Seiten wird jedoch bedauert, daß der Dialog bis jetzt keine konkreten Ergebnisse gebracht hat. Immerhin gibt es aber an der Basis auch Möglichkeiten der Zusammenarbeit – z. T. wegen zahlreicher verwandtschaftlicher Beziehungen zwischen Christen und Moslems. In jedem Fall

aber ist den Christen zu wünschen, daß der Dialog doch einmal Erfolge bringt. Denn sie befinden sich in der Defensive, und der Staat kann bzw. will ihnen nur begrenzt helfen. So bleibt wenigstens die Hoffnung, daß die friedliche Koexistenz der Konfessionen nicht nur ausgebaut wird, sondern aus dem Nebeneinander auch einmal ein Miteinander wird. *Peter Drews*

Bibliographie:
U. Beyer, Entwicklung im Paradies, Frankfurt 1974
J. B. Boland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, Den Haag 1971
Bulletin Secretariatus pro Non-Christianis 13/1 – 1978 – 37, S. 5–24: Dokumente zum Besuch einer Delegation des indonesischen Religionsministeriums im Vatikan im Dezember 1977
C. van Dijk, Survey of Major Political Developments in Indonesia in the First Half of 1978, in: Rima, 12/1978, Nr. 2, S. 123–156
F. L. Cooley, Indonesia, Church and Society, New York 1968
R. Italiaander (Hrsg.), Indonesiens verantwortliche Gesellschaft, Erlangen 1976
Th. Müller-Krüger, Der Protestantismus in Indonesien, Stuttgart 1968
W. Stöhr/P. Zoetmulder, Die Religionen Indonesiens, Stuttgart 1965
W. Wawer, Muslime und Christen in der Republik Indonesia, Wiesbaden 1974

Kurzinformationen

Am 14. Januar begann im Vatikan die Sondersynode der niederländischen Bischöfe unter dem Thema „Die Ausübung der pastoralen Arbeit der Kirche in den Niederlanden unter den heutigen Bedingungen, damit die Kirche stärker als ‚communio' deutlich wird." Das Stichwort „communio" steht auch im Mittelpunkt des erst kurz vor Weihnachten veröffentlichten *Arbeitspapiers* für die Synode, das bei einer Zusammenkunft aller Synodenteilnehmer Anfang Dezember in Utrecht beraten und dann vom Papst gebilligt worden war. Das recht knapp gehaltene Papier macht zunächst einige Anmerkungen zur kirchlichen Krise in den Niederlanden, die in den Kontext der allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Krise der westlichen Welt gestellt wird. Zwar wird auch auf positive Entwicklungen in der niederländischen Kirche hingewiesen, doch liegt das Schwergewicht auf der Konstatierung von Polarisierung, Unsicherheit und Verwirrung. Im folgenden entfaltet das Papier eine *Ekklesiologie der „communio"* in Berufung auf das Zweite Vatikanum. Um diese communio zu kräftigen, brauche es vor allem auf dem Feld der pastoralen Arbeit der Kirche mehr Einheit. In den Niederlanden führten verschiedenartige, zum Teil gegensätzliche Auffassungen über die Aufgabe der Kirche zu Spannungen und zu schädlichen Auswirkungen auf die missionarische Arbeit der Kirche. Communio müsse sich auf verschiedenen Ebenen verwirklichen: in der Einheit der Priester und aller Gläubigen eines Bistums mit dem Bischof; in der Gemeinschaft der niederländischen Bistümer; in den Beziehungen zu Nachbarbistümern in anderen Ländern; in der Gemeinschaft der Bistümer mit der Kirche von Rom. Das Arbeitspapier geht genauer auf die unterschiedliche Verantwortung der für die Pastoral Zuständigen ein. Im Blick auf die Bischöfe wird ihr Verhältnis zum Priester- und Pastoralrat und das Problem des Ausgleichs zwischen der Verantwortung für die eigene Diözese und der Koordination mit der Bischofskonferenz angeführt, außerdem die Frage einer „fruchtbaren Entwicklung" der Beziehungen zum Papst und zur Kurie. Es müsse über die Spezifika des priesterlichen Amtes gesprochen werden, über priesterliche Spiritualität und Zölibat sowie über theologische und spirituelle Priesterausbildung. Auch der besondere Beitrag der Ordensleute für die pastorale Arbeit wird als Thema der Synode genannt. Schließlich werden auch die Laien erwähnt: Es solle vor allem über die Aufgaben der Pastoralreferenten gesprochen werden. Erst zum Schluß nennt das Arbeitspapier außer den mit der Wiederherstellung der communio verbundenen Problemen noch einige andere Themen: Auf der Synode solle über die Bedeutung der Eucharistie, über Sakramentenpastoral, schließlich auch über Fragen der Katechese, Liturgie und Ökumene beraten werden. (Ein ausführlicher Bericht über Verlauf und Ergebnisse der am 26. Februar beendeten Sondersynode folgt im nächsten Heft.)

Am 8. Januar 1980 wurde das Apostolische Schreiben „Patres ecclesiae" Papst Johannes Pauls II. zum 1600. Todestag des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen veröffentlicht. Die Einleitung unterstreicht allgemein die bleibende Bedeutung der Väter für das Leben der Kirche. Dann wird zunächst *Leben und Werk* des heiligen Basilius dargestellt; dabei weist der Papst besonders auf dessen Verdienste um das Mönchtum und um die Liturgie hin. Unter größten Schwierigkeiten habe Basilius für die Freiheit der Kirche gekämpft und zur Überwindung von Spaltungen in der Kirche beizutragen versucht: „Die Trennung der Kirchen ist also so klar und deutlich gegen Christus und die Schrift gerichtet, daß Basilius zufolge der Weg zur Wiederherstellung der Einheit nur über die Rückwendung aller zu Christus und seinem Wort führen kann." Der größere Teil des Schreibens ist der *Theologie* des Kirchenlehrers gewidmet. Von der Trinitätstheologie des Kappadokiers ausgehend, wird seine Christologie gewürdigt, die sowohl dem Kreuz wie der Verherrlichung des Gottessohnes Raum gebe. Für die Rolle des Menschen im Heilsgeschehen folgt daraus: „Das strahlende Licht des trinitarischen Geheimnisses stellt gewiß die Ehre des Menschen nicht in den Schatten, sondern bringt sie in größtmöglichem Maß zum Vorschein." Für Basilius ergebe sich die Würde des Menschen aus seiner Gottesbeziehung. In der Taufe wird der Mensch in das heilbringende Geheimnis des Todes Christi einbezogen. Im Licht einer so ausdrücklichen Deutung des Geheimnisses der Taufe werde der Sinn des gesamten christlichen Lebens enthüllt: „Als neue Schöpfung lebt der Christ ein neues Leben, auch wenn er sich dessen nicht voll bewußt ist." Basilius, so das Schreiben, sehe die Eucharistie als Zielpunkt der christlichen Initiation in engster Beziehung zu der Taufe. Aus seiner Hochschätzung der Eucha-

ristie heraus zögere Basilius nicht, die häufige Kommunion zu empfehlen. Wie die Eucharistie sei für ihn auch das in der Schrift enthaltene Wort Gottes heilig und göttlich. Genausowenig wie die Eucharistie dürfe auch die Heilige Schrift herabgewürdigt werden. Das Schreiben kommt zu dem Schluß, die gesamte Lehre des Basilius sei Evangelium, Frohbotschaft von der Erlösung: „Wir alle in der Kirche rühmen uns, Schüler und Söhne dieses großen Heiligen und Lehrers zu sein; betrachten wir also von neuem sein Beispiel und hören wir wieder auf seine Lehren."

In seiner Neujahrsansprache an das Diplomatische Corps am 14. Januar 1980 hat sich Papst Johannes Paul II. zur weltpolitischen Krisensituation geäußert. In einem Rückblick auf seine Reisen im Jahr 1979 unterstrich der Papst, daß die Begegnungen mit den verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Systemen vor allem ein Dienst an der Sache des Friedens sein sollten. Dabei hob er besonders seinen Besuch bei den *Vereinten Nationen* hervor. Die Kirche nehme tiefen Anteil an den Zielen dieser Organisation und schätze die Anstrengungen der UNO, zur friedlichen Zusammenarbeit der Völker beizutragen. Angesichts der „dramatischen Ereignisse, die sich in *Afghanistan* abspielen", müsse man sich nach den Beweggründen fragen, die „so schwerwiegende und auch bedrohliche Ereignisse für die internationale Entspannung" auslösen könnten. Der Papst appellierte daher besonders an die Großmächte. Er wolle im Rahmen seiner geistigen Mission das Bewußtsein der fundamentalen Bedürfnisse des friedlichen Zusammenlebens unter den Nationen unterstreichen, „vor allem die Respektierung der Unabhängigkeit jedes Landes, das Recht der Völker, ihr eigenes Schicksal zu bestimmen, gemäß ihren patriotischen und religiösen Gefühlen". Er trete vor allem für die Bevölkerung der betroffenen Länder ein, die die Last des Konflikts zu tragen hätte. Neben Afghanistan wandte sich der Papst auch „anderen Spannungszonen in Asien" zu. Er bezeugte dem *iranischen* Volk, dessen „humanitäre Traditionen" bekannt seien, seine Sympathie; „Wir alle wünschen ihm die Überwindung der gegenwärtigen Schwierigkeiten, und ich überbringe die besten Wünsche für sein Leben, seine Ruhe und seinen Fortschritt." Der Papst erwähnte auch die Lage des afrikanischen Kontinents und wies dabei auf die Friedensbemühungen für *Rhodesien* hin. Er unterstrich den Einsatz der Kirche für die Würde des Menschen und hob nochmals besonders auf das Recht der Religionsfreiheit ab, die noch heute in vielen Fällen verletzt werde.

Der am 13. Dezember im Alter von 58 Jahren verstorbene Bischof von Berlin, Alfred Kardinal Bengsch, hat sich mit einem geistlichen Vermächtnis an seine Diözese gewandt. Der Text, er trägt das Datum vom 27. November, wurde zu einer Zeit verfaßt, als der Kardinal von seiner tödlichen Krankheit (Lungenkrebs) bereits wußte. Das Testament ist ein einziges Bekenntnis zu seiner Aufgabe als Bischof von Berlin: Er danke Gott für die Gnade, dem Bistum Berlin vorstehen zu dürfen. „Keinen Platz auf dieser Erde hätte ich je dafür eintauschen wollen." Auch schwere Tage hätten in ihm die Freude, Bischof von Berlin zu sein, nicht zerstören können, „wenn sie auch manchmal von den Belastungen, von den Schwierigkeiten und von dem Wissen um mein menschliches Unvermögen zurückgedrängt wurde". Er bete inständig, daß Gott die Hand schützend über das Bistum halte, „das nahezu seit seiner Gründung vor einem halben Jahrzehnt in der Bedrängnis ist". Er danke allen, die in der Stille gewirkt hätten und in einer glaubensfremden Umwelt treu zum Glauben gestanden hätten. Noch einmal bekräftigte der Kardinal seine pastorale Grundüberzeugung, die auch sein spezifisches Profil als Bischof war: „Gott ist mein Zeuge, daß ich immer darauf bedacht war, sein Evangelium unverkürzt zu verkünden." Nachdrücklich erinnert Bengsch an das „harte" Wort des Galaterbriefes: „Wenn jemand euch ein anderes Evangelium verkündet, als ihr empfangen habt, so sei er verflucht." – Durch den Tod des Bischofs von Berlin ist zweifellos nicht nur lokal, sondern weltkirchlich betrachtet eine der empfindlichsten Lücken kirchlicher Führung entstanden, die durch einen Kardinal Bengsch nahekommenden Nachfolger einzufüllen nicht leicht sein wird. Es kann aber wohl mit Sicherheit davon ausgegangen werden, daß auch der künftige Bischof des Bistums Berlin, das interimistisch von Weihbischof *Kleineidam* geleitet wird, wie schon der verstorbene Kardinal wieder in Ostberlin residieren wird. Die *Einheit des Bistums*, die der Kardinal in seinem Testament noch einmal beschwört, dürfte kaum zur Debatte gestellt werden. Das Problem der Nachfolge ist aber nicht nur Berlins wegen, sondern vor allem deswegen besonders akut, weil in keiner Kirche eines anderen Landes *ein* Bischof, auch nicht als Vorsitzender einer regionalen oder nationalen Bischofskonferenz, eine solche Autorität über die gesamte Kirche des Landes ausgeübt hat wie Kardinal Bengsch über die Kirche in der DDR. Daß das Kirchenbild des als kraftvolle Seelsorgerpersönlichkeit auch bei Kirchengegnern respektierten Kardinals, das von klaren Hierarchien und Weisungsbefugnissen bestimmt war, nicht jedermanns Sache war und immer wieder auch beträchtliche Zweifel an der Richtigkeit seines Stils aufkamen, steht auf einem anderen Blatt. Seine Strategie der klaren Abgrenzung und Nichteinmischung in nicht strikt religiöse, sondern gesellschaftliche und staatliche Belange, die der katholischen Minderheit in der DDR trotz aller Einengung durch das Regime beträchtlich viel seelsorglichen Spielraum ließ, wurde aber, obwohl sie bei katholischen wie bei evangelischen Christen umstritten war, bis heute nicht widerlegt.

Dem Thema „Landpastoral" war die Österreichische Pastoraltagung vom 27. bis 29. Dezember 1979 in Wien gewidmet. Zwei Grundsatzreferate steckten den soziologischen und theologischen Rahmen für das komplexe Problemfeld ab. Der Stuttgarter Agrarsoziologe *Ulrich Planck* machte in seiner Analyse deutlich, welche Faktoren die gegenwärtige Situation der Landbevölkerung bestimmen. Der technische Fortschritt habe den Agrarbereich grundlegend verändert, der damit verbundene Strukturwandel zu tiefgreifenden Veränderungen geführt. An die Stelle des traditionsbestimmten, gefüllten Lebens in kleinen Gemeinschaften seien oft „Zonen verdünnten Lebens getreten". Planck konstatierte bei Teilen der Landbevölkerung eine Identitätskrise, die sich in Resignation gegenüber der Zukunft äußere. Er plädierte dafür, den technischen Fortschritt unter ethische Kontrolle zu bringen, sich nicht nur von rein ökonomischen Gesichtspunkten bestimmen zu lassen. Das zweite Hauptreferat des Luzerner Pastoraltheologen *Alois Müller* versuchte zunächst unabhängig von den spezifischen Problemen der Kirche im ländlichen Raum Grundlinien eines umfassenden christlichen Erlösungsverständnisses zu entwerfen, um damit die Verknüpfung von Seelsorge und Sorge um die konkreten Lebensverhältnisse der Menschen als Anliegen auch der Landpastoral theologisch zu verankern. Ausgehend von einer Gegenüberstellung von Christuskerygma und Reich-Gottes-Botschaft Jesu betonte er die Notwendigkeit eines beide Aspekte umfassenden ganzheitlichen Heilsverständnisses. Aus der Verknüpfung der Erlösung von der Sünde mit der Überwindung konkreter zeitlicher Übel, des zeitlichen Heils mit dem Heil Gottes ergibt sich für die Gegenwart die Einbeziehung des Politischen als Teils der Heilsper-

spektive. Um das ganzheitliche Wohl der Menschen zu sichern, müßte sich der christliche Einsatz auch auf die Strukturen des Zusammenlebens richten. Ziel der Pastoral müsse die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse in Richtung auf mehr Menschenwürde sein. Zwischen der Analyse der ländlichen Strukturprobleme und der theologischen Motivation zu einer ganzheitlichen Pastoral versuchte die Tagung, durch *Kurzreferate* und *Erfahrungsberichte* konkrete pastorale Probleme bewußtzumachen. Dabei wurden unter anderem Fragen der Jugendarbeit, der Pendler, der Tourismusseelsorge, der priesterlosen Pfarreien angesprochen. Dem ganzen Fragenspektrum waren auch die Arbeitskreise gewidmet, in denen die annähernd 500 Teilnehmer aus Österreich und den Nachbarländern Erfahrungen austauschen und Anregungen erörtern konnten. Daß trotz vieler Schwierigkeiten kein Grund zur Resignation vorhanden ist, zeigten die abschließenden Leitlinien zur Landpastoral, die von Bischofsvikar *Josef Nowak* (Wien) und dem Präsidenten der Katholischen Aktion Österreichs, *Eduard Ploier*, vorgelegt wurden. Sie boten eine Fülle von Anregungen, wie in Zusammenarbeit von Priestern und Laien die kulturellen, menschlichen und religiösen Werte des Landes aufgenommen und die Landgemeinden durch den Einsatz aller verlebendigt werden können.

Einen aufschlußreichen Beitrag über die kirchliche Situation in Ungarn hat der Bischof von Pecs und Sekretär der ungarischen Bischofskonferenz, Joszef Cserhati, in der Zeitschrift „Vigilia" veröffentlicht. Er spricht darin sowohl die innerkirchliche Entwicklung wie das Verhältnis von Kirche und Staat an. Zur *Entwicklung des kirchlichen Lebens* selbst stellt der um kirchliche Öffnung bemühte und zugleich als engagierter Vermittler zur politischen Seite bekannte Bischof fest: „Die Kirche in Ungarn lebt, ihre Reihen haben sich aber gelichtet. Die Säkularisation ging schrittweise weiter; viele Gläubige sind gleichgültig geworden und haben sich aus verschiedenen Gründen von der Kirche abgewandt. Die Gläubigen aber, die in der Kirche geblieben sind, stehen bewußt im Prozeß der Erneuerung. Ein Beweis dafür ist, daß sich immer neue Gläubige engagieren, die inniger, umsichtiger und realistischer sind, als es ihre Vorgänger waren. Meiner Ansicht nach sollte dieser Vertiefungsanspruch mehr ausgenützt werden zur inneren Stärkung der jetzigen Kirchenlage. Noch tiefer müßte man die Glaubensgeheimnisse erklären, müßte man die Gläubigen immer mehr bewußt in die biblischen Wahrheiten von Christus und von der Kirche einweihen. Der neue Anspruch besteht darin, daß die Gläubigen den Glauben leben und vertiefen wollen und die ethisch-moralischen Auswirkungen der Religion in ihrem Leben auch sichtbar erkennen möchten. Diejenigen, die Christus, den Lebensgestalter und den geistigen Erneuerer, finden, werden ihm und seiner Kirche auch treu bleiben. Diese werden sich aus Erfahrung des Glaubens und aus gefühlter Glaubenskraft im Leben zurechtfinden. Die Erneuerung im Innern wäre letzten Endes das allerwichtigste Mittel, um die Kirche selbst zu festigen. Zu dieser qualitativen Veränderung müßte es vor allem kommen!"

Zum *Verhältnis Kirche – Staat* bzw. Kirche – Partei in Ungarn nennt der Bischof mehrere bemerkenswerte Elemente. Er stellt fest, in der Vergangenheit habe es auf diesem Gebiet bedauerliche Versäumnisse und Mißverständnisse gegeben, „die oft bittere Enttäuschung verursachten". Doch gebe es Zeichen dafür, daß diese Geschehnisse bedauert würden und daß man sich auch von Seiten der Partei und des Staates heute dazu bekenne, daß die Kirchen und ihre Gläubigen im sozialistischen Staatswesen ihre Stellung finden könnten. Der Bischof zitiert dazu eine Reihe von Aussagen kommunistischer Führungsfunktionäre, darunter auch den Parteichef *Janos Kadar*, der sich dagegen ausgesprochen habe, „die Kräfte des Sozialismus im Kampf gegen die Religion zu verschwenden". Kadar habe es ausdrücklich als schädlich gewertet, wenn im Ausland als Maßstab für den Erfolg der neuen gesellschaftlichen Ordnung die Erfolge im Kampf gegen die christlichen Religionen und Kirchen genommen würde. Des weiteren zitiert der Bischof aus einer Erklärung der Versammlung der ungarischen Patriotischen Front, in der festgestellt wird, „daß der Klassenkampf nicht zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, sondern zwischen den Befürwortern und Gegnern des Fortschritts ausgefochten wird". Als Voraussetzung eines positiven Zusammenwirkens zwischen Kirche und Staat nennt der Bischof die Anerkennung der Persönlichkeit als „Grundlage aller gesellschaftlichen Gerechtigkeit und Demokratie". Für die Kirche verlangt er Aktionsfähigkeit. Dazu gehöre auch, daß die Kirche an der Gestaltung der Gesellschaft „schöpferisch" mitwirken dürfe und daß mit der früheren negativen Einstellung gegenüber der Religion und mit der einseitigen Kritik der Religion aufgehört werde. Zu den Verhandlungen zwischen Staat und Kirche bzw. der ungarischen Regierung und dem Vatikan heißt es in dem Beitrag: Diese sollten über rechtliche Regelungen hinaus „mit den Ansprüchen und Wünschen des Gläubigen Volkes rechnen". Die Gläubigen sollten spüren, „daß am Verhandlungstisch von ihrem Stand und ihrem Los geredet wird".

Entgegen manchen Vorhersagen wurde der im Juli von einer Synode der „Chinesischen Patriotischen Vereinigung" gewählte neue Bischof von Peking, Michael Fu Tie-shan, noch vor Weihnachten (am 21. Dezember) in der dortigen katholischen Kathedrale geweiht. Ursprünglich gingen die Hoffnungen dahin, daß die Weihe zurückgestellt und damit Spielraum für eine Einigung bzw. Absprache mit Rom offen gehalten würde. An der Weihe haben nach Berichten westlicher Korrespondenten acht der Patriotischen Vereinigung angehörige Bischöfe teilgenommen. Die Weihe erfolgte nach tridentinischem Ritus. Konsekrator war der Bischof von Hunan, *Michael Yang Kao-tschiang*. Etwa 800 Gläubige und Gäste nahmen an der Weihehandlung teil. Konsekrator Yang bezeichnete die Bischofsweihe als Manifestation der Unabhängigkeit der chinesischen katholischen Kirche, deren Grundprinzipien Selbstverwaltung, Selbstbestimmung der Lehre und Selbsthilfe seien. Neben dem *Bekenntnis zur politischen Führung* des Landes brachte er auch Kritik an der früheren römisch-katholischen Kirche Chinas zum Ausdruck: Im alten China seien Katholiken ihres Rechts beraubt gewesen, die Nachfolger der Apostel aus ihren eigenen Reihen zu stellen. Es sei nicht lange her, als von zehn chinesischen Bischöfen noch neun Ausländer gewesen seien. Der *Eid*, den der neue Bischof zu Beginn der Zeremonie leistete, enthielt drei wesentliche Elemente: Treue zu den Lehren Jesu Christi, Wahrung der Unabhängigkeit der chinesischen katholischen Kirche und Arbeit für das Wohlergehen des Vaterlandes. Ein Treueschwur auf den Parteivorsitzenden, wie er noch zu Maos Zeiten Voraussetzung war, wird jetzt offenbar nicht mehr verlangt. Aus der Tatsache der Weihe wie aus dem Weihevorgang wird aber deutlich, daß die Unabhängigkeit gegenüber dem Apostolischen Stuhl Voraussetzung der offiziellen Zulassung der Kirche in China ist. Diese wird damit Regeln unterworfen, wie sie gegenwärtig auch für alle anderen Religionsgemeinschaften in China gelten. Es wurde aber offensichtlich vermieden, offen zu sagen, was Unabhängigkeit bedeutet. Im Vatikan wurde die kirchlich nicht legale Bischofsweihe ausdrücklich bedauert. Der neugeweihte Bischof machte seinerseits den Apostolischen Stuhl für den „Bruch der Beziehungen" zwischen Rom und der Kirche Chinas verantwortlich.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

OEING-HANHOFF, LUDGER. **Die Krise des Gottesbegriffs.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 159 Heft 4 (1979) S. 285–303.

Der Beitrag versucht eine philosophische Antwort auf die gegenwärtige Krise des Gottesbegriffs. In einem ersten Gedankengang werden die Aporien aufgezeigt, die entstehen, wenn Gott nur als allmächtiger Schöpfer, als namenloser Urgrund oder als Ereignis der Liebe gedacht wird. Demgegenüber kommt das Verständnis Gottes als der vollkommenen Freiheit zu stehen. Diese vollkommene Freiheit Gottes kann aber mit der geschaffenen Freiheit des Menschen nur unter der Voraussetzung einer geschichtlichen Entäußerung Gottes gedacht werden. So ist der philosophische Gottesgedanke notwendig an die christliche Überlieferung verwiesen. Gott kann nur als trinitarischer zugleich ewig und geschichtlich, allmächtig und ohnmächtig sein. So muß notwendigerweise sowohl das Erbe der Metaphysik aufgenommen als auch geschichtlich-dialektisch über die Metaphysik hinausgedacht werden. Die philosophische Reflexion auf den trinitarischen Gott kann der christlichen Gemeinde helfen, vor der Welt Rechenschaft abzulegen. Es ist aber darauf zu achten, daß das Christentum als Religion der Freiheit durch die Praxis der Kirche nicht verzerrt wird.

PETRI, HEINRICH. **Die Kirche als Thema der Fundamentaltheologie.** In: Theologie und Glaube Jhg. 69 Heft 4 (1979) S. 376–393.

Im Zuge der neueren theologischen Entwicklung hat sich das traditionelle Monopol der Fundamentaltheologie auf die Lehre von der Kirche im Sinn der demonstratio catholica weitgehend aufgelöst. Unter dieser Voraussetzung will der Aufsatz einen knappen Überblick zu den Themen einer erneuerten fundamentaltheologischen Ekklesiologie geben. Dabei kann nicht mehr nach der via empirica die faktisch erfahrbare katholische Kirche als wunderbares Motiv der Glaubwürdigkeit demonstriert werden. Vielmehr ist bei einer Klärung der Merkmale der Kirche unter Berücksichtigung der Pluralität der christlichen Konfessionen zu beginnen. Als weiteres Problem wäre dann das durch Stichwörter wie „anonymer Christ", „partielle Identifikation mit der Kirche" angezeigte Verhältnis von Kirche und christlichem Glauben zu bedenken. Dabei darf allerdings die Bedeutung der Kirche und ihres sich durchhaltenden Selbstverständnisses nicht nivelliert werden, was Kritik an ihrer konkreten Gestalt nicht ausschließt. Neben der via empirica erhält auch die via historica einen veränderten Sinn: Anstelle einer Engführung auf die historisch nachzuweisende Stiftung der Kirche durch Jesus als den Gesandten Gottes tritt die Besinnung auf die bleibende Maßstäblichkeit Jesu und seiner Botschaft für die Kirche.

VON DER OSTEN-SACKEN, PETER. **Die paulinische theologia crucis als Form apokalyptischer Theologie.** In: Evangelische Theologie Jhg. 39 Heft 6 (1979) S. 477–496.

Ausgehend von der Apokalyptik-Definition G. Scholems versucht von der Osten-Sacken eine Gesamtinterpretation paulinischer Theologie. Scholem sieht die Apokalyptik durch die beiden Grundaspekte der Katastrophalität und der Utopie der Erlösung bestimmt. Aus einer Analyse von 1Kor 15,20–28 ergibt sich, daß für Paulus das Christusgeschehen zwischen Tod, Auferstehung und Parusie in einem apokalyptischen Rahmen steht. Von der Auferweckung zur Parusie dauert die Zwischenzeit, in der der erhöhte Herr die Mächte des Bösen niederkämpft. Auch die theologia crucis trennt Paulus nicht von der Apokalyptik. Vielmehr gilt: „So steht die theologia crucis des Apostels im Dienste der Durchsetzung der begonnenen, endzeitlichen Herrschaft Gottes, auf daß dieser am Ende sei wirklich alles in allem." Die apokalyptische Prägung der paulinischen Verkündigung als einer „Theologie des befristeten Übergangs" bringt es mit sich, daß sie nicht bruchlos rezipiert werden kann. Dennoch muß – gegenüber der enthusiastischen Christologie von Eph und Kol – daran festgehalten werden, daß die christliche Gemeinde selber ein apokalyptisches Phänomen darstellt. Die apokalyptische Zeitstruktur muß jenseits der entsprechenden Situation der Naherwartung zur Geltung gebracht werden.

Kultur und Gesellschaft

JORTZIG, GUNDA. **Arbeitsmarkt und Beschäftigungspolitik in den achtziger Jahren.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 35 Heft 1 (Januar 1980) S. 22–29.

Die Autorin rechnet mit einer Zunahme der Arbeitslosigkeit in den achtziger Jahren: auf Grund der zunächst noch geburtenstarken Jahrgänge, auf Grund verminderten Wachstums, auf Grund des weiteren Auseinandertretens von Produktivität und Produktion, verursacht durch weitere Rationalisierungsinvestitionen. Als Gegenmaßnahmen scheinen ihr in erster Linie oder ganz vorwiegend geboten: Wachstumssteigerung durch Erhöhung der Kaufkraft vor allem der „konsumintensiven" mittleren und unteren sozialen Schichten, auf deutsch: durch möglichst hohe Lohnabschlüsse durch die Tarifpartner und durch Arbeitszeitverkürzung. Zu letzterem Punkt werden die bekannten Vorschläge summiert: Verkürzung der Wochenarbeitszeit, Urlaubsverlängerung, Herabsetzung der flexiblen Altersgrenze und Einführung eines zehnten Schuljahres. Der davon ausgehende Druck zu zusätzlicher Rationalisierung scheint dabei ebensowenig abzuschrecken wie die Frage nach den Auswirkungen auf die Rentabilität von Unternehmen und die damit notwendigerweise weiter ansteigende Staatsverschuldung. Es sieht aber so aus, als würde in dem Beitrag nicht nur der Beschäftigungseffekt der summierten Arbeitsverkürzungsmaßnahmen (nach den angegebenen Berechnungen ca. eine Million zusätzlicher Arbeitsplätze) überschätzt, sondern auch die tatsächliche Nachfrage nach Beschäftigung, wenn mit einer Steigerung der „stillen Reserve" (vor allem unter den Ganztags- oder Teilzeitbeschäftigung suchenden Frauen) von (geschätzt) jetzt 800 000 auf 1,4 Millionen im Jahr 1985 gerechnet wird.

LÜSCHER, KURT. **Das Kabelfernsehen und seine gesellschaftliche Problematik.** In: Universitas Jhg 34 Heft 12 (Dezember 1979) S. 1299–1304.

Der Konstanzer Medienwissenschaftler Lüscher faßt die Problematik des Kabelfernsehens in fünf Thesen zusammen: 1. Die Ausweitung der Programmauswahl werde nicht zu einer zeitlichen Ausdehnung der Fernsehnutzung, sondern zu einer stärkeren Verteilung auf die verschiedenen Programme mit verschärfter Konkurrenz zwischen diesen Programmen führen. Das hat u. U. besonders beim jugendlichen Zuschauer negative pädagogische Folgen. 2. Die Verteilung der Zuschauer auf mehr Programme bewirkt u. U. eine weitere Aufsplitterung der Familie. 3. Mit der Einführung von Lokalprogrammen entsteht eine neue Möglichkeit der Teilnahme am Lokalgeschehen. Das kann eine Hilfe für soziale Integration im örtlichen Bereich sein. Die Bedingungen dafür müssen aber erst geklärt werden. 4. Dem Potential zur lokalen Integration stehen möglicherweise negative Auswirkungen im kulturellen und gesellschaftlichen Bereich entgegen. Tendenzen der Entfremdung zwischen den Generationen werden zunehmen und bei eintöniger werdenden Programmen werde das politische Interesse sinken. 5. Der kurzfristig entstehenden Faszination werde mittel- und langfristig die Schwierigkeit folgen, das Kabelfernsehen in den Alltag integrieren zu können.

VON NELL-BREUNING, OSWALD. **Aussperrung.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 105 Heft 1 (Januar 1980) S. 3–15.

Von Nell-Breuning nimmt das gegenwärtig beim Bundesarbeitsgericht anhängige Verfahren mit dem Ziel (seitens der Gewerkschaften), ein bundesweites Verbot der Aussperrung zu erreichen bzw. die Aussperrung für grundgesetzwidrig zu erklären, zum Anlaß, Gründe und Gegengründe für oder gegen ein Verbot abzuwägen. Er entscheidet sich im Ergebnis eindeutig gegen ein Verbot. Das Kernargument: An der Feststellung, Art. 9 Abs. 3 GG (Gewährung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen) sei als „Schutzgesetz zugunsten der Arbeitnehmer" zu verstehen und entsprechend auszulegen, sei zwar etwas Richtiges, aber der richtige Gedanke sei maßlos überzogen. Richtig sei, daß die Koalitionsfreiheit vorzugsweise den Arbeitnehmern zustatten kommt. Das dadurch geschaffene Gleichgewicht werde aber entgegen einer Argumentation der Gewerkschaften durch die Koalition der Arbeitgeber nicht aufgehoben. Wenn es in dieser Beziehung eines Schutzgesetzes bedürfe, dann schon eines für den Verbraucher und Sparer, die die Folgen der Tarifabschlüsse zu tragen haben. Der Versuch, aus Art. 9 Abs. 3 GG ein Schutzgesetz für die Arbeitnehmer zu machen und so den Streik mehr oder weniger unbesehen zu legitimieren und gleichzeitig die Aussperrung zu verbieten, habe weder in den Tatsachen noch in der geschichtlichen Entwicklung, noch im GG eine Grundlage. Für wünschenswert hält von Nell-Breuning allerdings den Abbau eines noch herrschenden Übermaßes an Aussperrungsfreiheit. Dazu sollten die Gewerkschaften Vorschläge machen.

Kirche und Ökumene

Christen in der islamischen Welt des Nahen Ostens. In: Una Sancta Jhg. 34 Heft 4 (1979) S. 297–318.

Die schwierige Lage der in sich zersplitterten christlichen Minderheit im Nahen Osten wird in drei Einzelbeiträgen zu erhellen versucht, wobei sich die jeweiligen Schwerpunkte gut ergänzen. Der griechisch-katholische Archimandrit Stephan-Joseph Salem stellt in einem weitausholenden geschichtlichen Rückblick das wechselvolle Schicksal der Chri-

sten im Raum des heutigen Syrien dar: von der osmanischen Herrschaft über die französische Mandatszeit bis zur Gegenwart in der Auseinandersetzung mit dem arabischen Nationalismus. Joseph Habbi unterrichtet in seinem Beitrag vor allem über den inneren Zustand der chaldäischen Kirche im Irak. Er konstatiert deren Schwäche und Trägheit im Blick auf liturgische, seelsorgerliche und katechetische Erneuerung und die unzureichenden Mitsprachemöglichkeiten der Laien. Dennoch kann er auch auf hoffnungsvolle Anzeichen einer Neubesinnung hinweisen. Gabriel Habib, der griechisch-orthodoxe Generalsekretär des ÖRK für die Kirchen im Nahen Osten, skizziert die grundsätzlichen Fragen nach der Selbstbehauptung der christlichen Gemeinschaften im Krisenherd Vorderer Orient. Gegenüber islamischen wie zionistischen Ansprüchen plädiert er für ein gewaltloses christliches Zeugnis und ruft zu mehr Kontakten zwischen europäischen und nahöstlichen Kirchen auf.

METTE, NORBERT. **Distanzierte Kirchlichkeit.** In: Katechetische Blätter Jhg. 104 Heft 12 (1979) S. 926–936.

Der Beitrag fragt nach den religionspädagogischen Konsequenzen aus der gegenwärtigen Diskussion über kirchendistanzierte Religiosität. Der komplexe soziologische Befund verlangt nach einer angemessenen pastoralen Strategie, die weder Kirchendistanzierung zur Tugend erhebt noch auf die Situation der distanzierten Kirchlichkeit als einen konstitutiven Bestandteil verzichtet. Das heißt, daß auch weiterhin bei der bestehenden volkskirchlichen Struktur anzusetzen ist. In diesem Kontext muß versucht werden, die befreiende Wirkung der christlichen Botschaft mit dem Selbstverständnis des heutigen Menschen zu konfrontieren. Auch für die Religionspädagogik ergibt sich daraus der Vorrang der Prinzipien, Differenzierung und Elementarisierung, wenn religiöse Sozialisation weiter gewährleistet sein soll. Dazu ist das religionspädagogische Handeln als unerläßlicher Bestandteil der Gesamtpastoral zu sehen, die Engführung auf die Gemeindepastoral muß überwunden werden. Kirchliches Tun sollte nicht von vornherein unterschiedlich gewichtet werden, da sonst die Gefahr besteht, die Mehrschichtigkeit der Lebenswirklichkeiten zu übersehen.

Personen und Ereignisse

Johannes Paul II. hat fast gleichzeitig zwei der wichtigsten europäischen Diözesen, deren Bischöfe aus Altersgründen zurückgetreten waren, neu besetzt: Brüssel-Mecheln und Mailand. Neuer Erzbischof von Brüssel und Nachfolger von Kardinal *Suenens* wurde der bisherige Bischof von Antwerpen, der 46jährige *Gottfried Danneels*. Neuer Erzbischof von Mailand (als Nachfolger von Kardinal *Giovanni Colombo*) wurde der Rektor der Päpstlichen Universität Gregoriana und langjähriger Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, P. *Carlo Maria Martini SJ*. Danneels, der erst 1977 zum Bischof von Antwerpen ernannt worden war, genießt nicht nur in Belgien über den flämischen Teil hinaus hohes Ansehen, sondern auch bei vielen Katholiken der benachbarten Niederlande. (Danneels fungiert als delegierter Vizepräsident bei der im Januar im Vatikan abgehaltenen Sondersynode für die niederländische Kirchenprovinz.) Der neue Erzbischof von Mailand, der 1927 in der Nähe von Turin geborene P. Martini, hat nicht nur als Exeget einen guten Namen, sondern gilt vor allem als Vertreter einer spirituell ausgerichteten biblischen Theologie, als guter Prediger und als ein Mann mit beträchtlichem Verwaltungstalent mit guten Beziehungen zum mitteleuropäischen Raum. Martini ist der vierte lebende Erzbischof einer großen Diözese, der aus dem Jesuitenorden kommt, aber der bisher einzige in Europa. Schon einmal aber war ein früherer Rektor der Gregoriana Bischof geworden: im Jahre 1964 der heutige Erzbischof von Quito, *Pablo Kardinal Munoz Vaga*. Beide neuernannten Erzbischöfe sind sichere Anwärter auf die Kardinalswürde.

Nachfolger des verstorbenen Bischofs *Heinrich Tenhumberg* von Münster wurde der bisherige Weihbischof der Diözese, der 46jährige *Reinhard Lettmann*. Lettmann, von Hause aus Kanonist, wurde 1967 bereits im Alter von 34 Jahren Generalvikar der Diözese und 1973 Weihbischof. Als Kapitelsvikar hat er die Diözese seit dem Tode Tenhumbergs bereits interimistisch geleitet.

Bischof *Wilhelm Kempf* von Limburg hat in Zusammenhang mit der Suspendierung des Lefebvre-nahen Pfarrers *Hans Milch* (St. Martinus, Hattersheim) vor einer Spaltung der Katholiken in Hattersheim gewarnt. Anhänger von Pfarrer Milch haben sich unter der Bezeichnung „Römisch-katholische Gemeinde St. Athanasius zu Hattersheim I" zu einer eigenen Gemeinschaft zusammengeschlossen. Jeder, der sich zu dieser Gemeinde bekenne, so Bischof Kempf in einem Brief an alle Hattersheimer Katholiken, „begünstigt eine Spaltung und läuft Gefahr, sich von der römisch-katholischen Kirche zu trennen".

Der frühere Chefredakteur der an den „Rheinischen Merkur" verkauften „Deutschen Zeitung/Christ und Welt", *Ludolf Hermann*, wird nur bis zum 30. Juni Chefredakteur von „Christ und Welt / Rheinischer Merkur" sein. Hermann übernimmt am 1. Juli 1980 die Leitung der Redaktion „Capital". Der bisherige Chefredakteur des Wirtschaftsmagazins und bekannte Fernsehmoderator, *Johannes Gross*, wird Herausgeber des Magazins.

Der vor Weihnachten plötzlich nach Rom zitierte Madrider Weihbischof *Alberto Iniesta* versicherte nach seiner Rückkehr, er sei weder zurechtgewiesen noch veranlaßt worden, seine seelsorgerliche Linie aufzugeben. Beanstandet worden seien seine sozialethischen Grundsätze. Vorwürfe, daß er den Marxismus verteidigt habe, seien in seinem Gespräch mit dem Präsidenten der Bischofskongregation, Kardinal Sebastiano Baggio, nur am Rand erwähnt worden. Im Zusammenhang mit der Berufung Iniestas nach Rom war bei Priestern und Gläubigen in Madrid Unruhe entstanden. 56 Priester hatten in einem Brief an den Apostolischen Nuntius ihre völlige Solidarität mit dem Bischof bekundet.

Nachfolger von Lukas Vischer als Direktor der Abteilung für Glaube und Kirchenverfassung im Weltkirchenrat wird der amerikanische Lutheraner *William Henry Lazareth*. Er ist gegenwärtig Direktor der Abteilung für Kirche und Gesellschaft der Lutherischen Kirche in Amerika. Von 1970 bis 1976 war er Professor für systematische Theologie an der Universität von Princeton. Lazareth, dessen Amtsantritt für den 1. Mai dieses Jahres vorgesehen ist, hat sich als führender Vertreter der größten lutherischen Kirche in den USA vor allem durch seine Beiträge zu sozialethischen und gesellschaftlichen Fragen Ansehen erworben. In der Ökumene repräsentierte er seine Kirche u. a. bei Vollversammlungen der ÖRK.

Erzbischof *Paul* von der finnischen orthodoxen Kirche hat in einem Aufsatz der Zeitschrift „Orthodoksia" (Helsinki) den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel gebeten, auf seinen Führungsanspruch innerhalb der Orthodoxie zu verzichten. Er begründete seinen Vorschlag vor allem mit der Situation der orthodoxen Minderheitskirchen, die zwar autonom, aber nicht autokephal sind und formal dem Patriarchat Konstantinopel unterstehen. Ohne eine Lösung dieser kirchenrechtlichen Probleme werde kein Fortschritt in den Vorbereitungen für das Panorthodoxe Konzil zu erreichen sein.

Einen Eklat löste der auf den 10. Januar festgesetzte Schauprozeß gegen den Jesuitenpater *Oskar Formanek* in der slowakischen Universitätsstadt Presov aus. Der Geistliche, an der Ausübung der Seelsorge von den staatlichen Behörden gehindert, war wegen der Feier von Gottesdiensten in privater Form angeklagt, aber noch nicht verhaftet worden. Der Angeklagte erschien nicht zum Prozeß, sondern ließ dem Gerichtsvorsitzenden ein Protestschreiben überreichen, in dem er erklärte, er werde sich erst dann dem Gericht stellen, wenn er die Anklageschrift und Akteneinsicht erhalten habe. Der Prozeß, zu dem nicht weniger als 90 Zeugen aufgeboten waren, wurde daraufhin auf den 14. Februar vertagt.

Eine der Mitwirkenden der „Christlichen Seminare für Probleme einer religiösen Wiedergeburt", die 40jährige *Tatjana Schtschipkowa*, bis 1978 Professorin für französische Sprache und Literatur in Smolensk, ist zu drei Jahren Arbeitslager verurteilt worden. Die Verurteilung von Frau Schtschipkowa, die bereits 1978 vom Dienst suspendiert worden war, ist Teil einer verschärften Kampagne gegen die von *Gleb Jakunin* begründeten christlichen Jugendseminare. Erst vor kurzem wurde auch der Physiker *Leo Regelson*, ein führender Exponent der Jugendseminare und langjähriger Mitarbeiter von Jakunin, verhaftet. – Mitte Januar wurde auch der bekannte orthodoxe Prediger *Dimitrij Dudko* verhaftet.

Dem Bischof von Umtali, *Donald Lamont*, wurde Anfang Januar die Rückkehr nach Rhodesien verweigert. Obwohl er von den britischen Behörden und von Gouverneur Lord *Soames* die Erlaubnis zur Einreise erhalten hatte, wurde er auf dem Flugplatz von Salisbury zurückgewiesen. Bischof Lamont, der seinerzeit wegen Unterstützung von Guerillatruppen zu zehn Jahren Haft verurteilt und später des Landes verwiesen wurde, war bereits unter der Regierung *Muzorewa* die Möglichkeit der Rückkehr in Aussicht gestellt worden. Damals hatte sich der irischstämmige Bischof, der auch zur Regierung Muzorewa in Gegensatz stand, geweigert, in seine Diözese zurückzukehren.

Herder Korrespondenz

Heft 3
34. Jahrgang
März 1980

Die Geschichte lehrt, daß sich die Menschen erst dann klug verhalten, wenn alle anderen Möglichkeiten erschöpft sind.

Abba Eban

Um ein größeres Europa

Die weltpolitische Krise, die der *sowjetischen Invasion in Afghanistan* folgte, läßt eine Phase verstärkter Konfrontation zwischen Ost und West befürchten. Wenn die eigentlichen Kontrahenten auch die beiden Super-Mächte sind, die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion, so besteht doch nicht der geringste Zweifel daran, daß Europa von dieser verschärften Konfliktsituation direkt und indirekt mitbetroffen wird. Ein Indiz dafür bildete die Nervosität in diversen europäischen Staatskanzleien, als die ernste Erkrankung von Marschall *Tito* bekannt wurde. Ein weiteres Indiz sind die heftigen Debatten, die in zahlreichen europäischen Ländern nach den Ereignissen in Afghanistan um den Begriff der Entspannung losgebrochen sind. Während die einen vor einer Neuauflage des „kalten Krieges" warnen, der nur zu leicht in eine atomare Auseinandersetzung münden könnte, berufen sich andere auf Andrej Sacharow und ähnliche Mahner, die schon lange gegen eine „falsche Entspannung" in Richtung Gewaltverzicht Stellung genommen haben, wenn die sowjetische Übermacht gegen außen und das sowjetische Gewaltsystem im Inneren nicht abgebaut wird.

Vor neuer Bewährungsprobe

Diese Tendenz zur Vereisung in den West-Ost-Beziehungen könnte – so paradox dies klingen mag – einen *Aufwind für die westeuropäischen Einigungsbemühungen* mit sich bringen, die nach dem großen Aufbruch in der unmittelbaren Nachkriegszeit und nach erfreulichen Erfolgen der EG streckenweise in technokratischen und pragmatischen Details, in Milchseen und Butterbergen steckenzubleiben drohten. Der Aufwind könnte sich daraus ergeben, daß Europa immer dann Fortschritte erzielte, wenn der Druck von außen zunahm.

Andererseits ist nicht zu verkennen, daß ein Ende der Entspannungspolitik die Völker in Osteuropa hart treffen würde, denn das vorübergehende Nachlassen der Spannung in Europa hat zahlreichen Ländern im Osten nicht unerheblichen, wenn auch begrenzten Bewegungsspielraum gegeben. Österreichs Bundeskanzler *Bruno Kreisky* charakterisierte dieses Phänomen in sehr realistischer Weise: „Nur dann, wenn es Entspannung in Europa gibt, kann es Liberalisierung geben, wobei ich mir allerdings über ihr Ausmaß keine Illusion mache. Die Liberalisierungspolitik hat in Osteuropa bisher immer dort ihr Ende gefunden, wo sie in Demokratisierung umzuschlagen begann. Dann haben die Panzer diesen Prozeß beendet."

Immerhin hat dieser *Liberalisierungsprozeß in Osteuropa* zu deutlichen Auflockerungen zwischen einzelnen „Volksdemokratien" und Moskau geführt, wobei sich vor allem Rumänien, das im Inneren noch starke stalinistische Raster aufweist, erstaunliche außenpolitische Eigenmächtigkeiten herausnahm. Auch die Reise des Papstes *Johannes Pauls II.* in seine polnische Heimat, die sich zu einer Triumphfahrt gestaltete, wäre in einem spannungsgeladeneren Zeitabschnitt wahrscheinlich kaum möglich gewesen. Eine Epoche zunehmender Konfrontation zwischen West und Ost wäre auch für *die Neutralen* zwischen den Fronten eine neuerliche Bewährungsprobe: Österreich, Jugoslawien und Finnland würden sich gewiß bald zusätzlichem Druck ausgesetzt sehen. So erinnert man sich beispielsweise in Österreich noch an die Libanon-Krise im Jahr 1961, in deren Verlauf amerikanische Transportmaschinen aus der Bundesrepublik über österreichischen Luftraum in den Nahen Osten verlegt wurden, worauf von sowjetischer Seite Österreich inoffiziell angeboten worden ist, sowjetische Düsenjäger „zum Schutz der österreichischen Souveränität" zur Verfügung zu stellen. Eine makabre historische Erinnerung knapp vor der 25-Jahr-Feier des österreichischen Staatsvertrages, dessen Unterzeichnung den Rückzug der Sowjettruppen aus Ostösterreich und damit eine längere Phase der Entspannung nach dem Tod Stalins einleitete.

Derartige Hinweise sollen keineswegs dazu verleiten, den ohnehin so zähen Integrationsprozeß in Westeuropa noch zusätzlich zu hemmen. Davon hätten weder die Neutralen noch die kommunistisch beherrschten Völker Osteuropas irgendeinen Vorteil. Gerade in jenen Regionen weiß man

nur zu gut, daß es den eigenen Interessen nur nützen kann, wenn die westeuropäischen Staaten entschiedener und geschlossener die europäische Sache vertreten. Andererseits müssen die Europäischen Gemeinschaften wissen, daß sie – nicht nur verbal – für das ganze Europa offen zu sein haben, daß sie durch ihre Beschlüsse und Handlungen Möglichkeiten und gemeinsame Wege in fernerer Zukunft nicht verschütten dürfen. Ein leerer Sessel im Europaparlament, stellvertretend für die Völker in Ost-Mitteleuropa, ist zu wenig, wenn nicht das Gesamte des Kontinents bei allen Maßnahmen immer wieder mitbedacht wird.

Das Leitbild realistischer abstecken

Darüber hinaus sollte das Europa der Neun und der Zwölf wissen, was es will: Schwebt den Verantwortlichen in Brüssel und Straßburg das *Leitbild Europas* als „Dritte Weltmacht" vor Augen, die ihre Interessen weltweit unabhängig von den USA und ihre Sicherheit gegenüber der Sowjetunion selbständig garantieren kann? Derartige Vorstellungen werden gerade in Krisenzeiten im Westen oft und gern publizistisch aufbereitet, ohne daß man immer die notwendigen politischen, militärischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen einkalkuliert.

Wenn also ein solches Ziel zu weit gesteckt ist, will man dann ein eher „neutrales" Europa, das sich aus dem weltpolitischen Spiel etwas zurückzieht und auf diese Weise die weltweiten Spannungen verringern möchte? Die insgesamt recht allgemein gehaltene Erklärung der europäischen Bischofskonferenzen, die im Sommer 1977 in den Kirchen von 15 europäischen Ländern – einschließlich Jugoslawiens – verlesen wurde, deutet in diese Richtung, wenn es z. B. heißt, die europäischen Völker sollten in dem „prekären Gleichgewicht des Schreckens zwischen den Weltmächten und Blöcken als Stabilisator und Friedensstifter wirken". Sie könnten dann auch, wie es in der Erklärung heißt, „mit mehr Aussicht auf Erfolg auf eine ausgewogene allgemeine Abrüstung drängen, auf eine Verminderung des Rüstens und der gewaltigen Summen, die heute dafür ausgegeben werden".

Die neuerliche Polarisierung der weltpolitischen Auseinandersetzung legt nahe, das Leitbild des europäischen Kontinents *realistischer* abzustecken: Europa als wichtiges Element in der Weltpolitik, das selbstbewußt ist, aber um seine Grenzen weiß und seine Allianz mit Amerika nicht in Frage stellen läßt. Spekulationen über eine „unabhängigere" Rolle Europas werden gerade in einer Atmosphäre, die den Hauch des kalten Krieges annimmt, rasch an harte Realitäten stoßen. Trotzdem wird intensiver zu überlegen sein, was dieses Europa über sein Wirtschaftspotential hinaus für die Zukunft bedeuten soll, nicht nur in der Abwehr nach außen gegenüber einer totalitären Ideologie, sondern in der konzeptiven Ausformung neuer geistiger und politischer Zielvorstellungen, die nicht mit kleineuropäischen Scheuklappen behaftet sind, sondern das Ganze des zerrissenen Kontinents anpeilen.

Auf katholischer Seite versuchte der frühere belgische Ministerpräsident *Leo Tindemans* schon beim 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg im Herbst 1978, eine selbstkritische Standortbestimmung Europas vorzunehmen, dem er vorhielt, sich durch Vergehen gegen den europäischen Geist wie „Nationalismus, Klerikalismus und das Fehlen brüderlicher Liebe für die Ärmsten und Schwächsten" in tragischem Wahn selbst zerfleischt zu haben.
Tindemans konstatierte ein neues Heidentum, das Europa aus Ost und West überflutet, der europäische Mensch werde zunehmend ein eindimensionales Wesen, zu dessen Lebensziel materieller Gewinn für differenziertesten Lebensgenuß geworden sei: „Er ist der Mensch des Seitensprungs, ohne Pflichten, mit Rechten, die er wider alles ertrotzt, dem jeder Beitrag zum Staat zuviel ist, der jedoch für alle seine Privatinteressen den Beistand des Staates als sein Recht beansprucht." Auf diese Weise, so befand Tindemans, scheint der „kleinliche Spießer" zum Idealtyp geworden zu sein, und auch katholische Kreise seien davon nicht frei.
Trotz dieser schonungslosen Analyse hielt Tindemans ein großes Plädoyer für die Vitalität Westeuropas und stellte die historische Herausforderung vor, die eine paradoxe Lösung bringen werde: „Indem wir das scheinbar Unmögliche, aber Unausweichliche versuchen, werden wir zu neuen Erfolgen kommen." Tindemans zeichnete dann das kommende Europa als Einheit in der Verschiedenheit, als Mosaik einer reichen Vielfalt, als Reich der Freiheit, die aber nicht im Sinn des Liberalismus zu verstehen sei, sondern als eine Freiheit, in der der einzelne das Seine opfert, damit sein Bruder eine gleichwertige Freiheit genießt. In besonderer Weise rief Tindemans die Christen zur Mitarbeit auf: „Die geistige Erneuerung steht am Anfang von allem."

Den Osten nicht abschreiben

Dieser Appell erinnert in einer entfernten Parallele an die Zeit der napoleonischen Kriege, als Novalis, der Prophet der Romantik, die christliche Religion beschwor, nur sie könne das getretene und zerschlagene Europa wiederauferwecken, die Völker versöhnen und sichtbar ihr friedenstiftendes Amt ausüben. Noch stärker wurde diese Parallelität durch die Reise *Johannes Pauls II.* in seine Heimat, wo er auf dem „hellen Berg" der Schwarzen Madonna von Tschenstochau ausrief: „Europa, das in seiner Geschichte viele Male geteilt wurde, Europa, das der furchtbare Weltkrieg tragisch gespalten hat, Europa, das unter seiner systembedingten, ideologischen und ökonomisch-politischen Zerrissenheit nicht aufhören kann, nach seiner grundlegenden Eintracht zu streben, muß sich dem Christentum zuwenden."
Zum erstenmal seit den Beschlüssen von Jalta, die die Teilung Europas bekräftigten, wurde so aus dem Mund dieses Papstes die Forderung laut, daß über alle Ideologien und Absperrungen hinweg die Grenzen in Europa wieder geöffnet werden mögen. Freilich war dies in erster Linie spi-

rituell gemeint, aber zweifellos waren mit dieser Aufforderung auch konkretere Konsequenzen verbunden. *Johannes Paul II.* machte während seiner ganzen Polenreise immer wieder deutlich, daß vom Standpunkt der Kirche aus Warschau, Prag, Budapest, Bukarest, aber auch Moskau oder Kiew „allemal so europäisch sind, wie Brüssel, Paris oder London". In dieser Formulierung beschrieb der Pressebeauftragte der Erzdiözese Wien, *Erich Leitenberger*, den kirchlichen Standpunkt: „Die Kirche schreibt den Osten Europas nicht ab. Im langen Atem ihrer historischen Existenz erscheinen die vergangenen 40 oder 60 Jahre nur wie ein Zwischenspiel."
Es war ein Zufall, daß die *Polenreise des Papstes* und die erste *Direktwahl in das Europaparlament* zeitlich zusammenfielen. Es ist jedoch bemerkenswert, daß zum gleichen Zeitpunkt Initiativen in Richtung Europa im Westen und im Osten gesetzt worden sind. Und wenn auch mit Recht geklagt wurde, wie wenig Kompetenzen dem neuen Europaparlament zur Verfügung stehen, wenn gerade vom Neutralen kritisiert worden ist, nun sei eine europäische parlamentarische Vertretung entstanden, in der zahlreiche europäische Länder nichts zu reden hätten – es war eine weitere Etappe auf dem Weg zu einem geeinten Europa.

Diese Entwicklungen förderten gerade im *katholischen Bereich* neue Überlegungen. So befaßte sich im Frühjahr 1979 *Joseph Kardinal Ratzinger* in Straßburg mit dem Thema „Europa und die Christen", wobei er sagte, das eigentlich mit Europa Gemeinte müsse zwischen nebulosem Idealismus und bloß pragmatischer Interessengemeinschaft liegen. Als charakteristisch für Europa bezeichnete der Münchner Kardinal die christlich begründete Trennung von Glaube und Gesetz, welche die Zweiheit von Staat und Kirche begründet habe. Der Kardinal nannte vier große Erträge europäischer Entwicklung: die innere Zuordnung von Demokratie und Recht, die Verbindung des christlichen mit dem griechischen Denken, die Übernahme des lateinischen Erbes sowie den Beitrag der Neuzeit in Europa mit der Gewissensfreiheit, den Menschenrechten und mit der Freiheit der Wissenschaft. Dabei dürfe allerdings, so Ratzinger, die Vernunft nicht autonom gesetzt werden, denn dies sei „post-europäisch, ja anti-europäisch, die innere Zerstörung dessen, was nicht nur für Europa konstitutiv, sondern überhaupt Voraussetzung einer humanen Gesellschaft ist".

Ratzinger versuchte mit dieser Deutung „post-europäischer" Phänomene offenbar jene „Nachtseite" Europas intellektuell zu erschließen, die in der üblichen Europa-Euphorie allzuoft mit Schweigen übergangen wird und die *Dolf Sternberger* bei der gleichen Tagung in Straßburg mit dem Satz beschrieb: „Europa bedeutet nicht nur Geist, sondern auch Ungeist. Nicht nur Gestalt, sondern auch Ungestalt. Europa ist nicht nur eine Schatzkammer aller guten Ideen, sondern es hat auch eine böse, dunkle Seite."
Dieser „dunklen Seite" ordnete Kardinal Ratzinger auch den *Marxismus* zu, der wohl ein Produkt Europas sei, zugleich aber die „entschiedenste Absage an Europa im Sinn jener inneren Identität, die es in seiner Geschichte ausgebildet hat". So sei der Marxismus ebenfalls „post-europäisch", quasi ein Ausfallsprodukt der europäischen Geschichte, denn die Weltrevolution als „summum bonum" stelle die totale Absage an die bisherige Welt dar.

Auf die innere Stärke vertrauen

Eine offene Frage ist es, ob mit einer derartigen Ausklammerung das Problem wirklich zu bewältigen ist, ob nicht auf die innere Stärke Europas vertraut werden soll, auch derartige geistige Um- oder Irrwege zu verarbeiten. Man denke da nur an jene Reformatoren oder Gegenreformatoren im 16. Jahrhundert, denen die Vernichtung oder zumindest Austreibung des Gegners als einzige realistische Konfliktlösung erschien. Nachdem Katholiken und Protestanten einander viele Jahre lang verfolgt und getötet hatten, fanden sie im Westfälischen Frieden den Weg zur friedlichen Koexistenz, und heute sitzen die Nachfolger der einstigen Gegner freundschaftlich vereint in der deutschen CDU, wie *Richard Coudenhove-Kalergi* einmal treffend anmerkte.
Auch die so stark ideologisch aufgeladenen Türkenkriege, die Europa jahrhundertelang in panischen Schrecken versetzten, haben ihren Abschluß gefunden – durch den Eintritt der Türkei in den Europarat. Und als weiteres Beispiel ist an die erste Hälfte unseres Jahrhunderts zu erinnern, als Katholizismus und Sozialdemokratie aus ideologischen Gründen als unversöhnliche Feinde erschienen – nicht zuletzt aufgrund der marxistischen Philosophie. Heute ist die laufende Revision dieses Gedankengebäudes im demokratischen Sozialismus in vollem Gang, dieser Revisionsprozeß hat nun auch schon auf diverse sogenannte „Euro-Kommunismen" übergegriffen, Katholiken und Sozialdemokraten finden sich in mancher europäischen Koalitionsregierung mehr oder weniger friedlich vereint.
Gehört diese Überbrückung, Verklammerung und Versöhnung einst gegensätzlicher Auffassungen, das Einschmelzen der Feindschaften von einst zu einer *neuen, den jeweiligen Zeitgenossen noch nicht erkennbaren Dimension*, nicht in ganz besonderer Weise zu diesem geschundenen, sich so oft selbst preisgebenden, aber doch wieder so geistesmächtigen Europa, dessen Wiedervereinigung auf der Tagesordnung der Zukunft steht?
Gewiß: Mit derartigen Spekulationen kann man Raketen und Panzerkolonnen ebensowenig aufhalten wie lebensgefährliche wirtschaftliche Bedrohungen. Dazu bedarf es der notwendigen Maßnahmen. Trotzdem sollten die Gefahren der Stunde nicht den Blick für langfristige historische Abläufe trüben, und über der Taktik des Tages sollte die Strategie eines Dezenniums nicht völlig aus den Augen verloren werden.
Zu dieser Notwendigkeit einer langfristigen Strategie gehört die Überlegung, daß es zum Wesen Europas gehört, auszustrahlen, für andere dazusein. Wenn sich Europäer in der Vergangenheit auch oft gegen dieses Lebensprinzip versündigt haben, so sollte doch zumindest jetzt klar sein, daß ein Zusammenschluß Europas um seiner selbst willen

keine hinreichende moralische und politische Qualifikation darstellt. „Wollte Europa sich nur zusammenschließen, um gemeinsam noch reicher, noch wohlhabender, noch einflußreicher im Welthandel zu werden, so wäre dies nichts anderes als blanker Egoismus", warnte der Südtiroler Diözesanbischof *Josef Gargitter* im Dezember 1979. Seine Schlußfolgerung sollte in der Hast der Zeit nicht untergehen: „Es bleibt für uns eine unaufgebbare Pflicht, daß wir über Europa nie und nimmer die Dritte Welt vergessen." *Fritz Csoklich*

Vorgänge

§ 218: tendenziöser Bericht

„Eine Studie voller Tendenzen" nannte der Chefredakteur des „Rheinischen Merkur/Christ und Welt", *Ludolf Herrmann*, den von einer 14köpfigen, vom Bundesfamilienministerium im Auftrag des Deutschen Bundestages berufenen Expertenkommission erstellten 561-Seiten-Bericht „Zur Auswertung der Erfahrungen mit dem reformierten § 218 StGB". „Zweifelhaft", „einseitig" und „unseriös" nannte ihn ein *KNA-Kommentar*. Und das *Kommissariat der deutschen Bischöfe* meinte dazu, der Bericht habe „in bestürzender Weise deutlich gemacht, daß das mit den Stimmen der Koalition verabschiedete Gesetz trotz seiner gegenteiligen Beteuerungen ganz offensichtlich nicht in der Lage ist, den Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens besser als vor der Änderung zu gewährleisten".

Man hätte auch sagen können, die sicher auch unter dem Gesichtspunkt der Sachzuständigkeiten keineswegs optimal zusammengesetzte Kommission habe sich um Ausgewogenheit erst gar nicht bemüht und sei gelegentlich haarscharf am Thema vorbeigegangen, indem sie Sachverhalte in den Bericht aufnahm, die zu den Erfahrungen mit dem geltenden Gesetz nicht unbedingt gehören, und andere Fragestellungen, z. B. die zentrale, inwieweit die neue Gesetzgebung dem Schutz des ungeborenen Lebens dient, sträflich vernachlässigte oder mit dem beruhigenden Hinweis, die *Gesamtzahl der Abtreibungen* habe sich aufgrund des Rückgangs der illegalen Schwangerschaftsabbrüche auf keinen Fall erhöht, schon für beantwortet hielt.

Auftrag der Kommission war es laut Bundestagsprotokoll vom 21. März 1974:

„a) zu prüfen, ob und ggf. welche über die zur Zeit im Zusammenhang mit der Reform des § 218 StGB von der Bundesregierung und den freien Trägern getroffenen bzw. geplanten Maßnahmen hinaus durch weitere Maßnahmen und Regelungen der Schutz ungeborenen Lebens und die Hilfe für die Schwangere noch wirksamer gewährleistet werden kann.

b) Erfahrungen der Ärzte, Krankenanstalten und Beratungsstellen über 1. Beratung von Schwangeren, 2. die medizinischen, psychologischen und sozialen Folgen ärztlich vorgenommener Schwangerschaftsabbrüche zu sammeln und auszuwerten."

Dem entspricht zwar, daß die *Erfahrungen mit den Beratungsstellen* in den Mittelpunkt des Berichts gerückt wurden. Andere Ausführungen des Berichts, so z. B. die einleitende über den Werdegang der Gesetzgebung, hätten sich weitgehend erübrigt, oder wenn man sie schon in einen solchen Bericht einführt, dann wäre gewiß mehr Vollständigkeit und weniger Parteilichkeit in der Darstellung der der Gesetzesänderung vorausgegangenen Diskussion wünschenswert gewesen. Dasselbe gilt auch für die Darstellung der an der Diskussion und an der Beratung beteiligten Institutionen und für die Durchführung des Gesamtthemas. Ob es um die Darstellung und Kritik der Beratungseinrichtungen oder um die Darstellung und Kritik etwa der *unterschiedlichen Durchführungsbestimmungen der einzelnen Bundesländer* geht – ein Gesichtspunkt, der gewiß die ausführliche Darstellung, die ihm der Bericht widmet, verdient hat –, überall gewinnt man den Eindruck, dieser habe in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, nur die Situation der Schwangeren im Visier, kaum aber, es sei denn bei der Frage nach der Verstärkung der Kontrazeption, also unter dem Aspekt der Verhinderung unerwünschter Schwangerschaften, den Schutz des ungeborenen Lebens.

Zwar kommt erst in einer Fußnote auf Seite 539 (unter „zusammenfassende Stellungnahmen und Empfehlungen") der Hinweis, einige Mitglieder der Kommission seien der Auffassung, den Bundestag zu einer Gesetzesänderung in der Weise auffordern zu sollen, den *Schwangerschaftsabbruch bis zur zehnten Schwangerschaftswoche* aus den Strafgesetzbestimmungen herauszunehmen und dabei auch auf die vorhergehende Zwangsberatung zu verzichten. Auch wird auf Seite 29 ausdrücklich betont, die durch die Kommission befragten Rechtsexperten seien „zu der einhelligen Auffassung gelangt, daß *kein Rechtsanspruch auf Schwangerschaftsabbruch* besteht". De facto wird dann aber doch so etwas wie ein Rechtsanspruch herausdestilliert, und zwar nicht nur durch eine bestimmte Sprachregelung, z. B. dadurch, daß der Kommissionsbericht im Unterschied zur Stellungnahme der Bundesregierung nicht von *nicht rechtswidrigen*, sondern von *rechtmäßigen* Schwangerschafts-

abbrüchen spricht und, zweitens dadurch, daß er die zu gewährenden sozialstaatlichen bzw. versicherungsrechtlichen Maßnahmen einerseits daraus ableitet, andererseits aber die Rechtmäßigkeit von Abtreibungen auch wieder damit begründet.
Aber bereits auf Seite 18 wird die *Grundtendenz des Berichts* erkennbar. Dort ergreift die Kommission als ganze eindeutig Partei für das Minderheitenvotum der beiden Richter Frau *Rupp v. Brüneck* und *Helmut Simon*, das als „eindrucksvoll" bezeichnet wird, weil es „deutlicher" als die Urteilsbegründung die psychischen und sozialen Probleme der betroffenen Frauen herausstelle. Der gesamte Bericht orientiert sich offenbar ganz eindeutig am Ziel, Mißbräuche im Zusammenhang mit der Durchführung des § 218 allein daran zu messen, ob den betroffenen Frauen bestimmte Belastungen (Gang zur Beratung, Indikationenfeststellung) zugemutet werden dürfen oder nicht. Insofern ist die Ausrichtung des Berichts trotz uneinheitlicher Gedankenführung in manchen Teilen völlig klar, und insofern wird im Bericht nur folgerichtig argumentiert, wenn nicht nur eine Erleichterung der Beratungswege gefordert, sondern wegen scheinbarer oder tatsächlicher Ineffizienz der Beratung dafür plädiert wird, dieser den Zwangscharakter zu nehmen und in eine *rein freiwillige Beratung* umzuwandeln oder Beratung und Indikationsfeststellung bzw. Indikationsfeststellung und Durchführung des Abbruchs möglichst zusammenzuführen.
Interessant ist auch, daß der Bericht den Vorwurf, die gegenwärtige Indikationenregelung mit der nicht näher präzisierten (nach Meinung der Kommission nicht näher präzisierbaren) *Notlagenindikation*, die aber 1978 in ca. 68 Prozent aller Fälle legal vorgenommener Schwangerschaftsabbrüche zur Anwendung kam, sei eine verkappte Fristenregelung, mit dem Argument widerlegt, der persönliche Strafausschließungsgrund im Falle der abbrechenden Frau hebe die Rechtswidrigkeit der Handlung nicht auf. Tatsache ist aber, daß sich aufgrund der Dehnbarkeit und faktischen Dehnung der verschiedenen Indikationen selbst, vor allem der Notlagenindikation, die geltende Indikationenregelung von der vom Bundesverfassungsgericht verworfenen Fristenregelung höchstens graduell und im Prinzip, aber kaum in den faktischen Folgen für das ungeborene Leben unterscheiden läßt.

Gelegentlich grenzen Formulierungen des Berichts an Diskriminierung. Was soll es, wenn auf Seite 431 denen, die den Schwangerschaftsabbruch aus moralischen Gründen grundsätzlich ablehnen, gegenüber den emanzipationsorientierten Befürwortern der Liberalisierung des Abtreibungsstrafrechts konservative Einstellung attestiert wird? Was hat denn in einem „Expertenbericht" Konservativismus mit der Frage für oder gegen Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchs zu tun? Man muß da schon selbst einem sehr einseitigen „emanzipatorischen" Leitbild folgen.

Das Unbefriedigende an dem vorliegenden Bericht sind aber gar nicht solche Einzelheiten, sondern die Tatsache, daß in ihm wie fast in der gesamten öffentlichen Diskussion übersehen wird, daß sich ein Erfahrungsbericht mit dem seit 1976 geltenden Gesetz vor allem mit drei Bereichen bzw. Gesichtspunkten auseinanderzusetzen hätte: Schutz des ungeborenen Lebens, Hilfe für die in Konflikt geratenen schwangeren Frauen (und die Familien), Gewissensschutz der vom Gesetz betroffenen Ärzte und des Krankenhauspersonals. In allen drei Fällen handelt es sich um hohe (soweit vergleichbar), mindestens um gleichrangige Rechtsgüter. Es ist aber bezeichnend, daß man zur Frage des *Gewissensschutzes des Arztes und des Krankenhauspersonals* im ganzen Bericht so gut wie gar nichts liest, aber um so mehr unterschwellige Klagen über ein noch nicht flächendeckendes Angebot von Möglichkeiten zur Durchführung von Schwangerschaftsabbrüchen hört.
Und noch etwas: das Recht der Frau zur selbstverantwortlichen Entscheidung wird zu Recht groß geschrieben und das immer noch mangelnde Wissen bzw. irrationale Verhalten in Sachen Empfängnisverhütung (ebenfalls zu Recht) herausgestellt.
Zwei Fragen bleiben aber in diesem Zusammenhang völlig unerörtert: 1. Wenn man sich schon (verbal oder wirklich) zum Schutz des ungeborenen Lebens als einem hohen Rechtsgut bekennt, ist dann wenigstens eine *Zwangsberatung* mit dem Ziel, die Austragung der Schwangerschaft möglichst zu erleichtern und zugleich zu befürworten, nicht sehr wohl zumutbar? 2. Wenn die *selbstverantwortliche Entscheidung der Frau* zu Recht groß geschrieben wird, ist dann nicht angesichts der heutigen Möglichkeiten der Schwangerschaftsverhütung auch der Frage nachzugehen, wieweit die Frauen und die mitverantwortlichen Männer sich diesem Anspruch auch gewachsen zeigen? Diese Frage ist sicher noch nicht mit der Forderung nach mehr Aufklärung über empfängnisverhütende Mittel beantwortet, auch wenn diese Forderung sicher ein erster Schritt dahin ist.

D. S.

EKD-Synode: Wozu Mission?

Im Mittelpunkt der 2. Tagung der 6. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, die vom 27. bis 31. Januar in Garmisch-Partenkirchen stattfand, stand das Thema „Missionarische Kirche heute". Für den deutschen Protestantismus verweist das Stichwort Mission gegenwärtig vor allem auf zweierlei: einmal auf das von Landes- und Freikirchen gemeinsam getragene Missionarische Jahr 1980, zum anderen auf die für Mai in Melbourne bevorstehende Weltmissionskonferenz des Weltrates der Kirchen unter dem Motto „Dein Reich komme". Das bedeutet auch eine *doppelte Herausforderung*, nämlich sowohl durch die unsichere Zukunft der heimischen Volkskirche wie auch durch die Anfragen aus den Kirchen der Dritten Welt. Daß Volksmission und Weltmission vom Ansatz her zusammen-

gehören, hatte schon auf der letzten Tagung der Synode der frühere westfälische Präses *Heinrich Thimme* im Vorblick auf das Missionarische Jahr ausgeführt; diesmal wurde die Frage virulent, was denn Mission nach innen wie nach außen sein müsse.

Einen unerwartet provozierenden Anstoß für die Diskussion lieferte der routinemäßig fällige Bericht über die Tätigkeit des Evangelischen Missionswerks. Von seinem stellvertretenden Direktor *Wilhelm Wille* vorgetragen, gab dieser Bericht einen Einblick in die theologische Arbeit des Missionswerks und stellte dabei ein im Juli 1979 veröffentlichtes Diskussionspapier vor. Vor allem Zitate aus diesem Papier, das als Stellungnahme zu einer von „Brot für die Welt" erarbeiteten Studie „Welthungerkrise oder Krise der Entwicklung" angefertigt worden war, gaben Zündstoff für manche Synodale ab. Dort war die Rede davon, daß als Bedingung für eine Beseitigung der Kluft zwischen armen und reichen Ländern das Einkommensgefälle in der Bundesrepublik vermindert werden müsse: „Dazu ist auch bei uns eine Umverteilung von Macht erforderlich. Wem es mit seinem Engagement für alternative Entwicklung und christliche Liebe ernst ist, der muß sich entsprechend politisch engagieren" (epd Dokumentation, 30.1.80).

Solche ungeschützt wie undifferenziert vorgebrachten Formulierungen verweisen auf den Ansatz, der dem Bericht des Missionswerks zugrunde lag. „Kirche muß sich am Evangelium, das den real Armen verkündet wird, messen, nicht an ‚Tendenzwenden'." Es ging um die Konsequenzen einer von Theologen der Dritten Welt inspirierten „Neuentdeckung der heilsgeschichtlichen Rolle der Armen" für das kirchliche Handeln in der Bundesrepublik. Alle Bemühungen um einen neuen Lebensstil in den europäischen Kirchen müßten, um glaubwürdig sein zu können, mit dem Eintreten für eine neue, gerechtere Weltwirtschaftsordnung verbunden sein.

Der Bericht wurde von der Synode mit knapper Mehrheit zurückgewiesen. Der Vorsitzende des Missionswerks, der Oldenburger Landesbischof *Hans Heinrich Harms*, distanzierte sich von dem Bericht und kündigte seinen Rücktritt von diesem Amt an, der allerdings bereits schon vor der Tagung beschlossen gewesen sei. Die Diskussion erbrachte die zu erwartenden evangelikalen Gegenargumente: der Bericht habe das Evangelium umfunktioniert und sich eines ideologisch-politischen Sprachschatzes bedient. Andere Beiträge bemühten sich um vermittelnde Positionen, um den Aufweis der unlösbaren Verbindung von Heilsverkündigung und Weltverantwortung. Die Aussprache führte schließlich zu dem Antrag, Rat und Kirchenkonferenz der EKD sollten Aufbau und Arbeitsweise des Missionswerks überprüfen.

Dessen Vertreter versuchten klarzumachen, daß es ihnen primär um die Aufnahme kritischer Anfragen aus der Dritten Welt gegangen sei. Im Bericht hatte es geheißen: „In einer Zeit, in der weite Kreise unserer Gesellschaft ‚reformmüde' geworden sind, schien es uns wichtig, einen gegensteuernden Impuls zu geben." Welchen divergierenden Erwartungen sich die bundesrepublikanische Kirche in ihrem Engagement für die Dritte Welt und bei der Frage nach dessen Rückwirkungen auf die eigene politisch-gesellschaftliche Standortbestimmung ausgesetzt sieht, zeigte nicht zuletzt das Grußwort des bayerischen Ministerpräsidenten. *Strauß* hatte vor „klerikalrevolutionären Schwärmereien, vor allem im Hinblick auf die Dritte Welt" gewarnt und sich für politisch „sachgerechte" Lösungen der großen Lebensfragen der Nation ausgesprochen. Letztlich machte die Synodendiskussion zum Verhältnis von Weltmission und Strukturveränderung ein Grunddilemma deutlich: „Es betrifft ganz einfach die Schwierigkeit einer der reichsten Kirchen der Welt, trotz ihres Reichtums glaubwürdig für die Nichtreichen dieser Erde sein zu müssen und zu wollen" (*Wolfgang Teichert*, „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt", 10. 2. 80).

Das *Ineinander von Heilssorge und Weltverantwortung* wurde auch im Referat des Ostberliner Theologen *Günter Krusche* thematisch, allerdings aus dem Blickwinkel der evangelischen Kirche in der DDR. Krusche plädierte auf dem Hintergrund schwindender Volkskirchlichkeit in der DDR dafür, die unterschiedlichen Ebenen kirchlicher Wirklichkeit nicht gegeneinander auszuspielen, sondern als Gestalten missionarischer Existenz aufeinander zu beziehen. Einerseits wirke das volkskirchliche Erbe noch immer nach, andererseits gebe es einen „Aufbruch zu einer neuen Gestalt von Kirche", die durch kleine Gruppen gekennzeichnet sei. Er beleuchtete Chancen und Gefahren solcher Gruppenbildung. Eine missionarische Kirche müsse „offen bleiben für die Welt und die Menschen". Christliche Gruppen, in denen man sich um eine neue Spiritualität bemühe, sollten „in kritischer Solidarität den Menschen verbunden bleiben, frei auch zur Anpassung, wo es nötig erscheint, bereit zur Kritik, wo es geboten ist" (epd, 29. 1. 80).

So formulierte er schließlich im Blick auch auf die westeuropäischen Kirchen: „Evangelisation ohne den Mut zu Weite und Offenheit verkümmert zu sektiererischer Selbstbestätigung. Mission ohne Bezug zur Mitte der Heiligen Schrift und des christlichen Glaubens verläuft sich im Zwielicht menschlicher Geschichte." Diese *missionarische Doppelstrategie* zwischen Rückzug und Selbstauflösung in die Gesellschaft korrespondierte mit der Situationseinschätzung, wie sie der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof *Eduard Lohse*, zu Beginn der Synode gegeben hatte. Er stellte fest, die gegenwärtige Situation sei durch eine eigenartige Widersprüchlichkeit gekennzeichnet: „Auf der einen Seite ist die kritische Distanz gegenüber der Institution Kirche gewachsen, auf der anderen nehmen die Erwartungen, die an sie gerichtet werden, ständig zu."

Auch nach dieser Synodentagung bleibt die Grundfrage offen, wie Volkskirche gleichzeitig auch missionarische Kirche sein kann, gleich ob das Missionarische dabei primär als Evangelisation oder als Aufruf zur Strukturveränderung zugunsten der real Armen gesehen wird. In einem zum Abschluß der Synode veröffentlichten Wort an alle Christen in der Evangelischen Kirche in Deutschland

werden diese zu „kleinen, aber verbindlichen Schritten" auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche ermuntert. Die Erwartungen an das eben erst begonnene Missionarische Jahr scheinen nicht allzu groß zu sein; dennoch sind bescheidene Appelle angesichts der gegenwärtigen kirchlichen Situation wohl in jedem Fall die ehrlichsten. *U. R.*

Englands Katholiken: Divergenzen trotz Kirchentreue

Die englischen Katholiken sind nicht mehr, was sie über ein Jahrhundert lang waren, nämlich eine in getto-ähnlicher Abgeschlossenheit lebende, von einer protestantischen Umwelt als „römisch" verachtete Minderheit, bestehend aus der Masse der irischen Einwanderer, aus Konvertiten der englischen anglikanischen und freikirchlichen Mittelschicht sowie einer kleinen Schar vornehmlich adliger Familien, die ihren Glauben durch die Jahrhunderte der Reformation und staatlichen Verfolgung bewahrt hatte. Die englischen Katholiken fühlten sich ihrer Umwelt gegenüber nicht nur als Minderheit, sondern zugleich auch als Mehrheit auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur Weltkirche, was nicht selten zu psychologischen Konflikten zwischen Minderwertigkeits- und Überlegenheitskomplexen Anlaß gab.

Heute sind die vier Millionen Katholiken in England und Wales sowie eine Million in Schottland mit eigener Hierarchie ein respektiertes, gleichberechtigtes Zehntel der britischen Bevölkerung, auf alle Gesellschaftsstufen verteilt, wenn auch stark auf die Mittelschichten hin konzentriert. Sie sind in ihrer Zusammensetzung etwas jünger als die übrige Bevölkerung, wie bei einer weitgehend aus Einwanderern bestehenden Volksgruppe zu erwarten ist, und liegen im sozialen Status etwas unter dem britischen Durchschnitt. Sie leben ungleich über die Insel verstreut, vor allem im englischen Nordwesten und in London. Politisch geben sie ihr Votum mehr der *Labour-Party* (57 Prozent) als den *Konservativen* (36 Prozent) oder den *Liberalen* (7 Prozent), wogegen die Briten allgemein zuletzt zu 42 Prozent konservativ, zu 47 Prozent Labour und zu 11 Prozent liberal wählten.

Diese Befunde entstammen einem Untersuchungsbericht von *Michael P. Hornsby-Smith* und *Raymond M. Lee* von der soziologischen Fakultät der Universität Surrey (Roman-Catholic Opinion, David Wedgwood Ltd., 11 Bold Court, London EC 2; Preis: £ 7,25), der ersten umfassenden, mit wissenschaftlicher Genauigkeit und kirchlich unabhängig durchgeführten Analyse der Glaubens- und Moralansichten britischer Katholiken. Die Grundlage bildet eine im Mai 1978 bei einer repräsentativen Auswahl von 1023 erwachsenen Katholiken durchgeführte Umfrage des Gallup-Instituts. Der Wert dieser Untersuchung, die den im Mai 1980 in Liverpool geplanten Pastoral-Kongreß Großbritanniens beschäftigen wird, ist beschränkter Art, da sie den englischen Katholizismus sozusagen nur blitzlichtähnlich zu einem bestimmten Zeitpunkt beleuchtet, also nicht kontinuierlich. Eine rückblickende Analyse müßte aus historischen Studien, die jedoch nicht in vergleichbarer Form vorliegen, erarbeitet werden, und es sind vorläufig nur sehr provisorische Schlüsse auf die zukünftige Entwicklung zu ziehen. Die Fragestellungen bei solchen Umfragen präsentieren überdies Interpretationsprobleme, da natürlich zwischen geoffenbarten Wahrheiten und Meinungstrends oder persönlichen Meinungen unterschieden werden muß.

Die Analyse stützt sich auf *zwei Gruppen*, Katholiken, die wöchentlich den Gottesdienst besuchen, und solche, die zumindest einmal im Jahr zur Kirche gehen. Fast die Hälfte der Befragten der *kirchentreuen Gruppe* (47 Prozent) würde die kirchliche Trauung geschiedener Katholiken befürworten und 37 Prozent auch die Ehescheidung. Diese Anschauungen wurden in der zweiten Gruppe von einer überwältigenden Mehrheit, zumal in der Altersgruppe 15 bis 24, vertreten. Der Untersuchung zufolge leben 20 Prozent der verheirateten Katholiken in kirchenrechtlich ungültigen Ehen. Fast 60 Prozent der wöchentlichen Kirchgänger und 90 Prozent der mehr nominellen Katholiken sind für künstliche Mittel der Empfängnisverhütung. Nur knapp über die Hälfte der Befragten der ersten Gruppe hält den vorehelichen Geschlechtsverkehr für falsch und nur 15 Prozent der zweiten Gruppe. Nur 40 Prozent sind gegen Euthanasie. „Kirchlichere" Ansichten werden zu Homosexualität und Abtreibung bekundet. 65 Prozent der ersten Gruppe und 46 Prozent der zweiten meinen, daß die Kirche homosexuelle Handlungen nie billigen könne. 80 Prozent der ersten Gruppe, aber nur die Hälfte der zweiten sind gegen Abtreibung, außer wenn das Leben der Mutter gefährdet ist.

Die englischen Katholiken sind kirchentreuer, was den Glauben an Gott, Christus als Gott und Mensch und das ewige Leben anbelangt, aber auch „praktizierende" Katholiken lassen eine ihrer Haltung in den Sexualfragen entsprechende Divergenz zu den traditionellen Lehren von Hölle, päpstlicher Unfehlbarkeit, Verpflichtung zum sonntäglichen Messebesuch und (bei der Jugend) Transsubstantiation erkennen. Fast die Hälfte der englischen Katholiken geht einmal wöchentlich zur Kirche, verglichen mit nur 13 Prozent des Durchschnitts der britischen Bevölkerung. Bezeichnend ist jedoch das Altersgefälle, dem zufolge die wöchentlichen Messebesucher zu 50 Prozent über 45 Jahre alt sind, aber nur zu 30 Prozent unter 35. Die freiberufliche und Managerklasse ist auffallend stark, die Arbeiterklasse aber nur zu einem Drittel vertreten.

Weiterhin charakteristisch für den englischen Katholizismus ist das *Konvertitenelement*, das sich auf 10 Prozent beläuft. Konvertiten sind im Durchschnitt über 35 Jahre alt, weiblich, bürgerlich, häufigere Kirchgänger, die auch den Sakramenten mehr zusprechen und mehr beten als „gebo-

rene" Katholiken, auch aktiver in den Gemeindeorganisationen arbeiten und mehr zur Annahme der Veränderungen in der Kirche bereit sind. Nur die Hälfte aller Befragten hatte je etwas vom Zweiten *Vatikanischen Konzil* gehört. Gar nichts darüber wußten zwei Drittel der jüngsten Altersgruppe, ein Viertel der wöchentlichen Messebesucher sowie ein Zehntel der Gemeindeaktivisten. Offenbar scheinen britische Katholiken die Wandlungen in der Kirche eher pragmatisch als ideologisch hinzunehmen. Auf die Frage, welche Veränderungen sie sich in der Kirche wünschen, antworteten (außer den 20 Prozent, die überhaupt nichts zu sagen hatten, und den 17 Prozent, die „keine" sagten) 16 Prozent „Empfängnisverhütung", 9 Prozent „Scheidungserleichterung", 8 Prozent „eine weniger strikte Einstellung zu Gegenwartsfragen" und 7 Prozent „Rückkehr zu einem traditionellen Kirchenmodell". Erst danach wurden mehr Ökumenismus, mehr Konsultation, mehr Laienrechte angeführt.

Die Frage einer separaten konfessionellen Erziehung wird von einem Drittel der Befragten positiv, von weniger als der Hälfte negativ behandelt. Die *katholische Schule*, die im britischen Katholizismus eine wichtige Rolle spielt, wird weitgehend akzeptiert, nur von weniger als 20 Prozent als im Niveau anderen Schulen unterlegen erachtet und wegen ihrer größeren Disziplin von einer Mehrheit befürwortet. Der religiöse Einfluß der katholischen Schule erweist sich jedoch als von kurzer Dauer, wenn die spätere Familienumgebung nicht religiös durchdrungen ist.

Die englischen Katholiken gehen aus dieser Umfrage als eine ihren bischöflichen und priesterlichen Hirten anhängliche, duldsame und konservative Herde hervor. Die Kritik an ihren Priestern beschränkt sich weitgehend auf das Niveau der Predigten und (bei der Jugend) auf mangelndes Verständnis für deren Probleme. Die von dem Report gesetzten Fragezeichen betreffen den relativ starken Zug zur Mittelklasse sowie die Distanziertheit der Arbeiterschicht den Neuerungen des Zweiten Vatikanums (Liturgie, Gemeindeaktionen) gegenüber. Die bisherige Meinung, daß die katholische Kirche mehr als andere Kirchen sich die Treue der stark irischen Arbeiterschicht bewahren konnte (weil die irischen Einwanderer ihre Priester mitbrachten, während die in die Städte abwandernde katholische Landbevölkerung Kontinentaleuropas mehr religiös als kulturell entwurzelte Katholiken waren), bedarf der Revision.

Die Entfremdung der Arbeiterschicht wie auch die wachsende Tendenz zu außerhalb der Kirche eingegangenen oder kirchlich ungültigen Ehen könnte langfristig dazu führen, daß auch die Kinder aus solchen Ehen ihre Kinder nichtkatholisch erziehen werden. Pessimisten meinen daher, den britischen Katholiken dasselbe Schicksal voraussagen zu können wie den Methodisten, die schon weitgehend in ihrer Anzahl, Alters- und Klassenstruktur unnatürlich zusammengeschrumpft sind.

R. H.

Mittelamerika: Angst vor der „Kubanisierung"

Der Sieg der sandinistischen Revolution und die Etablierung eines Revolutionsregimes in Nicaragua hat die Regierungen der zentralamerikanischen Nachbarstaaten aufgeschreckt und die Volksbewegungen in diesen Ländern ermutigt. Im Schatten der jüngsten weltpolitischen Konflikte im islamisch-arabischen Raum bildet sich vor den Toren der westlichen Weltmacht eine neue „amerikanische Herausforderung" heran, die nicht nur Lateinamerika angeht.

El Salvador und Guatemala stehen im Zeichen einer fortschreitenden Radikalisierung extremistischer politischer Kräfte. Beide Regierungen laufen Gefahr, zwischen den Gruppen rechter und linker Orientierung zerrieben zu werden. In Guatemala hat die Besetzung der spanischen Botschaft durch eine Gruppe von Landarbeitern und die gewaltsame Räumung der Botschaft durch die guatemaltekische Polizei 40 Menschenleben gekostet. Der bis heute nicht ganz geklärte Vorfall vom 31. Januar ließ die Terrorwelle in Guatemala anschwellen. Seit 25 Jahren regiert die Willkür das Land. Es hat die rückschrittlichsten Agrargesetze Lateinamerikas und die brutalste Polizei; nach vorsichtigen Schätzungen fielen seit 1954 mehr als 20000 Menschen politischen Gewalttaten zum Opfer. Die Guerilla hat nach dem Sturz Somozas in Nicaragua verstärkt Rückhalt in der guatemaltekischen Bevölkerung gefunden; den meisten Zulauf hat die „Guerilla-Armee der Armen". Seitdem hat die Regierung den Druck auf die Campesinos verstärkt. Wegen vermuteter „subversiver Tätigkeit" kam es in den vergangenen Jahren zu regelrechten Massakern an guatemaltekischen Kleinbauern, an denen auch paramilitärische Extremistengruppen beteiligt waren. Der Bischof von Verapaz, *Gerardo Flores Reyes*, und die im Land tätigen Jesuiten stehen unter Morddrohungen der Ultrarechten. Die linksgerichtete Guerilla schreckt vor Erpressung, Entführung und Mord ebenfalls nicht zurück.

In *El Salvador* hat die vereinigte Linke den offenen Bürgerkrieg erklärt. Die seit dem Sturz General Romeros am 15. Oktober 1979 regierende schwache Junta hat fast jeden Rückhalt im Volk eingebüßt. Massiv gestützt wird sie von den Vereinigten Staaten; seit Wochen kursiert in San Salvador das Gerücht, die USA hätten sich zur Entsendung einer Schutztruppe bereit erklärt. Die Amerikaner verfolgen in El Salvador offenbar dieselbe Politik wie in Nicaragua während des Bürgerkriegs: Das Regime wird so lange gestützt, wie sein Sieg nicht aussichtslos erscheint. Die militärische und ideologische Radikalisierung der Guerilla und die Schwäche der christdemokratischen Regierung, deren Reformwillen bei den Unternehmerverbänden auf Ablehnung stößt, machen El Salvador anfällig für einen neuen Rechtsputsch der Militärs.

Honduras, das nach Haiti ärmste Land Lateinamerikas, lebt unter einer gemäßigten Militärdiktatur. Die sozialen Spannungen sind hier geringer als in den Nachbarstaaten. Die Kluft zwischen Arm und Reich ist weniger tief als in den meisten anderen Ländern des Kontinents. Die Regierung in Tegucigalpa sieht die Entwicklung in Nicaragua und El Salvador mit Mißtrauen. Sie fürchtet ein Überschwappen der „Subversion" auf Honduras; innenpolitisch steht sie wegen ihrer gefügigen Haltung gegenüber den USA unter dem Druck jüngerer Offiziere und eines Teils der Wirtschaft. In Costa Rica, Panama und Puerto Rico nimmt die antiamerikanische Stimmung allmählich ebenfalls feindseligen Charakter an.

Das auslösende Moment für die wachsende politische Unruhe in Mittelamerika, das revolutionäre *Nicaragua*, befindet sich in der Phase der politischen und ideologischen Konsolidierung und Differenzierung. Unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Somoza-Regimes war den Sandinisten klargeworden, daß sie ein ruiniertes Land übernahmen. Daß Nicaragua wirtschaftliche Wiederaufbauhilfe benötigte, hatten die westlichen Industrienationen bald verstanden. Von einigen Ländern, darunter die Bundesrepublik, wurde sie bald zugesagt und geleistet, nicht ohne den, von den neuen Machthabern in Managua offen ausgesprochenen Hintergedanken, auf diese Weise Einfluß nehmen zu können auf den künftigen politischen Kurs Nicaraguas. Im Augenblick mehren sich nach Meinung westlicher Beobachter die Anzeichen dafür, daß Nicaragua sich in einigen Bereichen der Innenpolitik an einem sozialistischen Modell kubanischer Prägung zu orientieren gedenkt. Die an der Basis operierenden *„Sandinistischen Verteidigungskomitees"*, der massive Import an kubanischen Lehrern und Ärzten sprechen dafür.

Manches spricht jedoch auch dafür, daß westliche Korrespondenten und Politiker voreilig nach bestätigenden Fakten für eine „Kubanisierung" Nicaraguas suchen, die sie oder andere nach dem Sturz Somozas prophezeiten. Der mexikanische Präsident *José López Portillo*, der den Hilferuf Nicaraguas mit einem umfangreichen Hilfsprogramm beantwortete, forderte westliche Politiker wiederholt auf, Geduld mit diesem Land zu haben, ihm einige Jahre Zeit zu lassen. Nicaragua braucht ständige moralische und materielle Hilfe, um die „unvermeidliche Ratlosigkeit am Anfang einer so radikalen Systemveränderung" (Hirtenbrief der Bischöfe Nicaraguas) überwinden zu können.

Die westlichen Länder scheinen sich bisher so ziemlich auf die materielle Hilfe zu beschränken und eher ungeduldig darauf zu warten, daß das sandinistische Regime endlich Farbe bekennt. Wie der portugiesische Sozialistenführer *Mario Soares* sehen auch viele andere Politiker Nicaragua als Testfall: „Die Kubanisierung Nicaraguas würde das Entstehen eines Demokratisierungsprozesses in ganz Lateinamerika blockieren." Was aber unternehmen die westlichen Länder, um diese Entwicklung zu verhindern? Was der mexikanische Präsident mit moralischer Hilfe meint, den politischen Dialog, solidarische Gesten, die das Selbstvertrauen der neuen Führung auf internationalem Parkett stärken, politisches Interesse an Nicaragua also, besteht nach Aussage westlicher Diplomaten in Managua so gut wie überhaupt nicht.

So ist es vielleicht nicht nur als ironische Replique zu verstehen, wenn der ‚starke Mann' in Managua, *Tomás Borge*, die immer wiederkehrende Frage westlicher Politiker nach dem „Modell Kuba" mit der Gegenfrage beantwortet: warum nicht „Modell Amerika", schließlich seien die USA auch aus einem Freiheitskrieg hervorgegangen. Es entspricht sowohl dem starken Nationalgefühl der Nicaraguaner als auch der akuten Notlage des Landes, wenn die neue Regierung derzeit alle Kräfte auf den Aufbau ihres Landes konzentriert und die großen geopolitischen Zusammenhänge für sie zweitrangig sind. Für Europäer wie Nordamerikaner ist es offenbar schwer, den Nationalismus der Völker der sogenannten Bananenrepubliken ernst zu nehmen. Und daß Nicaragua gute diplomatische Beziehungen zu Havanna und schlechte zu Washington unterhält, daß es sich zu den sogenannten blockfreien Ländern zählt, das allein erlaubt noch keinen Schluß auf eine ideologische Festlegung der nicaraguanischen Politik.

Die Gefahr der Kubanisierung Nicaraguas und anderer Länder Zentralamerikas im Sinne der amerikanischen Domino-Theorie wird im Westen je nach politischem Heimatstandort offenbar über- oder unterschätzt.

Der amerikanische Staatssekretär für lateinamerikanische Angelegenheiten, *William Bowlder*, lehnte es zwar ab, von einer Krise in Mittelamerika zu sprechen, reiste jedoch von Hauptstadt zu Hauptstadt, um eine gemeinsame Bekämpfung der salvadorianischen Guerilla zu propagieren. In Managua drohte er, die amerikanischen Kredite einzufrieren, obwohl die Sandinisten die Bitte der Guerilla um Unterstützung bisher abschlägig beschieden haben. Die amerikanische Politik wird in Mittelamerika skeptisch, wenn nicht ablehnend beurteilt. Die Abwendung Präsident Carters von einer an den Menschenrechten orientierten Politik bringt die Amerikaner in die mißliche Lage, daß sie gleichzeitig ein dem Sozialismus zustrebendes Nicaragua und eine Militärdiktatur wie die in Guatemala stützen. Es ist mehr als fraglich, ob diese ambivalente Politik geeignet ist, die gefürchtete Kubanisierung auf amerikanischem Boden zu verhindern.

In Europa scheint gegenwärtig vor allem unter konservativen Politikern die Skepsis derart zu überwiegen, daß ähnlich wie Anfang der siebziger Jahre in der Frage der Unabhängigkeit Portugiesisch-Afrikas in angstvoller Erwartung der politischen Radikalisierung der Dritten Welt vorsichtige Zurückhaltung propagiert und praktiziert wird. Die Äußerung von Entwicklungsminister *Rainer Offergeld* bei einem Besuch in Nicaragua, er sehe in der sandinistischen Revolution die Chance, für den ganzen mittelamerikanischen Raum ein positives Modell zu entwickeln, dürfte kaum die breite Zustimmung westlicher Politiker finden.

G. B.

Entwicklungshilfe und Ost-West-Konflikt

Was möglich und was zu vermeiden ist

Es wird in unserer Gesellschaft fast als selbstverständlich angesehen, daß wir einen Teil unseres Einkommens für die Entwicklungshilfe abzweigen. Die täglichen Nachrichten über hungernde Menschen im Sahelgebiet oder in Kambodscha, über Flüchtlingselend in vielen Teilen der Welt, über Verletzungen der Menschenrechte haben die Menschen in den Industrieländern hilfsbereiter gemacht. Die staatliche Entwicklungshilfe wurde um rd. 15% erhöht, die kirchlichen und die übrigen privaten Hilfswerke verzeichnen weiter steigende Spendeneinnahmen.

Hilfe möglich, aber schwierig

Trotzdem ist das Helfen in den letzten Jahren in manchen Ländern schwieriger geworden. Zwar haben die für die Entwicklungshilfe Verantwortlichen vielfältige Instrumente und Formen der Zusammenarbeit mit den Entwicklungsländern entwickelt, doch hängen die Chancen wirksamer Hilfe weitgehend vom politischen System des betreffenden Entwicklungslandes, vom *Handlungsspielraum*, den nichtstaatliche gesellschaftliche Kräfte dort haben, und von der Qualität der Konzepte und Planungen ab.

Entwicklungshilfe ist heute besonders schwierig in Ländern, die in der Einflußsphäre des Ostblocks liegen, wie etwa Vietnam und Kambodscha, Mosambik und Angola, um einige zu nennen. Die Not und die Leiden in manchen dieser Länder, wie etwa in Kambodscha, wo unter dem unmenschlichen Pol-Pot-Regime Millionen Menschen umgebracht oder dem Hunger preisgegeben wurden, sind so groß, daß alle Menschen guten Willens herausgefordert sind, dieser Not zu begegnen. Freilich gehen die westlichen Hilfsorganisationen *politische Risiken* ein und stehen vor fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, wenn sie in diesen Ländern notleidenden Menschen helfen wollen. Da ist die Sorge, die Hilfe könne direkt oder indirekt das marxistische Regime stärken. Da ist zu befürchten, daß die Hilfsgüter möglicherweise den Notleidenden gar nicht zugute kommen, sondern vom Staat, der ja allein alles regelt und keine freien gesellschaftlichen Gruppen eigenverantwortlich Entwicklungsaufgaben übernehmen läßt, für andere Zwecke gebraucht werden. Da müssen es die kirchlichen Hilfswerke hinnehmen, daß sie ihre Hilfe nicht an ihre Schwesterkirche übergeben dürfen, wie das in anderen Entwicklungsländern üblich ist, sondern *staatlichen Stellen*, die die Mittel an die notleidenden Menschen weiterleiten sollen. Da müssen Mittel und Wege gefunden werden, das Mißtrauen der staatlichen Organe gegen Einmischung in ihre inneren Angelegenheiten zu zerstreuen, ohne das Recht der Hilfsorganisationen an Kontrolle der Verwendung der Mittel aufzugeben.

Wie in den genannten Ländern geholfen werden kann, mögen zwei Beispiele der kirchlichen Entwicklungshilfe (Kambodscha und Mosambik) zeigen.

Beispiel Kambodscha

Kambodscha: Die Hintergründe der unmenschlichen Leiden der Kambodschaner sind bekannt. Ihr grausames Schicksal sei deshalb an dieser Stelle nur kurz noch einmal vorgestellt. Zwei bis drei Millionen Kambodschaner sind in den Jahren 1975–1979 durch Zwangsumsiedlungen und andere Zwangsmaßnahmen des *Pol-Pot-Regimes* umgekommen. Durch Mithilfe vietnamesischer Truppen wurde das Pol-Pot-Regime 1979 gestürzt und durch ein von Vietnam abhängiges Regime abgelöst. Pol Pot hat sich nach seinem Sturz in den Untergrund zurückgezogen und führt einen Guerillakrieg gegen das neue Regime. Viele Kambodschaner sind vor den Vietnamesen oder vor den Pol-Pot-Guerillas über die Grenze nach Thailand geflohen. In Kambodscha selbst waren Ende September 1979 kaum noch Nahrungsmittel vorhanden, ebensowenig Saatgut für die nächste Ernte. Ohne sofortige Hilfe sind weitere Hunderttausende von Menschen vom Hungertod bedroht. Während den Flüchtlingen, die über die thailändische Grenze gekommen sind, relativ schnell geholfen werden kann, sind die Menschen in Kambodscha selbst zu diesem Zeitpunkt weiterhin dem Hungertod ausgeliefert.

In dieser Situation verhandelten im Oktober 1979 Vertreter der englischen Hilfsorganisation OXFAM und der französischen Hilfsorganisation *Comité Catholique contre la Faim pour le Développement* mit der neuen kambodschanischen Regierung und boten eine sofortige umfassende Hilfe für die hungernde Bevölkerung an. Die Regierung stimmte zu, daß Vertreter der Hilfsorganisationen an Ort und Stelle die Verteilung der Hilfe beobachten und sich überall im Lande bewegen können. Aufgrund dieser Hilfsmöglichkeiten schlossen sich über 30 Hilfswerke aus Europa unter Leitung der englischen Hilfsorganisation OXFAM zusammen und verabredeten, ein Soforthilfeprogramm und ein Wiederaufbauprogramm für die zerstörte Landwirtschaft in Höhe von rd. 50 Millionen DM in Angriff zu nehmen. Aus der Bundesrepublik

Deutschland waren die Hilfswerke „*Misereor*", katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V., Deutscher Caritasverband, evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V., „Brot für die Welt" und die Deutsche Welthungerhilfe an der Aktion beteiligt. Die Mehrzahl der Mittel wurde in Großbritannien und in der Bundesrepublik aufgebracht. Unter Leitung der französischen Organisation Comité Catholique contre la Faim pour le Développement wurde ebenfalls ein Hilfsprogramm zusammengestellt, an dem sich auch „*Misereor*" beteiligt.
Die Hilfsgüter (Nahrungsmittel zur Linderung der Hungersituation und Saatgut sowie kleine landwirtschaftliche Geräte) werden per Schiffstransport nach Kambodscha gebracht und dort mit Lkws, die ebenfalls von den Hilfswerken beschafft worden sind, in die Notgebiete gebracht und dort verteilt. Für die Verteilung ist das Landwirtschaftsministerium in Phnom Penh verantwortlich. Die am Ort stationierten fünf Vertreter der Hilfsorganisationen, darunter ein Arzt, ein Landwirt, ein Verwaltungsfachmann, beobachten die Ankunft der Hilfsgüter, ihre Zwischenlagerung sowie die Verteilung in den einzelnen Landesgebieten. Mit der Zeit hat sich ein Vertrauensverhältnis zwischen den Verantwortlichen im Landwirtschaftsministerium und den Vertretern der Hilfsorganisationen gebildet, so daß die Fachleute auch zu Beratungen in schwierigen Fragen herangezogen werden. Neben den beiden genannten Hilfsaktionen sind inzwischen noch weitere Aktionen in Gang gesetzt worden: eine des Weltkirchenrates sowie die des Internationalen Deutschen Roten Kreuzes und der UNICEF. Es ist inzwischen möglich, daß sich die Vertreter der verschiedenen Aktionen in Phnom Penh treffen und ihre Maßnahmen koordinieren.
Die aus Kambodscha eingehenden Berichte zeigen, daß mit den Hilfsaktionen eine größere Hungerkatastrophe vermieden werden konnte. Bis zum September/Oktober wird es voraussichtlich gelingen, die nächste Ernte gut vorzubereiten. Danach kann diese Hilfsaktion beendet werden.

Beispiel Mosambik

Mosambik mit einer Bevölkerung von 9,3 Millionen Menschen, davon 90% in ländlichen Gebieten, wird seit seiner Unabhängigkeit im Jahre 1975 von der marxistisch orientierten Einheitspartei FRELIMO (Frente da Libertação de Mozambique) regiert. Nach dem Willen der Staatspartei, die inzwischen bis auf Dorfebene organisiert ist, sollen alle Initiativen zur Entwicklung des Landes nur von Partei und Staat ausgehen. Gesellschaftliche Gruppen, wie etwa die katholische Kirche, die in Mosambik 1,5 Millionen Mitglieder hat, oder die protestantischen Kirchen mit rd. 300000 Mitgliedern, dürfen sich nicht an der Entwicklungs- und Sozialarbeit beteiligen. FRELIMO erhält militärische und Wirtschaftshilfe aus den Ostblockländern, die darüber hinaus mit einer großen Zahl von Beratern im Lande tätig sind. Seit einiger Zeit verhandelt die Regierung von Mosambik mit der Europäischen Gemeinschaft wegen eines eventuellen Beitritts zum Lomé-Abkommen.

Die harten Zwangsmaßnahmen, mit denen FRELIMO die „Neue Gesellschaft" aufbauen will (z.B. Zwangsumsiedlungen der Landbevölkerung in Gemeinschaftsdörfer), haben in vielen Teilen des Landes zu zusätzlichen wirtschaftlichen Schwierigkeiten geführt und die ohnehin schon sehr arme Bevölkerung in äußerste Not gestürzt. Auf der anderen Seite sind in manchen Bereichen neue Ideen verwirklicht worden, die auf lange Frist den Menschen dienlich sein können, so z.B. im Gesundheitswesen. Hier wird die sogenannte „Basic Health Care" eingeführt, die darauf abzielt, allen Menschen im Lande ein Minimum an gesundheitlicher Vor- und Fürsorge zu gewährleisten.
Obwohl nach der Partei- und Staatsräson die Kirche lediglich auf den Kultraum beschränkt bleiben soll und alle kirchlichen Einrichtungen im Gesundheits- und Bildungswesen verstaatlicht worden sind, ist es der Kirche bisher möglich gewesen, sich in manchen Bereichen der Entwicklungsarbeit mit ihrem Personal und mit finanziellen Mitteln von ausländischen Hilfsorganisationen zu beteiligen. Etwa bei der Linderung von Notsituationen nach einer Überschwemmungskatastrophe oder beim Aufbau der Basisgesundheitsdienste oder auch bei der Anlage von Brunnen in den ländlichen Gebieten. Das Engagement geschieht in der Regel in direktem Zusammenwirken mit staatlichen Behörden (etwa einer Gesundheitsbehörde oder einer Außenstelle des Landwirtschaftministeriums), da ja alle Entwicklungsmaßnahmen von staatlichen bzw. Parteiorganisationen durchgeführt werden müssen.

Die Möglichkeiten kirchlicher Hilfe und Mitarbeit sind durchaus unterschiedlich in den verschiedenen Landesteilen. Sie hängen von der Einstellung der Provinzgouverneure oder der örtlichen Parteisekretäre ab, aber auch von den Möglichkeiten der jeweiligen Diözesen. Seit 1977 ist es der Kirche wieder erlaubt, eine Caritasorganisation, nämlich die *Caritas Mosambicana*, zu unterhalten, die aus einem nationalen Sekretariat besteht und aus kleinen Arbeitsgruppen in den einzelnen Diözesen.
Wenn für Entwicklungsmaßnahmen, die kirchliche Stellen (etwa die Diözesen oder die Caritas Mosambicana) für wichtig halten und an denen sie sich in der einen oder anderen Form beteiligen wollen und können, Mittel benötigt werden, wenden sie sich wegen finanzieller Unterstützung an die Hilfswerke in Europa.
Das Werk „Misereor" ist durch eine intensive Kontaktpflege über Korrespondenz und durch eine Reihe von Besuchen in Mosambik in der Lage, die *Wirksamkeit* eventueller Hilfen mit einiger Sicherheit zu beurteilen und gezielt zu reagieren. So wurde z.B. mit einer größeren Sendung von Medikamenten, die zur Bekämpfung in Mosambik vorkommender Massenkrankheiten dienen, geholfen, die Basisgesundheitsdienste für einen großen Teil der Bevölkerung etwas zu verbessern. Ebenso wurde Hilfe in einzelnen Diözesen geleistet, wo es darum ging, Gesundheitszentren mit Gerät auszustatten oder der ländlichen Bevölkerung Produktionsmittel an die Hand zu geben.

Zur Strategie der kirchlichen Hilfswerke

Hilfe an notleidende Menschen in kommunistisch regierten Ländern im Einfluß des Ostblocks wird auch in der Zukunft immer schwierig und in manchen Fällen unmöglich sein. Die christlichen Kirchen können und wollen sich Menschen in Not nicht verweigern, auch wenn diese Hilfe mit politischen Risiken verbunden sein kann. Die Hilfswerke haben es in der Vergangenheit immer wieder erlebt, daß man sie in ihren eigenen Ländern wegen dieser Hilfe kritisierte und ihnen politische Naivität unterstellt wurde. Als Antwort auf diese Kritik einige Hinweise über das Vorgehen kirchlicher Hilfswerke in diesen Ländern.

Erstens: Wenn aus einem kommunistisch regierten Entwicklungsland ein Hilferuf kommt, wird in jedem Fall versucht, sich ein Bild von der Notsituation der Bevölkerung zu machen und klare Vorstellungen für eine eventuelle Hilfe zu gewinnen. Wenn bereits durch Besuche und andere Kontakte gute Informationsmöglichkeiten gegeben sind, ist diese erste Phase relativ leicht zu bewältigen. Mit den zuständigen Behörden (z.B. einer Gesundheits- oder Landwirtschaftsbehörde oder einem eigens für die Zusammenarbeit mit Hilfsorganisationen gegründeten Komitee) werden die Einzelheiten der Hilfe geklärt. Im Falle von Mosambik geschieht dies unter Einbeziehung der dortigen kirchlichen Stellen. In den Verhandlungen wird vereinbart, daß die Hilfe und ihre Anwendung von den Hilfswerken überprüft werden darf (z.B. durch Besichtigungen und durch Berichte). Die Hilfe wird in der Regel mit kleinen Schritten begonnen und ausgedehnt, wenn die Überprüfung ergibt, daß sie tatsächlich der betroffenen Bevölkerung zugute kommt.

Die Erfahrung zeigt, daß die lokalen zuständigen Behörden praktisch immer bereit sind, diese Spielregeln zu akzeptieren. Wichtig ist, daß die eingeräumten Rechte und Möglichkeiten der Überprüfung und des Kontaktes auch wahrgenommen werden. Die Erfahrungen zeigen weiter, daß der betroffenen Bevölkerung bekannt ist, woher die Hilfe kommt.

Zweitens: Bei jeder Hilfe stellt sich natürlich die Frage, wieweit sie das kommunistische Regime entlastet, d.h., in welchem Maße durch die Hilfe Mittel frei werden, die die Regierung für andere Zwecke (z.B. militärische) gebrauchen könnte. Logischerweise ist der Entlastungseffekt dann gering, wenn die Hilfe einer Bevölkerungsgruppe zugute kommt, für die die Regierung ohnehin keine eigenen Mittel abgezweigt hätte, oder wenn der Umfang der Hilfe an sich gering ist. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, daß die zu liefernden Hilfsgüter nicht für andere (etwa militärische) Zwecke mißbraucht werden können. Sicher ist, das zeigen die bisherigen Erfahrungen, daß es Möglichkeiten einer effektiven Hilfe für die notleidenden Menschen gibt, mit denen keine Stärkung des Regimes einhergeht und bei denen der Entlastungseffekt kaum eine Rolle spielt.

Drittens: Es liegt in der Natur der Sache, daß die Hilfe auch Chancen zum Dialog eröffnet. Die Hoffnung ist nicht unbegründet, daß etwa die Kirche in kommunistischen Ländern wieder mehr Freiheitsspielraum erhält oder daß bei lokalen Entwicklungsprojekten die Bevölkerung mitwirken kann, wenn über einen längeren Zeitraum hinweg Hilfsorganisationen mit lokalen Stellen bei der Beseitigung von akuten Notsituationen zusammenarbeiten und dabei vielerlei Möglichkeiten des Kontaktes und des Dialogs auch mit der Bevölkerung haben.

Viertens: Die vorhergehenden Thesen zeigen, wie wichtig die richtige Einschätzung der Situation ist. Die Opportunität einer Hilfe kann nur ermittelt werden, wenn man sich intensiv um Informationen und ihre richtige Einschätzung bemüht. Bei sorgfältiger Planung können die eventuellen Risiken in Grenzen gehalten werden. *Ulrich Koch*

Brennpunkte

Die Probleme bleiben

Zur Sondersynode der niederländischen Bischöfe

Am 31. Januar, fast eine Woche später als ursprünglich vorgesehen, ging in Rom die Sondersynode der niederländischen Bischöfe zu Ende. Erstmals, seitdem Paul VI. mit dem Motu proprio „Apostolica sollicitudo" von 1965 das Institut der Bischofssynode ins Leben gerufen hatte, waren die Bischöfe einer einzigen nationalen Kirchenprovinz unter dem Vorsitz des Papstes zusammengekommen. An achtzehn Sitzungstagen berieten die Teilnehmer insgesamt siebzig Stunden lang über die pastorale Arbeit in den Niederlanden und erstellten schließlich ein umfangreiches Schlußdokument, das von Johannes Paul II. umgehend approbiert wurde. Es trägt die Unterschriften aller Mitglieder der Sondersynode. Neben dem Papst waren dies die sieben niederländischen Bischöfe, von denen der Erzbischof von Utrecht, *Jan Kardinal Willebrands*, als erster Vizepräsident fungierte. Zweiter Vizepräsident war der

vor kurzem zum Erzbischof von Brüssel ernannte bisherige Bischof von Antwerpen, *Godfried Danneels*.
Die niederländische Kirche war außer ihren Bischöfen noch durch zwei Ordensleute vertreten, dem Vorsitzenden der Vereinigung höherer Ordensoberen und niederländischen Salesianerprovinzial *Ad van Luyn*, sowie dem Prior der Benediktinerabtei Slangenburg-Doetinchem *Piet van den Biesen*. Die Berufung von Pater van den Biesen geschah auf Wunsch des Papstes, der ausdrücklich einen Vertreter der Mönchsorden als Synodenmitglied sehen wollte. In den Niederlanden hätte man lieber den Provinzial der Jesuiten, *Hans van Leeuwen*, nach Rom geschickt.
Römische Mitglieder der Synode waren außer Erzbischof *Josef Tomko*, dem Sekretär der Bischofssynode, die Präfekten von sechs Dikasterien, die Kardinäle *Šeper*, *Baggio*, *Garrone*, *Oddi*, *Knox* und *Pironio*. Kein offizielles Mitglied der Synode war der vom Papst ernannte Sondersekretär, Prof. *Josef Lescrauwaet*, ebenso wie ein weiterer Synodenteilnehmer, der belgische Titularbischof *Albert Descamps*, Sekretär der päpstlichen Bibelkommission. Daß er als Assistent von Erzbischof Tomko an der Synode teilnehmen würde, war vor ihrem Beginn offiziell nicht bekanntgegeben worden.

Kontroverse Aussprache

Hatte Kardinal Willebrands vor dem Abflug nach Rom noch erklärt, er sehe der Synode mit Spannung und mit einiger Sorge entgegen, so schlug er in seiner Eröffnungsansprache wie in der ersten Pressekonferenz recht hoffnungsvolle Töne an: „Wir hoffen, daß diese synodale Beratung unter dem Vorsitz des Papstes im Licht des Heiligen Geistes uns dabei helfen wird, das Leben der Kirche in den Niederlanden zu kräftigen. Wir sprechen auch die Erwartung aus, daß sie alle Gläubigen ermutigen und ihre christliche Freude mehren wird." *Johannes Paul II.* hatte in seiner Predigt während der Eucharistiefeier zum Synodenbeginn den Bischöfen Christus als den Guten Hirten vor Augen gestellt und dann vor allem darauf abgehoben, daß die Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche Richtschnur und Ausgangspunkt der Synode sein müsse: „Die Absicht dieser Synode ist keine andere als die authentische und vollständige Verlebendigung der apostolischen Wahrheit über die Kirche, die sich in der Lehre des Zweiten Vatikanums manifestiert hat" (Osservatore Romano, 15. 1. 80).
Nach der offiziellen Eröffnung tagte die Synode unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Dabei gab es zunächst einiges Tauziehen um den Pressesprecher der niederländischen Bischöfe *Henk Kouwenhoven*. Nachdem man ursprünglich davon ausgegangen war, daß er ebenso wie der vatikanische Pressesprecher *Romeo Panciroli* an den Sitzungen teilnehmen würde, verweigerte am Eröffnungstag ein Brief des Staatssekretariats seine Zulassung. Nach Interventionen der niederländischen Bischöfe wurde diese Entscheidung aber wieder rückgängig gemacht. Dennoch blieb die Vertraulichkeit der Beratungen, für die der Papst die zahlreich in Rom vertretenen niederländischen Journalisten während der wöchentlichen Generalaudienz eigens um Verständnis gebeten hatte, gewahrt. Von drei offiziellen Pressekonferenzen abgesehen, die zu Beginn, bei der Halbzeit und zum Abschluß der Synode abgehalten wurden, beschränkte sich die Information auf knappe Pressekommuniqués.
Diese Kommuniqués geben nur einen sehr summarischen Überblick über die intensive Diskussion und gehen nur auf wenige der insgesamt – so Erzbischof Tomko bei der abschließenden Pressekonferenz – über 300 Diskussionsbeiträge genauer ein. Die Identifizierung einzelner Voten wird auch dadurch erschwert, daß in den Presseberichten keine Namen genannt werden durften, außer bei den „Einführungen" von Prof. Lescrauwaet und Bischof Descamps.
Lescrauwaet umriß in einem einleitenden Referat den Begriff der „*communio*", der sich wie ein roter Faden durch die Arbeit der Synode zog; Bischof Descamps gab zweimal eine Einführung zu den Beratungsthemen. Dabei behandelte sein erster Bericht die Frage einer wirksamen Gestaltung der Seelsorge und der spezifischen Aufgaben von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien, der zweite hatte die Fragen Sakramente, Liturgie, Katechese und Ökumene zum Gegenstand.

In der Abfolge der Beratungsthemen hielt man sich weitgehend an die Ende 1979 veröffentlichten „*Lineamenta*" (vgl. HK, Februar 1980, 100), die praktisch in allen Punkten aufgegriffen wurden und auch für das Schlußdokument das Gerüst abgaben. Trotz der zurückhaltenden und spröden Formulierungen der offiziellen Kommuniqués läßt sich deutlich erkennen, daß auf der Synode offen und kontrovers diskutiert wurde. Die sehr unterschiedlichen Einschätzungen der pastoralen Gesamtsituation im niederländischen Katholizismus und die divergierenden Schwerpunktsetzungen bei einzelnen Fragen treten klar hervor, auch ohne daß Namen genannt werden. *Johannes Paul II.*, der sich vor Beginn der Synode in einem Brief an die Katholiken der Niederlande gewandt, für ihre Stellungnahmen gedankt und um ihr Gebet ersucht hatte, war beim größeren Teil der Synodensitzungen anwesend. War nach den ersten Tagen in den Presseberichten zu lesen, der Papst habe sich ganz aufs Zuhören beschränkt, so war am Schluß der Synode zu hören, daß er auch in das Gespräch eingegriffen habe, ohne es allerdings an sich zu ziehen. Erzbischof Tomko sprach in der abschließenden Pressekonferenz davon, der Papst habe theologische und spirituelle Gedanken zum Thema der communio vorgetragen.

Daß am Ende der Beratungen ein ausführliches *Schlußdokument* zustande kommen würde, war zu Beginn der Synode keineswegs klar, auch wenn Kardinal Willebrands in seiner Eröffnungsansprache geäußert hatte, man wolle zu konkreten pastoralen Vorschlägen und den entsprechenden Schlußfolgerungen kommen. Doch wurde dann in der letzten Woche über Entschließungsentwürfe zu den einzelnen Beratungsthemen abgestimmt. Über den Abstimmungsvorgang drangen keinerlei Einzelheiten an die Öf-

fentlichkeit; bekannt wurde nur, daß die Kurienkardinäle jeweils nur bei den Punkten stimmberechtigt waren, die in die Zuständigkeit ihrer Kongregation fielen. Der Modus der Abstimmung entsprach dem aller Bischofssynoden.

Klare Festlegungen

Das so zustande gekommene Schlußdokument wird man kaum als einen großen Wurf bezeichnen können. Es verdient allerdings eine genaue Lektüre auf dem Hintergrund der Synodendiskussion und der Probleme der Seelsorge in der niederländischen Kirche, zu deren Lösung es schließlich entscheidend beitragen soll. Nach einer Einleitung, in der die Einheit der Gläubigen wie der Bischöfe untereinander beschworen wird, handelt das Dokument zunächst *von den Bischöfen* in ihrer zweifachen Aufgabe als Lehrer des Glaubens und als Hirten, befaßt sich dann mit den Priestern und ihrer Ausbildung und schließlich wesentlich knapper mit den Ordensleuten. Die folgenden Abschnitte sind den Laien im allgemeinen und den Pastoralreferenten („Pastorale werkers") im besonderen gewidmet. Der letzte Teil gilt den übrigen Fragen des kirchlichen Lebens, die auf der Tagesordnung der Synode standen: Buße und Eucharistie, Liturgie, Katechese, Ökumene.

Daraus ergibt sich schon eine erste allgemeine Feststellung: Das Dokument ist durchgängig von einem *einseitig hierarchischen Kirchenbild* geprägt. Die vielbeschworene „communio" wird demnach primär vertikal gesehen; die normative Auslegung der Offenbarung wird deutlich unterstrichen und vom „sensus fidei" des Gottesvolkes abgesetzt, ebenso wird betont, daß die Offenbarung „vollständig" verkündet werden müsse. Die moderne, säkularisierte Welt erscheint im Dokument fast nur als Quelle möglicher Gefahren für den Glauben, Pluralismus als Anlaß zur Verwirrung unter den Gläubigen.

Dem entspricht, daß – von wenigen Bemerkungen abgesehen – die anders akzentuierten Argumente aus der Synodendiskussion so gut wie keinen Eingang in das Dokument gefunden haben. Dort war beispielsweise auch die Sprache davon, daß der Bischof gleichermaßen Lehrer des Glaubens wie „Begleiter" der Gläubigen sein solle und daß man der Meinung aller verantwortlichen Mitarbeiter Beachtung schenken müsse. Dort wurde gesagt, zur communio gehöre auch der Wert „demokratischer" Beratung und der Kritik: „Es ist wichtig, ohne Aggressivität und Mißtrauen den Weg zu weisen. Die Gläubigen legen sehr großen Wert darauf, daß ihr Wunsch respektiert wird, den Glauben bewußt zu leben." Von den zahlreichen Wortmeldungen, die um Verständnis für die konkreten *Schwierigkeiten der Glaubensverkündigung* nicht nur in den Niederlanden warben und gleichzeitig auf unübersehbare positive Resultate der nachkonziliaren Erneuerung in der holländischen Kirche hinwiesen, ist im Schlußdokument kaum etwas übriggeblieben.

Innerhalb dieses hierarchisch-lehramtlichen Rahmens enthält das Dokument, das sich durchgängig auf das Zweite Vatikanum beruft, einerseits mehr allgemein gehaltene Absichtserklärungen, anderseits recht konkrete Abgrenzungen und Schwerpunktsetzungen für die niederländische Kirche. Dabei ist an manchen Stellen der Kompromißcharakter der Formulierungen mit Händen zu greifen. Und es bleibt wohl auch der Spielraum größer, als es der Grundton des Dokuments vermuten läßt.

Die durch die Ernennung der Bischöfe Simonis und vor allem Gijsen entstandenen Probleme wurden während der Synode deutlich angesprochen, ebenso wie die Kommunikationsschwierigkeiten zwischen dem niederländischen Episkopat und der römischen Kurie. Das Schlußdokument plädiert dafür (Nr. 12), die Zusammenarbeit und das gegenseitige Vertrauen zwischen der Kurie und der niederländischen Kirchenprovinz durch *verstärkten Informationsaustausch* zu fördern. Eine Bedingung dafür wird eigens genannt: „Die Bischöfe verlangen, daß Informationen oder Beschuldigungen, die ohne ihr Wissen an die römischen Dikasterien geschickt werden, durch Konsultation des betroffenen Bischofs oder der Bischofskonferenz geklärt werden." Zum Problem, das letztlich die Sondersynode nötig machte, nämlich der Blockierung der Arbeit der Bischofskonferenz durch Bischof Gijsen von Roermond, wird an die Bestimmungen des Direktoriums für die Bischöfe erinnert, wonach Mehrheitsbeschlüsse der Konferenz auch dann, wenn ihnen keine gesetzliche Verbindlichkeit zukommt, nur bei äußerst schwerwiegenden Bedenken durch einen einzelnen Bischof boykottiert werden dürften. „Die Bischöfe werden alles daran setzen, damit sich die affektive wie effektive Gemeinschaft zwischen ihnen von Tag zu Tag vertieft und damit sie untereinander nicht uneins erscheinen" (Nr. 14). In der Frage einer *möglichen Neuaufteilung der niederländischen Bistümer*, für die Presseinformationen zufolge in Rom schon genaue Pläne vorlagen, formuliert das Schlußdokument vorsichtig-offen: Einerseits wird festgehalten, daß eine „Situation geteilter Verantwortlichkeit" entstanden sei, weil die Bischöfe aufgrund ihrer zu geringen Zahl nicht in allen Beratungsorganen der Konferenz präsent sein könnten. Gäbe es mehr Bischöfe, könnten alle Kommissionen von einem Bischof geleitet oder in ihrer Arbeit begleitet werden. Anderseits bleibt zunächst offen, ob es in diesem Zusammenhang zur Schaffung neuer Bistümer kommen wird; eine Kommission der Bischofskonferenz wird sich mit der Frage befassen.

In zwei knappen Sätzen vermerkt das Schlußdokument das einmütige Bekenntnis der Bischöfe zum *wesentlichen Unterschied zwischen allgemeinem Priestertum und sakramentalem Amtspriestertum* und die Absage an ein „Priestertum auf Zeit". Ebenso bekennen sie mit dem Hinweis auf den Gründonnerstagsbrief des Papstes, daß der *Zölibat* um des Himmelreiches willen ein hohes Gut für die Kirche sei: „Auch wenn Kandidaten fehlen, bekennen die Synodenmitglieder ihr Vertrauen in den Herrn der Ernte, der Arbeiter in seine Ernte senden wird" (Nr. 21). Die Bischöfe verpflichten sich, in jedem Bistum eine Kommission zur Förderung von Priesternachwuchs ein-

zurichten. Gleichzeitig wendet sich das Dokument gegen Priestervereinigungen mit gewerkschaftlichem Charakter. In bezug auf die *Priesterausbildung* wird festgestellt, daß diese unter Berücksichtigung der einschlägigen kirchlichen Normen entweder in einem „echten Seminar, wie in Rolduc", oder in Konvikten erfolgen müsse. Damit wird zwar nicht das Modell Rolduc zum einzigen Weg der Priesterausbildung erklärt, gleichzeitig werden aber die kirchlichen Forderungen an die Theologischen Hochschulen, die der Priesterausbildung dienen, herausgestellt. So müßten den Bischöfen auch Möglichkeiten gegeben werden, „die Situation der dort lehrenden verheirateten Priester zu regeln" (Nr. 27). Auch für die Fragen der Priesterausbildung wird eine bischöfliche Kommission eingerichtet, im Unterschied zu den anderen sogar mit einem festen Abschlußtermin für ihre Arbeit, nämlich dem 1. Januar 1981. Wohl nicht zufällig hat der Papst in seiner Predigt während der Eucharistiefeier zum Abschluß der Synode unter deren Themen die Bedeutung *des zölibatären Klerus* besonders ausdrücklich herausgestellt.

Als Konsequenz aus dieser eindeutigen Festlegung auf den Pflichtzölibat wird im Teil über die Ordensleute die Ansicht zurückgewiesen, es könne einen „dritten Weg" zwischen Ehe und Zölibat geben. Auch die Ausführungen über die Pastoralarbeiter, mit deren Problematik sich eine weitere bischöfliche Kommission beschäftigen wird, sind auf eindeutige Abgrenzung bedacht. Nur mit einem knappen Satz findet noch die Tatsache Erwähnung, daß „diese Laien sehr wertvolle Mitarbeiter" sein können. Ansonsten wird der Kommission als Arbeitsauftrag die Verdeutlichung der unterschiedlichen pastoralen Aufgaben von Priester, Diakon und Laien gestellt. Es solle kein „paralleler Klerus" entstehen. In Nr. 37 erinnert das Dokument an die römischen Richtlinien zur Behandlung *laisierter Priester*. Allerdings findet sich die Einschränkung, daß eine Regelung für die laisierten Priester, die in theologischer Lehre und in der Pastoral tätig seien, nicht von einem Tag auf den anderen getroffen werden könne; die Ausführung der entsprechenden Richtlinien wird der „Klugheit des Ortsbischofs" anheimgestellt.
Der Passus über die *„kritischen Gruppen"* verteilt die Kritik gleichermaßen auf „progressive" wie auf „konservative" Gruppierungen. Die Bischöfe wollen einerseits „mit diesen Gruppen in Kontakt bleiben, in der Hoffnung, einen mäßigenden Einfluß ausüben zu können und auf direktem Weg informiert zu sein", anderseits verpflichten sie sich, auf Abweichungen von Glauben und Disziplin der Kirche hinzuweisen (Nr. 34).

Verglichen mit dem Problem der communio unter den Bischöfen und den Fragen zu Priesteramt und -ausbildung werden die während der letzten Tage der Synode diskutierten Themen im Schlußdokument nur sehr knapp abgehandelt. Die Gläubigen werden zu mehr Ehrfurcht vor den eucharistischen Gaben ermahnt, gleichzeitig erinnert der Text an die Sonntagspflicht. Die Liturgie, so in Nr. 40, dürfe nur nach den offiziellen Texten gefeiert werden, unter Nutzung der in den liturgischen Büchern vorgesehenen Auswahlmöglichkeiten. Die in den Niederlanden vielerorts beinahe verschwundene *Einzelbeichte* wird deutlich als das einzige ordentliche Mittel zur Sündenvergebung herausgestellt. Die Bischöfe weisen auch auf ihre Verantwortung für die *Katechese* hin und kündigen Richtlinien auf der Grundlage von „Catechesi tradendae" an. Auf den „Holländischen Katechismus" angesprochen, äußerte Kardinal Willebrands in der abschließenden Pressekonferenz, daß dessen Methode ihre Bedeutung behalte, daß er aber durch andere Formen der Glaubensverkündigung für Kinder und Erwachsene ergänzt werden müsse. Der letzte Abschnitt ist dem Thema Ökumene gewidmet: Ziel der ökumenischen Bewegung dürfe nicht der kleinste gemeinsame Nenner, sondern müsse die Fülle des Glaubens sein. Deshalb sei *Interkommunion* keine Antwort auf den Ruf Christi zur vollen Einheit – damit werden fast wörtlich Formulierungen des Papstes aufgenommen.

Schwierige Umsetzung

Noch in Rom verfaßten die niederländischen Bischöfe einen gemeinsamen Hirtenbrief, der am ersten Februarwochenende in den Gottesdiensten verlesen wurde. Er gibt einen Rückblick auf die Synodenarbeit, der es vor allem um Vertiefung, Erneuerung und Wiederherstellung der Kirche als Gemeinschaft gegangen sei. Priester, Ordensleute und Laien werden dazu aufgerufen, in Solidarität mit den Bischöfen bei der Umsetzung der Synodenbeschlüsse mitzuhelfen. Auch die Schwierigkeiten dieser Umsetzung werden angesprochen: Die Gläubigen, so die Bischöfe, würden nicht immer ihre eigenen Gedanken in den Synodenbeschlüssen wiederfinden; einige der Bestimmungen seien für sie schwer zu begreifen. Der verhaltene Optimismus der Bischöfe, wie er in diesem werbenden Appell zum Ausdruck kommt, macht deutlich, daß die reichlich beschworene communio sich bei der Verarbeitung der Synodenergebnisse erst noch bewähren muß.
Eine Wertung der Synode auf dem Hintergrund der pastoralen Situation in den Niederlanden und im Blick auf die möglichen Folgen fällt nicht leicht. Zwar war in niederländischen und ausländischen Pressekommentaren nach dem Ende der Beratungen von einer „Kapitulation" der holländischen Bischofsmehrheit die Rede, doch greift dieses Schlagwort wohl zu kurz. Chancen und Schwierigkeiten müssen sorgfältig gegeneinander abgewogen werden.
Zunächst haben die intensiven Beratungen in Rom nach dem Urteil aller Bischöfe das gegenseitige Verständnis vergrößert und vertieft. Bischof Möller von Groningen meinte nach der Synode: „Wir haben uns alle ein wenig verändert" (NRC Handelsblad, 1. 2. 80). Außer den Absichtserklärungen des Schlußdokuments über eine zukünftige bessere Zusammenarbeit in der Bischofskonferenz ist hier auch ein konkretes Ergebnis zu verzeichnen. Im Anhang des Dokuments heißt es: „Der Bischof von Roermond wird die Zusammenarbeit mit den anderen Bischöfen auf dem Gebiet der päpstlichen Missionswerke, der Fastenaktion und der Woche des niederländischen

Missionars wiederherstellen." Das ist allerdings nur ein erster Schritt zur Lösung des Dauerkonflikts mit Bischof *Gijsen* und der verfahrenen Situation in seinem Bistum. Immerhin wurde noch im zweitletzten Kommuniqué festgestellt, daß es zwischen den Bischöfen nach wie vor tiefe Meinungsverschiedenheiten über die gegenwärtige kirchliche Situation in den Niederlanden gebe.

Als positiv erwiesen hat sich die Synode offensichtlich auch für das *Verhältnis der niederländischen Bischöfe zur römischen Kurie*. In einem der letzten Pressekommuniqués wurde dazu festgehalten, daß durch die persönlichen Begegnungen während der Synode in der Vergangenheit entstandene Mißverständnisse hätten geklärt werden können.

Bessere Kooperation in der niederländischen Bischofskonferenz und mit der Kurie ist allerdings nur ein Teilaspekt der angestrebten vertieften communio; er wäre von sehr begrenztem Wert, wenn es auf der anderen Seite zu einer größeren Entfremdung der Bischöfe von ihren Gläubigen kommen würde, wie sie von manchen Beobachtern nach der Synode befürchtet wurde. Hier hängt wohl viel von der Arbeit der bischöflichen Kommissionen ab, die in den besonders heiklen Fragen der Priesterausbildung und der Pastoralarbeiter die Vorgaben der Synode konkretisieren sollen. Schon die Einrichtung solcher Kommissionen wird in den Niederlanden vielfach als eine gewisse Chance betrachtet, was den Spielraum für die geforderten Regelungen betrifft, ebenso wie auch die Tatsache, daß dem „Synodalen Rat", der die Ausführung der Beschlüsse überwachen wird, außer Kardinal *Gabriel Maria Garrone*, Kardinal *Willebrands* und der Bischof von 's Hertogenbosch, *Johannes Bluyssen*, als niederländische Vertreter angehören.

In ihren *Sachaussagen* setzt die Sondersynode einige eindeutige Grenzmarken, nicht ohne sich dabei immer auf das Zweite Vatikanum zu berufen. Sicher haben sich in den letzten Jahren nicht nur Simonis und Gijsen, sondern auch die anderen niederländischen Bischöfe beispielsweise um mehr Einheitlichkeit in der Liturgie, um die Schaffung von Konvikten für die Priesterausbildung bemüht, sich zu ihrer Verantwortung für die Katechese und zum Zölibat bekannt und sich gegen Interkommunion ausgesprochen. Gleichzeitig ist dabei aber immer eine gewisse „Grauzone", ein beträchtlicher Spielraum für die einzelnen Gemeinden und Gruppen, erhalten geblieben. Jetzt sehen sich die Bischöfe aufgrund der Synodenbeschlüsse zu schnellerem und deutlicherem Eingreifen genötigt, auch wenn sie ihre dialogbereite und offene Pastoral grundsätzlich fortsetzen möchten. Dadurch könnten einerseits neue Konflikte provoziert werden, anderseits aber vielleicht auch notwendige Klärungen schneller als bisher geplant oder erwartet ins Werk gesetzt werden. Die niederländischen Bischöfe sind um ihre Aufgaben nicht zu beneiden. Sie wollen und müssen einerseits die von der Synode beschlossene Eindeutigkeit im Blick auf ihre spezifische Verantwortung wie auf die Abgrenzung zwischen Priestern und Laien durchsetzen, ohne dabei viele ihrer aktiven, wenn auch oft eigenwilligen Gläubigen und Gremien, die ja nach der Synode bestehenbleiben, vor den Kopf zu stoßen. *Chancen* und *Schwierigkeiten* liegen hier jedenfalls eng beieinander.

In der abschließenden Pressekonferenz äußerte Erzbischof Danneels die Meinung, die niederländische Sondersynode bleibe ein *Beispiel für die ganze Kirche*. Ein solches Urteil kann wohl nur mit gehörigen Einschränkungen gelten. Bei allen Berührungspunkten mit anderen westeuropäischen Ländern trägt und trug die nachkonziliare Entwicklung des Katholizismus in den Niederlanden ein eigenes Gepräge. Jetzt haben sich die Bischöfe durch die Synodenbeschlüsse dazu verpflichtet, gegenüber der eigenständigen, gewiß an manchen Punkten defizitären und problematischen Umsetzung des Konzils in der niederländischen Kirche allgemeinkirchliche nachkonziliare Regelungen und Grenzmarkierungen stärker zur Geltung zu bringen. Noch ist nicht abzusehen, was in Zukunft aus dieser Kirche werden wird. *Ulrich Ruh*

Interview

Politische Aufklärung gegen neuen Dogmatismus?

Ein Gespräch mit Professor Martin Kriele

Welche neuen Aufgaben politischer Aufklärung stellen sich im Blick auf die Gesellschaft in den Industriestaaten, die Auseinandersetzung zwischen Ost und West und die Verhältnisse in der Dritten Welt gerade angesichts die öffentliche Meinung beherrschenden dogmatistischen Gegenströmungen teils emanzipatorisch-individualistischer, teils kollektivistisch-marxistischer Provenienz? Und welchen Part könnte die Kirche in dieser Auseinandersetzung spielen? Anlaß zu diesen Fragen an den Kölner Staatsrechtler Prof. Martin Kriele war dessen im April 1980 bei Herder erscheinendes Buch „Befreiung und politische Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen", das in der These

gipfelt: Heute verlaufe der beherrschende Gegensatz nicht mehr zwischen politischer Aufklärung und Kirche, sondern zwischen einem Bündnis von politischer Aufklärung und Kirche auf der einen und einem grassierenden neuen politischen Dogmatismus vorwiegend marxistischer Prägung auf der anderen Seite. Der konkrete Wille zur Verwirklichung der Menschenrechte verbinde erstere gegen letztere. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Professor Kriele, eine Ihrer Grundthesen ist, daß Kirche und politische Aufklärung heute keine Gegner, sondern Bundesgenossen sind. Muß man das angesichts der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Aufklärung – auch politischer Aufklärung – nicht sehr bezweifeln?

Kriele: Rein geschichtlich haben Sie recht. Das Verhältnis von Kirche und politischer Aufklärung ist ursprünglich ein feindliches gewesen. Die Kirche sah in der Idee der Menschenrechte eine destruktive Tendenz, und die politische Aufklärung ihrerseits sah in der Kirche ihren Hauptfeind. Das hat sich aber völlig gewandelt . . .

„Menschenwürde war im Verständnis politischer Aufklärung immer ein metaphysischer Begriff"

HK: Gewandelt aber vornehmlich insofern, als die Kirche in vielen Ländern zur Minderheit geworden ist und damit im gleichen Schiff mit all jenen sitzt, die auf die Durchsetzung der politischen Freiheiten angewiesen sind, wie die Kirche auf die Verwirklichung von Religionsfreiheit im religionsneutralen Staat angewiesen ist...

Kriele: Es ist richtig, daß die Kirche, um frei wirken zu können, angewiesen ist auf die Verwirklichung von Menschenrechten überhaupt. Aber der Auslöser der Bejahung der Menschenrechte durch die Kirche (vgl. dazu die Weihnachtsansprache Pius' XII. von 1943) war nicht dies, sondern die Erfahrung des „Dritten Reiches" – Stichworte: Hadamar und Auschwitz. Es war die Erkenntnis, daß die Alternative zum aufgeklärten Verfassungsstaat heute der Totalitarismus ist. Bis dahin sah die Kirche die entscheidende Frontstellung verlaufen zwischen traditionaler und rationaler Legitimität. Menschenrechte und Demokratie waren Ausdruck des modernen Rationalismus, und die Christlichkeit Europas war verknüpft mit der traditionalen Legitimität des Königtums. Diese Frontstellung zwischen traditionaler und rationaler Legitimität hat das politische Denken der Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein beherrscht und verführte sie, sich auch noch mit dem Faschismus und sogar mit dem Nationalsozialismus einzulassen. Die Kirche hatte sich mit der verlorenen Sache der traditionalen Legitimität verbunden und die Kraft der Autonomie im modernen Bewußtsein unterschätzt...

HK: Tut sie das nicht immer noch? Die Kirche hat sich z. B. noch nie ausdrücklich zum politisch-sittlichen Vorrang der Demokratie vor anderen Staatsformen erklärt.

Kriele: Der gegenwärtige Papst spricht in „Redemptor hominis" vom Wesen des Staates als einer politischen Gemeinschaft, wo „das Volk Herr seines eigenen Geschickes ist" (Ziff. 17). Das scheint mir ein eindeutiges Bekenntnis zur Demokratie zu sein. Und es zeigen sich in der Kirche auch kaum noch gegenteilige Ansätze. Die traditionalen Regime spielen ja auch längst keine Rolle mehr. Sicher hat die Kirche, und zwar nicht zu Unrecht, von der modernen Rationalität, vom modernen Bewußtsein eine Entchristlichung Europas erwartet. Von daher ist auch ganz folgerichtig, daß sie sich auf die Seite der traditionalen Legitimität gestellt hat.

HK: Gibt es nicht dennoch eine nur schwer zu überwindende Verwandtschaft zwischen der von Ihnen geschilderten traditionalen Legitimität im politischen Raum und der hierarchischen Struktur der Kirche?

Kriele: Es gibt Analogie-Sympathien: Eine in der hierarchischen Struktur der Kirche begründete Neigung zur hierarchischen Struktur der politischen Ordnung und umgekehrt: Eine in der Demokratie wurzelnde Tendenz zur Demokratisierung aller gesellschaftlichen Bereiche und auch der Kirche. Die hierarchische Kirche löst in der demokratischen Welt Aggressionen aus, denen sie aber standhalten muß. Denn sie legitimiert sich überhaupt nicht politisch, sondern aus dem Auftrag Petri und der Successio Apostolica. Sie kann sich infolgedessen gar nicht anders als traditional verstehen, und sie kann sich nicht demokratisch aufbauen, ohne sich selbst zu zerstören. Eine so hierarchische, traditional orientierte Institution ist natürlich ein Fremdling in der Welt demokratischer und rationaler Strukturen. Aber der demokratische Verfassungsstaat gibt ihr ja das Recht, in ihren Strukturen ihr Eigenleben zu leben. Heute zeigt sich mehr und mehr, daß der demokratische Verfassungsstaat selbst geradezu darauf angewiesen ist, daß die Kirche ihre Identität bewahrt.

HK: Darauf angewiesen, inwiefern?

Kriele: Das Selbstverständnis der politischen Aufklärung war der Anspruch: Jeder Mensch hat gleichen Anspruch auf Achtung der Menschenwürde. Die Sittlichkeit, die sich in diesem Satz ausdrückt, lebt aus historisch vermittelten Voraussetzungen. Die Idee der Menschenwürde steht und fällt mit der Annahme, daß alles, was uns die Naturwissenschaft über den Menschen lehren kann, auch wenn es richtig ist, nicht alle relevante Wahrheit umfaßt. Daß vor dem Urknall noch der Logos war, aus dem alles geworden und ohne den nichts geworden ist, und daß dieser in irgendeiner Weise in das menschliche Leben hineinwirkt, eine solche oder ähnliche Annahme ist heute wie früher Mindestbedingung für die Achtung vor dem Menschen. „Menschenwürde" im Verständnis der politischen Aufklärung war immer ein metaphysischer Begriff. Er wird sinnlos unter der Voraussetzung der Annahme, daß der Mensch „nur" Resultat zufälliger Evolution ist. Wieso sollte es dann irgendeine Verpflichtung ihm gegenüber geben?

HK: Können denn Atheisten nicht für die Menschen-

würde eintreten? Diejenigen, die Menschenrechte in Europa durchsetzten, waren ja vielfach gar keine Christen, teilweise auch keine gläubigen Menschen, und politische Aufklärung ging durchaus mit dem Vordringen von „transzendenzfreien" naturwissenschaftlichen Weltbildern einher.

Kriele: Gewiß, auch viele der Aufklärer des 18. Jahrhunderts hatten eine bis zum Deismus verdünnte Metaphysik oder waren Atheisten. Aber sie lebten noch wie selbstverständlich aus einer Sittlichkeit, die sie voraussetzen konnten, ohne daß sie selbst sie hätten schaffen oder begründen können. Diese Sittlichkeit überlebt ihre metaphysischen und religiösen Ursprünge noch eine Zeitlang, auf die Dauer aber geht sie zugrunde, und dann kann man Auschwitz und den Archipel Gulag errichten. Wenn man einen Baum von seinen Wurzeln trennt, so grünt er noch eine Weile, und man erkennt nicht sofort, daß er notwendigerweise verdorren muß. Daß die Sittlichkeit der Menschenwürde noch lebt, liegt an der Tatsache, daß ihre Wurzeln zwar weitgehend verschüttet, aber nicht restlos abgestorben sind und immer wieder frische grüne Triebe hervorbringen.

HK: Wenn die Sittlichkeit auf Religion und Metaphysik angewiesen ist, lebt sie deshalb doch nicht nur im kirchlichen oder überhaupt im christlichen Raum . . .

Kriele: Gewiß nicht. Aber heute gehen die wichtigsten Impulse zur Regeneration des sittlichen Bewußtseins von der Kirche aus. Denn sie steigert den Anspruch des Menschen auf Achtung ins äußerste, indem sie der Lehre, daß im Anfang der Logos war, hinzufügt: Er ist Mensch geworden. Tiefer und unbedingter läßt sich die Würde des Menschen nicht begründen. Christen haben zwar im Laufe ihrer Geschichte viele sophistische Ausflüchte gefunden, um ihre Beteiligung an der Entwürdigung des Menschen zu rechtfertigen. Die Sittlichkeit der Menschenwürde wurde nicht selten von Nichtchristen machtvoller vertreten als von ihnen. Aber dennoch gehört die christliche Lehre – wenn auch vielfach gebrochen und historisch vermittelt – zu den Wurzeln dieser Sittlichkeit. Sie hatte dem geistigen Klima Europas ihren Stempel aufgeprägt. Deshalb mußte die politische Aufklärung in der Gemeinschaft der Christen heimisch werden.

HK: Sie haben wiederholt – zuletzt auf einem Symposium über politische Theologie in Bad Homburg – die Theologie der Befreiung nachdrücklich kritisiert. Sehen Sie darin eine antiaufklärerische Tendenz oder gar die Gefahr, daß die Kirche auf politischem Wege ihr Ethos und ihre Identität verlieren könnte?

Kriele: Die Gefahr der Theologie der Befreiung sehe ich nur insoweit, als sie zwischen aufklärerischer Befreiung und marxistischer „Befreiung" nicht unterscheidet. Aber viele ihrer Anhänger machen den Fehler, daß sie sich den marxistischen Dogmen mit all ihren anthropologischen Implikationen anpassen. Sie meinen, es gehe dem Marxismus um Parteinahme für die Unterdrückten, also um soziale und ökonomische Probleme. Das scheint mir einfach auf Unkenntnis zu beruhen. Dieses Probleme dienen nur als Anknüpfung – letztlich geht es um die Beherrschung des Geistes, insbesondere um die Auslöschung jeder Art von Metaphysik und Religion und der auf ihr beruhenden Sittlichkeit. Der durchschnittliche Mitläufer des Marxismus weiß natürlich nicht, welcher Sache er letztlich dient, ebensowenig wie das viele sozial engagierte Leute bei NSV, BDM oder HJ gewußt haben. Es geht dabei nicht um die Moralität des einzelnen, sondern um die Tendenz der Gesamtbewegung.

HK: Müßte nicht gerade von daher gegenwärtig die Auseinandersetzung mit den Problemen der Dritten Welt zu einer vorrangigen Aufgabe politischer Aufklärung werden, und besteht nicht gerade hier die Möglichkeit und Notwendigkeit eines neuen Zusammenwirkens zwischen politischer Aufklärung und kirchlicher Verkündigung?

Kriele: Das ist richtig. Dabei geht es vor allem um die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte. In bezug auf ihre Verwirklichung hat die Kirche eine ganz wichtige Aufgabe. Denn sie hat Zugang zu den Menschen, wie auch zu den Regierenden. Sie hat Erfahrungen darüber, wie es an der Basis wirklich aussieht, und kann diese öffentlich nach oben vermitteln. Sie hat Einfluß sowohl auf die Mächtigen als auch auf die Armen und Unterdrückten und kann sich daran beteiligen, sie über ihre Rechte und Möglichkeiten aufzuklären und ihnen praktisch zu helfen. Vor allem in Lateinamerika gibt es kaum jemand außer ihr, der diese Aufgabe so erfüllen könnte. Das ist Dienst an wirklicher Befreiung. Er setzt voraus, daß die Kirche ihre Identität wahrt und sich nicht umfunktionieren läßt in eine rein politisch-soziale Institution. Dazu gibt es aber in Lateinamerika Tendenzen, die sich nahelegen, denn die Kirche ist überall verbreitet, besitzt Autorität, finanzielle Mittel und Einfluß, deren sich auch Nichtchristen oder sogar antichristlich eingestellte Leute gerne bedienen wollen. So begreiflich das ist, es ist weder theologisch noch politisch zu verantworten, und die Theologen sollten es deshalb nicht verschleiern, leugnen oder gar rechtfertigen wollen.

„Nur wo der Staat überhaupt an Recht gebunden ist, kann er auch an Menschenrechte gebunden sein"

HK: Besteht aber nicht zu Recht der Eindruck, daß politische Aufklärung, wie sie als Errungenschaft der neuzeitlichen Denkentwicklung in unsere demokratischen Verfassungen eingegangen ist, nicht nur in der Dritten Welt sich nicht durchsetzt, sondern gegenwärtig aufgrund neuaufbrechender aufklärerischer, teilweise irrationaler Tendenzen insgesamt auf einen Rückzug gedrängt wird?

Kriele: Diese Frage hätte man vor einiger Zeit noch bejahen müssen. Was sich selbst als politische Aufklärung verstand, beschäftigte sich in Wirklichkeit mit Überhangproblemen aus vergangenen Zeiten. Man kämpfte z. B. gegen eine Kirche, die die Menschenrechte noch ablehnte, sich mit obrigkeitlichen Systemen verband, gar Ketzer und

Hexen verbrennen ließ, die Wissenschaft verfolgte usw., oder man kämpfte politisch gegen den Kolonialismus oder Nationalsozialismus. Die geschliffenen Schwerter der Aufklärung nützen nicht, wenn sie nur in die Leichen von Feinden geschlagen werden, die frühere Generationen schon besiegt haben. Die aktuellen Probleme der Dritten Welt wurden vielfach mit antiquierten Schemata reflektiert – als sei mit der Überwindung von Rassismus und Imperialismus die Befreiung vollendet. Die weltpolitischen Entwicklungen der letzten Monate – Iran, Afghanistan, die Flüchtlingsströme in Afrika und Indochina, das Verhungernlassen des kambodschanischen Volkes, die Christenverfolgungen in Afrika und Osteuropa – lassen uns die Probleme komplexer und realistischer sehen und scheinen zu einer Neubesinnung auf die Prinzipien und Realisierungsbedingungen politischer Aufklärung zu führen.

HK: Gibt es nicht gerade in bezug auf das Hauptziel politischer Aufklärung, die Verwirklichung der Menschenrechte, aber trotz aller ideologischen Diskrepanzen und der verschiedenen Ausgangspunkte und Ziele – bis hinein in marxistische Strömungen – ich spreche jetzt nicht von Systemen – jetzt schon eine breite Konvergenz?

Kriele: Politische Aufklärung hat in der Tat gerade darin bestanden, die Menschenrechte zu entwickeln. Und politische Aufklärung ist in erster Linie in der Weise lebendig und gegenwärtig, daß sie den Katalog der Menschenrechte ergänzt und fortgeschrieben hat, indem sie den bürgerlichen, politischen Menschenrechten die wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Menschenrechte hinzufügte. Es gibt aber in Fragen Menschenrechte nicht prinzipiell verschiedene Alternativvorstellungen. Die marxistische Interpretation der Welt hängt sich heute äußerlich an die Menschenrechte an, schließt aber ihre Verwirklichung aus. Denn die Verwirklichung hängt von rechtlichen Institutionen ab, die aber in der „befreiten" Gesellschaft durch die absolutistische Dauerherrschaft der Emanzipationsavantgarde ‚überwunden' sind. Das Ziel ist dort statt Religionsfreiheit: Befreiung von der Religion, statt Gewerbefreiheit: Befreiung vom Gewerbe, statt Eigentumsfreiheit: Befreiung vom Eigentum (Marx: Zur Judenfrage), und überhaupt: Statt Gerechtigkeit: Befreiung von Institutionen, von denen es überhaupt sinnvoll wäre zu sagen, sie entschieden gerecht oder ungerecht.

HK: Aber die Verwirklichung von Menschenrechten bzw. die Forderung nach ihrer Verwirklichung ist heute Gemeingut öffentlicher Meinung – wo es eine solche gibt. Und auch viele, die in ihrem ökonomischen und politischen Denken sozialistisch oder auch marxistisch orientiert sind, bekennen sich ebenso nachdrücklich dazu wie Kantianer, politische Theologen oder wer immer...

Kriele: Sowohl die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, der Bürgerrechtspakt und der Sozialrechtspakt von 1966 sind sowohl im Westen wie im Osten wie auch in einer Reihe von Ländern in der Dritten Welt ratifiziert worden. Insofern bilden diese Menschenrechtskataloge eine gemeinsame moralische Grundlage, von der aus man diskutiert. Aber die Frage ist, wie wird das realisiert? Nur wo der Staat überhaupt an Recht gebunden ist, kann er an Menschenrechte gebunden sein. In Staaten ohne Gewaltenteilung aber gibt es keine Bindung ans Recht und infolgedessen auch keine gerichtliche Kontrolle dieser Bindung. Folglich sind auch Menschenrechte keine Rechte, sondern bleiben moralische Appelle. Die Gewaltenteilung ist für die Wirklichkeit der Menschenrechte sogar wichtiger als der Menschenrechtskatalog. Selbst die Verfassung der Sowjetunion von 1936 enthielt einen schönen Grundrechtskatalog. Aber dieser war für die Praxis völlig bedeutungslos. In den zwei folgenden Jahren wurden nicht weniger als sieben Millionen Menschen willkürlich verhaftet, das sind durchschnittlich 10000 pro Tag. Umgekehrt gibt es in England bis auf den heutigen Tag keinen Grundrechtskatalog in Verfassungsform, aber die Engländer genießen einen verhältnismäßig hohen Grad an Freiheit, weil es Gewaltenteilung gibt und infolgedessen die rule of law gelten kann.

HK: Was bedeutet das für die Aussichten einer sagen wir langfristigen oder stufenweisen inneren Liberalisierung eines Systems wie des sowjetischen? Können dafür überhaupt Ansätze entwickelt werden?

Kriele: Was es in einem System ohne Gewaltenteilung geben kann, ist etwas mehr Duldung, die aber jederzeit rücknehmbar ist. Das absolutistische Frankreich des 17. Jahrhunderts gewährte den Hugenotten Toleranz, konnte sie aber auch widerrufen. Maos China ließ „tausend Blumen blühen" und verhaftete ein Jahr später diejenigen, die von der Freiheit zur Kritik Gebrauch gemacht hatten. Die Sowjetunion ließ Solschenizyn erst schreiben und bürgerte ihn dann aus, sie ließ Sacharow gewähren und verbannte ihn dann. Wieweit ein absolutistisches System Freiheiten duldet, ist keine Frage der Menschenrechte, sondern des Eigeninteresses der Machthaber: diese kalkulieren die Wirkung im Inneren und nach außen.

HK: Es bliebe also als einziger Weg einer inneren Entwicklung zu mehr Liberalität und zu einer gewissen Demokratisierung nur die Möglichkeit, daß das System bei der Erprobung von mehr Duldsamkeit nolens volens einmal bis zu einem Punkt kommt, an dem es nicht mehr umkehren, also gewährte Freiheit nicht mehr zurücknehmen kann?

Kriele: Wir haben uns ja bemüht, mit der Entspannungspolitik Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß z. B. die DDR und langfristig überhaupt der Ostblock sich zu etwas mehr Duldsamkeit bereitfinden: Zu Reiseerlaubnissen, Familienzusammenführung, Postverkehr, kurz, zu menschlichen Erleichterungen. Die Ergebnisse waren bescheiden, wenn sie sich auch zu gewissen Fortschritten aufsummten. Aber für Menschenrechte können wir gar nichts erreichen. Und wo es keine Menschenrechte gibt, ist auch keine Demokratisierung möglich. Die Voraussetzung für Demokratie ist, daß der Mensch mit aufrechtem Gang ohne Furcht und ohne Schielen auf die Wünsche des Machthabers Rechte einklagen, Unrecht anklagen, die

Veränderung von Gesetzen betreiben, Parteien gründen und in freien Wahlen die Mehrheit zu gewinnen suchen kann. Demokratie ist unmöglich, ohne daß die Menschenrechte schon gegeben sind, und Menschenrechte kann es nur geben, wo Gewaltenteilung herrscht. Deswegen auch ist die Grundlehre politischer Aufklärung die Einheit von Menschenrechten, Demokratie und Gewaltenteilung.

HK: Sind dann alle Menschenrechtskampagnen von westlicher Seite wie durch sowjetische Bürgerrechtler selbst nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt?

Kriele: Nein. Sie führen zur Bewußtseinsentwicklung im Westen und schaffen damit die Voraussetzungen dafür, daß die Menschenrechtsverletzungen das Prestige der Sowjetunion und damit ihre machtpolitischen und ideologischen Interessen berühren. Wenn den Menschen dort wirklich etwas helfen kann, dann die Anklagen von außen und im Innern die konstante Verweigerung der Anerkennung der Legitimität der Herrschaft der Partei, wie wir es in Polen erleben. Polen ist von allen Ostblockländern das verhältnismäßig freieste. Das hängt damit zusammen, daß die katholische Kirche, zu der die ganz überwiegende Zahl der dortigen Menschen gehört, der Partei aus der Geschichte des Landes heraus diese Legitimität nicht läßt. Was die drei bedeutenden Polen im Westen – den Papst, Kolakowski und Brzezinski – bei aller Unterschiedlichkeit miteinander verbindet, ist das auf theoretischer Analyse beruhende und durch Erfahrung geschärfte Bewußtsein davon, daß der Marxismus aus seinen eigenen Bewegungsgesetzen heraus unmöglich zur Humanität führen kann, daß seinen Legitimitätsansprüchen vielmehr der in den Menschenrechten wurzelnde Legitimitätsanspruch beharrlich entgegengehalten werden muß.

„Es macht einen großen Unterschied, ob wir den Staat sehen vor dem Hintergrund vergangener oder künftiger Katastrophen oder vor dem Hintergrund einer Utopie"

HK: Also im Grunde entscheidet sich im Kampf zwischen kommunistischen Regimen und Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen jeweils mehr als nur die Freiheit oder Unfreiheit der Kirche?

Kriele: Ja, im Grunde entscheidet sich da das Schicksal der Welt. Der Polenbesuch des Papstes hat die gesamte Weltlage sehr viel tiefer verändert, als man es zunächst wahrgenommen hat, weil er die Bewußtseinslage zurechtrückte. Es wurde sichtbar, daß das kommunistische Regime Geist und Herz der Menschen, auch der Jugend niemals gewinnen wird. Auf diese Weise ist zum erstenmal die Erwartung gebrochen worden, daß das Regime sich stabilisieren kann. Indem der Papst auf die tausendjährige polnische Geschichte hinwies, machte er deutlich, daß Polen trotz Teilung und Unterdrückung durch seine Nachbarn seine Identität gewahrt hat und wahren wird – eine Ermutigung mit langfristiger Tiefenwirkung, die die Welt aus Lethargie und Resignation aufrüttelte. Die weltgeschichtliche Perspektive läßt uns erwarten, daß diese fürchterlichen imperialistischen Regime, die sich auf Panzer und Geheimpolizei stützen, irgendwann doch zerfallen werden.

HK: Sie sprechen damit die Weltlage in einer bestimmten Perspektive an, aber wenden wir uns einen Augenblick unseren eigenen Verhältnissen zu. Ist das, was politische Aufklärung als geschichtlicher Prozeß eigentlich will, Freiheitssicherung durch demokratische und verfassungsstaatliche Ordnungen, heute nicht dadurch auch von innen her gefährdet, daß die Generation, die jetzt in das öffentliche Leben tritt, ein sehr viel unbekümmerteres, aber vielleicht auch „entfremdeteres" Verhältnis zum Staat und zu den demokratischen Institutionen hat als die Generationen, die diesen Staat aufgebaut haben?

Kriele: Ich stimme Ihnen zu. Das hängt damit zusammen, daß wir dreißig Jahre lang Frieden, Freiheit, soziale Gerechtigkeit und Sicherheit, auch Wohlstand in einem Maße hatten wie nie zuvor. Die junge Generation, die das als selbstverständlich voraussetzt, muß die Bundesrepublik, um überhaupt Position gegenüber den Älteren beziehen zu können, an einem utopischen Ideal messen. Die Generation, die noch Krieg, Flucht, Hunger und die ungeheuerlichen Offenbarungen des Totalitarismus erlebt hat, kann die Bundesrepublik ganz anders achten und würdigen. Vor diesem Hintergrund lebend, weiß sie, was alles verloren gehen könnte. Es macht einen großen Unterschied, ob wir unseren Staat sehen vor dem Hintergrund vergangener und möglicher künftiger Katastrophen oder vor dem Hintergrund einer Utopie.

HK: Böte dann die jetzige Zuspitzung der Auseinandersetzung zwischen Ost und West, da in ihr die Wirkungen des Totalitarismus wieder sehr anschaulich werden, nicht eine besondere Chance, die Ziele politischer Aufklärung in ihrer antitotalitären Substanz als Weg zur Sicherung des inneren und äußeren Friedens wieder neu plausibel zu machen?

Kriele: Gewiß, aber man muß die Ausgangslage sehen. Die junge Generation der vergangenen Jahrzehnte hat eine große Tugend, nämlich eine große geistige Offenheit auch für alternative Möglichkeiten. Nur ist sie mangels einer wirklich spannungsvollen Herausforderung gleichzeitig in die Gefahr geraten, hereingelegt zu werden durch zu kurzsichtige, törichte, utopische politische Theorien. Wenn man jetzt noch einmal rückblickend die Werke derjenigen Autoren liest, die große Konjunktur hatten in den sechziger und frühen siebziger Jahren, Ernst Bloch oder Herbert Marcuse zum Beispiel, und sich vor Augen führt, was für unglaublich gedankenarme und unrealistische Leute das waren, dann stimmt einen traurig, daß eine so aufnahmebereite und engagierte Jugend so wenig dazu beitragen konnte, die Welt menschlicher und gerechter zu machen, weil sie abgelenkt war auf utopische Seitenwege und die realen Möglichkeiten, für die Verwirklichung der Menschenrechte konkret zu arbeiten, versäumt hat.

HK: Eine aufgeschlossene Jugend hatte also die falschen Propheten. Aber wo waren dann die richtigen?

Kriele: Politische Aufklärung hat es gerade nicht mit Propheten zu tun, sondern immer mit realer Analyse...

HK: Aber viele politische Aufklärer waren doch immer auch ein Stückweit Utopisten. Utopien forcierten jeweils den Gang der Aufklärung...

Kriele: Die Vorstellung von der Möglichkeit einer freieren, gerechteren Welt braucht man schon. Aber Utopien sind etwas anderes. Sie führen in die Entwertung des Erreichten, in Blindheit für das Maß an Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Moralität in unserer Welt, in leeren Aktionismus und törichten Radikalismus und schlagen am Ende um in Resignation, Passivität und Freudlosigkeit. Eine der Thesen in Robert Spaemanns Buch „Zur Kritik der politischen Utopie" (1977) ist, daß die Menschen durch Utopien davon abgelenkt werden, das jeweils Realisierbare zu tun...

HK: Oder auch nicht... Walter Dirks z. B. spricht vom Sozialismus gerade als von einem „realutopischen Ziel" (HK, Januar 1980, 18), und viele Nichtsozialisten sehen ihre politischen Zielvorstellungen sicher auch nicht anders, ohne sich vom jeweils konkreten nächsten Schritt ablenken zu lassen ... In dem Sinne gibt es, glaube ich, sogar eine enge Verwandtschaft zwischen christlichem und utopischem Denken ...

Kriele: ...Gerade Dirks hat hinzugefügt: auf die Frage wie sieht Ihr Sozialismus aus? könne er nur antworten: „ich weiß es nicht – noch nicht". Eine sehr charakteristische Antwort.

HK: Gibt nicht dennoch die Utopie erst die Kraft zur Realisierung des jeweils nächsten Schrittes? Und geben nichtutopische Leitbilder über ihre Ziele immer genauere Auskunft? Oder selbst, wenn sie es täten, würde nicht gerade dann Geschichte verfügbar gemacht, die ihrer Natur nach sich der Verfügung entzieht?

Kriele: Wer vom Ziel nicht weiß, kann den Weg nicht haben (Christian Morgenstern). Das konkrete aufklärerische, politische, soziale, auch juristische Engagement wird gerade von jenen geleistet, die sich nicht an Utopien, sondern an den jeweiligen Herausforderungen orientieren. Es gab z. B. in Frankreich am Ende des 17. Jahrhunderts nach der Aufhebung des Edikts von Nantes eine Konversionspflicht für die Protestanten, verbunden mit Emigrationsverbot. Die Konversionspflicht war sanktioniert mit Folter und „veilles forcées", das Emigrationsverbot mit Galeerenstrafe. Ein Viertel Frankreichs wurde entvölkert. Die Antwort darauf war der Ruf nach Religions- und Auswanderungsfreiheit. So sind Menschenrechte entstanden. Oder es gab den Sklavenhandel, das Einfangen friedlicher Menschen in Afrika, die dann nach England transportiert und von dort nach Amerika verkauft wurden. Unzählige fanden dabei den Tod, andere haben daran verdient. Das konnte ein moralisch sensibler Mensch einfach nicht ertragen. Das führte zu dem Satz: „Jeder Mensch hat gleichen Anspruch auf Achtung seiner Würde". So entstanden die Grundideen der politischen Aufklärung. Die Utopien träumen über die Realitäten hinweg und schaffen mehr Probleme als sie lösen.

HK: Gut, aber davon abgesehen, ist heute das Ziel, wenigstens der Sozialismen, die sich zum demokratischen Staat bekennen, nicht auch durchaus real beschreibbar?

Kriele: Ja und nein. Sozialismus als Verwirklichung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte, also als aufklärerische Idee hat klar umrissene Inhalte, und es ist ebenso klar, daß die bürgerlichen und politischen Menschenrechte, die Gewaltenteilung und die Demokratie seine Grundlage bilden. Aber was ist Sozialismus im marxistischen Sinn? Im Wort „Sozialismus" steckt die Wortwurzel „sozial", die man oft mit „brüderlich" übersetzt und mit christlicher Gemeinschaft in Verbindung bringt. So kamen auch bedeutende Leute wie Maritain oder Karl Barth dazu, im Bolschewismus eine christliche Häresie zu sehen. Das ist der folgenschwerste Irrtum unserer Zeit.

„Brüderlichkeit bricht die Erkenntnisblockade und führt von allein in rationale Fragen"

HK: Eine andere Frage. Sie hängt mit der vorhin gestellten, ob nicht die Auseinandersetzung mit der Entwicklung in den Ländern der Dritten Welt heute eine herausragende Aufgabe politischer Aufklärung ist, zusammen. Es gibt gegenwärtig nicht nur ein – Gott sei Dank – schärferes Gespür für Zustände in Ländern der Dritten Welt, sondern es werden Schemata der Verquickung von wirtschaftlicher und politischer Macht aus der Dritten Welt – mit nicht geringem Überredungserfolg – auf europäische Verhältnisse rückübertragen. Man macht so nicht nur die „kapitalistischen" Länder für dortige Verhältnisse verantwortlich, sondern will mit diesen Verhältnissen den „kapitalistischen" Ländern selbst zuleibe rücken. Woher kommt diese Art von Wirkung der Dritte-Welt-Problematik auf unsere Verhältnisse?

Kriele: Das läßt sich so erklären. Wenn Sie sehen, wie die Leute in La Paz nachts um drei Uhr schwere Säcke schleppen, dann fragen Sie, warum arbeiten die nachts um drei? Die Antwort ist, weil sie nur tagsüber schlafen können. Denn sie müssen im Freien schlafen, und das geht nur, wenn die Sonne scheint. Oder ein sechsjähriger Indiojunge verkauft Ihnen auf der Straße ein staatliches Los, das Sie eigentlich gar nicht haben wollen. Aber Sie wissen, wenn er ein Los verkauft, hat er am Abend etwas zu essen und sonst nicht. Wir können uns unseres Wohlstands nicht erfreuen, wenn wir wissen, daß andere Menschen total davon ausgeschlossen sind. Wir haben heute doch ein Weltbewußtsein, und die bloße Tatsache, daß wir im Wohlstand leben, macht uns schon ein schlechtes Gewis-

sen. Dieses schlechte Gewissen sucht nach seiner eigenen Rechtfertigung und findet sie in der These, daß wir deshalb reich seien, weil die armen Länder arm sind, und daß die ganze Welt kapitalistisch entfremdet sei. Das wird dann über die Theorien der Ausbeutung, des Neokolonialismus, des Imperialismus an unsere eigenen Verhältnisse vermittelt.

HK: Muß daran alles falsch sein?

Kriele: Nicht alles, aber doch wohl das meiste. Solche Theorien haben eine gewisse Primärevidenz, weil sie uns erlauben, unser schlechtes Gewissen zu rationalisieren. Daß sie aber ideologisch, also interessenbedingt sind, sieht man daran, daß die realistischen Fragestellungen: Warum sind die armen Länder arm? Was sind wirklich die Ursachen? Und was kann man wirklich tun, damit die armen Länder ihre Armut überwinden können?, durch Ideologie überlagert oder gar verdrängt werden. Wo man Ausbeutungstheorien über einen immer vorhandenen berechtigten Kern hinaus zum Schema der Welterklärung macht, steckt darin auch immer eine Flucht vor der konkreten politischen Verantwortung, eine Verweigerung von christlicher Brüderlichkeit...

HK: An Brüderlichkeit oder ein Mangel in erster Linie an politischer Rationalität?

Kriele: Brüderlichkeit bricht die Erkenntnisblockade und führt von allein in rationale Fragen. Sehen Sie einmal die Berichte des UNO-Hochkommissars für Flüchtlingsfragen an. Diese zeigen erstens, daß es noch niemals in der Menschheitsgeschichte so viele Flüchtlinge gegeben hat wie gegenwärtig, und zweitens, daß 92% aller Flüchtlinge aus marxistisch geführten – „befreiten" – Ländern stammen, obwohl die meisten von ihnen Flucht unter Strafe stellen und ihre Grenzen schließen. Dahinter stehen Erfahrungen mit Folter, Mord, Willkür, Rechtlosigkeit, Religionsverfolgung, nackter Angst. Wer brüderlich empfindet, den muß dieses ungeheuerliche Elend doch erschüttern, und er stellt sich von allein Fragen wie: Wieso kommt es immer wieder dahin? Ist das zwangsläufig und warum? und vor allem: was können wir beitragen, um Wiederholungen zu verhindern? Wo diese Fragen tot sind und man statt dessen weiterhin das marxistische Welterklärungsschema anbietet, muß man die Motive ideologiekritisch hinterfragen.

HK: Ideologiekritik ist eine besondere Domäne der Marxisten...

Kriele: ... Marx hat die Ideologiekritik nicht erfunden, sondern im Gegenteil verengt, nämlich auf den ökonomischen Aspekt: Die Produktionsverhältnisse seien die Basis der Ideologie. Wir sind seither durch die Schule des 20. Jahrhunderts gegangen und sehen Ideologien viel umfassender. Das kritische Hinterfragen ist ja kein Privileg, das Marxisten vorbehalten wäre.

HK: Kommt so manches, was bei uns gegenwärtig im Blick auf die praktischen Verhältnisse mit dem Anspruch, Ideologiekritik zu sein, auftritt, nicht einfach von daher, daß einem Lande, wie der Bundesrepublik, heute (innenpolitisch gesehen) die großen Herausforderungen fehlen und daß man sich deswegen ein Übermaß an selbstgemachten Problemen schafft?

Kriele: Es gibt zweifellos ideogene Probleme, d.h. künstliche, ideologisch erzeugte Probleme. Z.B. wurde es als ein ungeheueres Menschenrechtsproblem empfunden, daß der Meister den Lehrling anleitet, der Lehrer dem Schüler Aufgaben stellt, der Unternehmer dem Arbeiter und Angestellten vorgesetzt ist, daß es überhaupt den Staat, die Gerichte, die Polizei gibt, das alles wurde plötzlich zu einer unglaublichen Zumutung. Darüber wurden die wirklichen Probleme vernachlässigt: Der Hunger, die Folter, die Religionsunterdrückung, das Ausgeliefertsein an die Willkür der totalitären Systeme, die Flüchtlingsströme...

„Auch der Machthaber steht nicht über, sondern unter dem Recht"

HK: Wo kommt aber der von Ihnen beschriebene antiinstitutionelle Trend her? Entspringt er letztlich nicht einer an ihre Grenzen gelangten Emanzipation selbst, der scheinbar gar nichts anderes übrigbleibt, als sich von den die Freiheit schützenden Institutionen auch noch zu emanzipieren?

Kriele: Es geht dabei im Grunde um einen Machtkampf. Auf der einen Seite stehen die Institutionen – Familien, Kirchen, Vereine, Körperschaften, Anstalten, Selbstverwaltungsorgane, Staaten, internationale Gemeinschaften usw. Institutionen vermitteln Entscheidungsbefugnisse, Ämter, die die Aufgaben der Institution wahrnehmen und die Identität der Institution wahren. Dem gegenüber steht eine „Emanzipationsbewegung", die alle diese Institutionen in Frage stellt. Sie erhebt einen absolutistischen Herrschaftsanspruch und legitimiert diesen aus der Idee der Emanzipation. Das ist eine verschleierte Machtideologie – aber der Schleier ist durchsichtig. Die Frage ist: Was ist das telos dieser Ideologie, das geschichtliche Endziel, der geistige Horizont?

HK: Heißt das, daß Sie Emanzipation in dem von mir angewandten Sinne nun als eine Variante zu dem sehen, was Sie wiederholt die Pervertierung der Befreiungsidee nennen?

Kriele: Ja. Der Begriff Befreiung ist so alt wie der Kampf gegen Usurpation und Tyrannei. Er bedeutet in der aufgeklärten Variante Beseitigung von Unrecht, wobei ein naturrechtlicher Unrechtsbegriff vorausgesetzt wird, der sich am Grundsatz orientiert: Jeder Mensch hat gleichen Anspruch auf Freiheit und Menschenwürde. Befreiung hieß Überwindung von Sklaverei, Emanzipation der Juden, Abschaffung der Leibeigenschaft, gleiche Rechte für die Frauen, gleiche Rechte für die Abhängigen und Arbeiter, Herstellung allgemeiner Bildungsmöglichkeiten, gleiches Wahlrecht, berufliche Chancengleichheit, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Teilhabe, Überwindung von Not, Armut und Ausbeutung, Anerkennung der

Mündigkeit und des gleichen Rechts auf Mitentscheidung. Ein ganz anderes Verständnis von Emanzipation beschreibt den Erwachsenen „so wie er geht und steht" (Marx) als unemanzipierten Menschen, der durch Erziehung erst emanzipiert werden müsse. Dazu müsse die Avantgarde ihn ihrer geistigen Herrschaft unterwerfen. Es hat dieselbe Struktur wie wenn der Vater dem Kind sagt: Später wirst du einsehen, daß dies zu deinem Besten war. So schlägt Emanzipation in ihr Gegenteil um.

HK: Aber es gibt nicht nur eine antiinstitutionelle Verzerrung von Befreiung, sondern auch eine Verschiebung der Erwartungshaltungen in Richtung Staat, die Übersteigerung konsumistischer Wünsche gegenüber dem Staat und damit zugleich eine wenigstens indirekte Verabsolutierung des Staates. Liegt nicht hier eine der aktuellsten Wurzeln des von Ihnen vielfach kritisierten antiaufklärerischen politischen Dogmatismus?

Kriele: Ja, die „emanzipatorische" Welle, die die Institutionen ablehnt, geht Hand in Hand mit einer Verstärkung der staatlichen Macht zum Zweck der Herstellung von mehr Gleichheit. Diese aber kann in die Aufhebung aller Gleichheit umschlagen. Es gibt dann diejenigen, die mittels des Staates die anderen zur Gleichheit emanzipieren, und diejenigen, die ihnen unterworfen sind. So entsteht eine neue Zwei-Klassen-Gesellschaft von Herrschenden und Beherrschten. Ins Extrem getrieben ist das in den marxistischen Staaten, wo es Ungleichheit nicht nur etwa im Sinne unterschiedlicher Einkommen und unterschiedlichen gesellschaftlichen Status gibt wie anderswo auch, sondern wo die Herrschaftsklasse absolutistische Macht ausübt. Für die aufklärerische Gleichheitsidee steht auch der Machthaber nicht über, sondern unter dem Recht. Sie bedeutet Zurückweisung von Privilegien, aber nicht Auflösung von Institutionen. Der gleiche Anspruch des Menschen auf Freiheit und Würde läßt sich überhaupt nur im Rahmen der institutionellen Einheit von Menschenrechten, Gewaltenteilung und Demokratie verwirklichen.

Politische Zeitfragen

Unter islamischer Oberhoheit

Zur Lage der christlichen Minderheiten im Vorderen Orient

„Einiger Millionen orientalischer Christen wegen können wir nicht unsere guten Beziehungen mit hundert Millionen arabischer Muslime aufs Spiel setzen."
Das erklärte bereits Ende der vierziger Jahre ein amerikanischer Politiker einem christlichen libanesischen Minister. Dieses Kalkül beherrscht heute, unter den Bedingungen verschärfter Abhängigkeit von Ölquellen in ganz oder überwiegend islamischen Ländern, das Denken der Orientspezialisten vieler europäischer Regierungen. Man strebt eine Allianz mit einem konservativen und gemäßigten Islam an in der Hoffnung, dieser stelle ein Bollwerk gegen den Kommunismus dar. Für ein so verstandenes westliches Interesse im Orient ist es ausgesprochen lästig, wenn von Zeit zu Zeit Stimmen christlicher Volksgruppen aus dem Orient laut werden, die um Unterstützung oder zumindest um Verständnis des „christlichen Westens" für ihre Bemühungen um eine gleichberechtigte Existenz in einer mehrheitlich islamischen Region bitten. Eine solche Unterstützung hat es lange Zeit gegeben, so lange nämlich, als es europäischen imperialen Interessen diente, christliche Minderheiten im Orient als Verbündete zu gewinnen. Vor allem im 19. Jahrhundert suchte jede europäische Großmacht eine Protektorenrolle: Frankreich für die Maroniten, das zaristische Rußland für die Griechisch-Orthodoxen, Österreich-Ungarn für die Griechisch-Katholischen. Großbritannien gelang es, im Ersten Weltkrieg Armenier und Assyrer zur Teilnahme am Krieg gegen das Osmanenreich zu gewinnen. Heute bestehen diese imperialen Interessen nicht mehr. Die Verbündeten von einst sind lästig geworden. Als christliche Libanesen während der Kämpfe in Beirut 1976 an den christlichen Westen appellierten, mokierte sich ein westlicher Diplomat: „Die haben immer noch nicht gemerkt, daß das Zeitalter der Kreuzzüge vorbei ist, daß es das christliche Abendland nicht mehr gibt."

Christen und Juden nur geduldete Bürger zweiter Klasse

Ein christliches Abendland mag es in der Tat nicht mehr geben, das muslimische Morgenland aber besteht weiter: In der Sicht der Muslime ist es das Land des Islam, in dem es weiterhin keine Trennung des Geistlichen und des Weltlichen, von Religion und Staat gibt. Und im Land des Islam gibt es keine Gleichberechtigung von Muslimen und Andersgläubigen.
Wo es Muslime gibt, muß im traditionellen Verständnis des Islam ein Muslim der Herrscher sein, muß das Gesetz

des Islam allein gelten. Es mag lange Waffenstillstände geben, wenn dieser Anspruch nicht durchgesetzt werden kann – aber keinen definitiven Frieden. Kann die Herrschaft des Islam durchgesetzt werden, so ist es religiöse Pflicht, sie durchzusetzen. Staatsvolk im engeren Sinne ist die – muslimische – Gemeinschaft der Gläubigen. Nichtmuslime werden, soweit sie Angehörige von „Schriftreligionen" sind, also Juden, Christen und Zoroastrier, toleriert: sie dürfen ihren Glauben auch im islamischen Staat weiter ausüben; sie gelten als *„Beschützte"* des islamischen Staates. Diese Toleranz des Islam hat jedoch wenig mit dem liberalen Toleranzbegriff der europäischen Neuzeit zu tun. Sie ist eher eine Duldung unter bestimmten Bedingungen: der „Schutzvertrag" ist gleichzeitig ein Unterwerfungsvertrag.

Im Laufe der Geschichte gab es Perioden, in denen diese Bedingungen sehr großzügig gehandhabt wurden, und andere, in denen sie mit äußerster Härte auferlegt wurden: „beschützte" Christen und Juden mußten eine besondere *Kopfsteuer* zahlen; sie durften keine Waffen tragen, keine Funktion ausüben, in der sie Muslimen übergeordnet waren, insbesondere nicht über Muslime zu Gericht sitzen; bisweilen war ihnen eine besondere Kleidung verordnet, in der sie jederzeit erkannt werden konnten. Muslimen sollten sie stets mit Ehrerbietung gegenübertreten. Muslime durften christliche oder jüdische Frauen heiraten, Christen und Juden aber war es bei Todesstrafe untersagt, Muslime zu ehelichen. Konversion zum Islam war jederzeit möglich; auf den Abfall vom Islam aber stand die Todesstrafe.
Die „klassische" Form des *„Schutzvertrages"* gibt es in der modernen arabischen Welt nicht mehr. Wo heute noch ausschließlich das Koranrecht gilt, in Saudiarabien und Libyen etwa, gibt es keine autochthonen christlichen Gemeinschaften, die ihm unterworfen wären. Vieles vom Geist der „Schutzverträge" besteht aber in nur oberflächlich modernisierter Form weiter.

In allen Mitgliedstaaten der Arabischen Liga mit Ausnahme des Libanons ist der Islam *Staatsreligion* oder zumindest, wie in Syrien, die verfassungsmäßig festgelegte Religion des Staatschefs. Wo koranisches Erbrecht durch staatlich-säkulare Gesetzgebung abgelöst wurde, folgt diese eng den koranischen Vorschriften.
Von größerer Bedeutung als Verfassung und Gesetze aber ist die Weiterführung der *Diskriminierung von Nichtmuslimen im gesellschaftlichen und politischen Leben.* Hier können Christen keine Frauenärzte werden, weil sie muslimische Frauen nicht berühren dürfen. Dort werden staatliche Examina so manipuliert, daß die erfolgreichsten drei Absolventen immer Muslime sind. Fast überall können in den staatlichen Verwaltungen Christen nur in Stellvertreterfunktionen gelangen. Wo Christen in eine Regierung aufgenommen werden, erhalten sie in der Regel „technische", d.h. politisch wenig einflußreiche Ressorts. Christliche Regierungschefs gab es seit dem Ersten Weltkrieg einen in Syrien und einen in Ägypten; letzterer wurde von einem muslimischen Extremisten ermordet. Kurz: Auch da, wo es keinen „klassischen" islamischen Staat mehr gibt, sind Christen überwiegend geduldete Bürger zweiter Klasse.

Zwischen De-facto-Autonomie und Arabisierung

Die politische Geschichte des christlichen Orients seit der islamischen Eroberung ist eine Geschichte der Bemühungen, der Diskriminierung zu entkommen. Die Formen dieser Bemühungen sind höchst unterschiedlich, je nach den Traditionen der verschiedenen christlichen Gemeinschaften – und nach ihren konkreten Durchsetzungschancen. Die christlichen Kirchen des Orients stellen nicht nur Glaubensgemeinschaften, sondern gleichzeitig ethnische Gruppen dar, manche von ihnen mit einem quasinationalen Selbstverständnis. Wo es die geographische Lage erlaubte, versuchten sie, ihre Eigenständigkeit auch politisch zu bewahren. Dies gilt vor allem für drei Nationalkirchen bzw. Kirchennationen: die Armenier, die Assyrer und die Maroniten. Ihre Siedlungsgebiete in den Bergen des heutigen türkisch-russischen Grenzgebietes, des irakischen Nordens und des Libanons erlaubten es ihnen, jahrhundertelang eine *De-facto-Autonomie* zu erhalten. Diese drei Gruppen bemühten sich schließlich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, souveräne Nationalstaaten zu errichten.
Die anderen christlichen Gemeinschaften hatten weder von der geographischen Beschaffenheit ihrer Siedlungsgebiete noch von ihrer zahlenmäßigen Stärke her die Möglichkeit, ähnliche politische Ziele anzustreben. Sie waren darauf angewiesen, zu versuchen, innerhalb mehrheitlich muslimischer Staatsgebilde ihre Identität zu wahren und sich um Gleichheit ihrer bürgerrechtlichen Stellung zu bemühen. Die Wahrung der kulturellen Eigenart wurde gerade durch ihre jahrhundertelange gesetzliche Diskriminierung erleichtert: im Osmanenreich wurden die christlichen Gemeinschaften als Millet, d.h. als Nation, definiert – als unterworfene Nationen, aber als Nationen. Dem Patriarchen fiel die Position des Ethnarchen, des geistlichen wie weltlichen Oberhauptes der Gemeinschaft, zu. Im Schutz dieser Gemeinschaftsverfassung gelang es zahlreichen christlichen Gruppen im heutigen Syrien und Irak sogar, ihre ursprüngliche Sprache – aramäische Dialekte – bis in die Gegenwart hinein zu erhalten: assyrische, chaldäische, syrisch-orthodoxe, syrisch- und griechisch-katholische Christen sprechen bis heute die Sprache Christi.
Die *kulturelle Arabisierung* der christlichen Minderheiten im Orient machte erst zu einem Zeitpunkt große Fortschritte, als sich eine Chance auftat, der gesellschaftlichen und politischen Diskriminierung zu entkommen. Diese Chance bot sich durch zwei gegensätzliche, aber eng miteinander verknüpfte Entwicklungen: das Wachsen europäischer Einflüsse im Orient und die Entstehung des arabischen Nationalismus.
Seit dem 17. Jahrhundert war es vor allem Frankreich ge-

lungen, dem Osmanenreich die sogenannten Kapitulationen abzuringen, d.h. Verträge, welche die orientalischen Christen – die mit Rom unierten zunächst – seinem Schutz unterstellten; andere europäische Mächte folgten, wie bereits erwähnt, Frankreichs Vorbild. Europäische Missionare kamen in den Orient, schufen, teils gemeinsam mit den lokalen christlichen Gemeinschaften, ein modernes Schul- und Hochschulwesen. In kurzer Zeit errangen die orientalischen Christen einen beträchtlichen Bildungsvorsprung vor den Muslimen. Das Bildungswesen wurde zum Vehikel moderner Ideen aus Europa. Die Christen „modernisierten sich, ohne sich dafür zu entschuldigen", so der libanesische Historiker Salibi. Sie wurden zu kulturellen wie wirtschaftlichen Mittlern zwischen Orient und Okzident – und sie wurden dadurch schnell wohlhabend. Die selbstbewußter gewordenen christlichen Minderheiten begannen um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ernsthaft auch die *politische Gleichberechtigung* anzustreben. Die politische Leitidee dieser Bemühungen war der arabische Nationalismus. Die Entstehung des arabischen Nationalgedankens stand unter starkem Einfluß europäischer Nationalismuskonzeptionen. Eine arabische Nation sollte sich befreien von der türkischen Herrschaft im osmanischen Vielvölkerstaat. Und der Staat der Araber sollte ein säkularer Staat sein – im Gegensatz zur theokratischen Herrschaft des Sultans und Kalifen an der Hohen Pforte. Der arabische Nationalismus der Frühzeit fand Anklang bei vielen Muslimen, weil er antitürkisch war. Er fand begeisterte Unterstützung vieler Christen, weil er säkular und liberal war. Christen wurden seine wichtigsten Denker und dynamischsten Anwälte. Und es waren überwiegend Christen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Renaissance der arabischen Sprache und Kultur einleiteten, die eine blühende arabische Literatur schufen, die die wichtigsten arabischen Zeitungen und Zeitschriften gründeten. Zahlreiche Christen gaben nunmehr endgültig die Anhänglichkeit an ihre partikulären Kulturen auf; sie wurden zu Arabern in der Hoffnung, gleichberechtigte Bürger, Araber unter Arabern, zu werden.

Kurz: Während drei christliche Gemeinschaften, begünstigt durch ihre geschlossenen Siedlungsgebiete in schwer zugänglichen Gebirgen, den Weg zur eigenen Staatlichkeit suchten, hofften die christlichen Minderheiten in den anderen Regionen des Orients, der jahrhundertelangen Minderstellung dadurch zu entkommen, daß sie sich an die Spitze einer modernen Nationalbewegung stellten.

Vom prowestlichen zum islamischen Nationalismus

Für beide Versuche wurde der Erste Weltkrieg und die ihm folgende Zerschlagung des Osmanenreiches zum *geschichtlichen Wendepunkt.* Nie waren die Hoffnungen größer, und nie die Enttäuschungen bitterer. Die Westmächte versprachen Armeniern und Assyrern eigene Staaten, und sie steckten zurück, als Türken und irakische Araber sich dem widersetzten. Die Armenier büßten ihren Griff nach der Freiheit mit Millionen von Toten und dem Verlust etwa der Hälfte ihres angestammten Gebietes; in der anderen Hälfte entstand die armenische Sowjetrepublik – sie rettete das Volk, seine Sprache und Kultur, aber Sowjetherrschaft trat an die Stelle der des Islam. Fast noch schlimmer erging es den Assyrern. In ihre alte Heimat in den osttürkischen Bergen ließ sie der neue, militärisch starke türkische Nationalstaat nicht mehr zurück, und den wenigen dort noch verbliebenen Assyrern wurde ihre Identität von Staats wegen abgesprochen: sie gelten als „Bergtürken" ebenso wie das muslimische Minderheitsvolk der Kurden. Auch die einige Zeit von England genährte Hoffnung einer regionalen Autonomie für die Assyrer im Nordirak zerschlug sich: 1933 massakrierte die irakische Armee Tausende von Assyrern. Reste dieses Volkes finden sich heute noch im Irak, in Syrien, wohin viele von ihnen geflüchtet waren, und im Iran. Tausende andere zogen die Emigration der Fremdherrschaft vor: in den USA, wo heute der assyrische Patriarch residiert, in Westeuropa und besonders in Schweden bestehen Exilgemeinschaften. Die einzige christliche Volksgruppe, deren Selbstbestimmungsidee politisch von Erfolg gekrönt war, ist die der Maroniten. 1920 wurde die libanesische Republik geschaffen: zwar kein maronitischer Staat, aber ein Staat, in dem die Maroniten zusammen mit anderen christlichen Gemeinschaften, mit Griechisch-Orthodoxen, Griechisch-Katholischen und in den Libanon geflüchteten Armeniern, eine knappe Mehrheit bildeten; ein Staat, in dem Christen wie Muslime Anteil an der Macht hatten, in dem niemand Bürger erster und niemand Bürger zweiter Klasse war.

Nur eines der drei „Bergchristen"-Völker gelangte also zu einer von ihm gewünschten Staatlichkeit. Wie aber verlief der Versuch der christlichen Minderheiten, sich in der arabischen Nationalbewegung zu emanzipieren?

Die Nachfolgestaaten des osmanischen Reiches erhielten mehrheitlich Staats- und Rechtsordnungen nach europäischem Vorbild: zum ersten Male erhielten die Minderheiten ihre bürgerrechtliche Gleichstellung. Der *Einsatz der Christen für die nationale Sache* eröffnete ihnen einige Chancen politischer Mitwirkung; vor allem in Syrien gewannen christliche Politiker beträchtlichen Einfluß.

Bereits in den Zwischenkriegsjahren aber begann der arabische Nationalismus seinen ursprünglichen Charakter beträchtlich zu ändern. In der Gründerphase war er eng verknüpft mit Sympathien für die liberalen Demokratien des Westens, vor allem für Frankreich. In Paris waren die ersten Schriften der Nationalbewegung erschienen, dort fand der erste panarabische Kongreß statt. Frankreich und England waren die Beispiele, welche den arabischen Nationalgedanken inspirierten. Nach dem Ersten Weltkrieg waren es aber ausgerechnet diese beiden Staaten, die den Arabern sowohl die angestrebte Unabhängigkeit wie die ersehnte Einheit gewaltsam vorenthielten. Sie waren es, die künstliche Staaten im Orient schufen, Einflußzonen festlegten und den Arabern ihre Mandatsherrschaft aufzwangen. Die Bewunderung für den Westen schlug in Feind-

schaft um. Der arabische Nationalismus mußte sich nunmehr gegen diese Kolonialherrschaft wenden. Gleichzeitig hatte die türkische Fremdherrschaft ein Ende gefunden; mit dem Osmanenreich war auch das Kalifat verschwunden. Nunmehr waren es nicht mehr türkische Muslime, die über arabische Muslime herrschten, sondern fremde Ungläubige. Der Islam war politisch wieder verfügbar geworden. Ihn nunmehr als Instrument der Massenmobilisierung gegenüber der neuen Fremdherrschaft einzusetzen war allzu naheliegend, als daß muslimische arabische Nationalisten darauf hätten verzichten können. Kurz: Der einst prowestliche und liberal-säkulare Nationalismus begann zunehmend antiwestlich und islamisch zu werden.

Diese Entwicklung verschärfte sich brüsk nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Zwar hatten die ostarabischen Staaten inzwischen ihre formelle Unabhängigkeit gewonnen, aber die Westmächte – neben Großbritannien zunehmend die Vereinigten Staaten – fuhren fort, durch Militärpakte und Stützpunkte ihren Einfluß im Orient aufrechtzuerhalten. Die westliche Unterstützung der Staatsgründung Israels auf arabischem Boden legte schließlich den arabischen Nationalismus völlig auf einen antiwestlichen Kurs fest. Israel erscheint den Arabern als eine Verewigung westlichen Kolonialismus' in der Region: als das größte Unrecht, das der arabischen Nation angetan werden konnte. Daß der Westen ausgerechnet einen religiösen Staat, einen Staat der Juden, unterstützte, diskreditierte in den Augen der Araber das westliche Bekenntnis zum säkularen Staat. Die Folge konnte nur eine Stärkung muslimischer Gefühle sein.

Politische Zwänge, wirtschaftliche Rückschläge

Diese Entwicklungen brachten die christlichen Minderheiten in eine zunehmend schwierigere Lage. Mit ihren muslimischen Landsleuten teilten die Christen die Abneigung gegen Israel: in ihren eigenen Staaten kämpften sie gegen alle Ansätze zur Erneuerung religiöser Staatskonzeptionen; wie hätten sie ein Israel billigen können, das den Muslimen ein „schlechtes Beispiel" gab und muslimische Reaktionen beförderte? Es war nur folgerichtig, daß sie sich in ihrem *Antizionismus* von keinem Muslim übertreffen ließen. Schwieriger schon war es für sie, die *antiwestliche Wendung* ihrer muslimischen Landsleute nachzuvollziehen. Auch wenn orientalische Christen die Politik der Westmächte nicht billigten, waren sie durch sprachliche, kulturelle und religiöse Bindungen gefühlsmäßig stark „prowestlich" eingestellt. Für viele orientalische Christen war seit Generationen Französisch oder auch Englisch zur zweiten Sprache geworden. Ihre Kinder besuchten französische, englische oder amerikanische Schulen, studierten häufig in Europa. Sie traf es darum hart, als eine Anzahl arabischer Regierungen die ausländischen Schulen schloß und das Studium in nunmehr als feindlich angesehenen Ländern erschwerte oder unmöglich machte. Daß sie ihre Bindungen an Europa nicht aufgaben, machte sie wiederum den Muslimen suspekt. In Ägypten, Syrien oder im Irak der fünfziger Jahre standen die Christen in wachsendem Maß unter dem *Verdacht nationaler Unzuverlässigkeit.*

Gleichzeitig verschlechterte sich ihre *ökonomische Lage.* In den Jahren nach dem verlorenen Palästinakrieg von 1948 stürzten die vom Großbürgertum getragenen Regime Syriens, Ägyptens und schließlich auch des Irak. Die neuen Regierungen, meist aus nationalistischen Militärs zusammengesetzt, verschrieben sich unterschiedlichen Formen des arabischen Sozialismus. Banken wurden verstaatlicht, der Handel streng reglementiert; der staatliche Wirtschaftssektor expandierte. Die ökonomischen Maßnahmen trafen Sektoren, in denen Christen überproportional vertreten waren; sie begünstigten hingegen den Bereich, in dem sie untervertreten waren. Die sozialistischen Maßnahmen waren nicht gegen die Christen gerichtet, sondern gegen das Bürgertum, in dem aber die Christen einen hohen Anteil stellten. Die neuen Regime begünstigten Militär und Beamtentum, in dem die Christen von jeher schwach vertreten waren. Eine Umstellung aber wurde den Christen weitgehend verbaut. Nassers Ägypten etwa führte für Positionen in Beamtenschaft und nicht zuletzt im Bildungswesen einen zwar inoffiziellen, aber sehr wirksamen Numerus clausus für die Christen ein: der Anteil der Christen im Beamtentum wurde nach ihrem Bevölkerungsanteil bemessen – letzterer aber wurde manipuliert. Die offizielle Statistik geht von nur ca. 8% Christen aus; die koptischen Christen selbst dagegen sind der Auffassung, sie stellten ein Viertel der Bevölkerung dar. Die Schätzungen neutraler Beobachter liegen zwischen 15 und 20%. Andere arabische Länder verfuhren weniger rigoros; auch in ihnen sind jedoch für die Christen die Aufstiegsmöglichkeiten im öffentlichen Dienst eng begrenzt. Verantwortliche Positionen werden ihnen selten zugebilligt. Für die Privatwirtschaft bildeten sich umgekehrte administrative Praktiken heraus. So wird es etwa christlichen Geschäftsleuten untersagt, Christen einzustellen, wenn nicht auch ein „angemessener Anteil" von Muslimen beschäftigt wird. Die meisten dieser Praktiken beruhen nicht auf formellen politischen Beschlüssen, sie entbehren gesetzlicher Grundlage. Im Zweifelsfall wird ihr Bestehen abgestritten. Nichtsdestoweniger gibt es sie, und sie werden ständig drückender für das Leben der christlichen Minderheiten. Aus der Zerschlagung bürgerlicher Privilegien, gerichtet gegen das gesamte Bürgertum ohne Ansehen der Religion, ist unter der Hand eine neue Diskriminierung der Minderheiten geworden.

In mancher Hinsicht ist heute die Stellung der Christen schwieriger geworden als während der letzten Jahrzehnte des osmanischen Reiches. Unter dem Millet-System hatten die christlichen Gemeinschaften das Recht, ihre eigenen Schulen zu betreiben. Der säkulare arabische Staat kann diese Schulen verbieten – so in Syrien – oder ihre Universitäten schließen – so im Irak –, ohne daß dies auf den ersten Blick als diskriminatorische Maßnahme erscheint,

bietet doch der Staat seine eigenen Bildungsinstitutionen für Kinder aller Religionen an. Lehrpläne und Schulbücher der Staatsschulen sind aber so beschaffen, als ob sie solche rein muslimischer Schulen wären. Christliche Kinder erhalten zwar ihren eigenen Religionsunterricht. In den arabischen Geschichts- und Literaturstunden aber werden sie de facto einem muslimischen Religionsunterricht in anderen Formen ausgesetzt. Von Geschichte und Kultur ihrer eigenen Gemeinschaften erfahren sie in der Schule nichts. Das jordanische Beispiel zeigt, daß es nicht einmal einer Verstaatlichung der christlichen Schulen bedarf, um dasselbe Resultat zu erzielen: der Staat schreibt allen Schulen, auch den christlichen, Lehrinhalte und Lehrmittel vor – und die sind exklusiv muslimisch geprägt.
Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß der arabische Nationalismus sich im Laufe der letzten Jahrzehnte von seinen säkular-liberalen Anfängen immer weiter entfernt hat und einer De-facto-Islamisierung unterliegt. Für die christlichen Minderheiten resultierte daraus eine neue *De-facto-Diskriminierung*. Dennoch bleibt für sie als positives Resultat gegenüber früheren geschichtlichen Perioden, daß zumindest die bürgerrechtliche *De-jure-Gleichstellung* erhalten blieb.

Auswanderung – das geringere Übel

Im Laufe der letzten Jahre aber haben sich die schrillen Stimmen gewaltig gemehrt, die auch eine *De-jure-Re-Islamisierung des Staates* fordern. Der Iran hat hierfür ein spektakuläres Beispiel gegeben. Aber auch Saudiarabien fördert diskret die Re-Islamisierung, Libyen weniger diskret; ersteres stützt konservative, letzteres radikal islamische Kräfte – für die christlichen Minderheiten ist beides bedrohlich. So unterschiedliche Regime wie Sadats Ägypten und Assads Syrien werden von extremistischen muslimischen Kräften angegriffen. In beiden Staaten ist die *Muslimbruderschaft* wieder sehr aktiv geworden. Während sie in Syrien die Herrschaft der heterodox-islamischen Alawiten bedroht, greift sie in Ägypten die Kopten an, mit Brandstiftungen in Kirchen, Bombenanschlägen und Angriffen auf Personen. Der bislang massivste Vorstoß zu legaler Re-Islamisierung im arabischen Orient kam aber nicht von Extremisten vom Schlage der Muslimbrüder, sondern von relativ biederen Konservativen: im ägyptischen Parlament wurde ein Gesetzesvorschlag eingebracht, für Apostasie vom Islam wieder die Todesstrafe einzuführen. Dieser Vorstoß richtete sich gegen die nicht mehr seltenen Fälle, in denen Kopten zum Islam übertreten, um eine muslimische Frau heiraten zu können, nach erfolgter Eheschließung aber wieder ihren christlichen Glauben praktizieren. Es bedurfte massiver Proteste der ägyptischen Christen, unter anderem eines Hungerstreiks des koptischen Patriarchen, um Präsident Sadat zu veranlassen, die parlamentarische Behandlung dieses Gesetzesentwurfs zu verhindern.
Wie reagieren die christlichen Minderheiten auf die alten und neuen Bedrohungen?

Grob vereinfacht, lassen sich drei verschiedene Formen von Reaktionen beobachten: zum ersten die *von Versuchen, sich zu arrangieren* und das im Rahmen des Möglichen Erreichbare zu sichern; zum zweiten *Resignation*, Rückzug ins Private bis zum Extremfall der Emigration; schließlich die des *politischen Aktivismus unterschiedlicher ideologischer Ausrichtung* in der Hoffnung, aufs neue Einfluß auf den Gang der Ereignisse nehmen zu können. Diese Formen von Reaktionen können unterschiedlichen Gruppen zugeordnet werden; sie sind in den verschiedenen Ländern des Orients in je unterschiedlicher Stärke vertreten.

Die Versuche, sich mit den jeweils Herrschenden zu arrangieren, werden in erster Linie von den geistlichen Oberhirten und den Notabeln der christlichen Gemeinschaften unternommen. Sie zielen darauf ab, die Existenz und das relative Wohlergehen der jeweiligen Gemeinschaft zu sichern. Im Stil und in ihrer Wirksamkeit hängen sie einerseits von dem Gewicht der jeweiligen Führungspersönlichkeiten ab, andererseits – und hauptsächlich – vom objektiv gegebenen Handlungsspielraum. Der koptisch-orthodoxe Patriarch wie auch der neue griechisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien sind beispielsweise Persönlichkeiten großer Charakterstärke, die die Interessen ihrer Gemeinschaften mit ebensoviel Mut wie Umsicht vertreten. Demgegenüber legt der derzeitige griechisch-katholische (melkitische) Patriarch eine Flexibilität an den Tag, die ihm bisweilen als Opportunismus ausgelegt wird. In Ägypten und in Syrien gelingt es einigen christlichen Notabeln derzeit, eine nicht unbedeutende politische Rolle zu spielen. Als Beispiel sei der ägyptische Staatsminister für Auswärtiges genannt, der koptische Völkerrechtler *Pierre Boutros Ghali*. In Ägypten wie in Syrien ist freilich in der gegenwärtigen politischen Konjunktur den jeweiligen Regimen daran gelegen, sich die Mitarbeit der christlichen Minderheit zu sichern – ein Zeichen der relativen Schwäche ihrer Position bei der Gesamtbevölkerung. Im Irak und in Jordanien besitzen die christlichen Minderheiten ein viel geringeres Gewicht als in Ägypten und in Syrien; politisch spielen sie keine Rolle und können daher lediglich versuchen, durch „Wohlverhalten" Schaden abzuwenden.

Sieht man von der Führungsebene der Minderheitengruppen ab, deren Mitglieder sozusagen von Amts wegen zu Optimismus verpflichtet sind, so läßt sich während der letzten Jahre eine starke *Zunahme von Hoffnungslosigkeit und Resignation* beobachten. Immer mehr Christen sehen keine Möglichkeit mehr, ihr kollektives Geschick zu bestimmen oder auch nur zu beeinflussen. Sie versuchen, möglichst unauffällig zu leben und bei den jeweiligen Behörden keinen Anstoß zu erregen. Die *Zahl der Auswanderer* ist in die Höhe geschnellt und hört nicht auf zu steigen. Waren es noch vor einem Jahrzehnt in erster Linie beruflich Qualifizierte, vor allem Angehörige freier Berufe, die nach den USA, nach Kanada oder Australien emigrierten, so suchen derzeit auch viele einfache Leute, selbst fremdsprachenunkundige christliche Bauern, den Weg in

ein anderes Land. Auf die Frage nach dem Warum hört man vor allem eine Antwort: Für unsere Kinder gibt es hier keine Zukunft mehr. So haben sich im Irak und im Nordosten Syriens zahlreiche einstmals christliche Dörfer geleert; ähnliches gilt auch für die Türkei. Besonders hoch ist die Auswandererquote bei den palästinensischen Christen im Westjordanland und in Israel. Von den Israelis als Palästinenser, von den Muslimen als Christen beargwöhnt, erscheint ihnen zunehmend die Auswanderung als das geringere Übel.

Eine *kleine Minderheit* von Christen, vor allem Intellektuelle, will sich hingegen weder mit den herrschenden Zuständen arrangieren noch vor ihnen resignieren. Sie treibt es in den *politischen Aktivismus* vor allem solcher Tendenzen, die eine laizistische Alternative zu islamisch geprägten politischen Ideologien bieten. Christen waren und sind die treibenden Kräfte verschiedener kommunistischer Parteien im ostarabischen Raum. Es war ein Christ, der die Baath-Partei gründete. Christen dominieren in der Syrischen Volkspartei, die – heute in eine linke und rechte Tendenz gespalten – ein „Großsyrien" als Alternative zum Panarabismus verficht. Schließlich führen Christen die radikaleren Organisationen in der Palästinensischen Befreiungsfront, nämlich die „Volksfront" und die „Demokratische Front". Wie im vergangenen und zu Anfang dieses Jahrhunderts Christen die Pioniere der bürgerlichen arabischen Nationalbewegung waren, so sind heute Christen führend in der arabischen Linken – unter den Christen eine Minderheit, aber eine äußerst aktive Minderheit. Nachdem der arabische Nationalismus sich re-islamisierte, scheint dieser Minderheit in den Minderheiten die Linke, und in zunehmendem Maße die *marxistische Linke*, den einzigen Weg aus der Marginalisierung zu bieten.

Der Westen geniert sich, Christen zu helfen

Bemühung um Anpassung, Resignation, linker Aktivismus: daneben gibt es jedoch noch eine andere Form der christlichen Reaktion auf die islamische Herausforderung, nämlich die des *Widerstandes*, wenn erforderlich, des bewaffneten Widerstandes. Diese Reaktion findet sich ausschließlich im Libanon, der letzten Bastion von „Bergchristen". Zu ihnen gehören fast alle Maroniten, aber auch die Mehrheit der libanesischen Griechisch-Katholischen und Griechisch-Orthodoxen. Tief erschreckt von den Entwicklungen im übrigen arabischen Orient, sind sie entschlossen, mit der Waffe in der Hand das letzte Land zu verteidigen, in dem Christen nicht nur geduldete Minderheit sind, sondern gleichberechtigte Bürger.
Es gehört zu den besonders tragischen Aspekten des Libanonkonfliktes der letzten Jahre, daß es auf beiden Seiten der Barrikaden Christen gab: auf der einen Seite libanesische Patrioten, auf der anderen Aktivisten der libanesischen und palästinensischen Linken. Die einen kämpften für die Erhaltung ihrer Freiheit, die anderen in der verzweifelten – und vermutlich irrigen – Überzeugung, nur der Sieg der Linken könne ihnen Freiheit bringen.
Die nähere Untersuchung der gegenwärtigen Lage der christlichen Volksgruppen des arabischen Orients läßt deutlich werden, wie *inadäquat* die bisherige Reaktion der westlichen Staaten auf diese Lage war. Wie eingangs angedeutet, wären manche westlichen Orientpolitiker nicht unzufrieden, würde sich das Problem der orientalischen Christen durch Auswanderung oder Vertreibung „von selbst" lösen. Auf dem Höhepunkt der Libanonkrise sollen höhere amerikanische Diplomaten den libanesischen Christen die Evakuierung durch die 6. Flotte und die kollektive Auswanderung angeboten haben. Dieser reichlich zynische Wunsch wird kaum in Erfüllung gehen. Wenn sich die Dinge so weiterentwickeln wie bislang, mag es zweifellos dazu kommen, daß weite Gebiete des Orients „christenfrei" werden. Aber die orientalischen Christen werden sich nicht einfach „hinwegwünschen" lassen. An den beiden Polen der den orientalischen Christen heute offenen politischen Optionen wird es harten Widerstand geben. Auf der einen Seite ist das politische Christentum des Libanons ungebrochen, und sein Widerstand gegen Entmachtung, sei es durch Syrien, sei es durch Palästinenser, ist stark genug, die möglichen Angreifer zu destabilisieren. Vor allem dem derzeitigen syrischen Regime könnte ein erneuter Versuch militärischer Unterwerfung des Libanons teuer zu stehen kommen. Auf der anderen Seite würde gerade eine etwaige Vernichtung des christlichen Libanons die radikale Linke der christlichen Minderheiten in ihrer Überzeugung bestärken, nur ein grundlegender Umsturz in der gesamten Region würde eine bessere Zukunft herbeiführen. In jedem Fall wäre der „nuisance value" der orientalischen Christen, d.h. ihre Fähigkeit, Schaden anzurichten, beträchtlich. Wem an Stabilität im Nahen Osten gelegen ist, der sollte sich hüten, es durch Handeln oder Unterlassen auf den Test dieser Fähigkeit ankommen zu lassen. Neben negativen gibt es aber auch positive Gründe, die weitere und die möglichst freie Existenz der christlichen Volksgruppen des Orients zu wünschen und zu fördern. Die Christen des arabischen Orients gehören zu den dynamischsten, fähigsten und am besten ausgebildeten Gruppen der Region. Ihr Potential wird dringend benötigt, um eine beschleunigte soziale und wirtschaftliche Entwicklung des gesamten Nahen Ostens zu fördern – sie ist aber die Voraussetzung für politische Stabilität.
Aus *religiöser Solidarität* helfen heute Muslime Muslimen, von den Philippinen bis nach Gambia. Und Juden helfen Juden. Der vormals christliche Westen hingegen geniert sich, Christen zu helfen, nur weil sie Christen sind. Bei angemessener Würdigung seines wohlverstandenen Interesses dürfte er sich vielleicht dennoch bereit finden, den christlichen Volksgruppen bei ihrer Existenzsicherung zu helfen, nicht weil, sondern obwohl sie Christen sind. Für die christlichen Kirchen Europas stellt sich freilich darüber hinaus die Frage, ob sie bisher genügend dafür getan haben, das Christentum dort zu erhalten, wo es seinen Ursprung genommen hat. *Theodor Hanf*

Das Sakrament als Problem protestantischer Theologie

Eine ökumenische Lagebeschreibung

Die Gegenüberstellung einer (katholischen) „Kirche der Sakramente" und einer (evangelischen) „Kirche des Wortes" hat trotz mannigfacher Differenzierung und bei aller Mißverständlichkeit ihre Gültigkeit kaum verloren. „Nähme man der katholischen Kirche in einer hypothetischen Prozedur die Sakramente, so zerstörte man ihr Wesen. Versuchte man eine entsprechende Operation in bezug auf den Protestantismus, ...[so wäre] die Auswirkung, wenn auch noch so schwerwiegend, dennoch eine erheblich andere und keinesfalls eine wesenszerstörende" (G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen 1979, S. 308). Diese Feststellung bewahrheitet sich in einer unterschiedlichen Praxis und Theorie (sprich: Theologie) der Sakramente. Als Komplement einer früheren Sichtung neuester katholischer Sakramententheologie (vgl. HK, November 1979, 571 ff) soll daher hier die Breite des evangelischen Denkens über das Sakrament in etwa angedeutet werden – nicht zuletzt im Blick auf Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer ökumenischen Verständigung. Allerdings stößt dieses Unternehmen gleich zu Beginn auf mehrfache Probleme, die offenbar mit der Sache selbst aufs engste zusammenhängen.

Situationsbedingte Schwierigkeiten

Erstens lassen sich aus jüngster Zeit praktisch keine Monographien protestantischer Theologen zur allgemeinen Sakramententheologie nennen. Daß dies mit wenigen Ausnahmen sogar für die letzten Jahrzehnte zutrifft, bezeugt eine materialreiche, allerdings kaum weiterführende Studie von *Alfons Skowronek* (Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart, München–Paderborn–Wien 1971), die zur Ergänzung dieser fragmentarischen Ausführungen hilfreich sein kann. Eine Sichtung der verschiedenen Gestalten evangelischer Sakramententheologie ist daher verwiesen auf eher verstreute Einzelbeiträge und gelegentliche Äußerungen sowie auf die entsprechenden Abschnitte in den Gesamtdarstellungen des evangelischen Glaubens.

Zweitens läßt sich in der protestantischen Theologie kaum von einer *Sakramenten*lehre sprechen, eher schon von einer Tauf- und Abendmahlslehre. Die zentralen Probleme der allgemeinen Sakramententheologie (z. B. Gnadenwirksamkeit, Wort und Sakrament, Einsetzung durch Jesus Christus) werden meist recht konkret an diesen beiden Einzelsakramenten erörtert. Die (eher nachträgliche) Zusammenfassung beider in den Oberbegriff „Sakrament" gewinnt daher keinen konstitutiven Charakter, sondern gerät eher zur Problemanzeige für eine tiefergehende Verlegenheit.

Drittens wirkt sich die völlige Ungeklärtheit des Sakramentsbegriffs seit reformatorischen Zeiten bis heute verheerend aus: Während die lutherische Tradition Sinn und Gnadenwirksamkeit der Sakramente neben dem verkündigten Wort anerkennt, wird in der reformierten Lehre das Sakrament zum bloßen Symbol und damit der Verkündigung untergeordnet (wobei Zwinglis radikal vom Menschen her entworfenes Verständnis des Sakraments als Erinnerungs- und Erkennungszeichen von Calvins Betonung einer Geist-Wirksamkeit in den Sakramenten gebrochen wird). Diese schwer auszugleichenden Unterschiede im Sakramentsbegriff lassen erkennen, „daß die Einheit der evangelischen Kirche gerade durch das jeweilige Sakramentsverständnis radikal in Frage gestellt wurde... Der *Begriff* des Sakraments ist eine permanent latente Bedrohung der evangelischen Theologie und Kirche, nicht weil er da ist und – hier mit Zurückhaltung, dort mit Emphase – verwendet wird, sondern weil er unbestimmt da ist und unscharf definiert verwendet wird" (E. Jüngel, in: ders. – K. Rahner, Was ist ein Sakrament?, Freiburg–Basel – Wien 1971, S. 12f.). Kein Wunder, daß schon 1524 im sog. Ansbacher Ratschlag der Gebrauch des Begriffes unter Strafe gestellt werden sollte!

Viertens wird die besondere Ortung des Sakraments in der protestantischen Theologie unverkennbar zum Problem, denn: „Auch die Sakramente sind ‚*Wort*', d. h. persönliche Zuwendung Gottes zum Menschen, Berufung der Person in seine Gemeinschaft... Gottes persönliches Handeln mit uns, das ‚Wort' tritt in mehreren Gestalten an uns heran. Die erste und grundlegende ist die mündliche Verkündigung. Neben ihr steht das Sakrament. Nicht Wort und Sakrament stehen also nebeneinander, sondern mündliche Verkündigung und Sakrament, beide als Gestalten des Wortes" (P. Althaus, Die christliche Wahrheit, Gütersloh ^{7}1966, S. 537f.). Diese sorgfältige Differenzierung zwischen dem einen und unteilbaren Gottes-Wort und dessen doppelter Bezeugung in Verkündigung und Sakrament findet sich leider nicht immer. Gemeinsame Grundüberzeugung bleibt zwar, daß das Sakrament als „verbum visibile", als verleiblichtes, die Sinne affizierendes Wort zu betrachten sei und daher eine evangelische Sakramenten-

theologie ganz und gar von einer Theologie des (göttlichen Gnaden-)Wortes her zu entwerfen sei. Unklarheit herrscht jedoch gerade hinsichtlich der präziseren Fassung des „Wortes", das – anders als eben gezeigt – zuweilen exklusiv christologisch, öfter jedoch als *verkündigtes* Wort, als Predigt erscheint, so daß dann die Sakramente lediglich „Verkündigungshandlungen" (O. Weber u. a.) darstellen.

Entmythologisierter Sakramentsbegriff

Im Zeichen umfassender Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft und des christlichen Glaubens überhaupt begegnet *Rudolf Bultmann* dem Phänomen des Sakraments mit unverhohlenem Unbehagen. Dabei weiß er sich einig mit dem Evangelisten Johannes; weil dieser jegliche „Heilstatsachen" (historischer oder liturgischer Natur) zurückstellt zugunsten des ungegenständlichen Korrespondenzgeschehens der paradoxen Gottes-Offenbarung „im irdischen Wirken des Menschen Jesus und der Überwindung des Anstoßes im Glauben" (Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{5}1965, S. 411), haben die Sakramente in seinem Evangelium ihren Ort verloren. Dem entspricht eine kritische Einschätzung des übrigen neutestamentlichen Zeugnisses. Immerhin müssen die sakramentalen Handlungen als Einträge aus der Umwelt des Hellenismus (Mysterienkulte) gelten; Züge des Magischen sind ihnen daher nicht fremd. Das Sakrament ist demnach „eine Handlung, die durch natürliche Mittel übernatürliche Kräfte wirksam macht ... [Es] beruht auf der Voraussetzung, daß – unter besonderen Bedingungen – übernatürliche Kräfte an weltlich-natürliche Gegenstände und an gesprochene Worte als ihre Träger und Vermittler gebunden sein können" (S. 137). Damit droht das Sakrament zu Lasten des Kerygmas das Heilsgeschehen mythologisch zu objektivieren. Zudem gibt die Mysterienfeier des kultisch gegenwärtigen Herrn die wesentlich eschatologische Ausrichtung des Christentums preis, geht es doch dabei um die ent-weltlichte Existenz des Glaubenden in Erwartung des *kommenden* Herrn. Um diesen eschatologischen Charakter des Glaubens zu wahren, hat Paulus offenbar das Sakrament als besonderen Modus der Wortverkündigung verstanden, wobei das Besondere einerseits „die spezielle Applizierung des Heilsgeschehens an die hier und jetzt Feiernden" (S. 314) meint, andererseits die gemeinschaftsstiftende Funktion (vor allem des Herrenmahles).
Diese scheinbar rein exegetisch begründete kritische Einschätzung der Sakramente folgt freilich einer bestimmten theologischen Vorentscheidung: Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, das das Heilsgeschehen von jeder Vergegenständlichung (sei dies nun in Gestalt historischer oder kultischer „Heilstatsachen") befreien bzw. davor bewahren will, um damit der nicht-objektivierbaren Gottesoffenbarung und deren Fortereignung im Kerygma der Kirche als existentieller Anrede zu dienen, läßt dem Sakrament (aufgrund seiner offenbar magisch-mythologischen, das Heil welthaft objektivierenden Gestalt) keinen Raum mehr. Steht zudem fest, daß Jesus Christus *allein* im Kerygma begegnet und anwesend ist, das Heilsgeschehen also nirgends anders als im Wort der Verkündigung (als Anrede, Forderung und Verheißung) gegenwärtig ist, so sind die Sakramente äußerstenfalls zu verantworten „als ein verbum visibile; denn sie tun ja nichts anderes als das Wort: sie vergegenwärtigen wie dieses die Heilstat" (Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen ^{6}1966, S. 181).

Daß diese versöhnliche Stellung Bultmanns zum Sakrament kaum als letzte Konsequenz seines Ansatzes gelten kann, zeigen die entschieden radikaleren Überlegungen von *Fritz Buri*. Für ihn geht es im Glauben letztlich um das rechte Selbstverständnis, das auf das eigene Selbst, auf den anderen und auf die in der Begegnung beider aufleuchtende Transzendenz bezogen und damit ungegenständlich, nichtobjektivierbar bleibt. Von hier aus entwikkelt er „das folgende *Kriterium der Rechtmäßigkeit eines Heilsmittels:* um ein rechtmäßiges Heilsmittel handelt es sich da, wo irgendeine materielle oder geistige Erscheinung in einer Art und Weise als Symbol im Vollzug und Nachvollzug eines Selbstverständnisses verstanden und verwendet wird, daß dadurch Personsein in Gemeinschaft ermöglicht und gefördert und inmitten des Sinnrätsels des Seinsgeheimnisses als dessen besondere Offenbarung erfahren werden kann" (Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens, 3. Teil, Bern – Tübingen 1978, S. 419). Im Zeichen der Ent-Mythologisierung (und d. h. Ent-Objektivierung) des Sakraments ist damit zugleich dessen Ent-Kerygmatisierung vollzogen, m. a. W.: die existentiale *Interpretation* wird hier zur anthropologischen *Reduktion*, die in der Feststellung gipfelt: „*Das* Sakrament ist letztlich der Mensch selber in seinem Konfrontiertsein mit dem Geheimnis des Seins und der Bestimmung seines Daseins" (ders. – J. M. Lochman – H. Ott, Dogmatik im Dialog, Bd. 1, Gütersloh 1973, S. 144).

Die Sakramente als qualifiziertes Wortgeschehen

Erheblich größere Bedeutung gewinnt das Sakrament bei zwei Schülern Bultmanns; eine genauere Explikation des sakramentalen „Wortgeschehens" wie eine klare Bezugnahme auf den historischen Jesus ebnen dabei den Weg zu einer bedeutsamen Weiterentwicklung des sakramententheologischen Denkens.

Auch *Ernst Fuchs* betrachtet zunächst „das urchristliche Sakramentsverständnis" (Bad Cannstatt 1958). Anders als Bultmann jedoch scheinen ihm die Sakramente exakt die eschatologische Situation der Glaubenden zu bezeichnen, die aus der *Gegenwart* der Gottesherrschaft leben können und sollen: „Hier [in den Sakramenten] erscheint jetzt Gott ganz als der Gebende, so daß der Mensch nur nehmen kann, deshalb aber auch nehmen soll" (S. 32). Die Sakramente wollen einerseits (im Blick auf die *Gemeinde*) das Heilsgeschehen auf liturgische Weise einmalig präzise aussagen, andererseits (im Blick auf *Jesus*) nichts anderes

als Jesus und sein Wort, sogar Jesu Selbstverständnis (!) festhalten und als Grund des Glaubens darstellen. Daher gelten die Sakramente als „Explikation der Offenbarung. Kein Anderer als Jesus selbst soll in der Kirche zu Wort kommen, damit Jesu Gemeinde das Volk des Glaubens sei und bleibe" (S. 32).

Deutlicher als die Predigt und selbst die Evangelien behaften also die Sakramente den Glaubenden auf Wort und Tat Jesu, sind sie selbst Feiern jenes Glaubens, der die Wende der Geschichte in Jesus als gegenwärtig bekennt: „Der Glaube erwartet also vom Sakrament oder besser mit dem Sakrament die Auferstehung der Toten" (S. 34). Damit aber bleiben die Sakramente in qualifiziertem Sinn „Wortgeschehen": „Im Sakrament bleibt das Wort, was es in Jesus war, *Gottes* Wort. Die sakramentlichen Worte wollen alle bezeugen: *jetzt* ist das so, *jetzt* habt ihr mich als das Wort an euch! So wiederholt sich im Sakrament Gottes Wort als Wort an uns, indem es bei seinem Inhalt, bei dem historischen Jesus, bleibt" (S. 33).
Durch diese streng christologische (um nicht zu sagen: jesuanische) Grundlegung des sakramentalen Wortgeschehens erfährt das Sakrament bei Fuchs eine erstaunliche Aufwertung und wird zu einer Zentralkategorie seines theologischen Denkens. Das Sakrament gilt ihm u.a. als gelungener Ineinsfall von Gott und Jesus in der Verkündigung; es ist Darreichung jenes Wortes Gottes, das der Sohn selbst ist. Zudem basiert das Neue Testament auf einer in Jesus selbst gewirkten und begründeten *sakramentalen* Einheit von Wort und Tat, weil bei ihm „das Wort durch die Tat eingelöst wird, wie das Wort aus der Tat hervorscheint, ja selber Tat ist. Alle drei Bezüge wirken hier zusammen. Eben ihre Einheit ist sakramental" (Wagnis des Glaubens, Neukirchen-Vluyn 1979, S. 126). Weil Jesus in Wort (Gleichnis) und Tat (Mahl) bereits Anteil am Reich Gottes gibt, gebührt auch weiterhin absoluter Vorrang der *Gabe* der neuen Wirklichkeit, denn deren gläubige Annahme ist bereits Erfüllung des zugehörigen Imperativs; „in der Jüngerschaft ist das *Gebot* Jesu bereits die *Gabe*" (S. 124).

Wendet man diese entscheidenden exegetisch-systematischen Einsichten hermeneutisch an (und darum geht es Fuchs maßgeblich!), so kommt die zentrale Stellung des Sakraments seiner Grundstruktur nach nochmals zur Geltung: „Sakramentale Interpretation der neutestamentlichen Texte überhaupt ist deshalb mein hermeneutisches Stichwort geworden. Alle neutestamentlichen Texte sind Texte eines sakramentlichen Geschehens... Die Aufgabe besteht deshalb heute wieder darin, den im Neuen Testament historisch bemerkbaren eschatologischen Zug in das ihm zugrunde liegende sakramentliche Geschehen zurückzubringen. Der neutestamentliche Kanon aktualisiert das mündliche Wort als sakramentliches Geschehen ‚in Christus Jesus'" (S. 39). So kann es kaum überraschen, wenn das gesamte Bemühen von Fuchs sich dahingehend zusammenfassen läßt, das zentrale „Wortgeschehen... [als] die Gegenwart Christi im und um das Sakrament" (S. 127) zu begreifen.

Auch *Gerhard Ebelings* Nachdenken über die Eigenart des Sakraments zielt letzlich darauf, „*wie* das Sakramentsgeschehen Wortgeschehen ist... [Denn:] Die Sakramente sichern in bestimmter Hinsicht das rechte Verständnis des Wortgeschehens als solchen" (Wort Gottes und Tradition, Göttingen ²1966, S. 217f.). Über Fuchs hinaus präzisiert Ebeling jene Situation, in die das Wort Gottes ergeht bzw. die es sich selber schafft, in der es also zum Sakrament werden kann. Als dialektische Denkanweisung dient zunächst die Einsicht: „Wort ist Situationsbestimmung; Situation ist zur Sprache gekommene, erhellte geschichtliche Gegenwart" (S. 222). Das bedeutet: Erstens entspringt das Wort stets einer bestimmten Situation und bleibt ihr verhaftet; zweitens ergeht es in eine konkrete vorfindliche Situation hinein und erfährt so Widerspruch oder Annahme; drittens schließlich bleibt kein Wort einfach unwirksam, sondern es verändert von sich aus eine Situation, ja, es schafft überhaupt erst Situation.

Bei den christlichen Sakramenten geht es nun um eine heilschaffende und durch ein Wort geschehende Veränderung der menschlichen Situation aufgrund ihrer Einbeziehung in bestimmte Situationen des Lebens Jesu. *Christologisch* betrachtet, profilieren die Sakramente die Herkunft des Glaubens von Jesus, indem sie sich auf seine Taufe als Anfang und sein Abendmahl als Ende und Zusammenfassung seines Lebensweges beziehen. *Soteriologisch* gesehen, greifen sie die Grundsituationen des Menschseins auf (sein Bestimmtsein durch Geburt und Tod und die tägliche Ernährung) und qualifizieren diese neu durch das heilstiftende Wort des Glaubens. *Ekklesiologische* Relevanz schließlich gewinnen sie durch die Einfügung des Menschen in den Leib Christi. So ergibt sich folgende „Definition": „Durch die Taufe wie durch das Abendmahl ereignet sich dasjenige, was der Glaube ist, nämlich Sein in Christus, in der Weise leiblicher Handlung als Einbeziehung in bestimmte Situationen des Lebens Jesu, und zwar in diejenigen, in denen sich sein Leben und Sterben als ein Ganzes darstellt, als Hingabe für die anderen" (Dogmatik, Bd. 3, S. 323).

Obwohl diese Deutung der Sakramente als leibhaftig situiertes Wortgeschehen positive Würdigung auf katholischer Seite gefunden hat, ist ihre dezidiert konfessionelle Prägung nicht zu unterschätzen. Dem eher anthropologisch orientierten, auf übernatürliche Vervollkommnung des Menschen abzielenden katholischen Sakramentsverständnis setzt Ebeling betont das protestantische entgegen: Sakramente präzisieren den Glauben als Relation zu Gott und dienen „nur" der Festigung worthafter Glaubensgewißheit. Entsprechend polemisiert Ebeling gegen die katholische Bezeichnung der Kirche als „Ursakrament" und betont statt dessen um so stärker die radikale Differenz zwischen Christus und Kirche.
In der Tat dürfte in der Vernachlässigung einer eher ekklesiologisch-sozialen Ausgestaltung des sakramentalen Wortgeschehens das entscheidende Defizit dieser Ansätze evangelischer Sakramententheologie liegen.

Exklusiv christologisches Sakramentsverständnis

Dem reformatorischen Anliegen einer eher christozentrischen Fassung des Sakramentsbegriffs hat vor allem *Karl Barth* immer klarer Rechnung getragen. Dabei zeigt seine Sakramententheologie eine erstaunliche Entwicklung: Während er noch 1929 mit guten Gründen (das Sakrament sichert den Gnadencharakter des Wortes, spricht den ganzen Menschen an und bewahrt Gottes Geheimnis in besonderer Weise) für eine relative Notwendigkeit der Sakramente eintritt, äußert er später im Zeichen stärkerer christologischer Akzentuierung immer größere Bedenken gegenüber dem üblichen Sakramentsbegriff, bis er schließlich 1967 der Taufe die Anerkennung als Sakrament verweigert.

Diese Wende kommt freilich nicht von ungefähr. Sie deutet sich vielmehr leise bereits 1929 an und zieht zudem die letzte Konsequenz aus Barths Betonung der absoluten Souveränität Gottes. So bekennt er sich schon früh gegen den zwinglischen Idealismus und den katholisch-lutherischen Realismus nachdrücklich zur calvinischen Sakramentenlehre. Diese wahrt durch ihre betont *symbolische* Gegenwart die unverwechselbare „Offenbarungsform" von Gottes Wahrheit; zugleich betont die *geistliche* Gegenwart im Sakrament „Gottes Subjektivität, die nicht an uns gebunden ist, die uns an sich bindet" (Die Lehre von den Sakramenten, in: Zwischen den Zeiten 7 [1929], S. 459). Damit waren die Weichen gestellt für die radikale Neufassung des Sakramentsbegriffs in KD IV/4, wo diese Bezeichnung allein der Geist-Taufe (nicht aber der Wassertaufe!) zugebilligt wird. Diese bleibt reine Tat Gottes, der dem Menschen im Heiligen Geist die Geschichte Jesu als innerste Bestimmung zueignet. Die Geisttaufe als *göttliche* Wendung zur Begründung des christlichen Lebens meint also: „Von oben gesehen: die *Geschichte Jesu Christi* wird einmal in der Zeit zum Ursprung und Anfang der Neuorientierung und Neugestaltung des Lebens eines bestimmten in ihr befreiten Menschen. Dasselbe von unten gesehen: *ein bestimmter Mensch* wird einmal in der Zeit in der Geschichte Jesu Christi als seinem Ursprung und Anfang zur Neuorientierung und Neugestaltung seines Lebens befreit" (KD IV/4, S. 25).

Diese letzte Äußerung weist auf einen weiteren Akzent in Barths Sakramentsverständnis, der sich ebenfalls 1929 behutsam ankündigt: „*Das* große christliche Mysterium oder Sakrament ist die Fleischwerdung des Wortes in Jesus Christus" (S. 439). Diese eher christologische Fassung des Sakramentsbegriffs setzt sich allmählich, aber unaufhaltsam durch. 1940 nennt er „die Menschheit Jesu ... das erste Sakrament" (KD II/1, S. 58), das allerdings noch Raum für weitere sakramentale Gestaltungen läßt. Wesentlich kritischer klingen die Fragen 1955: „Hat die Kirche wohl getan, als sie aufhörte, in der Inkarnation und also in der *nativitas Jesu Christi*, im Geheimnis der Weihnacht, das *eine, einzige, ein-für allemal* vollzogene Sakrament zu erkennen, von dessen Wirklichkeit sie, die Kirche, als die eine Gestalt des einen Leibes ihres Hauptes, nämlich als Jesu Christi irdisch-geschichtliche Existenzform in der Zeit zwischen seiner Himmelfahrt und seiner Wiederkunft lebt? Hat sie wirklich nicht genug an der Gabe und am Empfang dieses *einen* Sakraments, dessen Wirklichkeit sie der Welt in ihrer Verkündigung und so auch in Taufe und Abendmahl zu bezeugen, dessen Wirklichkeit sie aber weder in Taufe und Abendmahl, noch in ihrer Predigt, noch sonstwie zu repräsentieren, zu wiederholen, in ihrem Tun selbst ins Werk zu setzen hat?" (KD IV/2, S. 59). Das alles mündet 1967 in die These, die (Wasser-)Taufe sei nicht als „Sakrament", also als Gnadenmittel oder gottgegebenes Gnadenzeichen, zu betrachten, sondern als „Werk und Wort von Menschen, die Jesus Christus gehorsam geworden sind und ihre Hoffnung auf ihn setzen ... Die Taufe antwortet auf das eine ‚Mysterium', das eine ‚Sakrament' der Geschichte Jesu Christi, seiner Auferstehung, der Ausgießung des Heiligen Geistes; sie selbst ist aber kein Mysterium, kein Sakrament" (KD IV/4, S. 112).

Aufgrund der exklusiv christologischen Verwendung des Sakramentsbegriffs und der absoluten Souveränität Gottes werden die Sakramente zum bloßen Verweis auf Gottes Heilstat in Jesus Christus und zu rein menschlichen Taten. Die so verstandene Taufe gilt für Barth konsequenterweise als erster Schritt des Menschen zur „Begründung des christlichen Lebens"; ihre theologische Auslegung gerät daher zum ersten Abschnitt der unvollendeten Ethik der KD.

Auf ebenso scharfsinnige wie anspruchsvolle Weise hat *Eberhard Jüngel* Barths Bemühung um einen exklusiv christologischen Sakramentsbegriff weitergeführt. Angesichts der aporetischen Bedeutungsbreite des Zeichenbegriffs versuchte er eine systematische Exegese des neutestamentlichen Begriffs „Mysterion". Dessen integraler Zusammenhang mit dem Christuskerygma und seine spätere Übersetzung als „Sakrament" führt zu der grundlegenden These: „Jesus Christus ist also das eine Sakrament der Kirche, insofern das Geheimnis der Urentscheidung Gottes für den Menschen in der Tat des Wortes Gottes an dem Menschen Jesus verwirklicht *ist* und durch Jesus Christus an uns verwirklicht *wird*" (Was ist ein Sakrament?, S. 37).

Inhaltlich geht es im (Jesus-)Sakrament um jene Menschlichkeit Gottes, die sich als seine Göttlichkeit in Geschichte und Geschick Jesu offenbart. Weil diese Menschlichkeit Gottes weltlich nichtnotwenig, d.h. unableitbar ist, kann sie sich letztlich nur selbst weitervermitteln im Wort von Jesus und jenem Glauben, der sich auf dieses erfreuliche Wort vom menschlichen Gott einläßt. Diese Herkunft des Glaubens allein von Jesus, dem einzigen Sakrament der Welt, wird nun einzigartig in Taufe und Abendmahl bezeichnet, so daß die konkreten Sakramente eine exklusiv christologische Fassung des Sakramentsbegriffs keineswegs verbieten, sondern (recht verstanden freilich als Wort – Glaube – Geschehen) geradezu verlangen.

Mit diesen Erwägungen ist die letzte Zuspitzung der vor allem von Luther und Melanchthon geforderten rein christologischen Verwendung des Sakramentsbegriffs er-

reicht. Ob damit freilich die kirchliche Praxis und Verwurzelung der Sakramente hinreichend bedacht ist, bleibt zu fragen.

Kirche und Sakrament, Natur und Sakrament

Daß gerade in einer Rückbesinnung auf den biblischen Begriff „Mysterion" eine engere Beziehung von Kirche und Sakrament aufleuchten kann, zeigen weitergehende Überlegungen anderer Theologen. Schon *Wolfhart Pannenberg* hat mit sicherem Gespür die enorme Breite dieses sakramententheologischen Grund-Wortes erkannt und entfaltet. Trotz seiner christologischen Bedeutung schließt das „Mysterion" aufgrund seiner apokalyptischen Prägung „auch ein so grundlegendes kirchengeschichtliches Ereignis wie die Bekehrung der Heiden (Eph 3,3ff.) ein, sowie auch andere heilsgeschichtlich bedeutsame Ereignisse" (Thesen zur Theologie der Kirche, München ²1974, S. 39). Von hier erscheint es durchaus möglich, die Kirche in christologischer Begründung als „Ursakrament" und „Zeichen des göttlichen Heilswillens für die Welt" (S. 40) zu bezeichnen.

Auch bei *Jürgen Moltmann* reicht „Mysterium" „über die Christologie hinaus in die Pneumatologie, die Ekklesiologie und die weltgeschichtliche Eschatologie" (Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, S. 229). Daher genügt weder eine christologische noch eine ekklesiologische Fassung des Sakramentsbegriffs. Betrachtet man nämlich die Kirche in eschatologischer Sicht als Geist-Geschehen von Christus her auf das vollendete Reich Gottes hin, so gewinnt das kirchenbegründende sakramentale Geschehen (d.h. Verkündigung und Sakramente!) trinitarische Dimensionen: „Nicht Christus für sich, sondern Christus im Heiligen Geist, nicht die Kirche für sich, sondern die Kirche Christi im Heiligen Geist sollen das Mysterium oder ‚Sakrament' genannt werden. Dieser *trinitarische Sakramentsbegriff* umfaßt auf der anderen Seite die eschatologische Geschichte Gottes mit der Welt in den ‚Zeichen und Wundern' des Heiligen Geistes, und den ‚Zeichen des Endes' " (S. 231). Die Sakramente werden so zu „ ‚Zeichen und Wundern' der Geschichte des Geistes, der das Heil schafft und die neue Schöpfung heraufführt" (S. 231). Durch diesen pneumatologischen Ansatz kommt Moltmann also zu einer eher ekklesiologischen Fassung des Sakramentsbegriffs, wobei der in der Kirche und den Sakramenten wirkende Geist diese zugleich auf die eschatologische Vollendung hin öffnet.

Dieser enge Zusammenhang von Kirche und Sakrament läßt sich allerdings auch aus anderer Perspektive verdeutlichen. So reflektiert *Heinrich Ott* den offenkundigen Zusammenhang der beiden kontingenten Gegebenheiten „Kirche" und „Sakramente". Beide verweisen aufeinander, denn „die Sakramente bringen die ‚innere Struktur' der Kirche zum Ausdruck" (Die Antwort des Glaubens, Stuttgart – Berlin ²1973, S. 412). Diese aber meint *Bewußtheit* (die in der Taufe ihren Ausdruck findet) und *Gemeinschaftlichkeit* (mit Gott und untereinander, wie sie im Abendmahl versinnbildet ist). Darüber hinaus eignet der Kirche selbst sakramentale Struktur; sie ist „signum efficax", wirksames Zeichen, denn „sie zeigt eine Wirklichkeit an, und zwar so, daß diese Wirklichkeit [Gottes Gnade] durch das Zeichen für die Menschen wirksam wird" (S. 414). Mit dem II. Vatikanischen Konzil und der neueren katholischen Theologie betrachtet Ott die Kirche daher als „Ur-Sakrament" und „Zeichen des Heils für die Welt"; in diesem sakramentalen Charakter der Kirche wurzeln ihre Sakramente.

Einen reichlich un-protestantischen Weg scheint *Paul Tillich* eingeschlagen zu haben, wenn er auf den integralen Zusammenhang von „Natur und Sakrament" (1928, in: Ges. Werke VII, Stuttgart 1962, S. 105ff.) verweist und so einem rein worthaft geprägten Verständnis begegnet. Aus dem engen Kontakt mit dem Berneuchener Kreis, der im Zeichen der Jugendbewegung u.a. eine Erneuerung des kultisch-liturgischen Lebens versuchte, erwächst offenbar Tillichs Hochschätzung der Sakramente: „Keine Kirche ist ohne sakramentale Elemente möglich" (S. 119). In kritischer Wendung gegen die Berneuchener Eingrenzung des Sakraments in den Sakralraum aber sucht er die Verbindung von kirchlichem Kult und profaner Existenz durch eine größere Weite des sakramentalen Denkens. Den Weg dahin ebnet eine erneuerte Naturbetrachtung: „Die Natur ist nicht der Feind des Heils..., vielmehr ist die Natur Träger und Gegenstand des Heils. Das ist der Boden für eine protestantische Wiederentdeckung des Sakramentalen" (S. 113). Notwendig ist demnach ein „neuer Realismus", der die eigene Mächtigkeit der Naturdinge, ihr religiöses Symbolpotential aufdeckt und so die geschichtliche Einbeziehung bestimmter naturaler Gegebenheiten in die Sakramente des Christentums begründet. Um aber Sinnträger des neuen Seins in Jesus Christus zu werden, bedürfen die naturalen Elemente einerseits der Entdämonisierung, andererseits der positiven Einbeziehung in die von Christus herkommende Heilsgeschichte. Grundlage allen Sakramentsverständnisses ist also die Universalität des Sakramentsprinzips: „Sakramental sind alle Gegenstände und Vorgänge, in denen das Seinsjenseitige in einem Seienden gegenwärtig angeschaut wird" (S. 119). Sakramente entstehen jedoch erst dann, „wenn die Mächtigkeit eines Natürlichen für den Glauben [!] zum Träger sakramentaler Mächtigkeit wird. Sakramente können nicht willkürlich geschaffen werden, das ist vielmehr Sache des historischen Schicksals" (S. 122).

Droht hier (freilich im Gegenschlag zur sakralen Engführung der Berneuchener) der Naturgedanke übermächtig und das Sakramentsprinzip zu einem „Allerweltsprinzip" zu werden, so ordnet Tillich die Sakramente später der Pneumatologie ein und beschreibt sie als unverzichtbare Mittlergestalten des göttlichen Geistes. Dennoch verliert der Sakramentsbegriff dadurch nichts von seiner Universalität: „Im weitesten Sinne des Wortes ist ‚sakramental' alles, durch das der göttliche Geist erfahren wird; in einem engeren Sinne sind solche Gegenstände und Handlungen

sakramental, in denen eine religiöse Gemeinschaft ihre Begegnungen mit dem göttlichen Geist ausdrückt, und im engsten Sinne bezieht sich ‚sakramental' auf die großen Sakramente, in denen sich eine religiöse Gemeinschaft verwirklicht. Wenn die Bedeutung von ‚sakramental' im weitesten Sinne nicht mehr gesehen wird, verlieren auch ... die großen Sakramente ihre religiöse Bedeutung" (Systematische Theologie, Bd. 3, Stuttgart 1966, S. 145). Die Notwendigkeit des Sakramentes ortet er nun im Geistgeschehen selbst, da „zur Erfahrung des göttlichen Geistes ein sakramentales Element gehört" (S. 146). Dabei wird die naturale Komponente keineswegs ausgeschaltet; sie wird vielmehr in ihrer natürlichen Symbolhaftigkeit in Dienst genommen und erfüllt vom göttlichen Geist, damit dieser gleichsam in den ganzen Menschen „eindringe". Seinen früheren Ansatz hat Tillich damit keineswegs aufgegeben, sondern seinen „neuen Realismus" und damit die Naturmächtigkeit der Dinge nochmals bekräftigt. Im universalen Horizont einer Pneumatologie, die auch die Natur einschließt und in ihrer Tiefendimension erfaßt und in Dienst nimmt, ist „kein Teil der Wirklichkeit von vornherein von der Möglichkeit ausgeschlossen, irgendwann einmal zum sakramentalen Material zu werden" (S. 147).

Ökumenische Perspektiven

Auf den ersten Blick scheint diese Beschreibung verschiedener und z. T. sogar gegensätzlicher Wege protestantischer Sakramententheologie wenig Raum für ökumenische Hoffnungen zu lassen. In der Tat dürfte sich schwerlich Einvernehmen erzielen lassen mit solchen Deutungen des Sakraments, die diesem überhaupt keine oder rein christologische Relevanz zubilligen. Ökumenisch bedeutsam erscheint jedoch bereits die vielgestaltige Einbindung der Sakramente in den Kontext der *Pneumatologie*, die sich mit neueren Bewegungen des katholischen Denkens trifft. Über die erfreulich klaren Hinweise von Tillich und Moltmann hinaus wäre hier auch Ebelings jüngster Hinweis auf die Sakramente als „Wegzeichen des heiligen Geistes" zu beachten und auf das von ihm ausgedeutete Wortgeschehen hin zu bedenken; selbst eine (freilich kontroverse) Sichtung von Barths Neo-Calvinismus in der Einschränkung des Sakramentenbegriffs auf die *Geist*-Taufe könnte sich empfehlen. Von solch pneumatologischer Neubesinnung könnte dann auch auf die ekklesiologische Verwurzelung der Sakramente neues Licht fallen, ohne daß die (inklusiv, nicht aber exklusiv) christologische Begründung des Sakramentsbegriffs dadurch aus dem Blick geraten müßte. Die von Pannenberg und Moltmann im Mysterion-Begriff geortete ekklesiologische Dimension, die von Ott betonte strukturelle Konvergenz von Kirche und Sakramenten und die Verdeutlichung der letztlich *kirchlichen* Gestalt des sakramentalen Wortgeschehens bei Fuchs und Ebeling könnte hier bedeutsame Wege ebnen.

Das alles kann freilich kaum darüber hinwegtäuschen, daß sich auf evangelischer Seite kaum weitergehende Überlegungen zum *Symbolbegriff* und dessen christlicher Konkretisierung für die Sakramente finden, ja zuweilen (z. B. von Jüngel) von vornherein abgewiesen werden. Der anthropologisch-soziologischen Fundierung des Sakramentenverständnisses, die auf katholischer Seite breiten Raum einnimmt, steht hier wenig zur Seite; die von Ebeling gewiesene anthropologische und von Tillich bevorzugte naturhafte Richtung in der Ausdeutung des sakramentalen Symbols verdiente weitere Ausarbeitung.

Wichtiger jedoch als diese behutsamen Annäherungen im Sakramentsverständnis erscheint das offenkundige Erstarken evangelischer Sakramentenpraxis, vor allem ein „Wiedererwachen" des Abendmahls, wie es sich beispielhaft auf dem Nürnberger Kirchentag feststellen ließ (vgl. Forum Abendmahl, hg. v. *G. Kugler*, Gütersloh 1979). Daß eine erneuerte Praxis der Sakramente auch für deren theoretisch-theologische Explikation auf die Dauer kaum ohne Auswirkung bleiben dürfte und die eingangs zitierte Feststellung Ebelings daher möglicherweise schon in naher Zukunft überholt sein könnte, bleibt die größte Hoffnung für eine ökumenische Verständigung über die Sakramente.

Arno Schilson

Literaturbericht

Zwischen Apologetik und Enttabuisierung

Tendenzen der katholischen Zeitgeschichtsforschung

Die Frage, wieweit die katholische Kirche im Hitler-Deutschland versagt und Schuld auf sich geladen hat, ist auch heute keineswegs abschließend geklärt. Die Antworten fallen jedoch zunehmend differenzierter aus. Auch in der kirchennahen Zeitgeschichtsforschung wird immer stärker das Bemühen spürbar, bei der Analyse der Konfrontation des Katholizismus mit dem Nationalsozialismus die alten Schemata von Verfolgung und Widerstand

in ihrer Ausschließlichkeit hinter sich zu lassen. Gerade die umfangreichen Publikationen der bereits 1962 bei der Katholischen Akademie in Bayern gegründeten, 1972 juristisch verselbständigten und vom Verband der deutschen Diözesen finanzierten „Kommission für Zeitgeschichte" lassen die Tendenz einer gewissen Enttabuisierung erkennen. Deutlicher ist diese Tendenz naturgemäß bei kirchenkritischen Autoren zu beobachten. Insgesamt kennzeichnend ist eine Abkehr von holzschnittartigen Einschätzungen.

Wohl hat sich 1977 um das Problem von Reichskonkordat und Ermächtigungsgesetz eine neue und noch nicht beigelegte Kontroverse entzündet, beim Vergleich mit wissenschaftlichem Forschungsstand wie kirchlicher Argumentation am Beginn der sechziger Jahre überwiegt jedoch an der Wende zu den achtziger Jahren der Eindruck einer unbefangeneren Sicht. Dieser Trend einer mehr und mehr differenzierenden, partiell auch selbstkritischen Kirchengeschichtsschreibung wird in der nichtwissenschaftlichen katholischen Publizistik bemerkenswerterweise nur begrenzt nachvollzogen. Namentlich in der Reaktion auf die deutsche Fernsehausstrahlung von „Holocaust" am Jahresbeginn 1979 waren für die Kirchenpresse in der Bundesrepublik eher solche Artikel und Leserbriefe charakteristisch, die sich am bekannten Schema von Widerstand und Verfolgung orientierten. Das war im Kern nicht nur einfache Apologetik (wenn es auch dafür Beispiele gab), an einer Kluft zwischen Forschung und Publikumspresse besteht aber kaum ein Zweifel.

Über die Chancen, mit den immer vielfältigeren Ergebnissen der Forschung auf ein breiteres, vor allem länger anhaltendes Interesse zu stoßen, gehen die Meinungen auseinander. Es ist schwer, zu sagen, ob die durch „Holocaust" und Verjährungsdebatte wiederbelebte NS-Diskussion mehr als nur kurzfristig und oberflächlich war. Dabei wird in etwa zwei bis drei Jahren, also zwei Jahrzehnte nach den großen, in Hochhuths „Stellvertreter" kulminierenden Kontroversen, das wichtigste Aktenmaterial zur Rolle der katholischen Kirche zwischen 1933 und 1945 gedruckt vorliegen. Bereits jetzt existiert eine stattliche Zahl von Spezialstudien, Biographien, auch allgemein theologisch-strukturellen Untersuchungen. Das Standardwerk, die große Gesamtdarstellung gibt es indes noch nicht. Wohl sind die kirchlichen wie staatlichen Aktenbestände (mit einigen nicht unwichtigen Ausnahmen) weithin zugänglich und zu einem nicht geringen Teil auch ausgewertet, beim Vergleich mit der politischen Zeitgeschichte zeigt sich jedoch ein „Hinterherhinken" der kirchlichen Forschung: ist für die Profanhistoriker derzeit die Frühphase der Bundesrepublik ein auch quellenmäßig erschließbarer Schwerpunkt, so arbeiten die Kirchenhistoriker vorwiegend noch in der Zeit vor und während des Krieges. Zwar wird auch von katholischer Seite in den letzten Jahren die Zeit nach 1945 stärker in den Blick genommen, generell ist aber dieser *Abstand* in vielerlei Hinsicht spürbar. Einer der *Gründe* (denn Zeitgeschichtsforschung ist nicht allein auf Archive und Akten angewiesen) liegt in einem 1976 gefaßten Beschluß des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz, prinzipiell kirchliches Archivgut seit dem 1. Januar 1946 für die Forschung zu sperren. Von dieser Regel gibt es Ausnahmen, typisch ist aber eher Zurückhaltung.

Von Hochhuth bis Holocaust

Gemessen am Stand von vor zwei Jahrzehnten, hat sich die Archivsituation natürlich gebessert. Aber damals (und noch bis weit in die sechziger Jahre) war sie desolat. Nicht wenige Diözesen verweigerten Forschern den Zugang. Es war kein Zufall, als vor nun zwei Jahrzehnten das Bild einer Kirche, die im NS-System nur oder doch vornehmlich Hort des Widerstandes und der Menschenrechte schien, in Zweifel gezogen, statt dessen die These von der Affinität des Katholizismus zum Nationalsozialismus formuliert und all dies kirchlicherseits mit nur selten vorurteilsloser Zurückweisung der keineswegs völlig unbegründeten Anklagen beantwortet wurde. Der politischen Vergangenheitsbewältigung, einem der wesentlichen Elemente der frühen sechziger Jahre, entsprach ein gleicher Vorgang auf kirchlicher, namentlich katholischer Ebene. Das begann nicht erst mit *Ernst-Wolfgang Böckenfördes* „Hochland"-Aufsatz 1961 über den deutschen Katholizismus im Jahre 1933 und mit seiner Frage, ob denn die Positionen und politischen Prinzipien, die zu den Irrtümern des Jahres 1933 geführt hatten, im deutschen Katholizismus der Nachkriegszeit tatsächlich überwunden seien, wurde aber durch seinen dezidiert geäußerten Zweifel an der Zuständigkeit des Hirtenamtes in politischen Dingen wesentlich popularisiert.

In einer übersichtlichen, wenngleich nur bis 1974 reichenden Zusammenschau hat *Ulrich von Hehl* versucht, den Gang der Forschung über Kirche und Katholizismus im nationalsozialistischen Deutschland in vier Phasen zu gliedern: Zäsuren sind für ihn der 1957 abgeschlossene Konkordatsprozeß vor dem Bundesverfassungsgericht, die Diskussion um Böckenfördes Aufsatz und die kurz zuvor von *Rudolf Morsey* publizierte Studie über das Ende der Zentrumspartei 1933 sowie der Beginn vatikanischer und deutscher Akten-Editionen 1965. Hehls Literaturbericht findet sich in einem von *Dieter Albrecht* herausgegebenen Sammelband „Katholische Kirche im Dritten Reich". Dieses Taschenbuch enthält wichtige Aufsätze und Rezensionen aus eineinhalb Jahrzehnten, verzichtet aber darauf, die jeweils angegriffenen kirchenkritischen Autoren selbst zu Wort kommen zu lassen.

In der ersten Phase – von 1945 bis etwa 1957/58 – überwogen subjektiv geprägte Schilderungen einer Kirche, die in permanentem Widerstand zum NS-Regime gestanden habe. Der kanadische Kirchenhistoriker *John S. Conway* wertete sie als „Augenzeugenberichte hauptsächlich martyrologischer Art". Hehl hält diese Charakteristik für unzureichend, räumt aber auch ein, es habe im ersten Nachkriegsjahrzehnt „ein unhistorischer – weil statischer – Widerstandsbegriff" vorgeherrscht. Hehl, der heute Ge-

schäftsführer der Bonner Forschungsstelle der „Kommission für Zeitgeschichte" ist, sieht darin aber „keine Taktik bewußten Verschleierns der historischen Wahrheit" und hält es für absurd, „die frühe katholische Widerstandsliteratur als eine Verdrängung eigenen Versagens zu interpretieren oder in ihr ein nachträglich von der Kirche emporstilisiertes ‚Selbstbildnis' aus der Zeit des ‚Faschismus' zu sehen, das geradezu die Voraussetzung für einen Führungsanspruch nach 1945 gewesen sei". Ob man diese – u. a. von *Gerhard Kraiker* formulierte – These so sicher bestreiten kann, wie Hehl es tut, bleibt dahingestellt.

Im Zusammenhang mit dem von 1955 bis 1957 geführten Prozeß um das Reichskonkordat begann eine systematischere Erforschung des Verhältnisses zwischen Katholizismus, Kirche und Nationalsozialismus. Ausgangspunkt waren die beiden Gutachten, die sich für *(Ernst Deuerlein)* und gegen *(Karl-Dietrich Bracher)* die Fortgeltung des Reichskonkordats nach 1945 aussprachen. 1960 legte Morsey seine grundlegende (1977 neu bearbeitete) Untersuchung über das Ende der Zentrumspartei vor, in der er den von Bracher erhobenen Vorwurf eines vatikanischen „Dolchstoßes" in den Rücken des Zentrums abschwächte, aber sehr ausführlich den inneren Zerfall und die 1932/33 immer bedrohlichere Konzeptionslosigkeit des Zentrums nachzeichnete. Ausgelöst von Morseys und Böckenfördes Veröffentlichungen, die nicht allein in der Wissenschaft, sondern auch in der politischen Publizistik lebhaft aufgegriffen wurden, vollzog sich eine Revision bis dahin herrschender Auffassungen. Die Diskussion gipfelte im Februar 1963 in der Premiere von *Rolf Hochhuths* „Stellvertreter". Dieser literarischen Verarbeitung, deren unbestreitbarer Einfluß auf die weitere Forschung heute auch von kirchlicher Seite zugegeben wird, folgten zahlreiche Bücher und Aufsätze, die gleichermaßen die vatikanische wie die deutsche Ebene ins Auge faßten.

Die Arbeit der „Kommission für Zeitgeschichte"

War das kirchliche Echo anfangs weithin ablehnend, so begann sich Mitte der sechziger Jahre – nachdem die Hochhuth-Debatte die Fronten noch einmal verschärft hatte – ein Wandel hin zur wissenschaftlichen Aufbereitung abzuzeichnen. Dieser Wandel dauert bis heute an. Zwei Dinge waren bestimmend: Durch Hochhuths Theaterstück beschleunigt, begann der Vatikan 1965 Akten zu edieren. Die Arbeit an dieser Reihe („Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale") ist derzeit noch im Gange und wird erst in den achtziger Jahren abgeschlossen sein. Zeitgleich zu der – allerdings sachlich wie personell beschränkten – Öffnung der vatikanischen Archive begann die „Kommission für Zeitgeschichte" mit ihrer Publikationstätigkeit. Nach ihrem eigenen Verständnis will sie sich durch Quellenbände und Monographien mit der „politischen und sozialen Wirksamkeit der deutschen Katholiken im 20. Jahrhundert und deren Wurzeln im 19. Jahrhundert" befassen. In einem halb von knapp zwei Jahrzehnten sind auf diese Weise über 50 Veröffentlichungen entstanden.

In den sechziger Jahren überwogen die zum Teil mehrbändigen, bis heute weitergeführten Quelleneditionen, während sich in den siebziger Jahren Dokumentenbände und Monographien die Waage hielten. Für die NS-Problematik bedeutsam waren die staatlichen und kirchlichen Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen, der Notenwechsel zwischen Vatikan und Reichsregierung, die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe, die kirchliche Lage im Spiegel der Berichte bayerischer Regierungspräsidenten, aber auch des SD und der Gestapo. In ihrer editorischen Qualität werden diese Publikationen in der Fachwelt eigentlich einhellig positiv beurteilt. – Den Beginn der Monographien der „Kommission für Zeitgeschichte" machte der Münchner Jesuit und Kirchenhistoriker *Ludwig Volk* 1965 mit seiner Studie „Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934". Geschrieben durchaus im Sinne des „sentire cum ecclesia", dabei (selten genug!) lebendig formuliert, lieferte Volk eine in ihrem Umfeld doch ausgesprochen differenzierte Analyse.

Noch bevor Volks Studie erschienen war, hatte der „Spiegel" das 1964 in New York und London verlegte Buch von *Guenter Lewy* „Die katholische Kirche und das Dritte Reich" in Vorabdrucken publiziert; 1965 erschien auch das Buch in der Bundesrepublik. Es war die erste, zudem betont kirchenkritische Untersuchung mit dem Anspruch der Gesamtdarstellung. In der Sicht des amerikanischen Politologen suchte die auf Legalität und Loyalität bedachte Kirche einen modus vivendi mit dem NS-Regime, engagierte sich in einer Art episkopalen Egoismus' nur bei Eingriffen in kirchliche Belange, hielt sich deswegen z. B. in der Judenfrage betont zurück und leistete keinen Widerstand im Sinne grundsätzlicher Opposition. Erwartungsgemäß fand Lewy auf kirchlicher Seite wenig Gegenliebe. Auch die zu einer abgewogeneren Haltung tendierenden Kirchenhistoriker, wie Volk, wollten so weit nicht gehen. Zwei Begriffe waren durch Lewys Buch in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt worden: „Widerstand" und „Totalitarismus". Während Lewy die These von der Affinität des Katholizismus zum Totalitarismus bekräftigte, bezweifelten seine kirchlichen Kritiker deren Richtigkeit und bemängelten, Lewy habe die kommunistische Variante des Totalitarismus ausgespart. Im Rückblick scheint es jedoch, daß die auch in der allgemeinen Historiographie und Politologie kontroversen Totalitarismustheorien, die mit der Gleichung „braun = rot" Unvergleichbares zu erklären meinen, beim Vergleich der deutschen Kirche vor und nach 1945 wenig erhellend sind.

Das von Lewy für die NS-Zeit beklagte Manko kirchlichen Widerstands tangiert ein zentrales Problem. Man kann natürlich den Begriff Widerstand entsprechend weit interpretieren, wie es *Konrad Repgen* für die katholische Kirche mit der Formel „Wahrung ihres Proprium" und damit „permanente Nicht-Anpassung" getan hat. Die Stärke des Widerstandes der katholischen Kirche zwischen 1933 und

1945 bemißt sich für ihn dann nach dem Maß, „in dem es in Deutschland gelungen ist, die kirchliche Eigenständigkeit zu wahren und dafür zu sorgen, daß in dieser Volkskirche den Gläubigen kontinuierlich die Sakramente gespendet und Glaubensgut und Sittenlehre unverkürzt verkündet wurden".

Demgegenüber sprechen Gründe der begrifflichen Präzision dafür, „Widerstand" – so unterschiedlich motiviert und so verschieden wirkungsvoll er war – auf jenes Spektrum zu beschränken, das von Teilen der Kommunisten und Sozialdemokraten (denn auch sie sind längst nicht alle antifaschistische Kämpfer geworden) über Minderheiten der alten demokratischen Parteien und der Kirchen bis hin zu ebensolchen Minoritäten in Adel und Militär reichte. Den Übergang zu dem, was die katholische Kirche durchaus erfolgreich als Wahrung ihrer Identität praktizierte, würde dann das „Grenzgebiet von politischer und unpolitischer Resistenz" abstecken, „die die Wirklichkeit der Konflikte und auch die moralische Konfliktlage vieler Menschen in der NS-Zeit oft sehr viel repräsentativer widerspiegeln als die Extremsituation des nur von wenigen zeitweilig versuchten Regime-Sturzes" (Martin Broszat). Von dieser unpolitischen Resistenz, vom Nicht-Nazi-Sein, vom Wahren der Identität würde dann wohl ein generell moralisch kaum zu qualifizierendes „Überleben", „Überdauern" hinleiten zum bewußten Mitmachen, zur begeisterten Gefolgschaft, zum langsam beginnenden, sich immer mehr steigernden Verbrechen.

Eine solche Auffächerung des Widerstandsbegriffs hat Lewy 1965 noch nicht vorgenommen. Weniger wegen seiner kirchenkritischen Sicht allgemein als mehr infolge der beschränkten Quellenlage und gewisser methodischer Schwächen erfüllte sein Buch noch nicht die Ansprüche an eine Gesamtdarstellung. Aus ähnlichen und anderen Gründen traf dies auch für weitere, Lewy folgende Versuche zu. Das gilt, jeweils unterschiedlich, für *Gerhard Binders* „Irrtum und Widerstand. Die deutschen Katholiken in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus" (1968), *John S. Conways* „Die nationalsozialistische Kirchenpolitik. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge" (1969), *Leonore Siegele-Wenschkewitz'* „Nationalsozialismus und Kirche. Religionspolitik von Partei und Staat bis 1935" (1974) und *Walter Adolphs* „Die katholische Kirche im Deutschland Adolf Hitlers" (1974). Binder blieb weithin auf das Jahr 1933 und dessen Vorgeschichte beschränkt, Conway versuchte, das Kirche-Staat-Verhältnis einmal von staatlicher Seite aus zu schildern (wie es Friedrich Zipfel schon 1965 in seiner Quellenedition getan hatte), mußte dabei aber auf die im Staatlichen Zentralarchiv der DDR in Potsdam verwahrten Akten des NS-Reichskirchenministeriums verzichten. Siegele-Wenschkewitz, Assistentin des Tübinger evangelischen Theologen und Zeithistorikers *Klaus Scholder*, bezog ihre (1977 von Scholder zum Teil übernommene und ergänzte) Studie auf beide Kirchen, mehr noch auf die NSDAP (Kampfzeit, Machtergreifung, Dualismus von Partei und Staat), und führte sie nur bis 1935. Walter Adolph, der 1975 verstorbene ehemalige West-Berliner Generalvikar und langjährige Mitarbeiter des von 1935 bis 1950 die Berliner Diözese leitenden Kardinals Preysing, wollte mit seinem Buch seine schriftstellerische Arbeit zusammenfassen, in deren Mittelpunkt er zwei Jahrzehnte lang in Artikeln und Monographien die Konfrontation von Kirche und Nationalsozialismus gestellt hatte. Dieser Versuch orientierte sich an seinen früheren Arbeiten über Preysing, vermochte aber nicht, den bis zur Mitte der siebziger Jahre erreichten Forschungsstand widerzuspiegeln. Wenn auch nicht mehr so pointiert wie in der Hochhuth-Kontroverse, ging es Adolph doch um eine subjektiv zwar verständliche, aber objektiv nicht immer nachvollziehbare Apologie seiner Kirche.

In zwei komprimierten materialreichen Aufsätzen (sie sind beide in Albrechts Sammelband wieder abgedruckt) hat Ludwig Volk 1966 und 1969 die Entwicklung der Fuldaer Bischofskonferenz von 1933 bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge" 1937 und von 1937 bis 1945 nachgezeichnet. Aufgefüllt wurde diese Skizze mit Quellenedition und Monographien, welche die „Kommission für Zeitgeschichte" in den siebziger Jahren vorlegte.

Der Gang der Forschung in den siebziger Jahren

Der Fortgang der historischen Erforschung des Verhältnisses von katholischer Kirche und nationalsozialistischem Staat wurde in den siebziger Jahren weithin von der „Kommission für Zeitgeschichte" bestimmt. Die von *Bernhard Stasiewski* begonnene Quellenedition bischöflicher Akten wurde fortgeführt, erst 1979 erschien Band III (1935/36). Die beiden Anschlußbände (1937–39 und 1939–45) befinden sich in Vorbereitung (Bearbeiter: Ludwig Volk). Komplett ist bereits die zweibändige, gleichfalls von Volk besorgte Ausgabe der Akten des Münchner Kardinals Faulhaber (1917–1945). Fortgesetzt wurde auch die Edition des Notenwechsels zwischen Vatikan und Reichsregierung (Bearbeiter: *Dieter Albrecht*), deren Band III 1980 erscheint. Zu nennen sind ferner die Lebenserinnerungen *Friedrich Muckermanns* („Im Kampf zwischen zwei Epochen"), die bereits 1969 von *Heinz Hürten* vorgelegten „Deutschen Briefe" (eines Periodikums der katholischen Emigration 1934 bis 1938) und die von Ulrich von Hehl 1979 besorgte historisch-kritische Ausgabe von Walter Adolphs „Geheimen Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943".

Bei den mittlerweile 30 Monographien der Kommission reicht das Spektrum von Studien über das Reichskonkordat (Ludwig Volk, 1972), die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37 (*Hans Günter Hockerts*, 1971), die 1936 verbotene Wochenzeitung „Junge Front/Michael" (*Klaus Gotto*, 1970) und den Katholischen Jungmännerverband von 1933 bis 1939 (*Barbara Schellenberger*, 1975) über eine Analyse der kirchlichen Auseinandersetzung mit dem NS-Ideologen Alfred Rosenberg (*Raimund Baumgärtner*, 1977) bis hin

zu einer Regionaluntersuchung „Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945" (Ulrich von Hehl, 1977). Jüngst erschien die Arbeit „Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus" von *Jürgen Aretz*. Das Resümee seiner gründlichen Untersuchung ist in der Tendenz kennzeichnend für mehrere andere Schriften der Kommission: „Die Bischöfe haben die Arbeitervereine zwar nicht im Stich gelassen, aber sie haben den Arbeitervereinen und dem Verbandskatholizismus insgesamt nicht zu jeder Zeit nach 1933 die Unterstützung gewährt, die notwendig gewesen wäre."
Der Fortgang der Forschung (bezogen hier immer auf die deutsche Situation) vollzieht sich zwar vorwiegend, aber nicht ausschließlich bei der „Kommission für Zeitgeschichte". Drei Beispiele: 1977 hat Rudolf Morsey unter dem Titel „Der Untergang des politischen Katholizismus 1932/33. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und ‚Nationaler Erhebung' 1932/33" eine ergänzte und modifizierte Fassung seiner 1960 erstmals publizierten Studie vorgelegt. In mehreren Aufsätzen und einem Sammelband („Beiträge zur Geschichte der deutschen Caritas in der Zeit der Weltkriege", Freiburg 1978) hat *Hans-Josef Wollasch* Probleme caritativer Arbeit im NS-System behandelt. Überhaupt sind mannigfache Spezialprobleme in Aufsätzen (z. B. in den „Stimmen der Zeit", aber auch anderenorts) untersucht worden.
Mit einer interessanten theologischen Fragestellung hat sich schließlich *Heinrich Missalla*, Mitglied des „Bensberger Kreises", beschäftigt. „Für Volk und Vaterland. Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg" heißt sein 1978 erschienenes Buch. Im Mittelpunkt steht der katholische Feldbischof *Franz Justus Rarkowski* (1873–1950), neben dem Berliner Nuntius Orsenigo die umstrittenste Bischofspersönlichkeit im Hitler-Deutschland. Missalla geht es nicht allein darum, Rarkowskis Kriegspredigten mit ihren Lobgesängen für Führer, Volk und Vaterland zu analysieren, er schließt an seine historische Schilderung ein über Rarkowski und die NS-Thematik weit hinausreichendes Resümee an. Unter Hinweis auf kirchliche Bemühungen, Rarkowskis Position als unbedeutend und isoliert, seinen Einfluß als unerheblich, ihn einfach als Ausnahmefall zu bezeichnen, meint Missalla, wer so verfahre, „rechtfertigt bei jeder anderen Bischofsernennung eine ähnliche Argumentationsweise, und das nicht erst in späteren Generationen". Und weiter: „Auch die Äußerungen eines Bischofs sind so viel wert wie seine Argumente, nicht anders als bei jedem anderen Menschen. [...] Daß auch ein Bischof keine größere Kompetenz zur Beurteilung von Situationen besitzt als jeder andere vernünftige Zeitgenosse und daß er darum mit daraus abgeleiteten Forderungen und Maßnahmen, für die er Gehorsam verlangt, äußerst behutsam verfahren muß. [...] Die Autorität der Kirche und des Amtes liegt nicht im Bereich des Politischen. [...] Es gehört zu den wichtigsten Lehren aus der Zeit des Nationalsozialismus, daß Gehorsam nicht genannt werden darf ohne den ebenso gewichtigen Widerspruch. Die Auffassung, daß Gottes Wille uns nur im Willen der ‚Autoritäten' begegnet, ist nicht länger haltbar und darf nicht mehr gelehrt werden. Es kann sein, daß Gottes Wille uns in ihnen erreicht, sicher ist es nicht."

Offene und erforschte Probleme

Überblickt man den gegenwärtigen Forschungsstand, so wird als erstes die gegenüber den sechziger Jahren wesentlich gebesserte Quellenlage deutlich. Am Beginn der achtziger Jahre werden zentrale Dokumente (besonders die von Ludwig Volk mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat edierten Akten der deutschen Bischöfe) vollständig vorliegen. Die kirchlichen und staatlichen Archive stehen der Forschung bereits jetzt weitgehend offen, soweit es sich um die Zeit vor 1945 handelt. Ausnahmen sind vor allem der Bestand des Reichskirchenministeriums (Staatliches Zentralarchiv der DDR) und die Deutschland betreffenden Akten des Vatikans, die nur einer kleinen, päpstlich beauftragten Forschergruppe zugänglich sind.
Aufgrund des Materials der deutschen Diözesanarchive sind bereits einige Regionalstudien zustande gekommen (u. a. Köln, Hildesheim, Rottenburg und München); weitere Untersuchungen solcher Art könnten das Bild ergänzen. Dies gilt vor allem für die schwierige Frage, wie sich die Kirche an der Basis, die Gläubigen in den Gemeinden während der Zeit des NS-Regimes verhalten haben. Das berührt wiederum den Widerstandsbegriff, aber auch das Problem des Krieges. Überhaupt sind einige prinzipielle Motive der Konfessionsschule und des „Elternrechts", aber auch eine überspitzte Sittlichkeitsmentalität katholischer Kreise und von daher rührende „Affinitäten" zum Nationalsozialismus stärker in den Blick zu nehmen und kritisch zu untersuchen.
Vergleichsweise reich ist die Fülle des in biographischer Hinsicht Publizierten. Durch Akteneditionen, Monographien und Aufsätze lassen sich bereits fundierte Eindrücke der Kardinäle Faulhaber, Schulte und Bertram, aber auch einer Reihe anderer Bischöfe gewinnen. Über Preysing und Galen gibt es eine Anzahl Bücher, aber (ebensowenig wie für den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz Bertram) noch keine historisch-kritische Biographie. Sehr nützlich für einen ersten Überblick sind die thematisch weitgespannten Kurzporträts in der „Zeitgeschichte in Lebensbildern". In Kürze erscheint Band IV dieser von Rudolf Morsey u. a. herausgegebenen, auch für breitere Leserkreise gedachten Reihe. Diesen Bänden nachempfunden ist der von *Wolfgang Knauft* herausgegebene Sammelband „Miterbauer des Bistums Berlin. 50 Jahre Geschichte in Charakterbildern" (1978). – Zum Berliner Katholikentag im Juni 1980 sind weitere, eher populäre Beiträge zur Kirchengeschichte zu erwarten; vorgesehen sind schließlich zwei Ausstellungen in den Messehallen und im Reichstag.
Neben dem Mangel, noch nicht auf ein abgeschlossenes Standardwerk von wissenschaftlichem Rang zurückgreifen zu können (Klaus Scholders „Die Kirchen und das Dritte Reich" könnte diesen Anspruch erfüllen), gibt es einen Komplex, der gleichermaßen durch die 40. Wieder-

kehr der „Reichskristall-", präziser Reichspogromnacht, wie durch die deutsche Fernsehausstrahlung von „Holocaust" wieder ins Auge gefaßt wurde: *die Kirche und die Juden*. Vor der „Kommission für Zeitgeschichte" sagte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, im November 1978, die Ergebnisse der neueren Forschung führten zu einem differenzierten, aber insgesamt wesentlich positiveren Bild des Verhaltens der Kirche zwischen 1933 und 1945. Höffner räumte jedoch ein, es sei „beschämend, daß gegen die Judenverfolgung kirchlicherseits ‚bedrückend wenige öffentliche Proteste' erfolgt sind".

Gleichzeitig regte Höffner eine gründliche Studie über „Kirche und Judentum im Dritten Reich" an. Eine solche Gesamtdarstellung wird nicht zuletzt deshalb ausgesprochen schwierig und damit um so verdienstvoller sein, als sie mindestens vier teils getrennte, teils ineinander verschränkte Ebenen zu behandeln hat: die Haltung des Vatikans zur nationalsozialistischen Judenverfolgung und -ausrottung, die Rolle der katholischen Bischöfe in Deutschland, die kirchenamtlich organisierte Hilfe und das private Engagement einzelner Katholiken. – Es scheint, daß man auch auf kirchlicher Seite zu einer vorsichtigeren Betrachtung der „Judenfrage" gelangt. Ein Mann wie Dompropst Lichtenberg, der seit 1938 in der Berliner St.-Hedwigs-Kathedrale öffentlich für die Juden betete, war eine seltene Ausnahme. Sosehr auch die kirchliche Zeitgeschichtsforschung damit beginnt, sich distanzierter als früher mit dem Problem des Gewußt- und Geschwiegen-Habens auseinanderzusetzen, so sehr überwiegen in der katholischen Publizistik noch Urteile, welche die Verdienste eines Lichtenberg als repräsentativ für die Kirche insgesamt hinstellen.

Scholders Versuch einer Gesamtdarstellung

Als Klaus Scholder 1977 auf der Basis der bis dahin geleisteten Forschung den ersten Band seiner Protestantismus und Katholizismus synoptisch behandelnden Studie „Die Kirchen und das Dritte Reich" vorlegte, war dies der erste fundierte Versuch eines Standardwerkes. Durch die Zusammenschau beider Kirchen, seine pointierten Thesen zur päpstlichen Konkordatspolitik und das bisher nicht befriedigte Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Gesamtdarstellung bekam das Buch eine überdurchschnittliche Publizität: über 100 Rezensionen in Zeitschriften und Zeitungen wurden bisher gezählt. Überwiegend war das Echo positiv. Auch in der katholischen Fachwelt fand Scholder zuweilen mit Kritik vermischte Anerkennung, wobei – abgesehen von der Konkordatskontroverse – eine zu knappe Darstellung der katholischen gegenüber den evangelischen Problemen beklagt wurde. Ein Gesamturteil wird sich wohl erst gewinnen lassen, wenn auch die Fortsetzungsbände erschienen sind. Der erste Band („Vorgeschichte und Zeit der Illusionen") reicht nämlich nur bis 1934. Ursprünglich sollte es ein zweibändiges Werk werden. Scholder arbeitet derzeit an Band II, der etwa bis 1939 gehen wird. Dem soll dann ein dritter Band folgen, der die Zeit vom Kriegsbeginn bis etwa 1948 behandelt.

Scholder selbst hat sein Anliegen folgendermaßen beschrieben: „Das Buch ist keine durchweg erbauliche Lektüre, weder für evangelische noch für katholische Christen. Ich habe in keinem Falle etwas beschönigt, sondern Blindheit und Lüge, Arroganz, Dummheit und Opportunismus beim Namen genannt, auch wenn sie in einem geistlichen Gewand steckten und die Sprache der Kirche sprachen. Ich hoffe aber, daß ich mit keiner Zeile des Buches den Eindruck erwecke, als wollte ich mich damit von der Kirche distanzieren. Die Wahrheit mag für die Kirche schmerzlich sein, schmerzlicher noch ist die Unwahrheit." Scholders kritischen Anmerkungen zu Aspekten der katholischen Kirchenpolitik entsprechen nicht minder dezidierte Urteile über Schwächen im Protestantismus. In einigen Kapiteln zeigen sich jedoch auch die einer Synopse bei allen Vorzügen innewohnenden Nachteile: nicht alles ist vergleichbar, und manches katholische Spezifikum hätte stärker berücksichtigt werden müssen.

Die Erforschung kirchlicher Nachkriegsgeschichte

Mit einigen Passagen seines Buches ist Scholder auf den heftigen Widerstand katholischer Historiker gestoßen. Dabei geht es um die seit zwei Jahrzehnten immer wieder diskutierte Frage, ob zwischen der Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz im März 1933 und den Verhandlungen für das im Sommer abgeschlossene Reichskonkordat ein Zusammenhang besteht. Darauf gibt es seit dem Konkordatsprozeß 1957 unterschiedliche Antworten. Scholders Kontrahent in der jüngsten Kontroverse ist der Bonner katholische Historiker *Konrad Repgen*. Einer Gegenüberstellung der Positionen in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" folgte im Februar 1978 in der Bensberger Thomas-Morus-Akademie ein Expertenseminar. Strittig ist (abgesehen von der grundsätzlichen Bewertung der Konkordatspolitik, deren Motive auf katholischer Seite aber bisher kaum in Zweifel gezogen werden) vornehmlich die Rolle des damaligen Zentrumsvorsitzenden Prälat Kaas im Blick auf einen möglichen, von Scholder bejahten Kausalzusammenhang zwischen Reichskonkordat und Ermächtigungsgesetz. – Ihre gegensätzlichen Thesen faßten Repgen und Scholder (der dabei erstmals interessante italienische Akten auswertete) in den Münchner „Vierteljahresheften für Zeitgeschichte" (4. Heft 1978) zusammen. Repgen hat vor, dem Komplex demnächst ein eigenes Buch zu widmen. Ob er damit Scholders Sicht der Dinge ins Wanken zu bringen vermag, bleibt abzuwarten.

Unbeschadet von dieser wiederbelebten Kontroverse ist innerhalb der Erforschung der katholischen Zeitgeschichte die Tendenz zu erkennen, auch Themen aus der Zeit nach 1945 anzugehen. Einige Beispiele verdeutlichen

dies. *Frederic Spotts*, ein amerikanischer Diplomat, der sich über ein Jahrzehnt mit deutschen kirchlichen Fragen beschäftigt hatte, ließ 1976 seine bereits 1973 in den USA publizierte Studie „Kirchen und Politik in Deutschland" auch in der Bundesrepublik erscheinen. Im katholischen Lager stieß das Buch auf heftige Kritik, entsprach aber einem auch im außerkirchlichen Bereich vorhandenen Bedürfnis, einen kompakten Überblick über die politische Rolle von Katholizismus und Protestantismus nach 1945 zu bekommen. Alle Ansprüche, die hier anzumelden wären, vermag Spotts nicht zu erfüllen. Seine Quellenbasis ist begrenzt, auch bei der schwierigen Archivsituation hätte er intensiver deutsche Periodika auswerten müssen, womit sich manche Ungenauigkeiten hätten vermeiden und Lücken hätten schließen lassen. Ein „Standardwerk" ist Spotts also nicht. Gleichwohl hat er den Blick auf wichtige Punkte im Staat-Kirche-Verhältnis der Bundesrepublik gelegt, so z. B. den letztlich zuungunsten der Kirche entschiedenen Streit um die Konfessionsschule in den fünfziger und sechziger Jahren.

Ungleich kirchenfreundlicher als Spotts sind zwei von *Anton Rauscher* und *Albrecht Langner* herausgegebene Sammelbände angelegt: „Kirche und Katholizismus 1945–1949" und „Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963". Das Spektrum des ersten Bandes reicht von der „Stellung der Kirchen in den Länderverfassungen der Nachkriegszeit" *(Bengt Beutler)* über „Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes" (Klaus Gotto) und „Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945–1949" (Ludwig Volk) bis hin zu „Neuansätze der gesellschaftlichen Präsenz von Kirche und Katholizismus nach 1945" *(Karl Forster)*. Zu den Beiträgen des zweiten Bandes zählen u. a.: „Die deutschen Katholiken und die Wahlen in der Adenauer-Ära" (Klaus Gotto), „Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer" (Rudolf Morsey) sowie „Katholizismus und deutsche Sozialdemokratie 1949–1963" (Jürgen Aretz).

Mit diesen beiden Bänden ist erst einmal ein gewisses Gerüst geschaffen. Es fordert Ergänzungen, sollte aber auch Zweifel an der Richtigkeit kirchenpolitischer Ziele erlauben. – Lesenswert schließlich sind die Untersuchungen von *Martin Stankowski* „Linkskatholizismus nach 1945. Die Presse oppositioneller Katholiken in der Auseinandersetzung für eine demokratische und sozialistische Gesellschaft" (Köln 1975) und von *Franz Focke* „Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU" (Wuppertal 1978). – 1980 sind zwei weitere Studien zu erwarten: „Katholische Kirche und staatlicher Wiederaufbau Westdeutschlands 1945–1950" *(Burkhard van Schewick)* und „Der deutsche Katholizismus und die Frage der Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland" *(Anselm Doering-Manteuffel)*. – Ob dieser Trend, kirchliche Zeitgeschichte nicht 1945 enden zu lassen, anhält und sich verstärkt, hängt freilich zu einem guten Teil davon ab, wieweit sich die kirchlichen Archive einer solchen Forschung öffnen. *Martin Höllen*

Literaturangaben:
Dieter Albrecht (Hrsg.), Katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933–1945. M.-Grünewald-Verlag, Mainz 1976 – 272 S. (Topos-Taschenbücher, Bd. 45)
Albrecht Langner (Hrsg.), Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963. (Beiträge zur Katholizismusforschung. Hrsg. v. Anton Rauscher. Reihe B: Abhandlungen). Verlag Schöningh, Paderborn 1978 – 142 S.
Guenter Lewy, Die Katholische Kirche und das Dritte Reich. Aus dem Amerikanischen v. H. Schulz. Verlag Piper, München 1965 – 450 S.
Heinrich Missalla, Für Volk und Vaterland. Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg. Verlag Athenäum, Königstein/Taunus 1978 – 215 S.
Rudolf Morsey, Der Untergang des politischen Katholizismus 1932/33. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und ‚Nationaler Erhebung' 1932/33. Verlag Belser, Stuttgart / Zürich 1977 – 279 S.
Anton Rauscher (Hrsg.), Kirche und Katholizismus 1945–1949. (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen). Verlag Schöningh, München / Paderborn / Wien 1977 – 167 S.
Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Verlag Ullstein (Propyläen), Berlin (u. a.) 1977 – 897 S.
Frederic Spotts, Kirchen und Politik in Deutschland. Mit einem Nachw. z. dt. Ausg. v. F. Weigend-Abendroth. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1976 – 358 S.
Ludwig Volk (Bearb.), Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. IV: 1937–1939. [Bearb. Bd. I–III: Bernhard Stasiewski] (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen, Bd. 30). M.-Grünewald-Verlag, Mainz 1980.
Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Jürgen Aretz, Rudolf Morsey u. Anton Rauscher. 4 Bde. M.-Grünewald-Verlag, Mainz 1973–1980.

Länderbericht

Wird Sambia kommunistisch?

Die Kirchen warnen vor dem Abgleiten in den „wissenschaftlichen" Sozialismus

Im Juni 1975 zog der Präsident von Sambia, *Kenneth D. Kaunda*, während der Zusammenkunft des Nationalrates der sambischen Einheitspartei UNIP (United National Independence Party) in seiner programmatischen Rede einen endgültigen Schlußstrich unter die noch nachwirkende koloniale Vergangenheit. Als er bei dieser Gelegenheit die ideologischen Grundlagen legte zur Verstaatlichung des Bodens und der Presse, gingen seine Ausführungen als „Wasserscheide" des politischen Weges in die Geschichte des jungen Staates ein. Damals sagte er:

„Die Parteiarbeit muß darauf gerichtet sein, den Geist (mind) des Volkes zu entwickeln, um seine Freiheit und seinen Lebensstandard zu vergrößern" (Africa Year Book 1977. Published by Africa Journal Ltd., London, S. 920).

An einer Wasserscheide

Gerade um diese Freiheit zu sichern, nachdem die Versuchung gegeben ist, sie wegen der gegenwärtigen wirtschaftlichen und innerpolitischen Schwierigkeiten einzuschränken, haben die „Führer der christlichen Kirchen in Sambia" in einem *Rundbrief* „an alle ihre Mitglieder" jetzt ein klares und klärendes Wort gesagt. In dem im August 1979 veröffentlichten Schreiben (übersetzt und veröffentlicht durch MISSIO München in „Missio Informationen Nr. 10/79) bezogen sie eine deutliche abgrenzende Stellung gegenüber dem „wissenschaftlichen Sozialismus", den die Regierung seit Anfang letzten Jahres immer uneingeschränkter als Leitlinie des zukünftigen nationalen Weges propagiert. Von seiner kirchlichen und politischen Bedeutung her kann man deshalb diesen Brief der christlichen Kirchen des Landes ebenfalls eine „Wasserscheide" nennen in deren Selbstbewußtsein und deren Rolle im Staat.

In dem mit „Marxismus, Humanismus und Christentum" betitelten Schreiben warnen die katholischen Bischöfe, der Christliche Rat und der Evangelische Rat Sambias die Regierung, „ein Programm anzunehmen, das unvermeidlich zur Auflösung der persönlichen Freiheit führen wird" (Abschnitt Nr. 22 des Rundbriefes).

Wie konnte es zu einer solchen *Frontstellung* zwischen den christlichen Kirchen und der Regierung Sambias unter dem betont „christlichen Humanisten" Kaunda kommen? Seit der 1964 erreichten Unabhängigkeit des Landes setzte gerade Kaunda sich für einen staatspolitischen Weg ein, der seither für viele außenstehende Beobachter wegen der harmonischen Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat als beispielhaft angesehen wurde.

Als 1968 in Sambia der „sambische Humanismus", eine Variante des sog. afrikanischen Sozialismus, als Staatsphilosophie eingeführt wurde, legten diesem seine Verfechter und besonders Kaunda selbst als wirtschaftliche, politische und soziale Leitlinie die traditionelle afrikanische Lebenseinstellung und -bewältigung zugrunde, in der das gemeinschaftliche Wohl des Menschen der moralische Maßstab des Handelns sein sollte. In dieses staatsphilosophische Fundament wurden viele christliche Werte der praktischen Nächstenliebe wie auch die Garantierung der allgemeinen Menschenrechte eingearbeitet. Auf dieser Grundlage und im Schutz des geltenden Systems entwikkelten sich die christlichen Kirchen in ihrer relativ kurzen Geschichte, die mit den Forschungsreisen des schottischen Missionars Livingstone († 1873) ihren Anfang nahm, zu einer heute den Alltag des Landes prägenden Wirklichkeit. So ist auch ihr öffentlicher Einfluß bedeutender, als ihr Anteil von 45% Christen (25% katholisch, 20% protestantisch) an den sonst überwiegend der traditionellen Religion angehörenden 5,2 Millionen Einwohnern vermuten ließe.

Bis dahin gab es auch keinen Zweifel, daß die *offizielle Staatsphilosophie* auf solider afrikanischer Tradition ruhte und daß sie mit der christlichen Botschaft nicht nur in Einklang zu bringen war, sondern auch eine Bereicherung für die christlichen Gemeinschaften darstellte. In ihr wie auch im religiösen Empfinden der Afrikaner gab es keinen abgrenzenden Unterschied zwischen geistig-geistlicher und weltlicher Sphäre, zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Religion und Menschsein schlechthin. Ja, bis heute gibt es in den Stammessprachen kein Wort für „Religion". In der Praxis ist für den Afrikaner ein „religiöser" Mensch einfach ein „guter" Mensch, der seinerseits wieder „Mensch Gottes" genannt wird. Doch diese „Frömmigkeit" kam in den vergangenen Jahren der politischen Unabhängigkeitsbewegung und der wirtschaftlichen Entwicklung, die eher als „Krisen-Entwicklung" gekennzeichnet werden kann, stark unter den Druck der Politisierung und des praktischen Materialismus.

So bat Kaunda schon in den sechziger Jahren die Kirchen, „neue Mittel und Methoden zu finden, um den Kampf in der moralischen und geistigen Wüste immer besser führen zu können", denn er sah, wie „seine Leute sich verzehren im Materialismus und so die geistige Ebene ihres Lebens verlieren" (Diesen Gedanken wiederholte Kaunda zuletzt am 29. Juli 1979 in einer Rede vor den Heilig-Kreuz-Schwestern, vgl. „Times of Zambia" 30. 6. 79).

Doch das vorrangige Ziel seines von den Kirchen geforderten Dienstes war immer, dem „einfachen Menschen" (the common man) ein menschenwürdiges Leben, frei von Hunger, Krankheit und Unwissenheit, zu ermöglichen. Zur Verwirklichung dieses humanistischen Ideals sind für Kaunda sowohl der Staat wie auch die Kirchen vorzügliche und notwendige *Mittel.* Diese Überzeugung drückte er schon 1967 folgendermaßen aus: „Da die Kirche als auch der Staat ihre Existenz der Gesellschaft verdanken, der zu dienen sie behaupten, und da wir glauben, daß alles Leben von Gott kommt, können wir sagen, daß die Kirche und der Staat sowohl Gott als auch dem Menschen dienen" (Rede vor der Synode der Anglikanischen Diözese von Sambia, 1967, in: „Humanismus in Sambia", S. 57. Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen, Stuttgart).

Verschlechterung des innenpolitischen Klimas

So wurde Präsident Kaunda und auch die Einheitspartei in all den Jahren seit der Unabhängigkeit nie müde, diesen Humanismus zu predigen. Die Kirchen leisteten ihren Beitrag zur Verwirklichung dieses Fortschritts-Programms besonders durch ihr „Graswurzel"-Engagement in der Gesundheitsfürsorge, in der Landwirtschaft und in den Genossenschafts-Sparkassen. Aber immer deutlicher trat der Mangel an struktureller Planung, der oft durch wohlgemeinte, aber wirkungslose Parolen verdeckt wurde, zutage. Schuld an dieser Entwicklung war auch die

sich seit 1974 auf einer Talwanderung befindende Kupferindustrie, die mit über 90% am Exportaufkommen des Landes beteiligt ist; schuld daran war auch eine in der Kolonialzeit und den darauffolgenden Jahren vernachlässigte Landwirtschaft, so daß heute aufgrund der zunehmenden Verstädterung doppelt soviel Lebensmittel eingeführt werden müssen als im Jahr der Unabhängigkeit; ebenfalls mitverursacht wurde diese Notlage durch den leidenschaftlichen und kostspieligen Einsatz Sambias für ein freies und demokratisches Zimbabwe-Rhodesien.
Obwohl der Ausbau des freien Schul- und Gesundheitswesens trotz der wirtschaftlichen Krisenerscheinungen weiter vorangetrieben wurde, allerdings teuer bezahlt durch erdrückende Auslandsverschuldung und merklichen Niveauverlust, konnte es nicht ausbleiben, daß die Begeisterung für den eingeschlagenen Weg und dessen „Ingenieure" abflachte. So gingen noch 1968 bei allgemeinen Wahlen 77% aller registrierten Wähler zu den Urnen. 1973 dagegen waren es nur noch 40%. Während bei den letzten Wahlen im Dezember 1978 die Wahlbeteiligung wieder stieg, verdoppelten sich dieses Mal, und dies ist symptomatisch für das gegenwärtige politische Klima im Lande, die Nein-Stimmen gegen den einzigen Präsidentschaftskandidaten, Kaunda (vgl. Africa Research Bulletin 12/78).
In der mißlichen Lage wurde auch das *innen- und außenpolitische Klima* im Lande immer gereizter. Sambia sah sich faktisch wirtschaftlich und politisch von den westlichen Ländern sowohl an der inneren Wirtschaftsfront als auch an der politischen Kriegsfront am Sambesi allein und im Stich gelassen. Dafür erhielt es die ideelle und materielle Unterstützung vom sozialistischen und kommunistischen Lager. Besonders die Chinesen hinterließen einen nachhaltigen Eindruck durch ihre beispielhafte und großzügige Hilfe beim Bau der Tanzania-Sambia-Eisenbahn (Tazara), die im Oktober 1975 offiziell eröffnet wurde. Wenn schon bei der Planung, und heute erst recht, ihre wirtschaftliche Rentabilität in Frage stand, weshalb auch ihre Finanzierung von westlicher Seite abgelehnt wurde, so wurde ihr Bau doch als eine moralische und wirtschaftliche Befreiung vom „weiß-beherrschten" südlichen Afrika empfunden, von dem es verkehrstechnisch abhängig war und damit auch verwundbar blieb. Bei dieser chinesischen Hilfe wurde nicht nur ihre technische Seite bewundert, sondern besonders auch ihre „menschliche" Verwirklichung durch unter sich „gleiche" klassenlose Menschen, die buchstäblich auch Hand in Hand mit den afrikanischen „Kameraden" den Bahndamm durch die weite Savanne bauten. Hier sahen die Sambianer, an ihrer Spitze der Staatspräsident, ihre Idealvorstellung vom „einfachen Menschen" und seiner möglichen Leistungen am weitesten verwirklicht: von außen unabhängig, sich selbst versorgend, meistert er die Herausforderungen der Gegenwart und bereitet so eine bessere Zukunft vor.
Die Kirchen schienen bei dieser wachsenden Sympathie für den *chinesischen* Weg erst langsam bemerkt zu haben, daß damit auch eine Ideologisierung einherging, die die Wahrheit der christlichen Botschaft an ihrer Nützlichkeit für den wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt des Landes maß. Äußerlich konnte man diese Entwicklung daran bemerken, daß z.B. die kirchliche Stimme im Rundfunk und Fernsehen und auch in der staatlichen Presse weniger und weniger gehört wurde.

Aus der Etappe könnte das Ziel werden

Dies hatte nicht unmittelbar mit der grundsätzlich religiösen Haltung des Afrikaners und seiner Anerkennung der Wirklichkeit Gottes zu tun, die für ihn wie „klares Wasser" ist. Aber sozial scheinen, wie sich Kaunda ausdrückt, Marx, Gandhi oder Mao-Tse-tung mehr geleistet zu haben als Christus und nach ihm die Christen. Weshalb sollte deshalb, so fragt er, Sambia nicht den erfolgreichen Weg dieser großen Vorbilder gehen, der in Wirklichkeit kein anderer sei als der der praktizierten christlichen Nächstenliebe? Daß hierbei das Ideal, an dem der gläubig-gute Mensch gemessen wird, letzten Endes der gleichgeschaltete marxistische Mensch ist, scheint ihn nicht zu stören. Im Gegenteil, er möchte dieses Vorbild bereichern, indem er ihm seine atheistischen Scheuklappen wegnimmt, damit es seinen ansonsten richtig entworfenen Fortschrittsplan besser verstehen und verwirklichen kann.

So sieht Kaunda und die „allmächtige" Einheitspartei den Sozialismus nicht als Endziel in sich, sondern als Etappe auf dem Weg zum „sambischen Humanismus", der die sozialistische Methode und das christlich jenseitige Ziel zu einer fruchtbaren Einheit führen will. Wenn nun in letzter Zeit dieser sozialistisch-marxistische (beide Wörter werden in Sambia meist synonym gebraucht) Weg als „wissenschaftlich" qualifiziert worden ist, so nur insofern, als damit seine Verwirklichung und der davon erwartete Fortschritt systematisch vorangetrieben werden soll. „So liegt auch", wie in der regierungseigenen Zeitung zu lesen war, „der einzige Grund, warum die Partei sich langsam dem Marxismus-Leninismus zuwendet, sicherlich in seinen praktischen Vorteilen bei der Verwirklichung einer humanistischen Gesellschaft" („Times of Zambia", 17.9.79).
Der mit dieser Politik drohende Freiheitsverlust und die Dienstbarmachung der Religion schreckte die verschiedenen Kirchenführer im Lande auf. Auch stellten sie fest, wie die sozialen Probleme im Lande selbst, die wie die durch stetige Landflucht sich krankhaft aufdunsenden Städte oder wie Alkoholismus und Kriminalität Ausdruck und Folge gestörter traditioneller menschlicher und religiöser Bindungen sind, sich laufend verschlimmerten. Auch sahen sie, wie die Parteiführer und -mitglieder ihre Programme mehr ideologisierten als praktizierten und wie die „marxistischen Bruderstaaten" von Sambia, Mosambik und Angola „die Religion als ein Hindernis für das Fortschreiten des revolutionären Prozesses" betrachteten und wie dort der Versuch unternommen wird, „die Kirche zu lähmen und sie von ihrer Arbeit abzuhalten, die sie bis jetzt für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen getan hat" (Abschnitt Nr. 7 des Rundbriefes). Darüber hinaus bezweifeln die Kirchenführer, die oft hautna-

her den Puls des einfachen Mannes fühlen als der bürokratisch schwerfällige Parteiapparat, daß der angesteuerte „wissenschaftliche" Sozialismus wirklich dem Mehrheitswunsch der Bevölkerung entspricht.
Den Kirchenführern kommt es offensichtlich vor allem darauf an, Verharmlosungen des „wissenschaftlichen Sozialismus" bzw. der kommunistischen Ideologie entgegenwirken. Mit Nachdruck wehren sie sich gegen die Version, Christentum und wissenschaftlicher Sozialismus unterschieden sich „nur" darin, daß letzterer nicht an Gott glaubt. Das sei eine grobe Vereinfachung. Die Differenz sei grundlegend und betreffe das Verständnis des ganzen Menschen. Der christliche Humanismus sei bestrebt, Bedingungen zu schaffen, die sowohl geistigen als auch materiellen Bedürfnissen entsprechen. Im Gegensatz dazu messe „der marxistische Humanist den Wert des Menschen an seiner Nützlichkeit für das Wachstum der Menschheit". Der christliche Glaube an Gott führe notwendigerweise zu einer klar definierten Auffassung vom Menschen und ziehe sich so „durch alles hindurch, was wir für die menschliche Entwicklung zu tun versuchen". In gleicher Weise beeinflusse der atheistische Glaube der Marxisten ihr Menschenverständnis und all das, was sie mit ihm oder für ihn tun. Für Christen sei Gott das, wonach die Menschen letzten Endes streben, und diese göttliche Bestimmung schütze die unveräußerlichen Rechte einer jeden einzelnen Person. Für Marxisten hingegen gebe es keine solche Garantie der Menschenrechte. Der totalitäre kommunistische Staat fordere die absolute Macht über den Menschen.
Dennoch sind die fünf Fragen, die die Führer der christlichen Kirchen in dem gemeinsamen Rundschreiben an die Regierung richten, zunächst nicht so sehr als Vorwürfe oder als Verurteilung des ursprünglich eingeschlagenen politischen Weges zu verstehen, sondern eher als ein Beitrag zu seiner Klärung und Absicherung gegenüber sich abzeichnenden Gefahren. Sie fragen:

1. Inwieweit steht hinter der Entscheidung für die marxistische Ideologie die Mehrheit der Partei?
2. Welches Mitsprache- und Mitentscheidungsrecht hatte der einfache Mann bei der Adoption des wissenschaftlichen Sozialismus?
3. Ist vielleicht dieser neue Kurs von einer radikalen Basisgruppe in der Partei den Führern aufgedrängt worden, die ihrerseits um ihre Positionen bangen?
4. Sind die Eltern nach ihrer Meinung gefragt worden, wenn ihre Kinder mit wissenschaftlichem Sozialismus indoktriniert werden sollen?
5. Inwieweit soll der wissenschaftliche Sozialismus Schulfach werden und den Religionsunterricht verdrängen? (Abschnitt Nr. 23 des Rundbriefes)

Die Kirchen dürfen sich selbst nicht in Verdacht bringen

Die bisherige Antwort, die Präsident Kaunda bei einem Arbeitsempfang am 5. Oktober 1979 den geladenen Kirchenführern, unter ihnen der Präsident der sambischen Bischofskonferenz, Bischof *Dennis Harold De Jong* von Ndola, gab, war eher beschwichtigend als klärend. Er empfahl ihnen, „sie sollten den Marxismus und Leninismus nicht fürchten, weil diese Ideologien genauso hierbleiben werden wie das Christentum". Denn beider Aktionsprogramm sei das gleiche. Den einzigen Unterschied sah Kaunda darin, „daß der Marxismus nicht an den Kapitalismus glaubt, während das andere (das Christentum) es tut" („Times of Zambia", 6. 10. 79). Es ist aber wohl nicht zu leugnen, daß hinter diesem Bekenntnis nicht nur eine Vorliebe für ein marxistisches Entwicklungsmodell, sondern auch Zeichen einer beginnenden Abhängigkeit vom Osten, diesmal von der *Sowjetunion*, steckt, die Sambia als Frontstaat im südlichen Afrika bereitwillig mit Waffen zu Hilfe kommt.
Es ist also sehr klar, wo der gefürchtete und bekämpfte Feind liegt und wer er ist. Das System, unter dem die jungen Staaten Afrikas kolonisiert und oft auch christianisiert wurden, wird immer noch als drohende Gefahr empfunden. Daß die christliche Botschaft und das christliche Beispiel noch nicht oder nur unklar als der Weg zu einer gerechten menschlichen Gesellschaftsordnung gesehen werden, sollte eine beunruhigende Herausforderung an die missionarische und auch einheimische Kirche bleiben trotz und wegen ihres selbstlosen Einsatzes für die dortigen Menschen. Steht vielleicht ihre „Macht", wenngleich sie auch für die Armen eingesetzt wird, nicht noch in einem indirekten Bündnis mit kapitalistischen Praktiken, die „die Kirchen zu tolerieren scheinen, im Gegensatz zu dem wissenschaftlichen Sozialismus, der genauso revolutionär ist wie das Christentum und mehr mit ihm vereinbar ist als der Kapitalismus?" („Times of Zambia", 2. 10. 79) Diesen Verdacht müssen die Kirchen ausräumen durch religiös durchsichtiges und lauteres Handeln.

Es wurden auch innerkirchliche Stimmen laut, die sich kleinlaut vom „Mahnschreiben" der christlichen Führer etwas distanzierten. So erklärte Pfarrer *Sikazwe*, Moderator der Vereinigten Kirche von Sambia (UCZ), die Mitglied des Christlichen Rates von Sambia ist, am 25. September in der Presse, daß seine Kirche bei der Unterzeichnung des Dokumentes nicht um ihre Meinung gefragt worden sei und so auch nicht hinter seinem Inhalt stehe. „Gegenwärtig sieht die UCZ keine Anzeichen dafür, daß Sambia den Weg des Kommunismus geht." Sambia sei ein humanistischer Staat, und der Humanismus sei ein Kind des Christentums („Times of Zambia", 25. 9. 79).

Wie wird es weitergehen? Wird die gegenwärtige ideologische Auseinandersetzung in Sambia auch solch häßliche und unmenschliche Fronten aufwerfen wie z. B. in Mozambique? Auch wenn man davon ausgehen kann, daß eine atheistische Ideologie vorerst auf kein freies und breites afrikanisches Verständnis und noch viel weniger auf Gegenliebe stoßen wird, so besteht wohl doch die reale Gefahr, daß die sich anbietenden Geister, die in einer bedrückenden Lage gerufen wurden, zu einer noch erdrükkenderen Besessenheit führen können. Eine Vertreibung

des „kapitalistischen" Teufels (dem oft in einer hinteren Stube die Ehre erwiesen wird) durch einen marxistischen Beelzebub würde zu einer schlimmeren Versklavung führen als die gegenwärtig mit ihm bekämpfte materielle und soziale Not.
Andererseits ist ebenso klar, daß der Ellenbogen-Kapitalismus dem gemeinschaftsbezogenen Afrikaner keine Lösung bieten kann für das *gestörte Gleichgewicht* zwischen seinem religiös fundierten Weltbild und dem erstrebten technischen Fortschritt. Das Problem besteht darin, wie man persönliche Gewinnsucht als Anreiz zum Fortschritt mit dem gemeinschaftlichen, auf Gleichheit angelegten afrikanischen Lebensideal fruchtbar verbinden kann. Die Kirchen mit ihrer besorgten Anfrage wie auch die Regierung mit ihrem Sozialismusprogramm suchen nach Lösungsmöglichkeiten. Beide machen aber auch zugleich die inneren und äußeren Grenzen sichtbar, die den einzelnen Wegen vorgegeben sind.
Eindeutig erfolgreiche und gelungene *Vorbilder* gibt es dafür in Afrika noch nirgends. Das mit Sambia befreundete Nachbarland Tansania ist vielleicht bisher diesem Ideal noch am nächsten gekommen. Doch auch die tansanische Führung fängt an, ihre Ziele in der Auseinandersetzung mit der harten Wirklichkeit zurückzustecken. Denn Gemeinschaft ohne lebensnotwendigen Wohlstand wird zu einer ideologischen Zeitbombe; aber vielleicht liegt die größere Gefahr im Wohlstand ohne lebendige Gemeinschaft, der den Menschen unter dem Gewicht seiner eigenen Leistung zu erdrücken droht.

Die nächsten Schritte abwägen

Es wird deshalb zunächst einmal vonnöten sein, daß die Kirchen und der Staat unvoreingenommen die Schritte in die Zukunft abwägen und das angestrebte Ideal entideologisieren, um es dann nach seinem Inhalt und seiner Realisierbarkeit zu überprüfen. Ein rechtzeitiges klärendes und warnendes Wort hierzu, wie es jetzt die Kirchenführer in bezug auf wissenschaftlichen Sozialismus, den die Politiker dem Land als zukünftige Marschroute vorschreiben wollen, ausgesprochen haben, kann eigentlich nur als kirchliche Hilfe zur staatlichen Selbsthilfe dieses Entwicklungslandes angesehen werden.
Doch sollte in diesem Klärungsprozeß nicht vergessen werden, was die Babemba, ein Stamm im Norden Sambias in zwei Sprichwörtern so ausdrücken: „Wer etwas Unangenehmes offen sagt, ist kein böser Mensch, sondern nur, wer es kolportiert" und „Wer in ein Dickicht vorstoßen will, darf sich nicht vor fremden Geräuschen fürchten".

Reinhold Blocbing

Notizen

Pflichtlektüre für den gewerkschaftlichen Nachwuchs

Zu einem Buch von Georg Leber

Im Herbst 1979 erschien im Seewald-Verlag (Stuttgart) unter dem Titel „Vom Frieden" (336 S., 36.– DM) ein Memoiren-Buch von Georg Leber, das sich weniger als Selbstbiographie denn als eine Art Erfahrungsbericht über 30 Jahre Bundesrepublik aus der Sicht des ehemaligen Verteidigungsministers und Gewerkschaftsführers Leber darstellt. Der Vorsitzende der Sozialausschüsse, Norbert Blüm MdB, schrieb für uns dazu die folgenden Anmerkungen.

Georg Leber gehört zu jenem Politikertyp, welcher die einfachen Formen und Formeln bevorzugt. Doch der Stammbaum der Einfachheit hat viele Zweige. Zu seinen unsympathischen gehören jene, die Einfachheit mimen, weil sie populär ist, und Formeln bevorzugen, weil sie sich so leicht zu Schlagworten verarbeiten lassen. Weder mit der einen noch der anderen Form der Einfachheit hat Georg Leber jedoch etwas zu tun. Sein Lebensweg ist durch Mut zur Unpopularität markiert.

Einfachheit ohne Popularitätskalkül

Es war nicht der Weg des geringsten Widerstandes, als er Kommunisten aus der IG Bau–Steine–Erden „herausschmiß", und nicht bequem, als Gewerkschafter für Notstandsgesetze einzutreten. Und es wäre einfacher gewesen, Klassenkampf statt Partnerschaft zur Maxime der Bauarbeiter zu machen. Die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand hat heute noch entschiedene Gegner unter den Gewerkschaftsvorsitzenden. Der Baugewerkschaftsvorsitzende Leber hat sie, gestützt auf Ideen von Nell-Breuning, gegen Widerstand von rechts und links durchgesetzt,

und das Amt des Verteidigungsministers war seit jeher eher ein Schleudersitz als ein politisches Ruhekissen. Das alles sind keine Punkte auf dem Leisetreter-Pfad, sondern eher für eine Politik mit Gefahrenzulage.
Die „Einfachheit" des Georg Leber ist nicht das Ergebnis eines Popularitätskalküls, sie entspringt eher dem bohrenden Bemühen, alles in die Ausmaße der Verstehbarkeit zu bringen. Was nicht verstehbar ist, ist politische Schaumschlägerei. Der Zwang zur Verständlichkeit für sich selber und andere ist ein demokratischer Grundzug. In einer komplexen Gesellschaft wird er zur Überlebensbedingung. Für Georg Leber ist er wahrscheinlich ein Erbstück der Arbeiterbewegung. Mißtrauisch gegen allzuviel ideologische Schnörkel heißt die proletarische Nagelprobe seit je: „Was kommt unterm Strich heraus?"
Daß in diesem angeborenen *Hang zur Plausibilität die Geschichte* freigelegt werden kann, zeigt sich am Beispiel, wie Leber die Vorgänge des 17. Juni 1953 schildert. Anlaß und Grund, Vorwand und Ursache, Zufälle und Zwangsläufigkeiten werden dabei nicht mit dem Besteck der professionellen Politologen auseinandergenommen, sondern sind in einem Bericht enthalten, der in seiner Schlichtheit geradezu die Würde einer Tragödie enthält. Deutsche Arbeiter: Vom Kampf um Normenentlastung zum Appetit auf Freiheit. Sie hatten genug, nicht nur von Arbeitsnormen, die zu hoch waren, sondern über diesen Umweg plötzlich auch von einem System, das sie ständig reglementierte.
Das *Gewerkschaft*skapitel zählt für mich zum eindrucksvollsten Teil des Buches. Was haben die Bauarbeiter unter Georg Leber nicht alles „herausgeholt"? Und sie haben es geschafft nicht mit einem Programm, das die Vernichtung des Kontrahenten zum Ziel hatte, sondern mit einer Interessenvertretung, welche mit den Füßen auf dem Boden der Tatsachen blieb. Es waren nicht die kostenlosen Ausflüge in die höheren Zonen ideologischer Finessen, sondern es war die einfache Frage „Wo drückt den Kollegen der Schuh?", welche die Bauarbeitergewerkschaft auszeichnete. „Zusatzversorgung für Bauleute", „Ferienwerk", „Stiftung Berufshilfe", „Vermögensbildung" – das sind die Bausteine einer unprätentiösen Emanzipation der Arbeiterklasse.
Was der Gewerkschafter Leber zur *Strategie* einer Gewerkschaftsorganisation zu sagen hat, die zuviel vom Staat und zuwenig von der Tarifautonomie erwartet, eignet sich als Pflichtlektüre für gewerkschaftlichen Nachwuchs. Und den Verharmlosern der kommunistischen Unterwanderung der Gewerkschaften erteilt Leber eine Lehre, ohne dabei in Agitation zu verfallen. Es geht ganz nüchtern-sachlich zu in der Abwehr kommunistischen Mißbrauchs der Gewerkschaften. Leber muß nicht Zuflucht nehmen in Vermutungen und Verdächtigungen. Er beruft sich auf Lenin und die praktischen Erfahrungen mit Kommunisten. Er nimmt das Selbstverständnis der Kommunisten und ihre Ziele ernst – auch wenn sie taktisch getarnt auftreten. Es ging ganz einfach um das Überleben einer freien Gewerkschaftsbewegung. Wer zu spät handelt, kann nicht mehr handeln.

Verletzungen und Genugtuungen

Wieviel *verkannte Liebe und verletzte Selbstachtung in der Arbeiterbewegung* versteckt ist, blitzt plötzlich in einer nebensächlichen Anekdote auf, in der Leber vom Besuch in der Familie eines angesehenen Unternehmers berichtet und dabei ungewollt mithört, wie das Kind des Hauses voller Überraschung der Mutter bekennt, daß der Gewerkschafter Leber „wie Papa aussieht". Es ist nicht nur Amüsement, mit dem Leber diese Geschichte erzählt, sondern auch die schmerzliche Überraschung von der gepflegt-unbedachten Arroganz bürgerlichen Milieus.
Und später noch einmal kommen die auf uneingestandene Verletzungen folgenden *Genugtuungen* zum Vorschein. Da ist der General, der beim Dienstantritt des neuen Ministers seine Loyalität lediglich mit Gehorsamspflichten begründet und nach dem Rücktritt Georg Lebers ihm als pensionierter General schreibt, er habe gerne mit ihm zusammengearbeitet. Das ist mehr als Gehorsam und vielleicht ein Stück existentieller Wiedergutmachung des Verteidigungsministers aus der Arbeiterschaft.
Arbeiterschaft und Militär – das sind zwei Pfeiler, auf die Georg Leber die Verteidigung der Freiheit setzt. Und diese Einsicht wird nicht in weitschweifende Reflexion gekleidet, sondern in die trockene Wiedergabe eines Gesprächs zwischen Admiral Zimmermann und Eugen Loderer. Wenn die Freiheit wieder einmal gefährdet sei, dann stehe nicht allein Loderer auf den Barrikaden, sondern auch er, der Admiral. Man spürt geradezu die Genugtuung, mit der Georg Leber von dieser Art der Aussöhnung von Gewerkschaft und Militär spricht.
Vom „einfachen Leber" gibt dieses Buch „Vom Frieden", das sowohl den äußeren wie den inneren Frieden meint, Zeugnis. Aber das heißt nicht von einem, der nur an die Massen von hier und heute denkt. Manchmal habe ich den Eindruck, Georg Leber fühlt sich geradezu als der Lastträger der Geschichte der Arbeiterbewegung. *Ebert* und *Noske* tauchen immer wieder als historische Gestalten auf, und fast scheint es so, als müsse auch noch *August Bebel* den Stolz des Verteidigungsministers bestätigen und sein Handeln rechtfertigen. „Wenn wir wirklich einmal das Vaterland verteidigen müssen, so verteidigen wir es, weil es unser Vaterland ist, als den Boden, auf dem wir leben, dessen Sprache wir sprechen, dessen Sitten wir besitzen, weil wir dieses Land, unser Vaterland, zu einem Land machen wollen, wie es nirgends in der Welt in ähnlicher Vollkommenheit und Schönheit steht." Dieses Vermächtnis von August Bebel aus dem Jahre 1907 ist für Georg Leber nicht mehr einfach nur Vision, sondern Teil eines erreichten Wunsches.
Selbstbewußt ist der Bauarbeiter Georg Leber. Was er zu sagen hat, beginnt auffällig häufig mit „Ich". Aber wahrscheinlich ist das Vertrauen in sich selbst die Voraussetzung dafür, daß die Arbeiterbewegung sich ihre Einfachheit erhält. Vielleicht ist der ideologische Nebel, der mancherorts verbreitet wird, nur eine andere Form von Lebensunsicherheit, und vielleicht ist die Einfachheit auch nur die Rückseite der Lebensklugheit. *Norbert Blüm*

Kurzinformationen

Am 8. Februar hat Johannes Paul II. in seiner Ansprache anläßlich der Vollversammlung des Einheitssekretariats einen Rückblick auf ökumenische Aktivitäten des vergangenen Jahres gegeben. Der Papst dankte für die Arbeit des Einheitssekretariats und wies darauf hin, daß die Einheit der Christen eines der Hauptziele des Zweiten Vatikanums gewesen sei. Sie bleibe ein *wichtiger Teil seines Dienstes* und der seelsorgerlichen Arbeit der Kirche. Ohne den Fall Küng direkt anzusprechen, führte der Papst aus, daß ein Eingreifen der kirchlichen Autorität gegen bestimmte ökumenische Irrwege oder „Abkürzungen" nicht gegen die ökumenische Bewegung gerichtet sei. Wenn der Dialog wirklich in der Wahrheit geführt werde, würden solche Maßnahmen überflüssig. Unter den ökumenischen Ereignissen der letzten Monate nannte Johannes Paul II. an erster Stelle seinen Besuch in Konstantinopel. Er hob nochmals die Bedeutung des offiziellen theologischen Dialogs mit der Orthodoxie hervor. Er hoffe, daß es bald zu weiteren Treffen mit Patriarch Dimitrios und anderen orthodoxen Kirchenführern kommen werde. An zweiter Stelle sprach der Papst vom *Dialog mit den altorientalischen Kirchen*, wobei er besonders das Gespräch mit der koptischen Kirche erwähnte. Den Bogen zum Gespräch mit den Kirchen der Reformation schlug er mit dem Hinweis, daß eine Neubesinnung auf die alten orientalischen wie westlichen Traditionen und deren wechselseitige Befruchtung von großer Bedeutung für die Behebung der im 16. Jahrhundert entstandenen Spaltungen sein könnte. Der Papst erwähnte, daß die anglikanisch-katholische Kommission ihre Arbeit weitgehend abgeschlossen habe und im nächsten Jahr den Abschlußbericht vorlegen werde: „Die katholische Kirche wird sich dann offiziell äußern und die Konsequenzen für die nächste Etappe ziehen können." Ausdrückliche Erwähnung fand auch das 450-jährige Jubiläum der *Confessio Augustana*. Wenn sich Katholiken und Lutheraner auf eine gemeinsame historische Würdigung dieses Dokuments einigen könnten, wäre das ein beachtlicher Schritt auf dem Weg zur Einheit. Man müsse weiterhin in Klarheit, Offenheit, Bescheidenheit und Liebe die Lehrunterschiede untersuchen, die heute noch die Christen trennten. Die verschiedenen Gespräche, so der Papst, hätten ein Ziel, und es gebe zwischen ihnen keine Gegensätze. Das gelte auch für diejenigen, an denen die katholische Kirche nicht direkt beteiligt sei.

Die Schriften des brasilianischen Theologen Leonardo Boff OFM sind nach dessen eigener Aussage bisher nicht vom Vatikan verurteilt worden. Mit seiner ausführlichen Stellungnahme setzte Boff Spekulationen ein Ende, die auf öffentlichen Behauptungen der brasilianischen Kardinäle *Vicente Scherer* und *Eugenio Sales* beruhten. Die Kardinäle hatten erklärt, Boff sei bereits von der Römischen Glaubenskongregation verurteilt worden. Der Vatikan gab dazu bisher keinerlei Stellungnahme ab.
Aus der Erklärung Boffs geht hervor, daß er seit 1975 wegen zweier christologischer Fragen und nicht wegen der maßgeblich von ihm geprägten lateinamerikanischen Theologie der Befreiung mit der Glaubenskonkregation korrespondiere. Dabei gehe es um die in seinen Büchern „Jesus Christus der Befreier" und „Die Auferstehung Christi und unsere Auferstehung vom Tode" aufgeworfenen Fragen, ob Jesus wußte, daß er sterben müsse oder ob er die Gewißheit gehabt habe, daß Gott ihn vor dem Tod retten würde. Dazu erklärte Boff: „Wenn ich wegen dieser Frage verurteilt werden sollte, würde ich dieses Urteil bedauern, würde es aber annehmen, wenn auch mit einer gewissen Bestürzung und Trauer. Die Bindung an die Sakramentalität der Kirche ist für mich wichtiger als eine wissenschaftliche Arbeit über den Glauben."
Die Missionszentrale der Franziskaner in Bonn veröffentlichte eine Stellungnahme, in der Meldungen über die Verurteilung Boffs als „voreilig und in vielen Details unrichtig" bezeichnet wurden. Sie teilte mit, daß der Sekretär der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), *Luciano Pedro Mendes de Almeida*, Boff am 28. Dezember 1979 nach einer Sitzung der Zentralkommission der CNBB öffentlich das volle Vertrauen der brasilianischen Bischöfe ausgesprochen habe. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *Ivo Lorscheiter*, habe Boff nach einem Besuch in Rom in der ersten Januarhälfte mitteilen lassen, seine Sache stehe gut, mit einem Prozeß in Rom sei nicht mehr zu rechnen.
Boff selbst dementierte eine von KNA verbreitete Meldung, seine Verurteilung bedeute für ihn „keine große persönliche Katastrophe, weil er die institutionelle Ebene der Kirche verlassen könne". Boff: „Ich habe erklärt, ich hänge nicht an der Institution des theologischen Lehrstuhls, sondern kann mein Zeugnis für die Kirche und die Theologie auch an der Basis, in der Gemeinde leben." Boff lehrt gegenwärtig an der Universität von Salamanca in Spanien.

Während der Fall Küng an der Universität Tübingen noch einer für alle Beteiligten oder Mitbetroffenen akzeptablen Lösung harrt, wurden durch öffentliche Stellungnahmen einzelner Theologen und Gruppen von Theologen und auch Professoren an nichttheologischen Fakultäten einige interessante Akzente gesetzt. Am meisten Aufsehen erregt hat eine in der FAZ vom 5. Februar veröffentlichte Stellungnahme von sieben Professoren der theologischen Fakultät der Universität Tübingen, an der Küng bisher lehrt, darunter die Professoren *Alfons Auer*, *Walter Kasper* und *Max Seckler*, in der sie vor negativen Auswirkungen des Falles auf den Status der theologischen Fakultäten warnen und deutliche Kritik sowohl in Richtung kirchliches Lehramt wie in Richtung Küng üben. Die unterzeichneten Professoren bedauern, daß die hoffnungsvollen Ansätze einer produktiven *Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen*, „die im Zusammenhang mit dem Konzil aufblühten, in der nachkonziliaren Phase durch fehlende Gesprächsbereitschaft, herabsetzende Urteile und persönlichkeitsbedingte Stilmerkmale von beiden Seiten schwer belastet" wurden. Sowenig sich Theologen Funktionen des bischöflichen Lehramtes anmaßen dürften, so wenig sollten Bischöfe in innerwissenschaftliches Arbeiten eingreifen. Entschieden aber wehren sich die Unterzeichner dagegen, daß jeder Eingriff des Lehramtes in die Arbeit der Theologen „schon ein Übergriff" sei. Kein Theologe könne „sich selbst das oberste Lehramt der Kirche anmaßen". Der Kernpunkt der Stellungnahme gilt der Sorge, die theologischen Fakultäten könnten nicht nur von außen, sondern auch von innen in ihrem Bestand gefährdet werden. „Wer" – und das richtet sich direkt gegen

Küng und diejenigen, die dessen Verbleiben an der theologischen Fakultät auf jeden Fall durchsetzen wollen – „zuläßt oder wünscht, daß ein Theologe ohne Missio canonica auf Dauer einer theologischen Fakultät angehört, untergräbt ihren wissenschaftstheoretischen Status ebenso wie ihre Verfassung und konkordatsrechtliche Garantie." Denn diese schütze ja nicht Theologie einfachhin, sondern katholische und evangelische Theologie.
Nur wenige Tage später wandten sich die Professoren *Alfons Auer* (Tübingen), *Heinrich Fries* (München) und *Bernhard Welte* (Freiburg) in einem *offenen Brief* (vgl. den Wortlaut in „Deutsche Tagespost", 12.2.80) *an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz*, Kardinal *Höffner*, in dem sie dem Kardinal ihre „große Betroffenheit" über die „im Zusammenhang mit den Maßnahmen im Fall Küng sich abzeichnenden und in verschiedenen Äußerungen maßgeblicher Vertreter der Bischofskonferenz zum Ausdruck kommende Veränderung im Verhältnis der Bischöfe zur wissenschaftlichen Theologie" mitteilen. Die Bischöfe werden darin aufgefordert, durch Wahrung der Freiheit theologischer Forschung einer sich abzeichnenden Vertrauenskrise vorzubauen.
In die gleiche Richtung zielte ein *offener Brief einer größeren Gruppe von katholischen Professoren und Dozenten an nichttheologischen Fakultäten* in der Bundesrepublik an ihre theologischen Kollegen. Darin wenden sich die Unterzeichner insbesondere gegen die Diskriminierung von „Intellektuellen", die beschuldigt würden, die „Einfachen in der Kirche" zu verwirren. Der Fall Küng, so heißt es in diesem Brief, sei leider kein Ausnahmefall. Er habe nur in der Öffentlichkeit mehr Aufmerksamkeit erregt, weil Küng seine Bücher für eine breitere Leserschaft geschrieben habe. Die Theologen werden aufgefordert, offen ihre Meinung zu sagen und notfalls der kirchlichen Führung ‚ins Angesicht' zu widersprechen „wie einst Paulus dem Petrus".
Fast zur gleichen Zeit hat sich auch *Karl Rahner* unmittelbar zum Fall Küng und seiner Theologie in einem Interview mit der österreichischen „Furche" (6.2.80) zu Wort gemeldet. Dabei nahm Rahner Küng nicht in seiner Interpretation des Lehramtes, wohl aber in seinen christologischen Auffassungen in Schutz. Er müsse gestehen, daß er trotz aufmerksamer Lektüre von „Christ sein" einen absoluten Affront gegen ein definiertes Dogma in der Christologie nicht so deutlich oder überhaupt nicht entdecken könne, wie gegenüber dem Dogma des Ersten Vatikanum über die Lehrautorität des Papstes. Warum Küng allerdings nicht erkläre, daß er die Verbindlichkeit der christologischen Dogmen selbstverständlich bejahe, sei ihm „letztlich unerfindlich".

Mitte Januar hat die Bundesregierung (Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit) einen Bericht über die Jugendsekten vorgelegt. In dem Bericht werden die bei uns bekannten Jugendsekten (Vereinigungskirche, Kinder Gottes, Krishna-Bewegung, Divine Light Mission, Scientology Kirche, Gesellschaft für Transzendentale Meditation, Bhagwand-Bewegung, Ananda Marga) aufgezählt und in ihren Eigentümlichkeiten charakterisiert. Der Schwerpunkt liegt aber bei den *gemeinsamen Grundzügen*, die mehr oder weniger auf alle Jugendsekten zutreffen. Insbesondere wird erörtert, warum junge Erwachsene (Jugendliche unter 18 fänden sich gegenwärtig kaum noch unter den Mitgliedern) der Werbung durch die Jugendsekten erliegen. Als entscheidendes Merkmal werden die *psychischen Zwangsmechanismen* herausgestellt, denen Jugendliche, die mit diesen Sekten in Berührung kommen, ausgesetzt werden. Wörtlich heißt es dazu: „In manchen Ausprägungen einer Identitätskrise greifen die Jugendreligionen bei den jungen Menschen wie ein Schlüssel ins Schloß, so daß zum Problem der Freiwilligkeit festzustellen ist: die ersten Schritte werden wohl freiwillig getan, die radikalen Anforderungen begeistert angenommen." Aber massiver psychischer Druck versetze den einzelnen oft in eine solche Verfassung, daß eine bewußte Entscheidung, die alle möglichen Konsequenzen abdeckt und verantwortet, nicht getroffen werden könne. Die infolge schneller Intensivschulung *vorzeitige Bindung an die Gruppe* lasse für eine freie Entfaltung der Persönlichkeit keinen Raum mehr.
Unter den möglichen *Gegenmaßnahmen* gegen die Aktivitäten der Jugendsekten werden vor allem Rechtsmittel genannt: Verbot der Benutzung öffentlicher Straßenflächen für Gewerbezwecke und Sammlungen, Verwehrung des Gemeinnützigkeitscharakters, die Anfechtung von Schenkungen und die Überprüfung der Versprechung von Werbern auf möglichen Betrug hin, Geltendmachung der Nichtigkeit von Verträgen über den Nachlaß eines noch lebenden Dritten, Rückforderungsansprüche aus ungerechtfertigter Bereicherung, strafrechtliche Verfolgung wegen Kindesentziehung und Entführung, Freiheitsberaubung oder Nötigung. Im übrigen plädiert der Bericht für *mehr Aufklärung*. Sachliche Aufklärung sei gegenüber den Jugendsekten um so wichtiger als wegen der Volljährigkeit der meisten Betroffenen die Vorschriften des gesetzlichen Jugendschutzes und des Personensorgerechts nicht mehr angewandt werden können.
Zu den *Ursachen* erklärt der Bericht: Die Bundesregierung sehe die Hinwendung junger Menschen zu den Jugendreligionen „als eine Form an, der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit auszuweichen und die Teilnahme am gesellschaftlichen Prozeß zu verweigern". Sie betrachte den Zulauf zu den Jugendsekten jedoch nicht nur als individuelles Problem. Das Phänomen der Jugendreligionen führe auch auf *Mängel in der Vermittlung von Werten* zurück.

Statistisches Material über den Priesternachwuchs in der Bundesrepublik zwischen 1962 und 1979 hat das Informationszentrum Berufe der Kirche veröffentlicht. Demnach ist die Zahl der neuaufgenommenen Priesteramtskandidaten von 1962 (777) bis 1972 (312) ständig gesunken. Nach diesem Tiefpunkt läßt sich ein deutlicher *Aufwärtstrend* beobachten. Eine neue Höchstzahl wurde 1977 mit 569 neuaufgenommenen Priesteramtskandidaten erreicht; seither hat sich der Aufwärtstrend nicht mehr im selben Maß fortgesetzt: 1978 waren 492 und 1979 518 Neuaufnahmen zu verzeichnen. Insgesamt gibt es in den Bistümern der Bundesrepublik gegenwärtig 2335 Priesteramtskandidaten. Eine Prognose für die nächsten Jahre dürfte auch deshalb schwierig sein, weil die *Entwicklung in den einzelnen Bistümern* während der letzten Jahre unterschiedlich verlaufen ist. Neben Bistümern mit einem kontinuierlichen Aufwärtstrend stehen andere mit stärkeren Schwankungen von Jahrgang zu Jahrgang der neuaufgenommenen Priesteramtskandidaten. So hat beispielsweise im Vergleich zwischen 1978 und 1979 in 10 Bistümern die Zahl der Neuaufnahmen ab-, in 12 zugenommen. In absoluten Zahlen weisen gegenwärtig die Bistümer Freiburg (227), Köln (213) und Münster (206) die größte Zahl von Priesteramtskandidaten auf. In Köln (58) und Freiburg (57) waren auch für 1979 die höchsten Zugangszahlen zu verzeichnen. Betrachtet man das Zahlenverhältnis der Priesteramtskandidaten einer Diözese zu ihrer Katholikenzahl, so ergibt sich für die gesamte Bundesrepublik ein Verhältnis von 1:11736. Beträchtlich schlechter als dieser Durchschnittswert liegen die Diözesen Augsburg, Berlin, München und Rottenburg; über dem Durchschnittswert liegen z.B. Eichstätt, Freiburg, Mainz und Osnabrück, wobei sich zwischen diesen Diözesen keine signifikanten Unterschiede ergeben. Während bei

den Priesteramtskandidaten die Talsohle offensichtlich durchschritten ist, ist bei der *Zahl der Neupriester* noch keine Trendwende eingetreten. Wurden in der Bundesrepublik 1962 insgesamt 504 Weltpriester geweiht, waren es 1979 noch 164 (1978: 163, 1977: 165). Die Zahl der Neupriester dürfte sich aber in den nächsten Jahren aufgrund der seit 1972 gestiegenen Neuaufnahmen von Priesteramtskandidaten in allen Diözesen erhöhen.

Eine „Erklärung zur gegenwärtigen weltpolitischen Situation" hat der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR am 8. Februar vorgelegt. Darin wird festgestellt, daß angesichts der Risiken der gegenwärtigen Situation besonnenes politisches Handeln auf allen Seiten Vorrang haben müsse. Zur Politik der Entspannung gebe es um des Weltfriedens willen keine vernünftige Alternative: „Die Sicherheit der Völker kann nur in einem Klima des Vertrauens und der Zusammenarbeit gewährleistet werden." Als Indiz für die *Eskalation des Rüstungswettlaufs* führt die Erklärung den Nachrüstungsbeschluß der NATO an: „Die Chancen politischer Konfliktlösungen im Zeichen der Entspannungspolitik verringern sich in dem Maße, wie die Möglichkeiten ‚begrenzter' atomarer Kriege zunehmen." Ohne die sowjetische Intervention in Afghanistan zu erwähnen, spricht die Erklärung davon, daß die Ergänzung der politischen durch die militärische Entspannung verhindert werde, wenn an die Stelle des politischen militärisches Handeln trete. „Wo dies geschieht, wird die Fähigkeit zu entspannungspolitischen Lösungen internationaler und zwischenstaatlicher Konflikte erheblich beeinträchtigt." Im Bewußtsein der Menschen in Europa nehme das Gefühl des Bedrohtseins zu.
Die Kirchen der DDR, so der Text, hätten immer Entspannungspolitik und Bemühungen um Abrüstung unterstützt. Angesichts der gegenwärtigen Destabilisierung habe die Kirche einen eigenen, unverwechselbaren Auftrag, zum Frieden zu helfen. Diese *Friedensaufgabe der Kirche* folge unmittelbar aus der Verkündigung des Evangeliums. Verkündigung des Evangeliums und Gebet für den Frieden müßten jetzt dazu helfen, „Ängste abzubauen und der Ohnmacht und Resignation entgegenzuwirken". Da auch die schon erzielten Ergebnisse der Entspannungsprozesse gefährdet seien, müsse eine Politik Priorität behalten, die den Zielen der Abrüstung und der Fortsetzung des Entspannungsprozesses verpflichtet sei. „Zeichen und Gesten des Vertrauens und der Verständigungsbereitschaft werden auch jetzt noch eine stabilisierende Wirkung auf die internationale Lage ausüben."
Die Kirchen sollten sich jetzt untereinander und mit dem Ökumenischen Rat verständigen, welche konkreten Schritte sie tun könnten. Erinnert wird dabei an SALT II, die Wiener MBFR-Gespräche, das UNO-Aktionsprogramm zur Abrüstung von 1978 und die KSZE-Folgekonferenz in Madrid.
Zum Schluß wird ausgeführt, daß die Kirche Wege sichtbar machen könne, „die das Evangelium eröffnet und die im politischen Handeln oft aus dem Blick geraten": Vergebung, Selbstkritik, Gebet. Vor ihrer Veröffentlichung hatte die Erklärung des Kirchenbundes einer Tagung von Kirchenvertretern aus den Ostblockländern mit Vertretern des ÖRK in Budapest vorgelegen. Die Teilnehmer der Tagung bekundeten ihre volle Zustimmung zu der Erklärung, „die den Geist aufzeigt, in dem sich Christen mit der gegenwärtigen weltpolitischen Lage auseinandersetzen sollten" (epd, 5.2.80). Auch das Exekutivkomitee des Weltkirchenrats hat sich für eine Fortsetzung der Entspannungspolitik eingesetzt. Nach einer fünftägigen Sitzung auf dem Liebfrauenberg (Elsaß) verabschiedete das Gremium eine Erklärung über die „Bedrohung des Friedens", die auf die weltpolitische Lage seit der sowjetischen Intervention in Afghanistan eingeht. Generalsekretär *Philipp Potter* sagte auf einer Pressekonferenz, die Mitgliedskirchen des Weltrats hätten sich „tief beunruhigt über die massive russische Intervention in Afghanistan". Jedoch müsse man diese Intervention in Zusammenhang mit anderen, den Frieden bedrohenden Ereignissen wie Irankrise und Atomrüstung sehen.

Die belgischen Bischöfe haben eine Erklärung zur charismatischen Erneuerungsbewegung in der katholischen Kirche verfaßt. (La Documentation Catholique, 20.1.80). Mit Paul VI. gehen sie davon aus, daß diese Bewegung eine Chance für die Kirche darstellt. Nach einer knappen Darstellung der Geisterfahrung, wie sie der charismatischen Erneuerung zugrunde liegt, werden einige *„Geistliche Früchte"* der Bewegung genannt: Durch die intensive Erfahrung des Geistes werde eine vertiefte Begegnung mit Jesus Christus möglich; sie befreie den Menschen von versklavenden Bindungen und öffne ihn damit für die Not der Mitmenschen. Die charismatische Erneuerung habe auch viele zu einem Interesse an der Heiligen Schrift geführt, ebenso zu einer Neuentdeckung der „vitalen Rolle des Gebets" im Leben des Getauften: „Die Erneuerung umfaßt alle Dimensionen des christlichen Gebets: Anbetung, Lob, Vertrauen, Reue, Selbsthingabe, Freude, Dank." Aus der Gebetsgemeinschaft charismatischer Gruppen entstünden oft echte Lebensgemeinschaften von Christen mit unterschiedlichster sozialer Herkunft, die Ähnlichkeit zu Ordensgemeinschaften früherer Zeiten aufweisen. Auch für Familien könne aus der Erneuerung eine „Sphäre von Zärtlichkeit, Freude und Ruhe" entstehen. Darüber hinaus nennen die Bischöfe auch noch die Verlebendigung des liturgischen und sakramentalen Lebens als positive Folge der Geisterfahrung. Unter der Überschrift *„Integration in die Kirche"* wird das Verhältnis von Priestern und Laien in der charismatischen Bewegung angesprochen. Der Priester dürfe die Gruppen nicht manipulieren oder bevormunden, allerdings dürfe auch keine „Parallelkirche" entstehen; der Priester müsse, wenn er in charismatischen Gruppen mitarbeite, seine spezifische Aufgabe bewahren. Die Bischöfe gehen auch auf *Gefahren* der Erneuerungsbewegung ein: Einzelne Charismen dürften nicht zu sehr herausgehoben werden; die subjektive Geisterfahrung dürfe nicht die sakramentale Taufe in ihrer Bedeutung herabmindern. Es bestehe die Gefahr eines übertriebenen Supranaturalismus, der Reflexion und kritische Schriftauslegung ablehne. Außerdem gebe es die „pietistische" Versuchung, sich aus der Verantwortung für gesellschaftliche Veränderungen zurückzuziehen. Abschließend wird festgehalten, daß sich charismatische Lebensgemeinschaften um eine Verbindung mit dem zuständigen Bischof bemühen sollten; für das Verhältnis der Gruppen zu den Pfarreien, an deren Leben sich die Mitglieder beteiligen sollten, müßten jeweils vor Ort konkrete Lösungen gefunden werden.

Vom 14. bis 21. Januar haben in Rom Gespräche zwischen Vertretern des Vatikanischen Rates für außerordentliche Angelegenheiten und Repräsentanten des tschechischen staatlichen Kirchensekretariats bzw. der kommunistischen Partei der ČSSR stattgefunden. Die Gespräche bzw. Verhandlungen zwischen der Tschechoslowakei und dem Vatikan hatten ursprünglich bereits im Herbst 1979 stattfinden sollen, wurden aber mehrfach verschoben und endeten auch im Januar offensichtlich ohne Resultat. Die tschechische Delegation wurde angeführt von dem Leiter des tschechoslowakischen zentralen Kirchenamtes *Karel Hrůza*. Teilnehmer waren außer Hrůza die beiden Sekretäre für Kirchenfragen in der Tschechei und in der

Slowakei *František Jelinek* und *Karol Homola* sowie als Vertreter der KPC *František Cinoldr*. Die vatikanische Seite war durch den Sekretär des Rates für öffentliche Angelegenheiten Erzbischof *Achille Silvestrini* und durch Sondernuntius Erzbischof *Luigi Poggi* sowie durch P. *John Bukovsky* von der ČSSR-Abteilung des Staatssekretariats vertreten. Über den Inhalt der Verhandlungen wurde nichts bekanntgegeben. Das vatikanische Presseamt bestätigte lediglich, daß Verhandlungen stattgefunden hatten. Ganz offensichtlich ging es dabei in erster Linie um die Ernennung weiterer Bischöfe, u. a. soll auch die Ernennung des Apostolischen Administrators von Olmütz, Josef Vrana, zum Bischof der Diözese zur Debatte gestanden haben, eine Ernennung, die von seiten der ČSSR-Regierung bereits seit langem verfolgt, vom Vatikan aber wegen der Bindung Vranas an die regimetreue Pacem-in-terris-Priestervereinigung bisher entschieden abgelehnt wurde. Durch das Insistieren der tschechischen Regierung auf die Ernennung Vranas, die wohl auch schon eine Vorentscheidung für die Regelung der Nachfolge des über 80jährigen Erzbischofs von Prag, Kardinal František Tomašek, wäre oder in den Augen der Regierung sein sollte, ist bisher auch eine Einigung über die Besetzung anderer Bischofsstühle nicht zustande gekommen. Angesichts des verschärften antikirchlichen Kurses der ČSSR-Regierung während der letzten Monate (Priesterprozesse, zahlreiche Verhaftungen von kirchlich engagierten Laien) wäre jedes positive Ergebnis der Verhandlungen wohl auch eine Überraschung gewesen. Trotzdem sollen die Gespräche forgesetzt werden. Ein Termin wurde aber offensichtlich nicht vereinbart.

Von der EKD wurden die Ergebnisse der Statistik über das kirchliche Leben in ihren Gliedkirchen im Jahr 1978 vorgelegt. Aus dem Zahlenmaterial geht hervor, daß gegenüber dem Vorjahr 1977 (vgl. HK, Juli 1979, 377) nur geringfügige Veränderungen zu verzeichnen waren. Insgesamt lebten Ende 1978 in den 17 Gliedkirchen der EKD rund 26,5 Millionen evangelisch-landeskirchliche Kirchenmitglieder, ungefähr 0,8 Prozent weniger als im Jahr 1977. Die Zahl der Kirchenaustritte sank im Berichtsjahr. Insgesamt 109797 Personen sind 1978 ausgetreten, 14,1 Prozent weniger als ein Jahr zuvor. Gegenüber dem Jahr 1974, in dem die Kirchenaustritte ihren Höchststand erreicht hatte, läßt sich eine Abnahme um fast die Hälfte feststellen. Fortgesetzt hat sich der seit 1974 zu beobachtende Wiederanstieg der Aufnahmen, Übertritte und Wiederaufnahmen in die Gliedkirchen der EKD; 1978 wurden insgesamt 27128 Personen wiederaufgenommen, 11,7 Prozent mehr als im vorangegangenen Jahr. Nur geringfügig verändert hat sich die Zahl der Taufen. Praktisch alle Kinder aus rein evangelischen Ehen wurden 1978 getauft. Dabei steigt der Anteil der sog. Spättaufen ständig, wobei sich die Taufe teilweise bis unmittelbar vor die Konfirmation verschiebt. So werden zum Beispiel in Berlin und Hamburg rund ein Drittel aller Kinder nach vollendetem ersten bis zum 14. Lebensjahr getauft. Auf 100 im Jahr 1978 geborene Kinder evangelisch-katholischer Ehepaare kamen rund 49 evangelische Taufen. Fast alle Jugendliche des betreffenden Alters wurden 1978 konfirmiert. Die seit 1963 rückläufige Entwicklung der evangelischen Trauungen setzte sich nach einer vorübergehenden Abschwächung 1977 im folgenden Jahr wieder verstärkt fort. Insgesamt 88697 Paare wurden kirchlich getraut, 18,7 Prozent weniger als im Vorjahr. Bei den Trauziffern ergeben sich erhebliche regionale Unterschiede: So wurden beispielsweise in Berlin nur 29 und in Köln nur 38 Prozent der evangelischen Ehepaare in einer evangelischen Kirche getraut. Von den evangelisch-katholischen Ehepaaren, die 1978 in der Bundesrepublik heirateten, wurden etwa 32 Prozent in einer evangelischen Kirche getraut. Gegenüber den vergangenen Jahren unverändert blieb die Bestattungsziffer, d.h. die Zahl der evangelisch Bestatteten im Prozent der Zahl der Verstorbenen. Auch der Gottesdienstbesuch hat sich auf dem inzwischen erreichten niedrigen Niveau stabilisiert. Im Schnitt von vier Zählsonntagen haben knapp 6 Prozent der Gemeindemitglieder an den Gottesdiensten teilgenommen. Bei weitem die höchsten Gottesdienstbesuchsziffern ergeben sich für die drei Landeskirchen Württemberg (10 Prozent), Baden (8 Prozent), Bayern (8 Prozent) sowie für die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland (9 Prozent). Demgegenüber lag der Gottesdienstbesuch in Großstädten überwiegend bei etwa 3 Prozent der Gemeindeglieder. Besonders hoch lag der Gottesdienstbesuch auch 1978 wieder am Heiligen Abend, wo er etwa 25 Prozent der Gemeindemitglieder erreicht. Weiterhin zugenommen hat die Zahl der Abendmahlsteilnehmer. Gestiegen ist vor allem die Zahl der Abendmahlsfeiern innerhalb des Gottesdienstes. Aus der Statistik geht auch hervor, daß in den Kirchengemeinden der EKD 1978 rund 112000 ständige Kreise bestanden, an den im Gesamtdurchschnitt ungefähr 2,1 Millionen teilgenommen haben. Im zeitlichen Vergleich ergibt sich, daß die Zahlen der ständigen Kreise seit dem ersten Erhebungsjahr 1975 langsam aber ständig steigen.

Bücher

THEODOR SCHNEIDER. **Zeichen der Nähe Gottes.** Grundriß der Sakramententheologie. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1979. 322 S., 38,—DM.

Wohl nirgends werden die Verflechtungen zwischen Glaubenstradition, je neuer Glaubensreflexion und konkreter kirchlicher Praxis deutlicher als im Bereich der Sakramente. Schon von daher kommt das aus Vorlesungen entstandene Buch des Mainzer Dogmatikers Theodor Schneider einem wichtigen Bedürfnis entgegen. Auf dem Hintergrund der Neuansätze der katholischen Sakramententheologie (vgl. dazu den Überblick in HK, November 1979, 571–576) und unter Berücksichtigung der wichtigsten biblischen und theologiegeschichtlichen Daten gibt er einen gleichermaßen soliden wie verständlichen Überblick über die sieben Sakramente und ihre Bedeutung für das Leben des einzelnen Christen und der Kirche. Das erste Kapitel ist dabei einer

Hinführung zum Grundverständnis des Sakraments gewidmet; nacheinander werden das anthropologische, christologische und ekklesiologische Beziehungsgefüge entfaltet. Eher knapp werden nach dieser Grundlegung dann einige Leitbegriffe der klassischen allgemeinen Sakramentenlehre dargestellt (Siebenzahl der Sakramente, Zeichencharakter, Stiftung durch Jesus Christus, Opus operatum).

Das Schwergewicht des Bandes liegt jedoch nicht so sehr auf einer allgemeinen theologischen Reflexion über Verständnis und Wirklichkeit des Sakraments, sondern auf der pastoral orientierten Entfaltung der sieben Einzelsakramente. Dabei läßt sich bei aller notwendigen Verschiedenheit im einzelnen doch eine Grundstruktur in der Darstellung ausmachen: Schneider setzt jeweils bei aktuellen Problemen der kirchlichen Praxis oder des gesellschaftlichen Umfeldes an (Liturgiereform, Wandel der Bußpraxis, Krise des kirchlichen Amtes, anthropologisch-soziologische Grundprobleme des Eheverständnisses) und entfaltet in weiteren Schritten dann grundlegende Elemente aus Schrift, Dogmen- und Theologiegeschichte. Diese Überlegungen münden dann jeweils wieder beim gegenwärtigen Fragestand und den Problemen heutiger Sakramentenpastoral. So geht er beispielsweise auf die neue Ordnung von Buße und Krankensalbung genauer ein. Bemerkenswert sind auch die Verweise auf den Synodenbeschluß zur Sakramentenpastoral.

Auch den „heißen Eisen" wird nicht ausgewichen: Sowohl in der Frage der Zulassungskriterien für das kirchliche Amt wie der theologischen Wertigkeit der Bußfeier oder beim Problem der wiederverheirateten Geschiedenen werden die begründeten Anfragen an die gegenwärtige Praxis der Kirche nicht verschwiegen. Zu erwähnen wäre auch, daß die ökumenische Dimension bei den einzelnen Sakramenten theologisch wie pastoral jeweils einbezogen ist.

Nicht nur die durchwegs verständliche und klare Sprache, auch die didaktisch geschickte Problemaufbereitung und die Art der Argumentation machen diesen Grundriß der Sakramententheologie für einen breiteren Leserkreis brauchbar und hilfreich. Ein gutes und nachahmenswertes Beispiel dafür, wie sich der gegenwärtige theologische und pastorale Fragestand genau und gleichzeitig praxisbezogen vermitteln läßt. *U. R.*

STEPHEN TOULMIN, **Menschliches Erkennen,** Bd. I: Kritik der kollektiven Vernunft. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1978. 603 S., 68.– DM. (Originalausgabe: Human Understanding. Vol. I. General Introduction and Part I: The collective Use and Evolution of Concepts. Princeton 1972).

„In der Wissenschaft wie in der Philosophie war eine ausschließliche Beschäftigung mit der logischen Systematik dem historischen Verständnis wie auch der vernünftigen Kritik äußerst schädlich", so lautet die These von Toulmin (9). Ihre Tragweite zeigt sich erst, wenn man ihre (freilich nicht eben kurze) Entfaltung verfolgt: Toulmin lehnt die Gleichsetzung von Vernünftigkeit mit der Logizität ab (430) und löst dadurch die bisherige enge Fassung der Unterscheidung von rational und irrational auf, indem er z.B. „nichtwissenschaftliche Disziplinen" wie Technik und Handwerk einbezieht, die sich einer Wissenschaftlichkeit aufgrund von Mathematisierung entziehen. „In praktischen wie in theoretischen Dingen muß man sich also gegen Kant stellen" (432). Toulmins Frage ist, welche Gewißheit unser Wissen haben kann, wie und unter welcher Beteiligung von (Sinnes)Erfahrung unsere Begriffe zustande kommen. Es geht um nichts weniger als eine neue Theorie der menschlichen Erkenntnis, die die lebendige Tradierung von Wissen und Erfahrung und die sich in ihr vollziehende Wandlung der „Begriffspopulationen" und Theorien einbezieht. Die Rationalität einer Wissenschaft liegt dementsprechend nicht in ihrer jeweiligen theoretischen Systemen, „sondern in ihren Verfahren der Entdeckung und des Wandels über die Zeit hinweg, so daß die Rationalität nicht in der formalen Logik, sondern in der Vernünftigkeit wissenschaftlicher Entdekkungen besteht" (106). Toulmin liegt besonders daran zu zeigen, daß dieser Wandel sich nicht in „Revolutionen" vollzieht (gegen *T. S. Kuhn*). Statt dessen wendet er die Darwinsche Populationstheorie der „Variation und natürlichen Auslese" (163) auf die Weitergabe von Wissen und Wissenschaft in einer Forschergemeinschaft an.

Vernünftigkeit von Wissenschaft besteht daher nicht mehr in ihrer Formalisierung, sondern in der jeweils neuen Überprüfung ihrer Ziele und ihrer diesen Zielen entsprechenden Erklärungsverfahren. Die historische Komponente ist auch für naturwissenschaftliche Disziplinen von Belang, da nur sie Ideenvariationen und Ideenauslese in ihrer konstitutiven Bedeutung ansichtig machen kann. Eine solchermaßen vernünftige Wissenschaft ist untrennbar an die Wissenschaftler gebunden; diese Bindung als (subjektivistischen) Relativismus abzulehnen – der wesentliche Grund für die Versuche der Mathematisierung als einziger Möglichkeit, absolute Wahrheit zu garantieren – macht die Wissenschaft nicht vernünftiger, sondern „dogmatisch". Demgegenüber kann nur die lebendige Diskussion einer Forschergruppe Erkenntnisfortschritte erzielen. Daß überdies auch Naturwissenschaftler ihre Wissenschaft aus persönlichen, etwa ethischen oder theologischen Gründen treiben (343), bleibt normalerweise verborgen. Gleichwohl ist es unvernünftig, eine andere als eine auf die Wissenschaft selbst übertragene Populationsthese anzunehmen, die freilich nur von Darwin her, nicht aber im Sinne Lamarcks evolutionistisch interpretiert werden darf (bes. 376), als hätte sie eine eindeutige historische Gerichtetheit, die Darwin ablehnt (bes. 384). Daß von diesem Ansatz her das Spektrum rationaler Untersuchungen grundlegend erweitert wird, ist offenkundig. Statt von Invarianten des Denkens und der Sprache auszugehen, versteht Toulmin auch diese als von historischem Wandel bestimmt.

Toulmins These wird umstritten sein und bleiben. Das wäre immer noch besser, als sie zu ignorieren, wie dies auch der These Kuhns und der anschließenden Diskussion bislang in der Theologie, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, widerfahren ist. Statt der früheren Glaubenssicherheit wird man nun die auf dem Wege der Mathematisierung von Wissenschaft erhoffte Sicherheit noch des längeren oder nie aufzugeben bereit sein.

Toulmins These enthält sicherlich Probleme, am meisten wohl die Frage der Teleologie der (Welt)Geschichte, aber auch die der Möglichkeit des Scheiterns oder gar des Mißbrauchs vernünftigen Wandels der Wissenschaft im Gewande der Rationalität.

Daß aber bisherige Zielsetzungen und Ansätze von Wissenschaft zu erweitern sind, wird man schwerlich bestreiten können. Zu fragen ist allerdings, ob die scharfe Abgrenzung zu Kuhn so einschneidend ist, dürfte sie doch eher durch die beträchtliche Nähe als durch die tatsächliche Differenz zu erklären sein. Denn – um im Bild der von T. abgelehnten „Revolution" zu bleiben: Eine Revolution ist ohne fundamentale Kontinuitäten nicht möglich, wie ja auch die Bürgerlichkeit antibürgerlicher Revolutionäre vor und nach der Revolution belegt; oder – um es von Darwin her zu sagen –: Gibt es nicht Mutationen, die sachlich den „Revolutionen" in der Wissenschaft nach Kuhn entsprechen könnten?

Daß der Titel „Kritik der kollektiven Vernunft" eine problematische Übersetzung für „The collective Use and Evolution of Concepts" ist, kann dem Autor nicht angelastet werden; ob

Toulmin die epochale, was nicht heißt unproblematische Bedeutung Kants erreicht, wie diese Übersetzung des Titels signalisieren soll, mag die kommende Generation der Beurteiler klären (gemäß 329ff)! Dennoch: Übergehen kann man die durch Toulmin um einen diskussionswürdigen Aspekt bereicherten Bemühungen um die Wissenschaftstheorie mit dem Aufweis der konstitutiven Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für die Wissenschaftstheorie nur um den Preis der Verkennung der geschichtlichen Bedingtheit der eigenen Theoretisierung. Gerade die systematische Theologie und damit auch die theologische Ethik sollten sich den Fragen dieses wissenschaftstheoretischen Entwurfs aussetzen. *E. F.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

JOSUTTIS, MANFRED. **Die Rede vom heiligen Geist und die Leistungskraft der Methoden in der kirchlichen Praxis.** In: Diakonia Jhg. 11 Heft 1 (Januar 1980) S. 17–27.

Wie verhält sich die durch die Konzeption einer praktischen Theologie als Handlungswissenschaft geforderte „Methodisierung der kirchlichen Praxis" zur Rede vom heiligen Geist als Lebensprinzip der Kirche? Diese Frage versucht Josuttis zu beantworten, indem er zeigt, daß „in der Rede vom heiligen Geist Probleme und Erfahrungen kirchlicher und außerkirchlicher Kommunikation auf den religiös tradierten und theologisch reflektierten Begriff gebracht werden". Der Grundansatz wird dreifach durchgespielt: am Gegenstand menschlicher Kommunikation, an deren Subjekt und an ihrem Adressaten. Die Rede vom heiligen Geist ist einmal die religiöse Symbolisierung der Erfahrung, daß sich der Gegenstand der Kommunikation letztlich jedem Zugriff entzieht und sich nur von sich selber her schenkt. Im Blick auf das Subjekt der Kommunikation bedeutet das, daß dieses Kommunikation nicht methodisch herstellen kann. Dadurch erhält der Mensch aber auch die Freiheit, immer neu anzufangen. Gleiches gilt für den Adressaten der Kommunikation: „Im pneumatologischen Vorbehalt verteidigt die Theologie die Freiheit des Menschen." Josuttis schränkt allerdings zu Recht ein, daß ein solcher Ansatz nur den anthropologischen Sinn, nicht aber auch schon die anthropologische Notwendigkeit der Rede vom heiligen Geist begründen könne.

MENGUS, RAYMOND. **Méthode transcendentale et révélation historique.** In: Nouvelle revue théologique Jhg. 112 Heft 1 (Januar–Februar 1980) S. 22–34.

In Form eines theologischen Essays versucht der Beitrag einige Anmerkungen zum Verhältnis von transzendentaler Methode und Geschichte bei Karl Rahner. Dabei werden gewohnte Einwände formuliert, zunächst gegen den Begriff einer „transzendentalen Offenbarung". Durch die Verbindung der beiden Begriffe entstehe eine befremdliche Dialektik: „Das Adjektiv schwächt das Substantiv; jenes wird von diesem aufgesogen." Einwände werden auch gegen Rahners Konzeption der Vermittlung von Transzendentalem und Kategorialem vorgebracht, vor allem an seinem Begriff einer transzendentalen Auferstehungshoffnung. Außerdem bestehe die Gefahr, daß die menschliche Subjektivität zu sehr zum Kriterium der Offenbarung gemacht werde. Diese Anfragen sind aber nur eine Seite der Argumentation: „Man kann für die Gefahren sensibel sein, ohne gleichermaßen die Methode zu verdächtigen, die sie bewirkt." So ergibt sich doch noch ein Plädoyer für die transzendentale Methode. Diese sei letztlich dazu geeignet, das Geheimnis Gottes und seiner Offenbarung zu wahren: Gerade so könne auch das unableitbar Neue der christlichen Offenbarung ans Licht gebracht werden. Der Autor weist auf Blondel hin. Dessen Methode scheint ihm geeignet, Schwächen des Rahnerschen Entwurfs auszugleichen.

VON BALTHASAR, HANS URS. **Crucifixus etiam pro nobis.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 9 Heft 1 (Januar/Februar 1980) S. 26–35.

In drei Schritten versucht Hans Urs von Balthasar eine engagierte Rehabilitierung des Glaubensartikels vom Sühnetod Jesu „für uns". Es geht um eine christologische Gesamtschau, in der die Stärken wie die Probleme seiner theologischen Methode deutlich hervortreten. Er geht dabei von der Grundannahme aus, daß die neutestamentliche Tradition des „pro nobis" ihren Anhalt beim Jesus der Geschichte haben müsse. „Wenn aber die kirchliche Deutung des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu unter diesem Vorzeichen richtig ist, dann muß auch ein Bewußtsein Jesu davon bestanden haben." Zu Jesu über die Propheten hinausweisender Darstellung des „Für-uns-Seins Gottes" gehört das Wissen um den Sinn seines Leidens. Die Verdunkelung der Passion erscheint dann als letzte Konsequenz dieses Auftrags, der sich im Zusammenhang von subjektivem Stellvertretungsbewußtsein Jesu und objektivem Wert dieser Stellvertretung vom Abendmahlsgeschehen her deutlich machen läßt. Als letzter Schritt wird die Frage nach dem „Wie" der Stellvertretung gestellt: Von Gott her gesehen, ergibt sich als Lösung, daß die ewige Zuwendung des Sohnes zum Vater den „Modus der Abwendung" in sich aufnehmen kann; dem Sünder ermöglicht die Zuwendung Gottes durch die Kenosis des Kreuzes erst das je eigene Ja zu Gott.

Kultur und Gesellschaft

GOMANE, JEAN-PIERRE. **Les tiers mondes:** In: Etudes (Februar 1980) S. 167–178.

Wir sind gewohnt, von der „Dritten Welt" als Einheit zu sprechen. Wie differenziert bzw. wie heterogen diese Einheit ist, versucht der Beitrag von Gomane zu zeigen. Er macht auf die großen Unterschiede in Kultur und Tradition dieser Länder aufmerksam, unter denen sich uralte Kulturnationen ebenso befinden wie zahlreiche als koloniales Erbe zu einer sehr künstlichen Staatlichkeit zusammengewürfelte Ethnien. Noch in den sechziger Jahren hatten wenigstens alle diese Länder einen doppelten gemeinsamen Nenner: den einer unterentwickelten Wirtschaft und den – bezogen auf den Ost-West-Konflikt – politischen Status von Neutralen, auch wenn es eine durchaus differenzierte Unterentwicklung und eine jeweils verschieden eingefärbte Neutralität war. Inzwischen zerfallen die Länder der Dritten Welt wenigstens in drei ganz unterschiedliche Gruppen, zwischen denen es freilich Übergänge gibt: in die „neureichen" Ölexportländer (mit einem teils höheren Durchschnittseinkommen als die Industrieländer, trotz verbleibender Merkmale krasser Unterentwicklung), in Länder mit bereits rasch fortschreitender Industrialisierung, wie Südkorea oder Brasilien – deren Konkurrenz die Industriestaaten letztlich zu Unrecht fürchten –, und die Gruppe der 25 Ärmsten, in neuerer Terminologie „Vierte Welt" genannt. Anhand dieser Befunde plädiert der Autor für eine differenzierte Politik der EG und vor allem Frankreichs (dem er einseitige, fast die Kolonialära verlängernde Bindung an die afrikanischen Staaten vorwirft), die sich nicht nur an den Staaten, sondern an den unter extremen binnenstaatlichen sozialen Gegensätzen leidenden Bevölkerung auszurichten habe.

PICHT, GEORG. **Der Staat und das Gewissen.** Überlegungen zur Entscheidung über Kriegsdienstverweigerung. In: Evangelische Kommentare Jhg. 13 Heft 2 (Februar 1980) S. 70–74.

Die Überlegungen Pichts gehen aus von der Moral- und Religionsphilosophie Kants, deren politische Begründung in der Formulierung Pichts lautet: „Wenn der neutrale Staat Gewissen zwar voraussetzt, aber über den materialen Gehalt des Glaubens, der sich in Gewissensgeboten ausspricht, nicht verfügen darf, kann er die Pflichten der Bürger nicht material, sondern nur formal begründen." Das bedeutet zugleich eine entschiedene Absage an den „unverbindlichen Begriff des Wertes" als Legitimationsgrundlage staatlichen Handelns, in dem Picht nichts weniger als die Gefahr der Selbstauflösung des Rechtsstaates sieht. Denn der Rechtsstaat existiere nicht aufgrund von Werten, „sondern Kraft seiner Anerkennung der Gewissensfreiheit". Die positive Begründung der Kriegsdienstverweigerung sieht er deshalb darin, daß sich der Staat auf die allgemeinen „formalen" Bedingungen von Gewissen beschränkt und im Konflikt zwischen staatsbürgerlichen Pflichten und religiösen Normen die religiösen Normen respektiert, weil er sonst den ihn legitimierenden staatsbürgerlichen Konsens aufkündigen würde.

RUF, THOMAS. **Der Generationenvertrag und Leistungen für die Familie.** In: Die neue Ordnung Jhg. 34 Heft 1 (Februar 1980) S. 27–41.

Innerhalb dieses vorwiegend familienpolitischen Fragen gewidmeten Heftes untersucht Ruf in offenkundiger bevölkerungspolitischer Absicht die Bedeutung der Familienpolitik, besonders des Familienlastenausgleichs für die Sicherung des Drei-Generationen-Vertrages. Die Basis-Aussage lautet: Wenn die erwerbstätige Bevölkerung nicht dafür sorgt, daß eine genügend zahlreiche Nachwuchsgeneration von Beitragszahlern heranwachse, könne auch das Rentensystem nicht gesichert werden. Unter diesem Gesichtspunkt werden die gegenwärtig diskutierten familienpolitischen Maßnahmen und Projekte – von der Dynamisierung des Kindergeldes bis zum Familiensplitting – dargestellt. Interessant ist dabei, daß trotz der bevölkerungspolitischen Absichten die Wirkung familienpolitischer Maßnahmen auf das generative Verhalten eher skeptisch beurteilt wird. – Problematisch erscheint die schematische Gegenüberstellung des unterschiedlichen Zuwachses der Aufwendung für die alte, nicht mehr erwerbstätige Generation und für die Kinder, weil letzteren indirekte Hilfe in wesentlich größerem Umfange zugute komme als der Generation der Rentner.

Kirche und Ökumene

KRETSCHMAR, GEORG. **Konvergenz- und Konsenstexte als Ergebnis bilateraler Dialoge über das hl. Abendmahl.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 29 Heft 1 (Januar 1980) S. 1–21.

Am Beispiel eines der wichtigsten Gegenstände des bilateralen Gesprächs zwischen den Kirchen, der Lehre vom Herrenmahl, exemplifiziert dieser informative Beitrag den Zusammenhang von bilateralem und multilateralen Dialog: „Beide Formen des Dialogs haben sich gegenseitig dabei zu kontrollieren, denn es gibt keine Verheißung Gottes, daß jeder Dialog zum Ziel führt, weil letztes Kriterium immer die Wahrheit in der Liebe ist." Der thematische Bogen spannt sich von den Arnoldshainer Abendmahlsthesen und der Leuenberger Konkordie über die anglikanisch-katholischen bis zu den lutherisch-katholischen Gesprächsergebnissen; daneben werden auch andere Dialogergebnisse einbezogen. Jedem der Dokumente kommt entsprechend seinem Adressatenkreis, seiner theologischen Struktur und seinem spezifischen Konsenscharakter unterschiedliche ökumenische Bedeutung zu. Es wird deutlich, daß es dabei um einen „vielschichtigen Prozeß wechselseitiger Korrelation" geht: jeder Einzelkonsens trägt zur gemeinsamen christlichen Verständigung über das Herrenmahl bei. Zusammenfassend formuliert Kretschmar einige Thesen, die im Rückblick auf die skizzierten Gesprächsergebnisse Grundelemente für den weiteren Gesprächsgang festhalten. Als Aufgaben stellen sich demnach beispielsweise die Verklammerung der westlichen Dialogresultate mit dem Gespräch mit der Orthodoxie und die Umsetzung des Konsenses auch in die Theologie der Kirchen der Dritten Welt.

MÜLLER, GERHARD LUDWIG. **Wiederversöhnung in der Gemeinde. Das streitbare Engagement Dietrich Bonhoeffers für die Erneuerung der Einzelbeichte.** In: Catholica Jhg. 33 Heft 4 (1979) S. 292–328.

Der Aufsatz erbringt unter Einbeziehung der einschlägigen Stellen aus dem gesamten Werk Bonhoeffers den überzeugenden Nachweis, daß für diesen die Forderung nach der Erneuerung der Einzelbeichte im Protestantismus ins Zentrum der Ekklesiologie gehört. Durch das gesamte Leben und Werk Bonhoeffers hindurch finden sich Zeugnisse der Beichttheologie und -praxis. Zwar gibt es für ihn keine göttliche Verpflichtung zur Einzelbeichte als Möglichkeit der Sündenvergebung, die Beichte wurzelt aber im Auftrag Christi und ist für das Wesen von Gemeinde mitkonstituierend. In der Einzelbeichte läßt sich der Gefahr der frommen Selbsttäuschung entgehen und wird die Sünde bis in ihre Wurzeln aufgedeckt. Als Heilsgeschehen bringt sie den Durchbruch des Christen zur Gemeinschaft, zum Kreuz, zum neuen Leben und zur Gewißheit der göttlichen Vergebung. Als Versöhnung mit Gott ist sie immer auch Versöhnung mit der Gemeinde: „Voraussetzung einer Wiederbelebung der Beichte kann daher nur in einer neuen Sicht der Gegenwart und Wirksamkeit Christi in und als Gemeinde bestehen." Schließlich weist Müller nach, daß auch in Bonhoeffers Konzeption des „weltlichen Christentums" der Beichte eine notwendige Bedeutung zukommt.

Personen und Ereignisse

In seiner Ansprache an die Römische Rota anläßlich des Beginns des neuen Gerichtsjahrs hat *Johannes Paul II.* nachdrücklich die Unauflöslichkeit der Ehe bekräftigt. Bei Nullitätsverfahren dürften sich die Richter ausschließlich von der Wahrheit leiten lassen. Ihr Ziel müsse die Erlangung einer „moralischen Gewißheit" sein. „Keinem Richter ist es erlaubt, ein Urteil zugunsten einer Ehenichtigkeit zu fällen, wenn er nicht zuvor die moralische Gewißheit über diese Nichtigkeit gewonnen hat." Der Papst forderte die Richter der Rota auf, bei strengen Maßstäben zu bleiben, damit sich nicht die Ehescheidung unter einem anderen Namen in die Kirche einschleiche. Befriedigt äußerte er sich über die Treue der Rota-Richter zum Gesetz der Kirche während der letzten Jahre, in denen aufgrund der Fortschritte der Humanwissenschaften neue, nicht immer korrekte Tatbestände und Ansätze der Eheprozesse dem Gericht vorgelegt worden seien.

Der 45jährige Weihbischof in Paderborn, *Paul Josef Cordes*, wurde nach Rom berufen. Cordes, der vor seiner Ernennung zum Weihbischof (1975) eine Zeitlang Leiter des Pastoralreferates beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz war, wird Vizepräsident des Päpstlichen Laienrates und löst in dieser Eigenschaft den brasilianischen Bischof *Lucas Moreira Neves* ab, der zum Sekretär der von Kardinal *Baggio* geleiteten Bischofskongregation ernannt worden ist.

Der Sekretär der Internationalen Theologenkommission, *Philippe Delhaye*, meinte bei einem Vortrag in Rom, daß ein „genaues und vollständiges Studium der Konzilstexte" heute eine der Hauptaufgaben der Theologen und besonders der kirchlichen Hochschulen sei. Es bestehe die Gefahr, daß das sogenannte „Nachkonzil", die Suche nach einer einheitlichen Entwicklung im Glauben unter Beachtung der Konzilsdekrete, mit einem „Metakonzil" verwechselt werde. Darunter versteht Delhaye eine „radikale Veränderung" des Christentums, die durch eine „Umkehrung des Sinns der Konzilsdokumente" hervorgerufen werde. So werde beispielsweise die Lehre des Konzils über das allgemeine Priestertum der Gläubigen fälschlicherweise im Sinn einer Entwertung des priesterlichen Amtes und einer oppositionellen Haltung gegen die kirchliche Autorität interpretiert.

Bischof *Georg Moser* hat vor dem Rottenburger Diözesanrat ausdrücklich der Vermutung widersprochen, die römische Glaubenskongregation ermittle nach dem Lehrentzug für *Hans Küng* bereits gegen weitere Theologen. Zugleich warnte Moser nachdrücklich gegen „Ketzerschnüffelei", die das Klima unter Christen vergiften müßte. Niemand dürfe verteufelt werden, auch Küng nicht, über dessen persönlichen Glauben zu urteilen niemand berechtigt sei.

Der niedersächsische Ministerpräsident *Ernst Albrecht* hat die Kirchen aufgefordert, sich an der künftig möglichen Ausstrahlung von Rundfunk- und Fernsehprogrammen durch Anbietung eines eigenen Programms zu beteiligen.

Der bekannte, in München lebende Film- und Bühnenregisseur *Ingmar Bergman* erklärte in einem Interview mit der „Welt", ihn erstaune die immer wieder feststellbare religiöse Sehnsucht heute, die nicht nur bei Jugendlichen anzutreffen sei, obwohl die Kirchen dadurch keinen Aufwind bekämen. Ironisch meinte er, vielleicht sollten die Kirchen ihren Pfarrern einmal fünf Jahre überhaupt verbieten, von Gott zu sprechen, denn „dann entstünde ein Riesenloch, und dann müßten die Pfarrer endlich mal nachdenken".

Der Regensburger Liturgiewissenschaftler *Klaus Gamber* verlangte in einer von ihm veröffentlichten Schrift mit dem Titel „Rückkehr zur Tradition" die „unverzügliche" Wiederherstellung des ‚tridentinischen' Ritus der Meßfeier und der Sakramentenspendung, und zwar als „primäre und offizielle Form" und nicht nur „als Gnadengeschenk für die älteren Geistlichen und für unbelehrbare Gläubige". Die Begründung: die Gläubigen hätten ein „ererbtes Recht" darauf. Die Amtskirche habe nachzuweisen, ob sie einen ‚tausend Jahre alten Ritus' einfach abschaffen könne.

Inmitten der immer blutiger werdenden Auseinandersetzungen in El Salvador (vgl. ds. Heft, S. 112) hat der Erzbischof der Hauptstadt San Salvador, *Oscar Romero*, die regierende Junta der „Komplizenschaft" mit Gewaltakten rechtsradikaler Gruppen beschuldigt und „nach Ausschöpfung aller friedlichen Mittel" eine Volkserhebung als gerechtfertigt erklärt.

Herder Korrespondenz

Heft 4
34. Jahrgang
April 1980

Zu wenig Leute bedenken, daß sie zwei Ohren und nur einen Mund haben.

Kardinal Suenens

Bewahren durch Verkünden

Die Fälle Pohier, Schillebeeckx und Küng sind zwar noch keineswegs ausgestanden, doch hat sich der Pulverdampf der aktuellen Auseinandersetzung inzwischen weitgehend verzogen. Geblieben sind nicht zuletzt unzählige Stellungnahmen und Positionsbestimmungen, geblieben ist auch ein erhebliches Maß an Irritation vor allem in der Frage, wie es im *Verhältnis von Theologie und Lehramt* weitergehen soll. Damit ist ein Dauer- und Standardproblem der nachkonziliaren Diskussion in der Kirche angesprochen, dem gerade in den letzten Monaten immer wieder bescheinigt wurde, es sei weder theoretisch noch praktisch zureichend gelöst. Im Zusammenhang der jüngsten Auseinandersetzungen fehlte es zwar keineswegs an verkürzenden und vergröbernden Plädoyers, sei es für die Autorität des päpstlichen und bischöflichen Lehramtes, sei es für die Freiheit der Theologie, die eine ernsthafte Beschäftigung mit dem Problem eher erschweren. Dennoch müßte gerade jetzt eine günstige Gelegenheit zur Klärung gegeben sein, vor allem unter der Bedingung, daß man die Frage nach dem Verhältnis von Lehramt und Theologie nicht bloß abstrakt-systematisch angeht, sondern die konkrete Situation, den kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext ausreichend in Betracht zieht.

Verbesserungsbedürftiges Verhältnis

Das aktuelle Interesse hat sich begreiflicherweise besonders auf das römische Lehrverfahren und dessen Problematik konzentriert. Ohne eine *Änderung der Verfahrensordnung* wird es auch kaum gelingen, den weitverbreiteten Unmut so zu dämpfen, daß eine sachliche Auseinandersetzung über Recht und Grenzen lehramtlichen Eingreifens überhaupt geführt werden kann.
Man sollte allerdings über dem Konfliktfall nicht das *„normale"* Verhältnis zwischen Theologie und Lehramt vergessen, wie es sich in den Jahren seit dem Konzil entwickelt hat. Nur einige wenige Punkte seien in diesem Zusammenhang angesprochen: Es bestehen zahlreiche institutionalisierte Kontakte zwischen Amtsträgern und Theologen auf den verschiedensten Ebenen, wobei allerdings das äußere organisatorische Gerüst nicht auch schon die sachliche Effizienz verbürgt. Hierher gehört beispielsweise die Internationale Theologenkommission beim Heiligen Stuhl, die Mitarbeit der theologischen Berater von bischöflichen Glaubenskommissionen, die gemeinsame Arbeit von Bischöfen und Theologen in offiziellen ökumenischen Gesprächen. Bischofskonferenzen halten theologische Studientage ab; schließlich waren nicht wenige Bischöfe selbst einmal Theologieprofessoren, was bekanntlich wieder eigene Probleme mit sich bringt.

Trotz solcher und anderer Kontakte wird das Verhältnis von Lehramt und Theologie oft durch ein merkwürdig *beziehungsloses Nebeneinander* gekennzeichnet. Als Beispiel dafür kann die Rezeption römischer Erklärungen der letzten Jahre dienen: Sie wurden oft nur am Rand zur Kenntnis genommen, wenn nicht deutlich bis heftig kritisiert. Man versucht unter Umständen noch, Verständnis für ihre Argumentation zu wecken, aber häufig bleiben sie wie erratische Blöcke nicht nur in der theologischen Diskussion, sondern auch in der gesamten kirchlichen Landschaft stehen. Das mag mit ihrem Stil oder mit dem Zeitpunkt der Veröffentlichung zusammenhängen, wohl auch mit ihrem vom lokalen kirchlichen Kontext notwendigerweise abstrahierenden Charakter, deutet aber auf tiefersitzende Probleme.

Dagegen mangelt es nicht an Versuchen, das Verhältnis von Theologie und Lehramt in Zuordnung und Abgrenzung neu zu bestimmen: Erinnert sei hier nur an die wiederum nicht sehr stark beachteten Thesen der Internationalen Theologenkommission von 1975 (vgl. den Wortlaut in: Theologie und Philosophie, 1977, S. 57–61). Sie setzen bemerkenswerterweise mit den Gemeinsamkeiten von Lehramt und Theologie an, stellen dann Unterschiede in der Funktion und der Stellung innerhalb der Kirche heraus und machen schließlich auch beachtliche Vorschläge für den notwendigen, wenn auch nie spannungsfreien Dialog. Ein weiteres Element der gegenwärtigen Situation darf nicht außer acht gelassen werden: Alle Entwicklungen und Konflikte im Verhältnis von Theologie und Lehramt spielen sich mehr denn je unter den Augen einer in sich wie-

derum differenzierten *Öffentlichkeit* ab. Einmal ist ja in der Kirche selber eine ansehnliche Schicht von Gläubigen herangewachsen, für die auf Grund der breiten Informationsangebote Argumente von Amtsträgern wie von Theologen mindestens ein Stück weit hinterfragbar und nachprüfbar sind. Das weit größere Problem liegt allerdings in der Tatsache, daß theologische Kontroversen, vor allem wenn scheinbar extreme Positionen im Spiel sind, durch die Medien in eine breitere Öffentlichkeit hineingetragen werden, die ihre Gunst oft sehr willkürlich und nicht zum Nutzen der Sachdiskussion verteilt, deren Reaktionen und Parteinahmen dennoch zu Elementen der innerkirchlichen Auseinandersetzung werden.

Objektive Probleme

Es wäre unangemessen, die mit den genannten Punkten mehr umrißhaft aufgewiesenen Schwierigkeiten nur auf *eine* Ursache zurückführen zu wollen. Sie haben aber wohl in jedem Fall damit zu tun, daß trotz vieler theoretischer wie praktischer Bemühungen und mancher Wandlungen weder das Lehramt noch die Theologen schon ihre neue Rolle im Verkündigungsauftrag der Kirche, wie er sich gegenwärtig stellt, gefunden haben. Nicht umsonst reden sie auch so oft aneinander vorbei, sei es absichtlich oder unabsichtlich.

So steckt das Lehramt in einer noch nicht ausgestandenen *Identitätskrise,* die damit zusammenhängt, daß sein theologisch und institutionell verankerter Auftrag zur authentischen und autoritativen Glaubensverkündigung Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtig oft nur schwer zusammenzuhalten vermag. So kann sich beispielsweise ja der begründete lehramtliche Anspruch, gegenüber der theologischen Diskussion das letzte Wort zu haben, leicht verschleißen, wenn einschlägige Stellungnahmen entweder nicht genügend den theologischen Fragestand aufgreifen oder vorschnell in die Diskussion eingreifen, ohne diese doch wirklich in eine andere Richtung lenken oder gar beenden zu können. Beschränkt sich das Lehramt auf das Eingreifen in wirklichen Ausnahmefällen, gerät seine über den normalen Verkündigungsauftrag hinausreichende spezifische Funktion leicht in Vergessenheit. Spricht es dagegen zu oft, dann wird entweder seine formale Autorität überstrapaziert, oder es wird de facto doch zu einem – besonders leicht angreifbaren – Partner in der theologischen Diskussion. Schließlich kann sich auch ein zur Unzeit erschienenes Dokument in der Weise auswirken, daß spätere, in der Sache berechtigtere Verlautbarungen kaum mehr zur Kenntnis genommen werden. Die Wirkungen von „Humanae vitae" sind dafür Beispiel genug.

Die Spannung zwischen dem Auftrag und dessen Einlösung zeigt sich ebenfalls bei der Schwierigkeit lehramtlicher Dokumente, das richtige Maß zwischen positiver theologischer Entfaltung und universaler amtlicher Verbindlichkeit zu finden. Gerade auch in bezug auf die *Sache des Glaubens,* der das Lehramt ja dienen will, sieht es sich unvermeidlichen Anfragen ausgesetzt. Sie rühren wohl nicht zuletzt daher, daß berechtigte und für die Kirche als ganze unverzichtbare Anliegen oft mit problematischen Begründungen oder Konsequenzen urgiert werden. Hier sind beim Lehramt auch unübersehbare Ungleichzeitigkeiten im Spiel.

So richtig beispielsweise der Hinweis darauf ist, daß es bei Auseinandersetzungen zwischen Theologen und dem Lehramt *um die Sache* und nicht nur um Verfahrensfragen gehen dürfe, so sehr muß aber auch deutlich gemacht werden, was denn unter dieser Sache jeweils und mit welcher Begründung verstanden wird. Es ist schon ein Unterschied, ob der Akzent mehr auf einer letztlich quantitativ verstandenen „Vollständigkeit" der Glaubenswahrheiten liegt oder vor allem auf der Eindeutigkeit und Einfachheit des zentralen Glaubensbekenntnisses, wobei das Schreiben der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979 den zweiten Weg einzuschlagen versuchte (vgl. HK, September 1979, 436–438). Gerade an diesem kurzen Text wurde allerdings auch sichtbar, daß eine bloße Wiederholung des Bekenntnisses, die die Gläubigen letztlich mit ihren Fragen allein läßt, sie aber gleichzeitig vor den Gefahren theologischer Verunsicherung warnt, ebenso problematisch sein kann wie die Festschreibung grundsätzlich wandelbarer Aussageformen und Begriffe.

Damit ist auch ein weiterer Punkt angesprochen, der immer wieder in den Begründungen für lehramtliche Stellungnahmen auftaucht: die *Verwirrung der Gläubigen* durch zu unvorsichtig vorgetragene theologische Hypothesen, durch einen nicht mehr überschaubaren Pluralismus in Fragen der Glaubenslehre. Sosehr dieses Argument im Einzelfall zutreffen mag, so sehr kann es Verwirrung der Gläubigen sicher auch durch lehramtliche Verlautbarungen geben, die hinter schon breit rezipierte und sachlich begründete theologische Positionen oder Sprachregelungen zurückgehen.

„Eine Kirche, in der die Theologen herrschen würden, wäre vielleicht noch schlechter als eine Kirche, in der die Hierarchie die Wissenschaft macht" – dieses Diktum von *Max Seckler* (Stimmen der Zeit 196. Band [1978], S. 187) kann deutlich machen, daß es naiv wäre, angesichts der unbestreitbaren Rollen- und Identitätsprobleme des Lehramts einfach auf die Theologie zu hoffen, wenn auch solche Hoffnungen im nachkonziliaren Aufbruch manchmal geäußert wurden.

Es gibt nicht nur so etwas wie einen Mythos des authentischen Lehramts, der mit den Anforderungen heutiger Verkündigung nur schwer in Einklang zu bringen ist, sondern genauso einen teilweise ideologieverdächtigen *Mythos theologisch-wissenschaftlicher Aufklärung.* Die moderne Theologie hat eben zweifellos *Folgeprobleme* für die Kirche geschaffen, aus denen sie sich nicht mit bloßem Freiheitspathos davonstehlen kann. Das bedeutet aber keineswegs, daß in einer einseitig-gehorsamen Orientierung am Lehramt ein Allheilmittel gefunden werden könnte. Vielmehr könnte die Theologie – die schließlich, aufs Ganze gesehen, in den vergangenen Jahren solider

und bescheidener gearbeitet hat, als es oft nach außen erscheint – noch stärker selbstkritisch auf ihre begrenzte Funktion in der Kirche reflektieren, ohne von ihrem wissenschaftlichen Anspruch etwas preiszugeben. Das betrifft z. B. die Probleme, die sich aus ihrer nicht mehr rückgängig zu machenden inneren Differenzierung und Spezialisierung ergeben: Immerhin werden gegenwärtig die Fragen, die aus der Durchsetzung der historisch-kritischen Schriftauslegung und ihren Konsequenzen resultieren, deutlicher gesehen und grundsätzlicher diskutiert als noch vor wenigen Jahren.

Nur wenn sie ihre Schwachstellen offen zugibt und *Sensibilität für die Probleme der Gegenwart* nicht mit Beliebigkeit verwechselt, kann die Theologie auch dem Lehramt gegenüber entschiedener auftreten, wo es um unnötige Einschränkungen oder Sprachregelungen geht. Das ab und zu an die Wand gemalte Schreckbild einer endlosen theologischen Diskussion, bei der der Glaube in immer neuen Hypothesen zerredet wird, verlöre viel von seiner Gefährlichkeit, wenn die Theologen selber auf die Tragweite und den Stellenwert ihrer Aussagen achteten, ohne dabei auf ihren Freiraum zu verzichten. Schließlich ist die Theologie wie das Lehramt auf den sensus fidei der Gläubigen verwiesen.

Die gemeinsame Aufgabe

Die bisher vorgebrachten Gesichtspunkte laufen letztlich darauf hinaus, daß über das Verhältnis von Lehramt und Theologie nur im Gesamtkontext der Situation gesprochen werden sollte, in der der Glaube gegenwärtig erforscht, bekannt und verkündet werden muß. Sie ist vielschichtig und komplex wie kaum je zuvor, gleich ob man auf das gesellschaftliche Umfeld oder auf innerkirchliche Entwicklungen blickt. Letztlich sind sowohl eine zu prononcierte Betonung der den Glauben schützenden autoritativen Funktion des Lehramts wie die Verteidigung einer möglichst dialogfähigen, für die Auseinandersetzung mit gegenwärtiger Kultur und Gesellschaft offenen Theologie auch Versuche, durch eine bewußt einseitig-eindeutige Orientierung mit der schwer zu bewältigenden Verkündigungssituation fertig zu werden.

Auch das *Modell einer Arbeitsteilung* zwischen Theologie und Lehramt stößt hier an seine Grenzen, ohne daß die Notwendigkeit solcher Arbeitsteilung einfach geleugnet werden dürfte. Gerade weil der Glaube gleichermaßen einfach und kompliziert ist, sollte man nicht die Rollen so verteilen, daß der Theologie eben die wissenschaftliche Differenzierung und Neuinterpretation, dem Lehramt die Verteidigung der Substanz des Bekenntnisses in seiner Einfachheit zukäme. Auch wenn weiterhin Amtsträger nicht den Theologen ihre Aufgaben abnehmen sollten (und umgekehrt), sollte sich weder das Lehramt von der *Beteiligung an der ganzen Breite theologischer Reflexion* entlastet fühlen noch die Theologen von der Notwendigkeit, ihre mehr oder minder experimentellen Vorstöße im Umgang mit der christlichen Tradition und der gegenwärtigen Erfahrung *innerhalb der gesamten Glaubensgemeinschaft* der Kirche rechtfertigen zu müssen.

Vielmehr könnten die Theologen die kirchlichen Amtsträger, die sich im Zusammenhang der aktuellen Auseinandersetzungen ausdrücklich zur Notwendigkeit und zum Freiraum der Theologie bekannt haben, beim Wort nehmen, um gemeinsam den immer wieder beschworenen Dialog durch konkrete Schritte zu verbessern. Man sollte keine Angst davor haben, gerade die Menschlichkeit der Wahrheits- und Entscheidungsfindung der Kirche im jeweiligen Zusammenwirken von Amtsträgern und Theologen deutlich hervortreten zu lassen.

Eine *Vorbedingung* dafür wäre, daß nicht – wie es gegenwärtig in manchen auch päpstlichen Äußerungen verstärkt geschieht – einseitig die Autorität des Lehramts gegenüber der Theologie herausgestellt wird. Sonst kommt es immer wieder zu *unnötigen Frontstellungen*, die sich gerade dann als hinderlich erweisen, wenn Papst und Bischöfe wirklich einmal zum Schutz der Grundsubstanz des Glaubens auf Grund ihrer amtlichen Funktion eingreifen müssen. Ähnliches gilt auch für die vom Lehramt mit Nachdruck urgierte Vollständigkeit des Glaubensbekenntnisses: Zwar kann es durchaus eine spezifische Aufgabe des Lehramts sein, eine im aktuellen Glaubensbewußtsein wie in der theologischen Diskussion in den Hintergrund getretene Wahrheit verbindlich in Erinnerung zu rufen, allerdings nicht ohne den Versuch der Vermittlung in die gegenwärtige Glaubenssituation hinein.

Karl Rahner hat vor einigen Jahren einmal formuliert: „Die Aufgabe des Lehramtes in dieser schon begonnen habenden neuen Periode wird darum kaum mehr in der Definition ‚neuer' Einzeldogmen bestehen, nicht mehr so sehr in der ängstlichen Überwachung vermeintlicher oder wirklicher Abweichungen von traditionellen Einzellehren, sondern in der Bewahrung des einen Ganzen des Glaubens in seiner Grundsubstanz" (Schriften zur Theologie, Band XIII, S. 46).

Diese Perspektive kann deutlich machen, daß zu erhoffende Verbesserungen in der Zusammenarbeit von Theologen und Lehramt ihren Sinn letztlich nicht in sich selber haben. Gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist sogar nicht auszuschließen, daß zu viel Energie auf – sicher notwendige – Klärungsbemühungen verwandt wird, die eigentlich besser der Lebendigkeit des Glaubens zugute gekommen wäre. Es muß dagegen immer wieder daran erinnert werden, daß Lehramt wie Theologie nicht für sich selber da sind und auch nicht dazu, sich möglichst oft und intensiv aneinander zu reiben und miteinander zu beschäftigen. Vielmehr haben beide bei aller Funktionsabgrenzung und Aufgabenteilung einen *gemeinsamen Dienst* zu leisten: die Verkündigung des Glaubens in allen ihren Dimensionen. Ein solcher Hinweis auf eine gemeinsame Aufgabe, auf den gemeinsamen Horizont soll nicht dazu dienen, Konflikte oder Spannungen zu überspielen; eher kann er dazu ermuntern, sie produktiv und offen auszutragen. Neuinterpretation wie Bewahrung des Glaubens geschehen letztlich durch und für Verkündigung.

Ulrich Ruh

Grün: ein Lebensgefühl

Der Einzug der Grünen in den Stuttgarter Landtag wurde fast als Sensation empfunden, auch wenn bereits am Tag nach der Wahl viele es nicht mehr wahrhaben wollten. Es gab Signale und Vorboten: den Erfolg bei den letzten Landtagswahlen in Bremen, die 4,5 Prozent in Baden-Württemberg bei den Europawahlen, bei allerdings extrem niedriger Wahlbeteiligung; aber es waren bei den ersten seit gut drei Jahren politisch bundesweit hervortretenden Bewegungen der Umweltschützer und Grünen auch hinreichend Schwächezeichen zum Vorschein gekommen. Der *bundesweite Zusammenschluß* kam nur unter Hängen und Würgen zusammen. Allgemein wurde angenommen, die Veränderung der außenpolitischen Situation durch die Afghanistankrise habe Umweltschutz- und Kernkraftgegner in den Hintergrund gedrängt. Das demoskopische Gesamtbild signalisierte unmittelbar vor den Wahlen nur noch 4 bis 4,5 Prozent.

Obwohl das Gesamtergebnis so hoch über dem prognostizierten auch wiederum nicht liegt, und die Tatsache, daß die Grünen seit der baden-württembergischen Wahl wieder Tagesgespräch geworden sind, mehr im Überspringen der magischen Grenze der 5-Prozent-Klausel als am politischen Gewicht ihrer sechs Abgeordneten und ihrer 241 000 Wähler liegt, so sind doch *zwei Gesichtspunkte* an dem Ergebnis interessant: Einmal gewiß das von allen hervorgehobene Faktum, daß die Grünen ihre Hochburgen in den Universitätsstädten haben und vorwiegend von Jungwählern gewählt werden (bis zu 20 Prozent bei den 18- bis 24jährigen). Zum andern ist trotz der enormen Unterschiede von Wahlkreis zu Wahlkreis nicht zu übersehen, daß sich die grüne Bewegung im ganzen Land insoweit durchgesetzt hat, als sie nirgends unter 3 Prozent blieb. Es ist also sicher keine Bewegung, die ihr Reservoir vornehmlich nur in der Schüler- und akademischen Jugend hat. Auch wäre es zu kurz gegriffen, darin nur eine zusammengewürfelte Gruppierung von Ökologen, Wachstumsgegnern und Anthroposophen zu sehen. Dazu ist die Wählerbasis doch wohl schon zu breit geworden.

Erste Analysen bestätigen einige Grundschemata und widerlegen andere. Der Anteil der Grünen war bedeutend schwächer in Gegenden mit ausgeprägter Arbeiterbevölkerung, aber relativ hoch in Gebieten von vorwiegend mittelständischer Prägung, während in Gegenden mit vorwiegend landwirtschaftlicher Bevölkerung eine sehr ausgeglichene Resonanz der Grünen zu beobachten ist. Auch hat das Wahlergebnis als ganzes die langgehegte Vermutung widerlegt, Gewinne der Grünen würden vor allem den *Freien Demokraten* zu schaffen machen. Hauptverlierer zugunsten der Grünen war ja die in Baden-Württemberg ausgesprochen ökologiefreundliche SPD. Aber es wurde auch deutlich, daß die Grünen, wenn auch unterschiedlich viel, Zuzug aus dem Wählerreservoir aller Parteien erhielten.
Schon die aus der *Sozialstruktur der Wählerschaft* gewonnenen Daten und die Analyse der Stimmenwanderung zwischen den Parteien zeigt, daß sich die Wählerschaft der Grünen nicht einfach irgendeiner speziellen Sondergruppierung in der Bevölkerung zuweisen läßt. Auch wird man vorsichtig sein müssen mit der Etikettierung durch einfache Vokabeln: Partei der Protestwähler, der Wachstumsgegner, der Kernkraftgegner usw. Sicher ist wohl, daß der politische aktive Kern sich aus Angehörigen ökologischer Bewegungen und der Kernkraftgegner zusammensetzt. Aber insbesondere der hohe *Anteil der Grünen bei den Jungwählern* spricht dagegen, daß vorwiegend nur diese Gesichtspunkte maßgebend waren. Zutreffender wäre vielleicht schon die Deutung der „Grünen" als Protestwähler. Aber Protestwähler gegen was? Sicher Protest von sog. Wertkonservativen gegen eine Politik nichthinterfragten Wachstums oder das, was sie dafür halten. Protest aber wohl noch mehr, insbesondere bei den Jungwählern, gegen die „etablierten" Parteien, die sie für den wenig attraktiven, in seiner Pseudopolarisierung unredlich wirkenden politisch-parlamentarischen Stil verantwortlich machen.
Es mag also durchaus sein, daß die Unzufriedenheit mit dem vorhandenen Spektrum politischer Parteien und Gruppierungen ein Stück weit die Attraktivität der „Neuen" ausmacht. Daraus zu folgern, die Grünen hätten ihren Erfolg mehr noch als ihrem ökologischen Programm jugendlichen Protestwählern zu verdanken, wäre aber vermutlich auch wieder verfrüht. Eher ist es wohl so, daß die Grünen dadurch zu einer Bewegung von Jungwählern geworden sind, daß sie Bedürfnisse, die bei Jungwählern besonders ausgeprägt sind, und das Lebensgefühl, das sich unter Jugendlichen gegenwärtig ausprägt, in besonderer Weise anzusprechen vermögen bzw. vermocht haben.

Ist dieses Lebensgefühl aber so durchgehend von Protest oder gar vom Ausflippen gekennzeichnet? Bei den Jungwählern zwischen 18 und 24 insgesamt gewiß nicht. *Helmut Schelsky*, immer fix bei der Klischierung von Trends in der jungen Generation, hat zwar erst vor kurzem von einer „sezessionistischen Jugendgeneration" gesprochen, die gekennzeichnet sei von einer Welle sinnloser Ausbruchsversuche aus dem modernen Wohlfahrtsstaat. Das mag für einen geringen Teil der Jugend durchaus zutreffen, wie auch der Wille zum Protest zutrifft, insgesamt aber scheint die gegenwärtige Jungwählergeneration weder dem sezessionistischen Muster zu folgen noch die Rolle der Protestpartei zu übernehmen.

Die entscheidenden Kennzeichen scheinen vielmehr zu sein: *Politisch* eine eher stille Distanzierung vom parlamentarischen System bzw. von den Formen, in denen sich dieses parteienpolitisch darstellt, verbunden mit einem erkennbaren Rückzug auf den eigenen Lebensraum, also auf lokale und regionale Probleme, von denen man konkret betroffen ist und wo man seine partizipatorischen Chancen im Sinne der Mitgestaltung in konkretisierbaren und in sich anschaulichen Aufgaben sieht. *Gesellschaftlich* keineswegs ein breit gestreutes Ausflippen aus den Lebensverhältnissen der Erwachsenen bzw. der Generation der Eltern, sondern ein weitgehend identisches Verhalten wie bei der älteren Generation, allerdings mit dem bedeutenden Unterschied eines wesentlich legereren Umgangs mit den Errungenschaften von Wohlstandsgesellschaften. Schließlich ein *Lebensgefühl*, das seine Chance vorwiegend im privaten Raum sucht, aber auch von einem ausgeprägten Bedürfnis nach mehr Mitmenschlichkeit innerhalb dieses Raumes geprägt ist. In der Distanziertheit zu den politischen Großstrukturen und im Rückzug auf den persönlich-privaten oder örtlichen Bereich scheinen die Kreuzungspunkte zu liegen, in denen die Befürworter und Vorkämpfer der ökologischen Bewegung sich mit dem bei der jungen Generation ausgeprägten Lebensgefühl und Lebensstil treffen. Ein Hauch von Basisdemokratie gehört da ebenso dazu wie eine möglichst heilgehaltene Umwelt und ein Schein von Bedürfnislosigkeit inmitten eines zur Leistungslast werdenden materiellen Überflusses. Was da zusammentrifft, ist durch und durch bürgerlich, und (trotz „linker" Einsprengsel) ebenso konservativ wie apolitisch.

Es ist zu vermuten, daß dies eine zu geringe Basis für eine auch nur mittelfristige Stabilisierung der Bewegung ist. Wichtiger aber als die Frage, wie zukunftsträchtig dieses Amalgam aus ökologischer Bewegung und einem sich ausbreitenden Lebensgefühl in der jungen Generation ist, bleibt der Umstand, daß nicht nur in der Generation der Jungwähler das Verständnis für politische Großstrukturen, die, weil schwer durchschaubar, von vornherein unter das Verdikt der Inhumanität oder wenigstens der Unredlichkeit geraten, abzunehmen scheint. Wenn dieser Trend, der gewiß nicht nur ein Jugendtrend ist, sich fortsetzen würde, müßte sich alsbald von da und nicht von dem so fürchterlich überschätzten Radikalenproblem her die Frage nach der Zukunft des parlamentarischen Systems stellen. *D. S.*

Bischöfe: nochmals Grundwerte

Die deutschen Bischöfe hatten seinerzeit mit ihrer Grundsatzerklärung „Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück" (1976) nicht nur eine vielbeachtete Grundwertediskussion mitausgelöst, sondern haben diese auch später intensiv begleitet und durch mehrere weiterführende Erklärungen zusätzlich forciert. Genannt seien nur die Erklärung von 1977 „Grundwerte verlangen Grundhaltungen" und die mit dem Rat der EKD gemeinsam herausgegebene Erklärung vom vergangenen Jahr „Grundwerte und Gottes Gebot". Gerade in den beiden zuletzt genannten Erklärungen war zugleich ein Trend erkennbar, das Thema Grundwerte von der abstrakten Ebene rechtsphilosophischer und verfassungstheoretischer Prinzipien etwas herunterzuholen in den gesellschaftlichen Alltag und ihn durch *die Formulierung konkreter sittlicher Imperative* als Forderungen an den einzelnen wie an die gesellschaftlichen Institutionen als für das Gesamtfeld von Staat und Gesellschaft Verantwortliche zu konkretisieren.

Auf der diesjährigen Vollversammlung der Bischofskonferenz Ende Februar in Vierzehnheiligen stand das Grundwertethema von neuem auf der Tagesordnung, und zwar in Form eines nun schon seit Jahren Tradition gewordenen Studientags, den die Bischöfe auf der Frühjahrsvollversammlung jeweils der Vertiefung eines aktuellen Problems widmen. Das genaue Thema hieß: „Der Wandel der gesellschaftlichen Wertvorstellungen – sittliche und rechtliche Problematik". Zu seiner Durchführung hatten die Bischöfe als Referenten erstaunlicherweise nicht nur keine Soziologen, die sich ja ex professo mit den empirischen Daten gesellschaftlichen Wandels auseinanderzusetzen haben, eingeladen, sondern auch keine Ethiker und Moraltheologen. Die beiden Referate, die demnächst als Broschüre veröffentlicht werden sollen, hielten Verfassungsrechtler: Verfassungsrichter a. D. *Willi Geiger* und der Regensburger Staatsrechtler Prof. *Otto Kiminich*.

Damit ergab sich von selbst eine *starke Bezogenheit des Gesamtthemas auf verfassungsrechtliche Perspektiven*, und die rechtliche Problematik hatte nicht nur entscheidenden Vorrang vor der gesellschaftlichen, sondern die sittliche Fragestellung blieb weitgehend eingeschränkt auf den Wertwandel im Rechts- und Verfassungsgefüge des Staates.

Willi Geiger setzte sich vor allem mit dem von ihm signalisierten Wandel zentraler Begriffe des Verfassungsrechts auseinander. Seine Grundthese: zentrale *Verfassungsbegriffe* würden gegenwärtig grundlegend anders interpretiert, als sie der Verfassungsgeber ursprünglich verstanden habe. Geiger bezog diese These insbesondere auf den Demokratiebegriff, aber auch auf das Verständnis von Ehe und Familie, auf den Begriff des Gewissens, aber auch auf den des Rechts, der Freiheit, des Eigentums usw. Dabei entwickelte Geiger Perspektiven, die in ihrer analytischen Klarheit imponierten, wenn sich auch die Frage stellt, ob durch die gedankliche Zuspitzung der diversen Zeitübel diese nicht eine überdimensionale Gestalt erhielten. Es gab im letzten Jahrzehnt sicher so etwas wie eine *Umfunktionierung des Demokratiebegriffs*, indem Demokratie nicht primär als konkrete Verfaßtheit des Staatswesens, sondern als noch zu leistender Verfassungsauftrag interpretiert und damit auf alle gesellschaftlichen Sachbereiche

ausgedehnt wurde. Aber ist diese Umfunktionierung von Demokratie in eine unbegrenzte Demokratisierung gegenwärtig nicht eigentlich schon *auf dem Rückzug*, und wäre anderseits der Zukunft des demokratischen Staatswesens mit einem rein statischen Demokratiebegriff, der als Verfassung des Gemeinwesens kaum Gestaltungsmöglichkeiten, vor allem auch im vorstaatlichen Bereich zuläßt, wirklich gedient?

Geiger ging es offensichtlich darum, vor Entwicklungen zu warnen, die seiner Meinung nach heute noch vorwiegend Eigengut einer gewissen intellektuellen Schicht sind, die aber, wenn sie nicht korrigiert oder abgewendet werden, mit gleichsam historischer Notwendigkeit früher oder später Gemeingut der Gesamtbevölkerung würden. Dieser verfallslogische Unterton kam insbesondere auch in seinen Ausführungen zur *gegenwärtigen Entwicklung des Familienbegriffs* zum Vorschein. Nach Geiger ist es offenbar nur eine Frage der Zeit, bis die rechtliche Gleichstellung von Verheirateten und ohne Eheschließung zusammenlebenden Paaren durch eine Trennung von Ehe und Familie sich durchsetzen wird. Wer sollte dann, so Geiger, sich noch zur Ehe entschließen, wenn zusätzlich noch das Ehescheidungsfolgerecht abschrecke, eine Ehe einzugehen? Geiger sah Ehe und Familie unter einem *doppelten Zugriff* gefährdet: einmal durch eine individualisierte Interpretation des Partnerschaftsverhältnisses zwischen Mann und Frau, das die Ehe auch mit Hilfe eines gewandelten Rechts in die Beliebigkeit des einzelnen stelle, auf der anderen Seite durch gewisse Tendenzen, die Familie stärker zur Verfügung des Staates zu halten.

Mit gleichem Nachdruck wandte sich Geiger gegen ein stark ins rein Privatistische ableitende Verständnis des *Gewissens*. Wohl würden sich immer mehr Menschen und gesellschaftliche Gruppen bei ihren Forderungen, Handlungen und Entscheidungen auf das Gewissen berufen, dieses werde aber nicht mehr „als eine an objektive Werte gehaltene Instanz" verstanden, sondern als eine Instanz, auf die man sich persönlich berufe, ohne daß andere die Berechtigung dieser Berufung zu überprüfen vermöchten. Ein solches Gewissen verliere seine orientierende Funktion.

Griff Geiger, wenn auch begrenzt durch die Perspektive des Verfassungsrechtlers, doch weit in grundlegende gesellschaftliche Tatbestände aus, die vom wertbezogenen Umdenken in Staat, Recht und Verfassung mitbetroffen sind, so konzentrierte sich *Kiminich* fast ganz auf die Interpretation der Verfassungsordnung als Wertordnung, obwohl von seiner Themenstellung her („Die Entwicklung des öffentlichen Wertbewußtseins und die Verantwortung des Staates") eigentlich erwartet werden konnte, daß anhand konkreter Beispiele erörtert würde, wie angesichts des Wertwandels in der Gesellschaft die staatlichen Verfassungsorgane ihre Verantwortung für die darin implizierten sittlichen Werte wahrzunehmen hätten. Kiminich unterstrich sehr nachdrücklich den christlichen Gehalt der Wertordnung des Grundgesetzes, da das Menschenbild, das dem Grundgesetz zugrunde liege, wesentlich von christlichen Auffassungen inspiriert sei. Nicht umsonst habe das Bundesverfassungsgericht 1975 in seinem Urteil zum Abtreibungsstrafrecht klargestellt, daß das Grundgesetz „die Schöpfungsordnung voraussetze". Auch das christliche Verständnis vom Wert und der Eigenverantwortung der Person sei in das Grundgesetz eingegangen und habe die verschiedenen Verfassungsgesetze geprägt. Diese Prinzipien bildeten ein *zusammenhängendes Gefüge*, aus dem weder ein Stück herausgebrochen noch aus einseitiger Perspektive betrachtet werden dürfe. Die Frage, wie staatlich die Wertordnung, wie sie im Grundgesetz grundgelegt sei, geschützt werden könne, wurde von Kiminich – er ging nur relativ kurz darauf ein – stark personalisiert am Beispiel der Rekrutierung des öffentlichen Dienstes und der Auswahl der politischen Mandatsträger.

Aufgefallen ist an dem gesamten Studientag – jedenfalls soweit dieser sich im Pressekommuniqué der Frühjahrsvollversammlung der Bischofskonferenz niedergeschlagen hat – eine eindeutig negative, *an der Sorge um dem Wertzerfall orientierte Grundperspektive*. Man kann sich fragen, ob diese Perspektive realistisch ist in dem Sinne, daß sie die tatsächlichen Entwicklungen in der Gesellschaft wirklich trifft. Einzelne Beispiele mögen durchaus Bewußtseinsstrukturen offenlegen, die auf einen Verfall sittlicher Kriterien hinauslaufen. In diesem Sinne scheint Geiger, insbesondere mit seinem Hinweis auf ein privatistisches Verständnis des Gewissens, einen Kernpunkt unserer ethischen Situation getroffen zu haben. Anderseits kann man sich fragen, ob denn die 250000 jungen Menschen, die in der Bundesrepublik in eheähnlichen Verhältnissen zusammenleben, wirklich schon den Anfang vom Ende der Ehe als vom Grundgesetz geschützter Gemeinschaft auf Lebenszeit bedeuten. Zwar zeigt der demoskopische Befund ebenfalls einen zunehmenden Trend weg von der Ehe. Aber wenn man dem entgegenarbeiten will, muß man sich wohl stärker mit dem Phänomen der *Individualisierung in den verschiedenen Lebensbereichen* auseinandersetzen, denn gerade dieser Grundzug bringt die Gefahr, daß für menschliche Primärgemeinschaften, die persönliche Bindung über die jeweilige zeitlich begrenzte Interessenlage hinaus bedeuten, das Verständnis abhanden kommt. Gerade diese Fragestellung, die sicher für unsere Entwicklung nicht nur symptomatisch, sondern grundlegend ist, läßt sich aber in Form geforderter Grundhaltungen (Verantwortungsbereitschaft, Mitmenschlichkeit, Bindungsfähigkeit usw.) verständlicher und zugleich realistischer thematisieren als durch das Stichwort Grundwerte.

Will man darüber hinaus die *Grundwertedebatte als solche* weiterführen, dann wird es nicht nur einer nüchternen Analyse der selten hinterfragten eigenen Schemata bedürfen. Es ist z. B. nicht ohne weiteres ausgemacht, ob die Väter des Grundgesetzes hinsichtlich seines Wertfundus unbedingt näher beieinander waren, als die heutigen Verfassungsinterpreten es sind, und es müßte der Redlichkeit halber gerade im kirchlichen Bereich genauer über-

prüft werden, was im aktuellen Wandel von Wertvorstellungen auch an *in sittlichem Sinn Positivem* sichtbar wird. Wäre es zum Beispiel nicht denkbar, daß die heute sich besonders ausprägende Idee der Partnerschaft für die langfristige Stabilisierung von Ehe und Familie bedeutsamer ist, als es manches negative Gegenbeispiel erscheinen läßt? Es gibt sicher einen besorgniserregenden Verlust an Respekt vor dem ungeborenen Leben. Aber es gibt auch beispielsweise eine erkennbar größer werdende Bereitschaft, Behinderte in die Gesellschaft zu integrieren und so Menschenwürde auf einem ganz schwierigen Sektor menschlichen Umgangs wirklich von der Gesellschaft als ganzer her ernst zu nehmen und die Sorge der Behinderten nicht nur wenigen religiösen Orden zu überlassen – von einer neuen Konsolidierung hinsichtlich des „Grundwerts" Frieden als gesellschaftlich-politischem Grundgebot einmal ganz abgesehen.

Unter beiden Gesichtspunkten, dem der Konkretisierung der Grundwertediskussion als Ensemble sittlicher Haltungen und dem einer realistischen Prüfung des tatsächlichen gesellschaftlichen Wandels als eines Wandels des Wertbewußtseins scheint diese jüngste Diskussion in der Bischofskonferenz hinter dem bereits früher von den Bischöfen selbst Verlautbarten zurückgeblieben zu sein.

D. S.

Kirchliche Auftragsforschung: Ende eines Instituts

Wissenschaftliche Auftragsforschung ist von einem grundlegenden Interessengegensatz geprägt: Sind die normativen und thematischen Vorgaben des Auftraggebers zu eng, so ist der wissenschaftliche Charakter der Arbeit gefährdet. Fühlt sich der Forschende allzu frei von den Erwartungen des Auftraggebers, ist dem Unternehmen bald die Geschäftsgrundlage entzogen.

Anschauungsmaterial für einen solchen Interessengegensatz bietet die Auseinandersetzung um das *Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik* (D. I. P.) mit Sitz in Münster. Seit dem 25. Februar ist es beschlossene Sache: Zum 30. Juni 1980 wird es aufgelöst. Betroffen sind von dieser Entscheidung – Stand März 1980 – knapp 30 Mitarbeiter. Der Grund: „Die bei der Gründung des Instituts gehegten Erwartungen" hätten sich „nicht erfüllt", so heißt es in einer vom Träger, dem Verband der Diözesen Deutschlands und dem Bistum Münster, herausgegebenen Erklärung. Im ganzen sei „die Arbeit für die wesentlichen aktuellen Fragen im pädagogischen Bereich unbefriedigend" geblieben. „Hilfen für die Praxis der Kirche im Bildungsbereich" ergäben sich nicht „in dem erwarteten Umfang". Proteste ließen nicht lange auf sich warten: Fünf der neun Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats sehen in der Schließung des D. I. P. „einen neuerlichen Schritt der katholischen Amtskirche, sich von Personen und Einrichtungen zu trennen, die nicht unmittelbar weisungsgebunden" seien „und sich nicht bedingungslos an die jeweiligen politischen Zielsetzungen kirchlicher Instanzen" hielten. Mitarbeiter des D. I. P. verstehen den Auflösungsbeschluß als eine Absage an eine „qualifizierte, nach wissenschaftlichen Kriterien strukturierte Erforschung und Begründung erzieherischen Handelns" und entnehmen daraus den Wunsch des Trägers, von einem in kirchlichem Auftrag arbeitenden Institut „klare und einfache Handlungsanweisungen" für die pädagogisch Handelnden produziert zu bekommen.

Struktur und Arbeitsauftrag des D.I.P. stammen aus dem Jahre 1971. 1922 war das Institut vom *Verein katholischer deutscher Lehrerinnen* und dem damaligen katholischen Lehrerverband gegründet worden. Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre hielt man eine Neukonzeption für angebracht. Angesichts des Reformeifers und des Wissenschaftsoptimismus der damaligen Zeit wollte die katholische Kirche der Bundesrepublik nicht unbeteiligt zusehen. Das D. I. P. sollte eine wissenschaftliche Einrichtung erster Güte werden. Über 2 Millionen DM wurden dafür zur Verfügung gestellt. Gefördert werden sollte nicht „katholische Kulturpolitik, sondern Kulturpolitik von Katholiken". Das D. I. P. sollte prüfen, „an welchen Punkten des Erziehungswesens und mit welchen Mitteln die Katholiken ihren nötigen Beitrag zur Lösung der Erziehungsprobleme der Gesamtgesellschaft leisten können", so ein Gutachten aus dem Jahre 1969. Im Gesellschaftsvertrag liest sich der *Arbeitsauftrag* des D. I. P. so: „a) die wissenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet des Erziehungs- und Bildungswesens fördern und b) die auf Erziehung und Bildung gerichteten Tätigkeiten der deutschen Diözesen, der katholischen Verbände und der katholischen Einrichtungen unterstützen".

Was sich hier vergleichsweise eindeutig anhört, wurde aber zum Ausgangspunkt der Querelen. Die Institutsverfassung, mit Wirkung vom 1. Juli 1971 vom Träger in Kraft gesetzt, enthält bei der Umschreibung der Aufgaben nur mehr den ersten Teil der Angaben, wie sie der Gesellschaftsvertrag macht: Artikel 2, Absatz 1 lautet: „Zweck des Instituts ist die Förderung der wissenschaftlichen Arbeit auf dem Gebiete des Erziehungs- und Bildungswesens." Ein Hinweis auf die Kirche und ihre Belange fehlt.

Wenige Jahre nach der Umgründung setzten an dieser Stelle bereits *Auseinandersetzungen über Sinn und Zweck eines solchen Instituts* ein. Die Verwendbarkeit der Forschungsergebnisse schien vielen für die Kirche und ihre erzieherischen Belange zu gering. Andere als die vom D. I. P. behandelten Themen hielt man für aktuell und vorrangig. Hinzu kam, daß sich klimatisch im Bereich Bildung und Wissenschaft auch und gerade im kirchlichen Raum einiges änderte: Abkehr vom Reformeifer vergangener Jahre. Mehr und mehr Skepsis gegenüber der Möglichkeit, mit Hilfe wissenschaftlicher Methode Praxis zu verändern. Nicht zu vergessen die Auseinander-

setzungen aus der Zeit der gemeinsamen Synode um die Frage, ob es möglich sei, ein *spezifisch christliches oder gar katholisches Programm pädagogischen Handelns* aufzustellen. Die Synode lehnte ein solches geschlossenes Erziehungssystem ab und begnügte sich damit, auf dem Hintergrund christlicher Grundvorstellungen und im Bewußtsein der Zeitbedingtheit eigener Entwürfe Fragen und Hinweise zu formulieren. Folgerichtig nahm man an, daß es „im konkreten bildungspolitischen Handeln... oft eine Mehrzahl christlich legitimer Entscheidungsmöglichkeiten geben" könne.

Worin bestand nun die Arbeit des Instituts? *Themenbereiche* der drei Abteilungen: Kommunikation, Information, Dokumentation (I); Forschung und Experiment (II), eine Abteilung, für die es die ganzen neun Jahre nicht gelang, einen hauptamtlichen Direktor zu finden; Theorie und Praxis (III). Gliederungsprinzip ist nicht eine dem Bildungswesen zugrunde liegende Strukturierung, sondern ein interdisziplinäres Modell von Aufgaben und Funktionen, die die wissenschaftliche Arbeit erfüllen soll. Schwerpunkte der Institutsarbeit waren u.a.: die Sammlung von Informationen über das Bildungswesen und die Bildungspolitik, Auskunftsdienst, Erstellung von Gutachten, Herausgabe von Situationsberichten und drei Veröffentlichungsreihen, weitere spezielle Dokumentationsprojekte, Unterhaltung einer Bibliothek mit knapp 80 000 Bänden (I); Projekte zum Praxisbezug der Fachhochschulausbildung und zu Ausbildung und Berufsfeld von Pastoralassistenten/-referenten (II); Projekte zur Weiterbildung von Mitarbeitern in der Erwachsenenbildung, zur Curriculumforschung (am Beispiel des Religionsunterrichts) und zur Lehrerfortbildung (III). Hinzu kamen kurzfristige Arbeiten sowie Beratungstätigkeiten; außerdem Mitgliedschaft und ständige Mitarbeit in kirchlichen wie außerkirchlichen Gremien der Bildungsforschung und -planung.

Die Zahl derjenigen, die in den vergangenen Jahren meinten, diese Arbeit sei ihr Geld nicht wert, nahm zu. Zu oft gehörter Kritikpunkt lautete: Da gibt es eine ganze Liste von brisanten Streitfragen, die im kirchlichen Raum heftige Diskussionen auslösten (man denke an die Gesamtschule, die COOP-Schule in Nordrhein-Westfalen, die Koedukation oder Überlegungen, die sich um das Schlagwort „Mut zur Erziehung" ranken), und zu keiner dieser Fragen liegen Arbeitsergebnisse aus dem Münsteraner Pädagogikinstitut vor. Erschwerend kam 1978 ein *arbeitsrechtlicher Konflikt* zwischen dem Träger und dem D. I. P.-Betriebsrat hinzu: Es ging um die Frage, ob – wie es der Träger verlangte – die kirchliche Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO) einzuführen sei oder der seit sieben Jahren bestehende Betriebsrat beibehalten werden könne. Die Angelegenheit endete vorläufig mit zwei richterlichen Entscheidungen zugunsten des Betriebsrats. Man schloß sich dessen Meinung an, daß im Falle des D. I. P. der Paragraph 118,1 Betriebsverfassungsgesetz zur Anwendung komme, da es sich beim D. I. P. um ein vornehmlich wissenschaftliches Institut handele und nicht um eine erzieherisch-karitative Einrichtung der Kirche. In dem letzten Falle hätte auf Grund von § 118,2 der Einführung der MAVO nichts im Wege gestanden. Durch diesen Streit wurde das Klima endgültig vergiftet.
Ende 1977 – noch vor dem Streit um MAVO und Betriebsrat – berief der Träger eine Arbeitsgruppe zur Überprüfung der Arbeit des D. I. P. Das Ergebnis kritisierte die Konzentration „auf einige wenige Themenbereiche von zum Teil nachrangigem Interesse" und stellt eine „weitestgehende Zurückhaltung gegenüber der Beziehung inhaltlicher Positionen im wissenschaftlichen Streit" fest. Man war obendrein nicht der Ansicht, daß Arbeitsergebnisse des D. I. P. „für die katholische Kirche auch dann von Wert" seien, „wenn sie ohne spezifische Rückbindung Bedarfs- und Interessenlage der kirchlichen Einrichtungen und Dienststellen" seien.
Von den Wissenschaftlern des D. I. P. wird dagegen eingewandt, daß die Kriterien dieser Effizienzmessung nicht genannt worden seien. Sie fragen sich, *von welcher Praxis* eigentlich die Rede sei, wenn immer wieder ein zu geringer Praxisbezug beklagt werde? Was die eigentlichen kirchlichen Aufgaben und Ziele seien, die angeführt werden? Im Hintergrund steht die Vermutung, man wolle aus dem D. I. P. einen „systemkonformen Zulieferbetrieb" machen, der praktikables Anwendungsmaterial produzieren solle. Auf kritische Aussagen und theoretisches Niveau könne man offensichtlich gut und gerne verzichten.
In dieser Schärfe wird dies kein Vertreter der Trägerseite sagen. Dennoch wird es schwer sein, diese Vermutungen zu entkräften, da es in der Tat bislang an einer *überzeugenden Formulierung der Arbeitskriterien, mangelt.* Wer hat darüber zu befinden, was die „entscheidenden erziehungswissenschaftlichen und bildungspolitischen Fragen der Gegenwart" sind? Die Argumentationsweise der Trägerseite nährt außerdem Vermutungen, die besagen, im Hintergrund stehe unausgesprochen ein längst überwunden geglaubter Begriff von „christlicher Pädagogik".
Überlegungen wie diese entheben das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik nicht von selbstkritischen Fragen über die neunjährige Arbeit. Kann es nicht oft genug eine Berührungsangst vor dem bildungs- und erziehungspolitischen Tagesgeschäft gewesen sein, die eine Zusammenarbeit mit kirchlichen Stellen erschwerte? Hätte man sich nicht – ohne jeden Verlust an Wissenschaftlichkeit – auch stärker religionspädagogischen Fragestellungen zuwenden können sowie Fragen der Grundlagenforschung? Hätte man sich nicht früher schon um Klärung der Ziele des Auftraggebers bemühen müssen und nicht auf Zeit spielen dürfen, nach dem Motto: Warum schlafende Hunde wecken?
Solche Fragen heute zu stellen ist selbstverständlich zu spät. Was dennoch bleibt, ist das Bedauern darüber, daß alle Beteiligten sich und andere vorerst um die Möglichkeit gebracht haben, mit Hilfe eines vergleichsweise unabhängigen wissenschaftlichen Instituts im Bildungsbereich Impulse aus christlicher Verantwortung einzubringen. Schade drum. *K. N.*

Schweiz: keine Trennung von Kirche–Staat

Schweizer Volk und Stände haben in der Volksabstimmung vom 2. März 1980 die Volksinitiative „betreffend die vollständige Trennung von Staat und Kirche" mit 1 052 294 bzw. 78,9% Nein-Stimmen gegen 281 760 bzw. 21,1% Ja-Stimmen – bei einer Stimmbeteiligung von 33,4% – klar abgelehnt; selbst in den Kantonen, die eine weitgehende Trennung von Kirche und Staat haben, wurde mehrheitlich gegen die Initiative gestimmt: von Genf mit 64,8% Nein-Stimmen und von Neuenburg mit 69,4% Nein-Stimmen. Damit ist eine jahrelange lustlose Diskussion – sie begann im Anschluß an die durch die Volksabstimmung vom 20. Mai 1973 erfolgte Aufhebung des Ausnahmerechtes gegen die Jesuiten und die Klöster (HK, April 1975, 163–166) – zu ihrem Abschluß gekommen.

Nach der bundesstaatlichen Kompetenzausscheidung ist in der Schweiz die Kirchenhoheit den Kantonen verblieben. Es ist daher Sache der Kantone, das Verhältnis von Staat und Kirche zu ordnen und insbesondere die rechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften zu bestimmen. Der Bund hat sich damit begnügt, einige Schranken zu errichten – vor allem die Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die Kultusfreiheit –, die von den Kantonen bei der Ausübung der Kirchenhoheit zu beachten sind. Entsprechend ihren geschichtlichen und föderalistischen Eigenheiten haben sie sie sehr unterschiedlich ausgeübt: In den Kantonen Neuenburg und Genf sind Staat und Kirche weitgehend getrennt, in allen übrigen Kantonen sind die evangelisch-reformierte und die römisch-katholische Kirche öffentlich-rechtlich anerkannt; mehrere Kantone haben diese Rechtsstellung auch der christkatholischen Kirche eingeräumt, der Kanton Basel-Stadt auch der israelitischen Kultusgemeinschaft. Die nichtanerkannten Religionsgemeinschaften unterstehen den Regeln des Privatrechts. Mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung sind gewisse Privilegien verbunden, das heißt, der Staat erleichtert der Kirche die Erfüllung ihrer Aufgaben, indem er ihr das Besteuerungsrecht gewährt und unter Umständen weitere Leistungen erbringt.

Die am 17. September 1976 mit 61 560 gültigen Unterschriften eingereichte Volksinitiative „betreffend die vollständige Trennung von Staat und Kirche" verlangte nun, daß den Kantonen die Kirchenhoheit entzogen und daß ihnen unmittelbar von Bundes wegen die vollständige Trennung von Staat und Kirche vorgeschrieben werde. Dieses Begehren wurde mit den folgenden Übergangsbestimmungen noch verschärft: „1. Für die Aufhebung der bestehenden Verbindungen zwischen Kirche und Staat wird den Kantonen eine Übergangsfrist von zwei Jahren vom Datum des Inkrafttretens des Artikels 51 der Bundesverfassung eingeräumt. 2. Mit dem Inkrafttreten von Artikel 51 der Bundesverfassung sind die Kantone nicht mehr befugt, Kirchensteuern einzuziehen."

Mit seiner Botschaft vom 6. September 1978 beantragte der *Bundesrat* (die Regierung) dem Parlament, diese Volksinitiative Volk und Ständen mit der Empfehlung auf Verwerfung und ohne Gegenentwurf zur Abstimmung zu unterbreiten. Dabei stützte er sich auf eine breite Vernehmlassung, die ein selten einmütiges Ergebnis erbracht hatte: Keine Kantonsregierung und keine Partei unterstützte die Volksinitiative, und von den angefragten zuständigen Organisationen – Kirchen und Weltanschauungsvereinigungen – befürworteten sie nur die Schweizer Union der Siebenten-Tag-Adventisten und die Freidenker-Vereinigung der Schweiz. Das Parlament folgte denn auch dem Bundesrat: Der *Nationalrat* beschloß am 13. Dezember 1978 mit 114 gegen 0 Stimmen, der Ständerat am 17. März 1979 mit 38 gegen 0 Stimmen, die Initiative Volk und Ständen ohne Gegenvorschlag zur Verwerfung zu empfehlen.

Der Volksentscheid vom 2. März 1980 wurde denn auch als Wille interpretiert, die Kirchenhoheit weiterhin den Kantonen zu belassen; die Mehrheit stimmte so offenbar der am 14. März 1979 im Ständerat gemachten Aussagen des zuständigen Bundesrates *Kurt Furgler* zu: „Den Kantonen ist es gelungen, in kluger Rücksichtnahme auf regionale und geschichtlich gewachsene Eigenheiten die Beziehungen zwischen Staat und Kirche so zu gestalten, daß der konfessionelle Friede unserem Land erhalten blieb."

In der *Vernehmlassung* wie nun vermutlich auch in der Volksabstimmung wurde aber auch die *Bedeutung der Kirche für Staat und Gesellschaft* anerkannt. Der Bundesrat faßte in seiner Botschaft die diesbezüglichen Stellungnahmen so zusammen: „Die anerkannten Kirchen unterhalten oder unterstützen zahlreiche soziale und karitative Werke. Ihre Dienste stehen jedermann offen und reichen vom Kindergarten über Jugend-, Familien- und Verbandsarbeit, über die vielen Formen der Erwachsenenbildung bis hin zur Familienberatung, Telefonseelsorge und Betreuung der Betagten, Kranken, Behinderten, Armen, Selbstmordgefährdeten sowie verschiedener gesellschaftlicher Randgruppen."

Darüber hinaus seien die von den Kirchen *aus dem Geist der Heiligen Schrift vertretenen Grundwerte* „für den Staat unentbehrlich. Es sind dies vor allem die Achtung vor der Freiheit und der Würde der menschlichen Person, ferner Liebe, Wahrheit, Friede, Gerechtigkeit und Solidarität. Durch Erhaltung und Vermittlung solcher Grundwerte tragen die Kirchen eine hohe Verantwortung für Staat und Gesellschaft. Die Grundwerte stehen nicht zur freien Disposition. Sie sind Ausdruck einer humanen Lebensordnung und tragen wesentlich dazu bei, daß Recht und individuelle Ethik in Übereinstimmung gebracht werden und daß der Bürger das Recht nicht nur befolgt, sondern es innerlich bejahen kann."

Mit dieser Anerkennung der Kirche und ihrer Bedeutung hatte sich auch die *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen* in der Schweiz auseinandergesetzt. In ihrem Arbeitspapier „Staat und Kirche in der Schweiz. Theologi-

sche Probleme" erklärt sie die Volkskirchlichkeit damit, daß es eine Kirche gibt, „in der die einen aus der Erkenntnis Gottes, die der Heilige Geist gibt, glauben und bekennen, während die andern den Gedanken und den Handlungsprinzipien des Glaubens mehr darum zustimmen, weil sie diese Gedanken und Prinzipien als wertvoll betrachten und etwa davon überzeugt sind, daß die menschliche Gemeinschaft ohne sie wohl nicht bestehen könnte". Die ersten nennt der Text „Bekenner", die zweiten „Anerkenner". Glaubwürdig unterscheiden ließen sich die beiden Gruppen aber nicht, weil es beiden gleich ernst sei; zudem wollen auch die „Anerkenner" die Religion in den von der Kirche angebotenen Formen pflegen. Neben den „Bekennern" und „Anerkennern" habe es immer auch „Ablehner" gegeben, und heute scheine ihre Zahl doch zuzunehmen.

Die stärksten und eigentlichen Befürworter der Volksinitiative waren wohl auch solche „Ablehner". Die Initianten behaupteten zwar vor allem, daß das kantonale Staatskirchenrecht gegen den Grundsatz der Rechtsgleichheit und gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit verstoße, ihre kirchenfeindlichen Absichten konnten sie aber nie völlig verschleiern. Auf die Volksabstimmung hin sprachen sich denn auch namentlich linksextreme Gruppierungen für die Volksinitiative aus. In seinem Kommentar zum Abstimmungsergebnis erklärte Bundesrat Kurt Furgler, es sei nun Aufgabe der Kantone, gemeinsam mit den Kirchen Reformen einzuleiten, wo sich solche empfehlen oder gar aufdrängen würden, und zu einem guten Ende zu führen, wo sie bereits im Gange seien. Die Reformen der letzten Jahre zielten und zielen zum einen auf die *Gleichstellung weiterer religiöser Gemeinschaften* mit den bereits anerkannten Kirchen und zum andern auf eine administrative Entflechtung von Staat und Kirche ab. So wird namentlich im Kanton Zürich eine Revision der Kirchengesetzgebung, die im Zusammenhang mit der kantonal-zürcherischen Volksabstimmung über eine Trennung von Staat und Kirche im Kanton Zürich postuliert worden war (HK, Januar 1978, 4–6), beraten; noch nicht abzusehen ist dabei allerdings, wie das Problem der Ablösung der historischen Rechtstitel zu lösen ist. Nun ist es jedenfalls erst recht Aufgabe der Kantone und der Kirchen, „das Gespräch aufzunehmen bzw. fortzusetzen, die berechtigten Anliegen zu prüfen und gemeinsam Verbesserungen zu verwirklichen im steten Bewußtsein, daß sie sich im Dienst am gleichen Menschen und an der gleichen Gesellschaft begegnen" (Botschaft des Bundesrates).

R. W.-Sp.

Entwicklungen

Reform und Sicherung des Rentensystems

Vorschläge und Zielvorstellungen der Parteien

Nicht nur die Aufforderung des Bundesverfassungsgerichts an den Gesetzgeber, bis Ende 1984 die Ungleichbehandlung von Männern und Frauen bei der Hinterbliebenenversorgung zu beseitigen, läßt die gesetzliche Rentenversicherung zu einem zentralen Wahlkampfthema werden. Sinkende Geburtenzahlen und längere Lebenserwartung lassen ab Mitte der achtziger Jahre ein wachsendes Ungleichgewicht zwischen Beschäftigtenzahl und Rentnergeneration erwarten. Konjunktureinbrüche und steigende Arbeitslosenzahlen – für die Arbeitslosen werden erst seit 1. Juli 1978 von der Bundesversicherungsanstalt für Arbeit Rentenbeiträge abgeführt, die aber niedriger sind als jene, die von dem höheren Arbeitseinkommen zu zahlen wären – ließen ab Mitte der siebziger Jahre die Beitragseinnahmen sinken, während die Ausgaben beträchtlich stiegen: Die Renten erhöhten sich antizyklisch gemäß den durchschnittlichen Bruttolohnsteigerungen der drei vorvergangenen Jahre. Die Polemik, der sich derzeit alle politischen Parteien gerade auch in dieser für jeden Wähler wichtigen Frage bedienen, beruht natürlich nicht nur auf logischen Argumenten und ideologischen Überzeugungen, sondern ist weitgehend wahlkampfbedingt. Das kann man schon daran erkennen, daß sich die Parteien in der Öffentlichkeit vor allem mit den Modellen des politischen Gegners kritisch auseinandersetzen und sachliche Information dabei zu kurz kommt. Es ist daher angebracht, die rentenpolitischen Vorstellungen der drei Parteien einmal emotionsfrei gegenüberzustellen und dem Leser (und Wähler) die Entscheidung zu überlassen

Schwerpunkte im „Sofortprogramm" der SPD

Um eines vorwegzusagen: Alle drei Parteien haben sich Mühe gegeben, praktikable Modelle zur langfristigen Sicherung unseres Rentensystems zu entwickeln und dieses zentrale Anliegen in den Griff zu bekommen. Dabei gibt es viele Gemeinsamkeiten, teilweise werden unterschied-

liche Prioritäten gesetzt – und nur in Einzelpunkten gibt es ideologisch bedingte Unterschiede.
Nicht ganz ohne Korrekturen überstand das von der sogenannten Wehner-Kommission vorgelegte SPD-Programm für eine „zukunftsgerechte Weiterentwicklung der Altersicherung" mit Diskussionsvorschlägen vor allem zur Rentenreform 1984 die ersten innerparteilichen Auseinandersetzungen. Nach Billigung durch das Parteipräsidium hat der SPD-Vorstand jetzt Abstriche an dem für den Sonderparteitag im Juni vorgesehenen Programm-Entwurf gemacht. Das jetzt vorliegende Programm unterscheidet auch deutlicher als zuvor zwischen den Maßnahmen, die in jedem Fall in der nächsten Legislaturperiode als Gesetz eingebracht werden sollen, und den Maßnahmen, die als zukunftsweisendes sozialpolitisches Programm unter dem allgemeinen Vorbehalt des künftig finanziell Möglichen stehen.
Die „Sofort-Maßnahmen" haben drei Schwerpunkte zum Inhalt:
– Die Gleichstellung von Frauen und Männern als Hinterbliebene gemäß dem Auftrag des Bundesverfassungsgerichts soll erfolgen, indem jede Witwe oder jeder Witwer jeweils 70 Prozent der von beiden erworbenen Renten erhält, zumindest aber die volle selbsterworbene Rente für den Fall, daß diese höher ist als 70 Prozent der gemeinsamen Rente (durch die volle Sicherung der eigenen Rentenansprüche soll vermieden werden, daß künftig ein Verheirateter nach dem Tod des Ehepartners schlechter gestellt wird als etwa ein Lediger). Dieser Reformschritt soll von den Beitragszahlern finanziert werden. Man glaubt seitens der SPD, daß dafür die bereits beschlossene Erhöhung des Beitragssatzes auf 18,5 Prozent ausreicht.
– Für alle ab 1985 geborenen Kinder soll ein Kindererziehungsjahr wahlweise für die Mutter oder den Vater rentenrechtlich anerkannt werden. Mütter, die bei Inkrafttreten der Reform bereits Kinder haben, sollen eine gleichwertige Gutschrift auf ihre Rente erhalten. Die Finanzierung soll über den Bundeshaushalt erfolgen. Die SPD rechnet für dieses Kindererziehungsjahr mit Kosten von 3,5 Mrd. DM jährlich. Im Vergleich zu den Vorstellungen der beiden anderen Parteien sind die Vorschläge der SPD am bescheidensten – nicht nur weil sie nur ein Jahr der Kindererziehung anerkennen will, sondern weil dieses Jahr auch nur mit 75 Prozent des Durchschnittsentgelts aller Versicherten angerechnet werden soll. Da die SPD ebenso wie die FDP von der berufstätigen Frau als Normalfall ausgeht, soll die Anrechnung von Erziehungszeiten auch berufstätigen Eltern zugute kommen, um „Benachteiligungen von Eltern, die trotz Kindererziehung beide erwerbstätig bleiben, zu vermeiden". Wer also Kinder im ersten Lebensjahr nur zu feierabendlicher Zeit erziehen kann, erhält doppelte Beitragszeiten angerechnet: Neben dem Erziehungsjahr auch die Beiträge aus dem eigenen Verdienst.
– Die ursprünglich auf Versicherungszeiten bis 1972 beschränkte *Rente nach Mindesteinkommen* soll über diesen Zeitpunkt hinaus dauerhaft ohne Beschränkung weitergeführt werden. Als Ausdruck der Solidarität der Versicherten untereinander soll sie von den Beitragszahlern finanziert werden. Diese Regelung hatte u.a. auch große Bedeutung etwa für Pfarrhaushälterinnen, die meist sehr schlecht bezahlt waren und die wegen der abgeführten niedrigen Versicherungsbeiträge eine unangemessen niedrige Rente erhielten, die keineswegs ihrer Lebensarbeitsleistung entsprach. Der jetzige SPD-Vorschlag sieht vor, daß für Arbeitnehmer, die als langjährige Versicherte mindestens 25 Jahre Mitglied der Solidargemeinschaft waren, die Rentenberechnung für Zeiten voller Erwerbstätigkeit auf der Grundlage von mindestens 75 Prozent des Durchschnittsentgelts aller Versicherten erfolgen soll. Teilzeitbeschäftigung soll anteilig berücksichtigt werden.

Längerfristige Perspektiven der SPD

Unter den längerfristigen Perspektiven in dem vom SPD-Parteivorstand gebilligten Programmentwurf zur zukunftsgerechten Weiterentwicklung der Alterssicherung fanden die Vorschläge zur *bedarfsorientierten Mindestrente* sowie zur *Umstellung der Arbeitgeberbeiträge auf eine neue Bemessungsgrundlage* besondere Kritik bei den Unionsparteien. *Eugen Glombig*, Vorsitzender des Arbeitskreises Sozialpolitik der SPD-Bundestagsfraktion, reagierte auf den geharnischten Vorwurf der geplanten Systemänderung mit einer Präzisierung der SPD-Absichten: Die Sozialdemokraten wollten damit den von vielen Rentnern als bürokratisch und unwürdig empfundenen Zustand verbessern; statt jeweils zwei Leistungsträgern – Rentenversicherung und Sozialhilfe – mit all den Laufereien, doppelten Anträgen, gegenseitigen Verweisungen usw. – soll die Rentenversicherung allein zuständig sein. Glombig: „Bei dieser Reform bleibt der Anteil der Renten an dem gesamten ‚Altersgeld' entsprechend der geleisteten Beiträge wie bisher leistungsbezogen." Die „Aufstokkung" der Rente soll über die bei der Sozialhilfe eingesparten Mittel erfolgen. Wer dagegen etwas einzuwenden hätte, müßte, so Glombig, auch den Bundeszuschuß abschaffen, da dieser zwar in die Rentenzahlungen eingeht, aber keine Eigenleistung des Rentners für seine Rente darstellt.
Den anvisierten „*Maschinenbeitrag*" begründet die SPD damit, daß bei den gegenwärtigen, ausschließlich lohnbezogenen Arbeitgeberbeiträgen die Gefahr bestehe, daß Unternehmen, die durch Rationalisierung menschliche Arbeitskraft ersetzen, in diesem Ausmaß aus der Verantwortung für die Finanzierung der sozialen Sicherung entlassen werden. Diese Unternehmen aber sollten in vollem Umfang an der Finanzierung der sozialen Sicherung beteiligt bleiben. Es müsse daher überlegt werden, ob für den Arbeitgeberbeitrag eine neue Bemessungsgrundlage eingeführt werden kann.
Gegen diese Vorstellungen hat aber bereits der Geschäftsführer des Verbandes Deutscher Rentenversicherungsträger (VDR), *Rudolf Kolb*, Bedenken geltend gemacht: In einer freien Marktwirtschaft würden kapitalintensive Betriebe sofort versuchen, solche Kosten abzuwälzen – ent-

weder auf andere Betriebe oder durch Preiserhöhungen; falls dies nicht möglich wäre, drohte den Betrieben ein dauerhafter Gesamtverlust und damit durch Verzicht auf Investitionen auch eine Gefahr für Arbeitsplätze. Und da es sich bei den potentesten kapitalintensiven Unternehmen um internationale Multis handelt, könnten die Gewinne, sofern sie als Bemessungsgrundlage für die neuen Soziallasten dienen sollten, verlagert oder aber Tochterbetriebe in andere Länder abgezogen werden – ebenfalls mit einem negativen beschäftigungspolitischen Effekt. Nicht bedacht wird nach Meinung Kolbs bei einem „Maschinenbeitrag" auch, daß davon lohnintensive Betriebe recht unterschiedlich entlastet und kapitalintensive Unternehmen auch nicht generell belastet würden. Außerdem wäre die Koppelung von Sozialabgaben an den Ertrag von Betrieben viel konjunkturabhängiger als die Koppelung an die Löhne (insbesondere, seitdem auch für Arbeitslosengeld Rentenversicherungsbeiträge zu entrichten sind). Bei Konjunktureinbußen müßte also der Staat weit stärker als bisher zur Kasse gebeten werden, was gerade in solchen Zeiten wirklichkeitsfremd wäre. Doch auch ein kaum zu bewältigender Verwaltungsaufwand bei der Erhebung der Abgabe und die Streitfrage, ob es sich dabei um Sozialabgaben handelt (die an den Versicherungsträger abzuführen wären) oder um Steuern (abzuführen an das Finanzamt, womit ein Teilverlust der Finanzhoheit der Sozialverwaltung verbunden wäre), sind nach Meinung Dr. Kolbs triftige Gegenargumente.

Einige weitere wichtige langfristige Vorschläge der SPD:
– Das Prinzip der Lebensstandardsicherung soll im System der Alterssicherung weiter gestärkt werden. Vordringlich wäre eine solche Sicherung vor allem für die Erwerbsunfähigkeits- und darauf basierende Hinterbliebenenrenten. Deshalb soll bei der Berechnung der Erwerbsunfähigkeitsrente die Zurechnungszeit (wer vorzeitig erwerbsunfähig wird, erhält eine Rente, die so berechnet wird, als ob der betreffende bis zum 55. Lebensjahr Beiträge gezahlt hätte) „schrittweise im Rahmen der finanziellen Möglichkeiten auf das 60. Lebensjahr ausgedehnt werden".
– Wer Schwerstbehinderte pflegt und deshalb auf eigene Erwerbstätigkeit verzichtet, soll in den Schutz der gesetzlichen Rentenversicherung einbezogen werden.
– Das Prinzip der Lebensstandardsicherung soll auch dadurch gestärkt werden, daß die heutige Beitrags- und Leistungsbemessungsgrenze erhöht wird.
– Die flexible Altersgrenze soll schrittweise weiter herabgesetzt werden.
– Die Selbständigen und Freiberufler sollen auf ihren Antrag hin in die Pflichtversicherung aufgenommen werden, doch soll dabei sichergestellt werden, daß die Kosten der Einbeziehung der Selbständigen in die Rentenversicherung nicht die Solidargemeinschaft belasten.
Wenn die SPD auch zur bruttolohnbezogenen Rente zurückkehren will, macht sie doch zugleich darauf aufmerksam, daß die Solidarität der Generationen auf Dauer nur dann gesichert bleibe, wenn sich die Einkommen der Rentner „im Gleichgewicht mit dem verfügbaren Arbeitnehmereinkommen" entwickeln. Wenn auch langfristig zusätzliche finanzielle Lasten der gesetzlichen Rentenversicherung primär durch die Solidargemeinschaft getragen würden, müsse doch ein „gerechter Ausgleich zwischen Beitragszahlern und Rentnern gemäß der finanziellen Situation" gefunden werden.
Ganz sachte wird in dem SPD-Programm auch angedeutet, daß die vielfältigen sozialen Leistungssysteme – Sozialversicherung, Beamtenversorgung, Kriegsopferversorgung, Sozialhilfe –, die historisch gewachsen sind, recht unterschiedlich hohe Leistungen und Belastungen für im wesentlichen gleiche Tatbestände beinhalten. „Auf der Grundlage eines langfristigen Konzepts wollen wir erreichen, daß vergleichbare soziale Tatbestände auch zu gleichwertigen sozialen Leistungen und Belastungen führen."
Durch erste Schritte im Rahmen der Rentenreform soll ein *Einstieg in die notwendige Harmonisierung* erreicht werden: So müßten die Reform der Hinterbliebenenversorgung auf die anderen öffentlich-rechtlichen Versorgungssysteme übertragen, die Alters- und Nebenverdienstgrenzen in den verschiedenen sozialen Sicherungssystemen harmonisiert und die Beiträge in der Altershilfe für Landwirte schrittweise angehoben werden.
Der Entwurf des SPD-Parteivorstands wird zur Beschlußfassung auf dem Parteitag am 9./10. Juni 1980 in Essen vorgelegt. Wesentliche Teile daraus sind zur Aufnahme in die Wahlplattform vorgesehen. Alle Beschlüsse zur Wahlplattform sollen in einen finanziellen und ökonomischen Gesamtrahmen eingepaßt werden.

„Liberale" Alternativen der FDP

Bereits bei ihrem Bundesparteitag im Juni vor einem Jahr hat die FDP 32 Thesen zur Alterssicherung beschlossen, die nach wie vor Gültigkeit haben. In dem Papier wird auf die immer schwieriger werdenden Finanzierungsprobleme angesichts der sich ändernden Alterslastquote und des auch im Zusammenhang mit der Energiekrise zu sehenden geringeren Wirtschaftswachstums verwiesen. „Der Generationenvertrag würde scheitern, wenn wir vor uns liegende Strukturprobleme allein über Erhöhungen des Rentenversicherungsbeitrags lösen wollten." Daher sollen nach dem Willen der FDP Beitragszahler und Rentner ausgewogen an der Lösung der Finanzprobleme beteiligt werden. Realeinkommen von Rentnern und Arbeitnehmern sollen künftig gleichmäßig steigen. Dazu wird ein Abschlag vom Rentenzahlbetrag in Höhe der jeweiligen Mehrbelastung der Arbeitnehmer mit Steuern und Sozialabgaben vorgeschlagen. CDU und SPD warfen der FDP vor, damit vom 21. Rentenanpassungsgesetz abzuweichen, das ab 1982 wieder das Bruttolohnprinzip als allgemeine Bemessungsgrundlage für die Rentensteigerungen vorsieht. Demgegenüber verweisen die Liberalen auf die Feststellung der besagten Rentennovelle, daß sich der Anpassungssatz ab 1982 „wieder *grundsätzlich*" nach der Entwicklung der Bruttolöhne richte. Diesen Vorbehalt

„grundsätzlich" berücksichtige die FDP-Position, 1982 „nicht automatisch" zu der früheren Anpassungspraxis zurückzukehren.
Die Gleichberechtigung der Frau will die FDP auf dem Gebiet der Rentenversicherung wie folgt verwirklichen:
- Die abgeleiteten Witwenrenten des geltenden Rechts sollen durch eigenständige Rentenansprüche ersetzt werden;
- zu den Versicherungsfällen Alter, Erwerbs- und Berufsunfähigkeit soll die Unzumutbarkeit einer Berufstätigkeit, etwa wegen Kindererziehung oder wegen vorgerückten Lebensalters, treten;
- Zeiten der Kindererziehung werden im Rentenrecht als Versicherungszeiten berücksichtigt, wobei an drei Versicherungsjahre gedacht wird. Soweit diese Regelung aus Haushaltsgründen nur stufenweise verwirklicht werden kann, sollte für jedes Kind demnächst mindestens ein Versicherungsjahr vorgesehen werden. Für die Zeiten der Kindererziehung sieht die FDP eine Obergrenze von insgesamt 15 anrechenbaren Versicherungsjahren vor. Die Erziehungsjahre sollten, anders als bei der SPD, entsprechend dem jeweiligen vollen Durchschnittsverdienst der Versicherten bewertet werden. Sie sollen unabhängig davon berücksichtigt werden, ob die Kinder nacheinander oder gleichzeitig erzogen werden oder ob neben der Kindererziehung eine versicherungspflichtige Beschäftigung ausgeübt wird. Hiergegen gelten dieselben Einwände, die schon zu den entsprechenden SPD-Plänen gemacht wurden.
Hinsichtlich der Hinterbliebenenversorgung hat die FDP ebenfalls eigene Vorstellungen, die im Ergebnis aber kaum von denen der anderen Parteien abweichen. Da die Eheleute ihre in der Ehe erworbenen Rentenanwartschaften auch bei unterschiedlichen Erwerbseinkommen gemeinsam erarbeitet haben, erhält beim Tod eines Ehepartners der Überlebende 50 Prozent dieser Anwartschaften (Splitting), mindestens aber 100 Prozent der von ihm selbst erworbenen Anwartschaften – neben seinen vor der Ehe erworbenen Anwartschaften.
Ergänzt wird diese Regelung durch die Garantie einer Gesamtversorgung für den überlebenden Ehepartner in Höhe von 70 Prozent des Renteneinkommens der Eheleute. Auf die zur Erfüllung dieser Garantie erforderlichen Aufstokkungsbeträge sind sonstige öffentlich-rechtliche Versorgungsansprüche des überlebenden Ehepartners anzurechnen. Bei Wiederheirat entfällt der Aufstockungsbetrag.
Als liberale Partei will die FDP, im Gegensatz zur SPD, die *Möglichkeiten zur eigenverantwortlichen Vorsorge* erweitern und die Wahlfreiheit bei der Altersvorsorge erhöhen. Verwiesen wird in diesem Zusammenhang auf das gegliederte System unserer Alterssicherung: gesetzliche Rentenversicherung einschließlich der Altershilfe für Landwirte, Beamtenversorgung, Versorgungseinrichtungen für bestimmte Berufe, Individualvorsorge durch Lebensversicherung oder sonstige Vermögenswerte, die betriebliche Altersversorgung mit ihren freiwilligen Grundlagen, öffentlich-rechtliche Zusatzversorgungen und die verschiedenen Möglichkeiten der Alterssicherung für die Selbständigen. Bei der Beamtenversorgung sei die Leistungsbezogenheit zu verstärken. Auch die Finanzierung der Alterssicherung der Landwirte müsse strukturgerechter als bisher gestaltet werden. Um die Wahlfreiheit für den einzelnen zu erhöhen, soll jedem einzelnen freistehen, sich für andere Formen der Altersvorsorge zu entscheiden. Auch in diesen Fällen erhält der Versicherte einen Beitragszuschuß des Arbeitgebers in Höhe des Arbeitgeberanteils, der bei Versicherungspflicht zu zahlen wäre. Die steuerliche Förderung der privaten Altersvorsorge soll ausgeweitet werden.

Neuordnung der Bundeszuschüsse

Nach den Vorstellungen der FDP sollte in der gesetzlichen Rentenversicherung das Versicherungsprinzip mit der Beitragsbezogenheit der Rente gestärkt werden. Versicherungsfremde Leistungen seien aus Steuermitteln zu erstatten. Dazu wird eine *Neuordnung der Bundeszuschüsse* vorgeschlagen. Dieser Zuschuß soll künftig ausschließlich dazu dienen, die versicherungsfremden Leistungen der Rentenversicherung auszugleichen. Dazu gehört die Abgeltung der Kriegsfolgelasten, der beitragslosen Ausbildungs- und Mutterschaftszeiten sowie der Mehraufwendungen für die Rente nach Mindesteinkommen und für die flexible Altersgrenze für Schwerbehinderte. Aus Gründen der Gleichbehandlung sollten die staatlichen Ausgleichszahlungen grundsätzlich auch Versorgungsträgern außerhalb der Rentenversicherung, die eine eigenständige Alterssicherung bieten, zufließen.
Einige weitere, in Kürze *darstellbare* FDP-Pläne:
- Die Tabellenwerte für die Ermittlung der persönlichen Bemessungsgrundlage weisen für Frauen niedrigere Werte aus. Diese Ungleichbehandlung soll durch einheitliche Tabellenwerte für Männer und Frauen, auch im Fremdrentenrecht, beseitigt werden.
- Überversorgungen, die das verfügbare Arbeitseinkommen des Empfängers übersteigen und nicht auf Grund eigener Leistungen des Empfängers gewährt werden, sollen abgebaut werden.
- Die vorgesehene Einbeziehung der den Renten vergleichbaren Alterseinkommen in die Beitragspflicht der gesetzlichen Krankenversicherung entspricht der Beitragsgerechtigkeit, heißt es in den FDP-Thesen weiter. Der individuelle Krankenversicherungsbeitrag nach einer zusätzlichen Rentenerhöhung stelle die Rentner den aktiven Versicherten auch beitragsrechtlich gleich. Damit werde das Prinzip der eigenverantwortlichen Vorsorge auch in der Krankenversicherung der Rentner anerkannt und deutlich gemacht.
- Die Rentenanpassungen sollten stärker aktualisiert werden, um unterschiedlichen Entwicklungen bei Einnahmen und Ausgaben der Rentenversicherungsträger entgegenzuwirken. Die Rentenanpassung würde damit jeweils der Veränderung der Arbeitnehmereinkommen in dem vorvergangenen Kalenderjahr entsprechen.
Zum Schutz der Rentner tritt die FDP dafür ein, die

Schwankungsreserve durch eine Rücklage in Höhe von mindestens drei Monatsausgaben zu ersetzen. Damit übernimmt die FDP Vorstellungen des Verbandes Deutscher Rentenversicherungsträger, der die derzeit vorgeschriebene gesetzliche Mindestreserve von einem Monat für zu niedrig hält. Auf Grund der Sanierungsbeschlüsse habe die Rentenversicherung „den Sturzflug aus einer Schwankungsreserve von 8,6 Monatsausgaben im Jahre 1974 herunter auf 1,8 Monatsausgaben Ende 1979 gerade noch ohne Bodenberührung überstanden", hatte der Vorstandsvorsitzende des CDR, *Werner Doetsch*, in einem Presseseminar formuliert. Auch er plädierte für eine Neuregelung des Bundeszuschusses, der sich bisher an der Lohnentwicklung orientiert habe und von 1957 bis 1978 um das 5,2fache stieg, während im gleichen Zeitraum die Rentenausgaben um das 9,3fache erhöht wurden. Deshalb sollte sich künftig der Finanzierungsanteil des Bundes nicht nur an der Lohnentwicklung, sondern auch an der Entwicklung der Rentnerzahl orientieren.
Solche Vorschläge findet man allerdings bei keiner Partei. So scheint selbst bei Politikern nicht mehr allgemein bekannt zu sein, daß unter Bismarck, als die Rentenversicherung eingeführt wurde, der Staat 40 Prozent der Ausgaben trug, Arbeitgeber und Arbeitnehmer je 30 Prozent. 1957 lag der Staatsanteil noch bei 32 Prozent, heute nur noch bei 15 Prozent. Bei keinem anderen Rentenversicherungssystem der Welt trägt der Staat so wenig zur Finanzierung bei wie gegenwärtig in der Bundesrepublik.

CDU für fünf Erziehungsjahre

Wenn die CDU ihre Vorstellungen verwirklichen will, daß künftig *fünf* Erziehungsjahre je Kind als Pflichtbeitragszeiten bei der Rentenberechnung von Mann und Frau rentensteigernd angerechnet werden sollen, dann wird dies nicht ohne eine beträchtliche Erhöhung der Bundeszuschüsse gehen. Derzeit diskutiert die Union noch darüber, ob diese Erziehungsjahre „je Kind" oder nur dann berücksichtigt werden sollen, wenn diese Zeiten nicht anderweitig mindestens in Höhe des jeweiligen Durchschnittsverdienstes (bzw. 75 Prozent davon) belegt sind. Die Sozialpolitiker innerhalb der Union neigen zu der zweiten Alternative – aus grundsätzlichen Erwägungen und weil sich dann auch diese fünf Jahre leichter finanzieren lassen. Eine weitere Begründung wird in den bisher nicht veröffentlichten Empfehlungen des Bundesfachausschusses Sozialpolitik der CDU zur Rentenpolitik – offizielle Beschlüsse der Partei liegen zum gesamten Komplex noch nicht vor – geliefert: Der Vorschlag, fünf Kindererziehungsjahre anzurechnen, beruhe „erstmalig auf der Gleichwertigkeit von Erwerbs- und Mütterarbeit und beendet damit die über 100jährige Diskriminierung der Hausfrau und Mutter im Rentenrecht." Andere CDU-Politiker meinen, dieser Aspekt stehe nicht in Widerspruch zu einer Anrechnung von Erziehungszeiten für jedes Kind; denn eine Frau, die nach der Entbindung bzw. nach Ablauf der Schutzfrist aus wirtschaftlichen Gründen zur Weiterarbeit gezwungen sei, dürfe nicht schlechter gestellt werden. Diese Ansicht wird übrigens auch in einem zuständigen Arbeitskreis des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn vertreten. Dem wird indes von anderer Seite entgegengehalten, dann sollte man diesen Bonus korrekt als Babyjahr bzw. rentensteigernde Gebärprämie bezeichnen, nicht aber als Erziehungszeit.
Die Diskriminierung der Hausfrau und Mutter lasse sich nicht von heute auf morgen beseitigen, heißt es in den Empfehlungen des Bundesfachausschusses weiter. Vorgeschlagen wird, für Kinder, die vor 1984 geboren sind, rückwirkend zwei Jahre je Kind rentensteigernd anzuerkennen; allerdings gibt es auch dagegen noch Bedenken, da, ausgehend von dem Prinzip, daß nur für echte, also nicht anderweitig belegte Kindererziehungszeiten fiktive Beitragszahlungen abgerechnet werden sollen, die Nachprüfung einen hohen Verwaltungsaufwand erfordern würde. Warum aber für künftig geborene Kinder Erziehungszeiten angerechnet werden sollen, wird auch familienpolitisch begründet. Zudem gefährde der dramatische Rückgang der Bevölkerung die Existenzgrundlage kommender Generationen und damit den Bestand des Generationenvertrags der Rentenversicherung.
Einen weiteren Schwerpunkt der rentenpolitischen Vorstellungen der CDU bilden Vorschläge zur *Hinterbliebenenversorgung*. Dabei wird weiterhin für die Partnerrente plädiert – wenn man darunter heute auch wohl etwas anderes versteht als noch vor einem Jahr. Ähnlich wie die beiden anderen Parteien schlägt die CDU vor, die Rente des hinterbliebenen Ehepartners auf 70 bis 75 Prozent der insgesamt von beiden Ehepartnern erworbenen Rentenanwartschaften festzusetzen. Auch die Union möchte dabei die eigen-erworbenen Ansprüche gesichert wissen; unter Berücksichtigung von fünf Erziehungsjahren und den sonstigen Anrechnungszeiten führe dies zu einer erheblichen Rentenverbesserung für die Hinterbliebenen.
Weitere wichtige Vorschläge der CDU:
– Abgelehnt wird eine nettolohnbezogene Rentenanpassung; nur eine *bruttolohnbezogene dynamische Rente* garantiere Verläßlichkeit und Stetigkeit und biete Schutz vor staatlicher Willkür in der Rentenpolitik.
– Eine *Unfallversicherung aller nicht erwerbstätigen Hausfrauen* wird als unverzichtbar erachtet. Denn die nichterwerbstätige Hausfrau und Mutter sei heute gegen Unfall und Invalidität nur unzureichend gesichert.
– Der *Beitragssatz* zur Rentenversicherung sollte über die bereits konzipierten 18,5 Prozent nicht angehoben werden. Statt dessen plädiert die Union für eine Erhöhung des Bundeszuschusses, da der Staat hier zum Kostgänger der Beitragszahler geworden sei. Die in den letzten Jahren ständig zunehmende Finanzierung der Ersatz- und Ausfallzeiten durch die Versichertengemeinschaft widerspreche dem Prinzip der Beitragsgerechtigkeit sowie dem Versicherungsprinzip.
– Mit anderen Worten als die SPD plädiert die CDU doch auch für eine Art *Mindestrente*, die sie zugleich bei der SPD lautstark bekämpft. Es sei eine bedauerliche Tatsache, daß 70 Prozent der älteren Menschen in Altenpflegehei-

men auf Sozialhilfe angewiesen sind, heißt es etwa in den Empfehlungen des Bundesfachausschusses Sozialpolitik. Im Bereich der stationären Pflege lägen die Kosten zwischen 1000 und 2500 DM, bei Intensivpflege sogar bei 4700 DM monatlich. Fast keiner der Betroffenen könne diese Kosten aus der eigenen Rente bestreiten. Diese ernüchternde Tatsache als Ergebnis eines arbeitsreichen Lebens sei untragbar, inhuman und leistungsfeindlich. Dieser Zustand sei mit einem leistungsbezogenen Alterssicherungssystem unvereinbar. Es müsse geprüft werden, ob und wie dieses Risiko der Pflegebedürftigkeit im Rahmen der Sozialversicherung gelöst werden könne.

– Ähnlich wie die SPD strebt auch die CDU eine *leistungsgerechte Harmonisierung der Altersversorgungssysteme* an. Die verschiedenen Systeme der Alterssicherung gewährten nach unterschiedlichen Voraussetzungen Leistungen, die zu unterschiedlichen Alterseinkünften führten. „Für einzelne Bevölkerungsgruppen ergeben sich hieraus erhebliche Unterschiede in ihrer Alterssicherung. Vergleichbare Leistungen müssen jedoch zu vergleichbaren Rentenansprüchen führen." Es sollte geprüft werden, inwieweit hier mittel- und langfristig eine leistungsgerechte Harmonisierung durchgeführt werden kann.

Nicht mehr viel Zeit

Wenn die CDU auch noch kein von der Partei offiziell gebilligtes Rentenprogramm vorweisen kann, geben die dargestellten Einzelheiten doch Aufschluß über die Tendenzen und die Unterscheidungsmerkmale zu den Vorstellungen der beiden anderen Parteien.

Am konkretesten sind bisher die Pläne der SPD. In ihren Wahlaussagen werden indes alle Parteien klar Farbe bekennen müssen. Und die Wähler sollten unterscheiden lernen zwischen vagen Tendenz-Aussagen und konkreten Plänen. Ein Verhalten wie Wahlkämpfer Helmut Schmidt vor vier Jahren, der die Renten als sicher bezeichnete und die Warnungen der Opposition als „Panikmache" abtat, als Bundeskanzler dann aber zur Sanierung der Renten die Versicherten und Rentner kräftig zur Kasse bitten mußte, kann sich jetzt keine Partei mehr leisten.

Das Thema Renten läßt sich auch nicht mehr auf die lange Bank schieben. Das Bundesverfassungsgericht hat klare Fristen zumindest für eine Neuregelung der Hinterbliebenenversorgung gesetzt: Zum 1. Januar 1985 muß das neue Recht wirksam werden. Für die Mammutverwaltung – immerhin leben rund zehn Millionen Menschen von einer Sozialversicherungsrente – bedeutet dies, daß sie bis Ende 1983 die Konturen des Gesetzes kennen muß, will sie den ganzen Apparat fristgerecht umstellen. Der neue Bundestag muß das Gesetz also in der ersten Hälfte der Legislaturperiode in den Griff bekommen. Dabei wird es sicher – nicht nur im Wahlkampf – zu manchen harten Auseinandersetzungen kommen. Inwieweit bei der geforderten Neuregelung schon Weichen für die längerfristigen Absichten der Parteien gestellt werden, muß abgewartet werden. Bezüglich des von allen Parteien gegebenen Versprechens, nicht zuletzt auch im Interesse der Wahrung der Generationensolidarität die hinsichtlich der Leistungen und Belastungen so unterschiedlichen Leistungssysteme – etwa Rentenversicherung und Beamtenversorgung – zu harmonisieren und den brisanter werdenden sozialen Sprengstoff des immer deutlicher werdenden Zweiklassenrechts zu entschärfen, werden den Worten wohl kaum Taten folgen. Auch im neuen Bundestag werden die Beamten eine stabile Mehrheit haben...

Hans Lipp

Brennpunkte

Kirche und Campesinos

Zur Situation der lateinamerikanischen Landbevölkerung

Die Anstrengungen eines industriellen Aufschwungs und die machtpolitischen Rücksichten auf die einflußreiche Agraroligarchie haben in den lateinamerikanischen Staaten zur Vernachlässigung, wenn nicht Stagnation der landwirtschaftlichen Entwicklung geführt, deren verhängnisvolle wirtschaftliche und soziale Auswirkungen nicht mehr zu übersehen sind. In der praktischen Politik lateinamerikanischer Regierungen schlägt sich die allmählich gewonnene Einsicht jedoch noch nicht nieder – unter anderem aus eben denselben machtpolitischen Zwängen, denen die Regime, Nicaragua vielleicht ausgenommen, unterliegen. Daß etwa die Junta in El Salvador den Belagerungszustand verhängen muß, um mit der Durchsetzung der angekündigten Agrarreform beginnen zu können, zeugt von der realen Machtverteilung in dem derzeit politisch unruhigsten Land Lateinamerikas ebenso wie von der ehrenwerten Absicht seiner politischen Führer. Die Chancen der Oberschicht, deren Vertreter in Washington

für einen Rechtsputsch werben, stehen denn auch nicht schlecht. Aber wo schon die Landwirtschaft in den Wirtschaftsplänen der lateinamerikanischen Regierungen keine Priorität darstellt, schlimmer noch steht es um die sozialen Zukunftsaussichten der Campesinos, der Menschen, die auf dem Land und vom Land leben. In einer Anzahl von Erklärungen hat die lateinamerikanische Kirche, offenbar die einzige vernehmbare Interessenvertretung der Campesinos, in den letzten Jahren darauf aufmerksam machen wollen, daß wirtschaftlicher Fortschritt und soziale Entwicklung an der Landbevölkerung vorüberzugehen drohen. Das wachsende Engagement ganzer Ortskirchen für die zum großen Teil in Elend und Rechtlosigkeit lebenden Landarbeiter und Kleinbauern kann als erste Frucht der Beschlüsse von Puebla gewertet werden, in denen der lateinamerikanische Episkopat die Millionen Armen des Kontinents zum vorrangigen Ziel der Evangelisierung erklärte.

Die *Wirtschaftskommission für Lateinamerika (CEPAL)* der Vereinten Nationen stellte im vergangenen Jahr in einer Studie über „Das bedenkliche Ausmaß der Armut in Lateinamerika" fest, daß im Zeitraum 1950–1977 sich in diesem Kontinent das Pro-Kopf-Einkommen zwar mehr als verdoppelt hat, die absolute Zahl von 113 Millionen Armen jedoch nahezu unverändert hoch geblieben ist. Die sechziger Jahre brachten die Erkenntnis, daß hohe Produktionssteigerungsraten keineswegs automatisch die Armut verringern helfen. Bis heute hat kein lateinamerikanisches Land und keine ökonomische Schule dieser Tendenz wirkungsvoll begegnen können.
Ausgehend von der These, daß die Armut nur über eine dirigistische Wirtschaftspolitik bekämpft werden kann, kommt die Studie unter anderem zu dem Schluß, daß es den lateinamerikanischen Staaten in einer Phase beachtlichen wirtschaftlichen Aufschwungs nicht nur nicht gelungen ist, den armen Bevölkerungsteil auf irgendeine Weise an den Gewinnen zu beteiligen, die Regierungen haben aus machtpolitischen Erwägungen auch darauf verzichtet, die wohlhabenden Schichten ihrer Länder auf angemessene Weise zur Sanierung der Staatsfinanzen heranzuziehen.

Das Beispiel Chile

Aus dieser zweiten enttäuschenden Erkenntnis zieht die CEPAL-Studie die Schlußfolgerung: Die erste Voraussetzung zur Ausmerzung der Armut kann nur die Organisation der Armen selbst sein (vgl. Docla, Nr. 49, S. 20f.). Derselben Studie zufolge ist die Anzahl der Armen auf dem Lande beträchtlich größer als in den Städten Lateinamerikas; 62 Prozent der Landbevölkerung gegenüber 26 Prozent der Stadtbewohner fallen unter die Armutsgrenze. Diese Zahlen belegen das Scheitern der Agrarpolitik in den lateinamerikanischen Ländern, die in den letzten 25 Jahren entweder darin bestand, eine Landreform mit dem Ziel gerechterer Verteilung als auch intensiverer Nutzung von Grund und Boden in Angriff zu nehmen oder sie zu verhindern. Selbst über angekündigte oder ansatzweise verfolgte *Agrarreformen* stürzte mehr als eine lateinamerikanische Regierung. In Kuba und Chile kam es zu einer radikalen Umverteilung des Grund und Bodens, die im Fall Chile von der nachfolgenden Regierung zu einem guten Teil rückgängig gemacht wurde.
Die Agrarpolitik der chilenischen Militärjunta ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür, daß die Armut der Landbevölkerung nicht eingedämmt werden kann, solange die dort propagierte und praktizierte Wirtschaftsordnung nach den Konzepten Milton Friedmans und seiner Schüler auf regulierende soziale Maßnahmen seitens des Staates verzichten zu können glaubt. General *Pinochet* stoppte die von der Regierung Allende mit Zwangsenteignungen begonnene Landreform; ein Teil der Ländereien wurde den früheren Eigentümern zurückgegeben, andere wurden versteigert oder nach Gutdünken verteilt. Die Landbesitzer aus der Zeit 1970–1973 wurden vertrieben oder mußten sich in die Abhängigkeit der neuen alten Großgrundbesitzer begeben.
Die *schrittweise Rückkehr zur Latifundien-Wirtschaft* in Chile gehört zu den negativsten ökonomischen Erscheinungen des amerikanischen Subkontinents. In dem herrschenden liberal-kapitalistischen System bestimmt die Vormachtstellung der Großgrundbesitzer den Agrarsektor wieder in einem Ausmaß, daß den nicht wettbewerbsfähigen Bauern der Markt verschlossen bleibt. Bereits 1978 hatten 36,8 Prozent der nach 1973 verteilten Ländereien wieder den Besitzer gewechselt, da die Bauern ohne Subventionen dem freien Wettbewerb nicht gewachsen waren: die Mehrzahl von ihnen verkaufte Land und Vieh, um die Kredite bezahlen oder ihre Familien ernähren zu können. Aus diesen gescheiterten Bauern und den landlosen Arbeitern auf den Latifundien bildet sich ein Landproletariat – manpower für die Großgrundbesitzer, die, einer Empfehlung der Nationalen Agrargesellschaft SNA folgend, mehr und mehr Tagelöhner statt langfristig gedungener Landarbeiter unter Vertrag nehmen, um die Arbeitgeber-Lasten auf (billige) Löhne zu reduzieren. Von den 90 000 Feldern, die der Staat zwischen 1974 und 1979 vergeben wollte, wurden nur 37 500 verteilt. Aus dieser Politik resultieren steigende Arbeitslosigkeit, Anreiz zur Landflucht – die Entwurzelung der Campesinos, die weder ihr eigenes Land noch das ihres patrón bearbeiten.
Die für lateinamerikanische Verhältnisse fortgeschrittene Organisation der Campesinos wurde von den chilenischen Militärs gezielt geschwächt. Als Allende 1973 gestürzt wurde, waren 65 Prozent der Campesinos gewerkschaftlich organisiert. Heute zählen die zugelassenen Syndikate nur 40 000 (10 Prozent) Mitglieder. „Kraftlos inmitten eines Wirtschaftssystems mit Schockwirkung, eingeschüchtert von der unerbittlichen Anwendung des permanenten Ausnahmezustandes und schutzlos in ihrer Isolierung, sind die Campesinos in aller Stille ausgeraubt und gedemütigt worden", schrieb die Jesuiten-Zeitschrift „Mensaje" in einem Beitrag über die Campesinos mit dem Titel: „Der stumme Schrei" (Oktober 1979).
Die Lage der Landbevölkerung in den anderen lateinamerikanischen Staaten zeigt nur *graduelle Unterschiede* etwa

im Ausmaß der extremen Armut oder der politischen Repression. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung schwankt zwischen 65 Prozent (Bolivien) und 25 Prozent (Argentinien und Venezuela). Daß man sie zum Beispiel in Brasilien, wo die Campesinos 40 Prozent der Bevölkerung stellen, als Minderheit darzustellen versucht, entlarvt die auf bloße Produktionssteigerung fixierte Langzeitperspektive brasilianischer Politik. Was in der chilenischen Agrarpolitik erste Konturen annimmt, wird in Brasilien bereits zielstrebig verfolgt: eine an den Erzeugern, der Erzeuger-Region und sogar an nationalen Bedürfnissen vorbei produzierende Agrarindustrie. Diese hochtechnisierten und am Weltmarkt orientierten Unternehmen werden als die Landwirtschaft der Zukunft propagiert, ein weltweiter Trend, der die FAO-Konferenz im vergangenen Jahr beschäftigte. Daß sich Länder der Dritten Welt mit einem solchen Wirtschaftsprogramm freiwillig in die Abhängigkeit zahlungskräftiger Industrienationen begeben und dafür die zunehmende Verelendung der ohnehin sozial schwachen Landbevölkerung in Kauf nehmen, gehört zu den Pervertierungen des erwachenden Wertbewußtseins dieser Länder.

Wirtschaftliche Abhängigkeit und menschliche Entwurzelung

In *Brasilien*, das sowohl wegen seiner territorialen Ausmaße als auch seiner rasanten ökonomischen Entwicklung vor agrarpolitischen Problemen aller Art steht, werden diese erst offiziell zur Kenntnis genommen, wenn sie sich in sozialen Spannungen entladen, die auf lokaler Ebene mit den üblichen ordnungspolitischen Maßnahmen nicht mehr beizulegen sind. So verkündete Präsident *João Figueiredo* am 1. Februar offenbar unter dem Druck führender Militärs eine „erste regionale Landreform" im Araguaia-Gebiet. Wie im gesamten Amazonas-Gebiet häufen sich dort die Konflikte zwischen Kleinbauern ohne Rechtstitel („posseiros") und Großgrundbesitzern bzw. Unternehmern. In der Araguaia-Region mobilisierten die Streitkräfte 1975 mehr als 10000 Soldaten, um eine dort operierende Land-Guerrilla zu zerschlagen. Die Landreform im Araguaia-Gebiet soll „nach dem Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit" erfolgen, erläuterte der Sprecher des Präsidenten die überraschende Maßnahme. Noch im vergangenen Jahr hatte der mächtige Planungsminister *Delfin Netto* die seit 1974 umkämpfte Landreform als „reinen Zeitvertreib für Wirtschaftsexperten ohne Job" bezeichnet. Die jetzt versprochene Reform ist aber eher als soziale Befriedungsmaßnahme zu verstehen denn als Anzeichen für einen Gesinnungswandel der Regierung.
Daß soziale Maßnahmen nicht gewährt, sondern erzwungen werden müssen, ist eine historische Erfahrung, deren politische Auswertung in Lateinamerika immer subversiven Charakter trägt. So wird in Brasilien nur theoretisch diskutiert, daß eine gerechte Landverteilung politisch nicht durchsetzbar ist, es sei denn über eine soziale Revolution. Die offizielle politische Linie dagegen scheint suggerieren zu wollen, daß es von der jetzt eingestandenermaßen unbefriedigenden Situation in den ländlichen Regionen bis zur voll mechanisierten Landwirtschafts-Industrie nordamerikanischer Prägung nur ein kostspieliger, aber ansonsten problemloser Schritt sei.
Wie in einigen anderen Ländern Lateinamerikas wird die Campesino-Frage in Brasilien abseits der politischen Szene auch *unter kulturell-anthropologischen Gesichtspunkten* erörtert. Es scheint hier die Meinung vorzuherrschen, daß der Identitätsverlust der lateinamerikanischen Campesinos schon so weit fortgeschritten sei, daß selbst radikale strukturelle Reformen ihn nicht vor dem Untergang retten könnten. Das Surrogat, der Landindustriearbeiter, existiere schon. Zu den Merkmalen des Campesino zählt *Darcy Ribeiro*, Erziehungsminister unter dem linksgerichteten Präsidenten Goulart, die des archaischen Bauernstandes; seine gesellschaftliche Funktion sei es gewesen, der sich ständig wandelnden städtischen Bevölkerung Kontinuität und Stabilität zu geben. Der Campesino sei im Besitz uralter Weisheiten gewesen; seine Dekulturation habe ihn aber „in einem sehr langsam voranschreitenden und äußerst schmerzhaften Prozeß entwurzelt und verwandele ihn in einen Tabula-rasa-Menschen, dem sein kostbarstes Erbe verlorengeht, das Einvernehmen mit sich selbst und die Weisheit der Welt" (Vozes 8, 1979, S. 587 f.). Der Anthropologe Ribeiro selbst teilt die pessimistische Sicht seiner Kollegen nur ein Stück weit. Er befürchtet eine Abkehr von den traditionellen klassenorientierten Kriterien; der Campesino sei zuerst Indio, seine ethnische Zugehörigkeit mache ihn stärker als seine soziale Gruppe. Ribeiros visionäres Ziel ist die Befreiung der Indios aus eigener revolutionärer Kraft und eine politische Neuordnung über die in der Kolonialzeit gezogenen nationalen Grenzen hinweg.

Die Kirche – Helferin des Landproletariats

Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß auch weniger utopistische Überlegungen der Humanwissenschaften ohne Einfluß auf die politische Meinungsbildung derer bleiben, die über die Zukunft der Campesinos befinden. Eher berühren sie sich mit den grundsätzlichen Forderungen einer in Lateinamerika politisch weitaus relevanteren Kraft, der katholischen Kirche. Sie hat in den vergangenen fünfzehn Jahren ihre Allianz mit dem Großgrundbesitz zu lösen versucht, um sich dem „Volk" (ein Begriff, der in Lateinamerika immer die Mehrheit des Volkes, die Armen, meint) zuzuwenden. Die etablierte Macht der meisten lateinamerikanischen Länder fürchtet die Kirche, der es nach Einschätzung mancher Politiker „nur noch" an Entschiedenheit fehle, um einen ganzen Kontinent politisch ins Wanken zu bringen. In den offiziellen Verlautbarungen der Kirche bis zur dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in *Puebla* im Januar/Februar 1979 waren die Campesinos Bestandteil, aber nicht Schwerpunkt der Armen-Pastoral der Kirche,

Priester und in zunehmenden Maße auch Bischöfe setzten sich aber im Sinne der *Konferenz von Medellín*, der zweiten Generalversammlung der Bischöfe im Jahre 1968, für die ein, deren Stimme nicht gehört wurde. Der zu sozialem Engagement entschlossene Teil der lateinamerikanischen Kirche begann seine Arbeit auf einem doppelten Aktionsfeld: Er prangerte Menschenrechtsverletzungen öffentlich an und trieb die „concientización", die Bewußtseinsbildung, der Armen und Rechtlosen voran. Der Vorwurf der Subversion und Repressionen gegen die „kommunistisch infiltrierte Kirche", die zeitweise den Charakter einer regelrechten Verfolgung annahmen, blieben nicht aus. In diesen Monaten bietet *El Salvador* eine dramatische Bestätigung für die Härte der politischen Auseinandersetzung, in der Kirchenführer den Part der leidenden Bevölkerung mit übernommen haben. Das in Medellín geprägte Schlagwort von der „ganzheitlichen Befreiung des lateinamerikanischen Menschen" fand bei den Trägern der Pastoral zunächst noch ein unterschiedliches Echo. Unter den skeptischen Blicken Roms, der Weltkirche und vor allem lateinamerikanischer Bischöfe entwickelte sich in den siebziger Jahren aber insgesamt eine fruchtbare Sozialpastoral. Wie jeder geistige Aufbruch war auch die Konferenz von Medellín von Mißverständnissen und Fehlinterpretationen begleitet; das innerkirchliche Ringen um die Abgrenzung von politischem und kirchlichem Auftrag prägt die lateinamerikanische Kirche bis heute.

Das Ausmaß sozialer Unterdrückung und politischer Ohnmacht auf dem Land ließ jede Hilfestellung für den Schwächeren als Anschlag auf eine in den Augen vieler Besitzender sogar als gottgewollt verstandene Ordnung erscheinen. Für einen Teil der Amtskirche war es Anlaß zum Rückzug auf ein sakramentalistisch geprägtes Kirchenverständnis und zu politischer Abstinenz. Die Priester und Bischöfe, die den Kampf um Leben, Menschenwürde und -rechte der Campesinos aufnahmen, lebten zumindest zeitweise unter ihnen und predigten über die umstürzlerischen Konsequenzen der Gotteskindschaft jedes Getauften. Das soziale Engagement der Kirche wurde und wird von den Campesinos selbst unterschiedlich aufgenommen. Viele von ihnen, in Generationen unterernährt und in Apathie dahinlebend, vermögen ihre Schicksalsergebenheit nur schwer gegen die Hoffnung und christliches Handeln einzutauschen. Dies gilt etwa für die Indianer des Altiplano, des Anden-Hochlandes, aber auch für viele in den Süden abgewanderte und heruntergekommene Landarbeiter Nordost-Brasiliens. In anderen Gebieten hat die Motivierung zur Eigeninitiative reiche Früchte getragen; die „Ligas Agrarias" in Paraguay, 1975 mit militärischer Gewalt zerschlagen, zählten dazu wie die heute zahlreichen *regionalen Bauerngenossenschaften* in fast allen Ländern des Subkontinents und die kirchlichen Basisgemeinschaften, die sich allerdings auf dem Lande langsamer entwickeln als in den Städten. In vielen ländlichen Diözesen werden Dossiers über Rechtsverletzungen der Gutsbesitzer erstellt und Rechtshilfe gewährt. In der Vorbereitungsphase der Konferenz von Puebla schrieben Gruppen von Campesinos an ihre jeweilige Bischofskonferenz, immer mit der Bitte, sie bei den Beratungen nicht zu vergessen. Die 1975 gegründete *Kommission für Landpastoral* der Brasilianischen Bischofskonferenz legte den Bischöfen bei der Vollversammlung im April 1978, die der Vorbereitung der Konferenz von Puebla diente, eine Untersuchung zur Lage der Landbevölkerung vor, deren statistische Aussage die Schlußfolgerung zuläßt, der Mensch werde „geringer bewertet als eine Maschine, die immerhin gewartet werden muß, oder ein Ochse, der seinen Marktwert besitzt".

Die Studie endet mit einer „Verheißung" an die brasilianischen Camponeses: „Die Erfahrungen, die das Volk hauptsächlich in den letzten Jahren gewonnen hat, führen es dazu, das zu wollen, was die Hebräer in Ägypten erreicht haben: seine Befreiung. Mit einem wichtigen Unterschied: Sein Land ist das, in dem es selbst lebt, und kein anderes; sein Jerusalem liegt in Brasilien selbst, weder in Paraguay noch in Bolivien oder in den menschenunwürdigen Randgebieten der Städte" (zitiert nach *Martin Lange / Reinhold Iblacker* SJ: „Christenverfolgung in Südamerika", Herder, Freiburg 1980). Damals zeichnete sich bereits ab, daß für Brasilien die Landfrage Schwerpunkt der Pastoral werden würde. In *Puebla* konnten sich die Fürsprecher einer dezidierteren Stellungnahme zur Situation der Campesinos nicht durchsetzen. Immerhin finden sie im Schlußdokument dreimal eine ausdrückliche Erwähnung. (Nr. 35 „... Landbevölkerung, die als gesellschaftliche Gruppe fast auf dem ganzen Kontinent in der Verbannung lebt, die manchmal des Grund und Bodens beraubt ist, sich in innerer und äußerer Abhängigkeit befindet und Vermarktungssystemen unterworfen ist, die sie ausbeuten." – Nr. 68 „... Das Fehlen wirklichkeitsnaher Strukturreformen in der Landwirtschaft, die mit Nachdruck die schwerwiegenden sozialen und wirtschaftlichen Probleme der Landarbeiter angehen, nämlich den Zugang zu Grund und Boden und den Produktionsmitteln, die eine Verbesserung von Produktivität und Vermarktung herbeiführen würden." – Nr. 1245 „... Die Kirche richtet ihr Wort an die Landarbeiter: Ihr seid die belebende Kraft beim Aufbau einer Gesellschaft, die von mehr Mitbeteiligung getragen wird ..." – zitiert nach „Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft", herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.)

In den Beschlüssen von Medellín hatten die Bischöfe die Regierungen bereits zu einer „echten und dringenden Reform der Agrarstruktur und Agrarpolitik" aufgerufen (Medellín, Dokument über die Gerechtigkeit). Die Ansprache Papst *Johannes Pauls II.* an die Landbevölkerung in Oaxaca/Mexiko (HK, März 1979, 149) weckte große Hoffnungen. Inwieweit die damals deutlich sichtbare Erschütterung des Papstes in seiner Beurteilung der lateinamerikanischen Pastoral nachwirkt, könnte sich bei seiner zweiten Lateinamerika-Reise nach Brasilien im Juli dieses Jahres herausstellen. Es ist nur zu hoffen, daß in dem Ringen um die Punkte des Besuchsprogramms für den Papst die brasilianische Wirklichkeit nicht zu kurz kommt.

Bis an die Grenzen des pastoralen Auftrags

Mit ihren jüngsten, ausschließlich der Landfrage gewidmeten Dokumenten haben die chilenischen und die brasilianischen Bischöfe die Not der Campesinos ihrer Länder von neuem ins Scheinwerferlicht gezogen und damit großen politischen Mut bewiesen. Beide Bischofskonferenzen haben sich von staatlicher und privater Seite den *Vorwurf sachlicher Inkompetenz* eingehandelt u.a. deshalb, weil sich hinter ihrer Kritik an den herrschenden Zuständen ausgesprochen oder unausgesprochen ein über prophetische Anklagen und pastorale Richtlinien hinausreichendes, ziemlich konkretes agrarpolitisches Konzept zeigt. Diese Tatsache macht vor allem das brasilianische Papier in der Tat angreifbar, eine schwache Stelle, die von denjenigen am schärfsten kritisiert wurde, die eigentlich den ganzen Text meinen.

Für die brasilianischen Bischöfe war das Ausbleiben der Landreform und der Trend zur kapitalistischen Agrarindustrie in Brasilien Anlaß, die Landfrage als zentrales Thema der letzten Vollversammlung (4.–14. Februar in Itaici/São Paulo) zu behandeln. Das im Anschluß an die Konferenz veröffentlichte Schlußdokument „Kirche und Landprobleme" enthält eine scharfe *Verurteilung des Agrarkapitalismus*. Die Ausbeutung der arbeitenden Massen durch eine kleine, besitzende Minderheit und die bestehenden Ungerechtigkeiten könnten so lange nicht überwunden werden, wie das politische und wirtschaftliche System Brasiliens die Profite einer kleinen Gruppe von Kapitalisten privilegiere, heißt es in dem Papier. Die Bischöfe fordern eine „echte Agrarreform" auf der Grundlage von Genossenschafts-, Stammes- und Familieneigentum, grenzen sich aber ausdrücklich von marxistisch-kollektivistischem Gedankengut ab. („In Übereinstimmung mit den Puebla-Beschlüssen möchten wir unsererseits sowohl den Kapitalismus, auf dessen bösartige Auswirkungen wir in diesem Dokument hingewiesen haben, als auch den marxistischen Kollektivismus, von dessen schädlichen Vorgehensweisen wir aus anderen Ländern hören, verurteilen.") Während der größere Teil des Dokuments, die agrarpolitische Analyse, durch den ständigen Wechsel von punktuellen regionalen Beobachtungen und allgemein gefaßten kritischen Anmerkungen deutliche Schwächen aufweist, besticht die eigentliche kirchliche Stellungnahme durch die Entschiedenheit der Aussage und durch ihren positiven hoffnungsvollen Tenor. Besonderen Wert legen die brasilianischen Bischöfe offenbar auf die kirchlichen Basisgemeinschaften als Ort der Evangelisierung, aber auch der menschlichen Entwicklung: „Wir sind von der verändernden Kraft dieser Gemeinden überzeugt und erblicken in ihnen die wirksamste Chance, daß die Kirche mit den Arbeitern zur Erlangung ihrer Forderungen mitwirken kann."

Das Dokument wurde mit 172 gegen vier Stimmen bei vier Enthaltungen angenommen. Die große Mehrheit soll allerdings erst nach Berücksichtigung von rund 250 Änderungsanträgen zustande gekommen sein. So bemängelte der konservative Flügel des Episkopats unter dem CELAM-Vizepräsidenten Erzbischof *Luciano Duarte*, die Unterscheidung in „Land der Ausbeutung" und „Land der Arbeit" (der erste Begriff meint den Grundbesitz des Kapitals, der zweite das „Land im Besitz derer, die es bearbeiten") taste das Recht auf Privateigentum an, weshalb dem Passus der Satz hinzugefügt wurde: „Die Unterscheidung leugnet nicht den rechtmäßigen Landbesitz, solange die Rechte der Arbeiter beachtet werden."

Wie in dem im September vergangenen Jahres veröffentlichten Papier zur brasilianischen Wirtschaftspolitik (vgl. HK, November 1979, 544) gehen die Bischöfe auch in diesem Dokument bis an die Grenzen ihres pastoralen Auftrags, nach Meinung ihrer Kritiker, ohne sich bei Experten genügend abgesichert zu haben. Die Annahme etwa, daß ein Stück Land in eigenem Besitz und genügend günstige Kredite nicht nur soziale Gerechtigkeit, sondern automatisch auch wirtschaftlichen Profit bringen, dürfte schwerlich zuverlässig zu prognostizieren sein. Belegbar ist im Augenblick nur, und das wird von den brasilianischen Landwirtschaftsbehörden ungern zugegeben, daß die Kleinbauern ertragreicher wirtschaften als die Großgrundbesitzer. (Nach amtlichen statistischen Angaben erwirtschaften die kleinen Anwesen, die nur 13,8 Prozent der Nutzfläche ausmachen, einen durchschnittlichen Ertrag von 240,37 Cruzeiros pro Hektar, die Großgrundbesitzer, die 72,1 Prozent der Fläche innehaben, nur 72,20 Cruzeiros pro Hektar. Allein in den Großgrundbesitzen – Staatsbesitz ausgenommen – liegen mehr als 70 Millionen Hektar nutzbares Land brach.)

Daß die Situationsanalyse der Bischöfe – sieht man einmal von den umstrittenen Modellansätzen ab – ins Schwarze trifft, zeigt die Überreaktion und der üble Stil der brasilianischen Presse. „Früchte der Inkompetenz" ist ein Kommentar der Zeitung „O Estado de São Paulo" vom 16. Februar überschrieben, in dem es heißt, das Dokument offenbare die „Ignoranz der Kirche und mehr noch den Wunsch, das soziale Klima zu vergiften ... in der Absicht, eine Führungsrolle als Agitatorin statt als Retterin der Menschen zu übernehmen". Die Kirche biete geradezu absurde Alternativen an, wenn sie den Großgrundbesitz verdamme und die Minifundienwirtschaft empfehle.

Der Befreiungstheologie gefolgt

Der „Hirtenbrief an die Campesinos" der Chilenischen Bischofskonferenz vom 14. August 1979 enthält eine Situationsbeschreibung, Anmerkungen zur Lehre der Kirche und eine „Einladung zum Handeln". Wegen der Klarheit der Aussagen und der Verständlichkeit der Sprache fand das Dokument bei den Campesions wie bei staatlichen Stellen starke Beachtung. Auch in Chile traf die Bischöfe der Vorwurf der Inkompetenz, dem der Bischof von Los Angeles/Chile, *Orozimbo Fuenzalida*, in der Zeitung „Mercurio" (22. 9. 79) mit dem Hinweis begegnete, man brauche „kein Experte zu sein, um zu sehen, daß unser Campesino-Volk hungert". Auch hier dient der *Vorwurf der Inkompetenz* den staatlichen Stellen als Vorwand

und Ventil für die Verärgerung über die Systemkritik der Kirche und ihre möglichen, langfristig sogar wahrscheinlichen subversiven Konsequenzen. Daß dieser Hirtenbrief politischen Zündstoff birgt, wird schon aus einigen wenigen Formulierungen und Zitaten deutlich. An die Campesinos gerichtet, heißt es: „Die Einheit ist die Macht der Schwachen ... Wir fordern euch auf, in den Landarbeiter-Organisationen mitzuarbeiten ... Es ist besser, einen Schritt gemeinsam zu tun als zehn allein ... Wir wollen, daß Ihr selbst Gegenstand und Akteure Eurer persönlichen, familiären, wirtschaftlichen und sozialen, kulturellen und politischen Befreiung werdet!" (Zit. nach Docla, Nr. 48, 6ff.) An die Adresse der chilenischen Unternehmer und Großgrundbesitzer heißt es: „Wir wissen, daß es für viele von Euch nicht leicht war, sich auf die neue Mentalität des Campesino, seine Mündigkeit, einzustellen. Ihr wart mehr an Wohltätigkeit als an gerechte Werke gewöhnt ... Wir fordern Euch auf: erkennt die Bauerngewerkschaften an."

Wie der Sachverstand der katholischen Bischöfe in dieser Frage auch zu beurteilen sein mag, sie haben die Verteidigung einer zahlreichen, aber an politischer und sozialer Geltung armen und in ihrer Existenz bedrohten Volksschicht übernommen und öffnen den Campesinos so die vielleicht letzte Chance einer besseren Zukunft in eigener Regie. Innerkirchlich ist die Akzentuierung der Landfrage nicht unumstritten. In den Jahren der Vorbereitung der Konferenz von Puebla wurde im lateinamerikanischen Episkopat die Forderung nach einer *Neubesinnung auf die christliche Kultur und Zivilisation Lateinamerikas* laut. In den beiden Vorbereitungspapieren schlug sich dieses Anliegen wesentlich deutlicher nieder als in dem eigentlichen Schlußdokument. Die entsprechenden pastoralen Überlegungen gelten vornehmlich der rasant anschwellenden Bevölkerung der lateinamerikanischen Städte, die den ideologischen Einflüssen der Säkularisierung ausgesetzt sind. Diese richtig und rechtzeitig erkannte Herausforderung an die Kirche wurde von einer in sozialen Fragen eher zurückhaltenden Gruppe des lateinamerikanischen Episkopats vor und in Puebla derart in den Vordergrund gerückt, daß es so scheinen konnte, als solle die soziale Problematik ins zweite Glied geschoben werden, nicht zuletzt deshalb, weil die Bekämpfung säkularistischer Strömungen von der Kirche weniger *politisches* Engagement fordert. Die in Puebla getroffene „vorrangige Entscheidung für die Armen des Kontinents" zeigt, daß eine Schwerpunktverlagerung im Sinne dieser Gruppe, zu der maßgebliche CELAM-Bischöfe und Mitglieder der CELAM-Sektionen gehören, nicht erfolgt ist. Gleichwohl kommt die aus Industrialisierung und explosionsartiger Urbanisierung resultierende kulturelle und religiöse Problematik in zahlreichen Textstellen des Puebla-Dokuments zum Ausdruck. Es ist so lange ein legitimes Ansinnen der Kirche, den Anschluß an die großen Zeitströmungen (den sie oft genug verpaßt hat) zu suchen, wie die selbst gesetzten Prioritäten dabei nicht ins Wanken geraten. Die Neubesinnung auf christliche Kultur und Zivilisation zeugt vom Weitblick der lateinamerikanischen Kirche, die auch zukünftige Herausforderungen zu erkennen vermag. Daß sie dabei nicht Not und Elend des Augenblicks übersieht, beweist das – historisch gesehen – späte, aber im Gesamtkontext kirchlichen Handelns gesehen sogar spontane Eintreten für einen derzeit unbeachteten Teil der lateinamerikanischen Völker. In Chile und Brasilien hat mit den nationalen Bischofskonferenzen die gesamte Ortskirche auf die elende Lage der Millionen Campesinos reagiert, die sich selbst noch kaum artikulieren können und schon vergessen zu werden drohen. Die Kirchen folgen damit im Ansatz der Befreiungstheologie, indem sie ja die leidvolle lateinamerikanische Wirklichkeit zum Ausgangspunkt ihres pastoralen Handelns machen. Zumindest von der Basis aus betrachtet, ist dieser Ansatz theologisch unbedenklich. So stand in einem Brief ketschuasprachiger Campesinos an die Bischöfe in Puebla zu lesen: „Wir Landarbeiter, wir wissen doch nichts voneinander, wir sind uns nicht einig, wir protestieren nicht. Wir haben Hunger und sind krank, Wasser gibt es auch keins. Wir dürfen uns nicht organisieren, man macht uns den Garaus, wirft uns ins Gefängnis und trampelt auf uns herum. Wir fragen Euch, Brüder Bischöfe: Wär's nicht schön, wenn Ihr unserem armen Volk, den lateinamerikanischen Landarbeitern, Rückhalt geben würdet?" (Zit. nach DIAL, Nr. 487.)

Gabriele Burchardt

Interview

Von Johannes XXIII. zu Johannes Paul II.

Ein Gespräch mit Leo Joseph Kardinal Suenens

Seit dem Ende des Zweiten Vatikanums sind beinahe fünfzehn Jahre vergangen. Von den vier Moderatoren des Konzils lebt nur noch Leo Joseph Kardinal Suenens, der zu Anfang dieses Jahres sein Amt als Erzbischof von Mecheln-Brüssel, das er seit 1961 innehatte, niederlegte. In dem Gespräch, das unser Mitarbeiter Jan Grootaers (Brüssel) für die Redaktion führte, ging es vor allem um einen Rückblick auf das Konzil und seine Nachgeschichte bis hin

zum Pontifikat Johannes Pauls II. Welches sind, von heute aus gesehen, die entscheidenden Weichenstellungen des Konzils? Wie wurden sie damals durchgesetzt und welche neuen Entwicklungen zeichnen sich seither ab?

HK: Bei der Eröffnung des Zweiten Weltkongresses für das Laienapostolat im Oktober 1957 in Rom machte Pius XII. den aufsehenerregenden Vorschlag, den Ausdruck „Katholische Aktion" gründlich zu überdenken und durch neue Formen des organisierten Laienapostolats zu erweitern. Man schrieb die Anregung zu diesem Vorschlag, der auf dem Kongreß viel böses Blut verursachte, immer Ihrem persönlichen Einfluß auf den Papst zu. Ihnen soll es damals vor allem um die Legio Mariae, als deren Förderer Sie bereits als Weihbischof in Brüssel-Mechelen international bekannt geworden waren, gegangen sein. Können Sie das bestätigen?

Suenens: Es ist richtig, daß ich die Gelegenheit hatte, dem Papst für den Weltkongreß 1957 ein Memorandum zu überreichen, in dem wir uns gegen die herausragende Stellung der Katholischen Aktion in vielen Ländern wandten. Wir stießen bei der Ausbreitung der Legio Mariae damals auf den heftigen Widerstand bestimmter Bischöfe; in einigen Diözesen wurde die Legio kurzerhand verboten. In Frankreich, wo viele Bischöfe frühere geistliche Assistenten der Katholischen Aktion waren, kam es zu beträchtlichem Widerstand. Einige von ihnen waren noch Anhänger einer sehr eng gefaßten „Mandat"-Theorie und standen deshalb der Legio ablehnend gegenüber. Der heutige Erzbischof von Florenz, Kardinal Giovanni Benelli, der von 1953 an der Nuntiatur in Paris tätig war, half uns die Beziehungen zu den französischen Bischöfen zu verbessern.

HK: War der Papst dem Projekt persönlich gewogen?

Suenens: Wir glaubten zu wissen, daß Pius XII. einer weiteren Verbreitung der Legio Mariae gewogen war, sich aber nicht dazu gerüstet glaubte zu intervenieren. Deshalb schickte ich ihm ein Memorandum, in dem es ausschließlich darum ging, das Existenzrecht der Legio Mariae zu verteidigen, in der Hoffnung, das Gedankenspektrum des Kongresses zu erweitern.

HK: Und das Memorandum hatte Erfolg?

Suenens: In seiner Eröffnungsansprache übernahm der Papst wörtlich einen Passus aus unserem Memorandum. Er erklärte damals: „Es scheint notwendig, hier in groben Zügen einen Vorschlag bekanntzumachen, der uns kürzlich vorgebracht wurde. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß es gegenwärtig ein beklagenswertes Gefühl des Unbehagens gibt, das vor allem dem Gebrauch des Begriffs ‚Katholische Aktion' entspringt. Dieser Begriff wäre nämlich einigen speziellen Formen des organisierten Laienapostolats vorbehalten, und würde diesen, nach der gängigen Meinung, eine Art Monopolstellung einräumen." Organisationen, die außerhalb der so verstandenen Katholischen Aktion angesiedelt sind, ständen dann gleichsam nur am Rand der apostolischen Tätigkeit der Laien. Und weiter: „Mehr noch; praktisch könnte es dazu kommen, daß man eine gewisse Exklusivität schafft und in den Diözesen keine Bewegungen duldet, die nicht das Etikett ‚Katholische Aktion' tragen."

HK: Welche Konsequenzen hatte diese päpstliche Äußerung?

Suenens: Pius XII. schlug vor, dem Begriff „Katholische Aktion" seine allgemeine Bedeutung zurückzugeben, um das ganze organisierte Laienapostolat darunter subsumieren zu können; außerdem sollten die Strukturen so gestaltet werden, daß alle Gruppen ungeachtet ihrer Eigenständigkeit zu einer föderativen Einheit zusammengefügt werden konnten. Jeder Bischof sollte die Freiheit haben, eine Bewegung zuzulassen oder nicht, aber er sollte nicht eine Bewegung ablehnen können, weil sie ihrem Wesen nach nicht der Katholischen Aktion zugehört.

„Mein Schreiben fiel beim Papst auf fruchtbaren Boden"

HK: Aber Ihre Vorschläge stießen auch nach dieser „Approbation" durch den Papst auf beträchtlichen Widerstand?

Suenens: Der Passus aus der Eröffnungsansprache Pius' XII. provozierte in der Tat heftige Reaktionen nicht nur französischer, sondern auch italienischer und belgischer Teilnehmer. Einige protestierten beim Papst und waren nicht wenig darüber verärgert, daß die vorgeschlagene Idee der Initiative eines jungen belgischen Weihbischofs zuzuschreiben war. Aber wie dem auch sei, in den Schlußresolutionen des Weltkongresses hat sich dieser Gedankenaustausch niedergeschlagen, wobei die nationalen und internationalen Organisationen gebeten wurden, das angesprochene Problem aktiv weiterzuverfolgen. Unmittelbar nach dem Kongreß fühlte ich mich verpflichtet, mein Memorandum zu erläutern und das herrschende Unbehagen genauer zu beschreiben, und zwar in einem Beitrag, der damals im Januar 1958 in der „Nouvelle Revue Théologique" erschien. Diese Linie, die sich von meinem Buch „Theologie des Apostolats" (1951) über den Kongreß 1957 hinzieht, mündete schließlich in das Konzil, wo ich die Gelegenheit erhielt, dieselben Vorschläge zur Erweiterung des Begriffs Katholische Aktion vorzubringen.

HK: Man hat immer wieder gesagt und geschrieben, daß die Unterscheidung zwischen „ad intra" und „ad extra" in einigen Ansprachen von Johannes XXIII. und im Grundplan des Konzils von Ihnen stammt. Hing das mit Ihren besonderen Beziehungen zu Johannes XXIII. zusammen?

Suenens: Als ich 1961 zum Erzbischof von Mecheln-Brüssel ernannt wurde und bei der Gelegenheit einen Dankesbrief an Johannes XXIII. schrieb, legte ich den Text meines ersten Hirtenbriefes bei, der vom Sinn des Bischofsamtes handelte. In diesem Brief versuchte ich aufzuzeigen, wie sehr der Bischof auf den Einsatz aller Gläu-

bigen angewiesen ist und wie sehr die Gläubigen anderseits den Bischof als Anreger und als Koordinator brauchen. Dieses Schreiben fiel beim Papst auf fruchtbaren Boden und war der Ausgangspunkt für einen persönlichen Briefwechsel. Die Bedeutung, die für mich das ökumenische Konzil von Anfang an hatte, wurde in meinem ersten Fastenhirtenbrief von 1962 deutlich, der ausschließlich dem Konzil als einem außergewöhnlichen Ereignis gewidmet war und in dem schon eine Art Zweiklang vorgeschlagen wurde: 1. „Dem Wort des Papstes gemäß muß das Konzil das christliche Leben erneuern und in der Kirche einen geistlichen Frühling erwecken" und 2. „Die ganze Welt wird von der christlichen Liebe des Konzils umfaßt." Ab März wurde ich als Nachfolger von Kardinal Van Roey Mitglied der zentralen Vorbereitungskommission des Konzils. Durch die Erfahrungen, die ich während der Arbeit dieser Kommission machen konnte, wurden mir auch die großen Schwierigkeiten klar, die auf das Konzil bei seinem Beginn zukommen würden; an erster Stelle die große Zahl von Textentwürfen, die nicht mehr zu bewältigen war.

HK: Wieweit kam Ihr Anliegen den Intentionen des Papstes selbst entgegen?

Suenens: Der Papst hat mich in einem späteren Gespräch ermutigt. Er war der Meinung, daß sich seine Zielsetzungen bei der Einberufung des Zweiten Vatikanums sehr deutlich in meinem Fastenhirtenbrief wiederfänden. Darauf bemühte ich mich, die 72 Schemata, die damals schon vorlagen, in einem gewissen Maß zu ordnen. Ohne etwas am Inhalt der Texte zu ändern, aber im Bemühen um eine bessere Koordinierung, habe ich alle Entwürfe in nur 13 Rubriken geordnet und dann dieses „Inhaltsverzeichnis" dem Papst vorgelegt.

HK: Verfolgten Sie damals schon die Idee eines Gesamtplans, wie er dann in Ihrer bekannten Intervention gegen Ende der ersten Sitzungsperiode sichtbar wurde?

Suenens: Ich zielte damals auch darauf ab, ein Hauptthema und einen Grundplan für das Konzil vorzuschlagen. Aber der Papst war der Ansicht, daß ein Grundplan nur dann brauchbar wäre, wenn man zuvor das allgemeine Ziel der Kirchenversammlung genauer bestimmt hätte. Auf die Bitte des Papstes habe ich dann zwei Papiere zur Vorbereitung eines eventuellen Grundplans angefertigt. Ausgehend von einer Aussage aus der Alten Kirche handelte das erste Papier vom „idem nolle", also von den Dingen, die nach einhelliger Meinung auf dem Konzil nicht behandelt werden sollten, das andere vom „idem velle", also dem Versuch zu sagen, was das Konzil werden sollte.

HK: Haben diese Ihre Bemühungen in den Äußerungen des Papstes selbst einen erkennbaren Niederschlag gefunden?

Suenens: Vielleicht sind Spuren des ersten, negativen Papiers in der Eröffnungsrede Johannes' XXIII. vom 11. Oktober 1962 zu finden; das zweite positive Papier aber ist deutlich nachweisbar eine der Quellen der Papstansprache vom 11. September 1962 gewesen, in der zum ersten Mal in Rom öffentlich die Unterscheidung zwischen „ad intra" und „ad extra" übernommen wurde. In diesem Papier hatte ich dem Papst einen allgemeinen Arbeitsplan für das Konzil vorgelegt und dabei die Kategorie ad extra – ad intra gebraucht.

„Es bestand eine große Unsicherheit über die Richtung, die das Konzil einschlagen sollte"

HK: Das gleiche Thema wurde von Ihnen wieder in der bekannten programmatischen Konzilsrede vom 4. Dezember 1962 aufgenommen. Warum?

Suenens: Sie werden sich daran erinnern, daß nach der Konzilseröffnung große Unsicherheit über die angemessene Richtung bestand, die das Konzil als Ganzes nehmen sollte. Als ich darüber mit dem Papst sprach, wollte er mich beruhigen: „Ich habe Ihren Plan nicht vergessen, er liegt in meinem Schreibtisch bereit, aber der Papst muß zuerst auf das Konzil hören, bevor er sich einschalten kann." Gleichzeitig gab mir Johannes XXIII. den Rat, den Entwurf vorläufig nicht mit anderen Kardinälen zu besprechen, damit er mit größerer Autorität und nicht als Meinung einer Person vorgetragen werden könne. Durch Vermittlung des Kardinalstaatssekretärs ließ mir Johannes XXIII. aber den Wink geben, mit den Kardinälen Döpfner, Montini, Siri und Liénart Kontakt aufzunehmen. Diese vorbereitende Zusammenkunft fand Mitte November im Belgischen Kolleg in der Via del Quirinale statt; dabei wurde mühelos eine allgemeine Einigung über den Grundplan erreicht, nach dessen Richtlinien die zu behandelnden Gegenstände am besten geordnet werden könnten. Dabei ging man selbstverständlich nicht auf den Inhalt der Schemata ein.

HK: Wie kam es dann zu Ihren Aussagen in der Rede vom 4. Dezember?

Suenens: Das kam so: Ende November ereignete sich insofern etwas Unvorhersehbares, als zu hören war, der Papst sei schwer erkrankt und man müsse vielleicht sogar um sein Leben fürchten. Anfang Dezember sollte ich in der Konzilsaula das Wort ergreifen. Am Tag vor meiner Rede wagte ich dem Papst einen Brief zu schicken, in dem ich ihm unser Mitgefühl zum Ausdruck brachte, und legte eine Nachricht an seinen Sekretär, Msgr. Lovis Capovilla, bei, ebenso den Text meiner Rede zur Information. Tags darauf wurde ich durch eine Einladung überrascht: Noch vor der Eröffnung der Konzilssitzung gab mir Erzbischof Angelo Dell'Acqua, der damalige Substitut im Staatssekretariat, den Text meiner Rede zurück, allerdings mit persönlichen Anmerkungen von der Hand des Papstes und zahlreichen Textverbesserungen. Dadurch ermutigt, hielt ich die sogenannte Programmrede vom 4. Dezember: meine Vorschläge wurden mit so starkem Applaus beantwortet, daß dies als eine Art Zustimmung verstanden werden konnte. Einen Tag danach ergriff Kardinal Montini

das Wort und unterstützte meine Vorschläge, noch einen Tag später sprach Kardinal Lercaro im gleichen Sinn. Diese Unterstützung, die nicht abgesprochen war, bedeutete eine beträchtliche Ermunterung, den eingeschlagenen Weg weiterzugehen.

HK: Sie sind der letzte noch lebende der vier Moderatoren des Konzils. Es ist mir immer aufgefallen, daß die vier Wortführer, die gegen Ende der ersten Sitzungsperiode auftraten, um dem Konzil den Weg in die Zukunft zu weisen, zu Beginn der zweiten Session leitende Positionen innehatten: Kardinal Montini war inzwischen Papst geworden, Kardinal Döpfner, Kardinal Lercaro und Sie wurden Moderatoren. Wie ist es dazu gekommen?

Suenens: Bei meinem ersten Besuch beim neuen Papst Paul VI. im Juni 1963 gab dieser mir zu verstehen, daß es wünschenswert wäre, dem Konzil eine andere, feste Leitung zu geben. „Ich möchte, daß Sie ‚Legat' zur Leitung des Konzils werden, eventuell zusammen mit Kardinal Agagianian; sollte ein dritter gebraucht werden, würde ich Kardinal Döpfner ernennen."

HK: Und warum wurden dann daraus Moderatoren?

Suenens: Von kurialer Seite war eingewandt worden, daß die Funktion eines „Legaten" nur außerhalb Roms ausgeübt werden könnte, deswegen beschloß man, die Bezeichnung „Moderator" zu verwenden. Wir waren zunächst der Überzeugung, daß für diese neue Funktion ein Statut ausgearbeitet werden müßte; wir haben später noch wiederholt darum gebeten, aber schlußendlich kam dann doch nichts zustande. Als Kardinal Lercaro am Vorabend der zweiten Sitzungsperiode zum vierten Moderator ernannt wurde, geschah das sicher nicht aus Gefälligkeit gegenüber der italienischen Bischofskonferenz. Der Erzbischof von Bologna war ein zu fortschrittlicher Mann, um als Repräsentant der damaligen Bischofskonferenz gelten zu können.

HK: In denselben Jahren sind Sie mit internationalen Aufträgen hervorgetreten: durch einen Besuch bei der UNO im Mai 1963 und eine Rede vor der UNESCO in Paris im April 1966. Unter welchen Umständen und mit welchen Konsequenzen hat sich das abgespielt?

Suenens: Ich wurde vom Staatsekretariat im Auftrag Johannes' XXIII. darum gebeten, der UNO in New York offiziell die eben erschienene Enzyklika „Pacem in Terris" zu übergeben. Bei dieser Gelegenheit wurde ich vom „US-Commitee for the United Nations" empfangen und durfte die Bedeutung der neuen Enzyklika verdeutlichen. Auf meine Ansprache folgte eine „question time", in der ich Fragen von UN-Delegierten beantwortete, zum Beispiel die Frage eines Delegierten aus einem Ostblockland: „ob das heißt, daß der Papst sich für den Kommunismus ausgesprochen hat". – Das amerikanische Fernsehen gab diesem Ereignis eine breite Resonanz. Viele Einladungen, die ich später aus den Vereinigten Staaten erhielt, gehen auf diesen Besuch zurück. Auf kirchlichem Gebiet gab es keine unmittelbaren Folgen, aber es entstand ein allgemeines Klima, das für die Aufnahme des späteren Konzilsdokuments „Gaudium et spes" zweifellos günstige Bedingungen schuf. – 1966 wurde Msgr. Benelli Vertreter des Vatikans bei der UNESCO in Paris. Auf Bitten des Vatikans wurde ich eingeladen, anläßlich des 25jährigen Jubiläums dieser kulturellen Weltorganisation vor der UNESCO-Vollversammlung zu sprechen. Ich behandelte damals in Paris das Thema: Das Konzil im Blick auf Welt und Geschichte. Damals im April 1966 lag das Zweite Vatikanum erst wenige Monate zurück, und der Augenblick für eine Art Ausblick vom Konzil aus schien günstig. Die Hauptthemen meiner Festansprache waren damals: der Sinn des Dialogs, die Bereitschaft, zuzuhören, die Welt als Aufgabe, die Botschaft der Kirche an die Welt.

„Ich würde fünf Punkte als herausragende Momente meiner Konzilserfahrung nennen"

HK: Wenn Sie so viele Jahre nach dem Ende des Konzils auf dieses Ereignis als Ganzes zurückschauen, welche Hauptmomente sind Ihnen am stärksten im Gedächtnis geblieben?

Suenens: Wenn ich jetzt herausragende Momente meiner Konzilserfahrung Revue passieren lassen sollte, so würde ich fünf Punkte nennen: Das Konzil als Anregung für die ökumenische Begegnung, das Gedenken an die Persönlichkeit Johannes' XXIII. auf dem Konzil, die bekannte Abstimmung über die fünf Orientierungsfragen, die Einführung einer Altersgrenze für die Bischöfe und die Aufwertung der Rolle der Frau in der Kirche.

HK: Sollten Sie darüber nicht noch einiges mehr zu Papier bringen?

Suenens: Ich hoffe, daß ich noch die Zeit finden werde, eigene Erinnerungen niederzuschreiben. Das werden aber keine bloßen Memoiren sein; ich würde lieber ohne die Verpflichtungen eines Memoirenschreibers ein Buch verfassen, das beispielsweise „Erinnerungen und Erwartungen" oder so ähnlich heißen könnte.

HK: Könnten Sie, ohne diesen „Erinnerungen" vorzugreifen, die genannten Punkte noch etwas genauer ausführen?

Suenens: Man braucht nicht viele Worte darüber zu verlieren, daß das Zweite Vatikanum eine tägliche Schule der ökumenischen Offenheit war; die Beobachter aus den anderen christlichen Kirchen, die immer dabei waren, haben ein so großes persönliches Interesse am Wohl und Wehe der Kirchenversammlung erkennen lassen, daß spontan ein enges Band des Vertrauens und der Brüderlichkeit wuchs, das später nicht mehr wegzudenken war. Diese persönliche Erfahrung beeinflußte uns auch in den Jahren nach dem Konzil sehr stark.

HK: Sie haben im Oktober 1963 eine Gedenkrede für Johannes XXIII. gehalten, die Geschichte machte...

Suenens: Ja, als ich gebeten wurde, vor den 2500 Konzilsvätern das Gedächtnis Johannes' XXIII. zu ehren, nahm ich diese Einladung unter zwei Bedingungen an: daß ich genügend Zeit für die Entfaltung eines Gedankengangs haben würde – ich sprach dann auch wirklich 45 Minuten lang – und daß ich selbst die Sprache wählen dürfte – ich sprach auf französisch und konnte dadurch unmittelbarer reden als auf latein. Ich hatte die Absicht, aus dieser Rede eine Predigt zu machen, die als Ausblick auch auf die Zukunft gerichtet sein sollte. Diese Rede, die während der Konzilssitzung am 28. Oktober 1963 gehalten wurde, blieb für mich, auch emotional, ein wichtiges Ereignis, denn sie war unerwarteterweise mit warmem Beifall der vollen Konzilsaula aufgenommen worden.

HK: Am Tag nach dieser Rede wurden die berühmten Orientierungsfragen zur Abstimmung verteilt, die bereits seit zwei Wochen angekündigt waren: viele stellten eine Verbindung her zwischen dem Beifall für Ihre Gedenkrede und der Tatsache, daß man endlich zu den blockierten Orientierungsabstimmungen kam. Gab es diesen Zusammenhang?

Suenens: Das ist nicht ausgeschlossen.

„Ich forderte, mehr Laienauditoren zuzulassen"

HK: Sie bezeichneten vorhin die Abstimmung über die fünf Orientierungsfragen als ein herausragendes Moment Ihrer Konzilserfahrung. Ging die Initiative dazu von Ihnen aus?

Suenens: Die Initiative, eine erste orientierende Meinungsklärung zu unternehmen, ging von den Moderatoren aus. Die Diskussion über die liturgische Erneuerung hatte uns gezeigt, daß eine Konzilsdebatte einerseits mit Rednern, die sich für und anderseits solchen, die sich gegen den Text aussprachen, kein zuverlässiges Bild über die wirkliche Meinung der Konzilsväter zuließ. Diese Meinung äußerte sich deutlich erst bei den Abstimmungen: deren Ergebnisse ermöglichten der zuständigen Kommissionen, auf fruchtbare Art und Weise an die Arbeit zu gehen. Wir zogen daraus die notwendigen Lehren, als im Oktober 1963 die allgemeine Aussprache über die Prinzipien der Kollegialität festzulaufen drohte. Wir legten dann vier, später fünf Fragen zur Abstimmung vor, in denen ein Meinungsbild über die Kollegialität, die Sakramentalität des Bischofsamtes und auch den Diakonat erstellt werden sollte. Nach einem lästigen Streit über Verfahrensfragen, der uns einige Sorgen bereitete, wurde unser Vorschlag angenommen, und am 30. Oktober war die Feldschlacht der Kollegialität gewonnen. Die Mehrheiten für Kollegialität und Diakonat waren massiv. Von jetzt an wußte die Theologische Kommission, welche Richtung sie einschlagen mußte, um die Konzilsmehrheit auf ihrer Seite zu haben; sie wurde dadurch jedenfalls veranlaßt, keine Textentwürfe mehr einzubringen, für die doch keine Zwei-Drittel-Mehrheit zu finden gewesen wäre.

HK: Ihre Intervention über die Laien als Träger von Charismen fiel in dieselbe Zeit. In Rom sprach man damals über das „charismatische Ereignis". War damit Ihr Interesse für die charismatische Bewegung schon „avant la lettre" zum Vorschein gekommen?

Suenens: Das hatte einen bestimmten Hintergrund. Kardinal Ruffini hatte damals in einer Intervention aufs heftigste bestritten, daß gewöhnliche Laien die Charismen des Heiligen Geistes empfangen könnten. Dessen Ansprache führte zu einer starken Verstimmung der Laien-Auditoren. Ich hielt es für meine Pflicht, darauf durch den Aufweis zu reagieren, daß man das Wirken des Geistes bei gewöhnlichen Laien als ein alltägliches Geschehen betrachten müsse. Außerdem schloß ich daran einige praktische Folgerungen an: ich forderte, daß mehr Laienauditoren auf dem Konzil zugelassen werden, daß unter den eingeladenen Auditoren Frauen sein – schließlich besteht die Menschheit zur Hälfte aus Frauen – und daß auch die Ordensfrauen und Ordensbrüder zum Konzil eingeladen werden sollten. Die vorgeschlagene Erweiterung wurde in den folgenden Sitzungsperioden Wirklichkeit.

HK: Die – vorsichtige – Einführung einer Altersgrenze für Bischöfe wurde ebenfalls zunächst durch Sie vorgeschlagen ...

Suenens: Es ist richtig, daß ich den Vorschlag machte, Bischöfe sollten ihr Amt mit 75 niederlegen. Die Reaktionen waren aber recht reserviert. Wie hätten die erst ausgesehen, wenn ich 70 Jahre vorgeschlagen hätte, wie ich es ursprünglich wollte, dann aber doch nicht wagte? Aber wie dem auch sei: Der Grundsatz als solcher wurde während des Zweiten Vatikanums angenommen, aber kein bestimmtes Alter genannt. Erst nach dem Konzil hat der Papst die Grenze auf 75 festgeschrieben.

HK: Noch einmal zum Ganzen des Konzils. Was war für Sie, von den skizzierten Einzelfragen abgesehen, die wichtigste Aufgabe des Zweiten Vatikanums?

Suenens: Nach so vielen Jahren kann ich dazu nur die Antwort wiederholen, die ich einem Journalisten zu Konzilsbeginn gab: Es sollte darum gehen, wie aus bloßen Namenschristen wieder aktive Christen werden könnten.

HK: Wären Sie ein anderer Bischof gewesen, wenn das Zweite Vatikanum nicht stattgefunden hätte?

Suenens: Als der damalige Erzbischof von Mailand, Giovanni Montini, das Vorwort zu meinem Buch „Kirche und Mission" schrieb, das 1958 erschien, stellte er schon damals fest, daß die Kirche in eine dynamische Epoche eingetreten sei. Damals galt meine Sorge einer Verwirklichung „der allgemeinen Mobilisierung der Söhne und Töchter der Kirche, um Verluste wieder rückgängig zu machen, Positionen zu verteidigen, die verirrten Kirchenglieder wieder zurückzuholen ..." Das Buch war auf Zukunft gerichtet und versuchte die notwendige Erneuerung der Kirche von einem allgemeinen Standpunkt aus anzugehen. Ich habe nicht auf das Zweite Vatikanum gewartet,

um die Vorstellung von der Mitverantwortung in der Kirche zu verfechten, sondern hätte diese Mitverantwortung auch ohne das Konzil in der örtlichen Kirche verwirklicht.

„Das Erwachsenwerden der jungen Kirchen ist eine selbstverständliche Erscheinung"

HK: Immer mehr Leute sehen in der Bischofssynode 1974 den eigentlichen Wendepunkt in der nachkonziliaren Entwicklung. Die Tagesordnungspunkte, um die es vor allem den jungen Kirchen ging, sind damals deutlicher in den Vordergrund getreten. Wie standen Sie damals zu dieser Wende und wie sehen Sie sie heute?

Suenens: Das Weltgeschehen hat auch unabhängig von den Entwicklungen in der Kirche gezeigt, daß sich in den späten siebziger Jahren der Schwerpunkt kirchlicher Veränderung immer stärker in Richtung Afrika und Asien verschob. Diese Entwicklung bringt von allein neue Möglichkeiten der Bereicherung für unseren Bereich, wobei ich die ungeheure Bereicherung meine, die sich aus den Kulturen dieser Kontinente ergibt. In diesem Zusammenhang ist das Erwachsenwerden der jungen Kirchen eine selbstverständliche Erscheinung, die auch mit politischen Fragen zusammenhängt. Für die Kirche bedeutet weltweit gesehen diese Bereicherung eine neue Chance zur Verwirklichung der Universalität des Christentums. Die Entwicklung eigener christlicher Lebensformen stellt jedoch die asiatischen und afrikanischen Christen vor enorme theologische Probleme, deren angemessene Lösung nur von Theologen mit großem Format gefunden werden kann. Davon sind wir gegenwärtig noch weit entfernt. Wir sind auf dem Weg dazu. Der Erfolg dieses Unternehmens wird sehr stark von den örtlichen Episkopaten abhängen. Manchmal muß man fürchten, daß viele dieser Bischöfe zu westlich ausgebildet wurden; viele Bischöfe aus Afrika und Asien haben ihre theologischen Studien noch in Europa oder sogar in Rom absolviert. Wie dem auch sei, es besteht kein Zweifel daran, daß die Stunde geschlagen hat, in der die Zukunftsvisionen eines Pater Vincent Lebbe Wirklichkeit werden müssen.

HK: Auf der erwähnten Synode 1974 stand ein Thema im Mittelpunkt des Interesses: wie muß die richtige Beziehung zwischen Evangelisierung einerseits und gesellschaftlicher Befreiung anderseits aussehen? Während für Ihr Buch „Kirche und Mission" die zunehmende Entchristlichung in den westlichen Ländern zentral war, haben die jungen Kirchen 1974 sich gegen diese Sorge ausgesprochen und ausdrücklich absolute Priorität für die „frontier evangelization" verlangt, also die erste Glaubensverkündigung für die Heiden in ihren Ländern. Gibt es bei diesen Fragen einen Gegensatz zwischen den Perspektiven, auf die Sie Wert legen, und denen der jungen Kirchen?

Suenens: Ich habe immer allen Nachdruck auf die Vorrangigkeit des religiösen Apostolats gelegt: ich habe das früher verteidigt und bin dabei auch geblieben. Was die Konsequenzen aus diesem Apostolat für die Gesellschaft anbelangt, so bin ich davon überzeugt, daß sie erst später kommen. Jeder wird im Blick auf seine eigenen Lebensumstände herausfinden müssen, welcher Art diese Konsequenzen sind. Ich habe sie tatsächlich nicht betont, sondern das anderen überlassen. Es kann nicht jeder alles tun. Deswegen besteht aber kein Gegensatz zwischen den beiden Aufgaben. Ich meine, daß ich immer auf der Linie meines Buches „Kirche und Mission" geblieben bin. Das Buch, das ich gerade eben mit Hélder Câmara zusammen geschrieben und veröffentlicht habe, schließt daran an. Es behandelt ja die Verbindung zwischen charismatischer Bewegung und gesellschaftlichem Engagement. In meinen Augen kann man in diesem Buch den heutigen status quaestionis finden, mit aller Aufmerksamkeit für die sozialen Aspekte des christlichen Engagements. Seit 1958 ist und bleibt meine Hauptsorge: Wie können wir wirklich unserer Pflicht zur Weitergabe des Evangeliums gerecht werden!

HK: Auf dem Konzil haben Sie sich dafür ausgesprochen, Frauen einzuladen. Was halten Sie von der gegenwärtigen Bewegung, der es um eine Aufwertung der Rolle der Frau in der Kirche geht?

Suenens: Ich habe mich während meiner gesamten kirchlichen Laufbahn dafür eingesetzt. Einige Wochen vor der Eröffnung des Zweiten Vatikanums stellte ich mein Buch über eine bessere Entfaltung des Apostolats der Ordensfrauen in Kirche und Welt fertig. Damals konnte man in der Einleitung lesen: „Diese Untersuchung hat Bedeutung für die gesamte Kirche, denn die Klosterschwester wird in der heutigen Welt zu einer Aufgabe gerufen, die in den Vordergrund tritt" (Kloosterleven en Apostolaat, Brügge 1963). Ebenso plädierte ich für die Ernennung von Frauen für wichtige kirchliche Aufgaben, beispielsweise in den Diensten der römischen Kurie. Wir haben auch eine prominente Frau, Lady Jackson (Barbara Ward), in der Bischofssynode zu Wort kommen lassen. Die Einrichtung des weiblichen Diakonats wäre meiner Meinung nach ein weiterer Schritt, den man ohne Schwierigkeiten tun könnte.

HK: Müßten Sie dann entgegen der Festlegung durch den gegenwärtigen und den verstorbenen Papst nicht konsequenterweise auch die Zulassung der Frau zum Priesteramt fordern?

Suenens: Die Priesterweihe von Frauen ist ein anderes Problem. Abgesehen von den theologischen Fragen, die ich hier außer acht lasse, scheint mir die Priesterweihe der Frauen aus zwei Gründen weniger angemessen. Zum einen gibt es andere Seelsorgeprobleme, die dringlicher sind und mit Vorrang gelöst werden müssen. Zum anderen würde die Weihe von Frauen in der katholischen Kirche Gefahren für die ökumenische Annäherung bringen; wir sehen jetzt schon, wie dieses Problem die Einheit der Episkopalkirche in den USA in Gefahr zu bringen droht. Schließlich entsprechen die jüngsten Äußerungen des Papstes über die

Rolle der Frau in der Kirche völlig der allgemeinen kirchlichen Tradition, was auch immer einige katholische Blätter in den USA darüber geschrieben haben mögen.

„Der gegenwärtige Papst steht im Zentrum und will das Schiff in die Mitte lotsen"

HK: Wie beurteilen Sie, von dieser Sonderfrage abgesehen, den gegenwärtigen, zugegebenermaßen noch sehr jungen Pontifikat? In welche Richtung weist der vom Papst vorgezeichnete Kurs?

Suenens: Ein Schiff auf See bewegt sich ständig nach rechts und nach links: man muß also seinen Kurs als ganzen betrachten. Der gegenwärtige Papst steht im Zentrum und will das Schiff in die Mitte lotsen. Mir scheint voll und ganz für ihn zuzutreffen, was einmal über Kardinal Mercier geschrieben wurde: „Dieser Mann denkt rechts, fühlt links und tritt in der Mitte auf." Die ersten Ansprachen des Papstes während seiner Mexikoreise standen noch unter dem Einfluß „klassischer" Ratgeber, aber in den folgenden Tagen hat er aufgrund der dort gemachten Erfahrungen den Kurs geändert und ist persönlicher aufgetreten. – Dieser Papst hält nicht viel von langen Präambeln und vorbereitenden Überlegungen: Er geht direkt auf das Wesentliche zu. Direktheit bedeutet aber keineswegs Simplifizierung. Er spricht ohne Umwege die wichtigsten Punkte an. Aber die grundlegenden Aussagen Johannes Pauls II. sind die der Kirche selbst.

HK: Dieser Papst hat bereits im ersten Jahr viele überrascht; und zwar Reformer wie Konservative. Wie sehen Sie seinen Weg?

Suenens: Er ist noch nicht aus der Lehrzeit heraus, er ist aber auch der erste, der das begreift. Er muß noch Situationen kennenlernen, die ihm aus seiner polnischen Erfahrung weniger bekannt sind und von denen er spürt, daß sie ihm weniger vertraut sind. Es ist auch schon passiert, daß der Papst über die Reaktionen überrascht war, die durch seine Beschlüsse hervorgerufen worden sind. Der Papst selbst ist offenbar sehr darum bemüht, seine „Lehrzeit" voll zu nutzen.

HK: Sehen Sie in den von ihm praktizierten Konsultationsformen, z. B. in der Vollversammlung der Kardinäle, neue, möglicherweise wirksamere Formen der Kollegialitätsverwirklichung?

Suenens: Was das Treffen aller Kardinäle im letzten November in Rom betrifft, so muß man darin die Absicht des Papstes sehen, das Konsistorium zu erneuern. Solche Treffen werden jetzt öfters stattfinden. Wir wissen allerdings nicht, wie oft; ich glaube, daß der Papst das selbst noch nicht weiß. Dieses Treffen der Kardinäle mit dem Papst darf aber nicht als Ausdruck der Kollegialität gesehen werden. Vielmehr wurden die Kardinäle als persönliche Ratgeber des Papstes eingeladen. Man kann das mit dem Kronrat in Belgien vergleichen: bei besonderen Umständen werden alle Minister zusammengerufen und vom Staatsoberhaupt konsultiert. Die wahre Verwirklichung des Prinzips der Kollegialität muß in der Bischofssynode gesehen werden. Unsere Hoffnung und unsere Erwartungen müssen jetzt auf eine grundlegende Erneuerung der Bischofssynode gerichtet sein.

Dokumentation

Die Beschlüsse der niederländischen Sondersynode

In Ergänzung unseres Berichts über Verlauf und Ergebnisse der Sondersynode der niederländischen Bischöfe (HK, März 1980, 116–120) dokumentieren wir in diesem Heft den vollständigen Text der Synodenbeschlüsse, die im Bericht nur summarisch angesprochen wurden. Diese Dokumentation läßt sich durch die Bedeutung der Sondersynode für den künftigen Weg der niederländischen Kirche wie durch den mit dieser Synode geschaffenen Präzedenzfall rechtfertigen. Der Text wurde in einer niederländischen und einer französischen Version redigiert und verabschiedet. Die vorliegende Übersetzung wurde, da die bisher einzige (im „Osservatore Romano" vom 15. Februar veröffentlichte) deutsche Fassung sich in Teilen als unzulänglich erwies, von der Redaktion nach dem endgültigen niederländischen Text (Archief van de Kerken, 1980, S. 223–236) angefertigt. Es wurden nur die Synodenteilnehmer und die Approbationsformel am Schluß weggelassen.

Einleitung

In Dankbarkeit gegenüber Gott teilen wir am Ende dieser Sondersynode das mit, was wir unter dem stimulierenden Vorsitz des Nachfolgers Petri, unseres Papstes Johannes Pauls II., und unter Beteiligung der jeweils zuständigen Präfekten der römischen Kongregationen besprochen haben.
Wir haben die Ergebnisse unserer Beratung im Blick auf das Wohl

der Kirche in unserem Land, in der die Kirche Christi als eine, heilige, katholische und apostolische lebt, dem Heiligen Vater vorgelegt.
Unsere Beratung bezog sich auf das, was für die pastorale Arbeit in unserem Land und in unserer Zeit wünschenswert ist. Wir waren uns dabei besonders der Tatsache bewußt, daß die schwerwiegenden Probleme, die sich uns als Hirten der Kirche stellen, Einmütigkeit und tiefes Bewußtsein herzlicher und wirksamer Gemeinschaft verlangen. Ohne diese Gemeinschaft kann die Kirche ihrer Sendung nicht gerecht werden. Wir haben über diese Einheit auf zwei Ebenen nachgedacht:
– als Einheit aller Gläubigen, deren Idealbild dem der ersten christlichen Gemeinschaft entspricht, wie sie in der Apostelgeschichte beschrieben wird: alle Gläubigen „beharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und im Gebet" (Apg 2,42).
– und als Einheit der Hirten der Kirche, deren Modell wir bei den Aposteln finden, die sich um Petrus in Jerusalem versammelten, um in einer bestimmten Periode der jungen Kirche einige lebenswichtige Probleme zu lösen (vgl. Apg 15,6ff). Treue zur Lehre der Apostel ist deshalb Lebensbedingung der „Communio". So sind Glaubenslehre und Kirchenordnung auch jetzt die Norm, um der brüderlichen Gemeinschaft treu zu bleiben.
Bei der Anpassung dieses Modells an unsere Situation haben wir ganz besonders an die „Communio" aller Katholiken in den sieben niederländischen Bistümern gedacht. Im Blick auf die Gemeinschaft aller haben wir über die verschiedenartigen Aufgaben und Dienste in der Kirche gesprochen.
Die Gemeinschaft der Kirche hat einen ganz besonderen Charakter. Sie verwirklicht sich gleichzeitig am Ort und weltweit. Ferner hat sie sowohl eine institutionelle wie eine geistliche Dimension. Schließlich lebt diese Gemeinschaft aus einer historischen Tradition, die auf den Aposteln beruht und ist gleichzeitig dazu aufgerufen, sich in der heutigen Welt zu verwirklichen.
Unter Berücksichtigung dieser komplexen Wirklichkeit haben wir mit einer Betrachtung der Kirche als geistlicher Gemeinschaft begonnen. Aus diesem Grund verwenden wir häufig das biblische Wort „Communio". Dieses Wort verweist auf die spezifische Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, die die Gläubigen mit Christus und seinem Vater und gleichzeitig auch untereinander verbindet. Es ist der eine, unteilbare Heilige Geist, der in den Herzen wohnt und die Gläubigen in dem einen Leib Christi vereint. Das Wort „Communio" läßt so deutlich werden, daß jeder Gläubige mit seinen Glaubensbrüdern an der gleichen Berufung, dem gleichen Glauben und der gleichen Taufe teilhat, an der gleichen Eucharistie, der gleichen kirchlichen Gemeinschaft, die um die legitimen kirchlichen Leiter versammelt ist und schließlich an der gleichen Sendung der Kirche in die Welt.
Über diese Einheit der Gläubigen sagt der erste Johannesbrief, daß sie gleichermaßen eine Gemeinschaft untereinander und Gemeinschaft „mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus" (1 Joh 1,3) sei. Diese Worte führen uns zur eigentlichen Quelle unserer kirchlichen „Communio". Der Herr selber sprach darüber, als er im hohepriesterlichen Gebet bat: „Mögen alle eins sein; wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast" (Joh 17,21). Diese Worte des Herrn erinnern uns außerdem daran, daß die konkrete sichtbare Einheit zwar verwundbar, aber äußerst kostbar und unverzichtbar ist. Gewiß ist es Christus, der uns durch seinen einzigartigen Geist zusammenhält; diese „Communio" ist aber ebenso eine menschliche Gemeinschaft. Dieser menschliche Aspekt hilft uns, Schwächen zu verstehen und uns nicht über Spannungen, Irritationen und Mißverständnisse zu ärgern. Solche Spannungen können auf jeder Ebene des Lebens der Kirche auftreten. Sie können sich zu ernsten Bedrohungen der Einheit entwickeln und sogar die Gefahr von Spaltungen mit sich bringen. Sie gehören zu einer Kirche, die Christus zwar als geistliche „Communio", gleichermaßen aber auch als menschliche und geschichtliche Einrichtung wollte.
Mit solchen Verwundungen können wir fertigwerden. Aus diesem Grund ist die Kirche, „die in ihrem eigenen Schoß Sünder umfaßt, zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig. Sie geht immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung" (LG Nr. 8). Das Zweite Vatikanum hat uns klar vor Augen gestellt, daß das Leben der Kirche Pilgerschaft ist und daß sie deshalb „von Christus zu einer dauernden Reform gerufen wird, deren sie als irdische Einrichtung immer bedarf" (UR Nr. 6).
Unsere Beratung über das, was nach Verbesserung verlangt, war ein brüderliches Gespräch. Nicht ohne Grund redet der Heilige Vater die Bischöfe als seine Brüder an. Der Glaubensreichtum des Wortes „Communio" beinhaltet so auch herzliche und brüderliche Beziehungen. In diesem Geist haben wir jeden Tag zusammen gebetet und Eucharistie gefeiert. In gleicher Brüderlichkeit haben wir die verschiedenen uns gestellten Fragen besprochen und teilen euch auf den folgenden Seiten die Ergebnisse mit.
Wir hoffen von Herzen, daß die Verwirklichung unserer Beschlüsse allen zugute kommen und daß sich die Kirche des heiligen Willibrord noch überzeugender als „Communio" darstellen wird.

I. Die Bischöfe

1. Die Bischöfe der Niederlande geben einmütig ihrer festen Absicht Ausdruck, ihre herzlichen und brüderlichen Beziehungen zu vertiefen. Damit wollen sie nicht nur ihren brüderlichen Geist als menschlichen Wert deutlich werden lassen. Sie sind überzeugt, daß sie auf diese Weise eine Gemeinschaft schaffen, die sich auf die Liebe als Gabe des Heiligen Geistes gründet, trotz der vielfältigen Schwierigkeiten, die sich auftun, wenn sie diesem Geist der Verbundenheit Gestalt geben wollen.
2. Die Bischöfe sind sich bewußt, daß diese Verwirklichung der Gemeinschaft, vor allem dann, wenn sie auf rechte Weise geschehen muß, von bestimmten objektiven Bedingungen abhängt: vom katholischen Glauben und der Art und Weise bischöflicher Amtsführung.

A. Der Glaube oder der Bischof als Lehrer des Glaubens

3. Die Bischöfe bekennen ihre Zustimmung zum Inhalt des katholischen Glaubens, wie er von der römisch-katholischen Kirche gelehrt wird. Sie erklären auch ihre volle und ungeteilte Verbundenheit mit dem Papst als Bischof von Rom und Oberhirte der universalen Kirche, ebenso auch ihren Glauben an die hierarchische Verfassung der Kirche. Weder Bischöfe noch Priester sind Beauftragte der Gläubigen, sondern Diener Jesu Christi zum Dienst an der Gemeinschaft der Kirche.
4. Die Bischöfe bekennen, daß die göttliche Offenbarung Ausgangspunkt und objektive Quelle des Glaubens ist, denn dem sich offenbarenden Gott „ist der Mensch den Gehorsam des Glaubens schuldig" (Röm 1,5; 16,26; DV Nr. 5).
5. Die Bischöfe wissen, daß ihr Auftrag darin besteht, den Inhalt der Offenbarung, so wie sie das Lehramt interpretiert, vollständig zu verkündigen, und zwar unter Beachtung der berechtigten Bedürfnisse der Menschen unserer Zeit. Sie erkennen an, daß die Weise, in der der christliche Glaube den heutigen Menschen ver-

kündet wird, deren unterschiedliche Empfänglichkeit berücksichtigen muß.
6. Bezüglich der Harmonie zwischen der vom Lehramt interpretierten Offenbarung und den Bestrebungen unserer Zeit sind die Bischöfe fest dazu entschlossen, zu einer klaren und ausgewogenen Glaubensverkündigung zu gelangen.
7. Die Bischöfe stimmen darin überein, daß es bei den Gläubigen aller Epochen einen Glaubenssinn (sensus fidei) gibt, auf den die Theologen immer achten müssen und dem man bei der Interpretation der Überlieferung Rechnung tragen muß. ‚Dei verbum' Nr. 8 zufolge wächst das Verständnis der Überlieferung gerade durch die Besinnung und das Studium der Gläubigen wie auch durch ihr inneres Verstehen der geistlichen Wirklichkeiten, die sie erfahren. Der Glaubenssinn ist nicht mit der Offenbarung gleichzusetzen und ihm kommt auch nicht die gleiche Autorität zu wie der normativen Interpretation, die das Lehramt der Kirche in voller Unterwerfung unter die Offenbarung vornimmt.
8. Außer diesem treuen Gläubigen verliehenen Glaubenssinn gibt es allgemeinmenschliche religiöse Erfahrungen. Sie können Ausgangspunkt für Glaubenserziehung und Katechese sein, müssen aber im Licht des notwendigen Wachstums zum vollen Glaubensverständnis gewertet werden. Man wird sich also von bestimmten Methoden der Katechese distanzieren müssen, die nicht über die bloße religiöse Erfahrung hinausgehen.
9. In dem Wissen, daß der Glaube sowohl in den Massenmedien wie auch in der Presse und in anderen Veröffentlichungen auf unterschiedliche Weise ausgedrückt und wiedergegeben wird, (Einheit meint keinesfalls Uniformität) werden die Bischöfe darüber wachen, daß diese Unterschiedlichkeit die Gläubigen nicht verwirrt. Die Bischöfe werden sich um konkrete Möglichkeiten bemühen, die Verbreitung der Lehre des Zweiten Vatikanums und der Dokumente des Heiligen Stuhls zu fördern.
10. Die Hirten müssen den Glauben mit vorsichtiger Klugheit darstellen, vor allem im Bereich der christlichen Sittenlehre. Sie wissen, daß sie die Norm nicht preisgeben dürfen. Anderseits müssen sie darauf bedacht sein, Wege ausfindig zu machen, durch die mangelnde Bereitschaft oder die Schwierigkeiten mancher Gläubigen bei der Annahme oder Anpassung der aus den christlichen Werten abgeleiteten Normen überwunden werden können. Auch wenn eine solche Bereitschaft überhaupt nicht oder nur in sehr geringem Umfang besteht, oder wenn die Schwierigkeiten sehr groß sind, müssen die Hirten ihre Sorge solchen Situationen zuwenden.

B. Die bischöfliche „Regierung" oder der Bischof als Hirte

11. Die Bischöfe der Niederlande bekennen ihre Treue zu den kirchlichen Normen wie auch ihren festen Willen, diese gemäß den offiziellen Dokumenten der Kirche anzuwenden. Sie erinnern vor allem an die Bedeutung von „Christus Dominus", von „Ecclesiae Sanctae" und an das Direktorium über die pastorale Aufgabe der Bischöfe.
12. Die Präfekten der Kongregationen und die Bischöfe haben erkannt, daß in ihren Beziehungen bestimmte Schwierigkeiten entstanden sind. Sie sind darüber einig, daß die Zusammenarbeit und das gegenseitige Vertrauen durch Informationsaustausch (so vollständig und regelmäßig wie möglich) durch Besuche der Bischöfe bei den Dikasterien, durch regelmäßige Kontakte einer Delegation der Bischofskonferenz oder durch Besuche von Kurienvertretern in den Niederlanden verstärkt werden könnten; ebenso durch die sorgfältige Zusammenstellung der Fünfjahresberichte der Bistümer und der Protokolle der Bischofskonferenz. Aus all dem sollte sich eine intensivere Beziehung zwischen der katholischen Glaubensgemeinschaft in den Niederlanden und der Universalkirche ergeben. Die Bischöfe bitten darum, daß Informationen oder Beschuldigungen, die ohne ihr Wissen den römischen Dikasterien zugestellt werden, entweder durch Rückfrage bei dem betroffenen Bischof oder bei der Bischofskonferenz sorgfältig überprüft werden.
13. Die Bischöfe halten es für besonders notwendig, persönliche Beziehungen zu Priestern, Ordensmännern und -frauen und engagierten Laien anzuknüpfen und zu pflegen. Sie wissen auch, daß die Gläubigen mehr als früher auf die persönliche Präsenz des Bischofs in ihrer Mitte Wert legen. In diesem Zusammenhang und in Übereinstimmung mit „Christus Dominus" Nr. 22–24 haben sich die Bischöfe darauf geeinigt, daß im Rahmen der Niederländischen Bischofskonferenz eine Studie über die Möglichkeit der Neueinteilung der Bistümer des Landes angefertigt wird. Diese Neueinteilung muß nicht unbedingt in allen Fällen auf einmal durchgeführt werden.
14. Die Bischöfe sind sich bewußt, daß sie vor einem besonders schwierigen Problem stehen, nämlich wie sich die Ausübung ihrer spezifischen Verantwortung im eigenen Bistum mit der Ausführung von Richtlinien der Bischofskonferenz oder von deren Mehrheit vereinbaren läßt.
Der Lehre der Kirche zufolge ist die Bischofskonferenz „ein Zusammenschluß, in dem die Bischöfe eines bestimmten Landes ihihren Hirtendienst gemeinsam ausüben" (Munus suum pastorale coniunctim exercent") CD Nr. 38.1. In der Praxis können „Zusammenschlüsse von Bischöfen vielfältige und fruchtbare Arbeit zur konkreten Umsetzung des Geistes der Kollegialität leisten" (L. G. Nr. 23). Das trifft besonders für die Niederlande zu, ein dicht bevölkertes Land, das gegenwärtig durch neue Faktoren wie beispielsweise die Verstädterung, die Binnenwanderung und die Massenmedien zu einer Einheit zusammenwächst. In diesem Zusammenhang wird die Bischofskonferenz zu einem wertvollen Instrument, um ein „heiliges Zusammenwirken der Kräfte zum Nutzen des gemeinsamen Wohls der jeweiligen Kirchen" zu erreichen (CD Nr. 37). Im Direktorium über die pastorale Aufgabe der Bischöfe Nr. 212 wird die Art der Verpflichtung jedes Bischofs in diesem Zusammenhang so formuliert:
a) „Beschlüsse der Bischofskonferenz, die rechtmäßig beschlossen und vom Heiligen Stuhl bestätigt worden sind, haben durch die höchste kirchliche Autorität Gesetzeskraft (vgl. CD Nr. 38.4). Der Bischof nimmt sie mit Respekt und Glaubensgeist an und ordnet ihre Ausführung an, auch wenn er vorher anderer Meinung war oder wenn sie ihm gewisse Schwierigkeiten machen. Er überwacht auch die Durchführung in seinem Bistum.
b) Die übrigen Beschlüsse und Regelungen der Konferenz sind rechtlich nicht verpflichtend. Der Bischof akzeptiert sie im Normalfall der Einheit und der Liebe gegenüber seinen Mitbrüdern wegen, wenn dem nicht schwerwiegende Gründe entgegenstehen, die er vor Gott abwägt. Er verkündet diese Beschlüsse und Regelungen im eigenen Namen und kraft seiner eigenen Autorität in seinem Bistum, weil die Konferenz nicht dazu befugt ist, die Vollmacht einzuschränken, in der jeder Bischof persönlich im Namen Christi auftritt (vgl. LG Nr. 27)" (Directorium pro ministerio pastorali episcoporum Nr. 213a und b).
Die Bischöfe werden alles daran setzen, um die affektive und effektive „Communio" untereinander Tag für Tag zu vertiefen und um den Anschein zu verhindern, sie seien untereinander uneins. Im Blick darauf haben sie die Absicht:
a) Gelegenheiten zum gemeinsamen Gebet und zu gemeinsamer Feier der Liturgie zu suchen,
b) sich gegenseitig bei der Ausführung der Synodenbeschlüsse zu unterstützen,
c) sich regelmäßig zum Gedankenaustausch zu treffen, um

Ideen, Initiativen und Personen kennenzulernen, damit alle daraus für ihre eigene pastorale Arbeit Nutzen ziehen und damit gemeinsame Anordnungen aus besserer Sachkenntnis heraus getroffen werden können,
c) keine Erklärungen abzugeben, die einem bischöflichen Mitbruder schaden können,
c) in besonders schwierigen Fragen und solchen, die von nationaler oder internationaler Bedeutung sind, sorgfältig die Verfahrensregelungen zu beachten, die sich im Direktorium über die pastorale Aufgabe der Bischöfe finden (Nr. 212a und b).
15. Die Synodenmitglieder haben sich bei ihren Überlegungen mit dem recht komplizierten Charakter der Organe und Räte beschäftigt, die im Dienst der Bischofskonferenz stehen. Die Bischöfe verwenden schon sehr viel Zeit auf die Arbeit der Bischofskonferenz. Es hat sich aber eine geteilte Verantwortung entwickelt, wodurch die Verbindung zu den Bischöfen nicht immer deutlich genug hervortritt. Der Bischof muß immer seiner Herde vorangehen, ohne sich dabei jemals von ihr zu entfernen. Die Bischöfe tragen die eigentliche Verantwortung für die von der Konferenz getroffenen Beschlüsse.
16. Die Bischöfe hoffen, daß die Neuorganisation der Bischofskonferenz, die gegenwärtig vorbereitet wird, dieses Problem lösen helfen wird. Eine größere Zahl von Bischöfen könnte eine Lösung erleichtern, weil dann den Kommissionen ein Bischof vorstehen oder ihnen zugeordnet werden könnte.

II. Die Priester

17. Die Synodenmitglieder bekennen sich einmütig zum Wesensunterschied zwischen dem Amts- oder sakramentalen Priestertum und dem Allgemeinen Priestertum der Getauften, und sie wollen über die daraus sich ergebenden praktischen Konsequenzen wachen.
18. Mit der gleichen Einmütigkeit bekennen sie sich zum bleibenden Charakter des Amtspriestertums.
19. Die niederländischen Bischöfe sprechen ausdrücklich ihren Welt- und Ordenspriestern, den „eifrigen Mitarbeitern des Bischofsstandes" (LG Nr. 28) ihre Anerkennung für ihr Engagement in der Seelsorgearbeit der Kirche aus, die gegenwärtig oft so schwierig ist.
In bezug auf die Spiritualität stellen die Bischöfe eine positive Entwicklung fest: die Priester sprechen häufiger und mit größerer Offenheit als früher über ihr geistliches Leben. Einige von ihnen bemühen sich intensiv um eine professionelle Schulung für spezifische Aufgaben, damit sie für die Gläubigen verfügbarer sind und ihren christlichen Glauben mit größerem Einsatz verwirklichen können. Sie versuchen durch ihre Beziehungen zu den Menschen zu den wesentlichen Lebensproblemen vorzustoßen. Der biblischen Spiritualität kommt eine herausragende Bedeutung zu. Dennoch wird das geistliche Leben der Priester durch die Säkularisierung der Gesellschaft ebenso gefährdet wie durch Überlastung, manchmal auch durch eine zu „funktionale" Auffassung von ihrer Arbeit.
20. Die Synodenmitglieder sind vom Wert des geistlichen Lebens überzeugt: von dem des Stundengebets, der täglichen Eucharistiefeier, des Bußsakraments und des geistlichen Gesprächs. Sie sind dazu bereit, den Priestern bei der Vertiefung ihres geistlichen Lebens zu helfen, beispielsweise durch die Förderung von ad-hoc-Initiativen. Diese können sowohl vom Ortsbischof wie von der Bischofskonferenz unternommen werden, möglichst in Zusammenarbeit mit den höheren Ordensoberen, vor allem dort, wo es sich um geistliche Leitung handelt.
21. Alle Synodenmitglieder sind davon überzeugt, daß der Zölibat um des Himmelsreiches willen ein hohes Gut für die Kirche darstellt. Sie wollen einmütig den Beschlüssen der Päpste über die Aufrechterhaltung der Zölibatsverpflichtung treu bleiben. Die Bischöfe hoffen, eine ausreichende Zahl von Priestern zu finden. Aber auch wenn Kandidaten fehlen, bekennen die Mitglieder der Synode ihr Vertrauen zum Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte senden wird (vgl. den Brief Papst Johannes Pauls II. an die Priester zum Gründonnerstag 1979).
Sie achten die Hilfe durch ein Leben in der Gemeinschaft oder zumindest durch die gegenseitige Unterstützung der Priester sehr hoch. Sie sind überzeugt, daß der Zölibat sowohl für den Priester persönlich wie für die Seelsorge nur dann fruchtbar sein kann, wenn er wirklich als evangelischer Rat in Verbindung mit den anderen Räten der Armut und des Gehorsams gelebt wird.
22. Die Mitglieder der Synode sind fest entschlossen, eine aktive Pastoral für Priester- und Ordensberufe zu fördern; gleichzeitig setzen sie die Studien über die verschiedenen Möglichkeiten des Laienapostolats fort.
23. Zur Förderung dieser Pastoral haben die Bischöfe beschlossen, in jedem Bistum eine Kommission zu errichten oder andernfalls einer oder mehreren Personen diese Aufgabe zu übertragen. Sie werden in jedem Bistum jemand bestimmen, der Kontakt mit den Theologischen Hochschulen, mit den Konvikten und den Studenten hält, die Priester werden möchten, falls nicht sogar der Bischof persönlich diese Aufgabe übernimmt.
In der ganzen Frage der Pastoral für Priester- und Ordensberufe werden sich die Bischöfe um engen Kontakt mit den höheren Ordensoberen bemühen.
23. Im Blick auf mögliche Priestervereinigungen muß an das erinnert werden, was das Zweite Vatikanum über das Verhältnis von Priester und Bischof lehrt:
a) Die Priester – sowohl Welt- wie Ordenspriester – haben mit dem Bischof Anteil an dem einen Priestertum Christi. Kraft ihrer Weihe stehen alle Priester in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Stand der Bischöfe (PO Nr. 7). Da sie in eine Ortskirche inkardiniert sind, bilden die Weltpriester „ein Presbyterium und eine Familie, deren Vater der Bischof ist" (CD Nr. 28).
b) Das Presbyterium wird durch den Priesterrat vertreten, der ein beratendes Gremium ist (ES Nr. 15).
c) Eventuelle Priestervereinigungen dürfen weder die hierarchische Verbundenheit der Priester mit ihrem Bischof noch die Einzigartigkeit des Presbyteriums oder die unterschiedlichen Aufgaben des Bischofs und des Priesterrats verdunkeln. Wenn diese Vereinigungen gewerkschaftlichen Charakter annehmen, sind sie mit Institution und Geist der Kirche unvereinbar.
25. Einstimmig geben die Bischöfe ihrer Sorge und ihrem dringenden Wunsch Ausdruck, von einem zölibatären Klerus unterstützt zu werden, sich um Kandidaten mit der entsprechenden Berufung zu bemühen und ohne Zögern alles zu tun, um zu Ergebnissen auf diesem Gebiet zu gelangen. Die Ausbildung dieser Kandidaten muß den Bestimmungen des Zweiten Vatikanums (besonders „Optatam Totius") oder den Folgedokumenten wie der „Ratio fundamentalis" entsprechen, die von der ersten Bischofssynode gefordert wurde.
26. Das bedeutet, daß diese Ausbildung nur durch Seminare gewährleistet wird: entweder durch Seminare, in denen die gesamte Ausbildung durchgeführt wird, wie in Rolduc, oder durch Konvikte, die echte Seminare darstellen, auch wenn ein großer Teil des Unterrichts an einer vom Heiligen Stuhl anerkannten Fakultät oder Theologischen Hochschule erteilt wird.
27. Wenn diese Fakultäten oder Hochschulen für Priesteramtskandidaten zugelassen werden wollen, müssen sie verschiedene Bedingungen erfüllen. Für die detaillierten Bedingungen verweist die Synode auf die entsprechenden Dokumente. Nur an einige

davon wird beispielhaft erinnert: Die Rechte der Bischöfe, vor allem des Ortsordinarius, diesen Hochschulen gegenüber die Verantwortung als Lehrer des Glaubens und Beschützer der Rechtgläubigkeit ausüben zu können; die Rechte der Bischöfe, ihre Autorität bei der Ernennung und Entlassung von Dozenten, beim Lehrplan und im Hinblick auf die notwendige kirchliche Atmosphäre, vor allem was den Zölibat betrifft, zu wahren; schließlich müssen den Bischöfen Möglichkeiten eingeräumt werden, die Situation der verheirateten Priester zu regeln, die an diesen Hochschulen unterrichten.

28. Um darüber zu wachen, inwieweit diesen Bedingungen besonders an den theologischen Hochschulen jetzt schon oder künftig entsprochen wird, und um gleichfalls das gute Funktionieren der Konvikte wie von Rolduc sicherzustellen, werden die Bischöfe eine bischöfliche Kommission einrichten, die ihre Arbeit vor dem 1. Januar 1981 zum Abschluß bringen wird. Diese Kommission wird die höheren Oberen der Orden und Kongregationen konsultieren und ebenfalls den Rat des jeweiligen Ortsordinarius einholen. Die Ergebnisse der Kommissionsarbeit werden der Bischofskonferenz vorgelegt werden; diese wird sie dann zusammen mit ihrer Stellungnahme an die Kongregation für das Katholische Bildungswesen weiterleiten. Dabei wird sie den Beginn des Akademischen Jahres im September 1981 berücksichtigen.

III. Die Ordensleute

29. Die niederländischen Bischöfe achten das Ordensleben hoch als „eine Gabe, die die Kirche von ihrem Herrn empfängt" (LG Nr. 43). Sie sind sich ihrer Verantwortung für die Entfaltung und vor allem die Beseelung des dem Herrn geweihten Lebens bewußt. Sie wollen diese Verantwortung in enger Zusammenarbeit mit den höheren Ordensoberen ausüben.

30. Die Synodenmitglieder geben ihrer Sorge über den Mangel an Novizen Ausdruck. Sie sind entschlossen, alles daran zu setzen, in der Kirche und den christlichen Gemeinschaften das Hören auf den Ruf Gottes zum Ordensleben zu fördern, damit viele großmütig auf diesen antworten.

31. Mehr als je zuvor schätzen die niederländischen Bischöfe die Unterstützung, die sie von den Ordensleuten in der Seelsorge erhalten, ebenso auch den geistlichen Einfluß, der von Abteien und Klöstern des beschaulichen Lebens ausgeht. Sie sind froh über die Kontakte zwischen der Bischofskonferenz und den vier Vereinigungen der höheren Ordensoberen.

32. Zur sogenannten affektiven Integration stellen die Mitglieder der Synode fest, daß dieser Ausdruck zweideutig interpretiert wird. Sie erkennen die Bedeutung einer gesunden Affektivität an, wenn sie als Herzlichkeit und Brüderlichkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen verstanden wird. Mit Berufung auf den heiligen Paulus und den heiligen Johannes unterstreichen sie, daß die recht verstandene Liebe zu Gott und Christus im Geist viel zur Integration des Bedürfnisses nach Affektivität in die brüderliche Liebe beitragen kann. Die Synodenmitglieder verwerfen aber einstimmig eine Art „dritten Weg", der als doppeldeutiger Weg zwischen Ehe und Zölibat gelebt wird.

IV. Die Laien

A. Allgemein

33. Die Synodenmitglieder sind sich bewußt, daß die Laien in großem Umfang die pastorale Arbeit der Kirche mittragen. Sie erweisen den Tausenden von Laien ihre Hochachtung, die ohne Bezahlung regelmäßig und auf unübersehbar vielfältige Art und Weise sich an Aufgaben wie der Liturgie, sozialen Tätigkeiten, der Kinder- und Erwachsenenkatechese, gegenseitigem Austausch und Hilfeleistung und der Förderung von Gerechtigkeit und Friede beteiligen. Diese Laien bemühen sich oft unter schwierigen Umständen um die Präsenz der Kirche in einer immer stärker säkularisierten Welt. Die Synode drückt auch ihr Gefühl des herzlichen Dankes gegenüber den zahllosen Christen, besonders den Kranken und Alten, aus, die durch Gebet und Opfer die Arbeit der Kirche mittragen. Die folgenden Richtlinien für die Pastoralassistenten können nur fruchtbar sein, wenn die vielen jetzt in der Seelsorge aktiven Laien weiterhin tätig bleiben.

34. Die Mitglieder der Synode stellen fest, daß die kritischen Gruppen, zu denen übrigens auch Priester und Ordensleute gehören, zuweilen einen zu starken Druck auf das Leben der Kirche ausüben. Das gilt auch für bestimmte Zeitschriften oder andere Formen der Publizität. Diese Kritik kommt aus Gruppierungen, die untereinander uneins sind: einerseits sind es „progressive Gruppen", anderseits „Konservative". Die Bischöfe räumen ein, daß die Kritik teilweise berechtigt und daß sie manchmal mit vernünftigen Forderungen und nützlichen Anstößen für die Seelsorge verbunden ist. Der Einfluß dieser Kritik ist aber negativ, wenn verallgemeinert wird, wenn Fanatismus, Pressionen und Dialogverweigerung ins Spiel kommen oder im Fall unbegründeter Angriffe auf Personen und Institutionen in der Kirche. Sie führen dann zur Polarisierung und schaden sowohl der Ausübung des bischöflichen Amtes wie der Gemeinschaft der Gläubigen; sie höhlen den Geist der brüderlichen Liebe und der Freude aus, die Kennzeichen des christlichen Lebens sind. Die Bischöfe wollen mit diesen Gruppen in Kontakt bleiben, in der Hoffnung, daß sie einen mäßigenden Einfluß ausüben können und auf direktem Weg informiert werden. Sie beabsichtigen aber auch, auf Abweichungen von Glauben und Disziplin der Kirche hinzuweisen, damit die „Communio" deutlicher zum Vorschein kommt.

B. Die Pastoralassistenten

35. Die Synode wird eine bischöfliche Kommission ernennen, die sich der Untersuchung der konkreten Formen der Tätigkeit von Laien in der Seelsorgearbeit der Kirche widmen wird. Diese Kommission wird eine Analyse der Tätigkeiten der Laien in diesem Bereich vornehmen, besonders soweit es sich um eine berufliche Ausübung dieser Tätigkeiten handelt.

36. Bei ihrer Arbeit wird die Kommission folgendes verdeutlichen:

a) Die Unterscheidung zwischen den seelsorglichen Aufgaben des Priesters, des Diakons und des Laien;

b) die Angemessenheit eines Engagements im Diakonat im Blick auf die vom Zweiten Vatikanum wiederhergestellte spezifische und wichtige Aufgabe dieses ständigen Dienstamtes (LG Nr. 29);

c) die spezifischen Aufgaben, die in der Kirche den Laien anvertraut sind (besonders im Fall einer ganztägigen und dauernden Beschäftigung), mit der Verdeutlichung, daß es sich dabei weder um eine Art neues „Amt" oder Dienstamt – wie das des Lektors und des Akolythen – noch um eine dauernde Funktion mit einem allgemeinen Auftrag handelt, damit kein paralleler „Klerus" entsteht, der eine Alternative zu Priesteramt und Diakonat werden könnte. Man muß auch darüber wachen, daß eine eventuelle Vorstellung in der Gemeinde nicht den Charakter der Einführung in ein Amt erhält.

Bei all dem wird sich die Kommission auf die Konzilsdokumente stützen (vor allem „Lumen gentium" Nr. 33 und

„Apostolicam Actuositatem" Nr. 24), ebenso auf die Dokumente der Kongregation für die Sakramente und für den Gottesdienst (vor allem „Immensae caritatis" vom 29. 1. 1973 und der Brief an die Schweizer Bischöfe vom 17. 7. 1979) sowie der Glaubenskongregation (Brief vom 5. 3. 1979). Übrigens haben die niederländischen Bischöfe die Erfahrung gemacht, daß die Laien sehr wertvolle Mitarbeiter sein können.

37. Einige der von ihrem Zölibatsversprechen dispensierten Priester sind im Unterricht oder in der Seelsorge tätig. Die Bischofssynode von 1971 stellte fest, daß „der Priester, der die Ausübung seines Amtes aufgegeben hat, gerecht und brüderlich behandelt werden muß; er kann im Dienst der Kirche hilfreiche Aufgaben übernehmen, doch darf er nicht zur Ausübung priesterlicher Funktionen zugelassen werden" (II. Teil, 4d, Schluß). In Übereinstimmung mit den vom Heiligen Stuhl erlassenen Richtlinien beschließt die Synode wie folgt:

1) Ihre Situation wird den Richtlinien der Glaubenskongregation (vor allem von 1971 und von 1972) gemäß geregelt werden;

2) in jedem Fall wird eine solche Regelung nicht von einem Tag auf den andern durchgeführt werden können, da Personen wie Umständen Rechnung getragen werden muß;

3) die Ausführung dieser Regelung wird der pastoralen Klugheit des Ortsbischofs anheimgestellt (er wird dabei durch den Rat der mit den Problemen der Pastoralassistenten befaßten bischöflichen Kommission und durch die Empfehlungen der Bischofskonferenz unterstützt).

V. Einige Bereiche des kirchlichen Lebens

Diese Bereiche wurden am Ende der Synode nur beispielhaft und deshalb auch mehr summarisch behandelt.

38. Verbindung mit Christus, Leben in ihm, bedeutet zuallererst Glauben an sein Wort, beinhaltet aber ebenso die Teilnahme an den Sakramenten des Glaubens. Durch die sakramentale Gnade teilt sich Christus uns selber mit, damit wir „Frucht bringen" (vgl. Joh 15,5).

39. Das gilt auf besondere Weise von der heiligen Eucharistie. Durch den Empfang des Leibes und des Blutes Christi erhalten wir Gemeinschaft mit Ihm und durch Ihn, mit dem Vater und mit allen unseren Brüdern und Schwestern. Deshalb verehren wir während der Eucharistiefeier mit Ehrfurcht die heiligen Gaben. Wir beten den Herrn auch außerhalb der Eucharistiefeier in den heiligen Gaben an. Die Kirche bittet die Gläubigen um die Teilnahme an der Eucharistiefeier, dem vollkommenen Opfer des Lobes, mindestens an jedem Sonntag und kirchlich gebotenen Feiertag, damit sie mit Christus leben können.

40. Außer dem Wort des Herrn sind der Kirche auch die Sakramente anvertraut. Die liturgische Ordnung ist ausschließlich Sache der kirchlichen Autorität. Diese Regelung gehört in den Aufgabenbereich des Heiligen Stuhls und – innerhalb der Grenzen der kirchlichen Vorschriften – des Bischofs, wobei bestimmte Kompetenzen zu beachten sind, die von Rechts wegen der Bischofskonferenz zukommen (vgl. SC Nr. 22, 1 und 2).

Die Liturgie ist ein gemeinsames Gut der ganzen Kirche; sie gibt der vollkommenen Anbetung Ausdruck, die in Christus an den Vater gerichtet wird und uns im Heiligen Geist vereint. Aus Treue zu Christus und seiner Kirche muß die Liturgie in vollem Umfang entsprechend den gemäß den Richtlinien des Zweiten Vatikanums erneuerten offiziellen liturgischen Büchern gefeiert werden (vgl. SC Nr. 22). Dabei können die in den Büchern selbst vorgesehenen weitreichenden Anpassungsmöglichkeiten ausgenutzt werden.

41. Wir brauchen die Befreiung von unseren Sünden und die Widerherstellung unserer Gemeinschaft in Liebe mit dem Vater und mit unseren Brüdern und Schwestern, um an dem Heil teilhaben zu können, das uns Christus gebracht hat. Dies wurde bereits durch die Taufe bewirkt; durch das Bußsakrament geschieht eine Erneuerung und Vertiefung.

42. Diese Versöhnung mit dem Vater und mit der Kirche setzt das Bekenntnis unserer Sünden und den ernsten Willen zur Bekehrung voraus. Trotz der derzeitigen Abwehrhaltung gegenüber der persönlichen Beichte bitten die Bischöfe die Priester, durch Predigt und Katechese bei den Gläubigen die Wertschätzung für das Sakrament der Versöhnung wieder zu erwecken. Sie bitten sie besonders daraum, jedem Beichtwilligen zur Verfügung zu stehen, vor allem in der Form des persönlichen Gesprächs und zu festgesetzten Zeiten, und auch darum, die Jugend zur Beichte hinzuführen. Sie hoffen, daß auch die persönliche Beichte wieder ihren Platz im Leben der Gläubigen finden wird, da sie das einzige ordentliche Mittel zur Versöhnung mit Gott und mit den Brüdern und Schwestern im Glauben ist. Die Generalabsolution ist ein außerordentliches Mittel, das der Bischof nur unter bestimmten Umständen erlauben darf, die der neue Ritus des Sakraments der Versöhnung vorsieht und umschreibt.

43. Die Synodenmitglieder bringen ihre Dankbarkeit gegenüber den sehr vielen Katecheten zum Ausdruck, die treu ihrer Aufgabe nachkommen und sich dabei in einer säkularisierten Welt vor große Schwierigkeiten gestellt sehen.

44. In bezug auf den Inhalt der Katechese betonen die Bischöfe, daß darin der lebendige Glaube der Gesamtkirche zum Ausdruck kommen muß. Die Methode muß dem Charakter, den Möglichkeiten, dem Alter und der Situation der Empfänger angepaßt sein (vgl. CD Nr. 14). In dieser Hinsicht ist ein gewisses Forschen und ein kluges Experimentieren erlaubt; ebenso sind geduldige und vertrauensvolle Gespräche mit den Spezialisten nötig.

45. Als Erstverantwortliche für die Katechese beabsichtigen die Bischöfe, geeignete Texte für die Katechese vorbereiten zu lassen, ebenso Richtlinien, die sich auf das Allgemeine Katechetische Direktorium, auf die Dokumente der Synode von 1977 und auf das Apostolische Schreiben „Catechesi Tradendae" stützen. Wenn sie sich auch immer auf die Mitarbeit von Spezialisten und von spezialisierten Einrichtungen stützen, wollen die Bischöfe doch auf diesem Gebiet wie auf anderen persönlich ihre Aufgabe als Lehrer des Glaubens ausüben.

46. Die Bischöfe ermuntern ausdrücklich zu ökumenischen Initiativen als einer ernsten Pflicht, die uns vom Zweiten Vatikanum auferlegt wurde. Sie verweisen auf die Bedeutung des Gebets und darauf, daß alles ökumenische Tun einen wesentlich geistlichen Charakter hat. Außerdem kann die ökumenische Aktivität mit vollstem Recht kirchlich genannt werden, sowohl in ihrem Ursprung wie im Wesen und im Ziel. Sie hat nicht den kleinsten gemeinsamen Nenner zum Ziel, sondern im Gegenteil die Fülle des Glaubens. Deshalb wird die ökumenische Aktivität von den Bischöfen gefördert. Sie werden darüber wachen, daß sie den vom Glauben gestellten Forderungen Rechnung trägt, vor allem daß die Interkommunion unter den getrennten Brüdern keine Antwort auf den Ruf Christi zur vollen Einheit darstellt. Die vollkommene Einheit bleibt das Ziel unserer Anstrengungen und einer Erwartung, die sich auf das Gebet Christi gründet: „Mögen alle eins sein" (Joh 17,21) (vgl. Ansprache Johannes Pauls II. an die Amerikanischen Bischöfe, Chicago, 5. 10. 79).

Nachwort

Es ist deutlich geworden, daß wir hier nicht über alle Probleme gesprochen haben, die sich heute in der niederländischen Kirche

stellen. Die Auswahl der Beratungsgegenstände wurde durch unsere wichtigste Absicht, nämlich die „Communio" und durch die Möglichkeiten geleitet, die eine Synode bieten konnte.
Wenn wir von „Communio" sprechen, geht es nicht nur um eine uns schon geschenkte Gnade, sondern auch um einen Auftrag, der ausgeführt werden muß. Auf der Grundlage der Communio, die uns schon geschenkt ist, müssen wir gemeinsam das neue Gebot der Liebe verwirklichen (vgl. Joh 13,34).
Auf diese Weise ist die Kirche, „während sie das Evangelium in den Dienst der Menschheit stellt, voller Hoffnung auf der Pilgerschaft zu ihrem eigentlichen Ziel, welches das himmlische Vaterland ist" (UR Nr. 2; vgl. Eph 2,17–18; Mk 16,15; 1 Petr 1,3–9).

Ergänzende Bestimmungen

1. Um über die Ausführung der obigen Beschlüsse zu wachen, wird ein synodaler Rat errichtet, der aus zwei von der Synode gewählten niederländischen Bischöfen und einem vom Heiligen Vater ernannten Mitglied besteht.
Diese drei Mitglieder sind: Kardinal Gabriel-Marie Garrone, Kardinal Johannes Willebrands, Erzbischof von Utrecht, und Johannes Bluyssen, Bischof von 's-Hertogenbosch.
2. Bezüglich der Mitglieder der in Nr. 28 und 35 der obigen Beschlüsse vorgesehenen Kommissionen beschloß die Synode folgendermaßen vorzugehen: Kardinal Willebrands und Erzbischof Danneels werden dem Heiligen Vater die Namen der Kandidaten vorschlagen.
3. a) Der Bischof von Roermond wird die Zusammenarbeit mit den anderen Bischöfen bezüglich der Päpstlichen Missionswerke, der Fastenaktion und der Woche des Niederländischen Missionars wiederaufnehmen.
b) Die Bischöfe sind sich bewußt, daß zwischen dem Bischof von Roermond und Personen und Einrichtungen auf diesen drei Gebieten einige Schwierigkeiten bestehen. Sie sind dazu bereit, ihm bei der Suche nach einer Lösung dieser Schwierigkeiten behilflich zu sein.
Beschlossen und angenommen von den Mitgliedern der Sondersynode der niederländischen Bischöfe, die dies mit ihrer Unterschrift bekräftigen.

Rom, den 31. Januar 1980

Geheimnis und Verehrung der Eucharistie

Das Rundschreiben Johannes Pauls II. zum Gründonnerstag

Wie im Jahre 1979 hat der Papst auch dieses Jahr aus Anlaß des Gründonnerstags ein pastorales Rundschreiben an die Bischöfe gerichtet. Während das vom vorigen Jahr dem Priestertum und speziell dem Pflichtzölibat der Priester (vgl. HK, Mai 1979, 241–249) gewidmet war, handelt das diesjährige von der Eucharistie. Das vom 24. Februar datierte Schreiben wurde am 18. März in Rom veröffentlicht. Der hier abgedruckte Wortlaut entspricht der vom Apostolischen Stuhl herausgegebenen deutschen Übersetzung. (Zum lateinischen Wortlaut vgl. Osservatore Romano, 19. 3. 80.)

Verehrte, liebe Mitbrüder!

1. Auch in diesem Jahr richte ich an Euch alle ein Schreiben zum kommenden Gründonnerstag, das in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Brief des vergangenen Jahres steht, den ich Euch bei gleicher Gelegenheit zusammen mit dem Brief an die Priester gesandt habe. Ich möchte *Euch nun vor allem herzlich danken*, daß Ihr diese voraufgehenden Schreiben in jenem Geist der Einheit entgegengenommen habt, mit dem der Herr uns untereinander verbindet, und daß Ihr die Gedanken, die ich am Beginn meines Pontifikates zum Ausdruck bringen wollte, an Eure Priester weitergegeben habt.
Ihr habt während der Liturgiefeier am Gründonnerstag gemeinsam mit Euren Priestern die Versprechen und Verpflichtungen erneuert, die Ihr bei Eurer Weihe übernommen habt. Viele von Euch, verehrte, liebe Mitbrüder, haben mich hernach davon unterrichtet und Worte der Dankbarkeit hinzugefügt, die sie mir im eigenen Namen und auch oft von seiten ihrer Priesterschaft übermittelten. Ebenso haben viele Priester selbst ihre Freude bekundet, sei es wegen des eindrucksvollen und festlichen Charakters des Gründonnerstags als des jährlichen „Festes des Priesters" oder wegen der wichtigen Fragen, die in dem an sie gerichteten Schreiben behandelt werden.
Diese Antworten bilden eine reiche Sammlung, die einmal mehr zeigt, wie lieb und teuer für die große Mehrheit der Priester in der katholischen Kirche jener Weg des priesterlichen Lebens ist, den die Kirche seit Jahrhunderten geht: wie sehr sie diesen Weg lieben und schätzen und wie gern sie ihn auch in Zukunft fortsetzen möchten.
Ich muß hier jedoch hinzufügen, daß *im Schreiben an die Priester nur einige Fragen behandelt worden sind*, worauf ich auch dort schon zu Beginn hingewiesen habe.[1] Außerdem ist darin hauptsächlich der pastorale Charakter des priesterlichen Dienstes hervorgehoben worden; dies bedeutet natürlich nicht, daß jene Gruppen von Priestern nicht mitberücksichtigt worden wären, die keine direkte pastorale Tätigkeit ausüben. Ich verweise hierfür wiederum auf die Lehre des II. Vatikanischen Konzils wie auch auf die Erklärungen der Bischofssynode vom Jahre 1971. Der pastorale Charakter des priesterlichen Dienstes gehört auch dann zum Leben eines jeden Priesters, wenn die täglichen Aufgaben, die er verrichtet, nicht ausdrücklich auf die Sakramentenpastoral bezogen sind. In diesem Sinne ist der Brief, der zum Gründonnerstag des letzten Jahres an die Priester geschrieben worden ist, an alle, ohne jede Ausnahme, gerichtet, auch wenn er, wie ich gerade angedeutet habe, nicht alle Fragen aus dem Leben und der Tätigkeit der Priester behandelt hat. Ich halte diese Klarstellung am Beginn des vorliegenden Schreibens für nützlich und angebracht.

I. Das Geheimnis der Eucharistie im Leben der Kirche und des Priesters

Eucharistie und Priestertum

2. Dieses Schreiben, das ich heute an Euch, verehrte, liebe Brüder im Bischofsamt, richte – und das, wie gesagt, in gewisser Weise

die Fortsetzung des vorhergehenden ist –, steht ebenfalls in enger Beziehung zum Geheimnis des Gründonnerstags und ist auch mit dem Priestertum verbunden. Ich möchte es nämlich dem Thema der Eucharistie widmen, genauer, *einigen Aspekten des eucharistischen Geheimnisses und seiner Bedeutung für das Leben derjenigen, die in seinem Dienst stehen:* darum seid Ihr Bischöfe der Kirche die unmittelbaren Adressaten dieses Briefes und zusammen mit Euch alle Priester wie auch, für ihren Bereich, die Diakone.

Tatsächlich haben das hierarchische Amtspriestertum, das Priestertum der Bischöfe und der Priester und an ihrer Seite das Amt der Diakone – Ämter, die gewöhnlich mit der Verkündigung der Frohen Botschaft beginnen – eine sehr enge Beziehung zur Eucharistie. Diese ist der wesentliche und zentrale Seinsgrund für das Sakrament des Priestertums, das ja im Augenblick der Einsetzung der Eucharistie und zusammen mit ihr gestiftet worden ist[2]. Nicht ohne Grund wurden die Worte „Tut dies zu meinem Gedächtnis" unmittelbar nach den Worten der eucharistischen Wandlung gesprochen, und auch wir wiederholen sie jedesmal, wenn wir das heilige Meßopfer feiern[3].

Durch unsere Weihe – deren Feier vom ersten liturgischen Zeugnis an mit der heiligen Messe verknüpft ist[4] – sind wir in einzigartiger und herausragender Weise mit der Eucharistie verbunden. Wir sind gewissermaßen *„aus* ihr" und *„für* sie". Wir sind auch – und dies in besonderer Weise – verantwortlich für sie, sei es jeder Priester in der eigenen Gemeinde, sei es jeder Bischof durch seinen Auftrag für alle Gläubigen, die ihm anvertraut sind aufgrund der „Sorge für alle Gemeinden", von der der hl. Paulus spricht[5]. Uns Bischöfen und Priestern ist also das große „Geheimnis des Glaubens" anvertraut; und wenn dieses auch dem ganzen Volk Gottes, allen, die an Christus glauben, gegeben worden ist, ist uns doch die Eucharistie auch „für" die anderen anvertraut, die deshalb von uns ein besonderes Zeugnis der Verehrung und Liebe für dieses Sakrament erwarten, damit auch sie ermutigt und angeregt werden, „geistige Opfer darzubringen"[6].

Auf diese Weise ist unsere eucharistische Verehrung, sei es in der Meßfeier oder gegenüber dem allerheiligsten Altarsakrament, wie ein belebender Strom, der unser hierarchisches Amtspriestertum mit dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen verbindet und dieses in seiner vertikalen Dimension und in seinem zentralen Wert darstellt. Der Priester erfüllt seinen wichtigsten Auftrag und tritt selbst am vollkommensten in Erscheinung, wenn er die Eucharistie feiert[7]. Und dies geschieht um so mehr, wenn er die Tiefe dieses Geheimnisses durchscheinen läßt, damit dieses allein durch die Vermittlung seines Dienstes im Herzen und Bewußtsein der Menschen aufleuchtet. Dies ist die höchste Ausübung des „königlichen Priestertums", die Quelle und zugleich der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens[8].

Die Verehrung des eucharistischen Geheimnisses

3. Die Verehrung richtet sich auf Gott, den Vater, durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Vor allem auf den Vater, der nach den Worten des Johannesevangeliums „so sehr die Welt geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat"[9]. Die Verehrung richtet sich im Heiligen Geist aber auch auf diesen fleischgewordenen Sohn Gottes in seinem Heilswerk, vor allem in jenem Augenblick höchster Hingabe und völliger Loslösung von sich selbst, auf den sich die Worte beziehen, die im Abendmahlssaal gesprochen worden sind: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird" – „Das ist ... mein Blut, das für euch vergossen wird ..."[10] Der liturgische Ruf „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir ..." verbindet uns gerade mit diesem Augenblick. Bei der Verkündigung seiner Auferstehung umfangen wir mit demselben Akt der Verehrung zugleich Christus als den Auferstandenen und den „zur Rechten des Vaters" Verherrlichten wie auch die Erwartung seiner „Wiederkunft in Herrlichkeit". Was uns jedoch dazu veranlaßt, jenen Erlöser anzubeten, der „gehorsam war bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz"[11], ist *die freiwillige Entäußerung, die der Vater angenommen und mit der Herrlichkeit der Auferstehung belohnt hat,* wenn wir sie zusammen mit der Auferstehung auf sakramentale Weise feiern.

Diese unsere Anbetung enthält noch eine weitere Besonderheit. Sie ist durchdrungen von der Größe dieses Todes eines Menschen, bei dem die Welt, das heißt jeder von uns, „bis zur Vollendung" geliebt worden ist[12]. So stellt sie auch eine Antwort dar, die jene Liebe entgelten will, die sich bis zum Tod am Kreuz verschenkt hat: dies ist unsere „Eucharistia", unser Dank und Lobpreis dafür, daß er uns durch seinen Tod erlöst und durch seine Auferstehung an seinem unsterblichen Leben Anteil gegeben hat.

Eine solche Verehrung, die sich auf die Heiligste Dreifaltigkeit, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, bezieht, begleitet und durchdringt mehr als alles andere die Feier der eucharistischen Liturgie. Sie soll aber unsere Kirchen auch außerhalb der Meßzeiten erfüllen. Denn weil das Geheimnis der Eucharistie seine Entstehung einer großen Liebe verdankt und uns Christus in sakramentaler Weise gegenwärtig setzt, verdient es unseren Dank und unsere Verehrung. Diese Verehrung muß sich bei jeder unserer Begegnung mit dem heiligsten Sakrament zeigen, sei es wenn wir unsere Kirchen besuchen oder wenn die heilige Kommunion zu den Kranken gebracht und ihnen gereicht wird.

Die Anbetung Christi in diesem Sakrament seiner Liebe muß dann auch seinen Ausdruck *in vielfältigen Formen eucharistischer Frömmigkeit finden:* persönliches Gebet vor dem Allerheiligsten, Anbetungsstunden, kürzere oder längere Zeiten der Aussetzung, das jährliche Vierzigstündige Gebet, der sakramentale Segen, eucharistische Prozessionen, eucharistische Kongresse[13]. Einen besonderen Hinweis verdient an dieser Stelle das Fronleichnamsfest als ein öffentlicher Akt der Verehrung, der dem in der Eucharistie gegenwärtigen Christus bezeugt wird, wie es mein Vorgänger Papst Urban IV. in Erinnerung an die Einsetzung dieses großen Geheimnisses gewollt hat[14]. Dies alles entspricht also den allgemeinen Prinzipien und besonderen Normen, die schon seit langem in Geltung sind und während oder nach dem II. Vatikanischen Konzil erneut festgelegt worden sind[15].

Die Belebung und Vertiefung der eucharistischen Frömmigkeit sind *der Beweis für jene wahre Erneuerung,* die das Konzil sich zum Ziel gesetzt hat und deren inneren Kern sie darstellen. Dies aber, verehrte, liebe Mitbrüder, verdient eine gesonderte Betrachtung. Die Kirche und die Welt haben die eucharistische Verehrung sehr nötig. In diesem Sakrament der Liebe wartet Jesus selbst auf uns. Keine Zeit sei uns dafür zu schade, um ihm dort zu begegnen: in der Anbetung, in einer Kontemplation voller Glauben, bereit, die große Schuld und alles Unrecht der Welt zu sühnen. Unsere Anbetung sollte nie aufhören.

Eucharistie und Kirche

4. Durch das Konzil ist uns folgende Wahrheit mit neuer Kraft bewußt geworden: wie die Kirche die Eucharistie vollzieht, so erbaut die Eucharistie ihrerseits die Kirche[16]. Diese Wahrheit ist eng verbunden mit dem Geheimnis des Gründonnerstags. Die Kirche wurde als die neue Gemeinschaft des Volkes Gottes in der Gemeinschaft jener zwölf Apostel gegründet, die beim Letz-

ten Abendmahl den Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein empfingen. Christus hatte ihnen gesagt: „Nehmt und eßt davon", „nehmt und trinkt davon". Indem sie dieser seiner Aufforderung nachkamen, sind sie zum erstenmal in eine sakramentale Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes eingetreten, in eine Gemeinschaft, die das Angeld auf das ewige Leben ist. Von diesem Augenblick an bis zum Ende der Zeiten *baut sich die Kirche durch diese Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes auf, die das Angeld auf ein ewiges Ostern in sich birgt.* Als Lehrer und Hüter der Heilswahrheit der Eucharistie müssen wir, verehrte, liebe Brüder im Bischofsamt, immer und überall diese Bedeutung und diese Dimension der sakramentalen Begegnung und persönlichen Vertrautheit mit Christus bewahren. Gerade sie bilden doch den Kern der eucharistischen Frömmigkeit. Der Sinn der soeben dargelegten Wahrheit verdunkelt keineswegs, sondern verdeutlicht vielmehr den Charakter der Eucharistie als einer geistlichen Begegnung und Vereinigung unter den Menschen, die am heiligen Meßopfer teilnehmen, das dann bei der heiligen Kommunion für sie zum Gastmahl wird. Diese Begegnung und Einheit, deren Urbild die Einheit der Apostel um Christus beim Letzten Abendmahl ist, formt und verwirklicht die Kirche.

Diese realisiert sich jedoch nicht nur durch das Einswerden der Menschen in der Erfahrung der Brüderlichkeit, wie das eucharistische Mahl sie ihnen ermöglicht. Vielmehr verwirklicht sich die Kirche, wenn wir in jener brüderlichen Gemeinschaft und Einheit das Kreuzesopfer Christi feiern und dabei „den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt"[17], und wenn wir dann, tief durchdrungen vom Geheimnis unserer Erlösung, gemeinsam an den Tisch des Herrn herantreten, um uns in sakramentaler Weise von den Früchten des heiligen Sühnopfers zu nähren. In der heiligen Kommunion empfangen wir also Christus. Christus selber; und die Einheit mit ihm, die einem jeden als Geschenk und Gnade zuteil wird, bewirkt, daß wir durch ihn auch in die Einheit mit seinem Leib, der die Kirche ist, eingefügt werden.

Nur auf diese Weise, durch einen solchen Glauben und eine solche innere Einstellung, kann sich jene Auferbauung der Kirche vollziehen, die nach den bekannten Worten des II. Vatikanischen Konzils in der Eucharistie ihre Quelle und zugleich ihren Gipfel findet[18]. Diese Wahrheit, die durch das Konzil insgesamt mit neuem Nachdruck herausgestellt worden ist[19], muß ein häufiges Thema unserer Betrachtung und Unterweisung sein. Von ihr muß alle pastorale Aktivität ihre Kraft schöpfen; sie muß ständige Nahrung sein für uns selbst, für alle Priester, die mit uns zusammenwirken, und schließlich für alle Glieder der uns anvertrauten Gemeinden. In einem solchen praktischen Vollzug muß sich so fortwährend diese *enge Beziehung zwischen der geistlichen und apostolischen Vitalität der Kirche und der Eucharistie zeigen, wie sie von ihrer tiefsten Wurzel her und in allen ihren Bezügen verstanden werden kann*[20].

Eucharistie und Liebe

5. Bevor ich das Thema der Feier des heiligen Meßopfers mehr im einzelnen behandle, möchte ich noch einmal kurz feststellen, daß die eucharistische Verehrung die Seele des gesamten christlichen Lebens bildet. Wenn nämlich das Leben der Christen in der Erfüllung des größten Gebotes besteht, in der Liebe zu Gott und dem Nächsten, so findet diese Liebe ihre Quelle gerade im allerheiligsten Altarssakrament, das ja auch oft Sakrament der Liebe genannt wird.

Die Eucharistie zeigt diese Liebe an, sie erinnert uns daran, setzt sie gegenwärtig *und verwirklicht sie zugleich.* Immer wenn wir an der Eucharistie bewußt teilnehmen, öffnet sich unser Herz tatsächlich dieser unergründlichen Liebe, die in sich alles umfaßt, was Gott für uns Menschen getan hat und noch fortwährend tut, nach den Worten Christi: „Mein Vater ist noch immer am Werk, und auch ich bin am Werk."[21] In Verbindung mit diesem unermeßlichen, freien Geschenk der göttlichen *Liebe,* die sich bis zum äußersten im erlösenden Lebensopfer des Sohnes Gottes offenbart hat, das in der Eucharistie ein bleibendes Zeichen gefunden hat, wird auch in uns als lebendige Antwort die Liebe geboren. Wir lernen nicht nur die Liebe kennen, sondern *wir selbst beginnen zu lieben.* Wir betreten sozusagen den Weg der Liebe und machen auf diesem Wege Fortschritte. Die Liebe, die in uns aus der Eucharistie entsteht, entfaltet sich, vertieft und verstärkt sich durch sie.

Die eucharistische Frömmigkeit ist also ein wahrer Ausdruck jener Liebe, die das echte und tiefste Merkmal der christlichen Berufung bildet. Diese Frömmigkeit entspringt der Liebe und dient der Liebe, zu der wir alle in Jesus Christus berufen sind[22]. Eine lebendige Frucht dieser Frömmigkeit ist die Vervollkommnung des Bildes Gottes, das wir in uns tragen und das mit dem Bild übereinstimmt, das Christus uns offenbart hat. Indem wir so den Vater „im Geist und in der Wahrheit" anbeten[23], wird unsere Einheit mit Christus immer vollkommener, sind wir mit ihm immer enger verbunden und – der Ausdruck sei mir erlaubt – werden wir immer solidarischer mit ihm.

Die Lehre über die Eucharistie, Zeichen der Einheit und Band der Liebe, wie sie in den Briefen des hl. Paulus enthalten ist[24], ist danach in den Schriften sehr vieler Heiliger vertieft worden, die für uns ein lebendiges Beispiel eucharistischer Frömmigkeit darstellen. Diese Wirklichkeit müssen wir immer vor Augen behalten und uns zugleich ständig darum mühen, daß auch unsere Generation diesen wunderbaren Beispielen der Vergangenheit ähnliche neue und ebenso lebendige, eindrucksvolle Beispiele hinzufügt, die unsere Epoche widerspiegeln.

Eucharistie und Mitmensch

6. *Die Eucharistie,* in ihrem wahren Sinn verstanden, *wird von selbst zur Schule tätiger Nächstenliebe.* Wir wissen, daß dies die echte und vollständige Ordnung der Liebe ist, die der Herr uns gelehrt hat: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt."[25] Die Eucharistie führt uns auf tiefere Weise in diese Liebe ein; denn sie zeigt uns, welchen Wert jeder Mensch als unser Bruder und unsere Schwester in den Augen Gottes hat, da Christus sich unter den Gestalten von Brot und Wein einem jeden in gleicher Weise schenkt. Wenn unsere eucharistische Frömmigkeit echt ist, muß sie in uns das Bewußtsein von der Würde eines jeden Menschen wachsen lassen. Das Wissen um diese Würde wird *das tiefste Motiv für unsere Beziehung zum Nächsten.* Wir müssen dadurch auch in besonderer Weise empfänglich werden für jedes menschliche Leid und Elend, für jede Art von Unrecht und Betrug und versuchen, dem in wirksamer Weise abzuhelfen. Wir lernen es, die Wahrheit über das innere Leben des Menschen in Ehrfurcht zu entdecken; denn gerade das Innere des Menschen wird zur Wohnung Gottes, der uns in der Eucharistie gegenwärtig ist. Christus kommt in die Herzen und besucht das Gewissen unserer Brüder und Schwestern. Wie ändert sich das Bild aller und jedes einzelnen, wenn wir uns dieser Wirklichkeit bewußt werden, wenn wir hierüber nachdenken! Der Sinn des eucharistischen Geheimnisses drängt uns zur Liebe des Nächsten, zur Liebe eines jeden Menschen[26].

Eucharistie und Leben

7. Weil die Eucharistie also Quelle der Liebe ist, hat sie immer

im Mittelpunkt des Lebens der Jünger Christi gestanden. Sie hat die Form von Brot und Wein, somit von Speise und Trank; sie ist dem Menschen deshalb so vertraut, so eng mit seinem Leben verbunden, wie es eben Speise und Trank sind. Die Verehrung Gottes, der die Liebe ist, entspringt bei der eucharistischen Frömmigkeit jener tiefen Verbundenheit, durch die *er selbst ähnlich wie Speise und Trank unser geistliches Leben erfüllt und ihm wie diese das Leben erhält.* Diese Verehrung Gottes in der Eucharistie entspricht ganz seinen Heilsplänen. Der Vater selbst will, daß „die wahren Beter“ [27] ihn genau so anbeten, und Christus verdeutlicht uns diesen Willen durch seine Worte und zugleich durch dieses Sakrament, in dem er uns eine solche Anbetung des Vaters ermöglicht, die dessen Willen am vollkommensten entspricht.

Aus diesem Verständnis der eucharistischen Frömmigkeit ergibt sich dann *ein ganz vom Sakrament geprägtes Leben des Christen.* Wenn nämlich der Christ sein Leben auf den Sakramenten aufbaut und sich vom allgemeinen Priestertum durchdringen läßt, dann bedeutet das auf seiner Seite vor allem, danach zu verlangen, daß Gott in ihm handle, um ihn im Heiligen Geist „zur Vollgestalt Christi“ heranreifen zu lassen [28]. Gott, seinerseits, begegnet ihm nicht nur durch die geschichtlichen Ereignisse und mit seiner inneren Gnade, sondern handelt in ihm mit größerer Gewißheit und Kraft durch die Sakramente. Diese geben seinem Leben eine sakramentale Prägung.

Nun ist es aber unter allen Sakramenten gerade die heilige Eucharistie, die sein Christwerden zur Vollendung führt und der Ausübung des allgemeinen Priestertums jene sakramentale und kirchliche Form gibt, die es – wie ich früher schon angedeutet habe [29] – mit dem Amtspriestertum verknüpft. So ist die eucharistische Frömmigkeit *die Mitte und das Ziel des sakramentalen Lebens* [30]. Wie ein tiefes Echo schwingen darin die Sakramente der christlichen Initiation ständig mit: die Taufe und die Firmung. Wo kommt jene Wahrheit besser zum Ausdruck, daß wir nicht nur Kinder Gottes heißen, sondern es auch kraft des Taufsakramentes wirklich sind [31], als gerade in der Tatsache, daß wir in der Eucharistie Anteil bekommen am Leib und Blut des eingeborenen Sohnes Gottes? Und was setzt uns mehr instand, „wahre Zeugen Christi“ [32] vor der Welt zu sein, wie ja aus dem Sakrament der Firmung folgt, als die heilige Kommunion, in der Christus uns und wir ihm Zeugnis geben?

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die Verbindungen eingehender zu untersuchen, die zwischen der Eucharistie und den übrigen Sakramenten bestehen, vor allem dem Sakrament des Familienlebens und der Krankensalbung. Auf den engen Zusammenhang zwischen dem Bußsakrament und der Eucharistie habe ich schon in der Enzyklika *Redemptor hominis* [33] hingewiesen. *Nicht nur führt die Buße hin zur Eucharistie, sondern auch die Eucharistie führt hin zur Buße.* Wenn wir uns nämlich bewußt werden, wer derjenige ist, den wir in der heiligen Kommunion empfangen, entsteht in uns fast spontan ein Gefühl der Unwürdigkeit, zusammen mit dem Schmerz über unsere Sünden und mit dem inneren Bedürfnis, rein zu werden.

Wir müssen jedoch immer darauf achten, daß diese tiefe Begegnung mit Christus in der Eucharistie uns nicht zur reinen Gewohnheit wird, daß wir ihn nicht unwürdig empfangen, das heißt im Zustand der Todsünde. Konkrete Taten der Bußgesinnung und das Bußsakrament selbst sind unbedingt notwendig, um in uns jenen Geist der Verehrung zu bewahren und immer mehr zu vertiefen, den der Mensch Gott selbst und seiner so wundervoll geoffenbarten Liebe schuldet.

Mit dem bisher Gesagten sollten einige allgemeine Überlegungen zur Verehrung des eucharistischen Geheimnisses vorgetragen werden, die sicher noch länger und umfassender entfaltet werden könnten. So könnte man insbesondere alles, was über die Auswirkungen der Eucharistie für die Liebe zum Menschen gesagt worden ist, mit jenen Aussagen verbinden, die soeben über die Verpflichtungen gemacht wurden, welche wir durch die heilige Kommunion den Menschen und der Kirche gegenüber auf uns nehmen; man könnte dann als Folge davon das Bild jener „neuen Erde“ [34] zeichnen, die aus der Eucharistie durch jeden „neuen Menschen“ [35] entsteht.

Tatsächlich erfährt alles Menschliche in diesem Sakrament von Brot und Wein, von Speise und Trank, *eine einzigartige Umwandlung und Erhöhung.* Die Verehrung der Eucharistie ist nicht so sehr die Verehrung einer unzugänglichen Transzendenz als vielmehr die Verehrung der göttlichen Herablassung; zugleich wird dadurch die Welt im Herzen des Menschen durch Gottes erlösende Barmherzigkeit umgeformt.

Wenn ich dies alles nur kurz in Erinnerung bringe, dann möchte ich dadurch bei aller Kürze einen breiteren Hintergrund für jene Fragen schaffen, die im folgenden behandelt werden sollen: sie sind alle sehr eng mit der Feier des heiligen Meßopfers verbunden. In dieser Feier drückt sich die eucharistische Frömmigkeit auf unmittelbarste Weise aus. Sie kommt aus dem Herzen als kostbarste Huldigung, die von Glaube, Hoffnung und Liebe geprägt ist, welche uns bei der Taufe eingesenkt worden sind. Gerade darüber möchte ich Euch, verehrte, liebe Brüder im Bischofsamt, und mit Euch den Priestern und Diakonen vor allem in diesem Brief schreiben, dem die Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst noch konkretere Hinweise hinzufügen wird.

II. Der sakrale Charakter der Eucharistie und das Opfer

Der sakrale Charakter

8. Die Feier der Eucharistie hat eine lange Geschichte, die im Abendmahlssaal am Gründonnerstag beginnt und so weit reicht wie die Geschichte der Kirche. Im Verlauf dieser Geschichte erfahren die sekundären Elemente gewisse Veränderungen, *unverändert blieb* aber *das Wesen des „Mysteriums“*, das der Erlöser der Welt beim Letzten Abendmahl gestiftet hat. Auch das II. Vatikanische Konzil hat einige Änderungen veranlaßt, als deren Folge sich die heutige Meßliturgie in gewisser Weise von jener unterscheidet, die man vor dem Konzil kannte. Doch wollen wir hier nicht von diesen Unterschieden sprechen; es ist fürs erste angebracht, beim Wesentlichen und Unveränderlichen der Eucharistiefeier zu verweilen.

Mit diesem Wesenselement eng verbunden ist der Charakter des „sacrum“ der Eucharistie, d.h. der einer heiligen und sakralen Handlung. Sie ist heilig und sakral, weil in ihr Christus bleibend gegenwärtig und tätig ist, „der Heilige Gottes“ [36], „gesalbt mit heiligem Geist“ [37], „den der Vater geheiligt hat“ [38], um in Freiheit sein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen [39], „Hoherpriester des neuen Bundes“ [40]. Er ist es, der, vom Zelebranten dargestellt, ins Heiligtum eintritt und sein Evangelium verkündet. Er ist es, der zugleich „Opferpriester und Opfergabe, Konsekrator und Konsekrierter“ ist [41]. Es handelt sich um eine heilige und sakrale Handlung, weil sie für die heiligen Gestalten konstitutiv ist, für das „Sancta sanctis“, d.h. für die „heiligen Dinge – Christus, den Heiligen –, die den Heiligen anvertraut sind“, wie alle Liturgien des Ostens in dem Augenblick singen, wenn das eucharistische Brot erhoben wird, um die Gläubigen zum Mahl des Herrn einzuladen.

Das „sacrum“ der Messe stellt daher nicht eine „Sakralisierung“

dar, etwas, das der Mensch dem Tun Christi im Abendmahlssaal hinzugefügt hätte, vielmehr ist das Abendmahl des Gründonnerstags selber ein heiliger Ritus, die ursprüngliche und grundlegende Liturgie, in der Christus, da er sich anschickte, sein Leben für uns hinzugeben, selber auf sakramentale Weise das Geheimnis seines Leidens und seiner Auferstehung, das Herzstück jeder Messe, feierte. Da sich unsere Meßfeiern von dieser Liturgie herleiten, haben sie von sich aus eine vollständige liturgische Form, die sich zwar nach den verschiedenen Riten unterscheidet, aber in der Substanz doch identisch bleibt. Das „sacrum" der Messe ist eine Sakralität, die Christus verfügt hat. Die Worte und Handlungen jedes Priesters, denen die bewußte und aktive Teilnahme der ganzen Eucharistie feiernden Gemeinde entspricht, bilden das Echo des Geschehens vom Gründonnerstag.

Der Priester bringt das heilige Opfer „in der Person Christi" dar, was mehr bedeutet als nur „im Namen" oder „in Stellvertretung" Jesu Christi. „In der Person", d.h. in der spezifischen, sakramentalen Identifizierung mit dem „ewigen Hohenpriester"[42], der Urheber und hauptsächliches Subjekt dieses seines eigenen Opfers ist, bei dem er in Wahrheit von niemandem ersetzt werden kann. Nur er, Christus allein, konnte und kann noch immer eine wahre und wirksame „Sühne für unsere Sünden, ... auch für die der ganzen Welt"[43] sein: „Sein Opfer allein – und kein anderes – konnte und kann sühnende Kraft vor Gott in seiner Heiligsten Dreifaltigkeit, vor seiner unendlichen Heiligkeit, haben. Vom Bewußtwerden dieser Wahrheit fällt ein gewisses Licht auf den Charakter und die Bedeutung des zelebrierenden Priesters, *der im Vollzug des heiligen Opfers und indem er „in der Person" Christi handelt,* auf sakramentale und zugleich unaussprechliche Weise in dieses innerste „sacrum" eingeführt und eingefügt wird, mit dem er dann seinerseits geistigerweise alle verbindet, die an der Eucharistiefeier teilnehmen.

Dieses „sacrum", wie es sich in verschiedenen liturgischen Formen ausprägt, kann ohne dieses und jenes sekundäre Element bestehen, aber in keiner Weise ohne seine wesentliche Sakralität und Sakramentalität, da diese von Christus gewollt sind und von der Kirche überliefert und gehütet werden. Dieses „sacrum" darf auch nicht anderen Zielen untergeordnet werden. Wenn das Geheimnis der Eucharistie von seinem sakramentalen Opfercharakter getrennt wird, hört es als solches schlechthin auf zu existieren. Es erlaubt keine „profane" Nachahmung, die sehr leicht (wenn nicht sogar in der Regel) zu einer Profanierung würde. Das muß man sich stets und vielleicht vor allem in unserer Zeit vor Augen halten, da wir eine Tendenz beobachten, den Unterschied zwischen „heilig" und „profan" zu beseitigen infolge der allgemeinen (wenigstens an bestimmten Orten) verbreiteten Neigung, alles zu entsakralisieren.

Angesichts dieser Tatsache hat *die Kirche die besondere Pflicht, das „sacrum" der Eucharistie sicherzustellen und zu bekräftigen.* In unserer pluralistischen und oft auch bewußt säkularisierten Gesellschaft sichert *der lebendige Glaube* der christlichen Gemeinschaft – ein Glaube, der sich auch der eigenen Rechte gegenüber all jenen bewußt ist, die diesen Glauben nicht teilen – diesem „sacrum" sein Bürgerrecht. Die Pflicht, den Glauben eines jeden zu achten, steht mit dem natürlichen und bürgerlichen Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit in einem inneren, wechselseitigen Zusammenhang.

Der sakrale Charakter der Eucharistie fand und findet immer seinen Ausdruck in der theologischen und liturgischen Sprechweise[44]. Die Bedeutung der objektiven Sakralität des Geheimnisses der Eucharistie ist derart grundlegend für den Glauben des Volkes Gottes, daß dieser daraus Reichtum und Kraft gewonnen hat[45]. Die Diener der Eucharistie müssen sich daher vor allem in unseren Tagen von der Fülle dieses lebendigen Glaubens erleuchten lassen und in seinem Licht alles, was nach dem Willen Christi und seiner Kirche zu ihrem priesterlichen Dienst gehört, verstehen und vollziehen.

Das Opfer

9. Die Eucharistie ist vor allem ein Opfer: Opfer unserer Erlösung und zugleich Opfer des Neuen Bundes[46], wie unser Glaube sagt und die Ostkirchen klar bekennen: „das heutige Opfer – so hat vor Jahrhunderten die griechische Kirche erklärt – ist jenem gleich, das einmal der Eingeborene, das menschgewordene Wort, dargebracht hat; es wird von ihm (heute wie damals) dargebracht, da es das eine identische ist."[47] Daher werden gerade bei der Gegenwärtigsetzung dieses einen Opfers unseres Heiles Mensch und Welt durch das neue österliche Geschenk der Erlösung Gott zurückgegeben. Diese Rückgabe darf nicht fehlen, denn sie ist Fundament für den „neuen und ewigen Bund" Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott. Ohne diese Rückgabe müßte man sowohl die Erhabenheit des Erlösungsopfers in Frage stellen, das doch vollkommen und endgültig war, als auch den Opfercharakter der heiligen Messe. Da die Eucharistie also ein wahres Opfer ist, bewirkt sie diese Rückgabe an Gott.

Daraus folgt, daß der Zelebrant als Diener dieses Opfers wahrhaft *Priester* ist und kraft der besonderen Vollmacht seiner Weihe einen Opferakt vollzieht, der die Menschen und Dinge mit Gott verbindet. Alle anderen, die an der Eucharistiefeier teilnehmen, opfern nicht in der gleichen Weise, bringen aber mit ihm kraft des allgemeinen Priestertums ihre eigenen *geistlichen Opfer* dar, die vom Augenblick der Gabenüberreichung am Altar durch Brot und Wein dargestellt werden. Dieser liturgische Akt, den fast alle Liturgien feierlich gestalten, hat nämlich „seinen geistlichen Wert und seine geistliche Bedeutung"[48]. Brot und Wein werden gewissermaßen zum Symbol für alles das, was die Gemeinde bei der Eucharistiefeier Gott zum Opfer bringt und im Geist darbietet.

Es ist wichtig, daß dieser erste Akt der eucharistischen Liturgie im engeren Sinn auch im Verhalten der Teilnehmer zum Ausdruck kommt. Dem entspricht die sogenannte Gabenprozession, wie sie die jüngste Liturgiereform vorsieht[49], wobei nach alter Überlieferung ein Psalm oder Lied gesungen wird. Dabei ist ein gewisser Zeitraum notwendig, damit sich alle dieses Vorgangs bewußt werden können, der zugleich durch die Worte des Zelebranten gedeutet wird.

Das Bewußtsein vom Akt der Gabendarbringung müßte während der ganzen Messe lebendig bleiben. Ja, es müßte im Augenblick der Wandlung und der Aufopferung während der Anamnese seinen Höhepunkt erreichen, wie es der Grundgehalt des Opfervollzugs erfordert. Dies wollen die Worte des eucharistischen Hochgebetes zeigen, welche der Priester mit lauter Stimme spricht. Es scheint nützlich, hier einige Sätze des dritten eucharistischen Hochgebetes anzuführen, die besonders den Opfercharakter der Eucharistiefeier hervorheben und die Aufopferung unserer Personen mit der von Christus verbinden: „Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat. Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus. Er mache uns auf immer zu einer Gabe, die dir wohlgefällt."

Dieser Opfercharakter kommt schon bei jeder Meßfeier in den Worten zum Ausdruck, mit denen der Priester die Gabendarbringung abschließt, indem er die Gläubigen auffordert zu beten, daß „mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle". Diese Worte besitzen einen verbindlichen Wert, insofern

sie die Eigenart der gesamten Eucharistiefeier sowie die Fülle ihres göttlichen und kirchlichen Gehaltes zum Ausdruck bringen.
Alle, die gläubig an der Eucharistie teilnehmen, sind sich bewußt, daß diese ein „Opfer", d. h. eine „geweihte Opfergabe", ist. Tatsächlich werden ja Brot und Wein zum Altar gebracht, begleitet vom Gebet und den geistlichen Opfern der Teilnehmer, und schließlich verwandelt, so daß sie *wahrhaft, wirklich und substantiell* zum Leib werden, den Christus selber hingegeben, und zum Blut, das er vergossen hat. So vergegenwärtigen[50] die Gestalten von Brot und Wein kraft der Wandlung auf sakramentale und unblutige Weise das blutige Sühneopfer, das er am Kreuz dem Vater für das Heil der Welt dargebracht hat. Indem er sich in einem Akt höchster Hingabe und Aufopferung als Sühneopfer dahingeschenkt hat, hat nur er allein durch sein Lebensopfer die Menschheit mit dem Vater versöhnt: „Er hat den Schuldschein, der gegen uns sprach, durchgestrichen."[51]
Für dieses Opfer, das in sakramentaler Weise auf dem Altar erneuert wird, stellen also die Gaben von Brot und Wein zusammen mit der inneren Hingabe der Gläubigen einen unersetzlichen Beitrag dar; denn bei der Wandlung durch den Priester werden sie die konsekrierten Gestalten. Dies wird deutlich im Verhalten des Priesters beim eucharistischen Hochgebet, vor allem während der Wandlung und immer dann, wenn die Feier des heiligen Opfers und die Teilnahme daran vom Bewußtsein begleitet sind, daß hier der Meister da ist und dich ruft[52]. Dieser Ruf, den der Herr durch sein Opfer an uns alle richtet, öffnet die Herzen, damit sie sich im Geheimnis unserer Erlösung reinigen lassen und sich mit ihm in der eucharistischen Kommunion vereinigen, die der Teilnahme an der heiligen Messe einen reifen und vollen Wert schenkt, der den Menschen in seiner ganzen Existenz fordert: „Die Kirche möchte erreichen, daß die Gläubigen nicht nur diese makellose Gabe darbringen, sondern auch lernen, sich selbst hinzuzuschenken, und so durch Christus, den Mittler, zu einer immer innigeren Einheit mit Gott und untereinander gelangen, auf daß Gott alles in allem sei."[53]
Es ist daher durchaus angebracht und notwendig, daß man sich weiterhin um eine neue, intensive Erziehung müht, um allen Reichtum zu entdecken, den die neue Liturgie enthält.
Die nach dem II. Vatikanischen Konzil erfolgte liturgische Erneuerung hat tatsächlich dem *eucharistischen* Opfer sozusagen eine größere Durchsichtigkeit geschenkt. Dazu helfen u. a. die Worte des eucharistischen Hochgebetes, die der Zelebrant mit lauter Stimme spricht, besonders die Wandlungsworte mit der Akklamation der Gemeinde unmittelbar nach der Wandlung.
Wenn uns das alles mit Freude erfüllen soll, so müssen wir doch auch bedenken, daß *diese Änderungen auch eine neue geistige Aufgeschlossenheit und Reife erfordern,* sowohl beim Zelebranten – zumal er heute zum Volk gewandt zelebriert – als auch bei den Gläubigen. Die eucharistische Verehrung reift und wächst, wenn die Worte des eucharistischen Hochgebetes und besonders die Wandlungsworte in großer Demut und Schlichtheit, in verständlicher Weise, entsprechend ihrer Heiligkeit, geziemend und würdig ausgesprochen werden; wenn dieser wesentliche Akt der Eucharistiefeier ohne Hast vollzogen wird; wenn er uns zu solcher Sammlung und Ehrfurcht führt, daß die Teilnehmer die Größe des Geheimnisses spüren, das sich hier vollzieht, und das auch in ihrem Verhalten zum Ausdruck bringen.

III. Die beiden Tische des Herrn und das Gemeinwohl der Kirche

Tisch des Wortes Gottes

10. Wir wissen gut, daß die Feier der Eucharistie seit den ältesten Zeiten nicht nur mit Gebet, sondern auch mit der Lesung der Heiligen Schrift sowie mit dem Gesang der ganzen Gemeinde verbunden war. Infolgedessen konnte man seit langem auf die heilige Messe den Vergleich der Kirchenväter von den beiden Tischen anwenden, auf denen die Kirche ihren Söhnen und Töchtern das Wort Gottes und die Eucharistie, das Brot des Herrn, darreicht. Wir müssen daher zum ersten Teil des heiligen Geheimnisses zurückkehren, der heute meist *Wortgottesdienst* genannt wird, und ihm einige Aufmerksamkeit schenken.
Die Lektüre von Abschnitten der Heiligen Schrift, die für jeden Tag ausgewählt wird, wurde *vom Konzil nach neuen Kriterien und Erfordernissen* geordnet.[54] Im Anschluß an diese Normen des Konzils kam es zu einer neuen Zusammenstellung von Lesungen, bei denen in gewissem Maße das Prinzip des fortlaufenden Textes befolgt wird; ferner das Prinzip, die Gesamtheit der heiligen Bücher zugänglich zu machen. Die Einfügung der Psalmen mit ihren Responsorien in die Liturgie macht den Teilnehmern den schönsten Schatz an Gebeten und Gesängen aus dem Alten Testament vertraut. Dann bewirkt die Tatsache, daß die betreffenden Texte in der eigenen Sprache vorgelesen und gesungen werden, daß alle ihnen mit vollerem Verständnis folgen können.
Es gibt jedoch auch solche Gläubige, die noch auf der Grundlage der früheren Liturgie in lateinischer Sprache erzogen worden sind und darum jetzt das Fehlen dieser einheitlichen Sprache bedauern, die ja in aller Welt auch ein Ausdruck der Einheit der Kirche gewesen ist und durch ihren feierlichen Charakter ein tiefes Bewußtsein für das eucharistische Geheimnis geweckt hat. Man muß diesen Gefühlen und Wünschen nicht nur Verständnis, sondern auch Respekt entgegenbringen und ihnen im Rahmen des Möglichen entgegenkommen, wie es ja auch in den neueren Anweisungen[55] vorgesehen ist. Die römische Kirche hat besondere Verpflichtungen gegenüber dem Latein, der großartigen Sprache des antiken Rom, und muß sie zum Ausdruck bringen, wo immer sich dafür eine Gelegenheit bietet.
Die Möglichkeiten, welche die nachkonziliare Erneuerung geschaffen hat, werden vielerorts so genutzt, daß wir *Zeugen und Teilnehmer einer echten Feier des Wortes Gottes* werden. Es nimmt ferner die Zahl jener Menschen zu, die sich aktiv an dieser Feier beteiligen. Es bilden sich Gruppen von Lektoren und Sängern und noch häufiger »scholae cantorum« von Männern und Frauen, die sich mit großem Eifer auf diesem Gebiet einsetzen. Das Wort Gottes, die Heilige Schrift, beginnt in zahlreichen christlichen Gemeinschaften neu lebendig zu werden. Die zur Liturgiefeier versammelten Gläubigen bereiten sich mit Gesang auf das Hören des Evangeliums vor, das mit der gebührenden Ehrfurcht und Liebe verkündet wird.
Wenn wir das alles mit großer Hochachtung und Dankbarkeit feststellen, können wir doch nicht vergessen, daß eine vollständige Erneuerung immer noch weitere Anforderungen stellt. Sie bestehen in einer *neuen Verantwortung gegenüber dem Wort Gottes,* wie es durch die Liturgie in verschiedenen Sprachen übermittelt wird, was gewiß dem universalen Charakter und den Zielsetzungen des Evangeliums entspricht. Die gleiche Verantwortung gilt auch für die Ausführung der entsprechenden liturgischen Handlungen, für das Vorlesen oder den Gesang, die auch den künstlerischen Prinzipien entsprechen müssen. Um diese Handlungen vor allem Gekünstelten zu bewahren, muß in ihnen Können, Einfachheit und Würde zum Ausdruck kommen, so daß schon aus der Art des Vorlesens oder Singens der besondere Charakter der heiligen Texte aufleuchtet.
Diese Erfordernisse, die sich aus der neuen Verantwortung gegenüber dem Wort Gottes in der Liturgie ergeben,[56] reichen jedoch noch tiefer und *berühren die innere Haltung,* mit der die

Diener des Wortes innerhalb der Liturgiefeier ihre Aufgabe erfüllen.[57] Die gleiche Verantwortung betrifft schließlich die *Auswahl der Texte*. Sie wurde bereits von der zuständigen kirchlichen Autorität vorgenommen, die auch Vorsorge für Fälle getroffen hat, wo man für eine besondere Situation noch geeignetere Lesungen wählen kann[58]. Ferner muß man stets daran denken, daß als Texte für die liturgischen Lesungen der Messe nur das Wort Gottes in Frage kommt. Die Lesung der Bibel darf nicht durch die Lesung anderer Texte ersetzt werden, selbst wenn diese eindeutig religiöse und moralische Werte besitzen. Solche Texte können dagegen mit großem Nutzen in den Homilien verwendet werden. Die Homilie ist in der Tat für die Verwendung solcher Texte höchst geeignet, vorausgesetzt, daß diese inhaltlich den geforderten Bedingungen entsprechen; denn es gehört ja unter anderem zur Natur der Homilie, die Übereinstimmung zwischen der geoffenbarten Weisheit Gottes und dem wahren Gedankengut der Menschheit aufzuzeigen, das auf verschiedenen Wegen die Wahrheit sucht.

Tisch des Brotes des Herrn

11. Auch der zweite Tisch des Geheimnisses der Eucharistie, der Tisch des Brotes des Herrn, erfordert aus der Sicht der heutigen liturgischen Erneuerung eine eigene Überlegung. Hierbei handelt es sich um ein äußerst wichtiges Problem, da es um einen besonderen Akt lebendigen Glaubens, ja, wie es seit den ersten Jahrhunderten bezeugt ist[59], um einen Ausdruck der *Verehrung Christus gegenüber* geht, der sich selber *in der eucharistischen Kommunion einem jeden von uns,* unserem Herzen, unserem Bewußtsein und unserem Mund in Form einer Speise anvertraut. Daher ist hierbei besonders jene Wachsamkeit notwendig, von der das Evangelium spricht, sei es von seiten der für den eucharistischen Kult verantwortlichen Hirten oder auch des Volkes Gottes, dessen „Glaubenssinn"[60] gerade hier sehr aufmerksam und geschärft sein muß.

Ich möchte daher auch dieses Problem einem jeden von Euch, verehrte, liebe Brüder im Bischofsamt, besonders ans Herz legen. Ihr sollt es vor allem in Eure Sorge für alle Euch anvertrauten Kirchen aufnehmen. Darum bitte ich Euch im Namen jener Einheit, die wir als Erbe von den Aposteln empfangen haben: der kollegialen Einheit. Diese Einheit ist gewissermaßen am Tisch des Brotes des Herrn, am Gründonnerstag, geboren worden. Mit Hilfe Eurer Brüder im Priesteramt tut alles, was ihr könnt, *um die sakrale Würde des eucharistischen Dienstes und jenen tiefen Sinn für die eucharistische Kommunion* zu sichern, der ein besonderes Gut der Kirche als Volk Gottes ist und zugleich das besondere Erbe, das uns von den Aposteln, von verschiedenen liturgischen Traditionen und vielen Generationen von Gläubigen, die oft als heroische Zeugen Christi in der „Schule des Kreuzes" und der Eucharistie erzogen worden sind, überliefert worden ist.

Man muß sich also daran erinnern, daß die Eucharistie als Tisch des Brotes des Herrn eine ständige Einladung ist, wie sich aus dem *liturgischen Hinweis des Zelebranten ergibt, wenn er sagt: „Seht das Lamm Gottes... Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind"*,[61] ferner aus dem bekannten Gleichnis des Evangeliums von den zum Hochzeitsmahl Geladenen[62]. Bedenken wir, daß in diesem Gleichnis viele sich entschuldigen und aus verschiedenen Gründen die Einladung ausschlagen.

Gewiß fehlt es auch in unseren katholischen Gemeinden nicht an solchen, die an der heiligen Kommunion *teilnehmen könnten* und *doch nicht teilnehmen,* obwohl sie sich in ihrem Gewissen keiner schweren Sünde bewußt sind. Diese Haltung, die bei einzelnen mit einer übertriebenen Strenge verbunden ist, hat sich in Wirklichkeit in unserem Jahrhundert geändert, auch wenn man sie da und dort noch antrifft. Tatsächlich begegnet man statt des Gefühls der Unwürdigkeit viel öfter einem gewissen Mangel an innerer Bereitschaft, wenn man so sagen kann, einem Mangel an „Hunger" und „Durst" nach der Eucharistie. Dahinter verbirgt sich auch ein Mangel an einem entsprechenden Gespür und Verständnis für die Natur des großen Sakramentes der Liebe.

Dennoch sind wir in den letzten Jahren auch Zeugen einer anderen Erscheinung. Mitunter, ja sogar ziemlich oft gehen alle Teilnehmer an der Eucharistiefeier zur heiligen Kommunion; dabei fehlt es aber zuweilen, wie erfahrene Seelsorger bestätigen, an dem erforderlichen Eifer, das Bußsakrament zu empfangen, um das eigene Gewissen zu reinigen. Dies kann natürlich bedeuten, daß jene, die sich dem Tisch des Herrn nahen, in ihrem Gewissen und nach dem objektiven Gesetz Gottes nichts finden, was den erhabenen und freudigen Vollzug ihrer sakramentalen Vereinigung mit Christus verhindern könnte. Es kann sich hier aber auch, zumindest manchmal, eine andere Überzeugung verbergen, nämlich daß man die Messe *nur* als ein Mahl betrachtet[63], an dem man *durch den Empfang des Leibes Christi* teilnimmt, *um vor allem die brüderliche Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen.* Diesen Motiven können sich leicht gewisse menschliche Überlegungen und ein reiner „Konformismus" hinzugesellen.

Diese Erscheinung erfordert von unserer Seite eine wache Aufmerksamkeit und eine theologische und pastorale Analyse, bei der wir uns von größtem Verantwortungsbewußtsein leiten lassen. Wir dürfen es nicht zulassen, daß im Leben unserer Gemeinden der Wert eines feinfühligen christlichen Gewissens abhanden kommt, das sich einzig vom Blick auf Christus leiten läßt, der beim eucharistischen Empfang im Herzen eines jeden von uns eine würdige Wohnung finden muß. Dieses Problem ist nicht nur eng mit der Praxis des Bußsakramentes verbunden, sondern auch mit der richtig verstandenen Verantwortung für die gesamte Lehre der Moral und die genaue Unterscheidung zwischen Gut und Böse, die dann für jeden Teilnehmer an der Eucharistiefeier zur Grundlage für eine richtige Selbstbeurteilung im Innern des eigenen Gewissens wird. Wohlbekannt sind die Worte des hl. Paulus: „Jeder soll sich selbst prüfen";[64] ein solches Urteil ist die unerläßliche Bedingung für eine persönliche Entscheidung darüber, ob man die eucharistische Kommunion empfangen oder ihr fernbleiben soll.

Die Eucharistiefeier stellt uns, was den Dienst am Tisch der Eucharistie betrifft, vor noch viele andere Forderungen, die sich zum Teil nur auf die Priester und Diakone, teils aber auf alle beziehen, die an der eucharistischen Liturgie teilnehmen. Die Priester und Diakone müssen sich dessen bewußt sein, daß der Dienst am Tisch des Brotes des Herrn ihnen besondere Verpflichtungen auferlegt, an erster Stelle gegenüber Christus selber, der *in der Eucharistie gegenwärtig* ist, dann auch gegenüber allen tatsächlichen und möglichen Teilnehmern an der Eucharistiefeier. Was das erste angeht, ist es vielleicht nützlich, sich der Worte des Pontifikale zu erinnern, die der Bischof am Weihetag an den Neupriester richtet, während er ihm auf der Patene und im Kelch Brot und Wein übergibt, die die Gläubigen dargereicht haben und der Diakon zubereitet hat: „Nimm hin die Gaben des Volkes für die Feier des Opfers. Bedenke, was du tust, ahme nach, was du vollziehst, und stelle dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes."[65] Diese letzte vom Bischof gegebene Mahnung muß ihm eine der teuersten Normen für seinen eucharistischen Dienst bleiben.

Von ihr muß die Haltung des Priesters im Umgang mit Brot und Wein, die zu Leib und Blut des Erlösers geworden sind, geprägt werden. Darum müssen wir alle, die wir Diener der Eucharistie sind, unser Tun am Altar aufmerksam überprüfen, besonders die Art und Weise unseres Umgangs mit jener Speise und jenem

Trank, die der Leib und das Blut unseres Herrn und Gottes in unseren Händen sind; wie wir die heilige Kommunion austeilen und wie wir die liturgischen Gefäße reinigen.

Alle diese Handlungen haben ihre Bedeutung. Natürlich soll man Skrupulosität vermeiden; Gott bewahre uns aber vor einem ehrfurchtslosen Verhalten, vor ungeziemender Hast und ärgniserregender Ungeduld. Unsere größte Ehre besteht außer im Einsatz für unsere Sendung zur Verkündigung des Evangeliums in der Ausübung der geheimnisvollen Vollmacht über den Leib des Herrn, und alles in uns muß entschieden darauf hingeordnet sein. Wir müssen ferner stets bedenken, daß wir für diese unsere Amtsvollmacht sakramental geweiht, aus den Menschen erwählt und „für die Menschen eingesetzt" sind[66]. Vor allem wir Priester der römisch-lateinischen Kirche müssen uns dessen bewußt sein, weil in unseren Weiheritus im Verlauf der Jahrhunderte auch der Brauch einer Salbung der Hände des Priesters eingefügt worden ist.

In einigen Ländern *ist die Handkommunion üblich geworden.* Sie wurde von einzelnen Bischofskonferenzen erbeten und fand die Billigung des Apostolischen Stuhles. Es werden aber Stimmen laut über Fälle von bedauerlichem Mangel an Ehrfurcht vor den eucharistischen Gestalten, ein Mangel, der nicht nur die eines solchen Verhaltens schuldigen Personen belastet, sondern auch die Hirten der Kirche, die es vielleicht an Wachsamkeit über das Verhalten der Gläubigen gegenüber der Eucharistie haben fehlen lassen. Es kommt auch mitunter vor, daß die freie Wahl und der Wille jener nicht berücksichtigt werden, die auch dort, wo die Handkommunion amtlich gestattet ist, es vorziehen, ihrerseits die Mundkommunion zu wählen. Ich kann nicht umhin, im Zusammenhang dieses Briefes auf die soeben genannten schmerzlichen Probleme wenigstens kurz hinzuweisen. Damit meine ich in keiner Weise jene Personen, die in den Ländern, wo diese Praxis erlaubt ist, den Herrn Jesus bei der Handkommunion im Geist tiefer Ehrfurcht und Frömmigkeit empfangen.

Man darf jedoch den vorrangigen Auftrag der Priester nicht vergessen, die in ihrer Ordination dazu geweiht wurden, den Priester Christus darzustellen: damit sind ihre Hände wie ihr Wort und ihr Wille zum direkten Werkzeug Christi geworden. Deshalb haben sie als Diener der heiligen Eucharistie für die heiligen Gestalten eine vorrangige Verantwortung, vorrangig, weil total: sie bringen Brot und Wein dar, konsekrieren sie und verteilen dann die heiligen Gestalten an die teilnehmende Gemeinde. Die Diakone dürfen die Gaben der Gläubigen nur zum Altar tragen und sie nach deren Konsekrierung durch den Priester austeilen. Wie ausdrucksstark, wenn auch nicht ursprünglich, ist daher bei unserer lateinischen Priesterweihe der Ritus der Salbung der Hände, als ob gerade für diese Hände eine besondere Gnade und Kraft des Heiligen Geistes notwendig wäre!

Die heiligen Gestalten zu berühren und *sie mit den eigenen Händen auszuteilen* ist ein Vorrecht der Geweihten, das auf ihre *aktive Teilnahme am eucharistischen Dienst* hindeutet. Natürlich kann die Kirche eine solche Erlaubnis auch Personen geben, die weder Priester noch Diakone sind, z. B. den Akolythen für die Ausübung ihres Dienstes, vor allem wenn sie auf dem Weg zu einer späteren Weihe sind, aber auch anderen Laien, die für eine echte Notlage, aber stets nach einer angemessenen Vorbereitung eine solche Erlaubnis erhalten.

Das Gemeinwohl der Kirche

12. Wir können auch nicht einen Augenblick vergessen, daß die Eucharistie ein besonderes Gut der ganzen Kirche ist. Sie ist *das größte Geschenk,* das in der Gnaden- und Sakramentenordnung der göttliche Bräutigam seiner Braut gemacht hat und ohne Unterlaß macht. Und gerade weil es um ein solches Geschenk geht, müssen wir uns alle im Geist tiefen Glaubens von echt christlichem Verantwortungsbewußtsein leiten lassen. Ein Geschenk verpflichtet uns immer tiefer, weil es uns nicht nur kraft eines strengen Rechtes anspricht, sondern dadurch, daß es uns persönlich anvertraut wurde. Es verlangt von uns somit vor jeder gesetzlichen Verpflichtung *Vertrauen und Dankbarkeit.* Die Eucharistie ist genau ein solches Geschenk und ein solches Gut. Wir müssen daher auch in den Einzelheiten dem treu bleiben, was sie in sich darstellt, und dem, was sie von uns will, nämlich Danksagung.

Die Eucharistie ist als Sakrament ihrer Einheit ein gemeinsames Gut der ganzen Kirche. Die Kirche hat daher die strenge Pflicht, all das genau festzulegen, was ihre Feier und die Teilnahme an ihr betrifft. Wir müssen deshalb nach den vom letzten Konzil aufgestellten Prinzipien vorgehen, das in der Konstitution über die heilige Liturgie die Rechte und Pflichten der einzelnen Bischöfe innerhalb ihrer Diözesen sowie die der Bischofskonferenzen festgelegt hat, wobei die einen wie die anderen in kollegialer Einheit mit dem Apostolischen Stuhl handeln.

Außerdem müssen wir den Weisungen folgen, welche die verschiedenen vatikanischen Behörden auf diesem Gebiet erlassen haben: auf dem Gebiet der Liturgie den in den liturgischen Büchern festgelegten Normen, soweit sie das eucharistische Geheimnis betreffen, und den Instruktionen zum selben Geheimnis[67]; was die „communicatio in sacris" angeht, den Normen des Ökumenischen Direktoriums[68] sowie denen der „Instruktion über besondere Fälle, in denen andere Christen in der katholischen Kirche zur eucharistischen Kommunion zugelassen werden können"[69]. Wenn auch in dieser Phase der Erneuerung die Möglichkeit einer gewissen „kreativen" Autonomie zugestanden worden ist, so muß diese doch die Erfordernisse der substantiellen Einheit genau beachten. Auf dem Weg dieses Pluralismus, der sich schon aus der Einführung der verschiedenen Sprachen in die Liturgie ergibt, können wir nur so weit voranschreiten, daß die wesentlichen Merkmale der Eucharistiefeier erhalten bleiben und die von der kürzlichen Liturgiereform vorgeschriebenen Normen beachtet werden.

Man muß sich unbedingt und überall darum bemühen, daß in dem vom II. Vatikanischen Konzil vorgesehenen Pluralismus des eucharistischen Kultes jene Einheit deutlich hervortritt, für die die Eucharistie Zeichen und Quelle ist.

Diese Aufgabe, über die naturgemäß der Apostolische Stuhl zu wachen hat, sollte nicht nur von den einzelnen *Bischofskonferenzen* wahrgenommen werden, sondern auch von jedem einzelnen Diener der Eucharistie ohne Ausnahme. Ein jeder muß sich ferner bewußt sein, daß er für das Gemeinwohl der ganzen Kirche Verantwortung trägt. *Der Priester als Diener,* als Zelebrant, als jener, der bei der eucharistischen Versammlung der Gläubigen vorsteht, muß ein besonderes *Gespür für das Gemeinwohl der Kirche* besitzen, das er durch seinen Dienst vertritt, dem er sich aber auch unterzuordnen hat, wie es eine rechte Glaubensdisziplin verlangt. Er darf sich nicht als „Eigentümer" betrachten, der frei über den liturgischen Text und den heiligen Ritus wie über ein Privatgut verfügt, so daß er diesem einen zu persönlichen und beliebigen Stil geben dürfte. Das kann manchmal effektvoller erscheinen und auch einer subjektiven Frömmigkeit mehr entsprechen, objektiv aber ist es immer ein Verrat an jener Einheit, die vor allem im Sakrament der Einheit ihren eigentlichen Ausdruck finden muß.

Jeder Priester, der das heilige Opfer darbringt, muß sich bewußt sein, daß er während dieses Opfers nicht *allein* mit seiner Gemeinde betet, sondern daß die ganze Kirche hier betet, wobei er auch durch den *Gebrauch des approbierten liturgischen Textes*

ihre geistliche Einheit in diesem Sakrament zum Ausdruck bringt. Wollte jemand eine solche Einstellung „Uniformismus" nennen, so würde das nur seine Unkenntnis der objektiven Erfordernisse der echten Einheiten beweisen und das Zeichen eines schädlichen Individualismus sein.

Diese Unterordnung des zelebrierenden Priesters unter das „Mysterium", das ihm von der Kirche zum Wohl des ganzen Volkes Gottes anvertraut ist, muß auch in der Beachtung der liturgischen Vorschriften für die Feier des heiligen Opfers zum Ausdruck kommen. Diese Vorschriften betreffen z.B. die Kleidung und besonders die Paramente, welche der Zelebrant trägt. Natürlich gab und gibt es Umstände, unter denen die Vorschriften nicht verpflichten. Mit Ergriffenheit haben wir in Büchern von Priestern, die in Konzentrationslagern gefangen waren, Berichte über Eucharistiefeiern gelesen, bei denen die erwähnten Regeln nicht beobachtet wurden, wo Altar und Paramente fehlten. Wenn das aber unter den gegebenen Umständen ein Beweis für Heroismus war und hohe Achtung wecken mußte, kann jedoch die Vernachlässigung der liturgischen Vorschriften unter *normalen Umständen* als mangelnde Ehrfurcht vor der Eucharistie ausgelegt werden, die vielleicht von Individualismus, von fehlendem kritischem Sinn gegenüber den herrschenden Meinungen oder auch von einem gewissen *Mangel an Glaubensgeist* herrühren.

Auf uns allen, die wir durch Gottes *Gnade* Diener der Eucharistie sind, lastet in besonderer Weise die Verantwortung für die Gedanken und Haltungen unserer Brüder und Schwestern, die unserer pastoralen Sorge anvertraut sind. Unsere Berufung ist es, vor allem durch das persönliche Beispiel jede gesunde Form von Verehrung für Christus zu wecken, der in diesem Sakrament der Liebe gegenwärtig ist und wirkt. Gott bewahre uns davor, anders zu handeln und die Frömmigkeit zu schwächen, indem wir uns verschiedene Ausdrucksformen des eucharistischen Kultes „abgewöhnen", in denen eine vielleicht traditionelle, aber gesunde Frömmigkeit und vor allem jener „Glaubenssinn" zum Ausdruck kommen, den das gesamte Volk Gottes besitzt, wie uns das II. Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat[70].

Zum Abschluß dieser meiner Überlegungen möchte ich in meinem eigenen Namen und im Namen von euch allen, verehrte, liebe Brüder im Bischofsamt, für alles das um Verzeihung bitten, was – aus welchem Grunde auch immer, aus irgendwelcher menschlichen Schwäche, Ungeduld und Nachlässigkeit, auch infolge einer nur teilweisen, einseitigen oder irrigen Anwendung der Vorschriften des II. Vatikanischen Konzils – Ärgernis und Unbehagen bezüglich der Interpretation der Lehre und der Verehrung, die diesem großen Sakrament gebührt, verursacht haben könnte. Ich bitte den Herrn Jesus, daß es in Zukunft bei unserem Umgang mit diesem heiligen Geheimnis gelingen möge, alles zu vermeiden, was bei unseren Gläubigen das Gefühl der Ehrfurcht und Liebe in irgendeiner Weise schwächen oder verwirren könnte.

Christus selber möge uns helfen, die Wege der echten Erneuerung auf jene Fülle des Lebens und der eucharistischen Frömmigkeit hin fortzusetzen, durch welche die Kirche sich selbst zu jener Einheit auferbaut, die sie schon besitzt und doch noch mehr zu verwirklichen wünscht zur Ehre des lebendigen Gottes und für das Heil aller Menschen.

Schluß

13. Gestattet mir, verehrte, liebe Brüder, diese meine Überlegungen nun abzuschließen, die sich darauf beschränkt haben, einige Fragen zu vertiefen. Ich hatte dabei die gesamte Arbeit vor Augen, die das II. Vatikanische Konzil geleistet hat; zugleich war mir auch die Enzyklika „Mysterium fidei" Pauls VI. gegenwärtig, die während dieses Konzils veröffentlicht wurde, ferner alle nach dem Konzil herausgegebenen Dokumente, welche die nachkonziliare liturgische Erneuerung durchführen sollen. Es besteht nämlich eine sehr enge und organische *Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des gesamten Lebens der Kirche.*

Die Kirche handelt nicht nur in der Liturgie, sondern prägt sich auch darin aus; sie lebt von der Liturgie und gewinnt aus der Liturgie ihre Lebenskraft. Daher bildet die liturgische Erneuerung, die im Geist des II. Vatikanischen Konzils auf rechte Weise durchgeführt wird, in gewissem Sinn das Maß und die Bedingung für die Verwirklichung der Lehre dieses II. Vatikanischen Konzils, die wir mit tiefem Glauben annehmen wollen, überzeugt, daß der Heilige Geist sich seiner bedient hat, um der Kirche die Wahrheiten mitzuteilen und die Hinweise zu geben, die sie zur Erfüllung ihrer Sendung für die Menschen von heute und morgen braucht.

Es wird weiter unser besonderes Anliegen sein, die Erneuerung der Kirche gemäß der Lehre des II. Vatikanischen Konzils *zu fördern und im Geist einer stets lebendigen Tradition weiterzuführen.* Gehört es doch zum Wesen einer recht verstandenen Tradition, daß man auch die „Zeichen der Zeit" richtig deutet, nach denen es gilt, aus dem reichen Schatz der Offenbarung „Neues und Altes"[71] hervorzuholen. Indem das II. Vatikanische Konzil in diesem Geiste und gemäß diesem Rat des Evangeliums ans Werk ging, hat es eine providentielle Leistung vollbracht, um das Antlitz der Kirche in der heiligen Liturgie zu erneuern, wobei es sich recht oft an das „Alte" hielt, an das, was aus dem Erbe der Väter stammt und Ausdruck des Glaubens und der Lehre der seit so vielen Jahrhunderten geeinten Kirche ist.

Um in Zukunft die Weisungen des Konzils auf dem Gebiet der Liturgie und vor allem auf dem des eucharistischen Kultes weiter verwirklichen zu können, *ist eine enge Zusammenarbeit* zwischen der zuständigen Behörde des Heiligen Stuhls und den einzelnen Bischofskonferenzen *notwendig*, eine *zugleich behutsame und schöpferische* Zusammenarbeit, bei der der Blick auf die Erhabenheit des heiligsten Geheimnisses gerichtet ist und auch auf die geistigen Strömungen und sozialen Wandlungen, die für unsere Epoche so bezeichnend sind. Sie machen ja nicht nur zuweilen Schwierigkeiten, sondern befähigen auch zu einer neuen Weise der Teilnahme an diesem großen Geheimnis des Glaubens.

Es drängt mich vor allem zu unterstreichen, daß die Probleme der Liturgie und besonders jene der eucharistischen Liturgie nicht Anlaß zu *Spaltungen unter den Katholiken und zur Bedrohung für die Einheit der Kirche* werden dürfen. So fordert es das Grundverständnis dieses Sakramentes, das Christus uns als Quelle geistiger Einheit hinterlassen hat. Wie könnte gerade die Eucharistie, die in der Kirche „das Sakrament der Frömmigkeit, das Zeichen der Einheit und das Band der Liebe" ist[72], in diesem Augenblick für uns zu einem Ort der Spaltung, zu einer Quelle gegensätzlicher Denk- und Verhaltensweisen werden, statt, wie es ihrem wahren Wesen entspricht, konstitutives Zentrum der Einheit der Kirche selber zu sein?

Wir sind alle in gleicher Weise unserem Erlöser gegenüber Schuldner. Wir müssen alle gemeinsam jenem Geist der Wahrheit und der Liebe Gehör schenken, den er der Kirche verheißen hat und der jetzt in ihr am Werk ist. Im Namen dieser Wahrheit und Liebe, im Namen des gekreuzigten Christus und seiner Mutter bitte und beschwöre ich Euch, daß wir jede Opposition und Spaltung hinter uns lassen und uns alle in dieser großen Heilssendung vereinen, die zugleich Preis und Frucht unserer Erlösung ist. Der

Heilige Stuhl wird alles tun, was möglich ist, um auch weiterhin nach Mitteln und Wegen zu suchen, welche die hier gemeinte Einheit sichern können. Jeder möge durch die Art und Weise seines Handelns vermeiden, „den Heiligen Geist zu betrüben"[73].

Damit diese Einheit sowie die ständige geordnete Zusammenarbeit, die zu dieser hinführt, beharrlich fortgesetzt werden können, erflehe ich auf den Knien für uns alle durch die Fürbitte Mariens, seiner heiligen Braut und der Mutter der Kirche, das Licht des Heiligen Geistes. Indem ich alle von ganzem Herzen segne, wende ich mich noch einmal mit brüderlichem Gruß und voller Vertrauen an Euch, meine verehrten, lieben Brüder im Bischofsamt. In dieser kollegialen Einheit, an der wir Anteil haben, wollen wir alles tun, damit die heilige Eucharistie immer mehr Quelle des Lebens und Licht für die Gewissen aller unserer Brüder und Schwestern in allen Gemeinschaften innerhalb der universalen Einheit der Kirche Christi auf Erden wird.
Im Geiste brüderlicher Liebe erteile ich euch und allen Mitbrüdern im Priesteramt von Herzen den Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, am 24. Februar, dem ersten Fastensonntag des Jahres 1980, im zweiten Jahr meines Pontifikates.

Joannnes Paulus PP. II

[1] Vgl. Nr. 2: AAS 71 (1979) 395 f. [2] Vgl. Konzil von Trient, 22. Session, Kanon 2: Conciliorum Œcumenicorum Decreta, 3. Aufl., Bologna 1973, S. 735. [3] Eine äthiopische Meßliturgie erwähnt im Zusammenhang mit diesem Auftrag des Herrn: Die Apostel „haben für uns Patriarchen, Erzbischöfe, Priester und Diakone eingesetzt, um die Liturgie deiner heiligen Kirche zu feiern": Anaphora S. Athanasii: Prex Eucaristica, Haenggi-Pahl, Freiburg (Schweiz) 1968, S. 183. [4] Vgl. La Tradition apostolique de saint Hippolyte, Nr. 24, Ed. Botte, Münster/Westfalen 1963, S. 5–17. [5] 2 Kor 11,28. [6] 1 Petr 2,5. [7] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", Nr. 28: AAS 57 (1965) 33 f.; Dekret über Leben und Dienst der Priester „Presbyterorum ordinis", Nr. 2 und 5: AAS 58 (1966) 993 und 998; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad gentes, Nr. 39: AAS 58 (1966) 986. [8] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", Nr. 11: AAS 57 (1965) 15. [9] Joh 3,16; es ist bemerkenswert zu sehen, wie diese Worte von der Chrysostomus-Liturgie unmittelbar vor den Konsekrationsworten zitiert werden und zu diesen hinführen: vgl. La divina Liturgia del santo nostro Padre Giovanni Crisostomo, Rom Grottaferrata 1967, S. 104 f. [10] Mt 26,26–28; Mk 14,22–25; Lk 22,18–20; 1 Kor 11,23–25; vgl. die eucharistischen Hochgebete der Liturgie. [11] Phil 2,8. [12] Joh 13,1. [13] Vgl. Papst *Johannes Paul II.*, Ansprache im Phoenix-Park von Dublin, Nr. 7: AAS 71 (1979) 1074 ff.; Ritenkongregation, Instruktion „Eucharisticum Mysterium", AAS 59 (1967) 539–573; Rituale Romanum, De sacra communione et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, ed. typica, 1973. Es sei betont, daß der Wert der Frömmigkeit und die Heilskraft dieser Formen eucharistischer Anbetung nicht von der Form selbst abhängen, sondern vielmehr von der inneren Einstellung. [14] Vgl. Bulle Transiturus de hoc mundo (11. August 1264): Aemilii Friedberg, Corpus Iuris Canonici, Pars II: Decretalium collectiones, Leipzig 1881, S. 1174–1177; Studi eucaristici, VII centenario della Bolla „Transiturus" 1264–1964, Orvieto 1966, S. 302–317. [15] Vgl. Papst *Paul VI.*, Enzyklika Mysterium Fidei: AAS 57 (1965) 753–774; Ritenkongregation, Instruktion Eucharisticum Mysterium: AAS 59 (1967) 539–573; Rituale Romanum, De sacra communione et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, ed. typica, 1973. [16] Papst *Johannes Paul II.*, Enzyklika Redemptor hominis, Nr. 20: AAS 71 (1979) 311; vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" Nr. 11: AAS 57 (1965) 15 f.; dazu die Anmerkung 57 zu Nr. 20 des Schema II derselben Dogmatischen Konstitution: Acta Synodalia Sacrosancti Concillii Œcumenici Vaticani II, vol. II, periodus 2ª, pars I, sessio publica II, S. 251–252; Papst *Paul VI.*, Ansprache bei der Generalaudienz vom 17. September 1965: Insegnamenti di Paolo VI, III (1965), S. 1036; H. de Lubac, Méditation sur l'Eglise, 2. Auflage, Paris 1953, S. 129–137. [17] Vgl. 1 Kor 11,26. [18] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", Nr. 11: AAS 57 (1965) 15 f.; Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium", Nr. 10: AAS 56 (1961) 102; Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis", Nr. 5: AAS 58 (1966) 997 f.; Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus", Nr. 30: AAS 58 (1966) 688 f.; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad gentes, Nr. 9: AAS 58 (1966) 957 f. [19] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", Nr. 26: AAS 57 (1965) 31 f.: Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio", Nr. 15: AAS 57 (1965) 101 f. [20] Dies enthält als Bitte das Tagesgebet vom Gründonnerstag: „Gib, daß wir aus diesem Geheimnis die Fülle des Lebens und der Liebe empfangen": Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Trier 1975, Band I, S. [23]; ebenso die Bitten um Einheit im selben Meßbuch: „Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut und laß uns eins werden durch den Heiligen Geist. Gedenke deiner Kirche auf der ganzen Erde und vollende dein Volk in der Liebe": Zweites Hochgebet, a. a. O., S. 176; vgl. Drittes Hochgebet, ebd., S. 186. [21] Joh 5,17. [22] Vgl. Schlußgebet vom 22. Sonntag im Jahreskreis: „Allmächtiger Gott, du hast uns gestärkt durch das lebendige Brot, das vom Himmel kommt. Deine Liebe, die wir im Sakrament empfangen haben, mache uns bereit, dir in unseren Brüdern zu dienen": Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Trier 1975, Band I, S. 70. [21] Joh 4,23. [24] Vgl. 1 Kor 10,17; vgl. den Kommentar zu diesen Worten durch *Augustinus*, In Evangelium Joannis tract. 31,13: PL 35, 1613, und durch das Konzil von Trient, Sessio XIII, c. 8: Conciliorum Œcumenicorum Decreta, Bologna 1973, S. 697,7; vgl. auch II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", Nr. 7: AAS 57 (1965) 9. [26] Dies kommt in mehreren Orationen des Römischen Meßbuches zum Ausdruck: Gabengebet der Messe „Für Heilige der Nächstenliebe": „gib, daß wir nach dem Beispiel deiner Heiligen feststehen in der Liebe zu dir und zu den Menschen": Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Trier 1975, Band II, S. 949; Schlußgebet der Messe „Für Erzieher": „die heilige Speise schenke uns neue Kraft, damit wir ... die Werke der Barmherzigkeit tun ... und so allen Menschen auf dem Weg zu dir helfen": ebd., S. 951; vgl. auch das Schlußgebet der Messe vom 22. Sonntag im Jahreskreis: s. o. (Anm. 22). [27] Joh 4,23. [28] Eph 4,13. [28] Siehe Nr. 2. [30] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes", Nr. 9 und 13: AAS 58 (1966) 958; 961 f.; Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis", Nr. 5: AAS 58 (1966) 997. [31] 1 Joh 3,1. [32] II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", Nr. 11: AAS 57 (1965) 15. [33] Vgl. Nr. 20: AAS 71 (1979) 313 f. [34] 2 Petr 3,13. [35] Kol 3,10. [36] Joh 6,69; vgl. Lk 1,35; Apg 3,14; Offb 3,7. [37] Apg 10,38; Lk 4,18. [38] Joh 10,36. [39] Vgl. Joh 10,17. [40] Hebr 3,1; 4,15 u. a. [41] So heißt es in der byzantinischen Liturgie des 9. Jahrhunderts; nach dem ältesten Kodex, früher *Barberino di San Marco* (Florenz), heute in der Vatikanischen Bibliothek, Barberini greco 336, f°. 8. Rückseite, Zeile 17–20, in diesem Abschnitt publiziert von *F. E. Brightman*, Liturgies Eastern and Western, I. Eastern Liturgies, Oxford 1896, S. 318, 34–35. [42] Tagesgebet aus der Votivmesse von der heiligen Eucharistie B: Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes, Trier 1975, Band II, S. 1095. [43] 1 Joh 2,2; vgl. 4,10. [44] Wir sprechen vom „göttlichen Geheimnis", vom „Allerheiligsten" oder „höchsten Gut", d. h. vom „Sakralen" und „Heiligen" schlechthin. Die Ostkirchen nennen die Messe ihrerseits „taza" oder „Mysterion" (μυστήριον), hagiasmos (ἁγιασμος), „quddasa", „qudasse", d. h. „Weihe" schlechthin. Hinzu kommen die liturgischen Riten, die, um den Sinn für das Heilige zu steigern, Schweigen fordern, Stehen oder Knien, das jeweilige Glaubensbekenntnis, Beweihräucherung des Evangelienbuches, des Altars, des Priesters und der heiligen Gestalten. Ja, die Riten rufen die Hilfe der Engelwesen an, die zum Dienst vor Gott, dem Heiligen, geschaffen wurden, so im Sanktus unserer lateinischen Kirchen sowie im „Trisagion" und im „Sancta sanctis" der östlichen Liturgien. [45] So ist dieser Glaube zum Beispiel in der Lage, in der Einladung, zur heiligen Kommunion heranzutreten, ergänzende Aspekte der Gegenwart Christi zu entdecken: der Epiphanie-Gedanke, der von den Byzantinern hervorgehoben wird („Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn: der Herr ist Gott und unter uns erschienen!": Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus, a. a. O., S. 136 f.); der Aspekt der Beziehung und der Einheit, von dem die Armenier singen („Ein Heiliger Vater mit uns, ein Heiliger Sohn mit uns, ein Heiliger Geist mit uns": Die Anaphora des heiligen Ignatius von Antiochien, übersetzt von *A. Rücker*, Oriens Christianus, 3ª ser., 5 [1930] 76); der verborgene, überirdische Aspekt, den die Kaldäer und Malbatesen feiern (vgl. den antiphonarischen Hymnus, der nach der heiligen Kommunion zwischen Priester und Gemeinde gesungen wird: *F. E. Brightman*, a. a. O., S. 299). [46] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium", Nr. 2 und 47; AAS 56 (1964) 83 f.; 113; Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", Nr. 3 und 28: AAS 57 (1965) 6, 33 f.; Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio", Nr. 2: AAS 57 (1965) 91; Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterorum ordinis", Nr. 13: AAS 58 (1966) 1011 f.; Konzil von Trient, Sessio XXII, Kap. I und II: Conciliorum Œcumenicorum Decreta, 3. Aufl., Bologna 1973, S. 732 f., besonders „die Opfergabe ist ein und dieselbe, derselbe ist es, der sich jetzt durch den Dienst der Priester opfert und der sich damals am Kreuze dargebracht hat. Nur die Art des Opferns ist verschieden" (a. a. O., S. 733). [47] Synode von Konstantinopel gegen Sotericus (Januar 1156 und Mai 1157): Angelo Mai, Spicilegium romanum, Band X, Rom 1811, S. 77; PG 110, 190; vgl. Martin Jugie, Dict. Théol. Cath., Band X, 1338; Theologia dogmatica christianorum orientalium, Paris 1930, S. 317–320. [48] Römisches Meßbuch, Allgemeine Einführung, Nr. 49 c: Meßbuch, zit. Ausgabe, Band I, S. 32*; vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester Presbyterorum ordinis, Nr. 5: AAS 58 (1966) 997 f. [49] Vgl. Die Feier der Gemeindemesse, Nr. 18: Meßbuch, zit. Ausgabe, Band I, S. 121. [50] Vgl. das Konzil von Trient, Sessio XXII, cap. I: Conciliorum Œcumenicorum Decreta, Bologna 1973, S. 732 f. [51] Kol 2,14. [52] Vgl. Joh

11,28. [53] Römisches Meßbuch, Allgemeine Einführung, Nr. 55f.: Meßbuch, zit. Ausgabe, Band I, S. 33*. [54] Vgl. Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium, Nr. 35 und 51: AAS 56 (1964) 109; 114. [55] Vgl. Ritenkongregation, Instr. In edicendis normis, VI, 17–18; VII, 19–20: AAS 57 (1965) 1012f.; Instr. Musicam Sacram, IV, 18: AAS 59 (1967) 314; Dekret De titulo Basilicae Minoris, II, 8: AAS 60 (1968) 538; Gottesdienstkongregation, Notifikation De Missali Romano, Liturgia Horarum et Calendario, I, 4: AAS 63 (1971) 714. [56] Vgl. Papst *Paul VI.*, Apostolische Konstitution Missale Romanum: „Wir hegen die feste Zuversicht, daß Priester und Gläubige sich auf Grund dieser Erneuerung besser für das Herrenmahl bereiten und durch größere Vertrautheit mit der Heiligen Schrift tiefer in das Verständnis des Gotteswortes eindringen": AAS 61 (1969) 220f.; Meßbuch, zit. Ausgabe, Band 1, S. 17*. [57] Vgl. Die Beauftragung von Lektoren, Akolythen und Kommunionhelfern(...)in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, 1974, S. 26. [58] Vgl. Römisches Meßbuch, Allgemeine Einführung, Nr. 319, 320: Meßbuch, zit. Ausg., Band I, S. 66*. [59] Vgl. *Fr. J. Dölger*, Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie. Eine altchristliche Kommunionsitte: Antike und Christentum, Band 3 (1932) 231–244; Das Kultvergehen der Donatistin Lucilla von Karthago. Reliquienkuß vor dem Kuß der Eucharistie, ebd. S. 245–252.
[60] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium, Nr. 12; 35: AAS 57 (1965) 16; 40. [61] Vgl. Joh 1,29; Offb 19,9. [62] Vgl. Lk 14,16ff. [63] Vgl. Römisches Meßbuch, Allgemeine Einführung, Nr. 7–8: Meßbuch, zit. Ausg., Band I, S. 24*. [64] 1 Kor 11,28. [65] Liber de Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi, editio linguae germanicae typica, 1971, S. 40. [66] Hebr 5,1. [67] Ritenkongregation, Instruktion Eucharisticum Mysterium: AAS 59 (1967) 539–573; Rituale Romanum. De sacra communione et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, edit. typ. 1973; Kongregation für den Gottesdienst, Litterae circulares ad Conferentiarum Episcopalium Praesides de precibus eucharisticis: AAS 65 (1973) 340–347. [68] Nr. 38–63: AAS 59 (1967) 586–592. [69] AAS 64 (1972) 518–525. Vgl. auch die „Communicatio", die im Jahr darauf zur korrekten Durchführung der erwähnten Instruktion veröffentlicht worden ist: AAS 65 (1973) 616–619. [70] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium, Nr. 12: AAS 57 (1965) 16f. [71] Mt 13,52. [72] Vgl. Augustinus, In Evangelium Ioannis tract. 26,13: PL 35,1612f. [73] Eph 4,30.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Film und Theologie

Möglichkeiten eines Dialogs

Trotz ihres Bemühens um reflexive Einholung der Wirklichkeit ist das Medium Film in der Theologie bislang kaum beachtet. Im Horizont einer Selbstbesinnung auf den Verlust der ästhetischen Dimension ist der neu begonnene Dialog zwischen Kunst und Theologie eine Chance, auch die „siebte Kunst", den Film, als Sprache der Wirklichkeit ernst zu nehmen. Der vorliegende Beitrag anläßlich der 30. Berliner Filmfestspiele versteht sich als grundsätzliche Landschaftsskizze dieses kaum erprobten Begegnungsfeldes. Pfarrer Michael Graff arbeitet an der Katholischen Akademie Stuttgart schwerpunktmäßig im Bereich Kunst und Theologie.

Zwei breitenwirksame Spielfilmserien erregten in jüngster Vergangenheit theologischen Anstoß: Zefirellis Evangelienverfilmung und „Holocaust". In beiden Fällen war man sich rasch einig in der Bedeutung des aufgegriffenen Themas, hier die Gestalt des Jesus von Nazaret, dort die Vernichtung der sechs Millionen Juden unter dem NS-Regime. Strittig blieb hingegen die Frage nach der Qualität und der darin zu begründenden Legitimität der Filme. Zwischen den Extremen in Form pauschaler Ablehnung und vorbehaltloser Zustimmung vertreten viele etwa folgende Position: Die Filme seien zwar ästhetisch schwach, doch sei dies zu rechtfertigen durch die enorme Wirkung beim Publikum, dem anspruchsvollere Werke verschlossen blieben. Auch hier heilige der Zweck die Mittel. Nun könnte man nachfragen, ob die beiden Filme tatsächlich so schlecht, die Wirkung tatsächlich so nachhaltig und die Zuschauer tatsächlich so anspruchslos sind. Abgesehen davon hat die flüchtige Diskussion aber unmißverständlich die Frage nach einer angemessenen Filmästhetik ins Spiel gebracht. Diese Frage müßte auch den Theologen interessieren in seiner Mühe um Orte authentischer Interpretation der Wirklichkeit. Leider aber verstellen kommerzielle Produkte aufgrund ihres kalkulierten Erfolgs oft den Blick auf anspruchsvollere Werke, so daß Theologen insgesamt kaum Notiz vom zeitgenössischen Filmschaffen nehmen, obwohl sich bei näherem Zusehen erstaunliche *formale und inhaltliche Affinitäten* zwischen Filmkunst und Theologie ergeben. Diese innere Nähe läßt sich am Kommerzprodukt prinzipiell ähnlich beobachten wie am Kunstwerk, dessen diskrete Güte allerdings die größere theologische Aufmerksamkeit erfordert – und die lohnendere.

Voraussetzungen für einen ernsthaften Dialog

Das kaum erprobte Verhältnis zwischen Film und Theologie ist nicht identisch mit dem Verhältnis zwischen *Kirche und Film*, dessen Entwicklungen kurz zu skizzieren sind. Auch dies war nie ungetrübt, doch immerhin ist die Geschichte kirchlicher Filmarbeit beinahe so alt wie die Geschichte des Mediums selbst. Abgesehen von frühzeitiger Basisarbeit (Pfarrkino) stand man dem unbekannten Neuen zunächst mißtrauisch gegenüber. Während die Öffentlichkeit vom internen Aufbau kirchlicher Filmarbeit wenig bemerkte (Filmwerk, „film-dienst", Diözesanstellen), registrierte man vor allem die veröffentlichte kirchliche Entrüstung, wo immer die „saubere Leinwand" in

Gefahr war. Als *Luis Buñuel* 1961 in „Viridiana" Leonardos Abendmahl durch Krüppel und Bettler realisierte, sprach man von Blasphemie. Als Ingmar Bergman 1963 in „Das Schweigen" menschliche Entfremdung und Gottverlassenheit auch in sexueller Beziehungsnot ausdrückte, warf man ihm Obszönität vor. Abgesehen von der gegenteiligen Wirkung belastet diese Erinnerung heute noch das Klima. Unterdessen ist man freilich von einem aussichtslosen Kampf gegen tatsächlich oder vermeintlich schlechte Filme zur gezielten Förderung positiver Werke übergegangen. Die Verleihung des Katholischen Filmpreises 1979 an *Marlies Graf* für ihren Dokumentarfilm „Behinderte Liebe" wird u.a. damit begründet, daß der Film sich „in einer überraschend offenen Weise mit der sozialen Isolation, mit Eros und Sexualität unter Körperbehinderten" befasse und dadurch einen wertvollen Diskussionsbeitrag leiste. Im Horizont solcher Argumentation könnte nach den Phasen Mißtrauen, Tadel, Lob die Zeit des kritischen Dialogs beginnen, zu dem Papst Johannes Paul II. am 31. Oktober 1978 die Internationale Katholische Filmorganisation (OCIC) anläßlich ihres 50jährigen Bestehens ausdrücklich aufforderte und dabei zwei Leitfragen formulierte: „Suchen sie (die Filmregisseure) die Förderung der authentischen menschlichen Werte? Geben sie den religiösen und speziell den christlichen Werten den Platz, der ihnen gebührt?"

Die Interpretation dieses Unternehmens macht freilich die Mitarbeit theologischer Reflexion unerläßlich. Wer sich als Theologe und gelegentlicher Fernsehzuschauer oder gar Kinobesucher theologisch Rechenschaft von seinen Eindrücken ablegt und diese auf Dauer nicht monologisch betreibt, sondern in das Gespräch mit Filmschaffenden eintritt, läßt sich im Vergleich zum Dialog mit Wissenschaftlern auf ein Abenteuer ein: theoretisch auf eine methodische Gewichtsverlagerung, existentiell auf eine *Bekehrung zum Leben in seiner sinnlichen Materialität* und damit insgesamt auf ein *neues Ja zur vernachlässigten* Ästhetik. Ernsthaft und fruchtbar wird dieser Dialog nur dann, wenn er *frei von Vorurteilen und Angst* geführt wird. Seine „Wissenschaftlichkeit" beschert dem Theologen vielleicht das Vorurteil, Film sei eine flache, unseriöse Sache. Seine „Kirchlichkeit" nährt vielleicht die Angst, von der suggestiven Kraft des Films verführt zu werden. Beide Barrieren behindern das Gespräch. Dabei heißt Vorurteilsfreiheit *nicht Voraussetzungslosigkeit*, und Angstfreiheit meint *nicht Sorglosigkeit*. Ein kritischer Dialog entsteht aber weder aus Verachtung noch aus folgenloser Liberalität. *Dietmar Mieth* (Fribourg) plädiert daher für eine „produktive Kollision".

Das Ernstnehmen des Partners erfordert darüber hinaus die Mühe des Theologen, Film nicht nur als Sonderfall von Kunst, sondern in seinen *komplexen Eigengesetzlichkeiten* zu respektieren. Die Unterschiede zu anderen Künsten sind bekannt: Bildkunst als rhythmisierte Optik, Erzählkunst mit audiovisuellen Mitteln, Theaterkunst in spezifischer Unmittelbarkeit und Distanz. Darüber hinaus sind es vor allem die Produktionsbedingungen, die kommerzielle Belastung, die arbeitsteilige Entstehungsweise, die Interessenvertretung von Produzent, Verleiher, Kinobesitzer u.a., die die Freiheit des Künstlers über die Maßen einschränken. Ohne Einsicht in diese Welt kommt kein fairer Dialog zustande. Inwieweit die Begegnung für Filmschaffende lohnend ist, müßte andernorts formuliert werden. An dieser Stelle sollen lediglich Gewinn und Einsatz des Theologen bedacht werden. Der Gewinn öffnet sich in einer *theologischen Aufmerksamkeit*, zuerst auf die Chancen der Filmsprache, dann aber auch auf die Themen zeitgenössischer Filme. Der Einsatz des Theologen besteht im Dienst kreativer Kritik.

Chancen der Filmsprache

Obwohl die Auseinandersetzung meistens den Inhalt – oft unter Mißachtung der Formgesetze – anvisiert, soll die erste theologische Aufmerksamkeit den Chancen der Filmsprache gelten. Für *Pier Paolo Pasolini* ist Kino die „geschriebene Sprache der Wirklichkeit". Die Anstrengung der Form zielt auf Entbergung von Wirklichkeit, ein durchaus theologischer Prozeß, zumal Filmsprache mehr ist als bloße Reproduktion. Für *Hans Jürgen Syberberg* fallen in der Güte des Filmschaffens ethische und ästhetische Qualität zusammen: „Die Moral ist die Form." Trotz der strittigen Zuspitzung dieser These steht zu vermuten, daß die Sprache des Films selbst ein bedeutsamer anthropologischer und insofern auch theologischer Ort ist. Das Grundproblem neuzeitlicher Theologie ist die *Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz*. Was begrifflicher Systematik versagt bleibt, fällt dem Film leicht. Raum und Zeit, Subjekt und Objekt, Diesseits und Jenseits lassen sich wie in keinem anderen Medium vermitteln. Von besonderem Interesse ist dabei die *Entgrenzung der Kategorie Zeit*, vor allem durch die *Montage*, die eigentlich kreative Arbeit am Schneidetisch. *Sergej S. Eisenstein*, der bedeutendste russische Filmtheoretiker und -regisseur, hat darauf hingewiesen, daß die Unterbrechung der Filmerzählung durch Bilder, z.B. in Form der Rückblende, beim Zuschauer ein Gespür wecke für einen inneren und äußeren Ablauf der Geschichte. Als klassischer Durchbruch gilt *Alain Resnais'* „Hiroshima, mon amour" (1959). Realität und Imagination, Gegenwart und Vergangenheit, Person und Welt treten in Austausch, etwa durch das bis dahin ungewohnte Ineinanderblenden von Liebesszenen und Wochenschauaufnahmen der Atombombenkatastrophe. Neuerdings hat *Alexander Kluge* in „Die Patriotin" (1979) die Frage nach dem Sinn der Geschichte in ein überzeugendes Geflecht von Bild und Text, Geschehen und Bedeutung gesetzt. Lineare Deutemuster werden fraglich, die Vielschichtigkeit von Geschichte läßt Raum für das Geheimnis. Zwischen brennendem Hochhaus und der Geburt eines Kindes, Wolkenzug und Bombengeschwader ruht die Kamera auf einem Detail: „Eine Pfütze hat eine Geschichte von drei Tagen." Dann graben die Brüder Grimm nach der Geschichte und finden die Märchen. „Wer über Märchen lacht, war nie in Not." Kluge überführt auch allzu simple religiöse Interpretatio-

nen ihrer Problematik: Bild „Bombenabwurf" mit Kommentar „Strategie von oben", Bild „Betende Menschen" mit Kommentar „Strategie von unten". Dann der Traum des Volksmunds: „Wenn man sich etwas ganz fest wünscht, geht es in Erfüllung", montiert mit einem Blick in die zerbombte Stadt.

Was die Aufhebung der Zeitkontinuität im Film bedeutet, formuliert Pasolini theologisch anregend: „Der Sinn eines Lebens wird erst nach dem Tod dechiffrierbar. Im Film ist die Zeit zu Ende" (Ketzererfahrungen, München 1979, S. 235). Ähnlich kann der Film das theologische Prinzip Hoffnung in seiner Spannung zwischen Schon und Noch-nicht ausdrücken, und zwar in seiner eigentümlichen und konstitutiven *Mischung aus Realität und Fiktion.* Bekanntlich gibt es keinen realistischen Film. Bereits der Filmtheoretiker *Rudolf Arnheim* wies auf die kreative Interpretation der Wirklichkeit durch den Regisseur hin kraft seiner „konzeptuellen Intelligenz", wobei das Kunstwerk nicht nur „antithetisch dem gegenübersteht, was der Fall ist", wie *Theodor W. Adorno* gegen *Georg Lukács* formuliert, sondern darüber hinaus antizipatorischen Modellcharakter hat *(Dietmar Mieth).* Dieser Vermittlungsweg im Filmschaffen ist von hohem anthropologisch-theologischem Interesse: „Die Welt wird hier Phantasie, und die Phantasie wird Welt" *(Romano Guardini).* Durch ihre innere Nähe zum Traumerleben kommt bei der Filmrezeption im Kino diese Fähigkeit am intensivsten zum Austrag. Wunschträume und Alpträume, Visionen und Utopien, Archetypen und Märchen gewinnen im Film einen plausiblen Sitz im Leben.

Jeder Film steht in der Spannung zwischen Realität und Fiktion. Der fantastischste Horrorfilm entspricht realen Ängsten, wie umgekehrt selbst der Dokumentarfilm seine Perspektive den herrschenden Alltagsinteressen entgegensetzt. Andere Filme leben bewußt im Niemandsland zwischen Realität und Fiktion. Die meisten Filme von Bergman und Buñuel sind Meisterwerke dieser Balance. Im neuen deutschen Film ist *Werner Herzog* zu nennen und unlängst „Sufferloh" (1979) von *Hans-Christof Stenzel,* eine theologisch-anthropologisch reizvolle Mischung aus tradierter Religion, Träumerei, Archetypen und deftiger Leiblichkeit: Da sind Don Quijote und Sancho Pansa auf bayrisch unterwegs, der erwachsene Träumer und der realistische Knirps, auf der Suche nach Glück, Liebe, Sinn ... – das Ziel bleibt unerreichtes Geheimnis. Ihr Unterpfand: ein Goldfisch im Glas, halb Ballast, halb Reliquie. Ihr faszinierendes Gegenüber: die Frau, halb Hure, halb Engel. Ihre Welt: die heillos-heile Heimat, halb Wirtshaus, halb Kapelle. Der Träumer geht unter, der Realist überlebt, und doch bleibt die Sympathie beim Verlierer. Eine stilistisch anspruchsvolle, intellektuell und emotional anregende Symbolgeschichte.

Nach *Ernst Bloch* ist Kunst „ein Laboratorium und ebenso ein Fest ausgeführter Möglichkeiten, mitsamt den durcherfahrenen Alternativen darin ... in der Weise ... des welthaft fundierten Vor-Scheins" (Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 249).

Gerade die *dynamischen Grundmotive biblischer Theologie,* etwa die creatio continua, der Exodus-Auferstehungs-Gedanke, Menschsein im status viatoris und der Ruf zur Umkehr finden im filmdramaturgischen *Prinzip der Bewegung,* die stets Veränderung bedeutet, ihre mögliche ästhetische Entsprechung. *Jean Renoir* nennt die Bewegung des Films „unausweichlich" wie den „Lauf von Bächen und das Dahinströmen von Flüssen". In der Unausweichlichkeit dieser eigensinnigen Filmbewegung meldet sich die Ambivalenz von Heil und Unheil, Gnade und Verdammnis, Rettung und Gefährdung. In *Werner Herzogs* „Aguirre, der Zorn Gottes" (1972) verliert der Held im Verlauf einer Floßfahrt auf dem Amazonas seine Gefährtin, seine Realität, sein Ich, auf der Suche nach dem Eldorado. Umgekehrt findet der kleine Marcel in *Haro Senfts* „Ein Tag mit dem Wind" (1978) Selbstvertrauen und Lebenssinn in der angstfreien Begegnung mit wichtigen Menschen. Die Offenheit dieser Bewegung steht in unmittelbarer Wechselbeziehung zum Prozeß des Filmemachens selbst. Haro Senft arbeitet mit den Kindern ohne Drehbuch: „Das Geschehenlassen überwiegt das Machen. Für mich ist dies das wesentlichste Kriterium der Kunst. Sie muß sich über die Konstruktion hinausheben. Ein Kriterium aber auch unseres Lebens, wenn es sich vom Zweifel befreit und unmittelbar wird."

Im Unterschied zum Bewegungsprinzip in Literatur und Theater wird die Aussagepotenz des Films durch die Möglichkeit der Perspektive mit dem Auge der Kamera wesentlich gesteigert. Dadurch gibt der Film eine Chance, Welt und Mitmensch entsprechend dem Evangelium durch *Identifikation mit anderen* als Gemeinschaft kommunikativ zu erfassen. Der ungarische Schriftsteller und Filmhistoriker *Béla Balász* sah gerade darin das Neue des Films. Zugleich stellt diese Fähigkeit eine system- und normsprengende Kraft dar, weil gängige Grenzen zwischen Subjekt und Objekt und damit fixierte Kategorien gesprengt werden. *Alfred Hitchcock* läßt den Zuschauer mit attraktiven Schurken und zwiespältigen Helden mitleben. *Hans Jürgen Syberberg* entlarvt den „Hitler in uns". *Alexander Kluge* betrachtet Geschichte aus dem Blickwinkel des Knies eines Gefallenen. Damit gewinnt der neutestamentliche Gedanke der Sympathie mit Ausgestoßenen, Opfern, Unterdrückten sinnliche Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit. Was diese Erfahrung im Zuschauer auslösen kann, erläutert *Peter Bichsel* im Anschluß an den bereits erwähnten Film „Behinderte Liebe": „Invaliden führen mir meine Invalidität vor. Sie tun dies so selbstverständlich, daß mir nicht einmal der Ausweg des Erbarmens bleibt ... Die Darstellung von Sexualproblemen Invalider wird plötzlich zur Darstellung meiner eigenen Liebesunfähigkeit ... Hier macht nicht in erster Linie das Thema betroffen, sondern der Film, die Filmarbeit ... Ich bin als Voyeur reingegangen und als Betroffener rausgekommen."

Schließlich kann ein Film die übergreifende *Einheit von Schöpfung und Geschichte* aussagen durch den szenischen *Kontext der handelnden Figuren.* In der Ehrfurcht vor dem Detail, der Sorgfalt der Beobachtung, der Kunst der Farbgestaltung bis hin zu Geräusch- und Musikdrama-

turgie gerät Menschsein in ein Ensemble von Wirklichkeit. In *Buñuels* „Die Vergessenen" (1950) ist das soziale Umfeld für den verwahrlosten Halbstarken genauso konstitutiv wie seine mythische Wirklichkeit in Traumszenen. Erst die Farbgestaltung und Mahlers Musik öffnet *Luchino Viscontis* „Tod in Venedig" (1971) zur kongenialen Literaturverfilmung. Besondere Bedeutung gewinnt diese Fähigkeit des Films, wo der Mensch in den Zusammenhang der Natur gestellt wird, etwa in der Chronik einer lombardischen Dorfgemeinschaft (Ermanno Olmi, „Der Holzschuhbaum" 1978) oder dem finnischen Beitrag in Berlin, „Rabentanz" (1980) von *M. I. Lehmuskallio*. Hier findet sich Schöpfungsanthropologie im besten Sinne. Nach einer halben Filmstunde im Schweigen vor dem Schauspiel der Natur kommt der Mensch zu Wort: „Was soll ich besingen in der Einsamkeit des Waldes?"

Anschaulicher Prüfstand für den Theologen

Neue Informationen über aktuelle Tendenzen im gesellschaftlichen Bewußtsein gewinnt man besser auf der Frankfurter Buchmesse als ein Jahr später in Filmproduktionen. Dagegen ermöglicht dann der Film echtes Interesse an dem, was Zeitgenossen bewegt, Dabeisein und Einmischung in Form des Spiels, das sich auf die „Sozialpathologie jeglichen Härtegrades" *(Hans Janke)* einläßt und mögliche Lösungen konkret testet. Die vorwiegend negativen Ergebnisse dieses Probelaufs, die traurigen Schlußsequenzen zahlreicher Filme, haben zumindest eine ideologiekritische Funktion. Gerade hier findet der Theologe einen anschaulichen Prüfstand seiner Theorien.
Fünf Themen aus dem wesentlich umfangreicheren Feld der Berlinale 1980 verdienen theologische Aufmerksamkeit.

Unabhängig von gesellschaftlichen Systemen kommt als Grundproblem des Menschen seine *fundamentale Einsamkeit* bzw. *Kommunikationsunfähigkeit* zur Sprache. Auf tragische Weise wird darin *ein* Aspekt theologischer Anthropologie deutlich, die letztlich *unentrinnbare Personalität* des Menschen. Weder Partnerschaft noch Sozialtherapien und Strukturveränderungen lösen die Not. „Solo Sunny" (1980), von DDR-Erfolgsregisseur *Konrad Wolf*, bleibt allein, trotz humorvoller Inszenierung. Resigniert bekennt sie ihrem ebenso verhinderten Gegenüber: „Ich bin Waise. Du bist Waise. Da passen wir ja zusammen." Einsam und heimatlos bleibt auch der ewig traurige Erich Nussbaum im israelischen Film „Transit" (1980) von *Daniel Wachsmann*. Ziellos irrt er umher, das Ticket nach Berlin in der Tasche, hat „keine Wurzeln". Man könnte die Beispiele endlos fortsetzen.
Filmgeschichtlich wurde das Thema Einsamkeit freilich schon wesentlich tiefer reflektiert. *Ingmar Bergman* legt die menschliche Entfremdung im Horizont radikaler Gottverlassenheit aus, *Robert Bresson* setzt Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers" (1950) in asketische Bildsprache um, die zugleich Raum gibt für das Geheimnis der Kraft in der Schwachheit.

Parallel zur Isolation erzählen viele Filme von der *Ohnmacht des Menschen*, sich selbst oder andere oder gar die Welt zu erlösen. Anthropologisch-theologisch bedeutet dies aber die *Entthronung des Mythos Mensch*, ohne daß freilich ein rettender Herr in Sicht kommt. Am Ende triumphieren andere Herren, das System, die Gesellschaft, die Zeitläufte. In seinem Film „Schilten" (1979), nach dem gleichnamigen Roman von *Hermann Burger*, gelingt dem jungen Schweizer Regisseur *Beat Kuert* in dichter Atmosphäre die Zeichnung des Lehrers Schildknecht, der vergeblich versucht, gegen Dorftradition und den Schatten seines Vorgängers eine humanere Schule zu verwirklichen. In direkter Nachbarschaft: der Friedhof, die mächtigere Realität. Der Hausmeister ist zugleich Totengräber. Bald sieht man Schildknecht am Harmonium, mit den Kindern hat er einstudiert: „Komm, süßer Tod!", der deprimierende cantus firmus des Films. Gekränkt bleibt der Weltverbesserer auf der Strecke. Ähnlich resigniert wird in vielen Filmen, wo es um die Zukunft von Jugendlichen geht. *Norbert Kückelmanns* „Die letzten Jahre der Kindheit" (1979) endet ebenso im Selbstmord wie *Uwe Frießners* „Das Ende des Regenbogens" (1979). Auch der symbolträchtige Elch in *Hark Bohms* Action-Film „Im Herzen des Hurrican" (1980) kann in einer Betonlandschaft nicht überleben. Unter der Hand hat sich das Kino von der Traumfabrik zum Ort der Enttäuschung gewandelt. In einem bedrückenden Gemisch aus Kafka, Nietzsche und Sartre ist der Glaube an den Himmel – und sei er nur auf Erden – verlorengegangen. Der Glaube an die Hölle ist geblieben.

Dennoch suchen Filmemacher zögernd Auswege. In ihrem Film „Deutschland, bleiche Mutter" (1980) geht *Helma Sanders-Brahms* in ihre eigene Biographie und Vorgeschichte zurück, fragt verständnisvoll nach dem Lebensweg ihrer Mutter unter den Bedingungen der Kriegs- und Nachkriegszeit. In einer einprägsamen Szene ruft das Erzähler-Ich als Kind vor der verschlossenen Badezimmertür nach seiner unerreichbaren Mutter: „Komm heraus!" Diese Sehnsucht ist mehr als Nostalgie, und der Ansatz des Films verdient trotz dramaturgischer Schwächen unsere Aufmerksamkeit nach einer Phase radikaler Absage an frühere Generationen. Kein Mensch beginnt am Nullpunkt, Zukunft aus Herkunft. Ähnlich sucht *Recha Jungmann* in „Etwas tut weh" (1980), aus den Trümmern des zerbrochenen Hauses der eigenen Kindheit Heimat und Gegenwart zu gewinnen: „Die Gänge eines verfallenen Gebäudes stehen allen offen, aber nicht jeder fühlt, was ihre Bestimmung war." Zur Heilung des Menschen gehören seine geschichtlichen Wurzeln.

Auf derselben Linie liegt die *Suche nach menschlicher Ganzheit*, Heilung im Er-gänzen, im Kampf um gefährdete, vergessene, beschädigte oder unterdrückte Teile meines Ich. Im Sprachspiel anthropologisch gewendeter Theologie geht es um *Menschwerdung*. In einem der stärksten Filme von Berlin, „Schrei aus der Stille" (1980) von *A. C. Poirier*, einer erschütternden Inszenierung des Themas Vergewaltigung, wird Menschsein als Einheit von

Leib und Seele eingeklagt: „Das, was zerstört wurde, beweist kein Röntgenbild."
Suche nach Ganzheit auch in *Haro Senfts* „Ein Tag mit dem Wind" (1978), wo der vaterlose Marcel seine Ergänzung sucht, oder umgekehrt in „Padre Padrone" (1977) der Brüder *Taviani*, die gerade in der Befreiung vom Vater den Weg zur ganzen Identität aufzeigen. Eine anregende, doch in ihrer Konsequenz fatale Lösung schlägt *Marco Ferreri* in „Chiedo Asilo" (1980) vor. Zu Recht sieht er die Deformation des erwachsenen Menschen und orientiert sich – neutestamentlich gut begründet – am Kind. In der Schlußsequenz entlarvt sich jedoch der vielversprechende Weg des Kindergärtners weniger als Reifungsprozeß denn als Regression. Angesteckt vom Virus eines autistischen Kleinkinds geht er mit ihm zusammen selig ein in das Urmeer: „Mama!"
Sympathisch wirken neben diesen „prinzipiellen" Filmen die wenigen Beispiele einer *grenzbewußten Befreiung in kleinen Schritten*, vor allem in *Yves Yersins* Meisterwerk „Kleine Fluchten" (1980). Das himmelblaue Mofa wird für den alten Bauernknecht Pipe zum Vehikel der Freiheit. In mühevoller Komik lernt er fahren, erobert Raum, hebt ab vom Boden und schwebt – in einer der ergreifendsten Szenen des Films – schwerelos in das Reich aller menschlichen Träume. In immer neuen Stufen, in Zurückfallen, Enttäuschung, Aufstehen, Weitergehen, er-fährt Pipe die Wirklichkeit – und sich selbst. Seine kleinen Fluchten entfremden ihn dabei nicht der Realität. Immer wieder kehrt Pipe zurück, steht zuletzt wie alle Tage auf dem Misthaufen. Die Strukturen scheinen unverändert, doch das neue Sein des alten Knechts hat die Wirklichkeit verwandelt, nicht nur für ihn, sondern auch für seine „Leidensgenossen". Wenn *Evangelium als Befreiung* im Hic et Nunc gelesen werden darf, dann hat Yersin dazu den Film gemacht, einen der besten Kommentare zum Philemonbrief, ohne ideologischen Krampf, humorvoll gelöst, offen sogar für Transzendenz. Gangbare Wege suchen auch *Max Willutzki* in „Die Faust in der Tasche" (1979) unter dem Stichwort Solidarität jugendlicher Arbeitsloser oder *Ulrich Stein* in „Tag für Tag" (1979) in der Ich-Stärke eines Ersatzdienstleistenden.
Vielleicht entlassen diese Filme den Theologen nicht informierter, aber inter-essierter und deshalb sensibler für die Wirklichkeit.

Gibt es eine theologische Filmkritik?

Falls es eine theologische Filmkritik gibt, müßte diese sich von einem semiotischen, stilistisch-ästhetischen, sozialpsychologischen oder ideologiekritischen Ansatz unterscheiden. Ohne die Frage nach dem Selbstverständnis heutiger Theologien und ihrer Relevanz zu diskutieren, könnte und sollte theologische Filmkritik m. E. laut werden im Interesse der Wahrheit, zugunsten des Menschen, in der „Perspektive Gott" und – als christliche Filmkritik – *in der Intention des Evangeliums*. Im Interesse der Wahrheit gibt es eine legitime Kritik an Volksverdummung und Verführung mit billigen ästhetischen Mitteln. Filmkritik zugunsten des Menschen argumentiert ethisch im Blick auf die Wirkung des Films. Die „Perspektive Gott" kritisiert jede Verkürzung des Lebens und jede Verabsolutierung. In der Intention des Evangeliums schließlich fragt Theologie nach Ziel und Subjekt der Erlösung, im Schatten des Kreuzes und im Licht der Auferstehung.
Da der Dialog mit dem Filmschaffenden selbst noch selten gelingt, ist das Objekt der Kritik zunächst der Film selbst in seiner ganzen Mehrdeutigkeit, weder als Gegenstand der Verteufelung noch der vorschnellen Taufe. Die christliche Bergman-Rezeption wäre daraufhin zu überprüfen. Analog zur theologischen Aufmerksamkeit kann auch die Kritik sich an Filmsprache und Inhalt orientieren.
Auch ohne die Kriterien einer – bislang noch fehlenden – theologischen Filmästhetik entdeckt der Theologe selbst als Laie die *Gefahren einer problematischen Filmsprache*. Die suggestive Kraft des perfekten Films nötigt zur Wachsamkeit gegenüber einer manipulatorischen Entmündigung des Zuschauers, der im Traumzimmer Kino besonders leicht zu fesseln ist. Die Transparenz der Dramaturgie, vorbildlich etwa in „Schrei aus der Stille", und die Offenheit der Erzählung ohne den Zwang zu einlinigen Schlußfolgerungen, könnten Kriterien im Interesse der Freiheit sein. Die oben genannten spezifischen Chancen der Filmsprache sind zugleich ihre Grenzen. Theologische Filmkritik wird Fragen formulieren, wenn die Entgrenzung von Raum und Zeit zur Verführung zum Irrationalen mißrät, wenn die Spannung zwischen Realität und Fiktion sich in Identität verliert, wenn das Prinzip Bewegung zum Triumph der Chaotik führt, wenn die Möglichkeit zur Identifikation durch die Perspektive der Kamera die Verschleierung der tatsächlichen Entfremdung bedeutet und wenn schließlich die Szenerie – etwa im Ausstattungsfilm – den Blick auf den Menschen verstellt.
Theologische Filmkritik kann aber auch den Umgang des Autors mit seinem Thema befragen, der oft zum *Umgang des Themas* selbst führt. Im Blick auf die genannten zeitgenössischen Themen wäre zu fragen: Wo kommen die Wurzeln der Einsamkeit des Menschen zur Sprache? Wird die Erfahrung von Ohnmacht mit der Kompetenz des menschlichen Subjekts und/oder der Möglichkeit eines Sinnzusammenhangs kontrastiert? Steht die Frage nach der Geschichte unter dem eschatologischen Vorbehalt, so daß die Zweideutigkeit des Lebens gewahrt bleibt? Und bleibt die Suche nach Ganzheit unterwegs, ohne sich auf halber Strecke am Ziel zu wähnen? Wird schließlich die Befreiung gar zur Erlösung deklariert?
Darüber hinaus kommt man langfristig nicht um die Frage herum, ob und welche relevanten Themen überhaupt ausgeklammert werden. Wenn Religion zum Menschsein gehört, so müßte der Film als „Sprache der Wirklichkeit" doch auch diese Dimension thematisieren. Fast alle Klassiker der Filmgeschichte hatten ihren „religiösen" Film, zumindest im Horizont des Fragens und Suchens.
Angesichts der Vieldeutigkeit jedes Kunstwerks müßten diese Fragen im Blick auf ihre *Wirkung beim Zuschauer* diskutiert werden. Gar so unschuldig ist der Filmemacher

nun auch wieder nicht. Ob sein Werk Angst oder Hoffnung verstärkt, Passivität oder Aktivität fördert, verurteilt oder befreit, ist nicht nebensächlich. *Albert Camus* skizziert einmal das Ethos des humanen Künstlers: „Die Kunst verfolgt nicht den Zweck, Gesetze zu erlassen oder zu herrschen, sondern zuallererst zu verstehen ... Darum spricht der Künstler am Ende seines Weges frei, anstatt zu verdammen. Er ist nicht Richter, sondern Rechtfertiger. Er ist der unermüdliche Fürsprecher des lebendigen Geschöpfes, eben weil es lebendig ist" (in: Kleine Prosa, Hamburg 1961, S. 24).
In seinem Vortrag „Kunst und Sinnfrage" formulierte *Hans Küng* vor dem Deutschen Künstlerbund die Bitte des Theologen: *„Kunst möge human sein:* das heißt, sie möge – mit welchen Motiven und Stilmitteln auch immer – dem Menschen dienen und möge gegen alle heutige Entmenschlichung des Menschen die noch ausstehende Vermenschlichung des Menschen aufleuchten lassen." Somit „ohne schlechten Trost und falsche Weihe das ... versinnbildlichen, was noch nicht ist, wie Mensch und Gesellschaft sein könnten, worauf menschliche Sehnsucht wartet" (Stuttgart, 29. 9. 79).
Damit versteht sich der theologische Filmkritiker dezidiert als Anwalt des Menschen, konkret als Anwalt des Zuschauers in seiner ganzen Menschlichkeit. Die entscheidende Frage an den Filmemacher lautet: Wie gehst du mit dem Menschen um?
Es wäre borniert zu unterstellen, diese Frage sei dem Regisseur fremd oder gar neu. Die meisten sehen im Zuschauer den „zweiten Autor", relativieren ihr Werk zu einem „Vorspiel", hoffen auf den Dialog zwischen Leinwand und Publikum. Und Ermanno Olmi weiß: „Lösungen können nicht von oben geliefert werden. Weil sie nämlich nicht unser Innerstes anrühren, wenn sie nicht in jedem einzelnen selbst geboren werden."

Eine Frage praktischer Fantasie

Angesichts dieses Verständnisses für theologisches Interesse in der Welt des Films sind die *Möglichkeiten für einen Dialog zwischen Theologen und Filmschaffenden* optimistisch zu beurteilen. Daß de facto noch wenig Gespräche praktiziert wurden, hat vor allem klimatische Gründe. Vor aller Sachdiskussion und erst recht vor möglicher Kooperation müssen sich beide Partner als ernsthaft bemühte Menschen erfahren, möglichst ohne institutionellen Rahmen, der jeden Künstler am Gespräch hindert. Daß dieses Gespräch not tut im Interesse beider Seiten, sollte nach dem Gesagten einleuchten. Wo und wie es gelingt, ist eine Frage praktischer Fantasie. Vielleicht sind die Akademien die nächsten Orte als Gasthäuser auf der Grenze. Filmemacher werden einer Einladung um so lieber folgen, wenn sie spüren, daß Theologen auch ihr Gasthaus, das Kino, ernst nehmen. *Michael Graff*

Kirchliche Zeitfragen

Priesterlose Sonntagsgottesdienste

Zur Diskussion über eine Folgeerscheinung des Priestermangels

„Die abnehmende Zahl der Priester bringt es mit sich, daß es immer schwieriger wird, jeder Gemeinde an allen Sonn- und Feiertagen die Eucharistiefeier zu ermöglichen." Diese Feststellung der Würzburger Synode (Beschluß: Gottesdienst, 2.4.3.) verweist auf eine der besonders problematischen Begleiterscheinungen des Priestermangels, mit der sich die Kirche auch in den westeuropäischen Ländern in zunehmendem Maß konfrontiert sieht. Was in Missionsländern schon seit längerem in oft beträchtlichem Umfang kirchliche Praxis ist, erweist sich nun auch für die Kirche in Europa als unumgänglich: die Feier sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester. Die Gemeinsame Synode hat sich diesem Problem für den Bereich der Bundesrepublik gestellt. Inzwischen haben einige Bistümer Regelungen für die Gestaltung priesterloser Sonntagsgottesdienste erlassen (z. B. München, Trier, Limburg, Rottenburg). Ähnliche Regelungen sind auch in Österreich getroffen worden. Auch in den Niederlanden hat der wachsende Priestermangel zu entsprechenden Überlegungen und Modellen geführt. So hat sich beispielsweise Kardinal *Willebrands* mit einem Brief zum Thema „Gebetsgottesdienste und Eucharistiefeier" vom 8. Dezember 1978 an die Priester des Erzbistums Utrecht gewandt. Darin heißt es: „Es ist besser, wenn die Gläubigen zu einem Wortgottesdienst zusammenkommen, um auf das Wort Gottes zu hören, oder zu einer Kommunionfeier, um sich mit dem Herrn zu vereinigen, als daß die gemeinsame Feier ganz aufgegeben wird" (Archief van de Kerken, 1979, 243).
Auf eine längere Erfahrung mit Sonntagsgottesdiensten ohne Priester kann man in der DDR zurückblicken. Der dortigen Ordinarienkonferenz wurde bereits 1965 die Er-

laubnis erteilt, „Laien auszuwählen, die die heilige Eucharistie in Städte und Dörfer bringen und den Gläubigen spenden dürfen, wo kein Priester ständig wirkt und die Gläubigen sich doch zum Gottesdienst versammeln." In Frankreich wurden etwa 1967 die ersten priesterlosen Sonntagsgottesdienste abgehalten. Über die weitere Entwicklung und den inzwischen erreichten Stand gibt eine vom Nationalen Zentrum für liturgische Pastoral (CNPL) durchgeführte Umfrage aus dem Jahr 1977 Auskunft. Danach fanden zum Zeitpunkt der Untersuchung in 67 der insgesamt 92 französischen Diözesen regelmäßig „assemblées dominicales en l'absence de prêtre" statt. Insgesamt handelt es sich um etwa 1100 Gemeinden, zum größten Teil in ländlichen Gebieten. Die meisten zählen weniger als tausend Gläubige. In diesen Gemeinden wird ein solcher Gottesdienst gewöhnlich ein- oder zweimal im Monat anstelle der sonntäglichen Eucharistiefeier gehalten (La Maison-Dieu, 130, 1977, S. 80–113).

Reiner Wortgottesdienst oder Kommunionfeier?

Die priesterlosen Sonntagsgottesdienste wurden verständlicherweise zunächst nicht als Resultat theologischer Reflexion oder einer umfassenden pastoralen Strategie eingeführt, sondern um mit den konkreten Folgen des Priestermangels fertig zu werden. So wurde auch von der Mehrzahl der französischen Diözesen der „Zwang der Verhältnisse" als Hauptgrund für die neue Gottesdienstform angeführt. Inzwischen liegen nicht nur zahlreiche Materialien und Anregungen für solche Gottesdienste vor, sondern auch die liturgiewissenschaftliche, pastoraltheologische und systematisch-theologische Diskussion über das Phänomen des priesterlosen Sonntagsgottesdienstes hat eingesetzt, wobei hier verschiedene Schwerpunkte unterschieden werden können.

Im deutschen Sprachraum hat sich die Diskussion vor allem in jüngster Zeit an der Frage nach der *Gestalt priesterloser Sonntagsgottesdienste* entzündet. Unbestritten sind zwei Ausgangspunkte: einmal, daß, um mit der Synode zu sprechen, „die Eucharistiefeier die Hochform der gottesdienstlichen Zusammenkunft einer Gemeinde am Sonntag ist und bleibt"; zum andern, daß eine Gemeinde auch dann am Sonntag zu einem Gottesdienst zusammenkommen soll, wenn dieser – bedingt durch das Fehlen des Priesters – keine Eucharistiefeier sein kann. Ein solcher Gottesdienst wird dann entweder von einem Diakon oder einem vom Bischof beauftragten Laien geleitet.

Dabei spricht der Synodentext von einem „Wort- und Kommuniongottesdienst" als Ersatz für die sonntägliche Eucharistiefeier, ohne über Begründung und Probleme dieser Lösung zu reflektieren. Diese Festlegung hat für die einzelnen Bistümer zunächst ebenso normbildend gewirkt wie das Formular einer solchen Kommunionfeier, wie es im „Gotteslob" (Nr. 370) angeboten wird. Auch in Frankreich wird nach der erwähnten Umfrage praktisch bei allen priesterlosen Gottesdiensten die Kommunion ausgeteilt. Für die Verbindung von Wortgottesdienst und Kommunionfeier scheint einiges zu sprechen: Die Gemeinde begegnet dabei Christus sowohl im Wort wie in den eucharistischen Gaben; es werden alle Elemente der Eucharistiefeier übernommen, die ohne den Priester vollzogen werden können: „Es wird deutlich, daß die Eucharistiefeier Mittelpunkt des Gemeindelebens ist und auch dann bleibt, wenn sie wegen des Fehlens eines Priesters gelegentlich auch am Sonntag nicht möglich ist" (*Dieter Eissing*, Sonntägliche Gemeindegottesdienste ohne Priester, in: Theologie und Glaube, Heft 2, 1979, S. 210). Dabei wird immer darauf hingewiesen, daß nicht der Eindruck einer „Messe ohne Hochgebet" entstehen dürfe.

Gerade an diesem Punkt setzt eines der gewichtigsten Argumente an, das in den letzten Jahren *gegen die Kommunionfeier als Normalform des priesterlosen Sonntagsgottesdienstes* vorgebracht worden ist: Es könne eigentlich kein Drittes zwischen reinem Wortgottesdienst – in dem ja unbestrittenermaßen ebenfalls Jesus Christus gegenwärtig ist – und Eucharistiefeier geben. In der Mischform der Kommunionfeier zeige sich sowohl eine implizite Abwertung der Christusbegegnung im Wort wie auch vor allem eine problematische Verengung des Eucharistieverständnisses, nämlich „die Gefahr eines Rückfalls bzw. der Verhaftung in einem Eucharistieverständnis, das über dem auf die ‚res et sacramentum', die konsekrierte Brotsgestalt, fixierten Blick deren Sinngebung durch das umfassendere ‚Sacramentum', das Zeichen der Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung im Mahl, vergißt" (*Arno Schilson*, Ein Schritt in die falsche Richtung. Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Praxis sonntäglicher Kommunionfeiern, in: Diakonia, 1978, S. 65). Zu der Verengung im Eucharistie- treten auch Probleme mit dem Amtsverständnis. Durch die vermehrte Verbreitung von „Quasi-Eucharistiefeiern" unter Leitung von Diakonen oder Laien könnte auf die Dauer die notwendige Verbindung von priesterlichem Amt und Vorsitz bei der Eucharistiefeier ausgehöhlt werden. Als Konsequenz ergibt sich aus diesen Bedenken, daß ein priesterloser Sonntagsgottesdienst grundsätzlich als reiner Wortgottesdienst gehalten werden sollte.

Auch wenn sicher nicht alle Argumente, die gegen Kommunionfeiern als Ersatz für die sonntägliche Eucharistiefeier vorgebracht werden, von derselben Bedeutung und Durchschlagskraft sind, muß das sie letztlich tragende Anliegen in jedem Fall ernst genommen werden: Es geht darum, die Notsituation, die dadurch entsteht, daß nicht mehr in jeder Gemeinde jeden Sonntag Eucharistie gefeiert werden kann, nicht durch Lösungen mit möglicherweise problematischen Folge- oder Begleiterscheinungen zu verdecken. Der Streit geht also darum, welche Notlösung noch am ehesten theologisch und pastoral verantwortet werden kann. Auch wenn noch nicht genau abzusehen ist, welche quantitativen Ausmaße der priesterlose Gottesdienst in den nächsten Jahren annehmen wird, stellt sich doch für die Kirche in jedem Fall die Frage: „Wie läßt sich innerkatholisch und ökumenisch verantworten, daß eine Gemeinde mit gewisser Regelmäßigkeit auf das eucharisti-

sche Herrengedächtnis als Mitte und Höhepunkt christlicher Sonntagsfeier verzichten muß" (*Arno Schilson*, Umstrittene Kommunionfeier, Gottesdienst, 1979, S. 188).

Notlösung oder Chance?

Die französische Kirche hat nicht nur eine längere Erfahrung mit priesterlosen Sonntagsgottesdiensten in kleinen Gemeinden; auch die Diskussion über die damit zusammenhängenden Fragen und Probleme hat mit beträchtlicher Intensität eingesetzt. Das zeigen nicht nur die Überlegungen zur Auswertung der schon angesprochenen Umfrage, sondern ebenso auch die Ergebnisse eines im November 1979 auf Initiative des CNPL abgehaltenen Kolloquiums. Daran nahmen 130 Priester und Laien teil, die theoretisch und praktisch mit priesterlosen Gottesdiensten befaßt sind (Vgl. das Schlußkommuniqué in: Documentation Catholique, 16. 12. 79).
Ausgehend von den praktischen Erfahrungen, werden dabei Grundfragen im Spannungsfeld von Gemeinde – Amt – Eucharistie im Blick auf die weitere Entwicklung diskutiert. Die Würzburger Synode hatte im Abschnitt über die priesterlosen Sonntagsgottesdienste festgestellt: „Auch hier kann die Not eine Chance bedeuten, eine Gemeinde zu verlebendigen, indem sie sich nicht einfach versorgen läßt, sondern ihre Mitverantwortung für den sonntäglichen Gottesdienst erkennt und ergreift." Zu einer solchen Chance sind die priesterlosen Gottesdienste für viele französische Gemeinden offensichtlich geworden: „Zahlreiche Anzeichen machen deutlich, daß die priesterlosen Gottesdienste zu einer Erneurung der christlichen Gemeinden im ländlichen Raum führen können, zumindest dort, wo sich wirkliche Gruppen gebildet haben, die sich zu festen Terminen treffen, um die Gottesdienste vorzubereiten" (*Louis de Vaucelles*, Le destin incertain des Assemblées dominicales sans prêtres, in: Etudes, August/September 1978, S. 44). Diese Verlebendigung darf sich allerdings, so wurde bei dem erwähnten Kolloquium betont, nicht auf die Liturgie beschränken, sondern muß auf alle Grundfunktionen der Gemeinde ausstrahlen. Das Schlußkommuniqué schließt mit dem Hinweis, daß die priesterlosen Gottesdienste zwar nicht primär zur Stärkung der Mitverantwortung der Laien entstanden seien und daß man das Fehlen der Eucharistiefeier auch bedauern müssen, daß diese Gottesdienste aber zur Belebung der Kirche beigetragen und damit einer Frucht des Konzils zur Verwirklichung verholfen hätten. Solche Feststellungen werden auch durch konkrete Erfahrungsberichte aus einzelnen Diözesen bestätigt.
Solche positiven Erfahrungen trotz verschiedener praktischer Schwierigkeiten sind die eine Seite. Anderseits zeigt sich deutlich eine gewisse Unsicherheit, vor allem im Blick auf die weitere Entwicklung und deren mögliche Konsequenzen. Im Hintergrund steht dabei letztlich wiederum die Frage, ob man die priesterlosen Gottesdienste mehr als eine Notlösung betrachtet, durch die weder der Stellenwert der Eucharistiefeier noch des priesterlichen Amts geschwächt werden darf, oder ob man die Entwicklung in ihrer bisherigen Dynamik bejaht und sich zu den Konsequenzen für das Eucharistie- und Amtsverständnis bekennt, ja diese sogar forcieren möchte. Für die erste Position kann hier ein Schreiben des Bischofs von Carcassonne, *Pierre M. Puech*, vom 13. Dezember 1979 stehen (Documentation Catholique, 6. Januar 1980). Darin wird einerseits die Bedeutung der priesterlosen Sonntagsgottesdienste und der damit verbundenen Mitverantwortung der Laien voll anerkannt und gewürdigt. Anderseits wird betont, daß auch ein priesterloser Gottesdienst immer in der Verbindung mit dem Priester gesehen werden müsse: „Auch wenn der Priester am Sonntag nicht bei den Christen eines Dorfs sein kann, kommen diese nur mit seiner Zustimmung zusammen und bereiten mit ihm die sonntägliche Feier vor." Der priesterlose Gottesdienst dürfe nicht als Allheilmittel gesehen werden, und man könne den Priester keinesfalls durch Laien ersetzen. „Man könnte sagen, daß diese Sonntagsgottesdienste nie mehr sein werden als die beste Notlösung angesichts des Priestermangels."
Die andere Position vertritt beispielsweise der schon zitierte Aufsatz von *Louis de Vaucelles*, wo es heißt, daß sich die gegenwärtige Unsicherheit hinsichtlich des Stellenwerts der priesterlosen Gottesdienste schädlich auswirke. Er versucht einmal, dem Ausfall sonntäglicher Eucharistiefeiern einen positiven Zug abzugewinnen: „Vertragen lebendigere Eucharistiefeiern nicht wenigstens das Alternieren mit anderen Arten der Zusammenkunft, deren katechetischer Zweck und gemeinschaftsbildende Wirkung der faktischen Situation der Getauften angemessener wären?" (Etudes, August/September 1978, 245).
Wichtiger sind die Konsequenzen für das kirchliche Amt: Vaucelles plädiert für eine Auffächerung des kirchlichen Amts, die die Ordination von bewährten Leitern von priesterlosen Gemeinden erlauben würde, eine Ordination für eine bestimmte Gemeinde und damit auch auf Zeit. Auch bei der Auswertung der CNPL-Umfrage ergibt sich der Schluß, es müsse den Bischöfen erlaubt werden, den örtlichen Gemeinschaften die Amtsträger zu geben, die sie bräuchten.

Grundproblem Priestermangel

Sowohl die Diskussion im deutschsprachigen Raum wie besonders auch in Frankreich hat gezeigt: Hinter den vielen verhandelten Detailproblemen über Sinn und Gestalt priesterloser Sonntagsgottesdienste tritt immer wieder mehr oder weniger deutlich *eines der gegenwärtigen Grundprobleme der Kirche* hervor: Wie soll dem Priestermangel begegnet werden? (Vgl. zum Gesamtproblem HK, Juni 1977, S. 306–312.) Auch das dabei fast unvermeidliche Dilemma wird gerade in der Frage nach den priesterlosen Gottesdiensten sichtbar. Einerseits müssen Notlösungen geschaffen werden, immer verbunden mit der Hoffnung auf eine zukünftige Milderung oder gar Überwindung des Priestermangels (vgl. die Aussage der Synode: „Bei all den notwendigen Bemühungen um einen sonntäglichen Got-

tesdienst ohne Priester muß deutlich bleiben, daß es sich um eine Notsituation handelt, die alle zur Sorge um genügend Priester aufruft"). Gewinnen solche Notlösungen aber quantitativ oder qualitativ eine zu starke Dynamik und Plausibilität, steht man vor der Alternative, entweder bremsend und korrigierend einzugreifen und dadurch vielleicht die pastorale Situation zu erschweren oder aber nach neuen Möglichkeiten Ausschau zu halten.
Das Institut des priesterlosen Sonntagsgottesdienstes – sei es als reiner Wortgottesdienst oder als Kommunionfeier – ist eine solche Notlösung, wobei allerdings nicht zu vergessen ist, daß im Unterschied zu den hier in die Untersuchung einbezogenen westeuropäischen Kirchen für viele *Gemeinden und Diözesen der dritten Welt* die Notlösung praktisch zum *Normalfall* geworden ist. Unter den gegebenen Verhältnissen in Westeuropa läßt sich möglicherweise bei Ausschöpfung aller sonstigen pastoralen Reserven auf die weitere Vermehrung priesterloser Sonntagsgottesdienste verzichten oder ihre Ausbreitung zumindest begrenzen, allerdings wohl auch nur unter problematischen Begleiterscheinungen für viele Gemeinden und Priester. Setzt man dagegen auf den priesterlosen Sonntagsgottesdienst auch nur als Notlösung, steht man unter dem zumindest mittelfristig wirksam werdenden Zugzwang, Abhilfe schaffen zu müssen.

Ulrich Ruh

Politische Zeitfragen

„Das Überleben sichern"

Zum Bericht der Nord-Süd-Kommission für Entwicklungsfragen

Am 3. März 1980 stellte Willy Brandt als Vorsitzender der Unabhängigen Kommission für Internationale Entwicklungsfragen der Öffentlichkeit die deutsche Fassung des Berichtes dieser Nord-Süd-Kommission in Bonn vor. Ein erstes Exemplar der englischen Fassung, die den Titel „North-South: A Programme for Survival" trägt, war am 12. Februar 1980 dem Generalsekretär der Vereinten Nationen übergeben worden. Die deutsche Fassung des Berichtes trägt den Titel „Das Überleben sichern – gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer" (Verlag Kiepenheuer & Witsch, 379 Seiten, 19.80 DM). Damit fand die zweijährige Arbeit der Nord-Süd-Kommission ihren formellen Abschluß. Ihre Gründung war Anfang 1977 durch den Präsidenten der Weltbank, Robert S. McNamara angeregt worden, der auch Willy Brandt als Vorsitzenden vorgeschlagen hatte. Im Unterschied zur Pearson-Kommission, die 1968/69 ihren Bericht „Bestandsaufnahme und Vorschläge zur Entwicklungspolitik" im Auftrag der Weltbank erstellte, arbeitete die Nord-Süd-Kommission unabhängig nach ihren eigenen Richtlinien.

Die Zielsetzung des Berichts

Nach den selbstgesetzten Arbeitsrichtlinien war es Aufgabe der Kommission, „die ernsten Probleme von globalen Ausmaßen zu untersuchen, wie sie sich aus den wirtschaftlichen und sozialen Ungleichgewichten der Weltgemeinschaft ergeben, und Wege dafür aufzuzeigen, wie angemessene Lösungen für die Entwicklungsprobleme und zur Überwindung der Armut vorangetrieben werden können. Als Unabhängiger Kommission steht es ihr frei, sich mit jedem Aspekt der Weltsituation zu beschäftigen, den sie für bedeutend hält, und jede Maßnahme zu empfehlen, die nach ihrer Meinung im Interesse der Weltwirtschaft ist."
Die 17 Mitglieder der Nord-Süd-Kommission wurden von ihrem Vorsitzenden zur Mitarbeit eingeladen. Von ihnen kamen 10 aus Entwicklungsländern und 8, einschließlich des Vorsitzenden, aus westlichen Industrieländern. Damit waren im Gegensatz zur Pearson-Kommission die Vertreter der Entwicklungsländer in der Mehrheit. In der Kommission waren durch die Mitglieder verschiedene politische Richtungen vertreten. So arbeitete der schwedische Sozialdemokrat *Olof Palme* neben dem britischen Konservativen *Edward Heath* mit. Der Vizepräsident des Internationalen Bundes freier Gewerkschaften, *Joe Morris*, saß neben dem Bankier *Peter G. Peterson*. Zusätzlich bat die Nord-Süd-Kommission 25 Persönlichkeiten aus aller Welt um Beratung, darunter *Erhard Eppler* aus der Bundesrepublik.
Um die *Unabhängigkeit* der Kommissionsarbeit zu wahren, wurde auf eine Finanzierung der Arbeit durch eine internationale Institution verzichtet. Als ehrenamtlicher Schatzmeister sorgte der ehemalige niederländische Minister für Entwicklungszusammenarbeit, *Jan P. Pronk*, dafür, daß die niederländische Regierung für die Gesamtko-

sten garantierte. Sie trug sodann etwa die Hälfte davon, während verschiedene Regierungen die Kosten für Kommissionssitzungen in ihren Ländern übernahmen und verschiedene Stiftungen und Forschungszentren, aber auch die Kommission der Europäischen Gemeinschaften und der Sonderfonds der OPEC Beiträge leisteten. Neben zahlreichen Konsultationen in aller Welt führte die Kommission zehn Sitzungen durch, davon zwei in Entwicklungsländern (Mali und Malaysia).

Der Bericht der Nord-Süd-Kommission ist in 17 Kapitel gegliedert. Er beginnt mit drei umfassenden Themenbereichen: 1. Nord und Süd: Eine Bestandsaufnahme, 2. Die Dimension der Entwicklung, 3. Gemeinsame Interessen. Danach wendet er sich *Spezialfragen* zu: Die ärmsten Länder, Hunger und Ernährung, Bevölkerungswachstum – Mobilität und Umwelt, Abrüstung und Entwicklung, die Aufgabe des Südens, Rohstoffhandel, Energie, Industrialisierung und Welthandel, transnationale Unternehmen, Weltwährungsordnung und Entwicklungsfinanzierung. Zu diesen Punkten werden Empfehlungen ausgesprochen. Schließlich endet der Bericht mit einem doppelten Ausblick auf die Zukunft: 1. Wie geht es weiter in den internationalen Verhandlungen? 2. Welches sind die vordringlichsten Aufgaben (Prioritätenprogramm)?

Die einzelnen Kapitel des Berichtes folgen in der Regel den Stichworten „Fakten und Analyse, Darstellung unterschiedlicher Standpunkte, Folgerungen, Empfehlungen". Vorrangig richtet der Kommissionsbericht sein Augenmerk auf *weltwirtschaftliche Rahmenbedingungen der internationalen Entwicklung*. Daher bleibt es nicht aus, daß für die einzelnen Problembereiche Lösungsvorschläge diskutiert und empfohlen werden, die in den internationalen Konferenzen der jüngsten Zeit immer wieder eine Rolle spielten. Dies gilt etwa für Rohstoffabkommen, den gemeinsamen Rohstoffonds, Modelle zur Stabilisierung der Erlöse aus Rohstoffexporten, die Öffnung der Märkte für Fertigprodukte aus Entwicklungsländern und für die Frage einer stärkeren Mitsprache der Entwicklungsländer in internationalen Finanzgremien. In der bisherigen Berichterstattung zu den Empfehlungen der Nord-Süd-Kommission hat dieser klassische Katalog von Vorschlägen zur Reform der internationalen Wirtschaftsbeziehungen leider allzusehr im Vordergrund gestanden. Aufmerksamkeit fanden darüber hinaus noch die Empfehlungen zu internationalen Abgaben. Diese sind nach dem Bericht unerläßlich, wenn die Leistungen der Industrieländer zur Entwicklung der Dritten Welt vorausschaubarer werden sollen, um dadurch eine kontinuierliche Planung zu ermöglichen. Eine „automatische" Mittelaufbringung durch internationale Abgaben würde nach Meinung der Kommission verhindern, daß die Höhe der Entwicklungshilfe vom ungewissen politischen Willen der Geberländer abhängt und wechselnden Prioritäten bei der alljährlichen neuen Festsetzung unterliegt. Diskutiert werden u. a. Abgaben auf den internationalen Handel, auf den Waffenhandel, auf internationale Investitionen, auf den Verbrauch erschöpfbarer Bodenschätze und auf die Förderung von Mineralien vom Meeresgrund. Die Nord-Süd-Kommission drängt auch auf eine Erhöhung der staatlichen Entwicklungshilfe bis auf 0,7% des Bruttosozialproduktes im Jahre 1985.

Wer die Berichterstattung aber auf diese und andere bekannte Vorschläge und Forderungen im Nord-Süd-Dialog beschränkte, der würde das eigentliche Spezifikum des Berichtes verkennen. Er ist weit mehr als eine Zusammenfassung des entwicklungspolitischen Diskussionsstandes, weil er drei Themen aufgreift, die bisher im Nord-Süd-Dialog nahezu tabu waren: 1. Gemeinsame Interessen in Nord und Süd (Kapitel 3), 2. Die Aufgaben des Südens (Kapitel 8), 3. Internationale Organisationen und Verhandlungen (Kapitel 16) – zur Reform des Verhandlungsstils.

Gemeinsame Interessen, gemeinsame Verantwortung

Noch 1979 war es bei der Fünften UN-Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD V) in Manila unmöglich, Fragen der Interdependenz zum Verhandlungsgegenstand zu machen. Daß nun die Nord-Süd-Kommission bei einer Mehrheit von Mitgliedern aus Entwicklungsländern die Suche nach gemeinsamen Interessen in den weltwirtschaftlichen Beziehungen zum Leitfaden ihrer Überlegungen macht, ist ein deutliches Zeichen für mehr Realitätssinn im Nord-Süd-Dialog. „Es ist dabei nicht nur gemeinsamer Gewinn zu bedenken, sondern auch die Vermeidung gemeinsamer Verluste", das ist das Motto. Es wird jedoch auch dies vermerkt: „Die Solidarität, von der wir sprechen, geht jedoch über gemeinsame Interessen hinaus." Unter folgenden Stichworten wird versucht, *gemeinsame Interessen* nachzuweisen: Übertragung von Wachstumsimpulsen; Erweiterung der Märkte und Stärkung des Welthandels; Abbau des Protektionismus; Rohstofflieferungen und Rohstoffverarbeitung; Energie, Umwelt, Nahrung; Transnationale Unternehmen; Stabilität im Finanz- und Währungssystem.

Schon dieser Katalog zeigt, daß der Gesichtspunkt des gemeinsamen Interesses in allen wesentlichen Fragen der internationalen Wirtschaftsbeziehungen eine Rolle spielt. Der Bericht der Nord-Süd-Kommission gibt vorerst nur eine noch allgemeine Beschreibung der Interessenfelder. Ein von beiden Seiten annehmbarer Interessenausgleich setzt voraus, daß zum einen die Vor- und Nachteile von Handlungsalternativen ganz klar und ohne Beschönigung aufgezeigt werden und daß zum anderen auch das Ungleichgewicht in der Verhandlungs- und Durchsetzungsmacht berücksichtigt wird. Auch der schwächere Verhandlungspartner muß Chancen für die angemessene Berücksichtigung seiner Interessen sehen, wenn er sich auf ein „Do ut des" einläßt. In diese Details wagt der Bericht sich noch nicht vor. Sein Verdienst ist es jedoch, die Suche nach gemeinsamen Interessen verhandlungsfähig gemacht zu haben. Die Absicht der Nord-Süd-Kommission, „Schritte auf dem Weg zu dem vorzuzeichnen, was man eigentlich die Gemeinschaft der Nationen nennen könnte", wird in diesem Bemühen konkretisiert.

Eine *Kritik der internen Ungerechtigkeiten in vielen Entwicklungsländern* hat es bisher in Berichten internationaler Gremien kaum gegeben. Wagten sich Industrieländer daran, so mußten sie angesichts ihrer halbherzigen Leistungen unglaubwürdig bleiben und dazu noch den Vorwurf der Einmischung in die inneren Angelegenheiten fremder Staaten befürchten. Der Bericht der Nord-Süd-Kommission greift die heiklen Probleme unbefangen auf. Man wüßte gern, ob die Vertreter aus Entwicklungsländern *selbstkritisch* bei diesem Thema die Wortführer waren. In deutlicher Sprache heißt es im Bericht: „Jene, die von der derzeitigen Verteilung des Reichtums und der wirtschaftlichen Macht den größten Nutzen haben, ob im Norden oder im Süden, pflegen es zu versäumen, ihrer gemeinsamen Verantwortung für ein besseres Los der Ärmsten in der Welt oberste Priorität zu geben. Häufig werden vorhandene Strukturen innerhalb von Entwicklungsländern noch zementiert – sowohl innenpolitisch durch Entscheidungen der Wirtschaftspolitik über Investitionen, Staatsausgaben, Preisgestaltung, Handelsbestimmungen und Wechselkurse, als auch durch die Konzerne des Nordens und ihre Einflüsse auf die Produktionsorganisation in den Entwicklungsländern. Diese Faktoren haben zusammenwirkend häufig zu einem Wachstum geführt, von dem hauptsächlich solche Minderheiten profitieren, die in den modernen Sektoren von Industrie und Landwirtschaft investieren oder arbeiten konnten oder die in den oberen Rängen der öffentlichen Dienste und der Berufszweige saßen."

Weiter heißt es: „Es wird etwas getan werden müssen, um die Menschen anzuregen, sich zu organisieren. Arbeiter und Bauern, Frauen und Jugendliche, in Gewerkschaften, Genossenschaften und anderen Gruppen organisiert, werden vielfach die Garantie dafür bieten, daß auf vielen sozialen und wirtschaftlichen Gebieten Reformen durchgeführt werden ... Keine Gesellschaft, der es an echter und umfassender Mitwirkung des Volkes fehlt, wird vollbefriedigend oder wirklich effektiv an ihre Hauptentwicklungsziele gelangen."

In diesen Ausführungen werden *Grundsätze kirchlicher Entwicklungsarbeit* deutlich, die schon seit Jahrzehnten Maßstab sind. Allzuoft wandten sich internationale Konferenzen und Gremien bisher ausschließlich wirtschaftstechnischen Reformen in den internationalen Rahmenbedingungen zu, ohne die notwendige Entwicklungsdynamik von der Basis der Bevölkerung her mitzubedenken. Freilich ist auch hier festzuhalten, daß die Entwicklung von unten und in der Breite der gesamten Bevölkerung im Kommissionsbericht nur ein nachrangiges Thema ist. Vielleicht liegen darin auch die Schwierigkeiten des Berichtes begründet, klar und deutlich auch die Entwicklungsverantwortung gesellschaftlicher Gruppen und der Bevölkerung überhaupt in den Industrieländern anzusprechen. Hier und dort geschieht das eher zaghaft, so als scheue man das offene Wort. Entwicklungsverantwortung wird vorwiegend leider noch immer als ein Geschäft der staatlichen Institutionen angesehen. Dabei wird verkannt, daß Regierungen immer noch zum Alibi greifen, wirkungsvolle Entscheidungen könnte nicht ohne eine breite Zustimmung in der Bevölkerung getroffen werden. Auch die Forderung nach einer Beteiligung sozialer Gruppen am internationalen Dialog – so begrüßenswert sie ist – kann u. U. darüber hinwegtäuschen, daß die Entfaltung der vom Selbsthilfewillen getragenen Initiativen in der Realität oft nur im mühsamen Kampf um Handlungsspielraum erreichbar ist. Dennoch: Ein Anfang zur umfassenden Betrachtung der Entwicklungsproblematik ist gemacht. Man darf nicht verkennen, daß eine internationale Kommission mit breitem Spektrum ohnehin nicht leicht zum Konsens findet. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Bericht der Nord-Süd-Kommission ein Schritt nach vorn.

Weiße Flächen und leere Hoffnungen

Zu Recht fragt die Nord-Süd-Kommission, „ob die vorhandenen Verhandlungsmechanismen dazu dienen, die Entstehung und Entwicklung politischer Willensbildung, die für wichtige Entscheidungen notwendig ist, zu erleichtern".

Was im Nord-Süd-Dialog ihrer Ansicht nach fehlte, „war Zielbewußtsein, ein Dringlichkeitsgefühl, eine Einordnung der Prioritäten, Verständnis für gemeinsame Interessen und der politische Wille, konkrete Ergebnisse zumindest in einigen Bereichen zu erreichen". Gerade weil die Nord-Süd-Kommission nicht im Auftrag einer internationalen Organisation tätig war, konnte sie sich viel unbefangener an alle, die es angeht, wenden. Der Nord-Süd-Dialog kann nicht auf der Grundlage abgenutzter rhetorischer oder technischer Positionen fortgeführt werden.

Deshalb werden *zahlenmäßig begrenzte Gipfeltreffen* vorgeschlagen, bei denen Marschrouten zur Erleichterung entwicklungspolitischer Vereinbarungen festgelegt werden sollen. In der Tat, dies könnte im Gegensatz zum hergebrachten Verhandlungsstil, der allzuoft durch an Weisungen gebundene Ministerialbeamte bestimmt wurde, zu mehr Beweglichkeit führen.

In der Einleitung des Kommissionsberichtes schreibt *Willy Brandt*, im Sommer 1978 habe ein afrikanischer Staatsmann ihm geschrieben: „Unsere Kommission könne dazu beitragen, weltweite Wertvorstellungen zu entwikkeln." Willy Brandt fügt an: „Es ist nicht an mir zu beurteilen, ob und inwieweit es uns gelungen ist, so hohen Erwartungen gerecht zu werden." – Fürwahr, hier gerät die Arbeit der Kommission offensichtlich an Grenzen. Es ist zu einfach, festzustellen, „was gebraucht werde, sei ein neuer Glaube an den Menschen, an seine Würde und an seine fundamentalen Rechte; ein Glaube an die Werte von Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden, gegenseitigen Respekt, an Liebe und Freigebigkeit, an Vernunft statt an Gewalt". Die Ereignisse im Iran und in Afghanistan haben nur wieder verdeutlicht, wie weit die Menschheit von einem derartigen gemeinsamen Verständnis in grundlegenden Werten entfernt ist. Ohne den kulturellen und religiösen Hintergrund bleibt schon das gegenseitige Verstehen in Ansätzen

stecken. In diese Dimension der Entwicklungsproblematik einzutreten hätte die Nord-Süd-Kommission aber sicher überfordert.
Ähnlich hilflos wirken die Ausführungen zur weitgehenden Abstinenz des Ostblocks in der aktiven Entwicklungshilfe und zur Diskrepanz zwischen den jährlichen Rüstungsaufwendungen von 450 Milliarden US-Dollar in der Welt und den staatlichen Entwicklungshilfeleistungen von 20 Milliarden US-Dollar. Es ist erschreckend zu erfahren, daß die Militärausgaben eines halben Tages ausreichen, um das gesamte Programm der Weltgesundheitsorganisation zur Ausrottung der Malaria zu finanzieren. In diesen Punkten kann der Bericht nur ernste Mahnung sein. Ernsthafte Schritte zur Änderung setzen mehr Übereinstimmung in Begriffen wie Frieden, Rechte des Individuums und der Gemeinschaft, Menschenwürde und Freiheit voraus. Hier zeigt sich erneut: Entwicklungspolitik ist kein Politikbereich im Abseits. Sie hängt in fundamentaler Weise mit den Grundfragen jeglicher Politik zusammen.

Manfred Sollich

Notizen

Sucht und Psyche

Zur Fünften Freiburger Sozialtherapiewoche

„*Sucht und Psyche*" war das Leitthema der diesjährigen Fünften Freiburger Sozialtherapiewoche vom 3. bis 7. März. Zu der vom Deutschen Caritasverband organisierten Studienwoche kamen insgesamt 253 Teilnehmer, vorwiegend Sozialarbeiter und Sozialpädagogen, aber auch Mediziner und Psychologen nach Freiburg, um sich eine Woche lang mit diesem Gegenstand auseinanderzusetzen. Vorträge an den Vormittagen und spezielle Arbeits- und Ausbildungsgruppen an den Nachmittagen boten dazu reichlich Gelegenheit. Die Veranstalter setzten sich selbst bezüglich der Teilnehmerzahl eine obere Grenze, um so auch den Kontakt und Austausch unter den Teilnehmern zu ermöglichen und in festen Arbeitsgruppen mit zwölf bis maximal achtzehn Teilnehmern jedem die Möglichkeit zur aktiven Mitarbeit zu geben. (Auch in diesem Jahr wurden wieder über 100 Anmeldungen zurückgewiesen.)
Absicht der Veranstalter in inhaltlicher Hinsicht war es, „Ursachen, Begleiterscheinungen oder Folgen von süchtigem Verhalten, psychischen und psychosomatischen Störungen und Erkrankungen zu erarbeiten und vertiefen" – so der Einladungstext zu dieser Woche. Einer Presseinformation des Deutschen Caritasverbandes zufolge werden in der BRD täglich neu 250 Menschen abhängig von Alkohol, Drogen oder Medikamenten. Tag für Tag wird von 400 Menschen eine Suizidhandlung begangen, wovon immerhin 36 tödlich enden. Hinzu kommen noch täglich über 800 Menschen, die an schweren Beziehungs- oder Persönlichkeitsstörungen, allgemein an psychischen oder psychosomatischen Erkrankungen leiden. Alarmierende, fast unglaubliche Zahlen, die für sich sprechen und Grund genug sind, sich einmal mehr mit diesem Problemfeld intensiv zu beschäftigen.
Die Referenten waren zumeist keine Suchtspezialisten, jedoch renommierte Vertreter ihres jeweiligen Faches. Eine enge, das Spezialistentum fördernde Betrachtungsweise war somit ausgeschlossen, vielmehr konzentrierte man sich auf das Gemeinsame, das Verbindende. Die Arbeits- und Ausbildungsgruppen deckten ebenfalls ein sehr breites Spektrum ab, das von der Diskussion der Tagesthemen, der Vermittlung von Theorien der Sucht, über Selbsterfahrungsgruppen, fallzentrierte Gruppen bis hin zu Gruppen, die sich mit speziellen Therapietechniken beschäftigten (z.B. Rollenspiel, schöpferisches Gestalten, Bewegungstherapie), reichten. Darüber im Detail zu berichten, wäre hier nicht möglich. Aber auch ein Überblick über die wichtigsten Aussagen der Referenten gibt Aufschluß über die Schwerpunkte und das Grundbemühen der Tagung, das vor allem auf die *Verknüpfung von Krankheitssicht und Therapie* im Falle von psychisch- und Suchtkranken gerichtet war.

Sucht und Krankheit – ein Versuch zur Selbsthilfe?

Am Beginn der Woche stand ein Vortrag von Prof. *Klaus Dörner* (Gütersloh), dem Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft für Soziale Psychiatrie. Entgegen einer sonst im wissenschaftlichen Bereich üblichen immer stärker differenzierten und differenzierenden Betrachtungsweise, standen hier die Gemeinsamkeiten von Sucht, psychischen und psychosomatischen Störungen im Vordergrund.
Dörner verstand Sucht, psychische und psychosomatische Krankheiten zunächst als *menschliche (Ausdrucks-) Möglichkeiten* schlechthin, d.h., wir alle haben die Möglichkeit, suchtkrank, psychisch oder psychosomatisch krank zu werden. Eine ungewohnte Perspektive, die auch Konsequenzen für den Helfenden hat.

Ist es nicht vielleicht inhuman, den Menschen davon zu befreien, oder anders ausgedrückt, wann und in welcher Weise ist ein Mensch überhaupt berechtigt, jemanden beispielsweise vom Alkohol loszureißen? Deutlicher wird dies, wenn man – wie Dörner – Sucht und andere psychische Störungen als Ausdrucksmöglichkeiten im Zusammenhang mit dem Umgang mit eigenem Leid, mit eigener Angst betrachtet, d.h., wenn man sie als *Antworten eines Menschen im Umgang* mit seinem Leiden und seiner Angst begreift.
Krankheit – und dies war für manche sicher auch eine neue Betrachtungsweise – hat durchaus auch eine *aktive Komponente;* Krankheit wird durch Handeln hergestellt, sie entsteht nicht gewissermaßen automatisch im Sinne einer Reiz-Reaktions-Kette, sie „überfällt" einen nicht. Sucht und andere psychische Störungen entstehen auch nur *innerhalb von Beziehungen*; gemeint sind damit vor allem Beziehungen zu anderen Menschen, aber auch Beziehungen zu sich selbst, zum eigenen Körper. Ganz wichtig ist schließlich, daß diese Krankheiten immer einen *Versuch der Selbsthilfe* darstellen. Das scheint paradox, ist es aber nicht: gemeint ist damit, daß der betreffende – besser der betroffene – Mensch unter Umständen nur durch seine Sucht, seine psychische oder psychosomatische Störung lebensfähig ist und so zu einem gewissen, jedoch nur vorübergehenden, psychischen Gleichgewicht kommt. Auch Prof. *Raymond Battegay* (Basel) griff diesen Aspekt in seinem Referat über „Sucht und Depression – Wege und Irrwege des Problemlösungsverhaltens" auf, indem er darauf hinwies, daß Selbstmorde und Selbstmordversuche bei suchtmittelabhängigen Menschen um ca. zehn Jahre später auftreten als bei einer Gruppe von nicht suchtmittelabhängigen Menschen, die ansonsten gleiche soziale Merkmale aufweisen (dies das Ergebnis einer von ihm durchgeführten Studie). Es erhebe sich hier die Frage, was ohne Suchtmittel passiert wäre.
Für den Helfer bedeutet dies, daß er den anderen, dem geholfen werden soll, ernst nehmen muß, als jemanden, der – wenn auch mißglückt – versucht hat, sich selbst zu helfen. Die Frage für den „Helfer" (den Partner oder den Therapeuten) im Umgang mit dem Suchtkranken ist, ob er auch selbst genügend „hilflos" sein kann. Um überhaupt eine Chance zu haben, braucht der Suchtkranke auch „Hilflosigkeit" (abwarten können) beim anderen; dies kann ihn dann zurückführen zu einer Selbsthilfe mit anderen Mitteln.
Aus der Sicht der Sozialpsychiatrie – Dörner ist einer der prominentesten deutschen Vertreter dieser Richtung – ist eine möglichst *„gemeindenahe" Versorgung* erstrebenswert. Der Kranke soll innerhalb seines sozialen Kontexts behandelt werden. Diese Forderung wird im Bereich der Suchtkrankentherapie wohl im ambulanten, nicht jedoch im stationären Bereich verwirklicht: dort kommt es häufig zu einer räumlichen und zeitlichen Isolierung, zu überwiegender Fremdkontrolle und anderen abhängig machenden (haltenden) Strukturen, die oft nicht genügend hinterfragt werden.

Verwandtschaften von Sucht und Suizid

Während Dörner Gemeinsamkeiten von Sucht und anderen psychischen Störungen auf einer sehr allgemeinen Ebene herausarbeitete und damit im wesentlichen eine *veränderte Sicht des Kranken* anstrebte, beschäftigte sich Prof. Battegay auf einer konkreteren Ebene mit *Gemeinsamkeiten des Problemlösungsverhaltens* von Menschen mit süchtiger und depressiver Problematik. Bei beiden Personengruppen finden wir ein *schwaches Selbstgefühl und Unersättlichkeit.* Diese Menschen leben in einem ständigen Zwiespalt zwischen ihren subjektiven Möglichkeiten und der äußeren Erwartung. Zur Stärkung ihres eigenen schwachen Selbst wird das sich versagende Objekt (z.B. die Zuwendung verweigernde Mutter) – bzw. symbolische Vertreter desselben (häufig sind dies Alkohol und Drogen) – einverleibt. Es entsteht ein unersättliches Verlangen nach neuen Objekten, denn nach der Einverleibung bestehen die Objekte als solche nicht mehr, sie sind zu Teilen des Ichs geworden. Battegay verdeutlichte das mit einem französischen Sprichwort: tout embrasser, c'est tout perdre! (alles umarmen heißt alles verlieren). Der Mensch komme so schließlich an eine Grenzsituation, wo die Gefahr des willentlichen oder unwillentlichen Suizids eminent wird.

Süchtige und Depressive wünschen eine vollkommene, eine totale Lösung ihres Problems, sie können keine Teillösung akzeptieren. Diese Menschen müssen immer an sich selbst denken, aber nicht weil sie Egoisten sind, sondern weil sie innerlich leer sind, weil sie ein leeres Selbstgefühl haben, nach neuerem psychoanalytischem Verständnis ein narzißtisches Loch oder auch Lücke in ihrem Ich. Beim Therapeuten, der sich mit diesen Menschen auseinandersetzt, löst dies Ohnmachtsgefühle aus, insbesondere wenn er den Fehler begeht, auch die totale Lösung erstreben zu wollen. Die Frage ist eher, ob der Therapeut es schafft, das festgefügte Problemlösungsverhalten zu beeinflussen, neue Möglichkeiten aufzuzeigen. Und dies, das wurde durchweg in allen Vorträgen deutlich, ist nur möglich, wenn der *Therapeut sich als Mensch zur Verfügung* stellt, wenn er dem Patienten eine Beziehung anbietet. Besonders eindrücklich war in diesem Zusammenhang ein Beispiel, das Prof. *Hubertus Tellenbach* (München) in die Diskussion brachte. Nach einem Vortrag wurde er von einem Journalisten gefragt, was er machen würde, wenn sein Sohn drogenabhängig würde. Darauf antwortete Tellenbach, daß er sich so lange mit seinem Sohn in einem Zimmer einschließen würde, bis dieser die Droge nicht mehr brauchen würde. Dies macht überdeutlich, welch ungeheuere Forderung an einen Menschen gestellt wird, der einem Drogenabhängigen helfen will. Er muß gewissermaßen so lange sagen „Ich bin für Dich da", „Ich stehe Dir zur Verfügung", bis der andere, der Abhängige, das Beziehungsangebot annehmen kann.
Grundsätzlich gilt für die *Therapie von Suchtmittelabhängigen*, daß dem Süchtigen das Suchtmittel nicht genommen werden kann, ohne ihm etwas anderes dafür zu

geben. (Dies führt uns wieder zurück zur Argumentation von Dörner). Dem Suchtmittelabhängigen muß dafür die Gruppe, die mitmenschliche Gemeinsamkeit, allgemein die Beziehung zu anderen, gegeben werden. Es entsteht dadurch wohl die Gefahr der Gruppenabhängigkeit, aber diese erscheint – so Prof. Battegay – im Vergleich zur Drogen- und Medikamentenabhängigkeit als weniger gefährlich.

Dr. *Friedrich Beese* (Stuttgart) stellte sehr ausführlich die Entwicklung von *Beziehungsfähigkeit und Beziehungsstörungen in den frühen Lebensjahren* dar. Nach psychoanalytischer Sicht stellen die frühen Störungen den Ausgangspunkt für die Entwicklung von Neurosen und Süchten dar. Die für die Therapie notwendige *korrigierende Beziehungserfahrung* ist nur über einen Zeitraum von mindestens $1^1/_2$ bis 2 Jahren möglich. Ziele einer effektiven Sozialtherapie sind nach Beese, ausgehend von einem therapeutischen Arbeitsbündnis, das auf der Therapeutenseite einfühlendes Verstehen, Ermutigung und Konsequenz erfordert

- die bewußtere Wahrnehmung des Selbst (Selbstwahrnehmung, Selbstreflexion = Wer bin ich? Was kann ich? Wer will ich sein?);
- das Bewußtmachen von neuen Beziehungserfahrungen (z. B. Zuverlässigkeit oder die Erfahrung, auch mit Schwächen akzeptiert zu werden);
- die Unterstützung bei verstärkten beruflichen und sozialen Bemühungen.

Der Therapeut als Hilfs-Ich

Bei Prof. *Michael von Rads* (Heidelberg) Referat über Theorie und Therapie psychosomatisch Kranker war ein Bezug zu Sucht und Suchttherapie zwar nicht direkt gegeben, bedenkt man jedoch, daß Suchtkranke zu einem erheblichen Prozentsatz auch unter psychosomatischen Störungen leiden, so ergibt sich die Bedeutung des Beitrags selbst.

Nach Balint ist es immer *der Kranke selbst, der eine Behandlung braucht*, nicht seine Krankheit. Auch hier steht der Mensch, nicht das Symptom im Vordergrund. Das *Körpersymptom* (Herzanfälle, Allergien, Magen-Darm-Entzündungen usw.), d. h. also die Körpersprache, muß vom Therapeuten in eine verbale Sprache „übersetzt" werden. Der Therapeut ist sozusagen der „Dolmetscher". Dazu ist eine bedingungslose Annahme des Kranken, ein *„facilitating environment" (Winnicott)*, eine schützende, helfende Umgebung, notwendig. Der Therapeut muß sichtbar, verständlich, klar und erreichbar sein, er hat für den Patienten die Funktion eines *Hilfs-Ich*. Das bedeutet, der Therapeut muß dauerhaft und verläßlich verfügbar sein, den Patienten überall dort stützend begleiten, wo er es braucht; der Therapeut ist gewissermaßen die „Plombe" in der defekten Ich-Struktur des Patienten.

Es geht auch hier – wie in der Behandlung Suchtkranker – um eine psychische Behandlung, d. h. eine Behandlung von der Seele aus. Psychische und körperliche Leiden werden so behandelt. Behandlungsmittel ist das Wort.

Mit der Körpersprache, dem Ausdrucksmittel, das jeder Mensch bewußt oder unbewußt benützt, beschäftigte sich *Christine Gräff*. Im Zentrum der Betrachtung stand dabei der Ausdruck des Körpers über seine äußere Gestalt, seine Haltung und Bewegung. Der Körper wird verstanden als Leinwand, als Mittel der nonverbalen Kommunikation. Bei psychosomatisch Kranken erhält die Körpersprache in Form des Körpersymptoms – wie oben schon erwähnt – ja eine besondere Bedeutung.

Eine Interpretation dieser äußerlich beobachtbaren Dinge ist jedoch nur im Zusammenhang mit der konkreten Person und der verbalen Kommunikation möglich – ähnlich wie ein Traum nur im Zusammenhang mit den konkreten biographischen Erfahrungen des Träumers interpretiert und gedeutet werden kann. Frau Gräff beendete ihr Referat mit einem Goethe-Zitat, das ebenso als Motto über der gesamten Tagung hätte stehen können:

> In jedem lebendigen Wesen ist das,
> was wir Teile nennen,
> derart unzertrennlich vom Ganzen,
> daß es nur in und mit demselben verstanden werden kann.

Es ging durchweg nicht um das Symptom der Alkohol-, Drogen- oder Medikamentenabhängigkeit, sondern *es geht um den Menschen*, der suchtkrank, psychisch oder psychosomatisch krank ist. Wie ein roter Faden zog sich diese Sichtweise durch die ganze Woche. Konsequenter Ausdruck dafür war die vorrangige Betrachtung der Beziehung zwischen Therapeut und Patient, therapeutische Techniken und Schulen wurden damit zweit- und drittrangig.

Waltraut Bauer

Kurzinformationen

Die beiden Urteile des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Februar haben das Ehescheidungs- und Ehescheidungsfolgerecht, wie es in dem ersten Eherechtsreformgesetz beschlossen worden und am 1. Juli 1977 in Kraft getreten ist, in allen wesentlichen Grundlinien bestätigt. Nach der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts ist es mit dem Grundgesetz vereinbar, daß eine Ehe, wenn sie gescheitert ist, ohne Rücksicht auf Verschulden auf Antrag eines Ehegatten zu scheiden ist. Der Gesetzgeber sei bei der Regelung der Voraussetzung für die Eheauflösung zwar an die verfassungsrechtliche Gewährleistung der

grundsätzlich unauflöslichen Ehe (nach Art. 6, Abs. 1 GG) gebunden, er sei aber verfassungsrechtlich nicht gehindert gewesen, bei den Scheidungsgründen vom Verschuldungs- zum *Zerrüttungsprinzip* überzugehen. Verfassungsgemäß ist nach demselben Urteil auch die *unwiderlegbare Vermutung* für das Scheitern einer Ehe nach mehr als dreijährigem Getrenntleben der Ehegatten gerechtfertigt. Der Gesetzgeber habe davon ausgehen können, daß eine Ehe nach dreijähriger Trennung der Partner in aller Regel gescheitert sei. Der Vorwurf des „Scheidungsautomatismus" aufgrund der Fristen, der in der Auseinandersetzung um die Eherechtsreform vor allem von katholischer Seite zu hören war, wird vom Bundesverfassungsgericht mit dem Hinweis zurückgewiesen, daß auch bei der Dreijahresfrist der Scheidungsausspruch vom Richter zu verantworten sei. Dieser habe bei noch nicht endgültig gescheiterten Ehen die Möglichkeit, das Verfahren auszusetzen. Außerdem könne die Scheidung einer gescheiterten Ehe unter den Voraussetzungen des § 1568, Abs. 1 BGB abgelehnt werden.

Interessant an den beiden Urteilen sind vor allem drei Punkte:

1. Die Entscheidung 4:4 zur *zeitlich befristeten Härteklausel.* Vier Richter waren der Auffassung, aus Art. 6, Abs. 1 GG lasse sich keinesfalls die Pflicht herleiten, gescheiterte Ehen als Zwangsgemeinschaft gegen die nachhaltige Ablehnung eines der beiden Ehegatten dauernd aufrechtzuerhalten und diesen auf Lebenszeit ein Wiederverheiratungsverbot aufzuerlegen. Vier Richter waren dagegen der Meinung, die zeitliche Befristung der Härteklausel sei mit dem Grundgesetz nicht vereinbar, soweit sie Härte im immateriellen Bereich betreffe. Eine befristete Härteklausel könne dann ihren Zweck nicht erfüllen, wenn die Härte, die nach dem Gesetz vermieden werden soll, über die gesetzliche Frist von fünf Jahren hinaus andauere oder erst nach Fristablauf entstehe. Zwei Richter äußerten zugleich verfassungsrechtliche Bedenken gegen die unwiderlegbare Vermutung im Sinne des § 1566, Abs. 2 BGB. Es könne unter bestimmten Umständen durchaus geboten sein, daß Ehen bis zum Tod eines Ehegatten unscheidbar bleiben.

2. Mit dem Grundgesetz vereinbar sei, sowohl was das Scheidungsrecht wie das Scheidungsfolgerecht betrifft, die Ausdehnung des geänderten Rechts auf die sog. *‚Altehen'*, also auf Ehen, die vor Inkrafttreten des ersten Eherechtsreformgesetzes geschlossen worden sind. Es würde, so die Richter, eine schwer verträgliche Rechtsungleichheit bedeuten, wenn während eines längeren Zeitraumes ein Teil der Ehen weiterhin nach dem als überholt angesehenen Verschuldungsscheidungsrecht behandelt würde, während auf die anderen das geänderte Scheidungsrecht Anwendung finde.

3. Mit der Verfassung vereinbar ist nach dem Urteil auch der *Versorgungsausgleich* einschließlich des Splittings aus den Anwartschaften aus der gesetzlichen Rentenversicherung. Die Kürzung der eigenen Anwartschaft zugunsten des Ausgleichberechtigten sei eine durchaus zulässige Inhalt- und Schrankenbestimmung des Eigentums im Sinne des Art. 14, Abs. 1, Satz 2 GG, der durch Art. 6, Abs. 1 und Art. 3, Abs. 2 GG legitimiert sei. Auch sei es verfassungsrechtlich unbedenklich, die Teilung von Versorgungsanwartschaften ohne Rücksicht darauf durchzuführen, ob der Berechtigte das Scheitern verschuldet habe oder nicht. Der Gesetzgeber wird aber verpflichtet, ergänzende Regelungen für Fälle zu treffen, in denen nachträglich eintretende grundsatzwidrige Auswirkungen drohen. Als Beispiel dafür wird angeführt: die Möglichkeit, daß der ausgleichsberechtigte vor dem ausgleichsverpflichteten Ehegatten stirbt oder daß der Versicherungsfall beim ausgleichverpflichteten eher eintritt als beim ausgleichberechtigten Teil.

Die Arbeitsgruppe „Soziale Sicherung der Frau" beim Komissariat der Deutschen Bischöfe in Bonn hat eine Stellungnahme zur Neuordnung der Rentenversicherung speziell unter dem Aspekt der Absicherung der nichterwerbstätigen Mutter und der Familie erarbeitet. Im Mittelpunkt der Neuordnung soll nach der Durcharbeitung die bessere Sicherung der nichterwerbstätigen Mutter stehen, da sie die Hauptlast der Regeneration der Versicherungsgemeinschaft trage, ohne daß das bisher ausreichend gewürdigt worden sei. Im einzelnen werden als *Grundsätze* für die Neuordnung formuliert: 1. Im Mittelpunkt aller Bemühungen habe das Bestreben zu stehen, einen Ehegatten, der vier Kinder großgezogen hat, einem Vollbeschäftigten gleichzustellen. 2. Nach dem Tod eines Ehegatten müsse der überlebende Ehegatte Anspruch auf Hinterbliebenenrente ohne Rücksicht darauf erhalten, ob er erwerbstätig gewesen ist oder nicht. 3. Die Hinterbliebenenrente habe für die Ehegatten gleich hoch zu sein. 4. Ansprüche auf Hinterbliebenenrente seien grundsätzlich als Eigenansprüche zu betrachten, die ein eigenes Versicherungsverhältnis begründen. 5. Die Rentenversicherung müsse auch im Hinblick auf die Anrechenbarkeit von Ausfallzeiten bei gleichen Voraussetzungen zu gleichen Ergebnissen führen.

Neben diesen Grundsätzen werden auch konkrete Vorschläge zu *Einzelfragen* unterbreitet. 1. Einem Elternteil, der sich überwiegend der Erziehung der Kinder widmet, sollen fiktive Pflichtbeitragszeiten in Höhe eines Durchschnittsentgelts aller Versicherten für fünf bzw. sieben Jahre je Kind gutgeschrieben werden. 2. Während der bestehenden Ehe soll jeder Ehegatte die ihm aus seinen eigenen Ansprüchen zustehende Rente erhalten. Erst nach dem Tod eines Ehegatten soll dem Überlebenden ein bestimmter Anteil an der Gesamtversorgung zustehen. 3. Dem überlebenden Ehegatten stehen neben den eigenen außerhalb der Ehe erworbenen Ansprüchen ein Anteil an der Gesamtversorgung in Höhe von 70 Prozent zu. 4. Dem überlebenden Ehegatten stehen im Normalfall nur Rentenleistungen zu, wenn er berufs- oder erwerbsunfähig ist oder wenn er die Altersgrenze erreicht hat. 5. Als Sonderbedarfsrente soll der hinterbliebene Ehegatte eine Rente in Höhe von 70 Prozent der gesamten Rentenanwartschaften des verstorbenen Ehegatten erhalten, wenn er ein Kind im Alter bis zu 18 Jahren erzieht. 6. Ehegatten, von denen einer nichterwerbstätig ist und die keine Kinder haben, sollen im verstärkten Maß die Möglichkeit erhalten, die zu erwartende Rente durch zusätzliche Beitragszeiten zur Rentenversicherung für den nichterwerbstätigen Ehegatten aufzustocken.

Zur *Finanzierung* heißt es: Die entstehenden Mehrkosten sollte die Versicherungsgemeinschaft, soweit es irgendwie geht, selbst tragen. Ein Teil der Kosten sei durch Einsparungen aufzubringen. In einem bestimmten Rahmen, gerade im Zusammenhang von Kindererziehungszeiten werde es sich aber nicht umgehen lassen, Steuermittel in Anspruch zu nehmen.

Unter dem Thema „Seelsorge in priesterarmer Zeit" stand eine Tagung der Priestersolidaritätsgruppe Speyer (SOG) am 22. und 23. Februar in Ludwigshafen. Das Problem wurde dabei von vier Perspektiven aus angegangen: dem Einsatz von Laientheologen in der Seelsorge, dem gegenwärtigen Stand der Theologie des kirchlichen Amtes, der grundsätzlichen Frage nach dem Ort des Laien in der Kirche sowie von Überlegungen zum Gemeindeverständnis. Allen Referaten war – wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten – sowohl die Kritik an der gegenwärtigen kirchlichen Position in Sachen Amt und Gemeinde wie die Forderung nach mehr Mut zu neuen Lösungen gemeinsam. *Leo Karrer* (Solothurn) gab einen engagierten Erfahrungsbericht zur *Situation der Laientheologen* in der Seelsorge; er plädierte

angesichts der bestehenden Rollenunsicherheit dafür, das künftige Profil des „Laienseelsorgers" nicht einseitig von der Institution Kirche, von den Bedürfnissen der Gemeinden oder vom Selbstverständnis der Laientheologen zu entwerfen, sondern alle drei Faktoren einzubeziehen. Ob die Chance der sinnvollen Integration der Laientheologen genutzt werde, hänge sowohl von den kirchlichen Entscheidungsinstanzen wie von dem Einsatz der Betroffenen selber ab.

Den systematisch-theologischen Part brachte der emeritierte Münchner Fundamentaltheologe *Heinrich Fries* ein, der im Rückblick auf das Ämtermemorandum von 1973 und in Berufung vor allem auf Überlegungen von Karl Rahner sich dafür aussprach, die *faktischen Vorsteher von priesterlosen Gemeinden zu weihen* und somit auch verheiratete Männer zum Priestertum zuzulassen. Die Kirche müsse sich der Herausforderung durch die Höchstzahl an Theologiestudenten und das gleichzeitige Minimum an Priesteramtskandidaten stellen, jetzt sei die Stunde einer neuen Konzeption.

Einen wichtigen Akzent brachte das Referat des früheren Synodenmitglieds *Marita Estor*. Frau Estor handelte von den Schwierigkeiten des Laien im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft und sprach sich für ein bewußtes gesellschaftliches wie kirchliches Engagement aus. Es dürfe nicht bei der Vermehrung hauptamtlicher Dienste bleiben, vielmehr brauche es eine *Teilnahme der Laien auch an der Seelsorge* im engeren Sinn. Daraus müsse eine größere Vielfalt der Dienste entstehen, die Integration der Gemeinde könne weder von der Organisation noch vom Altar aus geleistet werden.

Hier setzte der Luzerner Pastoraltheologe *Josef Bommer* mit seinen Überlegungen zu einem neuen Gemeindeverständnis angesichts des Priestermangels an. Da eine Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priestertum nicht zu erwarten und auch die Auffächerung der kirchlichen Dienste keine Patentlösung sei, sprach er sich für ein neues Gemeindebewußtsein aus. Er entwarf das Bild der aktiven, lebendigen Gemeinde, die nicht auf bischöfliche Versorgung mit Seelsorgern angewiesen wäre, sondern sich ihre Seelsorger eigentlich selber besorgen müßte. Es brauche eine Akzentverschiebung von der liturgischen zur diakonischen Gemeinde.

Eine „Orientierungshilfe für eine gemeinsame Praxis bei Amtshandlungen im Sprengel Hamburg" wurde einstimmig von den evangelischen Pröpsten der Hansestadt unter Vorsitz von Bischof Hans-Otto Wölber beschlossen. Die Regelungen sollen der besonderen kirchlichen Situation in Hamburg Rechnung tragen. So wird festgestellt, daß die Richtlinien der Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD im Sprengel Hamburg nur bedingt anwendbar seien. Von der Kirche sollten um ihres seelsorgerlichen Auftrags willen keine unbarmherzigen Grenzen gezogen werden; Grundtendenz des kirchlichen Handelns sei es, Menschen nicht auszuschließen, „sondern für die Sache Jesu zu gewinnen". Gerade in einer säkularisierten Welt sei es um so wichtiger, bei Amtshandlungen einen „Mindestkonsensus" zu praktizieren. Diese allgemeinen Leitgedanken werden in der Orientierungshilfe auf die Amtshandlungen Taufe, Trauung und kirchliche Trauerfeier hin konkretisiert. Dabei wird jeweils die seelsorgerliche Verantwortung des Pastors betont. Zur *Taufe* wird festgestellt: „Die Versagung der Taufe ist grundsätzlich möglich und fällt vorrangig in die seelsorgerliche Verantwortung des Pastors. Der Pastor wird dem Bemühen um Einsicht seitens der Eltern den Vorrang geben vor Maßnahmen der Kirchenzucht." Nach der Orientierungshilfe ist kirchliche Trauung der Eltern nicht Voraussetzung für die Taufe der Kinder. Auch wenn nur ein Elternteil und ein Pate der Evangelisch-Lutherischen Kirche angehören, sei die Taufe möglich. Gehörten beide Elternteile nicht der Kirche an, könne die Taufe nur in besonderen Fällen vollzogen werden. Auch nichtgetaufte Kinder könnten jederzeit am Leben der Gemeinde teilnehmen: in der Gemeindearbeit solle der „Ruf zur Taufe lebendig sein". Als Voraussetzung für den Vollzug der *Trauung* werden genannt: Taufe, Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche, bei Mitgliedern der EKD die Konfirmation (die auch nachgeholt werden kann), der Wille beider Ehepartner zur lebenslangen Ehe: „Eine vorausgegangene Scheidung eines oder beider Partner ist nicht notwendigerweise Grund der Versagung". Ein *kirchliches Begräbnis* durch den Pastor soll auch möglich sein, wenn der Verstorbene einer anderen christlichen Kirche oder Gemeinschaft angehörte. „Ist der Verstorbene aus der Kirche ausgetreten und wünschen die Angehörigen als Mitglieder einer christlichen Kirche oder Gemeinschaft dennoch das kirchliche Begräbnis, soll dieses nur dann versagt werden, wenn der bekannten Überzeugung des Toten mit einer kirchlichen Trauerfeier Gewalt angetan werden würde."

Die nordelbische Kirchenleitung kritisierte die Veröffentlichung der Orientierungshilfe als dem Verfassungsrecht der Kirche widersprechend. Dagegen verteidigte Bischof Wölber den Beschluß und äußerte Zweifel an der Meinung, daß die lutherische Kirche eine einheitliche Lebensordnung für ländliche und städtische Gebiete haben müsse.

Beim traditionellen Treffen mit dem römischen Klerus zu Beginn der Fastenzeit äußerte sich Johannes Paul II. am 21. Februar zur Situation seiner Diözese und zu seinem Selbstverständnis als Bischof von Rom. Bemerkenswerterweise fand das Treffen erstmals nicht in der Sixtinischen Kapelle, sondern in der Lateran-Universität statt. Vor seiner Ansprache ließ sich der Papst in sieben Berichten, zu denen noch einige spontane Beiträge kamen, über einige Bereiche der Seelsorgearbeit in der römischen Diözese informieren. Er wies selber darauf hin, daß die Zusammenkunft nicht als Audienz, sondern als Gespräch gedacht sei. Es sei seine vornehmste Pflicht, für die Diözese Rom zu sorgen. Seinen persönlichen Beitrag dazu versuche er durch seine *Besuche in den Pfarreien* zu leisten, auf die er ausführlich einging. Er sei noch dabei, Rom als Diözese des Papstes mit ihren Nöten, Erwartungen und Sorgen kennenzulernen. Ein Grundproblem, so der Papst, sei das Mißverhältnis zwischen der Zahl der Gläubigen und der der Seelsorger. Dadurch werde nicht nur die Grundseelsorge, sondern auch die seelsorgerlichen Spezialaufgaben betroffen. Johannes Paul II. wandte sich mit der Bitte an die in Rom lebenden Ordenspriester, sich unter Wahrung ihres je eigenen Auftrags an der Seelsorgearbeit in der Diözese zu beteiligen. Zu den vorrangigen Aufgaben des Bischofs von Rom gehöre die Sorge um die geistlichen Berufe: „Die Lebendigkeit und Reife einer Diözese sind proportional zu der Zahl und der Qualität der Priester- und Ordensberufungen." Der Papst sprach auch die in vielen Pfarreien tätigen Gruppen von Laien an. Die Laien seien dabei, die Pfarrei wiederzuentdecken. In keiner Gemeinde sollte eine für die Katechese verantwortliche Gruppe aus Eltern und Jugendlichen fehlen. Auch wenn die Statistiken zeigten, daß bei weitem nicht alle Pfarrangehörigen durch die Evangelisation und Mission der Gemeinde erreicht würden, dürfe man den Mut nicht verlieren und müsse sich mit großer Anstrengung der Katechese widmen. Bevorzugter Gegenstand seiner Sorge, so der Papst, sei die Jugend Roms, die vor großen menschlichen und noch größeren geistlichen Problemen stehe. Er rief die jungen Priester dazu auf, ihre ganze Kraft für das Apostolat an der Jugend zu verwenden.

Auftrag und Dienst des bischöflichen Amtes in der Kirche waren Hintergrund der Beratungen der ordentlichen Frühjahrskonferenz der Schweizer Bischöfe vom 3. bis 5. März. Die Bischofskonferenz erörterte dabei eingehend die vielen und vielfältigen Reaktionen auf den Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis für Prof. Hans Küng und die pastorale Situation, die dadurch in der Schweiz entstanden ist. Dazu verabschiedete sie eine Erklärung, in der es zunächst heißt: „Aus zahlreichen Reaktionen spricht eine echte Sorge um die Kirche in der Welt von heute, um eine zeitgemäße Glaubensverkündigung, um das ökumenische Anliegen und um die theologische Forschung. Die Stellungnahmen gehen vielfach über den Einzelfall hinaus und berühren wesentliche Fragen der kirchlichen Gemeinschaft." Diese Reaktionen waren in der deutschsprachigen Schweiz stärker als in den anderssprachigen Landesteilen und im Bistum Basel, in dem Hans Küng als Priester inkardiniert ist, noch einmal heftiger als in den übrigen Bistümern. Dabei scheint einerseits noch ein nationales Moment mitgespielt zu haben: für die Schweizer ist Hans Küng ein Landsmann, der von ausländischer Seite gemaßregelt wurde, und anderseits ein demokratisches Empfinden zum Tragen gekommen zu sein: Maßregelungen von oben werden von vornherein skeptisch betrachtet. So konnte beispielsweise eine „Aktion für Menschenrechte in der Kirche", die vor allem das Verfahren und das Vorgehen kritisierte, innerhalb weniger Wochen Tausende von Unterschriften sammeln. Auch die Schweizer Bischöfe wollen „sich weiterhin dafür einsetzen, daß die Probleme, welche sich zwischen Lehramt und Theologen ergeben, besser gelöst werden können". Sie erinnern deshalb in ihrer Erklärung auch an das von der Synode 72 gesamtschweizerisch verabschiedete Dokument „Die Verantwortung des Gottesvolkes, des Lehramtes und der Theologen im Hinblick auf die Bewahrung und Entfaltung des Glaubens". In der Erklärung der Bischofskonferenz heißt es dann weiter: „Es handelt sich bei den jetzigen Schwierigkeiten um mehr als um Fragen des Verfahrens und des Verhaltens. Es geht um den unverkürzten Glauben, seine Verkündigung und seine Verwirklichung im Leben. Weil dabei immer neue Probleme zu bewältigen sind, ist die Arbeit der Theologen wichtig und unerläßlich. Die theologische Forschung und das Bemühen, die Glaubenswahrheiten für die jeweiligen Menschen verständlich darzustellen, ist eine bleibende Aufgabe. Sie kann nur gelöst werden in Zusammenarbeit von Lehramt und Theologen, die beide berufen sind für den Dienst am Glauben des Gottesvolkes, das in dieser Zeit unterwegs ist. – Es gehört zur Aufgabe der Theologen, die Botschaft des Glaubens zu erschließen und zeitgemäß darzustellen. Dem Lehramt ist darüber hinaus die besondere Verantwortung übertragen, diese Versuche und Bemühungen der Theologen am Wort Gottes und an der Glaubensüberlieferung zu messen. Dabei können Entscheidungen unumgänglich werden. – Trotz aller Schwierigkeiten und Spannungen, unter denen wir alle leiden, bleibt die gemeinsame Verantwortung von Lehramt und Theologen für den Dienst am Glauben und für die ökumenische Zusammenarbeit. Die Probleme, denen wir gegenüberstehen, bedeutet einen Anruf Gottes und damit eine Chance. Die von Konzil und Synode angestrebte Erneuerung geht weiter." Viele Theologen erklärten sich über den Fall Küng beunruhigt, römisch-katholische wie protestantische Theologiedozenten sprachen die Befürchtung aus, die Freiheit und Offenheit theologischer Forschung und ökumenischer Praxis könnten gelähmt werden, und eine „Vereinigung für die Anliegen von Konzil und Synode (VAKS)" plädierte in einer Eingabe an die Bischofskonferenz „für eine schöpferische Rolle der Theologie in der Kirche". In diesem Zusammenhang hat die Bischofskonferenz ihre Theologische Kommission (der nur Theologen, keine Bischöfe angehören) beauftragt, eine gemeinsame Studientagung mit dem Thema „Die Beziehungen zwischen Bischöfen und Theologen" vorzubereiten; angesetzt wurde diese Tagung auf den 2. Juli 1980.

Vom 18. bis 23. Februar fand in Marseille die diesjährige Zusammenkunft der gemischten Arbeitsgruppe zwischen der katholischen Kirche und dem Weltkirchenrat statt. Den Vorsitz führten der Vizepräsident des Einheitssekretariats, Bischof *Torella Cascante*, und der Argentinier *José Miguez Bonino*, einer der Präsidenten des ÖRK. Hauptthema der Gespräche war der Bereich der Soziallehre und der sozialen Aktivität der Kirchen. Dem vom Einheitssekretariat veröffentlichten Schlußkommuniqué zufolge (Osservatore Romano, 5. 3. 80) äußerte die Gruppe die Überzeugung, „daß die apostolische Sendung, mit der uns Christus in die Welt gesandt hat, die Pflicht zur Verkündigung zum Zeugnis und zum Dienst umfaßt. Folglich ... ist das Engagement für die Fragen der Sozialen Verantwortung des Christentums ein integrierender Bestandteil dieser apostolischen Sendung." Man beschäftigte sich besonders mit den Unterschieden in Struktur- und Handlungsweise, die zwischen katholischer Kirche und dem Weltkirchenrat bestehen und Konsequenzen für die Zusammenarbeit auf sozialem Gebiet nach sich ziehen. Trotz der Schwierigkeiten, die sich aus diesen Unterschieden ergeben, war man der Meinung, daß bei genügend gutem Willen die Zusammenarbeit dadurch nicht behindert werden könne. Die Gruppe untersuchte bestehende Übereinstimmungen wie Differenzen bezüglich des Denkens und Handelns im sozialen Bereich. Daraus ergab sich die Vorbereitung eines Programms für die zukünftige Zusammenarbeit, das auch die Beschäftigung mit einigen laufenden Projekten der gemeinsamen sozialen Aktion in verschiedenen Ländern beinhaltet. Man will dabei die Erfahrungen der Zusammenarbeit auf internationaler Ebene auswerten, wie sie bei SODEPAX, dem gemischten Komitee für Fragen der Gesellschaft, der Entwicklung und des Friedens gemacht wurden. Für 1982 ist ein gemeinsamer Bericht über einige grundsätzliche Fragen zum sozialen Handeln der Kirchen vorgesehen, der auch Vorschläge für gemeinsame Initiativen enthalten soll.
Einige Jahre lang stand die Studie zum Thema „Gemeinsames Zeugnis" im Mittelpunkt der Arbeit der Gruppe. Bei der jetzigen Zusammenkunft stellte man mit Genugtuung fest, daß sich im Blick auf das gemeinsame Zeugnis in den Kirchen ein neues Klima entwickle. Die Studie wird in Kürze als ein wichtiger Beitrag zur Weltmissionskonferenz im Mai 1980 in Melbourne veröffentlicht werden. Die gemischte Arbeitsgruppe äußerte sich auch zustimmend zu dem Dokument „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis", das Ergebnis der Arbeit der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung ist und ebenfalls in nächster Zukunft veröffentlicht werden wird. Die in den letzten Jahren verstärkte Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen katholischen Ortskirchen und den örtlichen Kirchenräten wurde von der Arbeitsgruppe als Beitrag zum Bemühen um die Einheit gewertet. Man befaßte sich auch mit der Zusammenarbeit beim Gespräch mit anderen Religionen. Dabei war man sich darin einig, daß der Dialog mit den anderen Religionen eine gemeinsame Pflicht und eine dringende Notwendigkeit für alle Kirchen sei. Zur Verstärkung der Zusammenarbeit in diesem Bereich schlug die Arbeitsgruppe eine gemeinsame Konsultation vor. Die Diskussionen bei der Zusammenkunft wurden als hilfreich für die Klärung der beide Seiten betreffenden Probleme angesehen; sie bekräftigten auch den Wunsch, die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und ÖRK weiter auszubauen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LUCK, ULRICH. **Inwiefern ist die Botschaft von Jesus Christus ‚Evangelium'?** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 72 Heft 1 (Februar 1980) S. 24–41.

Mit seinem Beitrag geht es Luck darum, den seiner Meinung nach in der Kirche weithin zu einer blassen Formel gewordenen Rede vom Evangelium durch den Rückgriff auf die Vorgeschichte des Terminus aufzuhelfen. Er will das dem christlichen Sprachgebrauch schon vorgegebene Verständnis von „Evangelium" erhellen und knüpft an den alttestamentlichen Befund an. Entsprechend dem alttestamentlichen Weltverständnis, in dem die Gerechtigkeit als Ordnung der Dinge zentral steht, ereignet sich „Evangelium" da, wo sich die Gerechtigkeit zum Heil des Menschen durchsetzt. Hinter dieser alttestamentlichen Überlieferung und dem hellenistischen Kaiserkult steht letztlich dieselbe Grundproblematik: „Wie widerfährt dem Menschen in seiner Erfahrung der Welt Gerechtigkeit, so daß er zu seinem Recht kommt ... ?" Die urchristliche Gemeinde sieht in Jesus den, der die Gerechtigkeit Gottes in der Welt offenbar macht; deshalb wird seine Botschaft auch sehr früh als „Evangelium" verkündigt. Der Zusammenhang von Evangelium und Gerechtigkeit steht auch hinter der paulinischen Verkündigung von der Gerechtigkeit Gottes.

NOCKE, FRANZ-JOSEF. **Eschatologie zwischen Glaubensüberlieferung und neuer Erfahrung.** In: Katechetische Blätter Jhg. 105 Heft 2 (1980) S. 109–121.

An vier Beispielen aus der Eschatologie möchte der Beitrag zeigen, wie sich die Wechselbeziehung von Glaubensüberlieferung und je neuer Erfahrung abspielt, ohne daß dabei die Leitbegriffe, vor allem der der Erfahrung, eigens geklärt würden. Als Beispiel dient einmal die Umgestaltung der Parusieerwartung im Neuen Testament von der Naherwartung bis zum Neben- und Ineinander von präsentischer und futurischer Eschatologie. Die gegenwärtige Orientierung an der Auferstehung der Toten anstelle der Unsterblichkeit der Seele wird als Beleg aus der neueren Eschatologiediskussion herangezogen: Durch neue Herausforderungen wurden alte Glaubensvorstellungen neu entdeckt und mißverständlichen traditionellen Formulierungen gegenübergestellt. Ein drittes Beispiel liefert die Diskussion über das Verhältnis von Eschatologie und Geschichte, wie sie einerseits vom modernen Fortschrittsdenken, anderseits von dessen Ablösung durch neue Zukunftsangst provoziert wurde. Eine weitere Spielart der Korrelation von menschlicher Erfahrung und eschatologischer Verkündigung läßt sich aus dem Zusammenhang von Auferstehungserfahrung im Leben des Menschen und Auferstehung aus dem Tod gewinnen.

ZIZIOULAS, IOANNIS D. **Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 26 Heft 1 (Januar/März 1980) S. 2–48.

Der in England lehrende orthodoxe Theologe Zizioulas versucht mit diesem Aufsatz so etwas wie eine Gesamtschau des theologischen Denkens der griechischen Väter auf dem Hintergrund der Frage, wie Wahrheit gedacht werden muß, wenn sie vom Christusereignis her verstanden wird. Die trinitätstheologischen und christologischen Klärungen der griechischen Patristik führen nach manchen unzureichenden Ansätzen zu einer Synthese, in der Wahrheit als Gemeinschaft gesehen wird: Leben, Gemeinschaft und Sein Gottes werden gleichgesetzt. Diese Synthese wird an der Christologie des Maximus Confessor verdeutlicht. Sie hat Konsequenzen für das Verständnis von Erlösung: „Die Christologie beruht genau auf der Voraussetzung, daß nur die Trinität dem geschaffenen Sein eine reale Grundlage für die Person bieten kann und damit für die Erlösung." Ebenso ergeben sich ekklesiologische Folgerungen. Die Kirche lebt als Leib Christi „die Gemeinschaft selbst, die wir in der geschichtlichen Existenz Christi finden". Ihre höchste Verwirklichung erfährt Kirche in der Eucharistie; Wahrheit muß in der Kirche eucharistisch verstanden werden. Das hat Konsequenzen für die historische Vermittlung und Formulierung der Wahrheit.

Kultur und Gesellschaft

KONRAD, HELMUT. **Pädagogisches Ethos in Lehrerbildung und Unterricht.** In: Vierteljahreszeitschrift für wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 56 (1. Quartal 1980) S. 15–34.

In diesem Wilhelm Hodapp zugeeigneten Beitrag versucht Konrad, ausgehend von der These Hartmut von Hentigs, die allgemeine Bildung gehe nicht (nur) an falschen Lehrplänen zugrunde, sondern am Mangel an gebildeten Lehrern, die Frage zu thematisieren, ob in den „reformierten" Bildungsanstalten und Schulen, soweit sie „vom Gesamtvorgang der Lehrerbildung, den Unterrichtstheorien, den Lehrplänen bzw. Curricula und der in ihnen vorstrukturierten Unterrichts- und Erziehungspraxis" entscheidend geprägt sind, pädagogisches Ethos ermöglicht sei und sich bewähre. Konrad sieht die Schule und die Lehrerbildung selbst überwuchert durch einen extremen Funktionalismus, in dem sowohl pädagogische Freiheit wie pädagogische Verantwortung und pädagogischer Sachverstand zu kurz kommen. Durch die ausbildungs-technische Perfektionierung des Lehrers zum ebenso versierten wie virtuosen Vermittlungstechniker werde die mitmenschliche Urteilsfähigkeit des Lehrers eher behindert als gefördert. Statt „Lebenshilfe" werde so oft „stellvertretende Lebensverwaltung" praktiziert. Die Möglichkeit der Überwindung eines technokratisch-funktionalistisch vereinseitigten Erziehungsverständnisses sieht Konrad in einer Rückbesinnung auf unsere geschichtliche Herkunft als ganzer hinter die moderne „subjektivitätsmetaphysische Fortschrittsblendung" zurück, und zwar über den Weg einer „existential- und transzendentalkritischen Aufhellung der Grundphänomene unserer Lebenswelt".

KNOLL, JOACHIM H. **Zurück zur „kulturellen Bildung"?** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 9 Heft 2 (März/April 1980) S. 166–176.

Knoll, Professor für Pädagogik in Bochum, meint in den letzten Jahren in der Bildungsdiskussion und anhand sich abzeichnender Trends in der Praxis, speziell in der Erwachsenenbildung, eine neue Hinwendung zur „kulturellen Bildung" im Sinne des Humbodtschen Ideals „zweckfreier Aneignung geistiger Werte" zu erkennen. Knoll will diese Bewegung auch befürworten. Er möchte aber dieses Bildungsideal, das er in der heutigen Version als eine Reaktion auf ein übermäßig verwissenschaftlichtes und einseitig am Lernbegriff orientiertes Bildungsverständnis interpretiert, aus seiner geisteswissenschaftlichen und geistesgeschichtlichen Verengung herausführen. Kulturelle Bildung als Weg, zum „eins mit sich selbst und der umgebenden Wirklichkeit zu sein", schließe die Neugier naturwissenschaftlicher Aufklärung ebenso ein wie technische, wirtschaftliche und politische Bildung oder die Befähigung zum kritischen Umgang mit den Medien. In diesem Sinne könne sich kulturelle Bildung nur bedingt auf die Tradition beziehen. Inhalte dieser Bildung, die dem Adressaten gerecht werden, müßten weitgehend erst noch entwickelt werden. Praktikable Konzepte dafür erwartet Knoll von der heutigen Erziehungswissenschaft, soweit sie sich als Handlungswissenschaft mit Anweisungscharakter versteht.

Kirche und Ökumene

DUSSEL, ENRIQUE. **Christliche Kunst der Unterdrückten in Lateinamerika.** In: Concilium Jhg. 16 Heft 2 (Februar 1980) S. 106–113.

Im Rahmen eines Heftes, das verschiedene Beiträge zum Gesamtthema „Symbolische und künstlerische Ausdrucksformen im Gottesdienst" sammelt, geht es dem bekannten Befreiungstheologen Dussel um Elemente einer „theologischen Ästhetik der Befreiung". Die theoretische Grundlage gewinnt er durch die Reflektion auf das Verhältnis von Ästhetik, menschlicher Produktion und Gesellschaft. Interessanter sind allerdings die aufgeführten Beispiele: Dussel handelt von zwei zentralen Befreiungssymbolen der Unterdrückten Lateinamerikas, dem heiligen Apostel Thomas, der als erster Missionar der Urbevölkerung vor der spanischen Missionierung gedeutet, und der Jungfrau von Guadelupe, die der „Jungfrau von der Hilfe" der Eroberer entgegengestellt wird. Dazu kommen Beispiele religiöser Kunst der Unterdrückten, beispielsweise extreme Darstellungen des gekreuzigten, leidenden Christus, mit denen sich das Volk identifiziert. Dussel unterscheidet drei Arten des christlichen künstlerischen Ausdrucks: die Kunst der herrschenden Klassen, die Kunst der unterdrückten Klassen und die „Kunst der christlich-prophetischen Avantgarde". Vorrangig gegenüber der Analyse des ästhetischen Schaffens der Unterdrückten bleibt jedoch die Untersuchung des „ökonomischen Status der Produktion des Brotes zur Befriedigung der Grundbedürfnisse des Volkes".

VISSER 'T HOOFT, WILLEM A. **Karl Barth und die Ökumenische Bewegung.** In: Evangelische Theologie Jhg. 40 Heft 1 (Januar/Februar 1980) S. 2–24.

In lebendigem Rückblick skizziert der erste Generalsekretär des Weltrates der Kirchen Karl Barths Stellung zur Ökumenischen Bewegung. Diese war zunächst durch kritische Distanz gekennzeichnet; Barth sah die Wahrheitsfrage in der Ökumenischen Bewegung vernachlässigt. Auch die politischen Stel-

lungnahmen aus der Ökumenischen Bewegung vor und während des Zweiten Weltkriegs waren für ihn nicht ausreichend. Dennoch arbeitete er aktiv bei der Vorbereitung der ersten Vollversammlung des ÖRK 1948 in Amsterdam mit und hielt dort den ersten Vortrag: „Amsterdam 1948 war ein Wendepunkt in der Geschichte der Beziehungen zwischen Karl Barth und der Ökumenischen Bewegung." Auch an der Vorbereitung der zweiten Vollversammlung war Barth beteiligt. Theologisch äußerte er sich positiv über die Ökumenische Bewegung im 1959 erschienenen Band IV/3 seiner Kirchlichen Dogmatik, nicht ohne seine früheren Stellungnahmen teilweise zu revidieren. Visser 't Hooft erwähnt auch das Interesse Barths am Zweiten Vatikanum und seinen Rombesuch 1966. Noch in seinem letzten Lebensjahr sprach er darüber, daß die Einheit zum Wesen der Kirche Christi gehöre.

Personen und Ereignisse

Der Bischof von Essen, *Franz Hengsbach*, wurde zum Präsidenten der am 3. März in Brüssel konstituierten Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft ernannt. Zu der Kommission gehören zehn delegierte Bischöfe aus den zehn Bischofskonferenzen der neun EG-Länder: Großbritannien stellt zwei Vertreter: einen für die Bischofskonferenz von England und Wales, einen für die Schottische Bischofskonferenz. Die Kommission versammelt sich einmal jährlich, während der Exekutivausschuß häufiger zusammentritt. Ihm gehören außer Bischof Hengsbach der Bischof von Luxemburg, *Jean Hengen*, der irische Bischof *Edward Daly* (Derry) und der Generalsekretär der Kommission, der frühere Sekretär der Französischen Bischofskonferenz, *Paul Huot-Pleuroux*, an.

Aus Anlaß seines 90. Geburtstages wurde Prof. *Oswald von Nell-Breuning* durch einen Festgottesdienst im Kölner Dom und einem Festakt im Kölner Börsensaal geehrt. Vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz wurde v. Nell-Breuning mit der (zum erstenmal verliehenen) Bonifatius-Medaille ausgezeichnet. Der Bundeskanzler und der Oppositionsführer im Bundestag gratulierten mit Geschenken und persönlichen Briefen.

Auf einer Sozialethiker-Tagung im Dominikanerkloster Walberberg haben sich sowohl katholische wie evangelische Sozialethiker gegen das von den Gewerkschaften geforderte Verbot der Aussperrung ausgesprochen. Prof. *Hermann-Joseph Wallraff* (Frankfurt/St. Georgen) stellte dazu die Gleichung auf: Gebremste Aussperrung gleich gebremster Streik, wobei er den Gewerkschaften gegenüber Verständnis zeigte, wenn sie deshalb eine Eingrenzung ihres Aktivitätsradius befürchteten. Prof. *Martin Honecker* (Bonn) sah im Falle eines generellen Verbots der Aussperrung wie die meisten seiner Fachkollegen das Prinzip der Waffengleichheit zwischen den Tarifpartnern verletzt.

Die Gesamtschulen sobald wie möglich aus der parteipolitischen Auseinandersetzung herauszunehmen hat die Präsidentin der Katholischen Elternschaft Deutschlands (KED), *Gabriele Gräfin Plettenberg*, im „Eltern-Forum" gefordert. Gesamtschulen dürften nicht als Regelschulen geführt werden, solange Zweifel daran bestünden, daß sie wesentlich besser seien als die Schulen des gegliederten Systems; aber die Schüler, die diese Schulen besuchten, hätten ein Anrecht darauf, „ihre Schule" nicht zeitlebens umstritten zu wissen.

Nach Meinung des Wiener Kardinals *Franz König* wird Johannes Paul II. den Weg des Konzils nicht verlassen und kein Wort von den Konzilsaussagen zurücknehmen. Auch wenn in der Kirche auf eine Zeit des Verströmens jetzt eine Zeit der Sammlung folge, werde es keinen neuen Integralismus und Anti-Modernismus geben. Die Türen und Fenster der Kirche müßten offenbleiben. Die Kommunikation und das sachliche Gespräch in der Kirche dürften nicht aufhören. Dem dynamischen und agilen Papst müsse ein agiles und dynamisches Volk Gottes an der Seite stehen. Zur Resignation sei kein Anlaß.

Johannes Paul II. hat die Mitglieder der beiden Bischofskommissionen ernannt, die sich gemäß den Beschlüssen der niederländischen Sondersynode (vgl. ds. Heft S. 188) mit der Priesterausbildung und den Pastoralreferenten beschäftigen sollen. In die erste Kommission wurden die Bischöfe von Breda, *Hubert Ernst*, von Groningen, *Johannes Möller*, und von Roermond, *Johannes B. Gijsen*, berufen. Der Kommission für die Pastoralreferenten gehören die Bischöfe von 's-Hertogenbosch, *Johannes Bluyssen*, Haarlem, *Theodor Zwartkruis*, und Rotterdam, *Adrian Simonis*, an.

Prälat *Alois Sustar* (59), im deutschen Sprachraum vielen aus seiner Zeit, als er Bischofsvikar in Chur und Sekretär des Rates Europäischer Bischofskonferenzen war, bekannt, wurde zum Erzbischof seiner Heimatdiözese Laibach ernannt. Sustar, der während des Krieges an der Gregoriana in Rom studierte und dort Alumne des Germanicums war, war erst 1977 nach 30jähriger Tätigkeit in der Schweiz nach Laibach zurückgekehrt und dort zum Domkapitular ernannt worden. Sustar wurde damit Nachfolger des im Alter von 77 Jahren zurückgetretenen Erzbischofs Jože Pogačnik.

In einem Interview gab der Primas der ungarischen Kirche, Kardinal *Laszlo Lekai*, der am 12. März seinen 70. Geburtstag feierte, Auskunft über die Pläne der Kirche für die nächsten Jahre. Vorgesehen sei vor allem eine Erweiterung und Vertiefung der Familienpastoral, die auf die religiöse Erziehung der Kinder zielt. Der Kardinal bat um Unterstützung für die acht katholischen Gymnasien und kündigte an, daß in Debrecen ein Kolleg für 80 Schüler geplant sei. Um den Priesternachwuchs sei es schlecht bestellt. Jährlich würden etwa 30 Priester geweiht, es gebe ungefähr 250 Seminaristen. Der Kardinal sprach von einer „Politik der kleinen Schritte" und führte aus, daß „die ungarische Kirche auch heute gern ihre helfende Hand ausstreckt, um Bestrebungen des Friedens, der Gerechtigkeit, der Familie, der Moral, der Kultur, der nationalen Tradition des ungarischen Staates zu dienen".

Bei einem Besuch in Österreich teilte der orthodoxe Metropolit von Tallinn (Estland), *Alexej*, mit, daß sich das Moskauer Patriarchat im Fall des am 15. Januar verhafteten Pfarrers *Dimitrij Dudko* an den Rat für die religiösen Angelegenheiten gewandt und dort angefragt habe, was dem bekannten Geistlichen angelastet werde. Rechtsschutz von seiten des Patriarchats könne Dudko erst gewährt werden, wenn eine offizielle Anklage gegen ihn erhoben und er vor Gericht gestellt sei. Auf die zahlreichen Verhaftungen von orthodoxen Gläubigen in jüngster Zeit angesprochen, sagte Alexej, daß nach sowjetischem Gesetz kein Bürger wegen seiner religiösen Überzeugung oder seiner ideologischen Einstellung belangt werden könne. Zu den Verhaftungen unter Teilnehmern des Orthodoxen Jugendseminars wollte er keine Stellung nehmen, da er zu wenig davon wisse.

Der Generalsekretär des Koreanischen Nationalen Kirchenrates, *Kim Kwan Suk*, hat bei einem Deutschlandbesuch erklärt, die Situation in Südkorea nach dem Tod von Präsident Park Chung-Hee sei entspannt. Für die christliche Kirche gehe es nun nicht mehr wie unter dem alten Regime um Bekämpfung eines diktatorischen Systems. „Anstelle der Konfrontation nehmen wir nun eine konstruktive Haltung ein, um durch positive Beiträge die Wiederherstellung der Demokratie zu fördern." Allerdings müßten bei den Behörden zunächst Vorurteile und emotionale Fehlreaktionen gegenüber der Kirche abgebaut werden, die noch auf die Zeit des alten Regimes zurückgingen.

Innerhalb von drei Wochen waren von Ende Februar bis Mitte März zwei Mitglieder des Kardinalskollegiums zu getrennten Besuchen in der Volksrepublik China. Zunächst der Erzbischof von Marseille und Vorsitzender der französischen Bischofskonferenz (früher auch Vorsitzender des Rates europäischer Bischofskonferenzen), Kardinal *Roger Etchegaray*, und der Erzbischof von Wien und Vorsitzende des vatikanischen Sekretariats für den Dialog mit den Nichtglaubenden, Kardinal *Franz König*. Beide waren von chinesischer Seite eingeladen, beide hielten Vorträge am religionswissenschaftlichen Institut der Akademie der Wissenschaften in Peking, beide trafen außer mit Vertretern der KPC und des staatlichen Sekretariats für religiöse Angelegenheiten auch mit Bischöfen der „patriotischen" Kirche zusammen. Beide Kardinäle äußerten sich während und nach der Reise sehr vorsichtig zur Möglichkeit künftiger Beziehungen zwischen China und dem Apostolischen Stuhl. China, so Kardinal König, scheine einstweilen an formellen Beziehungen zum Vatikan nicht interessiert zu sein. Beide Kardinäle räumten aber ein, es gebe Anzeichen einer größeren religiösen Toleranz in China – auch gegenüber Christen.

Am 12. März wurde in Moskau *Viktor Kapitantschuk*, der Sekretär des christlichen Komitees zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen, verhaftet. Nach *Gleb Jakunin*, dem früheren Leiter des Komitees, dem orthodoxen Geistlichen *Dimitrij Dudko* und *Lew Regelson*, ebenfalls Mitglied des Komitees, ist innerhalb kurzer Zeit der vierte prominente Vertreter christlicher Gruppen, die sich für die Verwirklichung von mehr religiöser Freiheit einsetzen, in Haft genommen worden.

Herder Korrespondenz

Heft 5
34. Jahrgang
Mai 1980

Es wäre gut, wenn wir gerade dort, wo wir im eigenen Kreise sind, versuchten, so zu sein, wie wir sein müßten, wenn wir den anderen vor uns haben.

Joseph Kardinal Ratzinger

Es kann weitergehen

Ökumenische Ortsbestimmungen sind so notwendig wie problematisch. Problematisch vor allem deswegen, weil das Geflecht der Kontakte und Gespräche zwischen den Kirchen immer dichter und damit auch schwerer überschaubar geworden ist und weil immer wieder Erfolge wie Rückschläge zu konstatieren sind, so daß globale Urteile leicht zu sehr vereinfachen oder einseitig werten. Sie sind dennoch notwendig, weil die konkreten Bemühungen um die Einheit der Christen auf den verschiedenen Ebenen und in den verschiedenen Ländern immer wieder an Grundanliegen und Ziel der ökumenischen Bewegung gemessen werden müssen.

Seit einigen Jahren haben sich feste Topoi solcher Ortsbestimmung herausgebildet: Man beklagt entweder ökumenischen Stillstand, spricht von Ernüchterung oder gar von Rückwärtsbewegung, oder man verwendet die genannten und andere, ähnliche Kurzformeln als rhetorischen Ausgangspunkt, um dann im zweiten Schritt darzutun, daß das alles gar nicht stimme, daß man vielmehr die Bemühungen nur beharrlich fortsetzen müsse.

Will man nicht von solchen Urteilen ausgehen, die oft mehr den Standort des jeweiligen Beobachters oder direkt Beteiligten und seine Interessenlage verraten als wirklich die komplexe Situation deuten helfen, bleibt nur der Einstieg bei einzelnen gewichtigen Faktoren des ökumenischen Kräftefeldes. Für eine katholische Standortbestimmung muß es dabei nicht zuletzt darum gehen, nach den ökumenischen Perspektiven und Problemen zu fragen, die sich aus dem vor eineinhalb Jahren begonnenen Pontifikat Johannes Pauls II. bisher abzeichnen. Zwar läßt sich die katholische Kirche als ökumenischer Partner nicht einfach auf den Papst reduzieren, dennoch hängt schließlich von seinen Vorgaben und Weichenstellungen bei aller Pluralität im einzelnen Entscheidendes ab.

Kein Rückzug

Man kann zunächst keinesfalls feststellen, daß sich seit dem Amtsantritt des jetzigen Papstes an den *offiziellen ökumenischen Aktivitäten* des Vatikans vieles geändert hätte. Vielmehr sind die laufenden Bemühungen ohne Abstriche weitergeführt worden. Um nur einige hervorstechende Beispiele zu nennen: Am 29. Mai wird mit einer ersten Zusammenkunft der beiden Delegationen auf der Insel Patmos der seit langem vorbereitete offizielle katholisch-orthodoxe theologische Dialog beginnen, wie es beim Besuch Johannes Pauls II. in Konstantinopel angekündigt worden war. Vor kurzem hielt die gemischte Kommission zwischen Weltkirchenrat und katholischer Kirche ihr jährliches Treffen ab, bei dem die baldige Fertigstellung zweier wichtiger Dokumente angekündigt wurde. Im Schlußkommuniqué war festgehalten worden, daß man die beiderseitigen Beziehungen weiter ausbauen wolle. Schließlich hat die gemeinsame katholisch-lutherische Kommission bei ihrer letzten Sitzung in Augsburg in Fortsetzung ihrer sich schon über mehr als ein Jahrzehnt erstreckenden Arbeit gleich drei Dokumente verabschiedet: eine Stellungnahme zur Confessio Augustana (vgl. dieses Heft S. 263), ein Dokument über das geistliche Amt in der Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Bischofsamtes sowie einen Text über Wege zu Gemeinschaft und kirchlicher Einheit. Auch die anglikanisch-katholischen Gespräche, die im nächsten Jahr abgeschlossen werden sollen, sind durch die Vorlage von Erläuterungen zu den Konsenspapieren über Amt und Eucharistie im letzten Jahr weitergeführt worden.

Daß solche Gespräche und Bemühungen vom jetzigen Papst nicht nur bloß *zugelassen*, sondern ausdrücklich *gutgeheißen* werden, läßt sich mit vielen seiner einschlägigen Äußerungen belegen. Besonders deutlich hat er sich ja für die baldmögliche Überwindung der Spaltung zwischen Ost- und Westkirche ausgesprochen: „Wäre es nicht an der Zeit, unseren Weg zur vollen Versöhnung zu beschleunigen, damit die Morgenröte des dritten Jahrtausends uns Seite an Seite in voller Gemeinschaft findet...?" („Osservatore Romano", 1.12.79). Neben diesem fast emphatisch vorgebrachten Wunsch nach voller Eucharistiegemeinschaft mit der Ostkirche dürfen die Aussagen zur ökumenischen Bewegung im allgemeinen nicht ver-

gessen werden: Hier läßt sich ein durchgängiger Bogen von der ersten Botschaft vom 17. Oktober 1978 über die Enzyklika „Redemptor hominis" und das Apostolische Schreiben „Catechesi tradendae" bis zur jüngsten Ansprache anläßlich der Vollversammlung des Einheitssekretariats schlagen (vgl. HK, März 1980, 150).
Bei den genannten und manchen anderen Gelegenheiten wurde von Johannes Paul II. die Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumenischen Bewegung im Sinne des Konzils und der aus ihm entstandenen Initiativen begrüßt und ihre Notwendigkeit betont. In „Redemptor hominis" wendet sich der Papst auch ausdrücklich gegen die Meinung, man solle sich wegen der unvermeidlichen Risiken aus der ökumenischen Arbeit wieder zurückziehen.
Bei diesem Hinweis auf die unmißverständlichen – wenn auch eher allgemein gehaltenen – ökumenischen Absichtserklärungen des Papstes sollte auch daran erinnert werden, daß so gut wie alle *Schwierigkeiten*, die sich gegenwärtig für den weiteren Fortgang der ökumenischen Bewegung im allgemeinen und die Rolle der katholischen Kirche als ökumenischen Partners im besonderen stellen, keinesfalls erst mit dem neuen Pontifikat begonnen haben, sondern wesentlich weiter zurückreichen: sei es das Mißverhältnis zwischen theologischen Konsensbemühungen und deren Rezeption durch Kirchenleitungen und Gemeinden, sei es der verbreitete Trend zur Sicherung konfessioneller Besitzstände oder die resignierende Ernüchterung angesichts zu hochgesteckter utopischer Zielvorstellungen. Dabei geht es weniger darum, solche Trends der einen oder der anderen Kirche anzulasten oder ihr als alleinigem Sündenbock zuzurechnen. Vielmehr ist die gegenwärtige ökumenische Situation für keine der am Gespräch beteiligten Kirchen bequem oder einfach zu bewältigen.

Anfragen

Gerade deshalb kann aber doch gefragt werden, ob sich nicht auch vom gegenwärtigen Papst und von dem her, was er in seiner Kirche durch sein Handeln und Reden bewirkt hat oder mindestens bewirken will, zusätzliche Probleme für den Fortgang der ökumenischen Bewegung auftauchen. Schließlich ist auch hie und da eine gewisse Unsicherheit oder Skepsis im Blick auf sein ökumenisches Engagement nicht zu verkennen. Aus protestantischer Sicht ist in einer Zwischenbilanz formuliert worden: „Johannes Paul II. hat nichts gegen die ökumenische Bewegung. Aber ein engagierter ökumenischer Kämpfer ist er sicherlich auch nicht" *(Reinhard Frieling*, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 1979, S. 106). Man könnte diese Einschätzung genauer zu formulieren versuchen. Zwischen dem Bemühen um neue Festigkeit und Geschlossenheit der katholischen Kirche und dem über alle konfessionellen und weltanschaulichen Grenzen hinausreichenden Appell an die Menschen mutet die *Dimension Ökumene* bei diesem Papst etwas *ortlos* an, ohne daß sie deswegen ausfiele. Das spiegelte sich auch in manchen Reaktionen aus anderen Kirchen: sie schwanken oft zwischen unverhohlener Sympathie für den Papst als religiöse Führergestalt und Irritation angesichts deutlicher katholischer Profilierung.

Nochmals: Ökumene ist zwar ein unleugbarer Bestandteil, aber – zumindest bisher – nicht so etwas wie eine Grunddimension des Programms Johannes Pauls II. Außerdem hat der Papst bei seinen Aussagen zum Thema Einheit der Christen auch deutliche Grenzmarkierungen gesetzt: Hier ist einmal der Hinweis darauf zu nennen, daß Ökumene nicht den Verzicht „auf die Schätze der göttlichen Wahrheit, die von der Kirche beständig bekannt und gelehrt worden ist" (Redemptor hominis, Nr. 6), bedeuten dürfe. Eine ähnliche Bemerkung findet sich auch in „Catechesi tradendae", wo einmal vor einem „billigen Irenismus" gewarnt wird. Zum zweiten hat der Papst sein Programm der Fortführung nachkonziliarer Erneuerung und die ökumenischen Bemühungen miteinander verknüpft: „Inzwischen muß die innere Erneuerung der katholischen Kirche in völliger Treue zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in die ich zu Beginn meines päpstlichen Amtes meine ganze Kraft gestellt habe, mit unverminderter Anstrengung fortgesetzt werden. Diese Erneuerung ist ein unerläßlicher Beitrag zu dem Einigungswerk zwischen den Christen" (Ansprache an die Vertreter der kirchlichen Gemeinschaften Irlands, 29. 9. 79).

Es wird sich erst noch zeigen müssen, wie sich diese zwar keineswegs neuen und überraschenden, aber mit dem Kurs dieses Papstes nahtlos übereinstimmenden ökumenischen Akzentsetzungen weiterhin auswirken werden. Doch lassen sich einige Punkte nennen, an denen wohl nachkonziliare Erneuerung, wie sie Johannes Paul II. versteht, und Fortsetzung der bisherigen ökumenischen Bemühungen, die ja ihre eigene Dynamik entwickeln, wohl nicht einfach bruchlos miteinander zu verbinden sind, wobei in erster Linie, aber nicht nur an die protestantischen Kirchen zu denken ist. Es ist dabei natürlich unbestritten, daß die Grenze zwischen – auch im ökumenischen Gespräch legitimer und notwendiger – Heraushebung der je eigenen Glaubensgestalt und überdeutlicher und damit dialoggefährdender Profilierung schwer zu ziehen ist.
Einige Irritation hat beispielsweise das starke und selbstverständliche *marianische Engagement* des Papstes ausgelöst. So vertrat erst kürzlich der Oldenburger Landesbischof *Hans Heinrich Harms* die Ansicht, daß die ständig wachsende Verehrung Marias in der katholischen Kirche das Gespräch zwischen Rom und dem Weltkirchenrat in den nächsten Jahren erschweren werde (epd, 27. 3. 80). Er steht mit dieser Besorgnis keineswegs allein. Auch im Blick auf die sehr kultisch-sakramental geprägte Amtstheologie des Papstes ergeben sich Probleme, wenn man die Ergebnisse des theologischen Dialogs über das Amt ernst nimmt. Ähnliches gilt wohl für die Art des Opferverständnisses in bezug auf die Eucharistie und das Plädoyer für die traditionelle eucharistische Frömmigkeit im diesjährigen Gründonnerstagsbrief: auch hier wäre nach dem Verhältnis zu den vorliegenden Konsensdokumenten über das Herrenmahl zu fragen. Es ist nicht zu verkennen,

daß vom Papst in den genannten Fragen theologische Akzentsetzungen vorgenommen werden, die auf das spezifisch gegenreformatorische Profil des Katholizismus verweisen, auch ohne daß das beabsichtigt wäre.
Solche Anfragen lassen sich nicht durch den Hinweis darauf aus der Welt schaffen, daß für den Papst offensichtlich der Wiederherstellung voller Eucharistiegemeinschaft mit der Ostkirche Vorrang zukomme: Kein ökumenischer Dialog kann und soll ja gegen den anderen ausgespielt werden oder ihn erschweren, darauf haben Papst und Patriarch auch in Konstantinopel deutlich hingewiesen.

Schließlich stellt sich gerade angesichts des neuen Pontifikats wiederum die Frage nach dem Papstamt als einem unübersehbaren ökumenischen Stolperstein. Auch wenn im interkonfessionellen Dialog über das Petrusamt noch etliches im Fluß ist, läßt sich doch als eines seiner Hauptergebnisse festhalten, daß sich das Papsttum mit seinem Lehr- und Jurisdiktionsprimat wird wandeln müssen, um seinen Beitrag zur Einheit der Christen zu leisten. So findet sich z. B. im offiziellen lutherisch-katholischen Gespräch in den USA über „Amt und universale Kirche" als Überlegung der lutherischen Teilnehmer der Satz: „Unsere lutherische Lehre über die Kirche und das Amt zwingt uns zu der Überzeugung, daß eine Anerkennung des päpstlichen Primats in dem Maß möglich ist, in dem ein erneuertes Papsttum wirklich die Treue dem Evangelium gegenüber fördert und in rechter Weise eine petrinische Funktion in der Kirche ausübt" (Das kirchenleitende Amt, Ökumenische Dokumentation V, Frankfurt 1980, 85).
Man kann sich fragen, ob die bisherige Amtsführung Johannes Pauls II. dem Wunsch nach einer in rechter Weise ausgeübten petrinischen Funktion entgegenkommt. Mag man hier das deutliche *pastorale Engagement* des Papstes als Pluspunkt verbuchen, so sind andererseits kaum Anzeichen für die nicht nur aus ökumenischen Gründen wünschenswerte *Selbstbegrenzung* in der Ausübung des Papstamtes zu erkennen. Unverkennbare zentralistische Tendenzen weisen eher in die andere Richtung.
Gerade auch weil im Verhältnis von päpstlichem Amt und bischöflicher Kollegialität innerhalb der katholischen Kirche im Augenblick noch einiges in der Schwebe ist, muß die *Frage nach einem erneuerten Papsttum* im Blick auf die anderen Kirchen offengehalten und immer wieder neu gestellt werden.

Ehrlicher Dialog

Nimmt man beides zusammen, die offenkundige Bereitschaft Johannes Pauls II., das Ziel der Einheit der Christen in Fortsetzung der bisherigen Bemühungen zu verfolgen, wie seine direkten und indirekten Akzentsetzungen für diesen Weg, dann läßt sich festhalten: Der neue Pontifikat berechtigt, was den Kurs der katholischen Kirche als ökumenischen Partners anbelangt, werden zu übertriebenen Befürchtungen noch zu überschwenglichen Hoffnungen. Er läßt allerdings Probleme deutlich hervortreten, die schon länger als unzureichend gelöst auf der ökumenischen Tagesrechnung stehen. Schließlich ist gerade in der gegenwärtigen ökumenischen Entwicklungsphase auch noch vieles offen, was einige große Weichenstellungen anbelangt, von denen ja der weitere Weg der Ökumene auf allen Ebenen letztlich abhängt. Das gilt sowohl für den theologischen Dialog mit der Orthodoxie wie für die möglichen Konsequenzen aus den offiziellen Gesprächen mit dem Lutherischen Weltbund und der Anglikanischen Gemeinschaft. Die *ökumenische Nagelprobe* steht also noch aus.

Der innerkirchliche Kurs Johannes Pauls II. könnte mit manchen seiner Auswirkungen allerdings dazu beitragen, daß die Wiedergewinnung einer in sich geschlossenen katholischen Identität stärker hervortritt als die Bereitschaft, sich durch den offenen Dialog mit dem ökumenischen Partner auch ändern zu lassen. Dagegen ist daran zu erinnern: „Es ist nicht zuletzt eine Chance des ökumenischen Dialogs, daß jeder Partner auch auf seine eigene Identität kritisch reflektiert. Die Selbstfindung im Angesicht des Gesprächspartners fordert einem selber wesentlich mehr ab, als wenn man mit sich und seinesgleichen allein umgeht" (*Karl Lehmann,* Internationale katholische Zeitschrift, 4. Jahrgang 1975, S. 296).
Ökumene braucht deswegen die innerkatholische Pluralität so gut wie die Achtung der Identität des jeweils anderen Partners. Viele der Bedenken, die aus anderen Kirchen im Blick auf den vom Papst verkörperten Kurs der katholischen Kirche geäußert werden, finden sich schließlich auch bei wohlmeinenden innerkirchlichen Kritikern. Werden sie nicht wirklich ernst genommen, kann letztlich auch das ökumenische Bemühen an Glaubwürdigkeit verlieren. Schließlich bieten innerkatholische Verhärtungen auch nur zu leicht Anlaß zu vorschnellem Rückzug der anderen Seite: „Mir scheint, daß es manchen ‚Protestanten' ganz gelegen kommt, wenn alte Feindbilder wieder etwas müheloser beschworen werden können. Man kann sich auf diese Weise Alibis verschaffen, um sich jenen Anfragen an unsere eigene Kirche zu entziehen, die sich aus den Fortschritten und Ergebnissen des ökumenischen Gesprächs ergeben" (*Günter Gaßmann,* Lutherische Monatshefte, April 1980, S. 194).

Demgegenüber ermahnt Gaßmann seine eigene Kirche: „Lutherische Theologie und Kirche hat die Aufgabe und Verpflichtung, im Bemühen um die Einheit der Kirche Jesu Christi gerade auch in den Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche nicht nachzulassen." Ein solcher Aufruf verpflichtet auch den katholischen Partner in der gegenwärtigen Phase des Dialogs. Trotz der skizzierten Schwierigkeiten sind neue Verhärtungen keineswegs unausweichlich, und die Zeit der überschwenglichen Erwartungen ist ohnehin vorbei. Es gilt jetzt einmal, die Aufforderung des Papstes zur Fortsetzung der ökumenischen Bemühungen aufzunehmen und weitere Schritte an diesen Absichtserklärungen zu messen, ohne sich dabei primär an den Grenzmarkierungen zu orientieren. Warum sollte nicht die von Johannes Paul II. verkörperte neue

Entschiedenheit des Glaubens und seiner Weltzuwendung fruchtbar in den ökumenischen Dialog eingebracht werden können? Das setzt allerdings voraus, daß *innerkatholische Spannungen und Konflikte* möglichst ehrlich ausgetragen werden, daß weiter um das rechte Verhältnis von Einheit und Pluralität gerungen wird. Je intensiver der ökumenische Lernprozeß auf allen Ebenen weitergeht, um so eher besteht auch die Aussicht, daß sich innerhalb des gegenwärtigen Katholizismus bloß restaurative Spreu vom Weizen solider und gleichzeitig offener Erneuerung trennt.

Ulrich Ruh

Vorgänge

Ekklesiologie: trinitarisch, nicht nur christologisch

Die Ekklesiologie war *der* zentrale Gegenstand des letzten Konzils, und zwar unter dreierlei Aspekten: einmal als Selbsterkenntnis der Kirche im Sinn eines tieferen Eindringens in ihr Wesen, als Theologie der Kirche im eigentlichen Sinne, dann als angewandte Ekklesiologie im Sinne der Prüfung und notfalls Verdeutlichung der ekklesialen Strukturen und deren Anpassung an die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Kirche heute lebt, und an das veränderte Selbstverständnis der Kirche selbst und schließlich als praktischer Reflexionsprozeß über deren Auftrag in der Welt als konkrete Gestaltung ihres Verhältnisses zu der das kirchliche Leben umgebenden und es prägenden Gesamtgesellschaft.

Die ekklesiologische Thematik zog sich als Programm durch fast alle Konzilsdekrete von „Lumen gentium" über das Bischofs- und Priesterdekret bis zur Erklärung über die Religionsfreiheit und zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes". Der gegenwärtige Papst hat in seiner Ansprache nach seiner Wahl im Oktober 1978 diese Thematik wieder programmatisch aufgegriffen, indem er erklärte, es gelte „Lumen gentium" wieder in die Hand zu nehmen und über Art und Existenz der Tätigkeit der Kirche neu nachzudenken, und zwar nicht nur im Blick auf die Gemeinschaft der Gläubigen selbst, sondern auch um dadurch einen Beitrag zur größeren Einheit der ganzen Menschheitsfamilie zu leisten. Auf diese Weise sollte „unter Berücksichtigung der inzwischen gemachten Erfahrungen und der Forderungen, die sich aus den neuen Umständen ergeben, auch deutlicher herausgearbeitet werden, was in den Aussagen des Konzils (nur) ‚implizit' enthalten war". Eine „relecture" des Konzils unter ekklesiologischem Aspekt bzw. der durch das Konzil angestoßenen ekklesiologischen Dynamik war also längst überfällig geworden.

Dieser Aufgabe unterzog sich unter dem Titel *„Die Ekklesiologie des II. Vatikanums: Dynamik und Perspektiven"* ein groß angelegtes theologisches Kolloquium in Bologna, das in der Osterwoche vom 8. bis 12. April stattfand. Die international besetzte Tagung – neben Italienern und Franzosen nahmen auch eine Reihe von deutschen und amerikanischen Wissenschaftlern, aber auch namhafte Vertreter aus den Kirchen der Dritten Welt (z. B. der bekannte Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie *Gustavo Gutiérrez* und der Inder *Simon Amalorpavadas*) teil –, die in Gemeinschaft mit der Universität Löwen und dem Institut catholique von Paris von dem von Prof. *Giuseppe Alberigo* geleiteten Istituto di scienze religiose in Bologna veranstaltet wurde, ging von einem doppelten Bemühen aus: einmal die Lehre von der Kirche in ihren geschichtlichen wie dogmatischen Voraussetzungen zu verdeutlichen, zum anderen aber auch praktische Konsequenzen für das Verhältnis von Kirchenleitung und Gläubigen zu ziehen.

Daß sich die nach Herkunft, Fach und theologisch-ekklesiologischer Richtung sehr unterschiedlich zusammengesetzte Versammlung mit dem sehr anspruchsvollen Thema nicht leicht tun würde, war vorauszusehen. Das war um so mehr zu erwarten, als es sich nicht um ein innerkatholisches Symposium handelte, sondern bewußt auch die *ökumenische Perspektive* mit hereingenommen wurde, wenngleich die anwesenden orthodoxen und evangelischen im Verhältnis zu den katholischen Theologen, Kirchenrechtlern und Soziologen nur eine kleine, wenn auch qualifizierte und die Diskussion durchaus mitbestimmende Minderheit darstellten. Zu der Vielfältigkeit der Perspektiven kam noch die Unsicherheit über den gegenwärtigen Stand kirchlicher Entwicklung: Wo bewegt sich diese hin? Wieder auf mehr Zentralismus, auf eine Papstkirche wie zur Zeit des Ersten Vatikanums? Oder nimmt, wenn auch gebrochen durch verschiedene Gegenströmungen, eine Communio-Ekklesiologie, wie sie das Zweite Vatikanum grundlegte, befruchtet auch durch parallele Überlegungen in der Ökumene, z. B. durch den Gedanken der Konziliarität, doch praktische Gestalt an?

Trotz nicht geringer hermeneutischer Schwierigkeiten ist es dem Kolloquium durchaus gelungen, einige *Grundlinien* zu verdeutlichen. Dabei war man durchaus bemüht, nicht beim Buchstaben des Konzils stehenzubleiben,

sondern die ergänzenden Gesichtspunkte, wie sie seit dem Konzil latent oder offen diskutiert wurden, einzubeziehen. Kernpunkt war das Bemühen, neben der Beziehung *Kirche – Christus* die Beziehung *Kirche – Heiliger Geist* als konstitutives Element ihres Daseins deutlich zu machen und damit einer (vielfach einseitig) christozentrischen Ekklesiologie, die teilweise auch noch für das Konzil bestimmend war, eine zumindest gleichgewichtige pneumatologische Ekklesiologie an die Seite zu stellen bzw. die „Konstituierung" der Kirche als „trinitarische" Schöpfung zu verstehen und damit eine im eigentlichen Sinne trinitarische Ekklesiologie zu entwickeln.

Einer der Grundgedanken war, wie in der Trinität Vater, Sohn und Geist, die Ein- und Dreiheit, unauflöslich zusammengehören, so gehören auch in der Kirche Einheit und Vielfalt zusammen, so daß weder die Einheit auf Kosten der Vielheit noch die Vielheit auf Kosten der Einheit vernachlässigt werden kann. Mit der Ausarbeitung einer solchen trinitarischen Ekklesiologie war nicht zuletzt die „strategische" Absicht verbunden, die Ekklesiologie aus einer gewissen Verengung auf einen „Christomonismus" herauszuführen. Durch Überwindung eines vorwiegend pyramidalen Kirchenbildes (Christus→Papst→Bischöfe usw.) sollte einer *stärker synodalen Struktur der Kirche,* in der sowohl die Charismen der einzelnen wie das Eigenleben der Teilkirchen mehr beachtet werden, zum Durchbruch verholfen werden.

Niemals gelte das „Allein": weder der Papst allein noch das Amt allein, noch die Charismen allein, Papst *und* Bischofskollegium, Gesamtkirche *und* Teilkirchen. Letztere seien dabei nicht als pars *in* toto, sondern als pars *pro* toto zu verstehen, nicht Institution allein, sondern Amt *und* Charismen. Und das Verhältnis von Amt und Charismen sei heute so zu sehen, daß das Amt nicht nur die Aufgabe der Einordnung der Charismen habe, sondern daß das Amt die Charismen selbst entfalten helfen und stützen müsse, wenn die Kirche ihrer Zeugnispflicht in den nach Ort und Zeit unterschiedlichen Lebensverhältnissen gerecht werden wolle.

Mit dieser theologischen Akzentsetzung war unverkennbar auch das Bemühen verbunden, einige praktische, auch *kirchenpolitische Akzente* zu setzen. Das galt insbesondere für das *Verhältnis von Primat und Episkopat.*

Ganz schlüssig geworden ist man sich dabei aber nicht: *Giuseppe Alberigo* trug dazu ein „Projekt" vor, das eindeutig in der Forderung nach einer „Bischofssynode mit beschließenden Vollmachten" gipfelte. Diese sollte vom Papst provisorisch ins Leben gerufen und später, wenn entsprechende Erfahrung durch die Praxis gewonnen sei, durch ein Konzil bestätigt werden. Aufgabe eines solchen Organs sollte es einerseits sein, die Erfahrungen aus den Teilkirchen in das zentralkirchliche Entscheidungsfeld mit entsprechendem Nachdruck und mit genügender Autorität einzubringen, und zum anderen, den Papst aus seiner institutionellen und persönlichen Isolierung (kaum ein geflügeltes Wort wurde öfters wiederholt als das vom „papa solus") herauszuführen. Eine solche Synode sollte gemeinsam mit dem Papst auch ein ständiges Exekutivorgan einsetzen, das dem Papst bei wichtigen Entscheidungen zur Seite steht.

Dieses Projekt, als eine Art Gedankenexperiment vorgetragen, stieß allerdings bei aller Anerkennung für das Bemühen, der kirchlichen Communio einen ausgewogeneren rechtlichen Ausdruck zu geben, als dies auch noch nach dem Zweiten Vatikanum im Verhältnis von Papst und Episkopat bzw. Gesamtkirche und Teilkirchen möglich ist, auf beträchtlichen Widerspruch. Insbesondere der französische Theologe *Joseph Lecuyer* fragte in einer schriftlichen Eingabe (er selbst war bei dem Kolloquium nicht anwesend) zurück, ob es nicht sinnvoller sei, anstelle der Schaffung neuer Institutionen, die bereits vorhandenen Mittel, der kirchlichen Communio Ausdruck zu geben, besser zu nutzen. So fragte er z. B., ob es im Sinne einer deutlicheren Profilierung der Teilkirchen nicht viel wichtiger sei, daß die Bischöfe den Mut haben, den Glauben *ihrer* Kirchen, so wie er sich in ihren jeweiligen Lebensverhältnissen artikuliert, auszudrücken, anstatt nur „ihre Übereinstimmung mit einer Erklärung des Bischofs von Rom oder selbst auch einer Synode" zu bekunden. Es gelte nicht so sehr die Communio selbst zu proklamieren, *sondern den Glauben,* in dem man die Communio lebt.

Die Schwierigkeit, praktische Lösungen zu finden, war ebenso evident wie das Eingeständnis, daß die Konzilstexte selbst in ekklesiologischen Grundaussagen sowohl hinsichtlich der Communio-Theologie wie im Blick auf die Stellung des einzelnen in der Kirche mehrdeutig sind und sich daraus auch gegensätzliche Leitbilder entwickeln lassen. Erstaunlich wenig wurde unter praktischen Gesichtspunkten die *Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips* für das innerkirchliche Leben diskutiert. Das hing wohl damit zusammen, daß man gerade unter dem Stichwort der Communio-Theologie einer deutlich erkennbaren spiritualisierenden Tendenz folgte, die trotz der Absicht, gerade dadurch besser den lokalkirchlichen Verhältnissen gerecht zu werden, Schwierigkeiten hatte, die Kirche jeweils auch als Teil der Gesamtgesellschaft zu begreifen. Manchmal schien das Ekklesiologische in eine eigenartige Fremdheit gegenüber dem Sozietären zu geraten. Diese Fremdheit konnte trotz der kräftig mitdiskutierenden, auf Religionssoziologie spezialisierten Sozialwissenschaftler (aus der Bundesrepublik *Franz-Xaver Kaufmann,* Bielefeld) nur stellenweise überwunden werden. Immerhin aber dürfte das Kolloquium in Bologna auch dafür das Bewußtsein geschärft haben.

Ob die Klärung eines anderen Streitpunktes, der in gewisser Weise die Fortsetzung der Unfehlbarkeitskontroverse um *Hans Küng* war, der Frage nämlich, inwieweit die von der Kollegialitäts- und Volk-Gottes-Idee beherrschte Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum Verengungen des Ersten Vatikanum zu überwinden vermochte oder nur die eigene Ekklesiologie an die Seite der des Ersten Vatikanum stellte, gelang, kann offengelassen werden. *Hermann Josef Pottmeyer* hatte in

einem argumentativ überzeugenden Referat versucht, beide Konzilien als *Innovationen innerhalb einer übergreifenden Kontinuität* darzustellen, insofern beide Konzilien im Gang des Subjektwerdens der modernen Gesellschaft das Subjektwerden der Kirche zum Ausdruck bringen: das Vatikanum I noch in Abhebung vom Souveränitätsanspruch der Nationalstaaten durch Herausstellung des Jurisdiktions- und Lehrprimats des Papstes – im Papst konzentriert sich die eigentliche Entscheidungsgewalt und damit das Subjektsein der Kirche –, das Zweite Vatikanum durch das Bewußtmachen der Communio der Einzelsubjekte in Form der Teilkirchen. So einleuchtend diese Einordnung gerade im Referat Pottmeyers war, so kam unter dem Stichwort vom „Subjektwerden der Kirche" sehr viel deutlicher als die mit Nachdruck vertretene, mehr oder weniger bruchlose Kontinuität oder je nachdem, wo man ansetzte, die Fähigkeit zur Innovation nicht nur die geschichtliche Bedingtheit kirchlichen Handelns im allgemeinen, sondern die Abhängigkeit der Entwicklung kirchlichen Selbstverständnisses von ideenpolitischen Vorgängen im profanen Bereich zum Ausdruck, von der Franz-Xaver Kaufmann sagte, sie würde in der Kirche „weitgehend" latent gehalten. Vielleicht aber brächte gerade eine möglichst unbefangene Offenlegung dieser Abhängigkeiten als eines geschichtlich und ekklesiologisch nicht reduzierbaren Datums die ekklesiologische Diskussion gerade auch im Blick auf die Zeugniskraft der Kirche in einer einswerdenden Welt, die sich in sich nicht christlich versteht, weiter als die noch so wichtigen innertheologischen ekklesiologischen Auseinandersetzungen. Ein Stück war man in Bologna auch diesen Weg gegangen. *D. S.*

Papst und Kurie

Als Kardinal Karol Woityła in dem so unerwartet notwendig gewordenen zweiten Konklave 1978 zum Papst gewählt wurde, stellten nicht nur Angehörige der Kurie selbst Vermutungen darüber an, wie sich der neue Papst wohl zu dieser verhalten würde. Johannes Paul II. war zwar schon als Kardinal in Rom kein Unbekannter. Er war, wie in dieser Zeitschrift ausführlich dokumentiert (vgl. HK, September 1979, 453 ff.), einer der aktivsten Konzilsväter und hat in der Folgezeit an fast allen Bischofssynoden, 1974 als maßgebender Relator (Berichterstatter), teilgenommen, und er verfügte über weitläufige internationale Beziehungen. Aber sein Lebenslauf wies ganz im Gegensatz zu seinem eigentlichen Vorgänger Paul VI. keinerlei direkten Kontakt zur Kurie auf. Sein Aufstieg durch die verschiedenen kirchlichen Ämter war ein durchaus pastoraler, aber zugleich ein an seine Herkunftsdiözese gebundener. Auf der anderen Seite machten beide Konklave des Jahres 1978 klar, daß das Kardinalskollegium in seiner Mehrheit *keinen Kurialen* wählen wollte, ja daß eine gewisse Ferne zur Kurie eines der Wahlkriterien war. In diesem Punkte glichen sich der Luciani-Papst und Kardinal Woityła noch fast völlig; ersterer war als Bischof und Kardinal sogar noch weniger in Rom präsent als sein Nachfolger aus Krakau. Natürlich durften daraus keine falschen Schlüsse gezogen werden. Die Wahl eines möglichst Nichtkurialen bedeutete kein generelles Mißtrauen gegenüber der zentralen Kirchengewalt. Im Gegenteil! Man wollte eine Stärkung der päpstlichen Autorität, wenn auch in Verbindung mit einer wie immer zu verstehenden kollegialen Amtsführung. Und in dieser Richtung erwartete man von einem Seelsorger mehr Verständnis.

Wie der Verlauf des bisherigen Pontifikats zeigt, hat Johannes Paul II. beiden Erwartungen, sowohl der, die Autorität des Papstes zu stärken, wie der, dies mit vorwiegend seelsorglichen Mitteln zu tun, voll entsprochen. Auch hinsichtlich der *Praktizierung der Kollegialität* dürften die Absichten der Konklave-Mehrheit und die des Papstes nicht so weit auseinanderliegen, auch wenn die bisher praktizierten Formen von Kollegialität (z. B. die Konsultation des Kardinalskollegiums und die Durchführung von Sondersynoden) zeigen, daß kollegiale Formen der Amtsausübung vorwiegend der Stützung der päpstlichen Autorität selbst und weniger, wenngleich wohl auch der Einbringung teilkirchlicher Erfahrungen in die Gesamtkirche dienen.

Johannes Paul II. strahlt nicht nur Autorität auf die Gesamtkirche und auf das die Kirche umgebende Umfeld aus. Er praktiziert auch einen Führungsstil, der ganz von seelsorglichen Mitteln geprägt ist. Das zeigen seine Audienzen, seine zahlreichen Reisen, sein Umgang mit den Bischöfen ebensosehr wie die Art und Weise, wie er sein Amt als Bischof von Rom ausübt: in möglichst direktem Kontakt mit dem römischen Klerus und der Bevölkerung der Diözese Rom durch periodische und pastoral durchwegs intensive Besuche in den verschiedenen Pfarreien der Diözese. Der neue Stil erhält, weltkirchlich gesehen, auch dadurch noch besonderes Gewicht, daß dieser Papst wie kaum einer seiner unmittelbaren Vorgänger in den ersten Jahren seines Pontifikats Gelegenheit hat, nicht nur die wichtigsten Kurienämter, sondern auch eine ganze Reihe wichtiger Diözesen, vor allem im europäischen Bereich (Paris, Berlin, Wien), aber nicht nur dort, neu und mit Kandidaten seines Vertrauens zu besetzen.

Dieser persönliche und gesamtkirchlich wirkungsvolle Führungsstil des Woityła-Papstes wirft aber für das Verhältnis des Papstes zur Kurie *besondere Probleme* auf. Diese haben mit so banalen Dingen zu tun wie dem Zeitfaktor. Die vielen Reisen, die der Papst unternimmt, die zahllosen Ansprachen, die er hält, die nicht wenigen Schriftstücke, mit denen sich der Papst an den Episkopat und an die Gesamtkirche wendet und die in den allermeisten Fällen vom persönlichen Stil des Papstes geprägt sind und seine persönliche Autorschaft verraten, bedeuten einen enormen Zeitaufwand. Seine zeitlich vielfach nicht begrenzten Ge-

spräche bei Besuchen außerhalb des Vatikans wie bei Audienzen im Vatikan bringen eine zusätzliche Zeitauslastung. Allein schon diese Tätigkeiten, durch die Johannes Paul II. Papsttum und Kirche „darstellt", würden ein normales Tageswerk einer noch so begabten und der Situationsbeherrschung noch so mächtigen Führungspersönlichkeit voll ausfüllen.

Aber es kommt hinzu, daß Menschen, die dem Papst persönlich nahestehen, auch für seine Krakauer Zeit bestätigen, daß Johannes Paul II. trotz einer im großen und ganzen gut verwalteten Diözese wenig Neigung zur Administration hatte. Sie scheint auch als Papst seine Sache nicht zu sein. Er repräsentiert und führt die Kirche, vermittelt in sehr eindrucksvoller Weise geistig-geistliche Autorität, die trotz aller spürbar werdenden Vorbehalte auch von seinen Kritikern bewundert wird. Aber es scheint auf Dauer nicht auszubleiben, daß Verwaltungsaufgaben, die nicht delegiert werden oder nicht delegierbar sind, eher vernachlässigt werden. Daß dies vorderhand auch tatsächlich so sei, ist gegenwärtig ein in Rom beherrschender Eindruck. Für das Verhältnis Papst – Kurie bedeutet das: Die Verwaltungsakten nehmen einen langen Weg, d. h., sie bleiben wegen des sehr wirksamen, aber sehr zeitraubenden Führungsstils des Papstes länger unerledigt, als für weltkirchliche Vorgänge gut ist. Entscheidungen werden dadurch eher verlangsamt. Wo immer man in Rom nachfragt, man kann es bei Personen unterschiedlichster Zuständigkeit und Richtung hören, daß in der Abwicklung der ordentlichen Geschäfte einiger Sand ins Getriebe gekommen ist.

Insgesamt wird das Verhältnis Papst – Kurie zum gegenwärtigen Zeitpunkt als ein *Nebeneinander von päpstlicher Führung und kurialer Administration* beschrieben, in dem beide Seiten ihre eigenen Wege gehen, ohne sich allzusehr zu berühren. Der Papst wendet seinen persönlichen Führungsstil zwar durchaus auch auf die Kurie selbst an, in dem er Kongregationen und ihre verschiedenen Abteilungen besucht und mit den Amtsträgern und Funktionären persönliche Gespräche führt. Aber vieles scheint jenseits der üblichen Instanzenwege zu verlaufen. Das verunsichert die einen in der Vorbereitung von Entscheidungen und ermutigt andere, die sich vom Papst bestätigt fühlen, die Ziele, die sie für richtig halten, deutlicher und entschiedener zu verfolgen.

Eine *neue Kurienpolitik* des Papstes ist bisher nicht erkennbar. Deutlich wird einstweilen nur, daß das gekennzeichnete Nebeneinander nicht nur durch das weitgehend kurienunabhängige Agieren des Papstes bestimmt ist, sondern daß es auch an wirksamen Zwischengliedern und Transmissionsriemen zwischen Papst und Kurie fehlt. Eine die Fäden sammelnde Gestalt, wie die des Erzbischofs *Benelli* unter Paul VI., fehlt. Kardinalstaatssekretär *Casaroli* scheint, wie schon sein Vorgänger, Jean Villot, mehr im Hintergrund zu bleiben. Er gilt als hervorragender Diplomat, aber weder als starke Führungspersönlichkeit neben dem Papst noch als geborener Vermittler zwischen Papst und den anderen kurialen Instanzen. Und an dieser personellen Situation dürfte sich in absehbarer Zeit auch wenig ändern.

Die Frage ist, was sich für die Gesamtkirche daraus entwickelt. Paul VI. hatte die Kurie nicht nur stark internationalisiert; er hat sie auch zentralisiert in dem Sinne, daß er sie zu einem effizienteren Verwaltungsinstrument in der Hand des Papstes umgeformt hat. Die fast alles beherrschende Rolle, die dabei das Staatssekretariat erhielt, hatte hier auch ihre Probleme. Andere Dikasterien fühlten sich bevormundet und ihre Vorlagen durch „Zwischenschaltungen" nicht immer sachgerecht behandelt. Diesbezüglich scheint sich jetzt eher eine Wende abzuzeichnen. Das *Staatssekretariat* wird künftig die Bedeutung, die es unter Paul VI. erhalten hat, so nicht mehr haben. Aber der erkennbare teilweise Zerfall an innerkurialem Zentralismus muß keineswegs den Abbau eines gesamtkirchlichen Zentralismus zur Folge haben. Es sieht eher so aus, als ob Bemühungen Roms, die Zügel der kirchlichen Ordnung wieder stärker anzuziehen, sich auch gegenüber teilkirchlichen Verwaltungen wieder neu bemerkbar machten. Das dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, daß bei der gegebenen „technischen" Distanz zwischen Papst und Kurie einzelne Kongregationen mehr Spielraum gewinnen und diesen je nach Richtung und Handlungswillen auch mehr nutzen.

Im übrigen könnte der neue Führungsstil des Papstes für das Funktionieren der Kurie doch einige unerwartete Folgen haben, nicht nur im Sinne einer inneren „Dekonzentration", sondern durch Stärkung der *pastoralen* vor allem gegenüber den *Dialog-Instanzen*. So wird einerseits beklagt, wichtige pastorale Bereiche wären trotz der Schaffung zahlreicher Kommissionen (Justitia et Pax, Laien-, Familienkomitee) nicht abgedeckt. Es gebe z. B. kein kuriales Amt für *Jugendfragen*. Auf der anderen Seite wird gefragt, ob die verschiedenen Dialogsekretariate die in sie gesetzten Hoffnungen voll erfüllen und ob es nicht möglich wäre, diese mehr oder weniger in einer einzigen Kurienbehörde zusammenzufassen. Das wäre nicht nur innerkurial ein interessanter Vorgang, sondern könnte auch bedeutsame Schwerpunktverlagerungen kirchenpolitischer Art bringen.

Gerade ein seelsorglich orientierter Papst könnte dazu neigen, die eigentlichen *seelsorglichen Probleme* zum Hauptgegenstand seiner Primatsausübung zu machen. Auf der anderen Seite dürften gerade solche Probleme, wenn sie von ihrer lokalen Wurzel abgelöst sind und zu sehr in wie immer gedachte „universalistische" Perspektiven eingeordnet werden, an Lebensnähe verlieren. Insgesamt könnte sich aber aus dem gegenwärtigen Nebeneinander von päpstlicher pastoraler Führung und kurialer Kirchenverwaltung eher eine Verstärkung denn eine Schwächung zentraler römischer Zuständigkeiten ergeben. Ob Absicht oder nicht, der zwar latent wirksame Verwaltungszentralismus könnte so durch eine zusätzliche Konzentration pastoraler Führungsaufgaben zusätzlich gestützt werden. Hierin dürfte eine der interessantesten, aber auch diskussionsbedürftigsten Perspektiven der kirchlichen Gesamtsituation unter dem gegenwärtigen Pontifikat zu sehen sein. *D. S.*

Fall Küng: Burgfrieden in Tübingen

Der Streit um *Hans Küng* ist immer wieder für eine überraschende Wendung gut. Die vorläufig letzte hat der Tübinger Theologe wieder einmal als Hauptakteur markiert, während er die Monate zuvor auf das bloße Reagieren beschränkt war. Am 10. April gab Küng – zusammen mit dem Präsidenten der Universität Tübingen, *Adolf Theis* – in Tübingen eine Pressekonferenz, auf der er die inneruniversitäre Lösung seines Falles bekanntgab: „Aufgrund der Unnachgiebigkeit namhafter deutscher Bischöfe und der aus vielerlei Gründen mangelnden Unterstützung durch eine Mehrheit von Fakultätskollegen sah ich mich gezwungen, nach zwanzigjähriger Zugehörigkeit zur katholisch-theologischen Fakultät vorläufig bis zu einer eventuellen Wiedererlangung der kirchlichen Lehrbefugnis meinen Lehrstuhl und das damit verbundene Institut für ökumenische Forschung aus dieser Fakultät ausgliedern und direkt dem Senat der Universität unterstellen zu lassen."

Damit haben die Auseinandersetzungen über die Frage, ob der Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis notwendigerweise das Ausscheiden des Betroffenen aus der theologischen Fakultät erzwingt, zunächst ein Ende gefunden. Die herrschende Lehre des Staatskirchenrechts kommt in ihrer Konkordatsinterpretation zu dem Schluß, *daß ein „beanstandeter" Theologe aus seiner bisherigen Fakultät ausscheiden müsse.* Zu diesem Ergebnis war auch der emeritierte Bonner Staatskirchenrechtler *Ulrich Scheuner* in einem *Gutachten* gekommen, das er für das baden-württembergische Wissenschaftsministerium erstellt hatte. Da das ältere Staatskirchenrecht anders urteilte und auch jetzt kritische juristische Stimmen zur herrschenden Konkordatsauslegung laut wurden, hatte man auf allen Seiten mit der Möglichkeit eines langen Rechtsstreits gerechnet, falls der Wissenschaftsminister gegen den Willen des Betroffenen das Ausscheiden von Küng aus der theologischen Fakultät verfügt hätte.

Ein solcher Streit ist durch die jetzt gefundene einvernehmliche Lösung vermieden. Sie mutet *beinahe salomonisch* an: Mit dem Rückzug von Küng ist dem vom zuständigen Bischof vorgetragenen Verlangen nach seinem Ausscheiden aus der Fakultät Genüge getan. Die Erfüllung der kirchlichen Forderung ist so nicht mit dem Odium behaftet, erzwungen zu sein. Gleichzeitig blieb es Küng erspart, ins Exil einer nicht-theologischen Fakultät zu gehen. Er bleibt Professor für ökumenische Theologie, wenn auch durch seinen universitären Status klar zum Ausdruck kommt, daß er nicht im Auftrag der Kirche lehrt.

Es verdient registriert zu werden, mit welcher Intensität der zuständige Minister und die Universität sich um einen Ausweg aus der konfliktträchtigen Lage bemüht haben. Den entscheidenden Schritt hat aber zweifellos Küng selbst getan. Noch im Januar hatte er kategorisch erklärt, er könne seine Aufgabe als katholischer Theologe „sowohl auf Grund meines wissenschaftlichen Selbstverständnisses als auch auf Grund meiner Glaubensüberzeugung ... nur im Rahmen einer katholisch-theologischen Fakultät erfüllen"; er werde „mit allen Mitteln" um sein Verbleiben kämpfen. Jetzt stellte er dagegen fest: „Um der Sache der Theologie und auch um des Friedens der Universität willen schien es mir als Theologen unter den gegebenen Umständen unverantwortbar, den gerichtlichen Weg zu beschreiten und so die Universität wie auch mich in jahrelange Prozesse zu verwickeln, deren Folgen unabsehbar sind." Wer die Streitlust für die entscheidende Antriebskraft Küngs hielt, mag darob überrascht sein.

Erleichterung ist angebracht darüber, daß die *Auseinandersetzung um Küng nun wieder auf die Ebene verlagert ist, auf die sie gehört: die innerkirchliche.* Es hätte der Glaubwürdigkeit von Kirche und Theologie hierzulande nur schaden können, wenn ein innerkirchlicher Streit über Jahre hin die Gerichte beschäftigt hätte.

Der Stein der Weisen ist freilich mit der schiedlich-friedlichen Lösung noch nicht gefunden. Ein theologisches Institut außerhalb der theologischen Fakultäten ist ein *Unikum.* Wenn es zum Präzedenzfall würde, wäre die Frage nach dem Status der Theologie an der Universität und nach dem Verhältnis von Theologie und Kirche genauso auf der Tagesordnung wie im Zuge eines Gerichtsverfahrens. Man wird sehen müssen, wie der unmittelbar Betroffene und wie Kirche und Theologie mit diesem Novum zurechtkommen. Ein allseits unabhängiges theologisches „Max-Planck-Institut", von dem Küng – ernsthaft oder nicht? – bei der Tübinger Pressekonferenz gesprochen hat, ist jedenfalls eine äußerst zwiespältige Vorstellung, zumal Küng viel eher ein Verkündiger als ein Forschungsprofessor ist.

Neben dieser institutionellen bleiben natürlich die *theologischen Fragen* gestellt. Sie sind durch den Rückzug von Küng aus der Fakultät ebensowenig erledigt wie durch die Erklärungen der Glaubenskongregation und der Deutschen Bischofskonferenz.

Es wäre ein Beitrag zur Klärung gewesen, wenn die Bischofskonferenz in all den Fragen ein ordnungsgemäßes *Lehrverfahren* gegen Küng durchgeführt hätte, in denen ein solches bis jetzt nicht stattgefunden hat. Man kann gegen das römische Verfahren einwenden, was man will. Jedenfalls fand es statt, und die römische Maßregelung stellte genau die Themen in den Mittelpunkt, die Gegenstand des Verfahrens waren. Dagegen beanstandeten die deutschen Bischöfe die Lehre von Hans Küng über die zentralen Aussagen des christlichen Glaubens, ohne daß ein Verfahren gemäß den von den Bischöfen selbst erlassenen Richtlinien auch nur eröffnet worden wäre. Wozu existiert so etwas wie ein Lehrzuchtverfahren, wenn es nicht einmal in Anspruch genommen wird, wo es um die Frage der christologischen Orthodoxie geht?

Die Erklärung der Vatikanischen Glaubenskongregation vom Dezember 1979 hält eine *Revision* ihrer damaligen Entscheidung offen. Die jetzt in Tübingen gefundene Lösung macht – das ist das wichtigste an ihr – die *Chance dafür ein klein wenig größer.*

Unter *zwei Voraussetzungen:* daß die Kritiker Küngs in seinem Einlenken ein Zeichen kirchlicher Solidarität zu sehen bereit sind und daß sie ihn im Gegenzug nicht weiterhin – wie jüngst der Münchner Dogmatiker *Leo Scheffczyk* mit einer mehr diffamierenden als informierenden Zusammenstellung von Küng-Zitaten (Münchener Katholische Kirchenzeitung, 6. 4. 80) – in einer Art und Weise kritisieren, die eigentlich nur noch als kritische Frage an Papst und Bischöfe zu verstehen ist, weshalb sie nicht längst die Exkommunikation ausgesprochen haben; und daß Küng selbst seine jetzige Position zur behutsamen theologischen Klärung und nicht zur Zuspitzung seiner Lage nutzt und seine Rolle als „freischaffender" Theologe nicht überspielt. Theologie ist kein Ein-Mann-Unternehmen und Kirche schon gar nicht. Vielleicht ist kaum jemand mehr in Gefahr, das zu vergessen, wie ein Ordinarius einer deutschen Universität – gleich welcher theologischen Schulrichtung.

H. G. K.

Ukrainische Sondersynode: angewandte Kollegialität

Mit einem Schreiben vom 1. März berief Johannes Paul II. eine Sondersynode der Bischöfe der ukrainisch-katholischen Kirche nach Rom ein, die vom 24. bis zum 27. März tagte. Schon am 5. Februar hatte sich der Papst in einem Brief an den Primas der ukrainischen Kirche, Kardinal *Josef Slipyi*, gewandt und ihm seinen Entschluß mitgeteilt: Im Blick auf das hohe Alter des seit 1963 im Vatikan lebenden Großerzbischofs von Lemberg sei es seine apostolische Pflicht, dafür zu sorgen, daß dieser in seiner schweren Aufgabe unterstützt werde und die ukrainische Kirche neue Kraft für ihr geistliches Leben erhalte. Deshalb wolle er einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge ernennen und dazu eine Synode der ukrainischen Bischöfe einberufen. Neben diesem Hauptzweck kündigte Johannes Paul II. auch schon ein zweites Ergebnis der Synode an: in Zukunft werde der Großerzbischof mit Zustimmung des Papstes weitere Synoden zusammenrufen können.

In seinem Brief stellte der Papst klar, daß nicht beabsichtigt sei, die Jurisdiktion des Großerzbischofs, die sich formell auf vier Bistümer in der Ukraine erstreckt, auszudehnen oder ein *ukrainisches Patriarchat* zu errichten. Damit wurden die Probleme aufgegriffen, die das Verhältnis zwischen dem Vatikan und der ukrainischen Kirche schon seit geraumer Zeit belasten.

Paul VI. hatte den von Kardinal Slipyi und anderen ukrainischen Bischöfen vorgetragenen Wunsch nach einer Patriarchatsverfassung für ihre nach der erzwungenen Vereinigung mit der russischen Orthodoxie 1946 offiziell nur noch in der europäischen, australischen und besonders amerikanischen Diaspora bestehende Kirche wiederholt unmißverständlich *abgelehnt:* Ein solches ukrainisches Patriarchat müßte außerhalb des eigenen Territoriums errichtet werden und würde damit seine Jurisdiktion – im Unterschied zu den anderen Patriarchaten der unierten Ostkirchen – in der ganzen Welt ausüben. Außer den kirchenrechtlichen Gesichtspunkten waren das Interesse an der Verbesserung der Beziehungen zur russisch-orthodoxen Kirche wie die vatikanische „Ostpolitik" von Bedeutung für das Nein zu den Patriarchatsplänen, die wiederum zu zahlreichen inneren Spannungen in ukrainischen Diözesen und Gemeinden Europas und Amerikas führten.

Die letzte offizielle ukrainische Synode hatte 1929 in Rom stattgefunden. Sie war vom Großerzbischof *Andrej Sheptytsky*, dem Vorgänger Erzbischofs Slipyis, einberufen worden. Auch unter Slipyi hatte es in den vergangenen Jahren Synoden der ukrainischen Bischöfe gegeben, allerdings unter Mißbilligung durch den Vatikan, der die Zusammenkünfte nicht anerkannte. Zum letzten Mal vor der Sondersynode hatten sich die Bischöfe noch am 19. und 20. September 1979 im Rahmen der Feierlichkeiten zum 40jährigen Bischofsjubiläum von Kardinal Slipyi in Rom getroffen.

Auch unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. traten die genannten Spannungen bald hervor. Zum einen wurde das Verhältnis Roms zum Moskauer Patriarchat durch dessen Unmut über einige Aussagen im Schreiben des Papstes an Kardinal Slipyi anläßlich der Vorbereitung des für 1988 bevorstehenden 1000jährigen Jubiläums der Christianisierung der Ukraine vom 19. 3. 1979 belastet. In einem im Auftrag des Papstes verfaßten Brief hatte Kardinal Willebrands daraufhin versucht, die Befürchtungen der russisch-orthodoxen Kirchenleitung zu zerstreuen (vgl. HK, Januar 1980, 13).

Zum anderen sorgte die Ernennung von *Myroslaw Ljubachiwsky* zum neuen ukrainischen Metropoliten von Philadelphia am 20. September 1979, also während der ukrainischen Bischofssynode in Rom, für einige Verstimmung: Die Ernennung war durch den Papst ohne Zustimmung von Kardinal Slipyi und ohne ein Votum der anderen ukrainischen Bischöfe erfolgt. Von der Synode waren drei andere Kandidaten vorgeschlagen worden. Ljubachiwsky, dessen Kathedrale Johannes Paul II. während seiner Amerikareise einen Besuch abstattete, wandte sich allerdings nach seiner Ernennung an den Großerzbischof und bat ihn um seinen Segen für sich und sein Bischofsamt. In seinem Antwortschreiben sprach Slipyi die volle Anerkennung des neuen Metropoliten aus und verpflichtete ihn gleichzeitig darauf, das Recht und die Freiheit der ukrainischen Kirche auf der ganzen Welt zu schützen. Die Weihe Ljubachiwsky wurde dann – offensichtlich nach einigem Hin und Her – von Papst und Großerzbischof gemeinsam in St. Peter vorgenommen. Johannes Paul II. hatte sich dabei in seiner Ansprache besonders an Kardinal Slipyi gewandt und sein Zeugnis für den Glauben hervorgehoben. Gleichzeitig sprach er den Wunsch nach innerer Einheit der ukrainischen Kirche und nach ihrer Einheit mit dem Heiligen Stuhl aus.

Die Synode, an der unter dem Vorsitz des Papstes 15 der insgesamt 18 ukrainischen Bischöfe teilnahmen, begann mit einer Eucharistiefeier im ukrainisch-byzantinischen Ritus in der Sixtinischen Kapelle. Danach traten die Bischöfe zu der ersten von insgesamt nur zwei Arbeitssitzungen zusammen. Bei seiner Eröffnungsansprache gab der Papst offiziell bekannt, was er zuvor schon Kardinal Slipyi geschrieben hatte: „Im übrigen können auf diese Sondersynode weitere folgen... es handelt sich um Synoden, die er [der Großerzbischof] einberufen kann, wenn die Notwendigkeit dazu besteht und er die Zustimmung des Papstes eingeholt hat" (Osservatore Romano, 26. 3. 1980). Nach dem Dank an den Großerzbischof und der Aufforderung an die ukrainische Kirche, dem katholischen Glauben und ihrer eigenen geistlichen Identität treu zu bleiben, kam der Papst ausdrücklich auf das Verhältnis zur orthodoxen Kirche zu sprechen: Die Identität der ukrainischen Kirche solle in ihren Augen nicht als Zeichen eines Antagonismus und als ein Verkennen des Lebens und der ruhmreichen Überlieferungen der Ostkirche erscheinen; er hoffe dies „gerade kraft des ökumenischen Geistes von heute, der dem Weg des Dialogs folgt". Auch Kardinal Slipyi würdigte in einem Grußwort an den Papst die Bedeutung der Synode: Die ukrainische Kirche brauche als seinen Nachfolger einen Mann, der ihre rechtmäßigen Traditionen fortsetze, der sie liebe und verteidige.

Bei der ersten Arbeitssitzung hatten die Bischöfe über einen Dreiervorschlag für die Wahl des Koadjutors abzustimmen, der dann dem Papst zur Entscheidung übergeben wurde. In seiner kurzen Ansprache zum Abschluß der Synode am 27. März gab Johannes Paul II. dann die Entscheidung bekannt. Seine Wahl fiel auf den Erstplazierten der von den Bischöfen vorgelegten Dreierliste, Metropolit *Miroslav Ljubachiwsky* von Philadelphia. Der Papst führte aus, daß die Bischöfe jetzt zu ihren Seelsorgeaufgaben in der Freude zurückkehren könnten, „auf so greifbare Weise zu einer Maßnahme beigetragen zu haben, die für eure Kirche ein gültiger Schutz und eine besondere Ehre ist" (Osservatore Romano, 28. 3. 1980). Dieser „glückliche Augenblick der Synode" müsse als Unterpfand der Einheit im Handeln bestehen bleiben und das Apostolat der Bischöfe leiten. Auf der Synode wurde mit der Ernennung Ljubachiwskys – des Kandidaten des Papstes, der gleichzeitig die Zustimmung der Bischofsmehrheit fand – zum Koadjutor und späteren Nachfolger von Großerzbischof Slipyi und mit der Möglichkeit, vorbehaltlich der jeweiligen Zustimmung durch den Papst weitere Synoden abhalten zu können, ein Kompromiß zwischen den weitergehenden Forderungen der Anhänger Kardinal Slipyis und den Interessen des Vatikans und anderer Gruppen der ukrainischen Kirche gefunden. Es wurden die unmittelbar anstehenden Probleme auf eine für alle akzeptable Weise gelöst und damit wohl auch die Entschärfung interner Spannungen erleichtert, gleichzeitig aber keine vollendeten Tatsachen geschaffen, die die Beziehungen zur russischen Orthodoxie wie zur Sowjetunion belasten könnten.

Ein Vergleich mit der niederländischen Sondersynode ist wegen der völlig verschiedenen Konstellation nur schwer möglich. Dennoch läßt sich wohl eine Gemeinsamkeit festhalten: Der Papst hat sich auch in der hochdiffizilen Angelegenheit der ukrainischen Kirche um eine Lösung bemüht, die sich am Prinzip der Kollegialität orientiert, ohne doch deswegen seinen klaren Kurs aufzugeben. Was die Auswirkungen dieser Lösung auf den Weg der ukrainischen Kirche und ihre Rolle im Kontext der beabsichtigten Intensivierung katholisch-orthodoxer Zusammenarbeit anbelangt, muß wohl vieles offen bleiben. *U. R.*

Spanien: neue Herausforderungen an die Kirche

Mit der Annahme des Regierungsentwurfs für ein neues Schulgesetz durch die Abgeordnetenkammer des spanischen Parlaments und der Einbringung der Regierungsvorlage für ein Gesetz über die Einführung der Ehescheidung stehen zwei bedeutende gesellschaftspolitische Themen vor einer *kirchliche Interessen weithin berücksichtigenden Lösung*. Wenn der Schulgesetzentwurf den Senat passiert, womit zu rechnen ist, übernimmt künftig der Staat die Finanzierung des spanischen Privatschulwesens, das sich überwiegend in kirchlicher Trägerschaft befindet. Damit hat die Existenznot vieler Privatschulen, die von 40 Prozent der spanischen Schüler besucht werden, ein Ende. Der zweite, auch von der Kirche hochgeschätzte Vorteil des Gesetzes: Der Besuch privater Schulen wird wie der staatlicher Schulen kostenlos, das heißt, sie stehen gleichermaßen Kindern aus sozial schwächeren Familien offen. Der gegen die Stimmen von Sozialisten und Kommunisten angenommene Gesetzentwurf gewährt in Artikel 15 außerdem das vielumstrittene Recht der Schulträger auf Vermittlung weltanschaulicher Lehrinhalte. Ein kirchenfreundlicheres Gesetz kann sich der spanische Episkopat, der sich im vergangenen Jahr noch vor einem heftigen Kulturkampf wähnte, angesichts der parlamentarischen Mehrheitsverhältnisse kaum wünschen.

Die Reform des Zivilrechts, die mit Sicherheit mit der Einführung der Ehescheidung einhergehen wird, wird derzeit im Parlament behandelt. Die Regierungsfraktion UCD versucht, das Gesetzespaket möglichst rasch unter Dach und Fach zu bringen, die linke Opposition hält die Regierungsvorlage für indiskutabel. Der Entwurf definiert die Ehescheidung auf dem Hintergrund des geltenden Rechts als „kleineres Übel"; ausschlaggebend für die Rechtsprechung soll die Zerrüttung der Ehe sein. Die Sozialisten und Kommunisten verstehen die Ehescheidung als „Grundrecht" und streben eine Regelung an, nach der Ehen in beiderseitigem Einvernehmen geschieden werden können. Falls der Regierungsentwurf ohne wesentliche

Änderungen das Parlament passiert – nach dem gegenwärtigen Stand der Diskussion dürfte das Stimmenverhältnis dafür noch günstiger liegen als beim Schulgesetz –, ist der Forderung der Kirche nach staatlichem Schutz für die Institution von Ehe und Familie in hohem Maße Rechnung getragen.

Die bischöflichen Stellungnahmen der letzten Monate zu dieser Frage lassen dennoch auch die Schwierigkeiten der Kirche erkennen, in einer pluralen Gesellschaft die *Grenzen ihrer Kompetenz* zu sehen und zu akzeptieren. Die Bischofskonferenz veröffentlichte nach ihrer Herbstvollversammlung 1979 (19. bis 24. November) eine „Gemeinsame Instruktion über die zivile Ehescheidung", in der die Unauflöslichkeit der Ehe mit dem Naturrecht begründet wird („Die Gesetze, welche die Unauflöslichkeit der Ehe festlegen und regeln, sind keine bloße Auflage der Gesellschaft, noch ergeben sie sich aus einem nachträglich hinzugefügten religiösen Gebot, sondern sie ergeben sich aus dem Wesen der ehelichen Gemeinschaft selbst" – zit. nach „Vida Nueva", 1.12.79). Obwohl die Bischöfe ausdrücklich einräumen, daß sie nicht für die gesamte spanische Gesellschaft sprechen können, wird an einigen Stellen der Erklärung doch der Versuch sichtbar, das, was bei Regierung und Volk an ‚katholischem Staats'-Denken noch in das neu verfaßte Spanien hineinwirkt, für die eigenen kirchlichen Interessen zu nutzen. Ein Vergleich der Instruktion mit der programmatischen Eröffnungsansprache des Vorsitzenden der Konferenz, Kardinal *Vicente Enrique y Tarancón*, macht deutlich, daß der konservative Flügel des Episkopats unter dem Erzbischof von Toledo, Kardinal *Marcelo González Martín*, den Tenor der Erklärung prägte. Der Erzbischof von Toledo hat sich inzwischen öffentlich prinzipiell gegen die Einführung der Scheidung in Spanien ausgesprochen.

Diese Instruktion des Episkopats wie die Solidaritätserklärung des Ständigen Rats an die deutschen Bischöfe in Sachen Küng sind Beweisstücke für jene katholischen Kreise in Spanien, die bei ihrer Kirchenführung seit geraumer Zeit einen Trend nach rechts feststellen zu können meinen. *„involución"* ist das in den Medien häufig und unbekümmert benutzte Etikett für die derzeitige spanische Kirchenpolitik. Die Zeitschrift „Ecclesia", Organ der Katholischen Aktion, befragte in drei ihrer Ausgaben Politiker, Intellektuelle, Bischöfe und Theologen, wie sie die spanische Kirche zu Beginn der 80er Jahre einschätzten. Die Mehrzahl der Befragten bezeichnete die Haltung der Kirche als „vorsichtig und klug mit der Tendenz zur Rückentwicklung", relativ wenige bescheinigten ihr noch die „Offenheit", die sie in den 70er Jahren auch im Vergleich zu anderen europäischen Bischofskonferenzen auszeichnete.

Was in Spanien ungleich heftiger als in diesen anderen Ortskirchen als Rückfall in vorkonziliare Zeiten beklagt wird, hat *nicht nur innerkirchliche Ursachen*. Daß die spanische Amtskirche sich heute anders artikuliert als noch vor zwei oder drei Jahren, ist sicher nicht nur mit dem ebenfalls vielzitierten Einschwenken auf den neuen römischen Kurs zu erklären. Ebenso bestimmend wirken sich die von der Kirche teilweise mit Erschrecken registrierten radikalen Veränderungen des sozialen Umfelds aus. In manchen Phasen des Übergangs von der Franco-Diktatur zur parlamentarischen Demokratie galt die Kirche zu Recht als oppositionelle Kraft und Mitbegründerin eines demokratischen Spaniens. Daß sie damals in ihrem politischen Bewußtsein dem Kirchenvolk weit voraus war, zeigt heute negative innerkirchliche Wirkungen. An die spektakulären Erfolge und die nationalen Verdienste der Kirche in der Zeit des politischen Umbruchs gewöhnt, zeigen sich viele spanische Katholiken heute von einer Kirchenführung enttäuscht, die der hastigen, traditionelle Verhaltensnormen überrollenden gesellschaftlichen Entwicklung mit deutlichen Vorbehalten und restriktiven Lehräußerungen (etwa zur Pornographie-Schwemme) begegnet.

Sieht man einmal von dieser auf einem psychologischen Mißverständnis beruhenden Erklärung der „involución" ab, so scheint die mit einem Mal intensiver auf das Bewahren gerichtete Aktivität der Kirche doch mehr als ein von äußeren, nämlich politisch-gesellschaftlichen Bedingungen abhängiges Phänomen zu sein. In den vergangenen, für die politische Zukunft entscheidenden Jahren hat sich die Kirche profilieren können. Sie ist für ihre Gläubigen wie für die traditionell antiklerikalen Kreise insgesamt gesehen glaubwürdiger geworden. Nachdem die großen politischen Entscheidungen: Ende des Staatskirchentums, Ablösung des Konkordats von 1953 durch Einzelverträge, Selbstfinanzierungsplan (Einführung der Kirchensteuer) und Privatschulgesetz gefallen sind, scheint es nur vernünftig, wenn sich die Amtskirche verstärkt *innerkirchlichen Fragen* widmet.

Dieser Bereich bietet allerdings einige konkrete Anhaltspunkte für das sogenannte Phänomen der „Rückentwicklung". So wurde die Solidaritätserklärung des Ständigen Rats an die deutschen Bischöfe in Spanien als Überreaktion auf die offenbar unerwartet heftige Kritik einiger Theologen an der vatikanischen Entscheidung gegen Küng empfunden. Zur selben Zeit wurde der Bischof von Vallecas, *Alberto Iniesta*, nach Rom gerufen, wo er in einem Gespräch mit dem Präfekten der Kongregation für die Bischöfe, Kardinal *Sebastiano Baggio*, seine pastorale Arbeit erläutern mußte. Dieser Vorgang verstärkte in Spanien sowohl den antirömischen Affekt als auch das Mißtrauen gegenüber Mitgliedern der spanischen Hierarchie, denen man vorwarf, die Überprüfung initiiert zu haben.

Am 29. Dezember schließlich ereignete sich in Córdoba ein nach Aussage des Ortsbischofs, *José Antonio Infantes Florido*, „trauriger und beklagenswerter Vorfall": Eine Gruppe von Priestern des Bistums, die auf ihre Laisierung warten, und ihre Lebensgefährtinnen gaben sich im Rahmen einer liturgischen Feier in einer Kirche ein Treueversprechen, mit der Absicht, ihre „unwürdige Situation" zu beenden. Der Bischof verwies in einem Hirtenschreiben zu diesem Vorgang auf die Zuständigkeit vatikanischer Stellen. Es ist zumindest nicht bekannt, daß die Spanische Bischofskonferenz wie andere Episkopate auf Bearbeitung der seit langem anhän-

gigen Laisierungsgesuche gedrängt hätte.
Die Priesterzeitschrift „Vida Nueva" zog daraufhin zum Jahreswechsel die Bilanz: „Dieses Jahr bedeutet einen klaren Rückschritt beziehungsweise eine Wendung nach rechts. Zu spüren sind gegenwärtig allgemeine Furcht, Jubel bei den Ultras und Empörung bei den Progressiven. Das ‚bischöfliche Zentrum' wurde zur Rechten und gewinnt an Stärke" (29. 12. 79). In dieser Bilanz kommt eine *Unzufriedenheit des Klerus mit der Hierarchie* zum Ausdruck, die vom Kirchenvolk, obwohl weniger reflektiert, offensichtlich geteilt wird und die nicht zuletzt aus der Enttäuschung über unerfüllte hohe Erwartungen an die Institution herzurühren scheint.
In zahlreichen, die spanische Gegenwart analysierenden Zeitberichten ist von nationaler Ernüchterung und gesellschaftlicher Ermüdung die Rede, Erscheinungen, die ein krisenhaftes Ausmaß angenommen haben und in das kirchliche Leben hineinzuwirken beginnen. Merkmale dieser Entwicklung sind wachsendes politisches Desinteresse, passive Erwartungshaltung und damit einhergehend die Ausbreitung einer Konsummentalität, individualistischer Rückzug in die Privatsphäre und der Verbindlichkeitsverlust traditioneller Moral- und Wertvorstellungen. Die spanischen Jesuitenprovinziale registrieren in einem gemeinsamen Brief an ihre Ordensleute über das Phänomen der Gewalt in Spanien eine subtile Verkehrung menschlicher Grundwerte im Gefolge eines „utopischen Materialismus", der die spanische Gesellschaft bereits deutlich präge. Der Begriff meint einen ungehemmten Konsum- und Besitzhunger, genährt von den sich überbietenden Versprechungen der konkurrierenden politischen Machtgruppen und den stets das leicht Erreichbare suggerierenden Massenmedien. Die mit der politischen Öffnung einhergehende Reizwelle sei auf ein unvorbereitetes und manipulierbares Volk getroffen, das diesen materialistischen Zielen zu erliegen drohe, da es von ihnen ein utopisches Maß an Bewußtsein und Seinsfülle erhoffe.
Die aus solch ungestillten Erwartungen resultierende Enttäuschung ist auch in vielen kirchenkritischen Äußerungen zu finden. In dem soziologischen Phänomen des passiven Verharrens großer Bevölkerungsteile droht der spanischen Kirche wie ihren einem ähnlichen Prozeß ausgesetzten westeuropäischen Schwesterkirchen eine bereits erkannte, aber längst nicht gebannte Gefahr. Einige der Antworten der „Ecclesia"-Umfrage deuten in diese Richtung, wenn die Befragten etwa das gemeinsame Zeugnis der Gläubigen vermissen und eine allgemeine Lethargie zu spüren glauben. Andere fordern die Evangelisierung der Katholiken aus Tradition, sicherlich eine der großen pastoralen Herausforderungen für die spanische Kirche der 80er Jahre, zu denen auch die „fast nur symbolische Präsenz" der Kirche unter der Jugend und der Arbeiterschaft gehörten.
Die Aufgabe der spanischen Kirche in den kommenden Jahren ist also bei näherem Hinsehen wie schon in der Zeit des politischen Umbruchs eine *Aufgabe von nationalem Ausmaß*. Die spanische Gesellschaft, in zahllosen Kommentaren und Statements als müde, desorientiert und entmutigt apostrophiert, braucht eine moralische Aufrüstung. Sollten sich die Bischöfe im Anblick dieses ethischen Vakuums und drohender Entkirchlichung tatsächlich auf die Sicherung katholischer Lehrinhalte zurückziehen, dann würde das arg strapazierte Schlagwort von der „involución" allerdings das Leben der spanischen Kirche in ihrem Kern bedrohen. *G. B.*

Entwicklungen

Christliche Jugendbewegungen im Ostblock

Selbst Skeptiker bestreiten heute nicht mehr das Phänomen einer religiösen Wiedergeburt, die Zeichen einer christlichen Renaissance, in einigen kommunistisch regierten Staaten des Ostblocks. Es betrifft vor allem die Jugend und die Intelligenz und widerspricht damit eklatant der Prophezeiung Lenins, daß der christliche Glaube mit wachsender wissenschaftlicher Aufklärung von selbst absterben werde. Diese Erneuerungsbewegung ist nicht auf eine Kirche beschränkt, sie ist allgemein und breitet sich sowohl unter der orthodoxen Jugend in der Sowjetunion als auch unter der katholischen, vornehmlich in Polen, in der Tschechoslowakei und Ungarn aus, sie ist ebenfalls bei den evangelischen Kirchen in den genannten Ländern zu beobachten.
Bemerkenswert ist, daß die religiöse Renaissance in den einzelnen Staaten unabhängig voneinander entstand, die Entwicklungen aber erstaunliche Parallelen aufweisen. In allen Ländern geht die Entwicklung nicht auf eine offizielle kirchliche Initiative zurück; inwieweit einzelne in Eigeninitiative den Anstoß zu der Bewegung gaben, ist nur bei der polnischen Oasis-Bewegung und beim Orthodoxen Jugendseminar mit Sicherheit zu sagen. Bei den anderen Gruppen bzw. Bewegungen liegen die Anfänge im dunkeln, wie überhaupt die Nachrichten über die Grup-

pen in den einzelnen Ländern in unterschiedlichem Maße in den Westen gelangen und aus Sicherheitsgründen für die Betroffenen auch nicht in vollem Umfang publiziert werden können.

Das Orthodoxe Jugendseminar in der Sowjetunion

Das *Orthodoxe Jugendseminar*, das 1974 von dem Studenten *Alexander Ogorodnikow* in Moskau gegründet wurde, hat sich von dort aus bald auf andere Städte und andere Sowjetrepubliken ausgebreitet. Welche Ausdehnung es mittlerweile erfahren hat, ist nicht voll bekannt. Durch Verhaftungen und Haussuchungen ist sicher, daß es außer in Moskau und Leningrad auch in Weißrußland (Smolensk) und in der Ukraine (Kiew) existiert. Fast drei Jahre konnte das Seminar in Moskau ungestört arbeiten. Im Juli 1976 wurde es vom sowjetischen Geheimdienst (KGB) aufgedeckt, es erfolgte zunächst die Einweisung des Studenten *Alexander Argentow* in eine Moskauer psychiatrische Anstalt, von wo aus er einen Hilferuf an Patriarch *Pimen* richtete, der mit den erschütternden Worten schloß: „Eure Heiligkeit, haben Sie die Güte und setzen Sie sich für mich ein! Sollte es aber nicht möglich sein, so segnen Sie wenigstens schweigend mein Martyrium um des Glaubens willen." Diese Worte geben Aufschluß darüber, daß die Seminarteilnehmer sich der offiziellen orthodoxen Kirche zugehörig rechnen und ein großes Verständnis für die oft als regimehörig und auch oft von Orthodoxen kritisierte Haltung des Patriarchats zum kommunistischen Staat haben.
Die Ziele des Seminars werden in der *Gründungsurkunde* wie folgt angegeben: Die jungen Menschen versammeln sich zu religiös-philosophischen Studien und Gebet, „um den Durst nach der lebendigen christlichen Liebe zu stillen; um dem Bedürfnis nach religiöser Ausbildung, die wir sonst nirgends bekommen konnten, nachzukommen; um den ungeheuren Bedarf nach der Lehre der orthodoxen Weltanschauung besser befriedigen zu können; um den christlichen Wert vor der atheistischen Welt zu schützen sowie den Gedanken der religiösen Freiheit aufrechtzuerhalten. Ferner leitet uns die Pflicht des Bekenntnisses zu Christus." Die Gruppen treffen sich einmal im Monat in Privatwohnungen, wobei die Teilnehmerzahlen zwischen 40 und 50 Personen schwanken.
Bei dem Orthodoxen Jugendseminar geht es also nicht um eine bloß innerkirchliche Erneuerungsbewegung, sondern um eine *Erneuerung des Christlichen* schlechthin. Die Teilnehmer rekrutieren sich zum überwiegenden Teil aus atheistisch erzogenen Studenten, die, wie Ogorodnikow selbst, aus altkommunistischen Familien stammen und aus der Leere der marxistisch-materialistischen Weltanschauung heraus zu einer Sinnerfüllung im Christlichen fanden. Sie folgen dieser neu gewonnenen Erkenntnis bedingungslos, nehmen langjährige Freiheitsstrafen und selbst die Inhaftierung in Zwangspsychiatrien auf sich. Wie es in einem Brief von Seminarteilnehmern an die Jugend der Vereinigten Staaten heißt, handelt es sich bei dem Erwachen der orthodoxen Jugend um einen „verzweifelten Protest unserer menschlichen Natur gegen die uneingeschränkte Macht der Lüge". Dabei spielt auch das nationale Gefühl eine nicht unerhebliche Rolle: „Wir haben Rußland gefunden, Archäologen gleich konnten wir die Züge der russischen religiösen Geschichte und Kultur erkennen: durch die Sicht der Verfälschungen und Verbote hindurch... Wie unseren Augapfel hüten wir die uns durch Christus gegebene Freiheit..." Diese innere Freiheit ist ihnen mehr wert als die äußere. Seit das Seminar 1978 mit der Herausgabe einer eigenen Untergrundzeitschrift „Obschtschina" (Die Gemeinde) begann, nahmen die Pressionen erheblich zu. Gerade im letzten Jahr ist die Regierung rigoros gegen die Teilnehmer vorgegangen, was hinlänglich in den einschlägigen Publikationen der Presse bekanntgemacht worden ist.

Die polnische Oasis-Bewegung

Von einer anderen Plattform startete die *polnische Jugendbewegung „Licht und Leben"*. Hier ging es bei der Gründung im Jahre 1954 weniger um die Verbreitung der Glaubenswahrheiten schlechthin, denn die polnische Jugend hatte auch unter dem kommunistischen Regime immer Gelegenheit gehabt, am Religionsunterricht teilzunehmen; sie war auch in einer christlichen Atmosphäre in den Familien aufgewachsen, während in der Sowjetunion jegliche religiöse Unterweisung von Jugendlichen verboten und die christliche Erziehung in den Familien aufs äußerste erschwert ist. Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß der junge Mensch auch in Polen eine atheistisch geprägte Erziehung zu durchlaufen hat. Es geht also bei der Oasis-Bewegung sowohl darum, die Jugendlichen im Glauben zu festigen, als auch darum, eine innerkirchliche neue Richtung charismatischer Prägung zu pflegen. Hierbei handelt es sich auch nicht mehr um einen lockeren Zusammenschluß, sondern um eine von einer Zentralstelle geleitete Organisation mit einem fest umrissenen Bildungsprogramm, das auf den Priester *Franciszek Blachnicki* zurückgeht. Man begann 1954 mit Exerzitien für Kinder, hauptsächlich Ministranten, und dehnte diese bis zu 15 Tagen dauernden Kurse 1963 auf Jugendliche zwischen 14 und 18 Jahren aus. 1977 nahmen bereits 25000 Menschen, darunter auch Erwachsene und ganze Familien, in 800 Gruppen an diesen Exerzitien teil.
Seit 1976 nannte sich die Oasis-Bewegung „Licht und Leben". Ziel ist es, die Kluft zwischen der Wahrheit, die man erkennt (Licht), und dem, was man tut (Leben), zu überwinden. Das Resultat soll der „neue Mensch", daraus erwachsend die „neue Gemeinschaft" sein, die nur mit Gott möglich ist. Von der dadurch entwickelten „neuen Kultur" wird erwartet, daß sie auf das soziale Leben der ganzen Gesellschaft ausstrahlt und diese im Laufe der Zeit prägt. Konzentriert ist die stark marianisch ausgerichtete Bewegung auf die Liturgie und deren verinnerlichtes Verständnis. Erfolge sind am Priesternachwuchs abzulesen,

der bekanntlich in Polen von Jahr zu Jahr steigt. In einigen Diözesen kam bereits in den letzten Jahren die Hälfte der Seminaristen aus der Oasis-Bewegung.

Die Bewegung wird von den Bischöfen, wie ein Teilnehmer versichert, „wohlwollend anerkannt". Johannes Paul II. sagte als Erzbischof von Krakau einmal von ihr: „Die Oasen sind ein wichtiger Faktor... Wir Bischöfe sind glücklich, daß dieser Prozeß begonnen hat und schon reife Früchte zeigt." Obwohl sich die „Licht und Leben"-Gruppen außerhalb der örtlichen Gemeinden bzw. übergemeindlich entwickelten und treffen, ist das Ziel die *Ortsgemeinde*. Weder wird eine elitäre Auslese angestrebt noch tatsächlich betrieben: wer Interesse hat und sich der Gemeinschaft einfügt, kann teilnehmen. Danach versteht man sich als eine Art Sauerteig in den örtlichen Gemeinden: Der Einfluß auf das Leben in den Pfarreien und auf die Gestaltung des Gottesdienstes ist letztlich der Sinn dieser charismatischen Bewegung, deren Vorbild Maximilian Kolbe darstellt. Interessant ist dabei die Kombination von mit fast jesuitischer Disziplin abgehaltenen Exerzitien (Leiter der Gruppen bis zu 25 Personen ist immer ein Priester, ihm stehen zwei Assistenten für allgemeine Probleme und fünf „Animatoren" zur Seite, die jeweils fünf Teilnehmer betreuen) und der charismatischen Zielsetzung und Ausrichtung.
Der Staat steht der Bewegung allerdings alles andere als freundlich gegenüber. Der polnische Minister für Kirchenfragen, *Kazimierz Kakol*, richtete in einem Interview mit der schwedischen Zeitung „Svenska Dagbladet" am 31. Dezember 1979 eine ernste Warnung an die Adresse der Bewegung: Die Organisation einer heimlichen Jugendbewegung nach den Prinzipien der Pfadfinder überschreite die liturgische Rolle der Kirche. Die Fortsetzung dieser Bewegung könne nicht geduldet werden.

Die ungarischen Basisgemeinschaften

Von teils ähnlicher Ausrichtung sind auch die Basisgemeinschaften in Ungarn geformt, die nach Augenzeugenberichten in den letzten Jahren „wie Pilze aus dem Boden geschossen" sind. Aber zu ihrer Bildung haben weit mehr als in Polen die kommunistischen Verhältnisse des Landes beigetragen. Sehr zu Unrecht wird der ungarische Kommunismus häufig auch unter religiösen Gesichtspunkten als „Salami-Kommunismus" verharmlost. Was die Kirche anbelangt, so befindet sie sich in einer wahrhaft „babylonischen Gefangenschaft", in einer Kontrolle und Abhängigkeit vom Staat, die viel mehr den sowjetischen als den polnischen Verhältnissen ähnelt. Auch der Religionsunterricht, zwar staatlich genehmigt, ist unter den behördlichen Schikanen nahezu zusammengebrochen. Unter diesen Verhältnissen entwickelte sich, ähnlich wie beim Orthodoxen Seminar, das Bedürfnis nach religiöser Unterrichtung und Weiterbildung, zugleich aber auch das Streben nach Zusammenkünften außerhalb der staatlichen Kontrolle, unter der die Pfarrgemeinden zu leiden haben. Ein dritter Faktor, der die Basisgemeinschaften in Ungarn bedingt hat, ist der konservativ ausgerichtete Katholizismus in einem Land, das andererseits viele Kontakte zum Westen unterhält durch die verhältnismäßig geringen Reisebeschränkungen und die recht offene Einfuhr westlicher Literatur. So gestaltet sich das liturgische Leben in den Gruppen nach modernen Richtlinien. Die Priester lesen häufig die Messen in Zivilkleidung mit umgehängter Stola. Die Gottesdienste im kleinen Kreis beziehen den einzelnen stärker in die Mitwirkung an der heiligen Handlung ein. Dies und die Tatsache, daß die Basisgemeinschaften teilweise keinen Anschluß an die Pfarreien suchen, ja sich systematisch außerhalb des Gemeindelebens treffen, veranlaßte die Bischofskonferenz im Dezember 1976, die Basisgruppen als „schismatisch" und „sektiererisch" zu verurteilen. Als die Bischöfe im Frühjahr 1977 zum Ad-limina-Besuch in Rom weilten, erstattete der Primas, Kardinal *László Lékai*, Paul VI. einen so negativen Bericht über diese Gemeinschaften, daß auch der Papst sie verurteilte, was in Ungarn Verbitterung unter den Katholiken hervorrief. Zwei junge Basis-Priester begingen unter dem Eindruck dieser Ereignisse Selbstmord.
Wieweit die Bischöfe aus echter Sorge um die ohnehin in Ungarn nicht sehr stabile Einheit der Kirche handelten oder unter dem Druck des kommunistischen Staates standen, dem an keiner kirchlichen Entwicklung gelegen ist, die sich seiner Kontrolle völlig entzieht, schon gar nicht unter der Jugend, ist aus begreiflichen Gründen derzeit nicht zu erklären. Zwar hat der Präsident des staatlichen Kirchenamtes, *Imre Miklós*, im vorigen Jahr bei einer Pressekonferenz für ausländische Journalisten erklärt, die Basisgruppen seien ein „innerkirchliches Problem", aber dies geschah nach dem Hirtenschreiben der Bischöfe und der Verurteilung durch Paul VI., zu einer Zeit also, als die Kirche offensichtlich den vom Staat gewünschten Kurs eingeschlagen hatte; zuvor war dagegen den Priestern und Studenten von den Behörden schon mit Prozessen gedroht worden, die es im übrigen etwa 20 Jahre vorher gab, als in Ungarn eine ähnliche Bewegung um sich gegriffen hatte.
Überraschenderweise trat bei der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung der Ungarischen Bischofskonferenz deren Sekretär, Erzbischof *Josef Cserháti*, für die Basisgruppen ein. Er fand für diese Erneuerungsbewegung erstaunlich verständnisvolle Worte: „Es gibt heute viele, vor allem junge Menschen, die – vom heiligen Geist bewegt – ihre charismatischen, gemeinschaftsbauenden Gnadengaben innerhalb der Gemeinschaft aufblühen lassen wollen", erklärte der Bischof von Pécs in seinem Grußwort an die Bischofskonferenz und verlangte, diesen Menschen in der Kirche „Heimatrecht" zu geben. Er unterstrich auch den Wunsch dieser Gläubigen nach einem „vertieften Glaubensbewußtsein", das „über die zurückhaltende, schwerfällig gewordene institutionalisierte Pastoral hinauskommen" wolle. Allerdings müßten diese Bestrebungen „immer in den Rahmen des konstitutionellen kirchlichen Lebens eingebaut" werden.
Somit streckte der Sekretär der Bischofskonferenz den Basisgemeinschaften eine helfende Hand entgegen, zeigte

Verständnis für den „charismatischen" Erneuerungscharakter der Bewegung, stellte aber auch die klare Bedingung, sich den Pfarreien einzuordnen. Wie viele der Gruppen aber unter diesen Voraussetzungen die ausgestreckte Hand Cserhátis ergreifen werden, bleibt abzuwarten.

Exerzitiengruppen in der Tschechoslowakei

Am wenigsten sind wir im Westen über die tief im geheimen wirkenden *Exerzitiengruppen in der ČSSR* unterrichtet. Dies liegt an der militanten Verfolgung, der die Katholiken in diesem Land ausgesetzt sind. Es wäre auch nicht im Sinne der Gläubigen, hier detaillierte Angaben zu machen, die Initiativen und Wege aufdecken würden, die bisher von den Behörden noch nicht entdeckt worden sind. Man weiß aber aus sicheren Quellen, daß sich besonders in der Slowakei Jugendgruppen zu Exerzitien zusammenfinden, getarnt und unter schwierigsten Bedingungen. Der Staat verfolgt seit langem Spuren, die ein Wiederaufleben der Katholischen Aktion aufdecken sollen, zu welchem Zweck Schüler und Studenten in großem Umfang Verhören durch die Geheimpolizei ausgesetzt sind. Vermutet wird von den Behörden, daß es sich um eine regelrechte Organisation im Untergrund handelt.
Schlüsse zu ziehen erlauben einige gerichtlich bekannt gewordene Fälle, so der Fall des damals 46jährigen katholischen Priesters *Vojtach Srna* aus Brünn und des 27jährigen Bauingenieurs *Miloslav Svacek*, deren Prozeß auch im Westen Aufsehen erregt hat. Da die komplette Urteilsbegründung hier vorliegt, kann man sich über die Hintergründe ein Bild machen. Angeklagt war Srna, „einen verbrecherischen Akt" begangen zu haben, „indem er die Kontrolle über die Kirchen und religiösen Vereinigungen nach § 178 des Strafgesetzes verhinderte". Svacek hatte angeblich „eine Hilfeleistung, einen verbrecherischen Akt zu begehen", vollführt, indem er den genannten „verbrecherischen Akt" nicht verhinderte. Geschehen war folgendes: Srna hatte 1977 in einem Sommerlager für Esperanto-Studenten Messen zelebriert, an denen sich ein großer Teil der Studenten beteiligte. Im allgemeinen wurden die Gottesdienste jedoch von dem polnischen Priester *Zielonka* gefeiert, der Predigten in Esperanto hielt. Diese Predigten übersetzte der Lagerleiter Svacek ins Tschechische. Organisiert wurden die Lager im übrigen, wie in der Urteilsbegründung festgestellt wird, von der katholischen Sektion des Tschechischen Esperanto-Bundes. Es waren bereits in den Vorjahren derartige Zeltlager organisiert worden, und Svacek leitete auch – laut Urteilsbegründung – „Gesprächsrunden mit Teilnehmern des Lagers, in denen es vor allem um religiöse Fragen ging, an denen auch der polnische Pastor Zielonka teilnahm". Svacek wurde zu einer Freiheitsstrafe von 15 Monaten, Srna zu einer von einem Jahr verurteilt, zusätzlich wurde ihm die Erlaubnis zur Ausübung seines Amts für drei Jahre entzogen. Er arbeitet derzeit als Heizer. Die Freiheitsstrafen wurden für beide auf die Dauer von drei Jahren zur Bewährung ausgesetzt. Svacek wurde in der Folge aus dem Tschechischen Esperanto-Bund ausgeschlossen, wogegen der deutsche Esperanto-Bund energischen Protest einlegte.
Die Bischöfe in der ČSSR haben zu den Jugendgruppen mit Ausnahme des Bischofs von Nitra, *Jan Pasztor*, offiziell niemals Stellung bezogen. Jedoch war von einem Hierarchen im persönlichen Gespräch zu hören, daß ein weitverzweigtes Gruppenleben im Untergrund existiere. Bischof Pasztor hingegen äußerte sich öffentlich sehr abfällig über diese Jugendgruppen. Erste Erfolge werden ebenfalls gemeldet. Es gab Berichte im Westen, nach denen in der ČSSR, besonders in der Slowakei, sogar ein „blühendes Ordensleben im Untergrund" existiere. Die Behörden stehen all diesen Aktivitäten mit ratloser Feindseligkeit gegenüber. Die Verbindungen nach Polen sind auch dort bekannt. Erst unlängst wurde aus der Tschechoslowakei berichtet, daß sich Geheimdienstbeamte als Priester verkleidet zusammen mit Pacem-in-terris-Geistlichen nach Polen begeben haben, um die Verbindungen zu Gruppen in der ČSSR auszukundschaften. Daß derartige Kontakte bestehen, geht auch aus dem Informationsdienst von Kirche in Not / Ostpriesterhilfe vom 2. Februar 1980 hervor: „Aus vielen Zeugnissen weiß man, daß auch in der Tschechoslowakei von einer Oasis-Bewegung die Rede sein kann. Freilich fehlen ihr die zentrale Organisation, die bischöfliche Anerkennung, die Lehrmittel, die Bewegungsfreiheit der polnischen."

Verbindungen zwischen den Jugendbewegungen im Ostblock

Von nicht geringer Brisanz ist der Umstand, daß diese zum Teil nur geheim bestehenden Jugendbewegungen im Ostblock im Laufe der Zeit Kontakte miteinander aufgenommen zu haben scheinen und sich gegenseitig zu beeinflussen beginnen. Auch hierbei können nur Aussagen gemacht werden, die, wollte man sie belegen, was durchaus möglich wäre, die Beteiligten gefährden und die Geheimpolizei der betreffenden Länder auf neue Spuren bringen würde. Allein an den Zielen und Ausrichtungen der einzelnen Gemeinschaften kann man manche Gemeinsamkeit und offensichtliche Beeinflussung ablesen. So ist der polnische Einfluß auf die tschechischen Gruppen unverkennbar. Auch dort konzentriert sich die Arbeit an den Jugendlichen wie in Polen auf Exerzitien. Aber auch in die UdSSR strahlt die Wirkung der „Licht und Leben"-Bewegung aus. Wie es in dem zitierten Brief des Orthodoxen Jugendseminars an die Jugend der USA heißt, fühlen sich die jungen Menschen dort „als das lebendige Material, woraus Christus alles neu schafft: eine neue Gesellschaft, eine neue Kultur, die neue Familie, einen neuen Typ Mann und einen neuen Typ Frau. Indem wir die fordernden und nach unseren Seelen gierigen Hände der Ideologen abwehren, wollen wir eine unabhängige und innerlich freie Welt schaffen, eine Welt, die fähig ist zum Werk und zur Entwicklung, eine Welt erfüllt von Liebe und Sinn." Im übri-

gen finden sich in dem Jugendseminar auch Katholiken, Baptisten und Juden ein. Verbürgt sind auch Kontakte sowjetischer Jugendlicher zu tschechoslowakischen. Nichts hingegen ist von Verbindungen nach Ungarn bekannt.
Welches christliche Potential im Osten heranreift, in welchem Umfang und in welcher Ausrichtung, muß abgewartet werden. Die Entwicklung ist jedenfalls noch im Fluß. Eine Beeinflussung vom Westen aus ist schwer möglich und kaum wünschenswert, denn die Jugend im Osten ist einen so schweren und eigenständigen Weg gegangen, daß ihr kaum von hier aus Zeichen gesetzt werden können. Zweierlei scheint hingegen bemerkenswert zu sein: es handelt sich in allen Fällen um Bewegungen im Rahmen der Kirche – in Ungarn entwickelten sich die Basisgruppen nur aus Sicherheitsgründen außerhalb der örtlichen Pfarreien, aber um katholische Priester, die ihrerseits eine innerkirchliche Entfaltung garantieren – gleichzeitig aber auch um charismatische Bewegungen, die eine „neue", vom Christlichen durchdrungene Gesellschaft zum Ziel haben. In Polen vollzieht sich das innerkirchlich – in den anderen Ländern ist dies so nicht möglich.
Zu fragen bleibt, ob diese Bewegungen eines Tages auch die Jugend im Westen beeinflussen könnten. Voraussetzung dafür wäre eine weitaus größere Publizität des religiösen Einsatzes osteuropäischer Jugendlicher, die aber aus den bekannten Gründen weitgehend nicht möglich ist.

Diethild Treffert

Brennpunkte

Christentum – Sozialismus – Kirche

Zur Situation in Simbabwe-Rhodesien

In der Nacht vom 17./18. April ist Simbabwe (Rhodesien) unabhängig geworden. Aus diesem Anlaß gibt unser Afrika-Mitarbeiter (Michael Traber, z. Z. London) einen Überblick über die aktuelle Situation des Landes. Aus genauer Kenntnis des früheren Guerillaführers und neuen Regierungschefs Robert Mugabe ist er hinsichtlich einer demokratischen Zukunft des Landes unter Mugabes Führung und in bezug auf die Ernsthaftigkeit seiner Neutralitätspolitik und der Wahrung der religiösen Freiheit im Innern zuversichtlich. Die nach den Wahlen vom März eingeschlagene Politik Mugabes scheint ihm jedenfalls für die Gegenwart recht zu geben.

Zum ersten Mal in der Geschichte Afrikas waren Gott, Religion, christliche Kirche und „atheistischer Kommunismus" die Hauptthemen nationaler Wahlen – und zwar bei Wahlen, die nach siebenjährigem Befreiungskrieg Vorbedingung für die Erlangung der Unabhängigkeit waren. Das Thema Religion wurde nicht zum Streitpunkt in einer Art afrikanischem Kulturkampf, noch war es von der Entgegenstellung katholisch – protestantisch geprägt. Es ging schlicht um die propagandistische Verwertung einer in der neueren politischen Geschichte nicht unbekannten Polarisation: Sozialismus-Atheismus gegen Christentum, Freiheit und Wohlstand. Die Propaganda schlug fehl. Zwei Drittel der schwarzen Wähler Rhodesiens stimmten für den angeblichen Marxisten *Mugabe*, fast ein Viertel entschied sich für den angeblich Moskau-hörigen *Nkomo*, und der offizielle Exponent von Christentum und Freiheit vereinigte nur 8% der Wählerstimmen auf sich.

Das mag nicht durchwegs aus Vertrauen in Robert Mugabe geschehen sein, wohl aber aus der Einsicht, daß ein Sieg Mugabes am ehesten die Voraussetzungen schaffen würde, das Land zu befrieden.
Man könnte versucht sein, das Wahlthema Christentum–Marxismus als eine unglückliche Episode in der Geschichte von Rhodesien-Simbabwe abzutun. Aber erstens war es keine Episode, sondern der Gipfelpunkt eines langjährigen systematischen Bemühens, die Erhaltung des *Status quo* in Rhodesien durch Religion und Christentum zu legitimieren. Zweitens ist zu erwarten, daß das Thema im neu unabhängigen Staat Simbabwe weiterwirken und das Verhältnis zwischen Regierung und Kirchen beeinflussen wird. Drittens werden sich jetzt auch andere Regierungen fragen, wieweit es sinnvoll ist im südlichen Afrika *für* oder *gegen* Kirche und Christentum aufzutreten, nachdem die schwarzen Wähler Rhodesiens gezeigt haben, daß Christentum und Marxismus als Waffen in den Händen von Politikern sich als erfolglos erwiesen haben.

Bischof Muzorewa, das Christentum und die Reaktion der katholischen Kirche

Hier sollen in erster Linie die religiös-kirchlichen Aspekte des rhodesischen Wahlkampfes und des am 4. März verkündeten Wahlsieges Mugabes untersucht werden. In zweiter Linie geht es um die Probleme, denen der neue Staat gegenübersteht und die Rolle, welche die Kirchen

beim Wiederaufbau des Landes spielen können (vgl. HK, Juni 1979, S. 319–325).
Die meisten führenden Politiker Simbabwes sind stark von Kirche und Christentum geprägt worden. Mehrere haben kirchliche Ämter bekleidet, so Pfarrer *Ndabaningi Sithole* (Methodist), der neue Staatspräsident *Canaan Banana* (Methodistenkirche britischen Ursprungs), *Joshua Nkomo* (einst Laienprediger in der presbyterianischen Kirche britischer Herkunft) und – am sichtbarsten – der Landesbischof der Vereinigten Methodistenkirche, *Abel T. Muzorewa*. In Afrika nimmt man diese Rollenkoppelung zumindest in der Phase der Entkolonisierung ohne Anstoß hin. Will aber ein kirchlicher Amtsträger als nationaler Führer anerkannt werden, hängt das von gewissen Bedingungen ab: Er darf seine politische Rolle nicht zugunsten der eigenen Kirche, noch seine kirchliche Rolle zugunsten der eigenen Partei mißbrauchen; er soll ferner Politik nicht gleichsam im Namen Gottes und des christlichen Glaubens, sondern im Namen und im Interesse des Volkes machen.
Gerade das letztere hat aber Bischof Muzorewa im rhodesischen Wahlkampf getan. Er versuchte, aus seinem kirchlichen Amt Kapital zu schlagen. Er zeigte sich in der Öffentlichkeit immer im „römischen Kollar" mit goldenem Brustkreuz und „verkürztem" elfenbeinernen Hirtenstab; auf Fotos war er in vollem bischöflichen Ornat abgebildet. Muzorewa bediente sich gezielt einer biblisch getönten Sprache: „Das Volk wird Land haben ... wird die Früchte der Erde genießen können ... wird Schulen haben ... Wohnungen" usw. Bei jeder größeren Wahlversammlung kam er in einer Helikopterparade „vom Himmel herab". Er bediente sich auch leichter Flugzeuge, um seine Stimme aus dem Himmel dröhnen zu lassen (skyhailers): „Ich bin ein Mann Gottes. Ich bringe euch den Frieden ... " Er beschloß die Wahlversammlungen mit einem langen Gebet. Der wichtigste Punkt in der Wahlstrategie Muzorewas war aber die Diskreditierung Robert Mugabes als antireligiösen und antichristlichen Marxisten. Der christliche Mantel, den Muzorewa der United African National Party (UANC) umschlug, hat viele Christen und Kirchenführer abgestoßen. Manche sahen darin groben politischen Mißbrauch von Kirche und Christentum. Doch kam es nicht zu öffentlichen Protesten, was beim angeheizten Klima der rhodesischen Wahlen verständlich war.

Die *Haltung der katholischen Bischöfe* gegenüber den Wahlen wurde schon am 13. Dezember 1979 in einem Schreiben an Priester und Ordensleute zum Ausdruck gebracht. Die Bischöfe gaben ihren Mitarbeitern vier Punkte zu bedenken und forderten sie auf, darüber möglichst viele objektive Informationen zu sammeln, „um den Gläubigen in der Beantwortung dieser Fragen behilflich zu sein":

„1. Welche Partei ist, gemäß Wahlprogramm, am ehesten bereit, die Menschen in unserem Land zu *einigen* – über Rasse und Stamm hinaus, und wo immer solche Einigung notwendig ist?
2. Welche Partei ist, gemäß Wahlprogramm, am fähigsten, eine gerechtere *Verteilung der materiellen Güter* in die Wege zu leiten (to encourage)?
3. Welche Partei ist, gemäß Wahlprogramm, am offensten gegenüber der *Freiheit der Christen* und Menschen anderer Religionen, um Gottesdienst und Lehrverkündigung zu gewährleisten gemäß dem Glauben und den im Gewissen verpflichtenden Idealen?
4. Welche Partei wird, gemäß Wahlprogramm, am ehesten fähig sein, das *Gleichgewicht* zwischen persönlichen Freiheiten und den Rechten der Gesellschaft herzustellen und sich in besonderer Weise der Schwächsten in der Gesellschaft anzunehmen?"

Nur eines der vier Kriterien zur Beurteilung der Politik der einzelnen Parteien wurde publik gemacht: Punkt 3. Eine Woche vor den Wahlen sagte ein Sprecher der Bischofskonferenz gegenüber der Presse: „Als christliche Führer fordern sie [die Bischöfe], daß alle Parteien eine unzweideutige Erklärung abgeben, daß sie nicht nur Glaubens- und Kultusfreiheit gewährleisten, sondern auch die Freiheit, im neuen Simbabwe den christlichen Glauben zu propagieren." Hinter dieser weit schärfer formulierten Fassung des Punktes über Glaubensfreiheit stand die Furcht der Bischöfe, daß die Partei Mugabes die freie Verbreitung des Glaubens nicht zulassen könnte. Bemerkenswert ist ebenfalls, daß das eigentliche Thema des Wahlkampfes, die Herbeiführung eines echten und dauernden Friedens, von den Bischöfen überhaupt nicht erwähnt wurde. Nach Auffassung der Mehrheit der schwarzen Wähler konnte aber der Friede nur durch die Wahl der Patriotischen Front sichergestellt werden.

Weniger vorsichtig verhielt sich Bischof *Donal R. Lamont*, der am 5. Januar aus dem Exil nach Rhodesien zurückgekehrt war. Der britische Gouverneur, *Lord Soames*, gab Lamont die Erlaubnis, 30 Tage im Land zu bleiben, wonach er sich um eine Verlängerung bewerben könne. Aus Protest gegen die Haltung der englischen Verwaltung verließ der Bischof am 30. Tag nach seiner Ankunft wieder das Land. Erst zur Unabhängigkeitsfeier kehrte Lamont wieder nach Salisbury zurück, wo er, von der Regierung Mugabe geehrt, seinen Rücktritt als Bischof von Umtali bekanntgab. Sein Nachfolger ist der von ihm konsekrierte afrikanische Weihbischof *Patrick Mutume*. Damit trat Lamont auch als Führer der katholischen Kirche Rhodesiens zurück, eine Rolle, die er zwanzig Jahre lang ausgeübt und die ihn als Vorkämpfer der Rechte der Afrikaner in der ganzen Welt bekannt gemacht hatte (vgl. *Ian Linden*, „Church and State in Rhodesia", 1959–1979, Reihe „Entwicklung und Frieden", München–Mainz 1979, S. 37–57. Es war der Partei Muzorewas nicht entgangen, daß die katholische Wochenzeitung „Moto" (Feier), die Mitte Januar nach fünfjährigem Verbot wieder erscheinen durfte, im Wahlkampf eine völlig andere Haltung einnahm als die übrigen Massenmedien Rhodesiens. Moto schwieg sich über Muzorewa und seine Partei fast völlig aus und konzentrierte sich in Reportagen und Kommentaren auf Mugabe und Nkomo. Der Herausgeber von Moto, der aus Südtirol stammende Missionar *Albert B. Plangger*, be-

gründete dies mit der Feststellung, daß sich alle anderen Massenmedien unverhohlen für Muzorewa einsetzten und Moto deshalb ein Gegengewicht schaffen müsse. Moto, wie viele katholische Missionare, konnten ihre Sympathien für Mugabe und Nkomo nicht verbergen. Dies führte zu einem scharfen Angriff des ehemaligen Justizministers in der Regierung Muzorewa, *Francis Zindoga*, der selbst Katholik ist. Die katholische Kirche, sagte Zindoga, befinde sich „auf einer Höllenfahrt, weil sie eine tyrannische und oppressive Regierung unterstützt, die unserem Volke vorgesetzt wird, sofern die Zanu-Partei (Mugabes) an die Macht kommt" (The Herald, Salisbury 20. 3. 80). Kernstück der Wahlstrategie Muzorewas und seiner weißen Berater war die Brandmarkung Mugabes als Marxist, Kommunist, Sozialist, Terrorist, Diktator und Antichrist. In einer Wahlanzeige hieß es z. B.: „Simbabwer! Ein Sieg Mugabes würde bewirken, daß euer Haus, euer Land, euer Vieh und eure Ziegen verstaatlicht würden ... Diese Wahlen wären dann die letzten freien Wahlen in Simbabwe" („The Herald", Salisbury, 22. 2. 80).
In der Strategie der Diskreditierung Mugabes fand Muzorewa die volle Unterstützung der weißen Bevölkerung. *Ian Smith* rief bei einer Wahlversammlung den weißen Bauern zu: „Sagt euren Arbeitern, daß die Marxisten alles verstaatlichen werden, das Vieh, die Ziegen, die Hühner. Sagt ihnen, daß sie sogar die Kinder ihnen entreißen würden" (The Herald, Salisbury, 31. 1. 80). Smith drohte, „das Land könnte und würde eine marxistische Regierung nicht dulden" (The Herald, 12. 2. 80), was in der Auffassung vieler Beobachter der Androhung eines Militärcoups gleichkam, sofern Mugabe einen Wahlsieg davontrüge.
Zur Diskreditierung Mugabes wurden Abertausende von Flugblättern gedruckt, die für die ländlichen Gegenden bestimmt waren. Trotz der Proteste der offiziellen Wahlbeobachter und der Anweisung der britischen Verwaltung wurden diese Flugblätter von Flugzeugen aus über dem Land abgeworfen oder von Soldaten der rhodesischen Armee an die Bauern verteilt. Die Armee und ihre Agenten begnügten sich aber nicht mit bloß verbaler Propaganda. In der Nacht auf den 16. Februar explodierten innerhalb zehn Minuten Sprengkörper an zwei Kirchen in Salisbury. Bei einer dritten Kirche kamen zwei Mitglieder der Elite-Einheit der Selous Scouts ums Leben, als eine Bombe in ihrem Wagen vorzeitig losging. Beim Eingang der katholischen Kathedrale fand man am nächsten Morgen einen Sprengkörper und ein Blatt Papier, auf dem ein der Schona-Sprache völlig Unkundiger geschrieben hatte: „Nieder mit Muzorewa! Vorwärts mit Mugabe!" Es bestand kein Zweifel darüber, daß diese Terrorakte von Soldaten der rhodesischen Armee verübt worden waren.
Fünf Tage vor den Wahlen erschien eine gefälschte Ausgabe von „Moto", welche die Christen aufforderte, den Marxisten Mugabe nicht zu unterstützen. Zwei Tage später wurde ein großer Teil der Mambo Press, Herausgeberin der Zeitung, durch eine Explosion zerstört. Ein Schwarzer und ein Weißer, welche die Bombe gelegt hatten, kamen dabei ums Leben. Sie waren Mitglieder der Selous Scouts.
Am meisten hatte aber das kirchliche Personal in ländlichen Gebieten zu leiden. Es war den Aktivitäten der rhodesischen Armee und ihrer „Hilfstruppen" (auxiliaries) wehrlos ausgeliefert. Das Ziel jener Truppen waren die Missionen, die den Guerillas humanitäre Hilfe geleistet hatten. Beim Mord des Schweizer Missionars *Kilian Hüsser* (19. Februar) weisen alle Umstände darauf hin, daß die verkleideten Guerillas, welche die Missionsstation überfielen, Soldaten der rhodesischen Armee waren. Während des Wahlkampfes mußte der katholische Bischof von Gwelo fünf Missionsstationen, die während des ganzen Krieges offengeblieben waren, schließen und das Personal evakuieren. Zum Schutz einer weiteren Mission erbat er sich die Anwesenheit auswärtiger Journalisten.
Die rhodesische Kommission für Gerechtigkeit und Frieden hat in Zusammenarbeit mit dem Katholischen Institut für Internationale Beziehungen (London) die Wahlen sorgfältig analysiert und zu Händen der britischen Verwaltung und der offiziellen Wahlbeobachter vier Berichte veröffentlicht. In einem Papier hat sie die Repressalien der rhodesischen Sicherheitskräfte gegen katholische Institutionen und deren Personal dokumentiert. Doch war Lord Soames außerstande, die Missionen unter wirksamen Schutz zu stellen.
Die über Jahre zielstrebig betriebene Verdächtigung Robert Mugabes und der Zanu-Partei kam in der rhodesischen Presse nach der Verkündigung der Wahlresultate zu einem abrupten Ende. Seither wird Mugabe „gemäßigt" und „pragmatisch" genannt. Nicht er hatte sich geändert, sondern die Berichterstattung über ihn.

Mugabes Sozialismus und das Christentum

Es dürfte neben Präsident Julius Nyerere keinen zweiten afrikanischen Politiker geben, der sich so häufig über seine gesellschaftlich-politischen Ziele und sein Verhältnis zu Religion und Christentum ausgesprochen hat wie Robert Mugabe. Seine marxistische Rhetorik und die gegen ihn lancierte Propagandakampagne zwangen ihn dazu. Trotzdem geht das Rätselraten, ob er Christ oder Marxist sei, unverhindert weiter.
Dazu muß folgendes festgehalten werden: 1. Mugabe bedient sich in der Analyse des gesellschaftlichen Systems des marxistischen Vokabulars. 2. Die Begriffe Marxismus und Sozialismus sind für ihn sinnverwandt; er sieht zwischen ihnen keinen wesentlichen Unterschied. 3. Mugabe verwirft den Atheismus und die kirchenfeindliche Haltung gewisser Ausprägungen des Marxismus. 4. Mugabe weiß sich durchaus den demokratischen Grundprinzipien verpflichtet.
Den Kern seines Denkens trifft wohl die Aussage Mugabes, daß seine Ideologie aus *drei Quellen* stamme: Marxismus, Christentum und afrikanische Traditionen (Interview mit Public Broadcasting System, Washington, 25. 3. 80). Das Christentum, das Mugabe erfahren hat, ist

der vorkonziliäre Katholizismus. So fragte er während der Genfer Rhodesienkonferenz einen Kirchenvertreter, wie die katholische Hierarchie Rhodesiens reagieren würde, wenn das gesamte Schulwesen unter direkte staatliche Kontrolle käme. Er zitierte die entsprechenden kirchlichen Verlautbarungen zum Recht der Eltern in bezug auf die Schulung ihrer Kinder.
Ferner sieht Mugabe zwischen Marxismus und Christentum keinen grundsätzlichen Gegensatz. Im September 1978 sagte er:

„Ich verstehe nicht, wie die christlichen Kirchen von Marxismus-Leninismus bedroht werden können... Die (sozialistische) Grundlage der Organisation der Gesellschaft, welche die Menschen dazu bringt, zusammenzuarbeiten, um dem grassierenden Individualismus zu entgehen, scheint mir letztlich mit der (Lehre der) katholischen Kirche übereinzustimmen. Und dann geht es auch um den Aspekt der Liebe. Wenn die Kirche die Liebe predigt, was meint sie damit? Ist es Liebe, wenn Rokkefeller die Gesellschaft ausbeutet und dies ausschließlich kraft seines durch Erbschaft und Spekulation aufgebauten Kapitals? Er verfügt über Eigentum auf Kosten der Gesellschaft... Ich glaube nicht, daß dies christliche Liebe ist... Der Individualismus des Westens erlaubt so viele Widersprüche, und wir hätten einen ständigen Konflikt zwischen jenen, die besitzen, und jenen, die nichts haben. Das heißt nicht, daß die Leute von ihrem persönlichen Besitz enteignet werden müßten – natürlich nicht. Und wir sind uns bewußt, daß wir die marxistisch-leninistischen Prinzipien nicht auf dieselbe Weise einführen können, wie sie z.B. in der Sowjetunion, in China oder selbst in Mosambik eingeführt wurden... Wir müssen unsere eigene lokale Situation, unsere Geschichte und unsere Traditionen in Rechnung stellen, um zu einem System zu gelangen, das in Übereinstimmung mit den Erwartungen unseres eigenen Volkes ist" (Interview mit Sr. Janice McLaughlin, in: „Simbabwe – Geschichte, Kirche, Politik", Hamburg 1979, S. 48f.).

Auch seit seiner Wahl zum Premierminister Simbabwes hat Mugabe seine ideologische Haltung nicht geändert. Auf die Frage, ob er Sozialist oder Marxist sei, sagte er:

„Ich bin Sozialist. Zugegeben, wir haben einige Prinzipien aus dem Marxismus-Leninismus übernommen, und dazu stehen wir. Ich glaube, daß dies sakrosankte Prinzipien sind: daß wir zueinander gehören und füreinander da sind, daß die Ressourcen eines Landes allen gehören sollen, daß die Produktionsmittel nicht nur in den Händen von einigen wenigen sein dürfen und daß der Reichtum eines Landes möglichst gleichmäßig allen zugute kommen soll. Das sind meiner Ansicht nach heilige Prinzipien, die ihre Grundlage nicht nur im Marxismus haben, sondern auch im Christentum. Daher glaube ich auch, daß unsere marxistischen Prinzipien sich mit denen des Christentums decken. Unsere Gesellschaft ist christlich, und darüber hinaus haben wir gewisse afrikanische Traditionen, die für uns die korrekte Version des Sozialismus bestimmen werden. Aber selbst diese Art von Sozialismus muß der Situation entsprechen, die wir hier vorfinden. Deshalb haben wir die Entscheidung getroffen, die kapitalistische Struktur unseres Landes zunächst einmal anzunehmen, sie nicht über den Haufen zu werfen und sie erst später und langsam zu verändern (Moto, Gwelo, 22.3.80).

Am prägnantesten dürfte Mugabes geistige Standortbestimmung in folgendem Satz zum Ausdruck kommen: „Was ich als Christ gelernt habe, versuche ich als Sozialist zu praktizieren" (Tagesanzeiger, Zürich, 18.4.80). Seine jetzt verfolgte *Politik der Versöhnung* ordnet sich hier ein.

Wie aber steht es um die Außenbeziehungen der Regierung Mugabe bzw. ihre *Bindung an den Ostblock*? Inzwischen haben auch diesbezüglich die Tatsachen gezeigt, was Mugabe immer wieder beteuert hat: „Wir haben nicht so lange für unsere Unabhängigkeit gekämpft, um jetzt unsere außenpolitische Bewegungsfreiheit aufzugeben." Mugabe ist ein Vertreter der Blockfreiheit oder positiven Neutralität. Eine eigentliche Verpflichtung fühlt er lediglich gegenüber den Frontstaaten, vor allem Mosambik, Sambia und Tansania. Ohne die Hilfe dieser Länder wäre sein Kampf in Simbabwe wirkungslos geblieben. Mugabe respektiert auch alle anderen Regierungen, die seiner Partei und dem Land auf dem Weg zur Befreiung geholfen haben. Dazu gehören die diplomatischen Bemühungen Großbritanniens und der USA ebenso wie die Waffenhilfe, die er aus der Volksrepublik China, Jugoslawien und Rumänien erhalten hat.
Keine Verpflichtung spürt Mugabe gegenüber der *Sowjetunion*. Nur ein einziges Mal war er in Moskau, und zwar als Transitpassagier im Flughafen. Jahre hindurch versuchte der mosambikanische Präsident, von der UdSSR jene Waffen zu erhalten, welche China den Zanla-Truppen Mugabes vorenthielt. Im April 1979 erhielt *Samora Machel* eine Botschaft, die der Kreml als „endgültig" bezeichnete: die UdSSR sei an der Unterstützung Mugabes nicht interessiert.
Ebenso gespannt war das Verhältnis der DDR zu Mugabe. Nur ein einziges Mal sah sich Ost-Berlin veranlaßt, mit ihm direkten Kontakt aufzunehmen. Eine Delegation sprach anfangs 1979 in Maputo vor und forderte ihn auf, eine in der DDR verfaßte Erklärung zu unterschreiben, die den chinesischen Einmarsch in Vietnam verurteilte. Der gegenwärtige Außenminister *Simon Mzenda* reichte das Papier ungelesen zurück und sagte, er und seine Partei seien durchaus imstande, solche Erklärungen selbst zu erlassen, sofern sie das wünschen.
Bisher sind die Bemühungen Moskaus, in Simbabwe mit Hilfe *Joshua Nkomos* eine Sonderstellung zu erlangen, fehlgeschlagen (vgl. The Observer, London, 6.3.80, und The Guardian, London, 12.3.80). Doch betonte Mugabe, er wolle der UdSSR die Möglichkeit nicht vorenthalten, „mit uns bessere Beziehungen aufzunehmen" (Moto, Gwelo, 22.3.80).

Prioritäten der neuen Regierung

Die *Sicherung des Friedens* ist die höchste Priorität der neuen Regierung Simbabwes. Die ersten Schritte dazu sind die Schaffung einer einzigen Armee und die gleichzeitige Demobilisierung von Truppenverbänden. Um den Zusammenschluß der drei verschiedenen Armeen zu erreichen, hat Mugabe den rhodesischen General *Peter Walls* gebeten, vorläufig (wahrscheinlich bis August) auf seinem

Posten zu bleiben. Ihm unterstehen direkt die 25000 Berufssoldaten, die 50000 Mann Territorialtruppen der rhodesischen Armee sowie die ca. 20000 „Hilfstruppen", die Bischof Muzorewa ausgehoben hatte und die ihm politisch hörig waren. Dazu kommen knapp 18000 Mann der Zanla-Armee Robert Mugabes, die sich in Auffanglagern befinden, und rund 4000 Freiheitskämpfer, die in Mosambik geblieben sind. Von den Joshua Nkomo unterstellten Zipra-Truppen befinden sich 5000 in Auffanglagern und etwa 6000 in Sambia.

Die Integration der Guerilla-Armeen und der rhodesischen Berufsarmee hat bereits begonnen. Unter Aufsicht britischer Offiziere werden in zwei getrennten Lagern je 1300 Mann der Zanla und der Zipra mit schwarzen Soldaten der rhodesischen Armee umgeschult. In einem dritten Lager, dem Sammelplatz „Juliet", leben seit dem 6. Januar 1400 Zanla und 980 Zipra-Soldaten zusammen.

General Walls ist auch mit der heiklen Aufgabe betraut, die über 5000 weißen Söldner in ihre Heimatländer zurückzuschicken und die Sondereinheiten der Selous Scouts (1200 Mann) und der berittenen Grey's Scouts (ca. 400) aufzulösen. Dazu kommt die Umschulung der Polizei als zivile Kraft, die Entwaffnung der Zivilbevölkerung – die weiße Bevölkerung allein (220000) besitzt etwa 160000 Feuerwaffen – und das Einholen von Hunderten von Guerillas, die sich selbständig gemacht hatten.

Die zweite Priorität der Regierung Mugabe ist die *Repatriierung der Flüchtlinge*. Während des Waffenstillstandes sind lediglich 32000 Flüchtlinge aus den Nachbarländern zurückgekehrt. In Sambia und Mosambik warten aber immer noch 225000 auf die Heimkehr. Die Zahl der „internen Flüchtlinge", d. h. jener, die während des Krieges vom Land in die Stadt geflohen sind, wird auf 750000 geschätzt. Und ungefähr eine halbe Million Afrikaner leben noch immer in Wehrdörfern, viele unter menschenunwürdigen Bedingungen. Die neue Regierung sieht sich somit vor die fast unlösbare Aufgabe gestellt, ungefähr 1,5 Millionen Menschen, fast ein Viertel der schwarzen Bevölkerung, neu anzusiedeln. Abgesehen vom Aufbau des Gesundheits- und des Schulwesens, muß für viele dieser Flüchtlinge Land zur Verfügung gestellt werden, das die Regierung zunächst kaufen muß.

Ein weiteres Problem ist die *prekäre Ernährungslage*. Nach Schätzungen des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz leiden etwa eine Million Menschen bzw. 20% der Landbevölkerung an akuter Unterernährung. Die erste normale Nachkriegsernte kann erst im Mai 1981 eingebracht werden. In den nächsten 12 Monaten wird daher fast die Hälfte der schwarzen Bevölkerung von Lebensmittellieferungen abhängig sein, wenn eine regelrechte Hungersnot vermieden werden soll.

An dritter Stelle auf dem Regierungsprogramm Mugabes steht die *Sorge für die Jugendlichen*. Ende 1979 konnten 403000 Primar- und 14400 Sekundarschüler keine Schulen besuchen, weil diese wegen des Krieges geschlossen worden waren. Viele dieser Schulen sind bereits wieder in Betrieb genommen worden. Da die Primarschulbildung jetzt unentgeltlich ist, müssen Eltern und Kinder beim Wiederaufbau und bei der Ausrüstung von Schulen selbst Hand anlegen.

Weit schwieriger dürfte der Wiederaufbau des ländlichen Gesundheitsdienstes sein. Nur zwei der 48 Ärzte sind während des Krieges auf ihren ländlichen Außenposten geblieben. Mehr als ein Drittel der Kliniken sind geschlossen und müssen neu ausgerüstet werden. Vordringlich sind die Rekrutierung von Ärzten und Krankenschwestern sowie die Beschaffung von Medikamenten.

Eine vierte Priorität ist die *Verbesserung der Löhne* und der Arbeitsbedingungen der schwarzen Industriearbeiter. Sie hatten kurz nach den Wahlen in einer Reihe von Arbeitsausständen ihre Ansprüche deutlich angemeldet. Die meisten arbeiten für eine Entlöhnung, die unter dem Existenzminimum liegt. Eine Familie von sechs Personen muß zur Zeit pro Monat Rh$ 110 (rund 300 DM) verdienen, um sich ernähren zu können. Der Durchschnittslohn der Arbeiter beträgt aber nur die Hälfte. Gleichzeitig muß die Regierung versuchen, die Industrie möglichst rasch zur vollen Produktion zurückzuführen, um wenigstens für einen Teil der Arbeitslosen Stellen zu schaffen. Um die Arbeitssuchenden beschäftigen zu können, müßten aber jährlich 60000 bis 70000 neue Arbeitsplätze geschaffen werden.

Schließlich steht die *Landfrage* an. Das der schwarzen Bevölkerung zugesprochene Land kann nach vorsichtigen Schätzungen 275000 Farmeinheiten tragen. Zur Zeit versuchen aber mehr als 700000 Bauernbetriebe, sich vom Boden zu ernähren. Die Regierung Mugabe glaubt, daß sie etwa 30% des weißen Farmlandes kurzfristig afrikanischen Bauern zur Verfügung stellen kann, ohne daß dadurch die Produktion der weißen Landwirtschaft beeinträchtigt wird. Langfristig müssen jedoch neue Landstriche erschlossen werden, was nur durch den kostspieligen Aufbau einer Wasserwirtschaft möglich ist.

Mugabe hat mehrmals beteuert, daß er sich an die Bestimmungen des Lancasterhouse-Abkommens halten werde, wonach alles vom Staat erworbene Land zu Marktpreisen bezahlt werden muß. Noch gibt es keine genauen Schätzungen, wieviel Geld notwendig ist, um die Landfrage angemessen zu lösen. Sicher ist aber, daß der Erwerb der Unabhängigkeit für die Landbevölkerung bedeutungslos ist, wenn sie nicht mehr und bessere Böden erhält.

Ferner ist zu bedenken, daß 61% der 6,8 Millionen Afrikaner unter zwanzig Jahre alt sind. Mit einem jährlichen Bevölkerungswachstum von 3,6 bis 3,8% – eine der höchsten Raten in der Welt – steht Simbabwe auch langfristig vor schweren wirtschaftlichen Problemen.

Simbabwes Kirche vor der Zukunft

Die 100jährige Geschichte der katholischen Kirche Simbabwes ist wohl besser dokumentiert worden als die irgendeines anderen afrikanischen Landes. Allein in den letzten Monaten sind darüber zwei bedeutende Werke erschienen: „The Catholic Church in Zimbabwe", 1879 bis 1979 von *A. J. Dachs* und *W. F. Rea* (Mambo Presse,

Gwelo, 1979, 262 S.) und „Church and State in Rhodesia", 1959–1979 von *Ian Linden* (Kaiser-Grünewald, München-Mainz, 1979, 307 S.). Von besonderem Interesse für engagierte Historiker war der langjährige Widerstand, den die Kirche gegen die Regierung Smith geleistet hat.

Nun steht die katholische Kirche Simbabwes vor einer *völlig neuen Epoche*, auf die sie besser vorbereitet sein dürfte als die meisten anderen christlichen Gemeinschaften. Dies ist einerseits der Planungsarbeit der Missionare zuzuschreiben, in der die Schweizer Immenseer Missionare führend waren. Andererseits hat die Kirche vom Londoner Katholischen Institut für Internationale Beziehungen in den letzten Jahren wesentliche Impulse erhalten. In einer in London und Gwelo gleichzeitig herausgegebenen Schriftenreihe („From Rhodesia to Zimbabwe") wird an verschiedenen Themen gezeigt, was notwendig ist, um in Simbabwe eine neue Ordnung aufzubauen. Ein weiteres Zentrum der Planung für die Zukunft ist die Mambo Press in Gwelo.

Die *Stellung der katholischen Kirche* im zukünftigen Simbabwe gewinnt an Wichtigkeit, wenn man bedenkt, daß sie mit über 10% der Bevölkerung bei weitem am meisten Gläubige zählt. Der zweitstärksten Kirche, der anglikanischen, gehören nur 3,7% der Gesamtbevölkerung an (lediglich 2,5% der schwarzen Bevölkerung). Der Einfluß der katholischen Kirche auf die evangelischen Kirchen und auf die mehrheitlich nicht-christliche schwarze Bevölkerung Simbabwes ist kaum zu überschätzen.

Sollten die Priester und Ordensschwestern ihren natürlichen Neigungen folgen, würden sie wahrscheinlich die Kirche in rein restaurativer Weise wiederaufbauen. Dies bezieht sich auf den materiellen wie auf den geistigen Neuaufbau. Materiell haben alle Bistümer des Landes große Verluste erlitten. In der Diözese Umtali und in der von deutschen Jesuiten verwalteten Apostolischen Präfektur Sinoia mußten die meisten ländlichen Außenposten geschlossen werden. Die einst mit Mühe gebauten Kapellen und Priesterwohnungen wurden zu einem guten Teil ausgeraubt oder zerstört.

In den vom Krieg am meisten betroffenen Gebieten hat sich die Organisation des Gemeindelebens in den letzten Jahren stark geändert. Priester und Ordensschwestern, gleichgültig ob schwarz oder weiß, sahen sich oft genötigt, die Führung den Laien abzutreten. Die Kirche Simbabwes hat daher eine einzigartige Gelegenheit, auf Grund der im Krieg gemachten Erfahrungen, die kirchlichen Ämter und die kirchliche Arbeitsteilung neu zu überdenken.

Dazu gehört auch die Frage der *Einheimischwerdung der Missionskirche*. Nur drei der sieben Bistümer haben afrikanische Bischöfe (Salisbury, Gwelo, Umtali). Nur knapp ein Viertel der ca. 350 Priester sind schwarz. Doch überwiegt die Zahl der afrikanischen Ordensschwestern (rund 530 Schwarze und 480 Weiße). Erfreulich ist der Zuwachs der Studenten am nationalen Priesterseminar von Chishawasha bei Salisbury. Die Zahl stieg von 65 im Jahr 1976 auf 78 1978 und auf knapp 100 zu Beginn dieses Jahres.

In den nächsten Monaten, ja Jahren, wird aber die Kirche notgedrungen für die geprüfte Landbevölkerung Dienstleistungen erbringen müssen, die ihre Energien weitgehend absorbieren. Laut Wahlmanifest der ZANU-Partei sollen die Kirchen in einem partnerschaftlichen Verhältnis gemeinsam mit der Regierung an der menschlichen Entwicklung mitarbeiten. Schon jetzt stellen die Kirchen, auf besonderen Wunsch Mugabes, die meisten der Durchgangslager für die Flüchtlinge. Auch beim Wiederaufbau des Gesundheitswesens wird die Regierung stark auf die Kirchen zurückgreifen.

Eine Neuordnung ist aber im *kirchlichen Erziehungswesen* zu erwarten. Langfristig ist anzunehmen, daß alle kirchlichen Schulen der direkten staatlichen Kontrolle unterstellt werden, wobei allerdings das kirchliche Personal gebeten werden könnte, seine Lehr- und Leitungsfunktion weiter auszuführen. Die katholische Kirche war im Kriegsjahr 1978 für die Ausbildung von 6000 schwarzen Jugendlichen verantwortlich. Diese Zahl dürfte noch dieses Jahr auf 10000 anwachsen. Weit problematischer sind die 14 katholischen Privatschulen, die mehrheitlich von Ordensschwestern geführt werden und sich früher ausschließlich der Ausbildung weißer Jugendlicher angenommen hatten. Doch ist zu erwarten, daß diese Schulen unter dem Druck des geänderten politischen Klimas bald ebenso viele schwarze wie weiße Schüler und Schülerinnen haben (1978 war die Zusammensetzung der 4157 Studenten in katholischen Privatschulen wie folgt: Weiße 44%, Mischlinge 28%, Schwarze 20%, Asiaten 8%. Diese wie allen anderen kirchenstatistischen Angaben aus Ian Linden, a.a.O., S. 298–304).

Ein Problem besonderer Art sind die Farmen, welche die katholische Kirche seit Jahrzehnten besitzt; einige waren Geschenke von Cecil John Rhodes. Der Kirche gehören 19 Farmen mit insgesamt 185000 Hektar; fünf müssen als Großfarmen eingestuft werden. Für die Kirche wird es nicht genügen, sich darauf zu berufen, daß die Missionsfarmen gut bewirtschaftet sind. Von ihr wird erwartet, daß sie aus freien Stücken neue landwirtschaftliche Modelle entwickelt, sei es als genossenschaftliche Farmen oder als Lehrbetriebe, um die Mittelschüler mit modernen landwirtschaftlichen Methoden vertraut zu machen.

Das Hauptthema, das zur Zeit das geistige Klima Simbabwes beherrscht, ist geradezu von biblischer Art: *Versöhnung*. In jeder Rede weist der Premierminister darauf hin. Er sieht von manchen Maßnahmen ab, die er gerne ergreifen würde (wie z.B. bei der Neubildung der Armee), um den Prozeß der Versöhnung nicht in Frage zu stellen. Anstatt der befürchteten Vergeltungsmaßnahmen hat Mugabe für alle politischen Verbrechen, die bis zum 4. März verübt worden sind, eine Totalamnestie angeordnet.

Schon in ihrem Brief vom 13. Dezember 1979 haben die katholischen Bischöfe Versöhnung als die z.Zt. wichtigste Arbeit der Kirche dargestellt. In verschiedenen Pfarreien werden jetzt auch Programme entwickelt, um die Gruppen, die sich bis vor kurzem noch bekämpft hatten, einander näherzubringen. Von keiner kirchlichen Gemeinschaft wird auch diesbezüglich soviel erwartet wie von der katholischen Kirche. *Michael Traber*

Interview

Angst – Krankheit oder Chance?

Ein Gespräch mit Professor Medard Boss

In den meisten Diagnosen unseres kollektiven Gemütszustandes kommt das Stichwort Angst vor. Als Formen solcher verbreiteten Ängste werden nicht nur handgreifliche Sorgen wirtschaftlicher oder politischer Art namhaft gemacht, sondern auch menschliche Grund- und Grenzerfahrungen wie die Unsicherheit im Blick auf die Zukunft und die Berührungsangst mit dem Sterben. Über die Infrastruktur zeitgenössischer Ängste, ihre Ursachen und über Möglichkeiten ihrer Bewältigung sprachen wir mit dem Schweizer Arzt und Psychologen Professor Medard Boss (Zollikon), einem der Begründer und prominentesten Vertreter der daseinsanalytischen Richtung der Psychotherapie. Die Fragen stellte Hans Georg Koch.

HK: Herr Professor Boss, vom „Zeitalter der Angst" ist nicht erst seit gestern die Rede. Allerdings werden gegenwärtig die Beobachter, die die Angst als Zeitkrankheit diagnostizieren, sehr auffallend durch Ergebnisse von Meinungsumfragen unterstützt, wobei die besonders aktuelle Form der Angst die Zukunftsangst zu sein scheint. Zeigen diese Diagnosen Ihrer Einschätzung nach eine zentrale Problematik an oder bloß eine Blickverengung der Diagnostiker?

Boss: Die Diagnose, daß alle Menschen oder der weitaus größte Teil von ihnen eigentlich Angst haben, entspricht der Wirklichkeit. Die Angst ist bestimmend für das Tun sehr vieler Menschen, was ganz offensichtlich auch in so peripheren und materialistischen Dingen zum Ausdruck kommt wie der „Flucht ins Gold". Und natürlich ist diese Angst auch berechtigt angesichts der technischen Möglichkeiten der heutigen Menschheit, sich selbst wirklich kaputtzumachen. Die Ursachen für diese Angst reichen aber viel weiter zurück als bis zur Zündung der ersten Atombombe oder dem Aufbau und Ausbau der Kernenergie. Die eigentliche Atombombe platzte schon vor mindestens 300 Jahren, als das sogenannte neuzeitliche Denken aufkam, betont mit Descartes. Bei dessen philosophischen Gedanken, bei seiner Revolution des Weltverständnisses müssen wir ansetzen, weil sie unser weiteres Schicksal bis in die kleinsten technischen Einzelheiten hinein im Lauf der folgenden Jahrhunderte bestimmten und bis heute bestimmen.

HK: Läßt sich ein derartig enger Zusammenhang zwischen neuzeitlichem Denken und menschlicher Angst herstellen? Haben die Menschen nicht immer Angst gehabt, wenn auch in unterschiedlichen Formen?

Boss: Natürlich gab es immer Angst. Das menschliche Existieren ist eine so zerbrechliche Sache, daß eigentlich Angst immer am Platze ist. Und es hat sie auch immer gegeben. Man müßte sich überlegen, was das menschliche Existieren überhaupt ist. Es ist jedenfalls ein zerbrechliches Pflänzchen, das anfällig ist für alle möglichen Störungen. Angst ist ja in ihren verschiedenen Formen immer Angst *um das Dasein*, das Wissen darum, daß man einmal nicht mehr existieren wird, daß man sterben muß. Zugleich ist Angst immer auch Angst *vor dem Dasein*, vor der Wirklichkeit, vor der Konfrontation mit der Umwelt.

„Es ist überhaupt nicht einzusehen, warum nur das wirklich sein sollte, was meßbar ist"

HK: Was hat sich dann in der Neuzeit überhaupt geändert?

Boss: Nun, es hat etwa im Mittelalter natürlich auch schon Ängste gegeben, vor dem Teufel z. B., aber anderseits gab es im Mittelalter auch noch eine Geborgenheit in dem, was die Menschen von der Gottheit her vernahmen. Das Ganze wurde ja gesehen als Schöpfung eines Gottes, der darin auch den Menschen die nötige Geborgenheit und Heimat bot. Das ging in Richtung auf die Neuzeit verloren. Die Gottheit – ich sage Gottheit, um nicht irgendwelche konfessionellen Einschränkungen zu machen – wurde immer weniger gehört. Sie entzog sich, so daß schon bei Descartes Gott zwar noch da war, aber nur als sehr ferner Geist und Bestimmer. Zur gleichen Zeit, als die Sicherheit, in Gott zu ruhen, verschwand, kam dann interessanterweise der Gedanke der Lebensversicherung auf. Seither versucht der Mensch, sich selbst zu sichern auf alle mögliche Weise ...

HK: ... was aber seine Angst eher fördert als reduziert ...

Boss: ... natürlich, weil dieses Selbstsichern seine Tücken hat und weil es sehr viele Unkosten mit sich bringt. Um sich zu sichern, braucht der Mensch ein bestimmtes Denken, das darin besteht, daß man nur noch das als Wirklichkeit gelten läßt, was am Menschen und an den Dingen seiner Welt berechenbar ist. Als das eigentlich und am sichersten Sichere gilt ja seither der Mensch selbst, der denkt. Das ist der folgenreiche Sinn des berühmten „cogito, ergo sum" des Descartes. Das Zweitsicherste waren dann die damals aufkommenden Gesetze der Naturwissenschaft. Diese Naturwissenschaft hat zu ihrer Voraussetzung die Annahme, die durchaus nicht wissenschaftlich

ist und auch nicht wissenschaftlich bewiesen werden kann, daß nur das Wirklichkeit ist, was sich exakt messen, berechnen, vorausberechnen und in einen lückenlosen Kausalzusammenhang mit anderem bringen läßt. Noch Max Planck hat gesagt, nur das sei wirklich wirklich, was sich messen lasse.

HK: Sind durch dieses Denken und Forschen, so eindimensional es ist, dem Menschen nicht tatsächlich viele Ängste genommen worden?

Boss: In gewisser Hinsicht schon, aber gleichzeitig hat er ganze Bereiche der Wirklichkeit verloren. Denn es ist überhaupt nicht einzusehen, weshalb nur das wirklich sein sollte, was meßbar und damit sicherzustellen ist. Denken Sie nur an die menschlichen Gefühle. Sie können Glück nicht messen. Sie können Angst nicht messen – höchstens in ihren periphersten körperlichen Ausprägungen. In diesem Denken kommen die Dinge nur noch als dem Menschen „entgegengeworfene" vor. Er wurde inthronisiert zum einzigen „subjectum", zu dem, was allem zugrunde liegt. Er *machte* dann die Bedeutungen. Er wurde sozusagen an Gottes Stelle gesetzt. Sartre sagte bekanntlich, ein Mensch könne nicht frei sein, wenn er abhängig sei von jemand anderem und wenn er sich nicht selber mache. Wenn der Mensch als Macher aller Dinge gilt und alles, was ist, machbar ist, dann muß das geradewegs dazu führen, daß der Mensch besessen ist vom Produzieren, einfach um des Produzieren willens.

HK: Sind es dann diese selbstgemachten Produkte, die dem Menschen Angst machen?

Boss: Sicher, insofern nämlich gleichzeitig alle Dinge eine ganze Menge Qualitäten verlieren. Dem mittelalterlichen Menschen sprachen die Dinge noch von Gott, der sie geschaffen hatte. Für den Griechen waren sie Phänomene, Erscheinungen, die sich aus der Dunkelheit heraus von *sich her* entbargen. Da gab es noch kein menschliches Subjekt, das alles machte. In der Neuzeit zeigt sich alles, was ist, als nur berechenbar, wobei umgekehrt dann aber der Mensch die ganze Verantwortung zu übernehmen hat...

HK: ...womit er sich in angstmachender Weise übernimmt...

Boss: ...und zwar gewaltig, was sich immer wieder zeigt in Katastrophen der Natur, aber auch solchen, die der Mensch selber zu verantworten hat. Insofern spürt der Mensch natürlich, daß sich doch nicht alles so berechnen und beherrschen läßt, wie er will, und er hat entsprechend Angst, daß ihm alles noch mehr über den Kopf wächst.

„Wo der Mensch sich nur als Apparat versteht, wächst die Angst"

HK: Läßt sich – um die Eingangsfrage wieder aufzunehmen – sagen, daß diese Entwicklung, die Sie für die ganze Neuzeit konstatieren, jetzt eine Art Kulminationspunkt erreicht? Kann man eine Gleichung aufmachen zwischen Kulmination der neuzeitlichen Entwicklung und Kulmination kollektiver Ängste? Wenn ja, wo würden Sie Gründe dafür sehen?

Boss: Ich glaube nicht, daß wir bereits den Kulminationspunkt erreicht haben. Wir werden noch einige Steigerungen erleben. Die Gründe für die von Ihnen angesprochene Gleichung sehe ich vor allem darin, daß sich aus einer Eigendynamik heraus die Folgen des neuzeitlichen Denkens immer schärfer darstellen und daß immer deutlicher zwei Reaktionen darauf zum Vorschein kommen: die Angst, daß in der Zukunft Destruktionen unglaublichen Ausmaßes auf uns zukommen, und anderseits die Bereitschaft, Sinn nicht mehr bloß im Machen zu finden. Aus Amerika höre ich, daß dort die Gebildeten an einem richtigen „ontological hunger", einem Hunger nach Wesensschau, leiden, weil eben dort Mechanisierung und Automatisierung auch in der Ansicht vom Menschen überhandgenommen haben. Wo der Mensch sich nur als Apparat versteht, wächst auch die Angst.

HK: Gehört es nicht zum Bild dieser weithin virulenten Angst-Stimmung, daß man die Angst eigentlich nicht zuläßt, daß man sie verdrängt. Ein besonders deutliches Beispiel dafür scheint die Art zu sein, wie man die Angst vor dem Tod – Sie haben sie schon als Urangst angesprochen – verdrängt. Das Sterben wird in ein technisches Getto abgeschoben, um den Gedanken an den Tod loszuwerden. Gleichzeitig produziert aber diese Technik wieder Ängste, so daß man in einen Teufelskreis zwischen Angst und Angstverdrängung hineinkommt...

Boss: Da haben Sie durchaus recht. Die Verdrängung der Sterblichkeit des Menschen nimmt geradezu groteske Formen an. Die bekannten funeral homes in Amerika, wo die Leichname mit einer Zigarette im Mund daliegen, während Bandaufnahmen, die noch zu ihrer Lebenszeit aufgenommen worden waren, ablaufen usw., sind nur ein krasser Auswuchs einer allgemeinen Gegebenheit. Aber alle Verdrängung beseitigt ja nicht, von dem man wegsehen will, sondern im Gegenteil: das, was abgeschoben wird und doch da ist, bedrängt einen erst recht.

HK: Besteht diese allgemeine Gegebenheit, von der Sie sprechen, nicht darin, daß man nicht nur die Angst vor dem Tod zu verdrängen sucht, sondern daß man überhaupt mit den Grenzen des menschlichen Daseins nicht mehr rechnet?

Boss: Es gibt ein Nicht-zur-Kenntnis-nehmen-Wollen der Zerbrechlichkeit des menschlichen Daseins, weil der Mensch selbst sich auch als eine Art von Computer ansieht. Ich habe zum Beispiel einen Sohn, der Computeringenieur ist und der allen Ernstes behauptet, daß ein perfekter Computer denken könne genauso wie lesen und schreiben. Die Maschinen werden nachträglich anthropomorphisiert. Es werden ihnen Eigenschaften zugeschrieben, die sie gar nicht haben. Umgekehrt wird der Mensch computerisiert. Wenn ihm etwas fehlt, dann muß das ebenso reparabel sein, wie eben ein Defekt bei einer Ma-

schine reparabel ist. Und so hat auch jemand gesagt, im Prinzip gelte in der Neuzeit die Tatsache, daß der Mensch immer noch sterben muß, eigentlich nur noch als eine Schlamperei des naturwissenschaftlichen Denkens, das die nötigen Anstrengungen machen müsse, um auch die Sterblichkeit zu beseitigen.

„Der Mensch ist von Grund auf ein Flüchter"

HK: Besteht die manchmal geäußerte Vermutung zu Recht, daß Verdrängungsmechanismen auch den Umgang mit gesellschaftlichen und politischen Problemen bestimmen? Die Behauptung scheint ja doch zumindest einiges für sich zu haben, daß sich hinter manchen Formen der Angst vor Energiekrise, Nord-Süd-Konflikt etc. uneingestandene menschliche Urängste verbergen, denen auch mit der besten Politik nicht beizukommen ist.

Boss: Zuallererst verstellt man sich schon weitgehend diese gesellschaftlichen Ängste. Wenn die wirklich drohenden Gefahren nicht so stark verdrängt würden, müßten wir uns in unserer Gesellschaft ganz anders verhalten. Wie wir uns jetzt verhalten, ist es wahnsinnig leichtsinnig. Der Mensch ist von Grund auf ein Flüchter. Er ist kein Nestflüchter, aber ein Flüchter vor der Wahrheit, besonders vor der unangenehmen Wahrheit. Das ist ihm angeboren, und er tut es immer, solange er irgendwie kann.

HK: Dann wäre es eigentlich besser, die Menschen hätten mehr Angst, als sie faktisch haben...

Boss: Sicher. Es ist ja grotesk, wie wenig etwa Aufforderungen zum Energiesparen oder zu mehr Entwicklungshilfe fruchten im Vergleich zu den wirklich enormen Gefahren, vor denen wir stehen. Vielleicht spielt dabei aber auch eine untergründige Resignation mit. Viele finden sich uneingestanden mit dem Gefühl ab, es geht der Weltkatastrophe, dem Weltende entgegen, und vergessen das, was Hölderlin mit dem Satz ausgedrückt hat: „Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch." Die Menschheitsgeschichte läßt sich nicht vorausberechnen, wie der dialektische Materialismus das meint. Auch das ist noch mal eine Konsequenz des wissenschaftlich-technischen Weltbildes, daß es das Unerwartete, das „Geschick", daß es damit auch Hoffnung nicht zuläßt. Denn es gilt heute auch für die Geschichte, daß alles in ihr nach Grund und Ursache berechenbar sein muß und daß es nur so gesehen werden kann. Das ist eine Diktatur, eine geistige Diktatur.

HK: Wir haben bereits mehrfach gesellschaftliche Großprobleme als angstmachende Faktoren angesprochen. Das geschieht mit Recht oft. Wird aber nicht gleichzeitig dabei zu wenig gesehen, wie sehr das Angstsyndrom zusammenhängt mit den Standards unseres Lebens im individuellen und zwischenmenschlichen Bereich? Man braucht nur an Stichworte wie Mangel an Sensibilität, Bindungsunfähigkeit zu denken.

Boss: Der Mensch hat sich zu allen Zeiten der Geschichte so verstanden, wie er die Dinge außerhalb seiner verstanden hat. Das ist auch heute so. Je mehr sich der Mensch selbst als Apparat versteht, um so dürftiger müssen auch die mitmenschlichen Beziehungen werden. Wenn die Menschen sich immer mehr als Computer verstehen, haben sie eigentlich nur noch eine sehr lose Beziehung zu sich, und die vorherrschende Beziehungsart zu anderen ist dann die des Sich-Bemächtigens. Die Hauptfrage ist: Wer ist der Überlegene, wer der Unterlegene? Die Beziehungsmöglichkeit eines fördernden, eines liebevollen Miteinanderseins hat sich weitgehend zurückgezogen gegenüber dem Machtstreben, das immer bestimmender wurde.

HK: Und das führt dann notwendigerweise dazu, daß einer dem anderen nicht über den Weg traut, daß er in ihm den Konkurrenten und potentiellen Feind sieht, daß er Angst vor ihm hat...

Boss: Natürlich, und dadurch wird alles Vertrauen unterhöhlt. Vertrauen ist ja etwas, was man nicht wissenschaftlich fassen kann, sowenig wie die Freiheit des Menschen. Diese Worte haben innerhalb des naturwissenschaftlichen Weltbildes überhaupt keinen Platz. Trotzdem ist aber der Mensch durch dieses Weltbild nicht so deformiert, daß es Freiheit überhaupt nicht mehr geben würde, daß es Vertrauen nicht mehr geben würde. Mit Recht spricht man ja viel – mit Martin Buber – vom Urvertrauen als der Gegenmacht der Angst.

HK: Ist aber auf der anderen Seite nicht gerade das der Nervus rerum, daß die meisten von uns mit einem „angeknacksten" Urvertrauen leben?

Boss: Das ist schon so, und die neuzeitliche Entwicklung mußte ja geradewegs dazu führen. Aber es ist immerhin in einem gewissen Sinn tröstlich, zu sehen, daß unter denselben belastenden und destruierenden Mächten, die jetzt walten, bei den Menschen, die zum Beispiel eine außerordentlich liebevolle Säuglingsentwicklung bei der Mutter in leiblicher Nähe erlebten, die mit Hautfühlung und Zärtlichkeit aufwachsen durften, ein gewisses Urvertrauen bleibt. Andere, die das nicht erlebten, haben auch später keinen Boden unter den Füßen. Anstelle des Vertrauens haben sie ein abgründiges Mißtrauen. Es gibt allerdings immer Menschen, die mit einer Vitalität, einer Kraft zu leben geboren werden, die ihnen auch unter schwierigen mütterlichen Verhältnissen und gesellschaftlichen Bedingungen doch Vertrauen in sich selbst und in ihr Schicksal gibt, und andere, die so dürftig ausgestattet sind mit Lebenskraft, daß sie immer ängstlich und mißtrauisch sind.

„Die jetzige Hauptneurosenform ist die Sinnlosigkeits- oder Langweiligkeitsneurose"

HK: Das wird nicht bestritten werden können. Die Frage ist nur, ob es da nicht zeitspezifische Gewichtsverschiebungen gibt...

Boss: Selbstverständlich. Dementsprechend zeichnet sich auch immer wieder ein eigentümlicher Gestaltwandel im Gesamtkrankheitsbild der Menschen ab. Ich nenne Ihnen nur ein Symptom dafür: Noch zur Zeit des Ersten Weltkrieges gab es die Schüttler, ganze Bataillone von Kriegsschüttlern. Man rechnet sie zum hysterischen Formkreis, weil sie demonstrieren, daß sie Angst haben. Im Zweiten Weltkrieg gab es davon nichts mehr, sondern da gab es ebenso viele Bataillone mit neurotischen Magen-Darm-Beschwerden. Die Angstsymptome hatten sich in die Gedärme zurückgezogen. Die jetzige Hauptneurosenform, die nicht nur bei Kranken, sondern in etwas abgeschwächter Form bei sehr vielen Menschen, besonders der jungen Generation, vorkommt, ist das depressive Verstimmtsein und das, was ich schon lange die Sinnlosigkeits- oder Langweiligkeitsneurose nannte. Gerade junge Leute wissen heute nicht mehr, wo sie Rat suchen sollen und auch das Ratsuchen selbst scheint ihnen so sinnlos, daß sie es gar nicht erst unternehmen.

HK: In einer amerikanischen Universität hat es vor einigen Jahren eine Umfrage unter Studenten gegeben, die einen Selbstmordversuch hinter sich hatten. Diese Umfrage scheint Ihre Diagnose genau zu bestätigen. Von den Befragten hatten 85 Prozent angegeben, sie habe ein Gefühl der absoluten Sinnlosigkeit des Daseins zum Selbstmord bewegt...

Boss: Ich bin sicher, daß man bei uns zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommen würde. Und es ist ja tatsächlich kein Sinn abzusehen in einer Welt, die nur naturwissenschaftlich, nur von dem Glauben her gesehen wird, daß alles berechenbar und produzierbar ist. Wozu das dann eigentlich? Es gibt innerhalb dieses Gesichtsfeldes keine Antwort, weshalb man noch leben und gar noch anständig leben soll. Es ist kein Motiv mehr da. Das ist die eigentliche Not.

HK: Könnte diese Not nicht auch damit zusammenhängen, daß die „Geheimnisfähigkeit" der Menschen geschwunden ist, während gleichzeitig die selbstgemachten Rätsel immer weiter zunehmen. Mit anderen Worten: der Entwöhnung vom Umgang mit dem Geheimnis des Daseins entspricht auf eine fatale Weise die Überforderung durch unüberschaubare und unabsehbare Entwicklungen, für die das Wahrnehmungsvermögen eines „normalen" Menschen im Grunde nicht ausreicht.

Boss: Das ist vollständig richtig. Die Frage ist nur, wie man zu einer Bewältigung dieser Problematik kommen kann. Wir sehen zum Beispiel in der Sprechstunde, daß da die üblichen Therapien nicht mehr zureichend sind, daß es einer Änderung der Einstellung des Therapeuten selbst bedarf. Die Ängste und Unsicherheiten können ja so katastrophal werden, daß sie zu sogenannten Katastrophenreaktionen führen. Die Angst überschwemmt den Menschen dann in einem solchen Maße, daß sie ihn sozusagen wild um sich schlagen läßt – was nicht auf den individuellen Bereich beschränkt ist, sondern auch bei gesellschaftlichen Gruppen und politischen Mächten passieren kann. Wenn man dem beikommen will, bedarf es sicher einer ganz neuen Sicht des Menschen. Er muß sich lösen von der Diktatur des obersten Subjektseins und seinem Selbstverständnis als gottähnlicher Selbstmacher und muß darüber nachdenken, wie er eigentlich zusammenhängt mit dem eigentümlichen Phänomen, daß überhaupt etwas ist. Er muß sich der Frage nach dem Sein der Dinge wieder öffnen. Wenn sich die Menschen nicht klar darüber werden, 1. daß es diese Frage überhaupt gibt und 2. wie eigentlich der Mensch zu dieser Frage kommt und steht und wie er durch sie in Anspruch genommen ist, dann sehe ich wirklich schwarz.

HK: Das ist ja immer die Urfrage der Philosophie gewesen. Sie scheint aber in vielen Bereichen der heutigen philosophischen Szene – gelinde gesagt – nicht gerade im Vordergrund zu stehen, weil sie gegenüber wissenschaftstheoretischem oder philosophiegeschichtlichem Räsonnement geradezu als naiv gilt...

Boss: ... was für mich völlig unverständlich ist, denn diese Frage ist das Fragwürdigste. Wenn man sich nicht eine Sicht des Verhältnisses des menschlichen Existierens zu dieser Grundfrage, daß überhaupt etwas ist und daß sich dem Menschen etwas zuspricht, erarbeitet, dann wird man nicht zu einem richtigen Verständnis des Menschen zurückfinden. Der Mensch ist ja in seinem Wesen primär bestimmt durch das Vernehmen-Können dessen, was sich ihm zeigt. Sobald der Mensch das wieder erfaßt, nicht nur intellektuell nachliest, sondern mit seinem ganzen Wesen erfaßt, daß er in Anspruch genommen ist als eine Erscheinungsstätte für alles, was ist, wird er auch wieder den rechten Umgang mit sich und mit den Dingen lernen.

HK: Wie schätzen Sie den Beitrag ein, den Psychologie und Psychotherapie zu einer solchen Umkehr leisten können? Auch hier wird man ja sagen müssen, daß zumindest manche Strömungen dieser Disziplinen eher die psychotechnische Verdrängung als die Verarbeitung menschlicher Grundfragen und Urängste gefördert haben.

Boss: Zum Glück gibt es nicht *die* Psychologie. Es gibt allein in Europa mindestens 150 psychologische Schulen. Aber fundierend ist natürlich für alle Sigmund Freud, auch für die, die ihn ablehnen. Er war ein ganz genialer Beobachter. Er hat wirklich die entscheidenden menschlichen Verhaltensweisen entdeckt und gesehen. Aber als Kind seiner Zeit, als Kind seines naturwissenschaftlichen Aberglaubens glaubte er, diese Entdeckungen theoretisch fassen zu müssen in einem rein technologisch-deterministischen System. Er stellte sich eine Psychokapsel vor, die von Libido getrieben wird wie ein Apparat, in dem eine Menge Triebumsetzungen stattfinden und Vorstellungsabbilder herumsausen. Zwischen Theorie und praktischen Verhalten Freuds klafft aber ein enormer Widerspruch. Das praktische Verhalten konnte ich selbst noch erfahren. Ich bin in die Lehranalyse bei Freud in Wien gegangen. Er hat mir aus Mitleid, weil ich dort öfters hungern mußte, nicht nur das Honorar reduziert, sondern auch manchmal 10 Schilling zum Mittagessen gegeben. Es steht in keinem

theoretischen Werk von Freud, daß es sinnvoll ist, so etwas zu tun, eher das Gegenteil.

HK: Die „Nachfolger" Freuds haben dann, so scheint es, sich entweder mehr in den von seiner Theorie oder aber in den von seiner Praxis gelegten Geleisen bewegt...

Boss: Und zwar in äußerst unterschiedlichen Richtungen. Die eine hat die Freudianische Theorie weiter mechanisiert, bis es zum amerikanischen Behaviorismus kam, in dem Seele und Gemüt völlig gestrichen werden und in dem nur das zählt, was an Bewegungen gemessen und registriert wird. Dann aber gibt es auf der anderen Seite eine philosophische Anthropologie unter den Psychologen, in der der Mensch als ganzes Wesen betrachtet wird. Hier spielte Ludwig Binswanger eine große Rolle, der eigentlich zum erstenmal eine wirklich fundierte Kritik an Freuds Theorie lieferte und deren Mängel aufwies. Das hat sich dann alles sehr verästelt. Ich habe es ja selbst durchgemacht in den 55 Jahren meiner Arbeit, wobei ich als das Menschengerechteste die Philosophie Heideggers entdeckte, was vorbereitet war durch das, was ich in Hinduklöstern in Indien gesehen hatte. Das Merkwürdige war für mich, daß das, was ich in Indien erfahren hatte, dem, was ich von Heidegger lernte, in den fundamentalen Einsichten erstaunlich ähnlich war.

„Für mich ist Angst nicht bloß negativ, sondern durchaus etwas Positives"

HK: Zu den fundamentalen Einsichten, die Sie aus diesen beiden Quellen beziehen, gehört, wenn ich recht sehe, die vom In-Anspruch-Genommen-Sein des Menschen durch das, was ist. Gehört das nicht noch einmal in einen Zusammenhang mit der Angst hinein, obwohl die Beziehung zwischen Verantwortung und Angst, Schuld und Angst, Freiheit und Angst für viele Zeitgenossen verdeckt zu sein scheint?

Boss: Unsere Zeitgenossen sind weitgehend blind geworden für die Zusammenhänge, in denen die Existenz des Menschen steht und wofür er in Anspruch genommen ist. Aber auch wenn er den Anspruch gar nicht mehr eigens hört, spürt er – wenn auch noch so vage –, daß er etwas schuldig bleibt. Wenn er seine Existenz nicht voll austrägt in dem Sinne, sich in Anspruch nehmen zu lassen für das Begegnende, dann gibt es Schuldgefühle, die bis zu zwangsneurotischen Symptomen verschoben werden können. Oder man reagiert auf das Gefühl, daß man seinem eigentlichen Wesen etwas schuldig geblieben ist, damit, daß man die Schuld bei anderen sieht. Das ist eine sehr beliebte Sache: der andere ist der böse Feind und schuld an allem. Erst wenn man sich zu der philosophischen Einsicht von der Verantwortung *für das*, was ist, und *vor dem*, was ist, durchringt, kann man solche Urängste und Schuldgefühle des Menschen verstehen...

HK: ... so daß für sie der Weg zur Philosophie eigentlich zwingend war...

Boss: ... zwingend ja, aber keineswegs selbstverständlich. Ich bin als Mediziner und rein naturwissenschaftlich gebildeter Mensch Psychiater geworden, weil ich nach solchen Einsichten suchte. Ich bin nach Indien ins Kloster gegangen, um dort zu suchen. Und ich habe schließlich in der Philosophie von Martin Heidegger die Einsichten gefunden, die mir als Arzt und auch als Mensch einen Boden unter den Füßen und eine Grundlage für meine Arbeit gaben. Ich bin als Naturwissenschaftler und als Arzt eigentlich ja nicht berufen, philosophisch zu denken. Wir lernen das auch – leider – nicht. Aber hier gab es sich, daß ganz radikal neue philosophische Einsichten, die Heidegger hatte, als Grundlagentheorie auch für meine wissenschaftliche Arbeit dienen konnten. Jede wissenschaftliche Arbeit ruht auf einem philosophischen Fundament. Nur wissen das die wenigsten Forscher.

HK: Gerade im Denken Heideggers spielt ja das Thema Angst eine zentrale Rolle, gleichsam als anthropologische Konstante. Angst ist für ihn etwas, was zum Wesen des Menschen gehört, nicht etwas, von dem er sich befreien müßte oder könnte. Ist das Ziel der Angstfreiheit eine dem Menschen nicht gemäße Illusion?

Boss: Wir haben heute – wir sprachen schon darüber – das Faktum, daß Angst überhaupt nicht zugelassen, sondern daß vor ihr geflüchtet wird. Man fürchtet sich vor der Angst. Für mich ist Angst aber nicht bloß negativ, sondern durchaus etwas Positives. Das ist mir gerade in der kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger aufgegangen. Angst ist zunächst eine Stimmung, die nur Bedrohliches in Erscheinung treten läßt, vor dem man Mißtrauen haben muß. In der Angst verliert der Mensch den Anhalt an den Dingen. Es ist ihm nichts mehr vertraut. Er wird ganz auf sich allein zurückgeworfen. Darum sagt Heidegger, daß in der Angst das Dasein am meisten zu sich selbst kommt, weil es nicht abgelenkt wird von anderem. Hier kann ich nicht einig gehen mit ihm. Ich meine, wenn das Dasein wirklich zu sich selbst kommt, dann müßte es auch seinen Zusammenhang mit anderem, sein Gebrauchtwerden, seine Indienstnahme erfahren. Daß Heidegger diese Einsicht nicht hatte, daß da ein gewisser Widerspruch bei ihm geblieben ist, das ist mir aber auch erst wenige Monate vor seiner Krankheit richtig bewußt geworden. In einem unserer vielen Gespräche habe ich ihn auf diesen Widerspruch angesprochen. Dann hat er gesagt, das sollte ich weiterverfolgen. Meines Erachtens kann die Angst, wenn man sie wirklich bedenkt, als Ausdruck des In-Anspruch-genommen-Seins zu einer freudigen Annahme werden. Denn wenn der Mensch weiß, daß er aufgerufen ist, dem zu antworten, was ihm begegnet, und es zu fördern, dann ist ein Sinn da.

HK: Sie sehen in der indischen Tradition und im Denken von Martin Heidegger Quellen einer möglichen Erneuerung des Menschenbildes und des menschlichen Daseins. Wie sehen Sie die Rolle, die die christliche Überlieferung bei dem von Ihnen erhofften Rückweg des Menschen zu sich selbst spielen könnte?

Boss: Nun, ich habe es, glaube ich, indirekt schon angedeutet: wenn man den Sprung wagt aus dem technischen Denken – dem technischen Denken auch über den Menschen! – und sich losläßt in die Einsicht, daß wir die als Erscheinungsstätte offenständige, weltweit ausgespannte Existenz und als solche in Anspruch genommen sind, wenn das wirklich vollzogen wird von einem Menschen, dann ist er auch so offen geworden, daß er die Stimme der Gottheit wieder hört. Das ist sozusagen die Voraussetzung, daß sich uns Gott „nähert". Darum ist es übrigens einfach Unsinn, Heidegger einen Atheisten zu nennen. Er ist das Gegenteil, er ist nur vorsichtig und zerschwatzt Gott nicht, sondern zeigt, wie der Mensch sich verhalten muß, von welchen Einsichten er sich durchdringen lassen muß, um überhaupt das Göttliche wieder hören zu können.

HK: Über den Zusammenhang der neuzeitlichen Entwicklung mit der christlichen Überlieferung gibt es – neben vermittelnden Verhältnisbestimmungen – zwei sehr gegensätzliche Thesen. Für die eine ist die Neuzeit quasi der Kontrapunkt zur vorher „christlichen" Geschichte, für die andere sind alle heutigen Probleme nur die Spätfolgen der jüdisch-christlichen Tradition. Könnten Sie für eine der beiden Thesen Partei ergreifen?

Boss: Nun, ich glaube zunächst, daß man innerhalb der Geschichtlichkeit überhaupt nicht direkt von Ursache und Wirkung sprechen kann. Am wenigsten würde ich sagen, daß die Essenz der christlichen Lehre und des christlichen Verhaltens das naturwissenschaftliche Denken förderte. Es ist einfach so, daß eben später den Menschen die Dinge in anderer Weise zugeschickt wurden, daß die Menschen die Welt einfach ganz anders sehen mußten als zum Beispiel im christlichen Mittelalter. Man kann höchstens sagen, es sei der christlichen Tradition nicht vergönnt gewesen, dem Andrang des naturwissenschaftlichen Berechnens und Sich-Bemächtigens zureichend Halt zu bieten. Die christlichen Kirchen wissen ja auch genau, daß sie in einer schwierigen Situation sind und daß es für die Christen von entscheidender Bedeutung ist, daß sie in ihrem Denken von vorne anfangen zu fragen, wo und wie der Mensch verwurzelt ist.

„Das Tröstliche, was ich sehe, ist der wachsende Hunger nach Neubesinnung bei den Menschen"

HK: Dieses Fragen würde sich ja wohl nicht nur nach „rückwärts", auf Grund und Herkunft richten müssen, sondern ebensosehr nach „vorn", auf Zukunft und Perspektive. Gerade hier geraten aber die Versuche des Fertigwerdens mit der Angst schnell an ihre Grenze. Wie kann so etwas wie Zuversicht und Hoffnung vermittelt werden? Wer ist dafür überhaupt kompetent, wer hat das Recht dazu? Reichen philosophische Begründungen aus, gibt die Geschichte Anlaß zur Hoffnung oder was sonst?

Boss: Wenn man sieht, in wie verschiedener Weise sich das, was ist, dem Menschen im Laufe der verschiedenen geschichtlichen Epochen zeigte, dann sieht man, daß man nicht unmittelbar aus der Geschichte Hoffnung schöpfen kann. Man konnte keineswegs damit rechnen, daß auf das römische Altertum das Mittelalter folgt, man hätte zur Zeit der Römer eher vermuten können, daß in Bälde in der Po-Ebene Hochhäuser entstehen; statt dessen stand da wenige Jahre später reine Bauernweide. Die ganze römische Zivilisation und Kultur brach zusammen. Das konnte man unmöglich berechnen. Das sind Schickungen, die dem Menschen von weither zugeschickt werden. Wenn man das in der Geschichte sieht, dann wächst daraus indirekt Hoffnung – nicht Sicherheit, aber die Hoffnung –, daß auch in unserer jetzigen menschlichen Not, bevor alles kaputt ist, etwas Neues geschickt wird, eine neue Sicht, ein neues Licht, in dem sich die Menschen als Förderer und Behüter dessen bewähren können, was ihnen begegnet. Sicher ist das natürlich nicht. Es steht auch nirgends geschrieben, daß es auf alle Ewigkeit hinaus Menschen geben muß. Es kann auch kommen, daß sich die Menschen ausradieren. Aber die Hoffnung gründet sich eben darin, daß in der bisherigen Geschichte immer wieder eines Tages unberechenbar Neues durch das Sprachrohr großer Menschen gekommen ist.

HK: Wo sehen Sie konkrete Anzeichen für eine solche Entwicklung zum Guten, wo zeigt sich für Sie – um das von Ihnen angesprochene Hölderlin-Zitat aufzugreifen – das „Rettende"?

Boss: Ich kann das nur für meinen ganz kleinen Gesichtskreis mit Sicherheit sagen. Aber das Tröstliche, was ich sehe, ist der wachsende Hunger nach Neubesinnung bei den Menschen, namentlich bei den jungen Menschen, das brennende Interesse dafür, über das Wesen des Menschen wieder neu nachzudenken. Das wächst entschieden. Ich sehe es an Tausenden – wirklich Tausenden – von Anfragen, die ich bekomme. Diesen Menschen etwas von meinen Erfahrungen weiterzugeben, das ist auch das, wozu ich mich gefordert fühle.

HK: Glauben Sie, daß die derzeitige Umweltbewegung eher eine an der Oberfläche bleibende Modeerscheinung ist oder daß sie in die Dimensionen der Veränderung der Denk- und Verhaltensmuster hineinreicht, um die es Ihnen geht?

Boss: Die Quelle der Umweltbewegung ist wirklich so tief zu sehen. Wieweit die Beteiligten das wissen und den Zusammenhang selber sehen, ist eine andere Frage. Aber diese Bewegung entspringt natürlich einem Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was einem übergeben worden ist, auch und nicht zuletzt an Natur. Zumindest partiell stellt sich hier ein Verständnis für das In-Anspruch-genommen-Sein des Menschen ein, das meines Erachtens für ein sinnvolles menschliches Leben ganz zentral ist. Das ist dann auch der Bereich, in dem das Religiöse wieder zum Vorschein kommen kann, wo die Gottheit wieder hereinsprechen und gehört werden kann.

Diskussion

Für ein familiengerechtes Rentensystem

Eine Stellungnahme zur sozialen Sicherung der Frau

Im letzten Heft informierten wir über die Vorschläge der Parteien zur Reform des Rentensystems (HK, April 1980, S. 166–171). Inzwischen liegt eine am 24. 4. in Bonn verabschiedete Stellungnahme der Arbeitsgruppe „Soziale Sicherung der Frau" beim Kommissariat der deutschen Bischöfe vor, die wir vollständig dokumentieren. Der Stellungnahme geht es vor allem um die Fragen der Absicherung der Familie durch die Rentenversicherung, wobei sowohl Grundsätze der Neuordnung wie Einzelfragen behandelt werden.

I. Vorbemerkung

Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil vom 12. März 1975, dem sogenannten Witwerrenten-Urteil, den Gesetzgeber aufgefordert, eine sachgerechtere Regelung der Witwen- bzw. der Witwerrente in die Wege zu leiten. Die gegenwärtige Regelung sei zwar im Augenblick noch verfassungsgemäß, man könne jedoch schon jetzt voraussehen, daß sie bei Fortdauer der zu beobachtenden Entwicklung in absehbarer Zeit gegen das Gebot der Gleichbehandlung von Mann und Frau (Art. 3, Abs. 2 u. 3 Grundgesetz) verstoßen werde. Das Urteil enthält eine Reihe von Hinweisen, wie dem abgeholfen werden könnte. Dabei wird es ausdrücklich freigestellt, bei der bisherigen Systematik der Hinterbliebenenrente zu bleiben oder von ihr abzugehen und ganz andere Kriterien als Voraussetzung für einen Anspruch auf Hinterbliebenenrente einzuführen. Die Pläne zum Aufbau einer eigenständigen Sicherung der Frau in der Rentenversicherung sollen in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden. Das Bundesverfassungsgericht setzte für die Neuordnung eine Frist bis zum Ablauf der kommenden Legislaturperiode (vgl. Band 39 der amtlichen Entscheidungssammlung, Seiten 169–196, insbesondere Seiten 192ff.).

Zur Vorbereitung dieser Neuordnung war von der Bundesregierung eine Sachverständigenkommission beim Bundesarbeitsministerium eingerichtet worden, in der auch Mitglieder der beiden großen Kirchen vertreten waren. Von seiten der katholischen Kirche wurde Frau Dr. Löhe, Aachen, in die Kommission entsandt, von der evangelischen Kirche Frau Dr. Kohleiss, Stuttgart. Aufgabe der Kommission war es, eine Problemanalyse zu erstellen und Lösungsmöglichkeiten in Thesenform zu erarbeiten, „die sich im Rahmen der Weiterentwicklung der sozialen Rentenversicherung finanziell auch langfristig verwirklichen lassen". Die Kommission hat inzwischen ein Gutachten mit „Vorschlägen zur sozialen Sicherung der Frau und der Hinterbliebenen" vorgelegt, auf das im folgenden mehrfach Bezug genommen werden soll (vgl. den als Anlage beigefügten „Lösungsvorschlag der Kommission" aus dem amtlichen Gutachten der Sachverständigenkommission, veröffentlicht vom Bundesarbeitsministerium).

Auf seiten der katholischen Kirche ist die Arbeit ihres Kommissionsmitgliedes durch die Arbeitsgruppe „Soziale Sicherung der Frau" beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn begleitet worden. In dieser Arbeitsgruppe hat auch das evangelische Kommissionsmitglied mitgearbeitet. In einer Reihe von Sitzungen wurden allgemeine Fragen der Hinterbliebenenrente und sozialen Sicherung der Frau sowie zahlreiche Einzelprobleme erörtert. Die vorliegende Stellungnahme soll das Ergebnis dieser Diskussionen auf der Grundlage der zur Zeit überschaubaren Daten zusammenfassend darstellen. Sie geht dabei von den Erfordernissen aus, die die Gerechtigkeit und Solidarität stellen.

Das Bundesverfassungsgericht geht in seinem Witwerrenten-Urteil von bestimmten Entwicklungen in der Gesellschaft aus, von denen es selbst sagt, diese seien im Grunde nur sehr schwer zu überblicken. Man könne zwar eine bestimmte Richtung erkennen, ob die Gesamtentwicklung jedoch gradlinig und rasch verlaufe, das lasse sich nicht vorhersehen (vgl. Band 39, Seite 191). Der Gesetzgeber werde seine Maßnahmen mit all ihren berechenbaren und weniger berechenbaren Auswirkungen darauf einstellen müssen. Viele Einflüsse familiärer, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und rechtlicher Art, von denen jeder einzelne wieder einem ständigen Wandel unterliege, seien zu berücksichtigen.

Das bedeute aber nicht, daß man auf langfristige Ziele verzichten könne. Im Gegenteil: Die Regelung über die Hinterbliebenenrenten sei wegen ihrer Bedeutung für weite Bevölkerungskreise und wegen ihrer beträchtlichen finanziellen Auswirkungen kurzfristigen Versuchslösungen nicht zugänglich, sondern müsse auf längere Sicht mit der gebotenen Umsicht und auf wenigstens einigermaßen gesicherten Grundlagen in die Wege geleitet werden (vgl. Band 39, Seiten 193, 194). Die vorliegende Stellungnahme konzentriert sich auf einige grundsätzliche Probleme und stellt am Beispiel ausgewählter Einzelfragen konkrete Orientierungspunkte für den in der Praxis der nächsten Jahre einzuschlagenden Weg vor, ohne daß es darum gehen kann, ein bis in alle Einzelheiten ausgefächertes Neuordnungsmodell zur sofortigen Verwirklichung in der Praxis vorzulegen. Es wird zwar dabei auf das Gutachten der Sachverständigenkommission Bezug genommen, zugleich aber versucht, über die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen des Gutachtens hinaus Kriterien zu entwikkeln, die in christlicher Sicht besonderes Gewicht haben.

Die Kirche fühlt sich hierzu aus ihrer Mitverantwortung für grundlegende Ordnungsfragen unserer Gesellschaft verpflichtet. Für den Bereich der Rentenversicherung kann hierbei an wesentliche, aus dem kirchlichen Raum stammende Vorarbeiten bei früheren Reformen, so insbesondere im Zusammenhang mit der Dynamisierung der Altersrente, angeknüpft werden. Zur gegenwärtigen Diskussion um die soziale Sicherung der Frau hat sich schon sehr frühzeitig die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB) mit wertvollen Anregungen vor allem zur Anerkennung von Erziehungszeiten zu Wort gemeldet. Inzwischen gibt es weitere Stellungnahmen aus dem katholischen Raum, ebenfalls mit starker Betonung familienpolitischer Komponenten. Bezüglich dieser Komponenten besteht in der Tat eine dringende Notwendigkeit, der Rechnung zu tragen eines der Hauptanliegen der Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau sein sollte. Auch die vorliegende Stellungnahme will gerade zu diesen Fragen einen

Beitrag leisten. Es versteht sich von selbst, daß bei alledem die Durchsetzung der Gleichberechtigung von Mann und Frau der unmittelbare Ausgangspunkt ist.

Zusammenfassung: Schon mehrfach hat die Kirche zu Problemen der Sozialversicherung Stellung genommen. In der vorliegenden Stellungnahme soll in der für besonders wichtig gehaltenen Frage der Absicherung der Familie durch die Rentenversicherung Stellung bezogen werden. Der Arbeitskreis „Soziale Sicherung der Frau" versucht dies auf der Grundlage der zur Zeit erreichbaren Daten und Fakten und der zur Zeit möglichen Prognosen in der Absicht, an ausgewählten Einzelfragen einige konkretere Orientierungspunkte für den in den nächsten Jahren einzuschlagenden Weg der vom Bundesverfassungsgericht geforderten Änderungen der Rentenversicherung vorzustellen.

II. Allgemeine Bemerkungen

1. Bedeutung der Rentenversicherung

Die Sicherung des wegen Krankheit, Alters oder aus anderen Gründen aus dem Erwerbsleben ausgeschiedenen Menschen durch ein System, das die Risiken und Lasten einer solchen Vorsorge zwischen den Generationen verteilt, gehört zu den großen Errungenschaften sozialer Rechtsstaatlichkeit. Das im Laufe der Zeit entstandene Rentenversicherungssystem hat sich im großen und ganzen bewährt. Es war flexibel genug, um sich neu ergebenden Notwendigkeiten anzupassen, es war aber auch solide genug, um die Sicherheit gegen materielle Not im Alter zu gewährleisten und damit eine gute Vertrauensbasis für den Arbeitnehmer zu bilden. Die heutige Sozialversicherung nimmt zu Recht im öffentlichen Bewußtsein einen bedeutenden Platz ein. Sie bietet vermögensrechtliche Positionen, die für die Mehrheit der Bevölkerung die wichtigste und oft einzige Grundlage ihrer Daseinssicherung sind.
Das Rentensystem, wie es sich entwickelt hat, knüpft grundsätzlich an das Arbeitsverhältnis an. Die Familie wird nur insoweit berücksichtigt, als es gegebenenfalls Kinderzuschüsse zur Rente und nach dem Versicherungsfall des Todes Hinterbliebenenrente gibt.

2. Gleichberechtigung von Mann und Frau

Zu einigen wichtigen Punkten genügen die bisherigen Regelungen nicht dem grundgesetzlichen Gebot der Gleichbehandlung von Mann und Frau auch in der Rentenversicherung, so insbesondere im Hinblick darauf, daß grundsätzlich nur die Witwe und nicht auch der Witwer Hinterbliebenenrente bekommt: Sie erhält beim Tode ihres erwerbstätig gewesenen Mannes eine Rente in Höhe von 60% der Rente des Mannes, er dagegen nur im Ausnahmefall (vgl. unten III 2 a); bekanntlich ist dies der Ausgangspunkt der vom Bundesverfassungsgericht in seinem Witwerrenten-Urteil geforderten generellen Überprüfung der Hinterbliebenenversicherung. Es besteht inzwischen weitgehende Einigkeit darüber, daß es im geltenden Rentenversicherungsrecht weitere Ungleichbehandlungen von Mann und Frau gibt, die im Zuge der Neuordnung beseitigt werden müssen. Umstritten sind allerdings Weg und Ausmaß der notwendigen Korrekturen.

3. Rentenversicherung und Familie

Soweit man heute schon von einer Einbeziehung der Familie in die Rentenversicherung sprechen kann, wird diese zu Recht in der Bevölkerung als Selbstverständlichkeit genommen. Denn was wäre das Erwerbsleben ohne den Rückhalt der Familie und andererseits, was wäre die Familie ohne die Hilfe der Erwerbsgesellschaft! Einen besonders wichtigen Platz nimmt dabei die Sicherstellung der nichterwerbstätigen Ehefrau und Mutter ein. Hierdurch wird ein großer Teil der Sorge für eine angemessene Sicherung der Hausfrau und Mutter, die durch ihre Tätigkeit für die Familie nicht in der Lage war, eine eigene Rente aufzubauen, faktisch von der Rentenversicherung getragen. Zu Recht wird daher auch hierin schon ein Stück Anerkennung ihrer Lebensleistung nicht nur für die Familie, sondern auch für die Allgemeinheit und ganz besonders auch für die Versichertengemeinschaft selbst gesehen.
Trotzdem ist inzwischen unter vielen Fachleuten allgemeine Meinung, daß die Einbeziehung der Familie in die Rentenversicherung bisher noch nicht wirklich gelungen ist. Die bisherigen Regelungen greifen zu kurz, weil die Tätigkeit und Sorge der Mutter für das heranwachsende Kind nicht auch schon prinzipiell berücksichtigt wird.
Eine Reihe grundsätzlicher Schwierigkeiten, mit denen die Familie heute dauernd zu kämpfen hat, geht auf die verschiedenen Grundbedingungen für Familie und Erwerbsgesellschaft zurück, die sich im Laufe der Zeit zu einer immer größeren Benachteiligung der Familie entwickelt haben. Das Rentenversicherungssystem vertieft diese Auswirkungen noch, indem es den nichterwerbstätigen Ehegatten, der sich ganz der Erziehung von Kindern widmet, häufig also die nichterwerbstätige Mutter, nur am Rande, aber nicht in seiner für die Regeneration der Versichertengemeinschaft unverzichtbaren Erziehungsleistung erfaßt. Das muß geändert werden. Eine Reform des Rentenrechts muß hier ansetzen. Dies erfordert eine Anrechnung von Erziehungszeiten in der Rentenversicherung dergestalt, daß ein nichterwerbstätiger Ehegatte, der eine bestimmte Anzahl von Kindern erzogen hat, einem Vollerwerbstätigen in bezug auf seine Versorgung gleich steht (vgl. unten III 1). Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, daß die Leistungsfähigkeit der Versichertengemeinschaft von der Familie mitgetragen wird.
Aus einem solchen Ansatz ist die in der heutigen Situation der Familie nötige Gegensteuerung gegenüber vielen, für die Familie bedrohlichen Tendenzen der Gesellschaft zu entwickeln, Tendenzen, die sich letzten Endes auch an den Ausfallerscheinungen, wie sie schon heute an der Kurve der Bevölkerungsentwicklung abgelesen werden können, deutlich zeigen. Was dies für das soziale Netz auf die Dauer bedeuten muß, braucht an dieser Stelle nicht näher ausgeführt zu werden.

4. Wahlmöglichkeit der Ehegatten

Nun sehen zwar die in der Diskussion befindlichen Modelle, Alternativen und Varianten einer Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau eine Anrechnung von Kindererziehungszeiten vor. Häufig wird dabei jedoch nicht mit der genügenden Deutlichkeit gesehen, daß eine solche Anrechnung wirklich in das Rentenversicherungssystem integriert werden muß. Die Anrechnung darf nicht als Ausnahme vom Beitragssystem, sondern muß als Erweiterung des Beitragssystems im Sinne eines übergreifenden Generationenvertrages behandelt werden. Nur so kann eine wirkliche Gleichbehandlung der sich Erwerbstätigkeit und Kindererziehung widmenden Ehegatten in bezug auf ihre Altersicherung erreicht werden. Nur so läßt sich aber auch eine eigenständige und familienspezifische Hinterbliebenenrente entwickeln. Eine Rentenleistung eigener Art, die nicht mehr wie bisher vom Gedanken des Unterhaltsersatzes geprägt, sondern an familienspezifischen Gesichtspunkten ausgerichtet ist, wird in

entscheidendem Maße dazu beitragen, den Gedanken des Generationenvertrages im System der Rentenversicherung zu verwirklichen. Nur so wird es schließlich gelingen, den Ehegatten wirklich die Wahl zwischen Erwerbstätigkeit und Kindererziehung zu ermöglichen. Der Erfolg der Rentenversicherungsreform wird ganz entscheidend auch daran gemessen werden müssen, in welchem Maße es gelungen ist, diese Wahl zu gewährleisten.

5. Förderungspflicht des Staates

Eine ausreichende Förderung der Familie auch in bezug auf die Alterssicherung ist letzten Endes eine Aufgabe des Staates. Das entspricht nicht nur dem Gebot von Artikel 6 des Grundgesetzes, Ehe und Familie dem besonderen Schutz und damit auch der besonderen Förderung der staatlichen Ordnung anzuvertrauen, sondern ergibt sich auch aus allgemeinen Grundsätzen, wie sie etwa in den Vorschriften der §§ 1, 3–10 des Sozialgesetzbuches über die Aufgaben dieses Sozialgesetzbuches und die einzelnen Rechte in besonderen Situationen zum Ausdruck kommen. Hingewiesen sei insbesondere auf § 6 dieses Gesetzes, wonach derjenige, der Kindern Unterhalt zu leisten hat oder leistet, ein Recht auf Minderung der dadurch entstehenden wirtschaftlichen Belastungen hat. Die Neuregelung muß dazu beitragen, daß nicht beide Elternteile aus finanziellen Gründen erwerbstätig sein müssen.
In dieser Richtung gehen auch die Anregungen des Bundesverfassungsgerichts, man könne für die Hinterbliebenenrente auch ganz andere Kriterien als bisher einführen: „Zu denken wäre etwa daran, daß derjenige überlebende Ehegatte Hinterbliebenenrente erhalten soll, der durch Betreuung der Kinder oder eigene Erwerbsunfähigkeit gehindert ist oder gewesen ist, überhaupt einer Erwerbstätigkeit nachzugehen" (vgl. Band 39, Seiten 192 u. 193). Es wäre zu wünschen, daß der Auftrag des Bundesverfassungsgerichts, Benachteiligungen im gegenwärtigen System der Hinterbliebenenrente abzubauen, in einem derart umfassenden Sinne verstanden werden würde.

6. Zusammenfassung

Im Mittelpunkt der Neuordnung muß eine bessere Sicherung des sich der Kindererziehung widmenden Ehegatten, häufig also der nichterwerbstätigen Mutter, stehen. Sie trägt die Hauptlast der Regeneration der Versichertengemeinschaft, ohne daß dies bisher ausreichend gewürdigt und innerhalb des Beitrags- und Leistungssystems angemessen berücksichtigt worden wäre. Das muß geändert werden. Ein gerechter Ausgleich erfordert die Anrechnung von Erziehungszeiten dergestalt, daß ein nichterwerbstätiger Ehegatte, der eine bestimmte Anzahl von Kindern erzieht, einem Vollerwerbstätigen in bezug auf seine Versorgung gleichgestellt ist. An dieser Gleichstellung ist die Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau auszurichten. Im Interesse des Generationenvertrages ist eine eigenständige und familienspezifische Rentenleistung eigener Art aufzubauen. Es wird entscheidend darauf ankommen, den Ehegatten die Wahlmöglichkeit zwischen Erwerbstätigkeit und Kindererziehung zu gewährleisten.

III. Grundsätze einer Neuordnung

Ziel der Neuordnung muß es sein, das geltende Rentenversicherungssystem an einigen entscheidenden Stellen gerechter zu machen. Das bedeutet: Herstellung besserer Lebensbedingungen für die Familie bei Verwirklichung des Gleichbehandlungsgrundsatzes für Mann und Frau, wo es irgend geht, unter Wahrung von Besitzständen, wo dies gerechtfertigt und notwendig ist.

1. Die Vierkinderfamilie

a) *Bisher* werden Zeiten der Kindererziehung bei der Rentenberechnung nicht berücksichtigt. Der versicherungspflichtig beschäftigte Ehegatte bekommt mit oder ohne Kinder aus seinen Beiträgen zur Rentenversicherung eine Rente, der nicht versicherte Ehegatte jedoch, der Kinder aufzieht, bekommt – abgesehen von den Rechten aus der Versicherung seines Ehepartners – eine solche Rente nicht. Hierin liegt ein Mangel, der zu Recht vielfach beklagt worden ist. Nahezu alle Modelle, Alternativen und Varianten einer Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau sehen in irgendeiner Form eine Anrechnung von Kindererziehungszeiten vor.
b) Es ist zu begrüßen, daß auch der Lösungsvorschlag des *Sachverständigengutachtens* die Anrechnung von Kindererziehungszeiten in der Rentenversicherung enthält (vgl. Nr. 127 des Gutachtens). Dies stellt einen beachtlichen Fortschritt gegenüber der bisherigen Hinterbliebenenrente dar. Zu bemängeln bleibt, daß die in dem Lösungsvorschlag zuerkannten Beitragszeiten nicht deutlich genug in ihrer familienspezifischen Verbundenheit gesehen werden. Sie erscheinen als lediglich isoliert nebeneinander gewährte Einzelleistungen, als ginge es um ein Entgelt für einzelne Erziehungsleistungen und nicht um eine Gleichbehandlung von Familien- und Erwerbstätigkeit. Abzulehnen ist eine Abhängigkeit dahingehend, daß eine Obergrenze für die Zahl der insgesamt anzurechnenden Erziehungsjahre gebildet wird, wie dies von einigen Kommissionsmitgliedern vorgeschlagen worden ist (vgl. Nr. 127, 7.b).
c) Die *Arbeitsgruppe* „Soziale Sicherung der Frau" beim Kommissariat tritt dafür ein, daß eine Mutter von vier Kindern wie eine Vollerwerbstätige dasteht, was ihre Alterssicherung angeht. Der Normalfall dürfte heute so liegen, daß die Eheleute zunächst beide erwerbstätig sind, daß dann zwei Kinder geboren und großgezogen werden, wobei einer der Elternteile, zumeist die Mutter, zu Hause bleibt, daß später dann jedoch wieder beide Ehegatten erwerbstätig sind. Letzteres wird man im Normalfall auch zumuten können. Einer Frau jedoch, die vier Kinder großgezogen hat, sollte man dies nicht zumuten. Es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, sie jedenfalls nicht dazu zu zwingen, um ihrer sozialen Sicherung willen ein Arbeitsverhältnis anzunehmen. Dies auch dann nicht, wenn sie im Einzelfall durchaus noch dazu in der Lage wäre. Mit der vollbrachten Erziehungsleistung hat sie für die Versichertengemeinschaft ebensoviel geleistet wie ein Erwerbstätiger durch seine Geldbeiträge. Beide sind daher auch rentenmäßig gleichzustellen. Bei der Frage, wie die Kindererziehung zu Buche schlagen soll, ging die Arbeitsgruppe von folgenden Anhaltspunkten aus: Die Durchschnittsarbeitszeit aller Versicherten beträgt rund 38 Jahre. Eine Mutter wird im allgemeinen bis zur Geburt ihres ersten Kindes 10 Versicherungsjahre aufweisen. Es bliebe also in ihrer Rentenbiographie eine Lücke von rund 28 Versicherungsjahren. Sieht man als den Zeitraum, in dem sich eine Mutter dem Kind besonders widmet, die ersten sieben Lebensjahre an, so wird diese Lücke durch die Erziehung von 4 Kindern vollständig ausgefüllt. Dies sollte als Orientierungsmarke angenommen werden.
Hat der die Kinder erziehende Ehegatte mehr als vier Kinder zu erziehen oder übt er daneben eine Erwerbstätigkeit aus, kommt ihm das selbstverständlich zusätzlich zugute.
Zusammenfassung: Im Mittelpunkt aller Bemühungen muß das

Bestreben stehen, einen Ehegatten, der vier Kinder großgezogen hat, einem Vollerwerbstätigen gleichzustellen.

2. Teilhaberente

a) Nach *bisherigem* Recht bekommt der hinterbliebene Ehegatte neben seiner eigenen Erwerbstätigenrente einen bestimmten Prozentsatz der Rente des verstorbenen Ehegatten als Hinterbliebenenrente. Für den Witwer gilt dies jedoch nur dann, wenn seine verstorbene Frau den Unterhalt der Familie überwiegend bestritten hat. Die Witwe bekommt Rente ohne diese Einschränkung. Das Bundesverfassungsgericht hält eine solche Differenzierung nach dem Geschlecht für die Zukunft für verfassungswidrig. Die Voraussetzungen für die Gewährung von Hinterbliebenenrente hätten für Mann und Frau gleich zu sein: Entweder gelte die erwähnte Einschränkung für beide Ehegatten oder für keinen von beiden.
Möglich sei freilich auch, so fährt das Bundesverfassungsgericht fort, daß der Gewährung von Hinterbliebenenrente ganz andere Kriterien als bisher zugrunde gelegt werden. Hierbei sei etwa daran zu denken, „daß derjenige überlebende Ehegatte Hinterbliebenenrente erhalten soll, der durch Betreuung der Kinder oder eigene Erwerbsunfähigkeit gehindert ist oder gewesen ist, überhaupt einer Erwerbstätigkeit nachzugehen. Ferner könnte danach differenziert werden, inwieweit der hinterbliebene Ehegatte durch Alter, Berufsunfähigkeit oder Aufgaben in der Familie noch in der Lage ist", eine Tätigkeit auszuüben. Zu berücksichtigen seien in diesem Zusammenhang schließlich aber auch, so wird ausdrücklich betont, die Pläne zum Aufbau einer eigenständigen Sicherung der Frau in der Rentenversicherung, die mit der Reform des Ehe- und Familienrechts zusammenhängen und langfristige Vorarbeiten zur Lösung der vielschichtigen Fragen voraussetzen (vgl. Bd. 39 der amtlichen Entscheidungssammlung, S. 191–193).
b) Die *Sachverständigenkommission* macht in ihrem Gutachten von der Möglichkeit, andere Kriterien als bisher für die Gewährung von Hinterbliebenenrente einzuführen, Gebrauch und knüpft in ihren Vorschlägen die Hinterbliebenenrente erstmals an bestimmte Bedarfssituationen, in der Regel an den sogenannten Versicherungsfall an, wie er auch sonst Voraussetzung für die Leistung aus der Rentenversicherung ist (vgl. Nr. 123). Dabei wird auch die durch eigene Erwerbstätigkeit erworbene Rente in die Hinterbliebenenrente mit einbezogen. Es wird vorgeschlagen, aus der dem überlebenden Ehegatten aus eigenem Recht zustehenden Rente und der Rente, die der verstorbene Ehegatte bekommen hätte, eine Art Berechnungs-Fonds zu bilden, die sogenannte Gesamtversorgung, an der dem hinterbliebenen Ehegatten ein bestimmter Anteil als Hinterbliebenenrente zugesprochen wird. Man spricht daher auch von Teilhaberente. Das bisherige System der sogenannten unbedingten Witwenrente wird ausdrücklich aufgegeben (vgl. Nr. 130).
c) Die *Arbeitsgruppe* bejaht den Grundgedanken der Teilhaberente. Durch den Verzicht auf die bisher für den Witwer geltenden Einschränkungen und die Anknüpfung nur noch an den auch sonst für die Gewährung von Rente entscheidenden Eintritt des Versicherungsfalles wird die Hinterbliebenenrente den übrigen in der Sozialversicherung vorgesehenen Renten, insbesondere also auch der Erwerbstätigenrente, weitgehend gleichgestellt. In der Tat bedarf es für die Gewährung von Hinterbliebenenrente an den überlebenden Ehegatten weiterer Voraussetzungen nicht, wenn man den eigentlichen Grund für die Gewährung von Hinterbliebenenrente in der Gewährleistung der mit der ehelichen Lebensgemeinschaft verbundenen Wahlmöglichkeit zwischen Erwerbstätigkeit und Haushaltsführung bzw. Kindererziehung sieht. Diese Funktion könnte die Hinterbliebenenrente in der vorgeschlagenen Form einer Gesamtversorgungs-Rente durchaus erfüllen. Sie ist – vor allem in Verbindung mit der Anrechnung von Kindererziehungszeiten – eine familiengerechte Ausformung der ehelichen Lebensgemeinschaft über den Tod eines der Ehegatten hinaus. Zugleich stellt sie einen dem Gedanken der Familiengemeinschaft durchaus nahestehenden Verknüpfungsmodus der von beiden Ehegatten erworbenen Renten dar. Schließlich kommt in einer solchen Gesamtversorgungs-Rente auch in erheblichem Maße eine Anerkennung der im Familienhaushalt geleisteten Tätigkeit zum Ausdruck.

d) Zusammenfassung: Nach dem Tode eines Ehegatten hat der überlebende Ehegatte Anspruch auf Hinterbliebenenrente in Form einer Beteiligung an der aus Rentenanteilen beider Ehegatten zu bildenden Gesamtversorgung; sie wird in der Regel im Versicherungsfall gezahlt.

3. Bewertungsmaßstäbe

a) Nach *bisherigem* Recht beträgt die Hinterbliebenenrente 60% der Rente des verstorbenen Ehegatten. Dies gilt sowohl für die Witwe als auch für den Witwer, wenn dieser Hinterbliebenenrente erhält. Da die Hinterbliebenenrente jedoch zu der durch eigene Erwerbstätigkeit erworbenen Rente zusätzlich geleistet wird, bekommt der erwerbstätig gewesene Ehegatte häufig erheblich mehr an Rente als der, der nicht erwerbstätig gewesen ist. Dieses Ergebnis ist vielfach kritisiert worden. Das Bundesverfassungsgericht hat dies in seinem Urteil vom 6.6.1978 mit Rücksicht auf die verschiedenen Funktionen der Rente für verfassungsgemäß gehalten: Die Lohnersatzfunktion der Rente aus Erwerbstätigkeit und die Unterhaltsfunktion der bisherigen Hinterbliebenenrente rechtfertigten eine verschiedene Behandlung (Bd. 48 der amtlichen Sammlung, Seiten 346ff.).
b) Die *Sachverständigenkommission* schlägt vor, daß die Hinterbliebenenrente auch künftig sowohl für die Witwe als auch für den Witwer nach gleichen Maßstäben berechnet wird (vgl. Nr. 123). Über die Bewertungsmaßstäbe im einzelnen konnte sie sich jedoch nicht einigen.
c) Die *Arbeitsgruppe* „Soziale Sicherung der Frau" vertritt den Grundsatz, daß die Hinterbliebenenrente für beide Ehegatten auch nach einer Neugestaltung unter Einbeziehung der selbsterworbenen Einzelrenten gleich hoch sein sollte. Dies nicht nur hinsichtlich der Berechnungsmaßstäbe, sondern auch dem Betrag nach. Die Arbeitsgruppe ist der Meinung, daß dies ausnahmslos zu gelten hat. Ein anderes Ergebnis würde eine neue Ungleichbehandlung zwischen Mann und Frau schaffen. Geht man von den Ausführungen des Bundesverfassungsgerichts in seinem Urteil vom 6.6.1978 (vgl. Bd. 48 der amtlichen Entscheidungssammlung, Seiten 346ff.) aus, läßt sich eine solche Ungleichbehandlung von Mann und Frau gerade im Hinblick auf die Neugestaltung der Hinterbliebenenrente als Gesamtversorgungs-Rente nicht mehr rechtfertigen.

Eine andere Frage ist freilich, welche Einzelrenten und in welcher Höhe diese in den Gesamtversorgungs-Fonds eingehen. Hier wird man davon ausgehen müssen, daß jedenfalls die während der Ehe erworbenen Rentenanteile einzubeziehen sind. Das gilt nicht nur für die Rentenzeiten aus Kindererziehung, sondern auch für die aus eigener Erwerbstätigkeit. Maßstab sollte dabei der Gedanke des sogenannten Mitverdienstes sein, also die Überlegung, daß jeder Ehegatte durch seine Tätigkeit (sei es im Erwerbsleben oder auch zu Hause) zugleich den Erfolg der Tätigkeit des anderen Ehegatten mitverursacht. Die Tätigkeiten beider Ehegatten stehen, gleichgültig, wie die Rollenverteilung inner-

halb der Ehe vorgenommen wird, mehr oder weniger in einem inneren Verbund.
Schließlich sollte aber auch dem berechtigten Interesse daran, den Lebensstandard der Familie auch nach dem Tod eines Ehegatten aufrechtzuerhalten, Rechnung getragen werden. Dies ist durch die Wahl eines geeigneten Prozentsatzes für die Beteiligung an der Gesamtversorgung zu erreichen. Hierbei ist auf der einen Seite das Interesse der Versichertengemeinschaft, eine beitragslose Einbeziehung des anderen Ehegatten nach Möglichkeit in Grenzen zu halten, ebenso zu berücksichtigen wie die Belange der Familie. Für den Normalfall der Familie mit zwei Kindern und wenigstens teilweiser eigener Erwerbstätigkeit beider Elternteile dürfte es nicht dahin kommen, daß der überlebende Ehegatte weniger erhält, als wenn er ledig geblieben wäre. Bei kinderlosen Ehen, in denen nur ein Ehegatte erwerbstätig gewesen ist, wäre zu überlegen, ob nicht möglicherweise auftretende Härten – wenigstens für eine bestimmte Übergangszeit – durch entsprechende Regelungen aufgefangen werden können (vgl. weiter unten die Ausführungen über zusätzliche Leistungen).
d) Zusammenfassung: Die Hinterbliebenenrente hat für die Ehegatten gleich hoch zu sein. Der Prozentsatz der Hinterbliebenenrente ist so einzurichten, daß im Normalfall die Hinterbliebenenrente nicht unter die Höhe der selbsterworbenen Einzelrente sinkt. Möglicherweise auftretende Härten sollten durch entsprechende Übergangsregelungen aufgefangen werden.

4. Eigene Ansprüche

a) Das *bisherige* System der Hinterbliebenenrente ist ein System der abgeleiteten Rente. Inzwischen gibt es für den Fall der Ehescheidung die eigene Rente aus dem Versorgungsausgleich. Die Meinungen darüber, ob und inwieweit diese Regelung auf die Hinterbliebenenrente allgemein übertragen werden sollte, sind geteilt. Das Bundesverfassungsgericht fordert, daß die Pläne zum Ausbau einer eigenständigen Sicherung der Frau in der Rentenversicherung berücksichtigt werden (vgl. Bd. 39 der amtlichen Entscheidungssammlung, Seite 193).
b) Das *Sachverständigengutachten* schlägt eine Mischung aus eigener sozialer Sicherung mit Elementen der abgeleiteten Sicherung vor. Als „Normallösung" soll der überlebende Ehegatte die Hinterbliebenenrente als eigenen Anspruch erhalten (vgl. Nr. 123). Bei besonderen Bedarfssituationen, wie Kindererziehung und vorgerücktem Alter, wird von der Mehrheit der Kommission eine Rente – ähnlich wie bisher – in Höhe eines bestimmten Prozentsatzes der Anwartschaften des verstorbenen Ehegatten gewährt (vgl. Nr. 124).
c) Dem schließt sich die *Arbeitsgruppe* an. Die zuerkannten Ansprüche auf Hinterbliebenenrente sollten grundsätzlich eigene Ansprüche sein; als sozusagen echte Versicherungsansprüche sollten sie ein eigenes Versicherungsverhältnis begründen. Das bedeutet, daß sie im Gegensatz zur geltenden Regelung der Hinterbliebenenrente auch bei Wiederheirat grundsätzlich nicht untergehen. Allerdings sollte überlegt werden, ob hier nicht doch in gewissem Rahmen Einschränkungen angebracht sind. Auf der anderen Seite bedeutet die Eigenständigkeit der Ansprüche selbstverständlich, daß Leistungen erst, wie sonst im Rentenversicherungsrecht auch, bei Vorliegen eines Versicherungsfalles erwartet werden können. Damit verträgt sich eine Ausgestaltung der Rente in besonderen Bedarfsfällen als abgeleitete Rente, vergleichbar mit der bisherigen Witwenrente.
d) Zusammenfassung: Ansprüche auf Hinterbliebenenrente sind grundsätzlich eigene Ansprüche, die ein eigenes Versicherungsverhältnis begründen.

5. Benachteiligungen in der Rentenberechnung

a) Nach *bisherigem* Recht kann es im Zusammenhang mit der Anrechenbarkeit von Ausfallzeiten zu Benachteiligungen der Frau kommen. Für Männer und Frauen gelten unterschiedliche Tabellenwerte, insbesondere für die ersten fünf Jahre seit dem Eintritt in die Rentenversicherung hinsichtlich der mit Pflichtversicherungsbeiträgen belegten Monate sowie für bestimmte beitragslose Ausbildungszeiten.
b) Die *Sachverständigenkommission* schlägt vor, diese unterschiedlichen Tabellenwerte für Männer und Frauen in Zukunft zu vereinheitlichen (vgl. Nr. 129).
c) Diesem Vorschlag stimmt die *Arbeitsgruppe* zu. Ausschließlich am Geschlecht orientierte unterschiedliche Bewertungsmaßstäbe sind mit dem Gleichbehandlungsgrundsatz nicht vereinbar.
d) Zusammenfassung: Die Rentenberechnung muß auch im Hinblick auf die Anrechenbarkeit von Ausfallzeiten bei gleichen Voraussetzungen zu gleichen Ergebnissen kommen. Die hierfür bisher mit Tabellenwerten belegten Zeiten sind in Zukunft für Männer und Frauen zu vereinheitlichen.

IV. Einzelfragen der Neuordnung

Im folgenden werden einige Probleme herausgegriffen, um an ihnen Fragen der Durchführung einer Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau zu erläutern.

1. Anrechnung von Kindererziehungszeiten

a) *Bisher* findet, wie schon erwähnt, eine Anrechnung von Kindererziehungszeiten auf die Leistungen der Rentenversicherung nicht statt. Das soll nach übereinstimmender Auffassung aller, die sich an der Diskussion der sozialen Sicherung der Frau beteiligen, anders werden.
b) Die *Sachverständigenkommission* tritt für eine Anrechnung von Zeiten der Kinererziehung für den überwiegend erziehenden Elternteil als fiktive Pflichtbeitragszeiten ein. Diese können daher sowohl bei den Voraussetzungen als auch bei der Höhe der Rente wirksam werden. Die Zeiten der Erziehung von Kindern sollen nach Auffassung der Kommission einheitlich in Höhe des Durchschnittsentgeltes aller Versicherten bewertet werden. Die Anrechnung soll sich bis zum vollendeten dritten Lebensjahr des Kindes erstrecken (vgl. Nr. 127).
c) Nach Meinung des *Arbeitskreises* kann den Überlegungen der Sachverständigenkommission mit Ausnahme des Anrechnungszeitraums zugestimmt werden. Die Beschränkung auf eine Anrechnung von nur drei Jahren je Kind reicht nicht aus. Macht man mit dem Gedanken ernst, die Erziehung von vier Kindern einer vollen Erwerbstätigkeit gleichzustellen, wäre eine Anrechnung von mindestens sieben Jahren je Kind nötig (vgl. oben III 1 c). Dies wird auf längere Sicht jedenfalls ins Auge gefaßt werden müssen. Vorerst scheint dies freilich nicht realisierbar zu sein. Trotzdem sollte man einen deutlichen Schritt in diese Richtung gehen. Nach Meinung der Arbeitsgruppe sollte man je Kind zumindest fünf Jahre anrechnen.
d) Zusammenfassung: Einem Elternteil, der sich überwiegend der Erziehung von Kindern widmet, werden fiktive Pflichtbeitragszeiten in Höhe eines Durchschnittsentgeltes aller Versicherten für fünf (sieben) Jahre je Kind gutgeschrieben.

2. Gemischtes System

a) Nach *bisherigem* Recht bekommt jeder Ehegatte nicht nur,

solange beide Ehegatten leben, die ihm im Falle der Invalidität und des Alters aufgrund seiner eigenen Rentenanwartschaften zustehende Rente. Auch nach dem Tode eines Ehegatten bekommt der überlebende Ehegatte weiterhin seine eigene Rente zuzüglich eines bestimmten Betrages aus der Rente des verstorbenen Ehegatten als Hinterbliebenenrente. Für den Witwer gilt das, wie schon ausgeführt worden ist, nur mit Einschränkungen. Das Bundesverfassungsgericht hat ein solches Nebeneinander von verschiedenen Renten für zulässig gehalten unter der Voraussetzung, daß dies mit dem Gleichbehandlungsgrundsatz des Grundgesetzes in Einklang gebracht wird, so das Urteil vom 6. Juni 1978 (Bd. 48 der amtlichen Entscheidungssammlung, Seiten 346ff.), das im übrigen ausdrücklich auf die in dem Witwerrenten-Urteil von 1975 entwickelten Grundsätze hingewiesen hat (vgl. Bd. 39 der amtlichen Entscheidungssammlung, Seiten 169ff.). Im übrigen wird auf die oben unter III 2 a gemachten Ausführungen hingewiesen.

b) Die *Sachverständigenkommission* schlägt für die Behandlung der selbst erworbenen Rente ein gemischtes System vor. Auch für die Zukunft soll daran festgehalten werden, daß zu Lebzeiten beider Ehegatten jeder seine selbst erworbene Rente erhalten soll (vgl. Nr. 122). Nur wenn einer der Ehegatten stirbt, soll etwas anderes gelten: Es wird in diesem Fall ein neuartiger Verknüpfungsmodus zwischen eigener Rente und Beteiligung an der Rente des verstorbenen Ehegatten vorgeschlagen, nämlich die Einbeziehung der eigenen Rente in die Hinterbliebenenrente in Form der sogenannten Teilhaberente (vgl. Nr. 123). Die ursprünglichen Einzelanwartschaften werden mit dem Tode eines Ehegatten zu bloßen Berechnungsposten, ähnlich dem Vermögen der Eheleute, das in die Berechnung des Zugewinnausgleichs fällt (vgl. oben unter III 2b). Diese Lösung der Hinterbliebenenrente wird in dem Sachverständigengutachten als sogenannte „Grundform 2" diskutiert (vgl. Nr. 122ff. sowie oben unter III 2).

Abgelehnt wird in dem Gutachten die sogenannte Grundform 1, nach der sich an dem bisherigen Nebeneinander verschiedener Renten grundsätzlich im Hinterbliebenenfall nichts ändern soll: Unter bestimmten Voraussetzungen erhält der überlebende Ehegatte – allerdings unter Anrechnung von Einkommen – eine Hinterbliebenenrente in Höhe eines bestimmten Prozentsatzes der Erwerbsunfähigkeitsrente des Verstorbenen.

Abgelehnt wird auch die sogenannte „Grundform 3", das Modell des laufenden Splittings von Rentenanwartschaften. Hier hat jeder Ehegatte später als Hinterbliebenenrente den Rest des nicht weggesplitteten Teils seiner Anwartschaften zuzüglich der Summe aller ihm zugesplitteten Anwartschaften des anderen Ehegatten. Ein Modell, das also zu einer Art fortlaufender „Auseinandersetzung" mit gegenseitig abrufbarem Kontostand führt.

Abgelehnt wird schließlich auch die sogenannte „Grundform 4", nach der für den Haushalt führenden und nichterwerbstätigen Ehegatten Beiträge auf der Grundlage von 30% des Einkommens des anderen Ehegatten zwangsweise zur eigenen Pflichtversicherung entrichtet werden müssen. Man spricht bei dieser Lösung von einer Pflicht-Mitversicherung für den haushaltführenden Ehegatten.

c) Auch die *Arbeitsgruppe* „Soziale Sicherung der Frau" beim Kommissariat geht im wesentlichen von dem im Sachverständigengutachten als „Grundform 2" bezeichneten Modell aus. Dieses Modell bietet besonders viel Freiheit in den Gestaltungsmöglichkeiten und ist daher auch besonders gut geeignet, im Rahmen der Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau die oben entwickelten Grundsätze einer familiengerechten Lösung zu verwirklichen.

Die Anwartschaften der Ehegatten entstammen demselben familiären Gesamtzusammenhang, sie sind aufgrund einer gemeinsam vorgenommenen Rollenverteilung erwachsen und können daher auch nicht isoliert betrachtet werden. Sie gehören in einen Verbund, sie unterliegen einer Gemeinschaftsbezogenheit, wie dies der Gedanke der Bildung eines Gesamtversorgungs-Fonds durchaus überzeugend wiedergibt. Dem steht auch nicht entgegen, daß dieser Charakter als Gemeinschaftsrente erst im Hinterbliebenenfall deutlich hervortritt, wenn es zu einer Art Schlußabrechnung über die entstandenen Rentenanwartschaften kommt. Während der bestehenden Ehe sollte es, ähnlich wie sich das auch in dem Gedanken der sogenannten Zugewinngemeinschaft ausdrückt, dabei bleiben, daß jeder Ehegatte die Rente erhält, die ihm aufgrund seiner eigenen Ansprüche zusteht. Hinsichtlich einiger für die Teilhaberente notwendiger Ergänzungsregelungen (vgl. unter III 5 und 6).

d) Zusammenfassung: Während der bestehenden Ehe erhält jeder Ehegatte die ihm aus seinen eigenen Ansprüchen zustehende Rente. Erst nach dem Tod eines Ehegatten erhält der überlebende Ehegatte einen bestimmten Anteil an der sogenannten Gesamtversorgung.

3. Höhe der Rente

a) *Bisher* bekommt ein Ehegatte, wenn ihm die sogenannte große Witwenrente zusteht, Hinterbliebenenrente in Höhe von 60% der Rente des anderen Ehegatten zuzüglich seiner eigenen Rente in voller Höhe. Der nichterwerbstätige Ehegatte steht sich also schlechter als der erwerbstätige, ein Ergebnis, das vielfach kritisiert wird.

b) Die *Sachverständigenkommission* sieht in ihrem Gutachten die Teilhabe an der aus Anwartschaften beider Ehegatten aufgrund von Erwerbstätigkeit und Kindererziehung gebildeten Gesamtversorgung vor. Sie hat sich jedoch weder dazu, in welchem Umfang die Anwartschaften in die Gesamtversorgung aufgenommen werden sollen, noch zur Höhe des Anteils an der Gesamtversorgung endgültig entschieden, sondern hat drei Varianten zur Diskussion gestellt:

Nach der Auffassung einer sogenannten Gruppe 1 soll der überlebende Ehegatte 75% der in der Ehe erworbenen Anwartschaften erhalten. Die außerhalb der Ehe erworbenen Anwartschaften bleiben dem, der sie erworben hat, in voller Höhe.

Nach Auffassung einer Gruppe 2 erhält der überlebende Ehegatte 75% der in und vor der Ehe erworbenen Rentenanwartschaften. Nach dieser Auffassung würde sich also der überlebende Ehegatte, wenn er vor der Ehe weniger Anwartschaften erworben hat, besser als nach der Auffassung der Gruppe 1 stehen; schlechter würde der Ehegatte stehen, der mehr Anwartschaften als der andere in die Ehe eingebracht hat.

Nach Auffassung einer Gruppe 3 erhält der überlebende Ehegatte zwar nur 70% (65%) der von beiden Ehegatten insgesamt – in und vor der Ehe – erworbenen Rentenanwartschaften, dies jedoch verbunden mit einer Garantie seiner selbsterworbenen Rentenansprüche in Höhe von 100% (vgl. Nr. 123).

c) Welche der drei Varianten den Vorzug verdient, hängt in besonders hohem Maße von Prognosen und Berechnungen der rentenmäßigen Auswirkungen bestimmter Ausgangszahlen ab. Diese lassen sich zur Zeit jedoch nur sehr schwer abschätzen. Schon jetzt läßt sich jedoch sagen, daß alle drei in dem Sachverständigengutachten dargestellten Varianten Nachteile haben, die in irgendeiner Weise auszugleichen sind.

Die *Arbeitsgruppe* sieht ihre grundsätzlichen Überlegungen am konsequentesten in der Variante der Gruppe 1 verwirklicht. In die Gesamtversorgung sollten nur die in der Ehe selbst erworbe-

nen Anwartschaften, sei es aus Erwerbstätigkeit, sei es aus Kindererziehung, fallen. Das berücksichtigt die Dauer der Ehe und erlaubt es, mögliche Einbußen des mehrverdienenden Ehegatten durch den Gedanken des Mitverdienstes zu rechtfertigen. Die Fälle, in denen es zu einem fühlbaren Absinken des mehrverdienenden Ehegatten sogar unter die Grenze dessen, was er als Lediger erhalten hätte, kommen könnte, sind sicher nicht sehr zahlreich. Im Normalfall der Familie mit zwei Kindern und – wenigstens teilweiser – Erwerbstätigkeit beider Ehegatten wird dies nicht geschehen. Kann eine Erwerbstätigkeit wegen Berufs- oder Erwerbsunfähigkeit nicht ausgeübt werden, kommt eine Sonderbedarfsrente (vgl. IV 5c) in Betracht. Schließlich wäre, wie schon erwähnt (II 3c) zu überlegen, ob nicht möglicherweise auftretende Härten – wenigstens für eine bestimmte Übergangszeit – durch entsprechende Regelungen aufgefangen werden können (vgl. III 3c). In den darüber hinaus verbleibenden wenigen Fällen, in denen sich die Beschränkung der Einbeziehung auf die in der Ehe erworbenen Anrechte negativ auswirkt, wird man besondere Vorkehrungen etwa in Form einer freiwilligen Zusatzversicherung zumuten können, um ein fühlbares Absinken des Einkommens des überlebenden Ehegatten zu vermeiden.

Die Einbeziehung auch vorehelicher Anwartschaften wird nicht befürwortet. Sie hätte zwar den Vorteil, daß bei kinderlosen Ehen sich die nichterwerbstätige Ehefrau gegenüber der geltenden Regelung (60% von der Rente des Mannes) unter Umständen erheblich besser steht, dies wäre aber mit dem Nachteil verknüpft, daß der erwerbstätige Ehegatte im Hinterbliebenenfall unverhältnismäßig stark absinkt.

Eine absolute Garantie der selbsterworbenen Rentenansprüche wiederum würde ein Element der Ungleichbehandlung in die Hinterbliebenenrente hineintragen und damit das ausdrücklich vom Bundesverfassungsgericht der Neuordnung mit auf den Weg gegebene Ziel, möglichst viel Gleichbehandlung zwischen Witwer und Witwe zu verwirklichen, wieder in Frage stellen (vgl. auch oben III 3c). Die bisher schon beklagte Ungleichbehandlung zwischen dem erwerbstätigen und dem nichterwerbstätigen Ehegatten, häufig also der nichterwerbstätigen Hausfrau, würde durch eine solche Garantie noch verschärft werden: Sie würde zu einer Ungleichbehandlung innerhalb der Witwenrente selbst führen.

Es gibt aber noch Gesichtspunkte anderer Art, die gegen eine Mindestrente dieser Art sprechen. „Gewinner" wären vor allem die Witwer, die „Verlierer" nahezu ausschließlich Frauen. Das wiederum könnte zur Folge haben, daß der nichterwerbstätige Ehegatte sich stärker als bisher ins Erwerbsleben gedrängt fühlen muß. Hierauf ist schon verschiedentlich mit Nachdruck hingewiesen worden. Eine solche Wirkung wäre aber durchaus nicht familienfreundlich, auch wenn man bedenkt, daß die Fälle, in denen eine absolute Garantie der selbst erworbenen Ansprüche fühlbar zum Tragen käme, nicht sehr zahlreich sind. Die gelegentlich geäußerte Befürchtung dagegen, die Gefahr eines möglichen Absinkens könnte vom Heiraten abhalten, dürfte diesen Gesichtspunkten gegenüber nicht ins Gewicht fallen. Gegenüber Befürchtungen dieser Art erscheint es wahrscheinlicher, daß sich der Wunsch, auch dem vielleicht kinderlos bleibenden nichterwerbstätigen Ehegatten durch die Ehe Rentenanwartschaften zu verschaffen, durchsetzen wird. Dies um so mehr in Verbindung mit dem Gedanken an die Möglichkeit der besonderen Zusatzversicherung zur Abdeckung eines solchen Risikos (vgl. unter III 6).

Hinsichtlich der Höhe des Prozentsatzes ist die Arbeitsgruppe der Meinung, daß die von Variante 1 vorgeschlagene Beteiligung in Höhe von 75% etwas zu hoch gegriffen ist. Richtig ist, daß ein Satz von 60%, wie er zur Zeit als Prozentsatz für die unbedingte Witwenrente gehandhabt wird, zu niedrig wäre. Unter Zugrundelegung der unter III 3c entwickelten Maßstäbe, unter Berücksichtigung ferner des finanziell wahrscheinlich Tragbaren wird ein Anteil an der Gesamtversorgung in Höhe von 70% vorgeschlagen.

Ein Wegfall der Hinterbliebenenrente im Falle der Wiederheirat, so wie er bisher vorgesehen ist, kommt für die vorgeschlagene Ausgestaltung der Hinterbliebenenrente als Rente aus eigenem Recht nicht in Frage. Trotzdem gibt die Arbeitsgruppe „Soziale Sicherung der Frau" zu bedenken, ob man nicht im Falle der Wiederheirat eine Minderung der Ansprüche aus der Teilhabe, etwa um 5–10%, vorsehen sollte, um Ungereimtheiten zu vermeiden.

d) Zusammenfassung: Der überlebende Ehegatte erhält neben eigenen, außerhalb der Ehe erworbenen Ansprüchen, einen Anteil an der Gesamtversorgung in Höhe von 70%. Im Falle der Wiederheirat des hinterbliebenen Ehegatten ist zu überlegen, ob sich nicht der Anteil an der Gesamtversorgung beider Ehegatten um 5% (10%) vermindern sollte.

4. Bedarfssituation

a) Die *bisherige* Witwenrente ist als unbedingte Witwenrente ausgestaltet, d. h. sie wird nach dem Tod des erwerbstätig gewesenen Ehemannes unabhängig davon, ob der Versicherungsfall in der Person der Witwe vorliegt oder nicht, ausgezahlt.

Dies soll nach übereinstimmender Auffassung nahezu aller Vorschläge zur Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau geändert werden.

b) Nach Auffassung der *Sachverständigenkommission* soll der hinterbliebene Ehegatte grundsätzlich eigene Rentenleistungen nur dann erhalten, wenn bei ihm Berufs- oder Erwerbsunfähigkeit eingetreten ist oder wenn er die Altersgrenze erreicht hat (vgl. Nr. 123). Dies würde zu wesentlichen Einsparungen führen, wie schon hier angemerkt werden darf.

c) Auch die *Arbeitsgruppe* „Soziale Sicherung der Frau" schließt sich dem an. Sie sieht die hiermit verbundenen Nachteile, erblickt darin aber eine notwendige Konsequenz der Gleichbehandlung von Mann und Frau, die sich nicht nur auf Vorteile erstrecken darf, sondern auch die damit verbundenen Einschränkungen annehmen muß.

d) Zusammenfassung: Der überlebende Ehegatte erhält im Normalfall nur dann Rentenleistungen, wenn er berufs- oder erwerbsunfähig ist oder wenn er die Altersgrenze erreicht hat.

5. Sonderbedarfsrente

a) Ein Wegfall der *bisher* geltenden unbedingten Witwenrente wirft die Frage auf, ob nicht auch – außer im Falle von Berufs- oder Erwerbsunfähigkeit oder im Falle des Erreichens der Altersgrenze – bei besonderen Bedarfssituationen Rente gezahlt werden sollte. Eine Reihe von Modellen befaßt sich mit dieser Frage und sieht entsprechende Regelungen vor.

b) Nach den Vorschlägen der *Sachverständigenkommission* soll der hinterbliebene Ehegatte auch dann eine Rente erhalten, wenn bei ihm die besondere Bedarfssituation der Kindererziehung oder des vorgerückten Alters vorliegt. Voraussetzung soll sein, daß der überlebende Ehegatte Kinder im Alter bis zu 15 bzw. 18 Jahren erzieht oder beim Tod des anderen Ehegatten oder beim Wegfall einer Rente wegen Kindererziehung oder Invalidität bereits 45 (50, 55) Jahre alt ist und kein ausreichendes Erwerbseinkommen hat. Nach Auffassung der Mehrheit der Kommission soll die Rente wegen Kindererziehung und vorgerückten Alters

in Höhe von 75% der gesamten Rentenanwartschaften des verstorbenen Ehegatten gezahlt werden. Ein Teil der Kommission verlangt für diese Rente das Vorliegen zusätzlicher Voraussetzungen, etwa die vorherige Erziehung von Kindern oder die Ausschöpfung der nach dem Arbeitsförderungsgesetz möglichen Maßnahmen (vgl. Nr. 124).
c) Die *Arbeitsgruppe* „Soziale Sicherung der Frau" schließt sich diesem Vorschlag mit den erwähnten Modifikationen eines Teils der Kommission an. Auch sie befürwortet im Falle einer besonderen Bedarfssituation wegen Kindererziehung oder wegen vorgerückten Alters (45 Jahre) die Zahlung einer Rente, wenn schon vorher Kinder erzogen worden sind bzw. die nach dem Arbeitsförderungsgesetz möglichen Maßnahmen ausgeschöpft wurden. Dies sind leider nicht selten vorkommende Härtefälle, die sich innerhalb des gewählten Lösungsansatzes nur auf diese Weise befriedigend lösen lassen. Auch der Mehrheitsentscheidung, der Berechnung die gesamten Rentenanwartschaften des verstorbenen Ehegatten zugrunde zu legen, wird zugestimmt. Hinsichtlich der Höhe wird jedoch wie bei Teilhabe an der Gesamtversorgung an dem Berechnungssatz von 70% festgehalten.
d) Zusammenfassung: Der hinterbliebene Ehegatte erhält eine Rente in Höhe von 70% der gesamten Rentenanwartschaften des verstorbenen Ehegatten, wenn er ein Kind im Alter bis zu 18 Jahren erzieht oder wenn er beim Tod des anderen Ehegatten oder beim Wegfall einer Rente wegen Kindererziehung oder Invalidität 45 Jahre alt ist und kein ausreichendes Erwerbseinkommen hat. Voraussetzung ist ferner entweder die vorherige Erziehung von Kindern oder die Ausschöpfung der nach dem Arbeitsförderungsgesetz möglichen Maßnahmen.

6. Freiwillige Zusatzversicherung

a) Je nachdem wie groß nach den einzelnen Modellen zur Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau die Einbußen, insbesondere für kinderlose Ehegatten (verglichen mit dem *bisherigen* Recht) sind, entsteht ein Bedürfnis, durch eine Zusatzversicherung die Leistungen aus der Rentenversicherung zu ergänzen.
b) Innerhalb der *Sachverständigenkommission* schlägt eine Minderheit vor, den erwerbstätigen Ehegatten zu verpflichten, für den nichterwerbstätigen Ehegatten Beiträge zur Rentenversicherung ausschließlich für den Hinterbliebenenfall zu zahlen (Hinterbliebenenzusatzversicherung, vgl. Nr. 126).
c) Nach Meinung der *Arbeitsgruppe* „Soziale Sicherung der Frau" sollten die Möglichkeiten für eine solche Sicherung, durch die sich für den hinterbliebenen Ehegatten die zu erwartenden Leistungen aus der Rentenversicherung erhöhen, ausgebaut werden. Zur Pflicht sollte eine solche zusätzliche Beitragsentrichtung jedoch nicht gemacht werden, wobei freilich zu überlegen wäre, wie man einem mißbräuchlichen Spekulieren auf die Sozialhilfe beikommen könnte, ebenso wie selbstverständlich auch für echte Härtefälle eine Regelung gefunden werden muß.
d) Zusammenfassung: Ehegatten, von denen einer nicht erwerbstätig ist und die keine Kinder haben, müssen in verstärktem Maße die Möglichkeit erhalten, die zu erwartende Rente durch zusätzliche Beitragszeiten zur Rentenversicherung für den nichterwerbstätigen Ehegatten aufzustocken.

V. Finanzierung

a) Schon *bisher* zahlt der Staat für die Erfüllung einer ganzen Reihe von Aufgaben erhebliche Zuschüsse in die Rentenversicherung. Freilich wird auch immer wieder darauf hingewiesen, daß dies Ausnahmen bleiben müssen. In erster Linie, so fordert man, müsse die Versichertengemeinschaft selbst versuchen, bestimmte Kosten nach dem Versicherungsprinzip abzudecken.
b) Die *Sachverständigenkommission* geht davon aus, daß ein Teil der Mehrkosten durch die vorgeschlagenen Verschiebungen, so vor allem durch den Wegfall der unbedingten Witwenrente, aufgebracht werden könne. Ein Rest, der vor allem durch die Anrechnung von Kindererziehungszeiten entsteht, soll vom Staat getragen werden (vgl. auch Art. 6 Grundgesetz, §§ 1, 3–10 Sozialgesetzbuch).
c) Auch die *Arbeitsgruppe* „Soziale Sicherung der Frau" geht von dem Grundsatz aus, daß die Rentenversicherung zunächst versuchen muß, die Mehrkosten der Neuordnung selbst aufzubringen. Nur hilfsweise, also nur da, wo eine Deckung nach dem Versicherungsprinzip nicht zu erlangen ist, wird man Staatszuschüsse ins Auge fassen dürfen. Gerade aber für die Finanzierung der durch die Anrechnung von Kindererziehungszeiten entstehenden Mehrkosten wird man Steuermittel in Anspruch nehmen müssen. Inwieweit dies freilich nötig sein wird, wird man einer Gesamtdebatte überlassen müssen, die über den Ausgleich der Lasten zu führen ist, welche Familien mit Kindern auf sich nehmen.
d) Zusammenfassung: Die Finanzierung der durch die Vorschläge entstehenden Mehrkosten sollte die Versichertengemeinschaft, soweit es irgend geht, selbst tragen. Ein Teil der Kosten wird sich durch Einsparungen aufbringen lassen. In einem bestimmten Rahmen, gerade im Zusammenhang mit der Anrechnung von Kindererziehungszeiten, wird man Steuermittel in Anspruch nehmen müssen. Wie weit dabei zu gehen ist, wird man einer Gesamtdebatte überlassen müssen, die über den Ausgleich der Lasten zu führen ist, welche Familien mit Kindern auf sich nehmen.

VI. Schlußbemerkung

Eine Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau, die eine überzeugende Lösung für eine zeitgemäße Integration der Familie in die Rentenversicherung leistet, hebt auch die Glaubwürdigkeit der Sozialversicherung selbst. Sie stärkt die Zuversicht, daß unser natürlich gewachsenes und sinnvoll gegliedertes System einer personenbezogenen sozialen Sicherung, das sich gerade wegen seiner Differenziertheit bewährt hat, sich aus sich selbst heraus erneuern kann und in der Lage ist, diejenigen Kräfte, die es für die Bewältigung der Zukunftsaufgaben braucht, in sich selbst zu wecken und lebendig zu erhalten. Es würde sich damit jedem System einer Einheitsrente überlegen erweisen. Einheitssysteme sind mit ihrer Tendenz zur schematischen Nivellierung auf die Dauer nicht in der Lage, der Vielfalt der Lebenssituationen und Lebensbereiche gerecht zu werden.

Falsch wäre es, sich jetzt nur zu halbherzigen Schritten zu entschließen. Ein eilfertiges und nach allen Seiten hin opportunistisches Verdecken der korrekturbedürftigen Ansätze würde die Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau nicht wirklich weiterbringen. Es würde im übrigen auch den Bürger mehr verwirren, als daß es sein Vertrauen in die Lebensfähigkeit des Rentenversicherungssystems bestärken könnte. Aufgabe der Neuordnung ist es daher, den Mut zu einem deutlichen Schritt in die richtige Richtung zu finden.

Hierzu gehört auch, daß man da, wo es sein muß, vor notwendigen Einschränkungen nicht zurückschreckt. So wird man nicht umhin können, in bestimmten Fällen – etwa bei kinderlosen Ehepaaren, bei denen nur ein Ehegatte erwerbstätig ist – ver-

mehrte Aufwendungen zuzumuten, wenn der erreichte Lebensstandard auch nach dem Tode eines Ehegatten gehalten werden soll. Der Mut, hier Einschränkungen zugunsten derjenigen, von denen schon seit langem eine kaum noch zumutbare Opferbereitschaft gefordert wird, zu verlangen, zählt auf längere Sicht zu den unverzichtbaren Voraussetzungen für das Gelingen einer grundlegenden Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau.
Freilich ist dies nicht allein eine Angelegenheit von Gesetzesänderungen, sondern auch eine Frage des öffentlichen Bewußtseins. Hier kann man zwar feststellen, daß die Aufgeschlossenheit für die Bedeutung der Familie im Hinblick auf die Rentenversicherung durchaus wächst. Dies reicht jedoch bei weitem noch nicht. Das öffentliche Bewußtsein ist so stark auf die Erlangung materieller Güter fixiert, daß es sehr schwer ist, Verständnis für die Notwendigkeit zu finden, auch einmal Opfer um bestimmter, für die Gemeinschaft wichtiger Lebensinteressen willen zu bringen. Diese Zusammenhänge deutlich zu machen und für eine Mäßigung des heute so stark verbreiteten Anspruchsdenkens zu werben, um überhaupt die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß eine durchgreifende Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau innerlich angenommen werden kann, dürfte ebenso wichtig wie die Entwicklung der Modelle selbst sein. Beides zusammen erst kann einer solchen Neuordnung zum Erfolg verhelfen.
Die Kirche wird es sich nicht nehmen lassen, zu diesen wichtigen Fragen auch weiterhin ihren Beitrag zu leisten.

Zusammenfassung: Der Erfolg der Neuordnung der sozialen Sicherung der Frau wird letzten Endes davon abhängen, ob es gelingt, ein Bewußtsein zu entwickeln, das auch zu Opfern um wichtiger Lebensinteressen der Gemeinschaft willen, hier der Lebenschancen der Familie, fähig ist. Auf lange Sicht wird das zu einer Frage der Glaubwürdigkeit des natürlich gewachsenen und sinnvoll gegliederten Systems einer personenbezogenen sozialen Sicherung. Dies zu erhalten, sollte eines der wichtigsten Ziele sein. Abzulehnen ist die schematische Einheitsrente, die auf die Eigenständigkeit der Lebensbereiche keine Rücksicht nimmt.

Theologische Zeitfragen

Eucharistie – Kirche – Theologie

Der Gründonnerstagsbrief des Papstes und die gegenwärtige Eucharistietheologie (I)

Waren unmittelbar nach dem Gründonnerstagsbrief an die Priester im letzten Jahr zahlreiche Stellungnahmen und Reaktionen zu verzeichnen, so blieb es um das diesjährige Schreiben Johannes Pauls II. an die Bischöfe über Geheimnis und Verehrung der Eucharistie (Vgl. HK, April 1980, 188–198) eher still. So bietet sich jenseits emphatischer Zustimmung oder polemischer Ablehnung die Chance, die päpstlichen Aussagen einer sachlichen Analyse auf dem Hintergrund der neueren Eucharistietheologie zu unterziehen. Eine solche ausführliche Analyse ist angemessen, enthält doch das Papstschreiben sowohl in theologischer wie in liturgisch-praktischer Hinsicht wichtige Akzentsetzungen, die für die Kirche von einiger Bedeutung sein dürften. Theodor Schneider, *Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Mainz, ist mehrmals mit Veröffentlichungen zur Eucharistietheologie an die Öffentlichkeit getreten. Wir bringen seinen Beitrag in zwei Teilen: der erste Teil in diesem Heft beschäftigt sich mit mehr allgemeinen Fragen zu Inhalt und Methode des Papstschreibens. Der zweite Teil im Juniheft wird sich stärker den theologischen Einzelthemen zuwenden.*

Die folgenden Ausführungen wollen – in aller Vorläufigkeit – einige Beobachtungen aussprechen, die sich aufdrängen, wenn man den päpstlichen Gründonnerstagsbrief an die bischöflichen Mitbrüder auf dem Hintergrund der zeitgenössischen theologischen Debatte zum Thema Eucharistie/Herrenmahl liest.
Dem Versuch einer ersten generellen Charakterisierung (I) folgt der Hinweis auf die starke Bekräftigung des II. Vatikanischen Konzils und seiner liturgischen Reformanliegen (II), zu der die angewandte theologische Argumentationsmethode (III) in erheblicher Distanz steht. Dann sollen die im Brief hervorgehobenen Themen Amtspriestertum (IV) und Opfercharakter der Eucharistie (V) und schließlich die Relevanz dieses Briefes für die ökumenischen Bemühungen (VI) angesprochen werden.

I. Geistliche Ermutigung, deutliche Lehre

1. Wenn man dazu das *literarische Genus* dieses Papstschreibens bestimmen möchte, ergeben sich einige Schwierigkeiten. Denn Inhalt und Stil lassen sich nicht ohne weiteres einer einheitlichen Kennzeichnung zuordnen.
Ganz offenkundig ist es ein Anliegen des Papstes, in einer ausführlichen *geistlichen Ermutigung* seinen Brüdern im Bischofsamt ein persönliches Glaubenszeugnis zum zentralen Geheimnis der Eucharistie zu geben und sich dabei

der gemeinsamen Überzeugung und Verantwortung zu vergewissern. Mindestens ebenso stark aber wird der ermunternde, mahnende, z.T. auch besorgt warnende Unterton hörbar, vor allem bei der relativ häufigen Erwähnung von Aspekten des *praktischen liturgischen Vollzugs*, die vom ehrfürchtigen Vorlesen der Heiligen Schrift über die Ruhe und Gelassenheit beim Vollzug des Ritus, die ordnungsgemäße liturgische Kleidung, bis zum sorgfältigen Reinigen des Kelches nach der Kommunion reichen. Inmitten solcher praxisnaher Erinnerungen an den Sinn liturgischer Vorschriften stehen andererseits ganz *dezidierte Lehraussagen* über das Verständnis und die Bedeutung der Eucharistie, die auch durchaus im Sprachstil von theologischen Lehrsätzen auftreten.

Trotzdem versteht dieser Brief sich nicht einfach als ein päpstliches „Lehrschreiben über die Eucharistie". Denn mehrfach betont der Papst die inhaltliche Unvollständigkeit seiner Ausführungen, die Tatsache der Auswahl bestimmter Gesichtspunkte, an denen ihm in der gegenwärtigen kirchlichen Situation offensichtlich besonders gelegen ist. Schon die Abfolge der Überschriften macht auf Anhieb deutlich, daß nicht ein systematischer Aufriß einer Theologie der Eucharistie den roten Faden seines Schreibens abgeben will. Von daher darf es nicht verwundern, daß die unterschiedlichen Anliegen zu Einzelaussagen führen, die gelegentlich in einer gewissen inhaltlichen Spannung zueinander stehen. Und es ergibt sich eigentlich von selbst aus dieser literarischen „Mehrschichtigkeit" des Briefes, daß bestimmte „Begriffe" wie: Eucharistischer Kult, Sakralität, Sakramentalität, Opfercharakter, Aufopferung u.a. des öfteren mehr im Stil geistlicher Rede als in dem einer präzisen, theologisch-wissenschaftlichen Aussage verwendet werden. Die aus den Fernsehübertragungen bekannten eigentlichen Stärken des Papstes in seiner öffentlichen Rede – seine überzeugende Frömmigkeit, seine appellative Eindringlichkeit, sein männlicher Nachdruck – blitzen auch in diesem Schreiben auf. In Verbindung mit dem offenkundigen Bemühen um gesteigerte Intensität der inhaltlichen Aussage führen sie hier in manchen Passagen allerdings auch zu einer gewissen gedanklichen Überfrachtung und zu verschlungenen, widerständigen Formulierungen.

2. Leider zeigt die in Rom herausgegebene *offizielle deutsche Übersetzung*, die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz allen Priestern unseres Landes zugeschickt worden ist, bei einem Vergleich mit dem (im Osservatore Romano vom 19. März 1980 veröffentlichten) lateinischen Original, schwerwiegende Mängel. Durch ihre Nachlässigkeit und Ungenauigkeit, Willkür und Fehlerhaftigkeit erschwert sie an manchen Stellen erheblich ein genaues Verständnis des genuinen Textes.

Dazu einige Beispiele:

compensare = *sühnen* (Nr. 3); *sacrificii* participes = am *heiligen Meßopfer* teilnehmen (Nr. 4); in sanctissimo *Sacramento* = im allerheiligsten *Altarssakrament* (Nr. 5); celebratio sanctissimi *Sacramenti* = Feier des heiligen *Meßopfers* (Nr. 7); cum *ex* sacris speciebus *constet* = weil sie *für* die heiligen Gestalten *konstitutiv ist* (Nr. 8); „Sancta sanctis" – id est res sanctae, Christus *sanctus*, sanctis *datae* = „Sancta sanctis", d.h. für die „heiligen Dinge – Christus, *den Heiligen* –, die den Heiligen *anvertraut* sind" (Nr. 8); a *Domino instituta indoles sacra* = eine *Sakralität*, die *Christus verfügt* hat (Nr. 8); *indoles sacra* = *wesentliche Sakralität* (Nr. 8); *homines* ad deum *referentem* = der die Menschen *und Dinge* mit Gott *verbindet* (Nr. 9); ut *donum* Deo *praebet* = Gott zum *Opfer bringt* (Nr. 9); *oblatio* nostrae *ipsorum* = *Aufopferung* unserer *Personen* (Nr. 9); in *altari exhibita* = *zum Altar gebracht* (Nr. 9); post *elevationem* = nach der *Wandlung* (Nr. 9); *potestas* = *Erlaubnis* (Nr. 11); Eucharistia signum et *causa* unitatis = Eucharistie, Zeichen und *Quelle* der Einheit (Nr. 12); *communio* illa = jene *Einheit* (Nr. 12); *erigere murum* divisionis = zu einem *Ort* der Spaltung *werden* (Nr. 13); *materiam praebere* dissensionis = zu einer *Quelle* gegensätzlicher Denkweisen *werden* (Nr. 13); *commune* (sacerdotium) = *allgemeines* Priestertum (passim).

Der häufig wiederkehrende Terminus „cultus" (eucharisticus) wird ohne plausible Kriterien und scheinbar je nach Gutdünken mit „Verehrung" oder als „sakral" oder als „konsekriert" erscheinen oder einfach als Fremdwort „sacrum" stehenbleiben, während andererseits die nuancierenden Termini: indoles (sacrificalis), significatio (sacrificalis), vis (sacrificalis) einlinig als (Opfer-)Charakter „verdeutscht" werden. Unter theologischem Aspekt ist vor allem auch wichtig, wahrzunehmen, daß das lateinische „oblatio", dessen verwickelte Begriffsgeschichte immer wieder Anlaß wissenschaftlicher Untersuchungen war und ist, sowohl mit „Aufopferung" übersetzt wird wie mit „Darbringung" wie mit „Opfergabe", wobei man die jeweilige Motivation für den Wortwechsel im Deutschen nur vermuten kann.

Diese Hinweise sollten nicht als kleinliche Besserwisserei mißverstanden werden! Bei einem engagierten Brief des Papstes an alle Bischöfe der Welt zu einer zentralen Thematik der Theologie und des kirchlichen Lebens sollte die Öffentlichkeit eigentlich einen Anspruch haben auf sorgfältige und gewissenhafte Vermittlung. Dies gilt auch und gerade dann, wenn der Papst im Brief selbst betont: „Die römische Kirche hat besondere Verpflichtungen gegenüber dem Latein, der großartigen Sprache des antiken Rom, und sie muß sie zum Ausdruck bringen, wo immer sich dafür eine Gelegenheit bietet." (Nr. 10)

3. Wichtige Daten für eine erste *inhaltliche Charakterisierung* des Briefes wurden bereits erwähnt: Ganz offensichtlich geht es Papst Johannes Paul II. vor allem um die *Dimension der Ehrfurcht* gegenüber dem allerheiligsten Vermächtnis Jesu Christi. Die eigentlich *„theologische" Komponente* der Eucharistiefeier, die Tatsache, daß in jeder „eucharistischen Versammlung der Gläubigen", welcher „der Priester als Diener ... vorsteht" (Nr. 12), Gott selbst in seinem hingegebenen Sohn uns begegnet und anruft, darf auf keinen Fall in Vergessenheit geraten, wenn unser gottesdienstliches Tun nicht zu reinem Menschenwerk entarten soll. Die unverzweckte *Anbetung des heiligen Gottes* durch unser bereitwilliges Eingehen in die vorbehaltlose Selbsthingabe Jesu Christi ist ohne Zweifel der letzte, innerste Sinn all unseres gottesdienstlichen Handelns. Diese gottgesetzte Heiligkeit des Mysteriums der Eucharistie verdeutlicht der Papst gegen eine „allgemeine (wenigstens an bestimmten Orten) verbreitete Neigung,

alles zu entsakralisieren" (Nr. 8), positiv vor allem durch die Beschreibung der gottesdienstlichen Funktion des menschlichen *Priesters* und des *Opfercharakters* der Eucharistiefeier. Der Grundtenor des Briefes ließe sich vielleicht so zusammenfassen: Einzig die Haltung der anbetenden Ehrfurcht entspricht der Heiligkeit des Mysteriums!

II. Bekräftigung des II. Vatikanischen Konzils

Es ist nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß der Papst dieses für den flüchtigen Blick scheinbar „unzeitgemäße" Anliegen verfolgt im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil und in ausdrücklicher Aufnahme seiner Reformbestrebungen, welche er an mehreren Stellen, besonders eindringlich in seinem Schlußwort, als Maßstab seines Denkens angibt.

1. Denn „es hat eine providentielle Leistung vollbracht, um das Antlitz der Kirche in der heiligen Liturgie zu erneuern" (Nr. 13). „Die Kirche handelt nicht nur in der Liturgie, sondern prägt sich auch darin aus; sie lebt von der Liturgie und gewinnt aus der Liturgie ihre Lebenskraft. Daher bildet die liturgische Erneuerung, die im Geist des II. Vatikanischen Konzils auf rechte Weise durchgeführt wird, in gewissem Sinn das Maß und die Bedingung für die Verwirklichung der Lehre dieses II. Vatikanischen Konzils, die wir mit tiefem Glauben annehmen wollen, überzeugt, daß der Heilige Geist sich seiner bedient hat, um der Kirche die Wahrheiten mitzuteilen und die Hinweise zu geben, die sie zur Erfüllung ihrer Sendung für die Menschen von heute und morgen braucht" (Nr. 13). Diese „*Grundsatzerklärung*" sollte in ihrem vollen persönlichen und sachlichen Gewicht ernst genommen und ständig mitbedacht werden, wenn im folgenden noch die Rede davon sein muß, wie der Papst offensichtlich bemüht ist, Bedenken und Vorwürfen aus der Gruppe um Erzbischof Lefebvre ein Stück weit Rechnung zu tragen, sich von dort gewissermaßen die „Themenstellung" hat vorgeben lassen und wenn aus der Sicht der wissenschaftlichen Theologie auch kritische Anfragen an bestimmte Aussagen und Formulierungen des Papstbriefes gestellt werden müssen.

2. Über diese grundsätzliche Würdigung und Bekräftigung des letzten Konzils hinaus, die sich auch in den häufigen Verweisen auf Texte des II. Vatikanum ausdrückt (in den Anmerkungen insgesamt 24), hat Johannes Paul II. bewußt wichtige *Anliegen des Konzils thematisch aufgegriffen* und in seinem Schreiben ausgeführt:
a) Den unlöslichen, wechselseitigen *Zusammenhang von Kirche und Eucharistiefeier* (Nr. 4), d. h. die Tatsache, daß die Kirche Jesu Christi sich jeweils in der gottesdienstlichen Ortsgemeinde konkretisiert und aktualisiert (vgl. bes. LG Nr. 26). Von dem Wissen um dieses Zentrum lebt die Gläubigkeit der Gemeinden und „alle pastorale Aktivität". „Diese Wahrheit, die durch das Konzil insgesamt mit neuem Nachdruck herausgestellt worden ist, muß ein häufiges Thema unserer Betrachtung und Unterweisung sein" (Nr. 4).
b) Die *Ausrichtung* der gottesdienstlichen Feier *auf* den *christlichen Lebensvollzug* und seine missionarisch-heiligende Aufgabe an der Welt. Sie wird in den drei Abschnitten 5. Eucharistie und Liebe, 6. Eucharistie und Mitmensch, 7. Eucharistie und Leben ausführlich zu Wort gebracht. Wenn auch die Einteilung und die Reihenfolge der Gedanken und manche Einzelaussagen darin unverkennbar die individuelle Handschrift des Papstes und seiner persönlichen Frömmigkeit tragen, setzen diese Abschnitte einen eindeutigen Wall gegen das mögliche Mißverständnis, als ginge es nun etwa um eine „kultisch" motivierte Rücknahme der missionarischen „Öffnung zur Welt", um einen Rückzug in den Binnenraum sonntäglicher Liturgie. Im Gegenteil, durch den „wahren eucharistischen Kult" müssen wir „in besonderer Weise empfänglich werden für jedes menschliche Leid und Elend, für jede Art von Unrecht und Betrug und versuchen, dem in wirksamer Weise abzuhelfen" (Nr. 6).
c) Die mehrfache deutliche Erwähnung des *gemeinsamen Priestertums* (commune sacerdotium) *aller Gläubigen* gerade im Kontext der Artikulation der besonderen Verantwortung der Amtsträger. (Dem Terminus nach: Nr. 2 = 2×; Nr. 7 = 2×; Nr. 9; der Sache nach auch: Nr. 9 = 4×!; Nr. 9 = 2×) Die grundsätzliche Bezogenheit der Funktion des Priesters auf die „bewußte und aktive Teilnahme der ganzen Eucharistie feiernden Gemeinde" (Nr. 8), die „Unterordnung des zelebrierenden Priesters unter das Mysterium, das ihm von der Kirche zum Wohl des ganzen Volkes Gottes anvertraut ist" (Nr. 12), wird in verschiedenen Passagen artikuliert. In wörtlicher Zitation des Vatikanums II (LG Nr. 11) ist die Ausübung des gemeinsamen „königlichen Priestertums die Quelle und zugleich der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens" genannt (Nr. 2). Leider spricht die Übersetzung in konsequenter Abweichung von der offiziellen deutschen Fassung des Konzilstextes und der Sprechweise des erläuternden Kommentars (vgl. LThK Erg. Bd I, S. 180–186) immer vom „allgemeinen" statt vom „gemeinsamen" Priestertum, während doch der im Konzilsentwurf von 1963 zunächst vorgeschlagene Ausdruck „sacerdotium universale" (allgemeines P.) bewußt durch „commune" ersetzt wurde. Denn „es kommt allen Getauften zu und ist damit auch im geweihten Amtsträger nicht ausgelöscht" (*Alois Grillmeier* im Kommentar zur Stelle, a. a. O. 181).
d) Die *Theologie des Wortes Gottes*, welche das Vatikanum II neu akzentuierte. Schon gleich zu Beginn wird daran erinnert (vgl. besonders LG Nr. 25), daß alle Stufen des Ordo, Bischof, Priester, Diakon „Ämter (sind), die gewöhnlich mit der Verkündigung der Frohen Botschaft beginnen" (Nr. 2). Aufgrund ihrer „Sendung zur Verkündigung des Evangeliums" (Nr. 11) sind die Amtsträger nicht zuletzt im Blick auf die Eucharistie „Lehrer und Hüter der Heilswahrheit" (Nr. 4). Vor allem im abschließenden III. Teil des Briefes ist ein langer Abschnitt dem „Tisch des Wortes Gottes" gewidmet, „dem ersten Teil des heili-

gen Mysteriums, der heute meist Wortgottesdienst genannt wird" (Nr. 10). Die neu konzipierte, reichere Verwendung der Bücher der heiligen Schrift in der jeweiligen Muttersprache eröffne allen ein volleres Verständnis. Gerade die Übermittlung in den verschiedenen Sprachen entspreche dem „universalen Charakter und den Zielsetzungen des Evangeliums" (Nr. 10). Die Erneuerungsbewegung als Ausdruck „einer neuen Verantwortung gegenüber dem Wort Gottes" (Nr. 10) sei noch keineswegs abgeschlossen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Überzeugung des Papstes, es gehöre zum Wesen der Homilie, jene grundlegende Befähigung des Menschen zum Hörer des Wortes zu artikulieren und dabei „die Übereinstimmung zwischen der geoffenbarten Weisheit Gottes und dem wahren Gedankengut der Menschheit aufzuzeigen, das auf verschiedenen Wegen die Wahrheit sucht" (Nr. 10), wie er denn auch „die geistigen Strömungen und sozialen Wandlungen, die für unsere Epoche so bezeichnend sind", nicht nur als Schwierigkeiten empfindet, sondern als Möglichkeiten begreifen möchte, „zu einer neuen Weise der Teilnahme an diesem großen Geheimnis des Glaubens" zu gelangen (Nr. 13).
Nun ist aber – wie sich zeigen wird – die erklärte Absicht des Papstes, die Impulse des II. Vatikanum aufzunehmen und weiterzugeben, nicht schon gleichbedeutend damit, daß auch sein methodisches Vorgehen und seine inhaltliche Akzentuierung sich voll decken mit den Bestrebungen und Aussagen des letzten Konzils.

III. „Vorkonziliare" theologische Methode?

1. Die Gefahr „einer nur teilweisen, einseitigen oder irrigen Anwendung der Vorschriften des II. Vatikanischen Konzils" (Nr. 12), die der Papst signalisiert, ist vermutlich um so geringer, je weniger in einem vordergründigen Textpositivismus einzelne, aus dem Kontext gelöste Konzilsaussagen einem bestimmten („progressiven" oder „traditionalistischen") Interesse dienstbar werden, sondern statt dessen die Grundlinien, die Gesamttendenz, die „Tiefenstruktur" der Konzilsdekrete wahrgenommen und als Interpretationsrahmen ernst genommen werden. Hier ist nicht der Ort, diesen „Konzils-Grundriß" im einzelnen nachzuzeichnen. Mir scheint, daß er mit dem Stichwort „Volk Gottes auf dem Wege" (vgl. LG Nr. 8 und 9) hinreichend deutlich in Erinnerung gerufen werden kann, insofern damit sowohl der unüberholbare Ausgangspunkt, nämlich das Christusereignis und seine verbindliche apostolische Bezeugung in der Heiligen Schrift, wie die farbige „Geschichtlichkeit" des lebendigen Überlieferungsprozesses, wie vor allem auch die noch ausständige Zukünftigkeit der beseligenden Vollendung in den Blick kommen. Wichtig für unseren Zusammenhang ist nun der Hinweis, daß dieses theologische Grundgerüst einer *„heilsgeschichtlichen Konzeption"* von den Konzilsvätern selbst ausdrücklich formuliert und in die Form einer methodischen Anweisung gebracht worden ist, dort, wo das künftige Vorgehen der „Theologia dogmatica" angesprochen ist (OT, Nr. 16).

2. Die *herkömmliche dogmatische Methode*, die bis in die jüngeren Handbücher hinein wie selbstverständlich praktiziert wurde, war der bekannte Dreischritt: (1) Darlegung der kirchlichen Lehre mit Konzilsdefinitionen oder anderen lehramtlichen Texten, (2) Aufweis dieser Lehre aus Schrift und Tradition, also Nachweis, daß die vorgetragene Lehre durch die Offenbarung gedeckt sei, (3) spekulative Erhellung und Durchdringung des jeweiligen Satzes und systematische Verknüpfung mit dem Ganzen der Offenbarung. Diese Methode, die sich erst relativ spät, erst im 18. Jh., allgemein durchgesetzt hatte, war natürlich keineswegs nur schlecht! Sie brachte z. B. deutlich die wichtige Tatsache zum Ausdruck, daß weder die mehr oder weniger gescheiten Einfälle der Theologen noch irgendwelche bloß historischen Daten oder Fakten das zu Bedenkende und zu Erklärende sind, sondern der geschichtlich gewachsene lebendige Glaube der gegenwärtigen Kirche. Der offenkundige Nachteil dieses Dreischritts aber, an vielen Stellen der Lehrbücher mit Händen zu greifen, lag vor allem darin, daß die Heilige Schrift als der normgebende und grundlegende Ausdruck des Glaubens nicht mehr in voller Breite zur Sprache kam, häufig auf wenige, aus dem Kontext vereinzelte Beweisstellen reduziert wurde. Als erhebliche Gefahr erwies sich auch die Tatsache, daß zeitgebundene und vielfältig geschichtlich bedingte dogmatische Formeln in der systematischen Auslegung (und Verkündigung!) interpretiert wurden, als seien sie die gemeinte „Sache" oder zumindest die zeitlos gültige, deutlichste Spiegelung der gemeinten Sache.

3. Auf dem letzten Konzil wurde hier eine zunächst unscheinbare, aber *entscheidende Korrektur* vorgenommen. Im Dekret über die Priesterausbildung sind Leitgedanken für die Anordnung und Durchführung der theologischen Studien formuliert. Von der Dogmatik heißt es dort im Abschnitt 16, sie solle so strukturiert werden, daß zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden, dann soll die Überlieferung und Entfaltung der Glaubenswahrheiten in der Geschichte erschlossen werden, ehe der Versuch gemacht wird, „mit dem heiligen Thomas als Meister" sie in ihrer Ganzheit und in ihrem Zusammenhang zu verstehen. All das soll als im gegenwärtigen Leben der Kirche wirksam erkannt werden und auf die heutigen Fragen ausgerichtet und bezogen sein. (1) Die Themen der Heiligen Schrift, (2) Die verbindlichen Interpretationen im Laufe der Geschichte, (3) der Versuch, die inneren Zusammenhänge zu verstehen und (4) all das mit dem bewußten Blick auf die heutige Glaubens- und Verkündigungssituation. Die ersten drei Gedanken sind wirkliche methodische Schritte, der vierte ist gewissermaßen der Horizont, vor dem diese Schritte getan werden. Die empfohlenen Schritte sind so, daß sie faktisch den geschichtlichen Gang der Kirche und ihrer Glaubensentfaltung nachgehen.
Gerade auch von der Systematischen Theologie wird also ein Vorgehen erwartet, das der Geschichtlichkeit des Heilsgeschehens und seiner verbalen Artikulation Rech-

nung trägt. Was zunächst wie eine nur kleine Verschiebung aussieht, zeigt bei genauem Hinsehen einen anderen Denkansatz. Im Hintergrund dieser Auffassung steht die Neubesinnung auf das Verhältnis von Schrift und Tradition, der Versuch, einerseits die Heilige Schrift wieder in ihren ursprünglichen Rang einzusetzen und andererseits auch die Dokumente der kirchlich-dogmatischen Tradition zu sehen und zu würdigen als Teil jenes dauernden Interpretationsprozesses, in dem lehramtliche Äußerungen mit Hilfe dogmatischer Sätze die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift in ganz bestimmte glaubensgeschichtliche Situationen hinein verbindlich auslegen wollen.

Dieses sehr umfangreiche Arbeitsprogramm, das die Konzilsväter den Lehrern der heutigen Dogmatik verordnet haben, ist keineswegs schon befriedigend umgesetzt in einen durchstrukturierten Studienplan, er verlangt im Grunde eine ganz neue Form von Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen, die erst in Umrissen sichtbar wird. Aber die grundsätzliche Aussage, wissenschaftliche Glaubenslehre dürfe sich nicht verstehen als bloße Dogmenexegese, sondern müsse eine systematisierende Zusammenschau des geschichtlichen Weges der Offenbarung versuchen mit der praktischen Zielsetzung einer konkreten Lebensorientierung, ist doch von erheblichem Gewicht. Diese Auffassung des Konzils, der wohl die meisten der gegenwärtigen Lehrer der dogmatischen Theologie je auf ihre Weise zu entsprechen versuchen, hat *Walter Kasper* mit dem Schlagwort von der „doppelten Relativität" (= Relationalität) des Dogmas in eine Art Theorie gebracht, wenn er schreibt: „Das Dogma ist relativ, insofern es dienend, hinweisend auf das ursprüngliche Wort Gottes bezogen ist, und es ist relativ, insofern es auf die Fragestellungen einer bestimmten Zeit bezogen ist und dem rechten Verständnis des Evangeliums in ganz konkreten Situationen dient. In dieser doppelten Selbstüberschreitung muß das Dogma und die es in wissenschaftlicher Reflexion auslegende Dogmatik betrachtet werden. Geschieht dies, dann wird die Dogmatik zu einem hermeneutischen Geschehen, zu einem Übersetzungsvorgang. Sie steht dann zwischen zwei Polen, dem in der Schrift bezeugten Offenbarungswort und der gegenwärtigen Verantwortung des ein für allemal ergangenen Wortes." (*Walter Kasper*, Die Methoden der Dogmatik, München 1967, 38f)

4. Hier ist nun schließlich die Beobachtung auszusprechen, die mir von grundsätzlicher Tragweite zu sein scheint: Dort, wo Papst Johannes Paul II. im Stil theologischer Lehre dogmatische Sätze vorträgt, auslegt und erläutert, folgt er offensichtlich der eben skizzierten *„vorkonziliaren" theologischen Methode.*

Daß z. B. sein Gedankengang beginnt nicht mit dem Abschnitt „Eucharistie und Kirche" (Nr. 4), sondern mit „Eucharistie und Priestertum" (Nr. 2) – obschon die vorgeordnete Überschrift des ersten Teils (dem Duktus der Kirchenkonstitution des II. Vatikanum folgend) umgekehrt formuliert: Das Geheimnis der Eucharistie im Leben der Kirche und des Priesters – ist ein unmittelbarer Reflex jener Argumentationsmethode, die mit Konzilsdefinitionen, weithin denen des Konzils von Trient, einsetzte. So ist in diesem Papstbrief der *allererste* inhaltliche Beleg ein Verweis auf den Canon 2 „De missae sacrificio" der Sessio XXII des *Konzils von Trient* (DS 1752). Ihm folgen in den nächsten Anmerkungen (3–6) Belege aus frühen Traditionszeugen und zwei ganz knappe, für diese Thematik teilweise unspezifische Schriftzitate und schließlich zur Stützung der anschließenden Erläuterung Hinweise auf Dekrete des Vatikanum II.

Ob auch in diesem Falle zutrifft – worüber sonst in der Wissenschaft eigentlich Konsens herrscht –, daß die Methode nicht nur von marginaler und formaler Bedeutung ist, sondern in der Regel unmittelbare inhaltliche Konsequenzen für die mit ihrer Hilfe gefundenen Aussagen nach sich zieht, muß noch genauer untersucht werden.

Theodor Schneider

Politische Zeitfragen

Afghanistan – ein neues Indochina?

Zur Vorgeschichte des gegenwärtigen Konflikts

Mit der Invasion Afghanistans ist die Sowjetunion einem alten Traum des zaristischen Rußland nähergerückt – dem Zugang zum Indischen Ozean. Nach Vietnam hat sie jetzt einen zweiten Brückenkopf in einer der labilsten Regionen Asiens. Das sowjetische Vorgehen stellt aber nicht nur eine äußerst ernste Bedrohung für Asien dar, auf Dauer gesehen könnte der UdSSR ein ähnliches Debakel drohen, wie es die USA in Vietnam erlebten.

Afghanistan ist eines der ärmsten Länder der Erde. Es lebt hauptsächlich von seiner Landwirtschaft (Schafzucht, Weizenanbau), wobei aber 3/4 seines Bodens kaum oder gar nicht nutzbar sind. Industrie gibt es wenig, doch sind

die Bodenschätze (Kohle, Erdöl, Erdgas) bisher kaum erforscht. Eines der größten Hindernisse für die wirtschaftliche Entwicklung ist dabei die fehlende Infrastruktur – es gibt nur 4000 km befestigte Straßen, keine Eisenbahnen, und die Flüsse enden fast alle in der Wüste.

Von den 15,54 Mio. Einwohnern Afghanistans sind etwa 2,5 Mio. noch Nomaden (1. Volkszählung 1979 / Kabul Times 3.10.79). Die größte Volksgruppe stellen die Paschtunen (40%, nach anderen Quellen bis zu 60%). Sie unterteilen sich, wie auch die anderen Nationalitäten, in einzelne Stämme, deren wichtigste die Durrani im Westen und die Ghilzai im Osten sind (die Durrani stellten bis 1973 das Königshaus). Weitere Paschtunen leben an der Grenze zu Pakistan, in dessen Nordwestprovinz es noch einmal etwa 6,5 Mio. Paschtunen gibt. Die zweitgrößte Gruppe mit 30–45% der Bevölkerung bilden die Tadschiken, Nachkommen arabischer Einwanderer, im Westen und Norden des Landes (weitere 2,5 Mio. in der UdSSR). Ihre Sprache ist Dari (Farsi), die ehemalige Hofsprache, die heute als lingua franca benutzt wird. Im Norden leben außerdem 1 Million Usbeken (10 Mio. in der UdSSR). Dazu wären noch die Hazara in Zentralafghanistan zu erwähnen (900000), die Schiiten sind, während die übrige Bevölkerung fast ausschließlich dem Hanafi-Zweig der Sunniten angehört. Von den übrigen etwa 20 Gruppen seien schließlich noch die Belutschen genannt (100000, daneben 500000 im Iran, 2,5 Mio. in Pakistan) (Zahlen nach *L. Dupree,* Afghanistan, Princeton 1973, und *J. Ch. Blanc,* L'Afghanistan, Brüssel 1976).

Es gibt somit keine afghanische Nation im engeren Sinn, und die einzelnen Gruppen leben durchaus nicht in Harmonie, da Verwaltung, Militär usw. von den Paschtunen beherrscht werden. Das Übergreifen ihres Lebensraumes auf die Nachbarländer schafft zudem weitere Probleme, so haben z.B. viele Paschtunen den Traum eines Groß-Paschtunistan noch längst nicht aufgegeben. Einer der vehementesten Verfechter dieser Idee war übrigens *Mohammed Daud.*

Daß der afghanische Staat ein eher künstliches Gebilde ist, verdankt er der Tatsache, daß sein Gebiet immer wieder Spielball fremder Mächte war. Das heutige Afghanistan ist dabei das Ergebnis des Machtkampfes zwischen Rußland und England im vorigen Jahrhundert. Die hieraus resultierenden Grenzen teilen vor allem das Siedlungsgebiet der Paschtunen (Durand-Linie von 1893) – bis heute ein Zankapfel zwischen Afghanistan und Pakistan.

Erst nach dem 1. Weltkrieg konnte sich Afghanistan etwas außenpolitischen Freiraum verschaffen, wobei man eine Schaukelpolitik zwischen der UdSSR und den anderen Nachbarstaaten betrieb. Ab 1950 nahm dann die Zusammenarbeit mit der UdSSR engere Formen an. Entscheidend war, daß Moskau Kabul in der Paschtunenfrage gegen Pakistan unterstützte, der Westen aber mehr Rücksicht auf Pakistan nehmen mußte. Da Pakistan in dieser Zeit wie auch später mehrfach die Grenzen zu Afghanistan sperrte, wurde die UdSSR zum natürlichen Handelspartner des Landes, dessen Verkehrswege hauptsächlich nach Osten und Norden führen.

Die Anlehnung an Moskau wurde v.a. von Mohammed Daud betrieben, wenn auch nicht ganz freiwillig. Immerhin hatte er sich bemüht, auch die USA zu interessieren, doch waren Gespräche über Wirtschafts- und Militärhilfe in den frühen 50er Jahren ergebnislos verlaufen – als sich die USA dann endlich engagierten, war es bereits zu spät. Daran konnte auch König *Zahir Shah* nichts ändern, der 1963–1973 selbst das Heft in die Hand nahm. Daud steuerte dann das Land ab 1973 wieder auf Ostkurs, scheiterte dann aber schließlich wie sein Vorgänger an der Unfähigkeit, innenpolitische Reformen zu verwirklichen. Da er außerdem gegen Ende seiner Regierungszeit wieder mehr Kontakte zum Westen suchte, kam es der UdSSR sehr gelegen, daß es mittlerweile eine kleine, aber starke marxistische Fraktion im Lande gab. So war der Umsturz vom 27. 4. 1978 zwar vielleicht nicht direkt das Werk der Sowjetunion, aber doch zumindest das ihr nahestehender Kräfte.

Moskaus Statthalter in Afghanistan

Anfang 1965 war eine People's Democratic Party of Afghanistan gegründet worden, die bald einige hundert (1980 etwa 3000) Mitglieder zählte. Diese PDPA, die sich hauptsächlich auf Studenten stützte, spaltete sich bald in zwei Flügel, Khalq (Volk) und Parcham (Banner). Unter der Führung von *Nur Mohammed Taraki* und *Hafizullah Amin,* beides Ghilzai-Paschtunen von einfacher Herkunft, befürwortete der Khalq-Flügel eine demokratische Revolution, die das Land unter Leitung der Arbeiter und Bauern in einen sozialistischen Staat umwandeln sollte. *Babrak Karmal,* Sohn eines paschtunischen Generals, trat als Sprecher des Parcham-Flügels eher für eine Evolution ein, da Afghanistan für eine sozialistische Revolution noch gar nicht reif sei. Außerdem propagierte er eine breitere soziale und ethnische Basis und versuchte, auch die nationalen Minderheiten für sich zu gewinnen.

Mit diesem Programm begannen beide den Marsch durch die Institutionen, wo sie bald zahlreiche Sympathisanten in der Verwaltung und vor allem in der Armee fanden. Karmal unterstützte 1973 sogar Daud, wandte sich aber bald von ihm ab, da die erwarteten Reformen ausblieben. Allerdings suchte er nicht den bewaffneten Widerstand wie einige prochinesische Gruppen. Diese, wie die Setame-Mili (Nationale Unterdrückung) und die Shu'la-i-Jawed (Ewige Flamme), rekrutierten sich hauptsächlich aus Tadschiken und Usbeken. Sie haben, trotz schwerer militärischer Verluste, ihren Kampf gegen die Vorherrschaft der Paschtunen bis heute im Nordosten des Landes fortgesetzt, wobei sie auch von China unterstützt werden.

Die Wiedervereinigung von Khalq und Parcham im August 1977 ermöglichte dann im Bunde mit der Armee unter *Abdul Qadir* den Sturz Dauds. Diese Zweckallianz hielt aber nur kurze Zeit. Taraki schaltete Karmal und Qadir aus, unterlag dann aber im Frühjahr 1979 in einem Machtkampf Amin. Dessen Putsch vom September 1979 kam

dem Versuch der UdSSR zuvor, Karmal und Taraki wieder die Führung übernehmen zu lassen, doch konnte Amin seinen eigenen Sturz damit nur bis zum Dezember 1979 aufhalten.
Die Regierung Taraki begann ab Mai 1978 eine Reihe innenpolitischer Reformen, die nicht nur viel zu hastig durchgeführt wurden, sondern auch kaum Rücksicht nahmen auf die gewachsenen sozialen Strukturen des Landes. Die *Landreform* von Ende 1978 brachte der Mehrheit der Bauern kaum Nutzen, denn mit der Enteignung der wohlhabenderen Grundbesitzer zerschlug man auch die Infrastruktur der Landwirtschaft. Die Großgrundbesitzer waren ja auch für die Bewässerung, die Beschaffung von Zugtieren und Maschinen usw. zuständig gewesen. Zudem fanden sich manche Bauern statt auf eigenem Grund und Boden in Kooperativen wieder.
Anfang 1979 folgte eine *Alphabetisierungskampagne*, in die Mitte 1979 bereits angeblich 800000 Männer und Frauen eingeschrieben waren (Dawn/Karachi 15.7.79). Da man zur Propagierung der Gleichberechtigung beide Geschlechter gemeinsam unterrichtete, blieben die meisten den Kursen bald aus Protest fern. Diese Versuche, das soziale Gefüge radikal zu ändern, riefen auch die Mullahs auf den Plan, die eine weitere Machteinbuße befürchteten. Ohnehin war die Regierung nach eigenem Geständnis angetreten, ihre Macht zu brechen und das öffentliche Leben zu säkularisieren. So wurden zahlreiche Rechtsgelehrte verhaftet und z.T. in die Sowjetunion deportiert. Mitte 1979 sollen allein 3000 von ihnen in Kabul inhaftiert gewesen sein (Arab News 26.7.79).
Diese Maßnahmen erbitterten die Bevölkerung genauso wie die Paschtunisierung des öffentlichen Lebens und die *Anlehnung der Regierung an kommunistische Staaten*. Die UdSSR überhäufte Afghanistan geradezu mit Hilfsangeboten – allein bis Juli 1978 wurden Verträge mit einem Volumen von 100 Mio. Dollar unterzeichnet. Zum Vergleich: Die Wirtschaftshilfe der USA betrug 1978 13 Mio. Dollar (Asian Recorder 2.7.78). Hinzu kamen Waffenlieferungen zur Bekämpfung der Aufständischen, und die Zahl der russischen Berater stieg bald auf 5000 an. Den Höhepunkt dieser Entwicklung kennzeichnete der Freundschaftspakt vom 5.12.78. Dieser sah eine umfassende Zusammenarbeit beider Länder auf allen Gebieten vor. Außerdem sollten sich die Vertragspartner bei einem Angriff durch ein drittes Land gegenseitig helfen. Diese Klausel fand im Dezember 1979 Anwendung, als man sich auf eine Aggression durch Pakistan berief.

Die afghanische Opposition

In dieser Lage formierte sich bald eine breite Opposition. In der Armeeführung, die zu 80% aus Paschtunen besteht, denken viele Offiziere nicht nur sozialistisch, sondern auch nationalistisch. So gab es in der Armee wiederholt offenen Widerstand gegen die sowjetische Präsenz, z.B. im März 1979 in Herat, und mittlerweile ist die Kampfkraft der ursprünglich 90000 Mann starken Armee ziemlich gesunken, da sich viele Soldaten den Aufständischen angeschlossen haben.

Daneben gibt es aber auch unter der Bevölkerung eine breite Ablehnungsfront, die jedoch ethnisch wie politisch stark zersplittert ist. Die größte Gruppe stellen muslimische Organisationen, unter denen die 1968 gegründete Hezbi-i-Islami des *Gulbuddin Hikmatyar* sehr einflußreich ist. Außerdem ist die Jamiat-i-Islami des *Burhanuddin Rabbani* zu erwähnen, Schwesterorganisation einer 1941 gegründeten pakistanischen Bewegung. Beide propagieren einen islamischen Staat auf der Grundlage des Fundamentalismus. Dazu sind sie für die Verstaatlichung der Schlüsselindustrien, die Bankenkontrolle usw. notwendig. Während sich Hikmatyars Partei dabei mehr auf den paschtunischen Mittelstand stützt, versucht Rabbani, auch die nationalen Minderheiten stärker einzubeziehen.
Außerdem gibt es zahlreiche kleinere Gruppen, die teils für eine islamische Republik, teils für die Wiederherstellung der Monarchie eintreten. Vier von ihnen haben sich mit der Jamiat-i-Islami zu einer Islamischen Allianz für die Befreiung Afghanistans zusammengeschlossen, deren Sprecher *Ghulam Rasul Sayaf* ist (Vizepräsident der Jamiat-i-Islami). Wegen Führungsstreitigkeiten blieb Hikmatyar, der nach eigener Darstellung die meisten Aufständischen in seinen Reihen hat, der Allianz im letzten Augenblick fern. Das Programm der Allianz ist im übrigen noch sehr vage, und auch die militärischen Aktionen sind nur wenig koordiniert. Unterstützung erhalten alle diese Gruppen aus Kreisen in den Golfstaaten und in Pakistan, neuerdings auch aus den USA (Dawn 29.2.80). Die angeblich 100000 Partisanen sind aber trotzdem sehr schlecht ausgerüstet und haben in letzter Zeit auch mehrere empfindliche Niederlagen einstecken müssen.
Neben diesen islamischen Gruppen gibt es aber auch andere kleinere Gruppen, die meist die *Interessen nationaler Minderheiten* vertreten. So wurde 1979 eine „Befreiungsfront von Hazarajat" bekannt, die gegen die Unterdrükkung der Schiiten kämpft. Manche dieser Gruppen haben dabei nur eine sehr schmale regionale Basis, und da sie kaum Verbindung mit der Außenwelt haben, gibt es über sie nur wenig Informationen. Die schon länger bestehenden prochinesischen Gruppen wurden bereits erwähnt.

Die ersten Kämpfe gab es schon im Sommer 1978, doch war dies mehr eine Fortsetzung früherer Aufstände gegen die Zentralregierung. Erst im Frühjahr 1979 eskalierte der Widerstand zu einem Bürgerkrieg, der seine Schwerpunkte im Osten und Nordosten des Landes hat. Verschiedentlich wurde dabei auch pakistanisches Territorium verletzt, doch beide Seiten bemühen sich, dies nicht hochzuspielen. Allerdings stellen die *Flüchtlinge* derzeit Pakistans größeres Problem dar. Im März 1980 wurde ihre Zahl offiziell mit 650000 angegeben, und für den Sommer rechnet man mit 1 Mio. (Le Monde 25.3.80). Von diesen Flüchtlingen leben etwa 100000 in Belutschistan (vornehmlich Paschtunen), die übrigen in der Nordwestprovinz. Im Iran sollen ebenfalls etwa 60000 Flüchtlinge sein (Dawn 7.2.80).

Afghanistan und seine Nachbarn

Taraki hatte gleich nach seiner Machtübernahme wieder die Paschtunenfrage aufgeworfen. Als auch ein Besuch *Zia ul-Haqs* in Kabul im September 1978 keine Klärung brachte, verschärfte sich die Situation. Pakistan betrachtet die Frage der Integration der Paschtunen in den pakistanischen Staat weiter als ein rein innenpolitisches Problem. So fror man die gegenseitigen Beziehungen weitgehend ein, brach allerdings die diplomatischen Beziehungen nicht ab – ein Zustand, an dem sich bis jetzt kaum etwas geändert hat.
Für Pakistan ist die Lage insofern bedrohlich, als gerade die Paschtunen und Belutschen die staatliche Einheit des Landes gefährden könnten. Im April 1979 spaltete sich zudem die National Democratic Party, die die Interessen der beiden Volksgruppen vertrat. Der Führer des Paschtunenflügels, *Wali Khan*, der früher Parcham nahegestanden hatte, schwenkte ins Lager Zia ul-Haqs über, was aber nicht den ungeteilten Beifall aller Paschtunen fand. Die Belutschen der NDP gründeten daraufhin eine eigene Partei unter ihren Führern *Bizenjo* und *Mengal*, die einen eher prosowjetischen Kurs verfolgte. Sie strebte die volle Autonomie aller Provinzen Pakistans an; nur Außenpolitik, Verteidigung und Kommunikationswesen sollten der Bundesregierung unterstehen. Außerdem war man für die Verstaatlichung der Schlüsselindustrien und eine sozialistische Wirtschaftsform.
Im Juni 1979 führten Bizenjo und Mengal in Kabul Gespräche mit Vertretern von Bhuttos ehemaliger Volkspartei sowie der Tehrik-i-Istiqlal *Asghar Khans*, wobei Khalq den Vermittler spielte. Ziel war eine Allianz gegen Zia ul-Haq, um die Forderungen nach Autonomie durchzusetzen, doch scheiterte man schließlich am Einspruch der Mehrheit der Volkspartei. Das Scheitern dieser Gespräche könnte Bizenjo und Mengal wieder mit dem Gedanken eines freien Belutschistan liebäugeln lassen, zumal sie verhindern wollen, daß die linksgerichtete Belutschistan People's Liberation Front wieder an Boden gewinnt.
Die Belutschen fühlen sich weitgehend von ihren jeweiligen Regierungen vernachlässigt, da Verwaltung und Wirtschaft ihrer Region fast ausschließlich in fremder Hand sind und auch kaum etwas zur Verbesserung ihrer Lage getan wird. So gibt es viele Belutschen, die ihre Hoffnung auf ein Groß-Belutschistan unter Einschluß der im Iran und in Afghanistan lebenden Stammesgenossen setzen. Unter der Intelligenz gibt es zudem eine marxistisch ausgerichtete Strömung, die auf die Karte der UdSSR setzt. Die BPLF, die immer noch einige tausend aktive Kämpfer zählt, trug denn auch hauptsächlich den Aufstand von 1973–1977 in Pakistan, wobei sie massive Unterstützung aus dem Irak erhielt. Seit dem Waffenstillstand Ende 1977 leben immer noch etwa 7000 Belutschen-Familien in Afghanistan und bilden so einen potentiellen Unruheherd. Die sowjetische Präsenz in Afghanistan dürfte auch manchen Belutschen neuen Auftrieb geben, und so hat die pakistanische Armee ihre Truppen in Belutschistan auch erheblich verstärkt (Le Monde 31. 1. 80).

Das Verhältnis Kabuls zu Teheran ist ebenfalls gespannt. Im März 1979 beteiligten sich etwa 5000 Iraner bzw. im Iran lebende Afghanis an den dortigen Unruhen (insgesamt sollen bis Anfang 1979 1 Mio. Afghanis z.T. illegal im Iran gelebt haben / Asian Recorder 23. 4. 79). Die neuerlichen Unruhen im Westen Afghanistans und dortige sowjetische Truppenverstärkungen deuten darauf hin, daß man mit einer Wiederholung derartiger Kämpfe rechnet. Im übrigen dürfte allein die innere Lähmung des Iran bis jetzt verhindert haben, daß er sich in größerem Maße in die Vorgänge in Afghanistan einschaltete. Immerhin muß auch er sich vor einer sowjetischen Aggression hüten; zudem könnte die Separatistenbewegung in Belutschistan die Oberhand gewinnen.

Afghanistan nach der Invasion

Die enge Bindung der UdSSR an die Regierung Taraki/Amin bedeutete, daß sie auch für deren Fehler einstehen mußte. Dies hieß aber auch, sich immer stärker militärisch zu engagieren und – wollte man das Land nicht mit einem Prestigeverlust verlassen – schließlich das Ruder selbst in die Hand zu nehmen. Dies und das Machtstreben der UdSSR dürften jedoch nicht die einzigen Gründe für die Invasion sein. Das der Anarchie zustrebende Afghanistan hätte eine Beute der anderen Nachbarländer werden können, und die Aussicht eines islamischen Blocks an ihrer Südflanke dürfte der Sowjetunion wenig verlockend erscheinen. Außerdem verlagerten sich die innerafghanischen Kämpfe immer bedrohlicher in die Nähe der russischen Grenze, und ein Überspringen des revolutionären islamischen Funkens auf Mittelasien wäre nicht auszuschließen gewesen.
Die Invasion diente zunächst vorrangig der Sicherung der Städte und Verkehrswege, doch bald mußten die russischen Truppen auch selbst in die Kämpfe eingreifen. Aus psychologischen Gründen bestanden die Verbände vornehmlich aus Angehörigen mittelasiatischer Völker, nur die Offiziere waren meist Europäer. Mittlerweile mußten aber schon Teile der 80000 Mann starken Armee (30000 in Wartestellung an der Grenze) ausgewechselt werden, da es zu Fällen von Befehlsverweigerung, aber auch zu Verbrüderungen mit der afghanischen Bevölkerung gekommen ist (Le Monde 9. 2. 80). Der bisherige Verlauf der Kämpfe zeigt, daß die russischen Truppen erhebliche Schwierigkeiten haben, und amerikanische Militärkreise schätzen, daß die UdSSR mindestens 300000 Soldaten benötigt, um der Lage Herr zu werden (Le Monde 23. 2. 80). Damit würde sich das sowjetische Engagement den Dimensionen des amerikanischen in Vietnam nähern.
Karmal bemüht sich derweil, seine Regierung zu festigen. So nahm er parteilose Technokraten und Vertreter nationaler Minderheiten in sein Kabinett auf und räumte den Militärs mehr Mitsprache ein. Er versprach bis zum 27. 4. 80 eine neue Verfassung, die den Respekt vor dem Islam, der Familie, dem Privatbesitz und den politischen Rechten des Volkes beinhalten soll. Die Probleme der eth-

nischen Minderheiten sollen ebenfalls friedlich gelöst werden. Deshalb wurden auch kommunistische Transparente aus den Straßen verbannt, und als Amtssprache wird wieder Dari bevorzugt. Doch gegen diese äußeren Anzeichen sprechen neuerliche Verhaftungswellen eine andere Sprache. Karmal ist dabei nicht nur von Moskau völlig abhängig – seine Politik ist in den Augen der meisten Beobachter zum Scheitern verurteilt, falls er nicht gerade die Bindung zur UdSSR lockert. Diese Bindungen sind aber mit dem Vertrag über die Stationierung der sowjetischen Truppen in Afghanistan nur noch enger geworden. Viel hängt im übrigen davon ab, ob die Regierung die katastrophale wirtschaftliche Lage des Landes meistert (es müssen bereits erhebliche Mengen an Lebensmitteln aus der UdSSR eingeführt werden). Gerüchte über Differenzen innerhalb der Regierung und die baldige Ablösung Karmals wollen denn auch nicht verstummen.

Die *Lage der Nachbarn Afghanistans* hat sich durch die Invasion verschärft. Pakistan kann die Guerilla-Aktivität an der Grenze zu Afghanistan kaum verhindern, liefert aber so der Gegenseite Argumente für den Vorwurf, es betreibe eine Aggression. Andererseits hat es die moralische Verpflichtung zur Unterstützung seiner Glaubensbrüder. Dies könnte die UdSSR zu militärischen Aktionen oder auch zur Unterstützung der pakistanischen Separatisten herausfordern. Diese Bedrohung hat Zia ul-Haq, der Anfang März einen Militärputsch vereitelte, zu einer weiteren Hinauszögerung des Demokratisierungsprozesses veranlaßt (im Oktober 1979 wurden schon alle politischen Parteien verboten). Er sieht sein Heil vornehmlich in der militärischen Aufrüstung Pakistans.
China hat Pakistan Hilfe versprochen, und Mitte März wurde auch über eine größere Waffenhilfe verhandelt. Für China stellt die sowjetische Invasion nichts Neues dar, es sieht nur seine bisherige Einschätzung der sowjetischen Außenpolitik bestätigt. So würde es auch allenfalls bei einer unmittelbaren Bedrohung Pakistans selbst eingreifen, vorerst aber gibt es keine Anzeichen für ein direktes chinesisches Engagement. Pakistan muß seinerseits bei allen Hilfsangeboten die Reaktionen Indiens, aber auch der Sowjetunion beachten. So versicherte es denn auch, es sei an keine Achse China-USA-Pakistan gedacht (FEER 1.2.80).
Auch hinsichtlich amerikanischer Hilfe darf Pakistan Indien, aber auch die islamischen Staaten nicht verstimmen. Zudem hat man nicht vergessen, daß die USA 1965 und 1971 Partei für Indien ergriffen. So stellt Pakistan reichlich hohe Forderungen an die USA, um für die Nachteile (auch gegenüber der UdSSR) entschädigt zu werden, die aus einer amerikanischen Militärhilfe entstehen könnten – und deshalb ist man bisher auch noch zu keinem Ergebnis gelangt.

Indien spielt in diesem Konflikt eine Schlüsselrolle. Es hat sich ungeachtet des Freundschaftspaktes mit der UdSSR gegen die Invasion gewandt. Indien möchte allerdings den Konflikt durch Verhandlungen beilegen. Keinesfalls möchte man eine Aufrüstung Pakistans, das dann seine Waffen eines Tages wieder gegen Indien wenden könnte. Immerhin ist aber die indische Reaktion für die Sowjetunion negativer als erwartet. Als Trostpflaster hat Moskau deshalb Delhi neue Waffenlieferungen für 2,5 Mrd. Dollar versprochen (Le Monde 15.2.80). Pakistan und Indien bemühen sich aber, ihre Beziehungen zu verbessern. Indien hat denn auch betont, es habe Verständnis für Pakistans Sicherheitswünsche und es wolle aus der prekären Lage seines Nachbarn keine Vorteile ziehen. Aber während Pakistan das Problem als eine globale Angelegenheit sieht, die nur international gelöst werden könne, ist für Indien der Konflikt eine rein innerafghanische Angelegenheit, die es nicht zu sehr hochspielen will.
Die islamischen Staaten können nur begrenzt helfen. Die Beschlüsse der Islamischen Konferenz Ende Januar in Islamabad (u.a. die Empfehlung, die diplomatischen und wirtschaftlichen Beziehungen zu Kabul abzubrechen) sind bis heute nur zum Teil in die Tat umgesetzt worden. Pakistan hat zwar bisher jeden Dialog mit den neuen Machthabern in Kabul abgelehnt, den Transithandel nach Afghanistan, der aber ohnehin durch die Kämpfe stark behindert ist, nicht völlig unterbunden. Die Verschiebung der für Ende April geplanten Konferenz der islamischen Länder in Islamabad auf Mitte Mai deutet zudem darauf hin, daß es Meinungsverschiedenheiten geben könnte. Immerhin hat die Sowjetunion derzeit unter den islamischen Ländern nur wenige Verbündete: Syrien, Libyen, Algerien, Südjemen und die PLO halten der UdSSR vorerst noch die Treue. Zu den schärfsten Gegnern des sowjetischen Vorgehens gehört dafür neben Saudi-Arabien der Irak. Der Iran hat im übrigen das sowjetische Vorgehen zwar mehrfach scharf verurteilt, hat sich aber gleichzeitig auch gegen eine amerikanische Präsenz in der Region gewandt. Seine Haltung ist noch unentschlossener als die Pakistans, das es ebenfalls mit der Sowjetunion nicht ganz verderben möchte.
Die sowjetische Invasion hat eine politisch sehr labile Region getroffen. Die UdSSR könnte die gegenwärtigen Kämpfe dazu benutzen, ihren Machtbereich noch mehr auszuweiten. Dies würde vor allem die Einheit Pakistans ernsthaft gefährden. Allerdings könnte die UdSSR auch die Widerstandskraft und den Freiheitswillen der Völker Afghanistans unterschätzt haben. Damit würden ihr weitere Truppenverstärkungen kaum etwas nutzen, auch wenn die gegenwärtige Offensive erste Erfolge gebracht hat. Sie könnte so schließlich ihr eigenes Indochina-Debakel erleben. In jedem Fall aber ist dies kein regionaler Konflikt mehr, sondern die Folgen sind so weitreichend, daß nur eine internationale Lösung helfen kann.
Zia ul-Haq schlug vor, eine internationale Friedenstruppe in Afghanistan zur Wiederherstellung der innenpolitischen Stabilität einzusetzen (Spiegel 10.3.80). Er hält nichts von einer Neutralisierung Afghanistans, die den Großmächten weiter erheblichen Einfluß in der Region gewähren würde. Die UdSSR hat ihrerseits den EG-Vorschlag einer Neutralisierung bisher abgelehnt. Und doch wäre dies eine Chance, den Konflikt beizulegen. Eine Neutralisierung würde bedeuten, daß die Großmächte

ihre Einflußsphären abgrenzen und zugleich die Integrität Afghanistans garantieren. Sie müßte verbunden sein mit der Sicherheit für die UdSSR, daß innerafghanische Konflikte nicht über die Grenze zu Mittelasien in die UdSSR hineingetragen werden (s. Interview Lord Carrington, Spiegel 25. 2. 80).
Eine Neutralisierung wäre allerdings nur dann sinnvoll, wenn das Land die Gelegenheit zu einem innenpolitischen Neubeginn nutzen könnte. Und hier liegt eine zweite Schwierigkeit: Es gibt derzeit keine politische Gruppierung, die die Gewähr dafür bietet, daß sie das Land aus seinen innenpolitischen Problemen herausführen könnte mit einer Politik, die die Mehrheit der Bevölkerung (und nicht nur die Mehrheit der Paschtunen) hinter sich hat. Wenn sich aber weder die Großmächte noch die afghanische Opposition über die Zukunft des Landes einigen können, werden Bürgerkrieg und Unterdrückung weitergehen und so gleichzeitig eine Gefahr für die gesamte Region, einschließlich Iran und Pakistan, bilden.

Peter Drews

Forum

Wehrdienst und Gewissensprüfung

Eine Stellungnahme zur Frage der Begründbarkeit von Gewissensentscheidungen

Im Januar 1980 wurde vom Ausschuß des Bundestages zur Frage der Novellierung des Wehrdienstverweigerungsgesetzes eine öffentliche Anhörung veranstaltet. Aus diesem Anlaß wurde von Professor Franz Böckle (Bonn) im Namen des Kommissariates der deutschen Bischöfe eine Erklärung abgegeben. Bei dieser handelt es sich, soweit wir es überblicken können, um die bisher klarste und detaillierteste Stellungnahme im katholischen Bereich zur Frage der Begründbarkeit von Gewissensentscheidungen. Da diese bisher noch nirgends veröffentlicht wurde, drucken wir sie trotz einiger zeitlicher Verzögerung hier im Wortlaut ab. Zur Position aus der evangelischen Kirche vergleiche den Beitrag von Georg Picht in den „Evangelischen Kommentaren" (Februar 1980, S. 70–74).

Der Respekt, den das Grundgesetz dem Kriegsdienstverweigerer gegenüber zeigt, gilt nicht einfach der Weigerung, Dienst mit der Waffe zu leisten, sondern allein einer glaubhaften Gewissensnot. Wenn das Gewissen eines Bürgers diesem eine Tötung *grundsätzlich* und *ausnahmslos zwingend* verbietet, so muß er vor dem Zwang bewahrt werden, in einer Kriegshandlung einen anderen töten zu müssen. Dem Grundrecht auf Gewissensfreiheit gebührt eindeutig Priorität vor dem Recht und der Pflicht zur militärischen Landesverteidigung. Eine Rechtsordnung, die mit der Wehrpflicht die Grundrechte der Bürger schützen will, würde sich selbst ad absurdum führen, wenn sie um dieses Schutzes willen die Gewissensfreiheit mißachten wollte. Solange die allgemeine Wehrpflicht besteht, handelt es sich bei der Freistellung davon um eine Entbindung von einer allgemeinen Rechtspflicht für den Einzelfall. Dazu muß der die Befreiung legitimierende Grund, die Berufung auf das Grundrecht der Gewissensfreiheit, mit hinreichender Sicherheit gegeben sein. Da es sich um eine persönliche Gewissensentscheidung handelt, entsteht das Problem der Überprüfbarkeit. Ist das Gewissen überprüfbar? In einer Stellungnahme des Präsidiums der katholischen Friedensbewegung PAX CHRISTI vom 10. Juni 1978 heißt es: „Gewissen ist nach christlichem Verständnis objektiv nicht überprüfbar." Und in der Erklärung, die der Kongreß der kirchlichen Berater und Beistände für Kriegsdienstverweigerer am 5. 12. 1979 verabschiedet hat, wird die Abschaffung jeglicher Gewissensprüfung verlangt und dazu begründend gesagt:
„a) Gewissen ist nicht prüfbar. – Eine Gewissensentscheidung ist eine höchst persönliche, innere Entscheidung, die sich jeder objektiven Überprüfung durch staatliche Verfahren entzieht.
b) Ein Staat, der über das Gewissen seiner Bürger urteilt, maßt sich göttliche Befugnisse an und hebt faktisch das Grundrecht der Gewissensfreiheit auf.
c) Statt einer Prüfung sollen jungen Menschen Hilfen angeboten werden, ihre persönliche Einstellung zum Töten in einer Kriegsdienstsituation zu erkennen, um sie so zu einer bewußten, selbstverantworteten Entscheidung zu befähigen."

1. Ist das Gewissen prüfbar?

Dahinter stehen drei Fragen: Ist das *Gewissen* prüfbar? Entzieht sich eine *Gewissensentscheidung* jeder objektiven Überprüfung, weil ein subjektives Urteil nicht objektiviert werden kann? Oder gilt dies nur *für staatliche Verfahren*, weil der Staat sich dann göttliche Befugnisse anmaßt? Auf diese drei Fragen möchte ich hier eingehen.

Das Gewissen ist durch zwei nicht trennbare, aber unterscheidbare Aspekte charakterisiert. *Der eine Aspekt* ist die *Erfahrung eines unbedingten Anspruchs*, dem man sich ohne Verlust der persönlichen Identität nicht glaubt versagen zu können. Der *andere Aspekt* ist die in einer bestimmten Situation andrängende *persönliche Entscheidung*, die als Konkretisierung der unbedingten Beanspruchung erscheint.
Diese beiden Aspekte des Gewissens sind nicht trennbar, weil es keinen gehaltlosen, inhaltlosen Anspruch gibt. An dem inhaltlichen Anspruch wird aber ein Aspekt der Unbedingtheit, der kategorischen Geltung des allgemeinen Sittengesetzes miterfahren, der zum Charakteristikum des Gewissensphänomens gehört. Dieser Aspekt der Unbedingtheit ist nicht aus dem Gegenstand der konkreten Entscheidung, die sich ja immer um bedingte Werte dreht, begründbar. Kant hat sich jahrelang um die Begründung der absoluten Geltung des sittlichen Anspruchs bemüht. Er hat schließlich erkannt, daß es sich bei dem unbedingten Anspruch des Sittlichen um ein Faktum menschlicher Vernunft handelt, das theoretisch nicht deduzierbar ist. Wenn Kant vom Faktum des Sittengesetzes spricht, so meint er damit kein empirisches Faktum, sondern ein „Faktum der reinen Vernunft", ein unmittelbares Bewußtsein, das sich philosophisch nicht weiter begründen läßt. Der Theologe spricht in diesem Zusammenhang von der Berührung mit dem Unbedingten, mit dem Göttlichen im Menschen. Und der Rechtsphilosoph Hans Welzel spricht von der Erfahrung eines daseinstranszendenten Sollens, vom Innewerden der Transzendenz in der Immanenz. Diese *Unbedingtheit der* Gewissensbean*spruchung* und *Gewissensbindung* läßt sich nicht weiter begründen und daher nicht überprüfen. Ihr *Gegebensein kann nur bezeugt* und über die allgemeine *Glaubhaftigkeit* eines Menschen *geglaubt werden*. Die Frage also, ob ein bestimmter Gewissensanspruch „ausnahmslos zwingend" sei (richtiger müßte es heißen „bedingungslos zwingend" sei), weist deutlich auf diesen Aspekt des Gewissens hin, der als solcher nicht direkt prüfbar ist.

2. Ist eine persönliche Gewissensentscheidung begründbar und objektivierbar?

Der Unbedingtheitsanspruch des Gewissens hebt die sittliche Selbstbestimmung des Beanspruchten nicht auf, sondern fordert sie heraus. Wer anders denkt, müßte von Gewissenszwang reden. Wir sprechen von Gewissenspflicht, die zu persönlicher Verantwortung ruft. Sittliche Selbstbestimmung nimmt den Menschen in seinem Urteilen und Entscheiden in Pflicht. Sie wäre keine Selbstbestimmung, würde der Mensch über die Entscheidungen, die er trifft, keine Rechenschaft geben. Und die Selbstbestimmung wäre keine sittliche, wenn der einzelne in die Rechenschaft vor sich selbst nicht die Folgen einbezöge, die die eigene Entscheidung für andere mit sich bringt. Und gerade in jenen Fällen, in denen die Gewissensentscheidung ein Verhalten gebietet, das von einer von der Allgemeinheit getragenen rechtlichen Pflicht abweicht, ist ein besonders selbstkritisches Urteil erfordert. Nur so gewinnt eine Gewissensentscheidung den Charakter einer Entscheidung aus sittlicher Selbstbestimmung.

Worüber man aber in begründeter Weise sich selbst Rechenschaft gibt, darüber ist man *grundsätzlich* auch seinen Mitmenschen gegenüber *rechenschaftsfähig;* und besonders bei Inanspruchnahme einer Freistellung von einer allgemeinen Forderung ist man dazu nach dem Prinzip der sittlichen Selbstbestimmung auch *verpflichtet*. Es ist daher voll berechtigt, wenn verlangt wird, daß der Antragsteller auf Kriegsdienstverweigerung seine Gewissensentscheidung nach seinem persönlichen Ausdrucksvermögen einleuchtend begründen soll.
Ist aber diese persönliche Begründung überprüfbar? Zur Frage steht jetzt nicht der Unbedingtheitscharakter, sondern die persönliche Abwägung der Gründe. Abwägen heißt persönlich – wenn auch aus subjektiver Sicht – objektivieren. Und solche Objektivierungen kann man bis zu einem gewissen Grad nachvollziehen. Sie gewähren Einblick in die persönliche Argumentation und lassen Schlüsse zu auf die Ernsthaftigkeit der Berufung auf das Grundrecht des Art. 4, Abs. 3 GG. So gestatten sie indirekt einen Rückschluß auf das Vorhandensein des Unbedingtheitscharakters der Entscheidung.

3. Ist ein staatliches Verfahren zur Prüfung der Entscheidung berechtigt?

Als weltanschaulich neutrale Instanz ist der Staat nicht berechtigt, über die Geltung eines letzten, die Unbedingtheit begründenden Gewissensgrundes zu urteilen. Weltanschauliche Neutralität besagt aber keine Wertneutralität. Der Rechtsstaat beruht auf bestimmten Wertvoraussetzungen und Wertentscheidungen. Sie bestimmen die geltende Rechtsordnung. Es ist daher grundsätzlich möglich und berechtigt, eine persönliche Wertabwägung an den die Rechtsordnung bestimmenden Voraussetzungen zu prüfen.

Eine der fundamentalen Voraussetzungen des modernen Rechtsstaates ist das Grundrecht auf Gewissensfreiheit. *Die Gewissensfreiheit* ist allerdings nicht unbegrenzt. So gibt es die berechtigte und zumutbare Forderung, eine bestimmte Handlung zu unterlassen, weil sie Rechte oder sittliche Empfindungen dritter verletzt. Es ist insofern nicht richtig, wenn in der Stellungnahme des BDKJ-Hauptausschusses behauptet wird, daß „das individuelle Gewissen grundsätzlich nicht dem Erkenntnisvorbehalt eines Außenstehenden unterworfen werden kann" (id-Dok. v. 15. Okt. 1978). Eine Handlungs*verhinderung* ist mit der garantierten Gewissensfreiheit unter bestimmten Umständen vereinbar; eine Handlungs*erzwingung* dagegen niemals. Kein Mensch darf je gezwungen werden, eine Handlung zu setzen, die er innerlich als widersittlich ablehnt, selbst wenn seine persönliche Überzeugung auf einem Irrtum beruht. Jedes Handeln eines Menschen gegen sein sicheres Gewissen ist immer und ausnahmslos verwerflich. Jeder Zwang zu solchem Handeln ist ebenso not-

wendig widersittlich. Solange also die Unseriosität der vorgebrachten Gewissensentscheidung nicht durch gerichtlich nachprüfbare Tatsache bewiesen wird, muß um der Bedeutung des Gewissens willen der Anspruch als gegeben angenommen werden. Mit anderen Worten: die Beweislast liegt bei den Prüfenden; sie haben zu beweisen, weshalb sie dem Antragsteller keinen Glauben schenken können.

Franz Böckle

Kurzinformationen

In seiner Osterbotschaft hat Johannes Paul II. erneut an die Menschen appelliert, Christus nicht zurückzuweisen. „Diese Welt, die heute leider auf verschiedene Weise den ‚Tod Gottes' zu wollen scheint, höre auf die Botschaft von der Auferstehung." Der Papst führte aus, daß der Tod Gottes in fataler Konsequenz auch den Tod des Menschen mit sich bringe. Christus sei auferstanden, damit der Mensch den eigentlichen Sinn seiner Existenz finde und sein Leben in Fülle lebe: „Weist Christus nicht zurück, die ihr an einer menschlichen Welt baut. Verwerft ihn nicht, die ihr, wie und wo auch immer, die Welt von heute und morgen aufbaut: Die Welt der Kultur und Zivilisation, die Welt der Wirtschaft und der Politik, die Welt der Wissenschaft und Information." Christus habe sich als den Eckstein offenbart, auf dem man die Geschichte der gesamten Menschheit und zugleich jedes einzelnen baue.

Die Bedeutung der Auferstehung Christi für Mensch und Gesellschaft stand auch im Mittelpunkt der Predigten und Ansprachen des Papstes bei seinem *Besuch in Turin* am 13. April. In seiner Predigt während der Eucharistiefeier auf dem Domplatz sprach er von der Angst des Menschen, die durch die Möglichkeiten der Konsumgesellschaft zwar verdeckt, aber nicht beseitigt werde. Diese Angst sei angesichts der zerstörerischen Kräfte, über die die Menschheit heute verfüge, gerechtfertigt. Auch hier stellte der Papst die Frage, ob die Angst des modernen Menschen nicht letztlich vom Tod Gottes herrühre: „Wir leben also in der Epoche eines gigantischen materiellen Fortschritts, die gleichzeitig die Epoche einer zuvor nicht gekannten Verneinung Gottes ist." Der Mensch habe Angst, weil ihn die Verneinung Gottes allein zurücklasse. Dem setzte Johannes Paul II. die Auferstehungsbotschaft entgegen: „Gerade die Zeit, in der wir leben, braucht in besonderer Weise die Wahrheit über die Auferstehung des Gekreuzigten." Er rief die ganze Stadt dazu auf, Zeugnis von der Auferstehung abzulegen. Auch die Ansprache zum Abschluß des Besuchs, bei der der Papst vor allem die mit der industriellen Arbeitswelt zusammenhängenden Probleme für Familie und Jugend ansprach, gipfelte in dem Aufruf: „Erhebe dich, Turin, in Seinem Osterfest, das die Welt verwandelt!"

Am 23. Februar wurde in Augsburg von der Gemeinsamen Katholisch-Lutherischen Kommission eine Stellungnahme zur Confessio Augustana mit dem Titel „Alle unter einem Christus" verabschiedet, die Ende März veröffentlicht wurde. Der insgesamt 28 Punkte umfassende Text erinnert an die gegenüber der Zeit der Verabschiedung des Augsburgischen Bekenntnisses tiefgreifend veränderte Situation zwischen Katholiken und Lutheranern. Die Phase der Verhärtung und der Verschärfung der Gegensätze sei durch den Dialog zwischen den beiden Kirchen abgelöst worden: „Der Dialog der letzten Zeit, die durch ihn erreichten theologischen Verständigungen und der Grad gelebter Einheit führen uns nach Augsburg und zum Augsburgischen Bekenntnis zurück." Es entspreche der Dynamik eines kirchlich verantworteten und auf kirchliche Gemeinschaft drängenden Dialogs, daß man sich besonders mit dem für die lutherischen Kirchen verbindlichen Bekenntnisdokument beschäftige. Der Confessio Augustana gehe es nicht um Sonderlehren, sondern um die „Reinerhaltung und Erneuerung des christlichen Glaubens". Das Dokument beruft sich auf die gemeinsamen Untersuchungen lutherischer und katholischer Theologen, die ergeben hätten, daß „die inhaltlichen Aussagen des Augsburgischen Bekenntnisses dieser Absicht in hohem Maße entsprechen und insoweit als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens angesehen werden können". Im Blick auf den ersten Teil der CA werden grundlegende Gemeinsamkeiten festgestellt: so der die ganze Christenheit verbindende Glaube an den dreieinigen Gott und die Heilstat Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist. In der *Lehre von der Rechtfertigung* zeichne sich ein weitgehender Konsens ab. Gemeinsam werde auch bezeugt, „daß in der Verkündigung des Evangeliums und in den Heiligen Sakramenten durch den Heiligen Geist das von Christus in Tod und Auferstehung erworbene Heil den Menschen geschenkt und wirksam zugeeignet wird". Eine grundlegende Gemeinsamkeit, so das Dokument, besteht auch im *Verständnis von Kirche*. Der Grundkonsens in diesen Fragen wird auf die Ergebnisse des offiziellen lutherisch-katholischen Dialogs bezogen, in denen er seinen Ausdruck und seine Bestätigung finde. Die im zweiten Teil der CA geübte Kritik an Mißständen innerhalb der damaligen Kirche sei heute im wesentlichen gegenstandslos; auch in den im zweiten Teil angesprochenen Glaubenslehren sei ein weitgehender Konsens erzielt worden. Genannt wird die „tiefe Gemeinsamkeit im Zeugnis vom Herrenmahl" im Blick auf die damalige Polemik gegen das Meßopfer. „Monastische Formen gemeinschaftlichen Lebens als eine Weise entschiedener Verwirklichung des Evangeliums" seien heute für Lutheraner wie Katholiken eine legitime Möglichkeit. Auch in der *Frage nach dem Bischofsamt* wird festgestellt, daß die CA einen den lokalen Ämtern übergeordneten Dienst der Einheit und Leitung als wesentlich für die Kirche ansehe. Schließlich werden noch offene Fragen und unbewältigte Probleme genannt: Zahl der Sakramente, Papsttum, bestimmte Aspekte der episkopalen Struktur und des Lehramts der Kirche. Diese Fragen wie auch die erst in den letzten beiden Jahrhunderten definierten Dogmen müßten Gegenstand des weiteren Dialogs sein. „Unsere neu erkannte Gemeinsamkeit in zentralen christlichen Grundwahrheiten gibt uns begründete Hoffnung, daß im Licht dieses Grundkonsenses auch auf die noch offenen Fragen und Probleme Antworten möglich werden, die das erforderliche Maß an Gemeinsamkeit enthalten, um unsere Kirchen auf dem Weg von getrennten Kirchen zu Schwesterkirchen einen entscheidenden Schritt weiterzubringen." Der Text schließt mit der Aufforderung an Katholiken wie Lutheraner, den gemeinsamen Glauben in unserer Zeit neu zu bekennen.

Die Situation der Christen in der DDR stand im Mittelpunkt der Tagung der Synode der Ostregion der Berlin-Brandenburgischen Kirche vom 11. bis 15. April in Berlin. In einem Vortrag zum Thema „Bekenntnis heute" setzte sich Bischof *Albrecht Schönherr* für ein klares Bekenntnis der Christen in der DDR ein. Der größte Feind der Christen sei nicht der dialektische Materialismus, sondern das fehlende Bekenntnis. Die Christen müßten sich „wahrnehmbar" machen, „ihre eigenen Positionen in die Diskussion einbringen" und so „belebend auf die politische Einöde wirken" (epd, 14. 4. 80). Was Kirche wirklich denke, müsse sich vor allem am alltäglichen Zeugnis der Christen vor Ort ablesen lassen. Schönherr wies darauf hin, daß vor allem Jugendliche und Intellektuelle nach dem Christsein fragten. Sie wollten wissen, „was wir denn an Besonderem, an unverwechselbar Anderem als die Anderen, zu sagen haben." Vom *wachsenden Interesse junger Menschen* in der DDR an der Kirche war auch im Bericht der Kirchenleitung an die Synode die Rede. Das sei besonders bei den Landesjugendtagen des vergangenen Jahres deutlich geworden. Die Kirche müsse dieser neuen Hinwendung der heutigen Jugend zu ihr besondere Aufmerksamkeit schenken und auch unkonventionelle Mittel einsetzen. Als Ergänzung zum Bericht der Kirchenleitung trug der Zossener Superintendent *Hans-Otto Furian* einen mündlichen Bericht vor, in dem er zur Frage der Gleichberechtigung junger Christen in den staatlichen Bildungseinrichtungen Stellung nahm. Die *Situation der Kinder christlicher Eltern* sei sehr unterschiedlich und reiche von korrektem Verhalten und Verständnis bis zu Schwierigkeiten bei der Zulassung zu höheren Bildungseinrichtungen. Zum *Verhältnis von Kirche und Staat* betonte der Superintendent, daß seit dem Spitzengespräch von 1978 die Anliegen der Kirche vor allem auf materiellem Gebiet von den staatlichen Organen großzügiger aufgenommen würden. Dagegen habe sich das Verhältnis Staat–Kirche auf dem Sektor „Volksbildung" kaum verändert. In der Diskussion während der Synode vertrat der Berliner Pfarrer *Günther Knecht* die Ansicht, die Kirche in der DDR dürfe sich nicht allein für Glaubensfreiheit im engen religiösen Sinn einsetzen, sondern auch für Gewissens- und Meinungsfreiheit im umfassenden Sinn. Christen hätten oft dann Schwierigkeiten, wenn sie sich in Ausbildung oder Beruf mit abweichenden Meinungen zu Wort meldeten, die über unmittelbar religiöse Dinge scheinbar hinausgingen. In einer Entschließung, die am Ende der Synode mit großer Mehrheit verabschiedet wurde, wird Besorgnis darüber geäußert, daß der Begriff der „kommunistischen Erziehung" in die seit kurzem gültige Schulordnung der DDR eingeführt worden ist. Zum geplanten *Zusammenschluß der evangelischen Kirchen in der DDR* hat die Synode den Vorschlag als Rückschritt bezeichnet, die vereinigte Kirche ausdrücklich auf das lutherische Augsburgische Bekenntnis festzulegen. Die reformierte Tradition müsse in einer vereinigten Kirche gleichwertig und gleichberechtigt anerkannt werden.

Vom 13. bis 17. März fand in Odessa die fünfte Gesprächsrunde zwischen Vertretern der katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche statt. Zuletzt hatte man sich 1975 in Trient getroffen. Unter dem Vorsitz von Kardinal *Willebrands* und Metropolit *Filaret* von Kiew stand das Thema *„Ortskirche und universale Kirche"* im Mittelpunkt der Gespräche. Dem gemeinsamen Schlußkommuniqué zufolge wurde dabei völlige *Einigkeit über das Verständnis der Ortskirche* erreicht: Sie stelle das um den in der ununterbrochenen apostolischen Sukzession stehenden Bischof geeinte Volk Gottes dar. Der Bischof sei Lehrer des Glaubens und Verwalter der Sakramente, besonders der Eucharistie. Übereinstimmung konnte man auch bei der Beschäftigung mit dem *Begriff der Katholizität* feststellen, die als organische Einheit der Kirche, als Fülle im Besitz der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Heilsmittel verstanden wurde. Trotz der Trennung betrachteten sich katholische und orthodoxe Kirchen als Schwesterkirchen. Das Gespräch erstreckte sich in diesem Zusammenhang auch auf die Rolle des Papstes im Dienst an der Gemeinschaft zwischen den Kirchen. Als noch verbleibende Probleme wurden die Formulierungen des Ersten Vatikanums über Primat und Unfehlbarkeit angesprochen. Übereinstimmung bestand darin, daß die Autorität oder geistliche Gewalt in der Kirche sich durch ihren Ursprung, ihre Ziele und ihre Mittel von jeder anderen Form der Machtausübung unterscheide. Weitere Gesprächsthemen waren die *Rolle der Frau in der Kirche* sowie die von den beiden Kirchen geführten *bi- und multilateralen Dialoge*. Beim ersten Punkt wurde festgestellt, daß der christliche Glaube zu einer tiefen Erneuerung des Bildes der Frau beigetragen habe und deshalb die Kirche gegenüber der tiefgreifenden Veränderung der Rolle der Frau in der Gegenwart nicht unbeteiligt bleiben könne. In beiden Kirchen übernähmen immer mehr Frauen die verschiedensten Aufgaben. Der Zugang von Frauen zu verantwortungsvollen Stellungen in der Kirche müsse erleichtert werden. Dennoch sehe man sich nicht imstande, die ununterbrochene Tradition der Kirche zu ändern, daß Frauen nicht zum Priesteramt ordiniert werden könnten. Beide Seiten erkannten die Bedeutung der bilateralen und multilateralen Dialoge für die christliche Einheit an. Aus der Diskussion ergab sich die Notwendigkeit, die Rolle des kirchlichen Lehramts bei der Bewertung der Ergebnisse dieser Dialoge zu klären, ebenso wie die Frage nach ihrer Rezeption durch das Gottesvolk. Die Gespräche beschäftigten sich außerdem auch mit dem Dienst der beiden Kirchen für den Frieden in der Welt durch die Bemühung um Frieden und Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen den Völkern, weitere Schritte auf dem Weg der Entspannung und Ermutigung zu Abrüstungsanstrengungen.

Vom 14. bis 18. April 1980 fand in Freiburg in der Schweiz das dritte Europatreffen der Delegierten von Priesterräten und Priestervereinigungen statt. Die 70 Priester aus 13 europäischen Ländern befaßten sich mit dem Thema „Die künftigen Aufgaben des Priesters als Diener der Einheit in einer zerrissenen Welt und in einer Kirche voller Spannungen". Zur Vorbereitung des Treffens war ein Fragebogen erarbeitet und von den Delegierten der Priesterräte leider nur einzelner Länder beantwortet worden. Eine Analyse der eingegangenen Antworten aufgrund weiterer Daten legte am ersten Arbeitstag der belgische Religionssoziologe *Jan Kerkhofs* vor. Das grundlegende Ergebnis dieser Analyse lautet: Die Spannungen und Spaltungen der Europäer im sozio-ökonomischen Leben, in der Bildung, im Bereich der Sexualität, in der bewußten Wahl von Werten und politischen Zielen spiegeln sich in der Kirche wider, beim Klerus so gut wie bei den Laien. Als Ursache besonderer *Spannungen innerhalb der Kirche* nannte Prof. Kerkhofs den Umstand, in vier Welten leben müssen: „Die äußere Welt des modernen Unglaubens; die Welt der neuen Werte, die vor allem von den jüngeren Generationen angenommen werden; die Welt der Kirche von gestern, die sich noch immer auf den Himmel ausrichtet, pyramidenförmig aufgebaut und rechtlich ist, mit Vorlieben für eine christliche Soziallehre (die oft als eine Legitimation des status quo für das politische Abseitsstehen oder gar für die politischen Parteien der Mittelklasse betrachtet wird), für die traditionellen Rollen der Familie und der Sexualität, für ganz klare dogmatische Formeln und eine strenge Autorität; und die Welt der Kirche auf der Pilgerschaft, die dogmatische, ethische, kulturelle und poli-

tische Neuinterpretationen annimmt und die offen ist für den Aufbau kirchlicher Basisgemeinschaften, sehr aufmerksam gegenüber spontanen und neuen Bewegungen, eine Kirche, die nicht nur auf sich selbst bezogen ist, sondern die sich für den Aufbau des Reiches Gottes durch einen loyalen Dienst an der Welt einsetzt." Daß der Konflikt in der Kirche heute an sich nichts Neues ist, daß vielmehr die Gemeinschaft gerade durch den Konflikt hindurch zu erreichen ist, legte der Freiburger Neutestamentler *Bernard Trémel* im Referat des zweiten Arbeitstages dar; darin befaßte er sich mit der Rolle der Konflikte in der Apostelgeschichte. Am dritten Arbeitstag wurden die Ergebnisse der Gruppengespräche der drei Arbeitstage zusammengetragen und die in den neun Sprachgruppen erarbeiteten Fragen, Anregungen und Vorschläge zu sieben Themenbereichen gruppiert: Theologie und Autorität, Ökumenismus, der Priester und der Dienst der Einheit, die laisierten Priester, die Frau in der Kirche, Einsatz in der Gesellschaft. Dabei wurden gemeinsame Anliegen ausgesprochen, es kamen aber auch vielfältige Unterschiede im Denken und Empfinden zum Tragen. Der Schwerpunkt des Europatreffens war der *internationale Erfahrungs- und Gedankenaustausch;* sein Gelingen ist deshalb einerseits davon abhängig, ob die Delegierten das eingebracht haben, was von den Priesterräten der einzelnen Länder an Erfahrungen und Gedanken einzubringen gewesen wäre; es ist anderseits davon abhängig, ob es den Delegierten gelingt, die auf dem Europatreffen vorgetragenen Gedanken und Erfahrungen in die Arbeit ihrer Priesterräte und über sie auch in die Bischofskonferenzen einzubringen. Daß die Bischofskonferenzen ihrerseits an den Europatreffen der Delegierten der Priesterräte interessiert sind, belegten sie nicht zuletzt damit, daß die einzelnen Bischofskonferenzen wie der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen in Freiburg vertreten waren.

Die Ermordung des Erzbischofs von San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, hat die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auf das mittelamerikanische Land El Salvador gelenkt, in dem die bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen, deren Opfer der Erzbischof wurde, unvermindert andauern. Erzbischof Romero wurde am 24. März von einem unbekannten Scharfschützen tödlich getroffen, als er in der Kapelle eines Krankenhauses der Hauptstadt die Messe feierte. Rechts- und Linksextremisten schoben sich gegenseitig die Verantwortung für den politischen Mord zu. Während des Trauergottesdienstes am 30. März, zu dem sich mehr als 50000 Personen vor der Kathedrale der Hauptstadt eingefunden hatten, brach nach Bombenexplosionen und Schießereien eine Panik aus, die mehr als 30 Menschen das Leben kostete. Während Regierung und Polizei linksgerichtete Kräfte für die Bombenanschläge verantwortlich machten, wiesen diese, unterstützt von einer Gruppe von 23 Bischöfen, die an den Trauerfeierlichkeiten teilgenommen hatten, die Beschuldigung zurück. Nach Augenzeugenberichten soll zuerst aus dem Gebäude des Verteidigungsministeriums, in dem Nationalgardisten Aufstellung genommen hatten, geschossen worden sein. Aus der Bundesrepublik nahm der Geschäftsführer von Adveniat, Prälat *Emil L. Stehle,* als Vertreter des Vorsitzenden der Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Franz Hengsbach, an der Beisetzung teil.
Erzbischof Romero war eine der überzeugendsten Gestalten der lateinamerikanischen Kirche. In der Kirche seines Landes, die in den letzten Jahren einer regelrechten Verfolgung durch das Militärregime und rechtsradikale Gruppen ausgesetzt war, kämpfte der Erzbischof für die Befreiung seines Volkes aus Armut und Unterdrückung, indem er das Evangelium und die Lehre der Kirche in einfachen Worten verkündete und soziale Ungerechtigkeit wie politische Mißstände auf der Kanzel beim Namen nannte. Besonders bemühte er sich in den letzten Jahren seines Lebens um die Landarbeiter und Kleinbauern. Als die sozialen Spannungen El Salvadors sich in bewaffneten Kämpfen, Folter, Mord und Entführung zu entladen begannen, versuchte Erzbischof Romero, zwischen Regierung und Aufständischen zu vermitteln. Er verurteilte die Brutalität, mit der die um Glaubwürdigkeit bemühte neue Regierungsjunta gegen die Linkskräfte vorging, öffentlich und forderte wenige Tage vor seinem Tod den amerikanischen Präsidenten auf, die Militärhilfe für sein Land einzustellen. Nach der Ermordung Romeros erklärte US-Außenminister *Cyrus Vance,* der Brief des Erzbischofs ändere die Haltung der Vereinigten Staaten nicht. – Erzbischof Romero starb im Alter von 63 Jahren; er leitete die Erzdiözese San Salvador seit 1977.
Die politische Situation in El Salvador erscheint inzwischen ausweglos. Nach der Ermordung Romeros wurde ein Generalstreik ausgerufen. Mehrere Minister verließen fluchtartig das Land. Blutige Unruhen wie das Massaker unter den Bauern von Cojutepeque am 9. April, für das weder rechts- noch linksgerichtete Gruppen die Verantwortung übernehmen wollen, verhärten die Fronten.

Bücher

KARL RAHNER. **Schriften zur Theologie,** Band XIV. In Sorge um die Kirche. Benziger-Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln 1980. 484 S., 56.–DM.

Dieser 14. und – wie Karl Rahner im Vorwort meint – voraussichtlich letzte Band seiner Schriften zur Theologie sammelt veröffentlichte wie unveröffentlichte Beiträge aus den letzten Jahren. Die thematische Bandbreite ist recht groß, dennoch sind zwei Schwerpunkte deutlich erkennbar: einmal die Frage nach dem Priestertum, zum anderen Perspektiven für die Zukunft der Kirche. Für den ersten Komplex grundlegend sind die Überlegungen über den Stellenwert von Weihe in Leben und Reflexion der Kirche. Rahner führt dabei den Begriff einer „inneren Geweihtheit des Menschen durch die Gnade Gottes", von der jede kirchlich-kultische Weihe als abgeleitete Größe herkommt. Daraus ergibt sich dann: „Aber wo die eigentliche Grenze zwischen Klerus und Laien liegt, wo sie von einem theologisch geklärten Amtsverständnis her liegen sollte, das sind Fragen, deren Beantwortung noch längst nicht in jeder Hinsicht klar ist" (131). Folgerungen aus diesem Befund ziehen die Beiträge über „Pastoralen Dienst und Gemeindeleitung" sowie über die „Spiritualität des Priesters", die von einer wohltuenden Nüchternheit und Be-

scheidenheit im Blick auf das spezifische spirituelle Profil des Priesters geprägt sind.
Von den Arbeiten zur Zukunft der Kirche sind zunächst die beiden knappen, aber inhaltsreichen Beiträge zum Zweiten Vatikanum zu erwähnen: Für Rahner ist das Zweite Vatikanum vor allem der „erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche" (288). Ansonsten plädiert er dafür, sich dem voraussehbaren Wandel mutig zu stellen. Das Sicherste und Ungefährlichste auf längere Sicht sei heute der Mut, jetzt schon das zu wagen, was der Amtskirche morgen aller Voraussicht nach doch abverlangt werde. Der letzte Beitrag des Bandes führt in das Zentrum nicht nur der hier gesammelten Überlegungen, sondern von Rahners Theologie überhaupt: Indem er unzulängliche Antwortversuche auf die Frage „Warum läßt uns Gott leiden" zurückweist, deutet er die Unbegreiflichkeit des Leides als ein „Stück der Unbegreiflichkeit Gottes" (463). Der immer neue Verweis auf das unbegreifliche Geheimnis trägt letztlich auch die einzelnen Vorschläge und Anfragen zu Struktur und Praxis der Kirche. Weil es ihm um das Eine Wesentliche geht, kann Rahner auch in diesem Band unmißverständlich auf Grenzen kirchlicher Lehraussagen oder auf mögliche Alternativen zur gegenwärtigen Praxis hinweisen.

U. R.

WILHELM MAAS. **Gott und die Hölle.** Studien zum Descensus Christi, Johannes Verlag Einsiedeln 1979. 339 S. 28.– DM.

Der Autor dieser Freiburger Habilitationsschrift schreibt in seinem Vorwort, es werde manchem Zeitgenossen als ein überflüssiges und unfruchtbares Unternehmen erscheinen, den Höllenabstieg Christi zum Thema einer größeren Arbeit zu machen. Nach der Lektüre wird man kaum mehr von einem überflüssigen Unternehmen sprechen können: Vielmehr wird hier methodisch reflektiert und mit großer sachlicher Präzision der Nachweis erbracht, daß der scheinbar entlegene Glaubensartikel vom Höllenabstieg Christi wieder ins theologische Gespräch eingebracht werden kann. Die Arbeit verdient in zweierlei Hinsicht Interesse: Nicht nur wegen der durch teilweise sehr subtile Detailuntersuchungen erbrachten Einzelergebnisse zum Thema Descensus, sondern fast noch mehr durch die dabei angewandte Methode der Dogmenhermeneutik.
Bewußt wird ein ganzer Fächer von Perspektiven einbezogen. In einem exegetischen Teil untersucht Maas die schwierigen neutestamentlichen Stellen, die traditionellerweise zur Stützung der Vorstellung von einem Höllenabstieg Christi herangezogen werden, erweitert den Horizont allerdings durch die Einbeziehung der alt- und zwischentestamentlichen Scheol-Vorstellung als unerläßlichem Hintergrund. Ein Angelpunkt der Darstellung liegt bei den Ausführungen zum Descensus als hermeneutischem Problem. In Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm wird durch die Rezeption neuerer sprachphilosophischer wie anthropologischer Forschungen aufzuweisen versucht, daß auch im gegenwärtigen Verständnishorizont der recht verstandenen Metapher vom Höllenabstieg auch in ihrer räumlichen Dimension Bedeutung zukommen kann. In einem weiteren Schritt werden Ansätze zur Deutung des Descensus aus der neueren protestantischen und katholischen Theologie analysiert. Ein zweiter hermeneutischer Schlüssel zur Aktualität und gegenwärtigen Vermittelbarkeit des Topos vom Höllenabstieg ergibt sich für Maas, wenn man in Übereinstimmung mit der biblischen Scheol-Vorstellung den Höllenabstieg – ohne ihn deswegen entmythologisierend wegzuschaffen – als ein Geschehen betrachtet, das schon mitten im Leben in Erfahrungen der Verlassenheit und Verhältnislosigkeit beginnt. Dazu werden auch literarische Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts herangezogen.
Die Arbeit will ein Plädoyer dafür sein, eine sperrige, auf den ersten Blick schwer assimilierbare Glaubenswahrheit nicht vorschnell wegzuschieben, sondern gerade in ihrer Fremdheit deutend zu erschließen. Allerdings zeigt sie auch die Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens: Die verschiedenen Verständnisbemühungen bleiben ein Stück weit nebeneinander stehen, lassen sich nicht mehr einfach systematisch ineinanderbauen. Dennoch: auch wenn man die an Hans Urs von Balthasars Deutung angelehnte Schlußfolgerung des Verfassers nicht teilt, daß die Lehre vom Descensus letztlich im Zentrum der Theologie stehe, bietet das Werk einen guten Einblick in die mühsame Arbeit gegenwärtiger systematischer Theologie mit ihren Möglichkeiten und Grenzen.

U. R.

HANS ALBERT, **Das Elend der Theologie.** Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng. Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1979. 240 S. 22.– DM.

Wenn ein so dezidierter Agnostiker und Vertreter des kritischen Rationalismus wie Hans Albert sich der Theologie und gar eines Theologen wie Hans Küng annimmt, greift man mit Interesse nach dem entsprechenden Buch. Albert begibt sich zwar nicht zum erstenmal in theologische Auseinandersetzungen (vgl. u. a. seine Kontroverse mit Ebeling: Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973), und man glaubt sein Argumentationsmuster in etwa zu kennen. Aber H. Küng hatte schon in „Christsein" und nachdrücklicher und ausführlicher in „Existiert Gott?" dem kritischen Rationalismus Poppers und Alberts die These gegenübergestellt, auch der kritische Rationalismus sei im Grunde ein ideologischer Rationalismus, dessen Versuch einer dogmatischen Totaldeutung dem religiösen Glauben nicht gerecht werde. Es gelte vielmehr, diesen durch eine Radikalisierung wirklich kritischer Rationalität zu überwinden. Albert setzt sich freilich weniger mit dieser These Küngs auseinander, indem er die denkerischen Grundlagen und methodischen Voraussetzungen seiner eigenen Philosophie gegenüber den Angriffen des Theologen begründet – er meint dazu wohl schon in der Auseinandersetzung mit Ebeling das Nötige gesagt zu haben –, sondern geht gleich zum Angriff über, indem er Küng nicht nur methodische Unzulänglichkeiten („repetitiven Stil", „Begriffssalat", „haltlose Rhetorik") vorwirft, sondern schlicht feststellt, der Aufweis der Existenz Gottes durch Küng trotz des modernen Denkens und gegenüber diesem Denken sei nichts anderes als mit theologischer Argumentation verschleiertes Wunschdenken. Alles, was Küng in „Existiert Gott?" in seinen drei Grundschritten: Entscheidung für ein Grundvertrauen gegenüber der Wirklichkeit, Entscheidung für den Gottesglauben als Bedingung der Möglichkeit dieses Grund- oder Urvertrauens, Ja zum christlichen Gott vortrage, setze einen Gott voraus, der als Gegenstand menschlicher Wünsche schon feststehe, bevor es an den Aufweis seiner Existenz gehe. Einige Hinweise zur Methode und zur inhaltlichen Argumentation Küngs dürften durchaus beachtenswert sein: Am Argument, Küng komme letztlich von der „natürlichen Theologie" trotz seines „Alternativradikalismus" doch nicht los, dürfte etwas dran sein, was aber nicht gegen Küng sprechen muß. Auch der Hinweis, Küng sei in vielem selbst ein Vertreter eines bereits überwundenen, die Vernunft überschätzenden klassischen Rationalismus, verdiente vielleicht untersucht zu werden. Aber für Albert ist offenbar, ohne daß er die Voraussetzungen seines eigenen Denkens bloßlegt, jeder Versuch eines Aufweises von Gottes Wirklichkeit

„Denkbetrug". Deswegen erscheint ihm das Tun aller „Kompromißtheologen", also all derer, die sich um eine Versöhnung zwischen modernem Denken und Gottesglauben bemühen, als besonders verwerflich. Für ihn steht fest, daß der Gottesglaube für die menschliche Erkenntnis obsolet geworden ist, daß dieser Glaube „außerhalb spezifisch religiöser Anliegen", die für Albert allein mit der Erfüllung menschlicher Wünsche zusammenhängen, in „unserer Wirklichkeitsauffassung" keine Rolle mehr spielt. Dies dekretierend vollzieht Albert genau das, was er Küng vorwirft: Wunschdenken. Der Streit wird so unergiebig. Sein Ertrag steht zum Aufwand an Polemik in keinem Verhältnis.

D. S.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HAAG, HERBERT. **Vom Eigenwert des Alten Testaments.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 160 Heft 1 (1980) S. 2–16.

In seiner hier gedruckt vorliegenden Tübinger Abschiedsvorlesung plädiert Haag energisch dafür, dem Alten Testament im christlichen Glauben seinen Eigenwert als „Buch von Gott und Mensch" zuzuerkennen. Er tut dies, indem er traditionelle wie neuere Modelle in Frage stellt, das Alte Testament auf Christus hin zu lesen. Davon ist gleichermaßen das Schema von Weissagung und Erfüllung wie die Typologie oder die Vorstellung einer auf das Christusereignis zulaufenden Heilsgeschichte betroffen. Dagegen beharrt er auf dem „Plus" des Alten Testaments, für das beispielhaft sein gegenüber dem Neuen Testament reicheres und vielfältigeres Gottesbild und der Reichtum seiner Gebete steht. Auch in anderen Bereichen könne das Alte vom Neuen Testament nicht eingeholt werden. So sympathisch das Plädoyer für den Reichtum der im Alten Testament zu findenden Aspekte des Gottes- und Menschenbildes berührt, so wenig kann allerdings die Lösung befriedigen, daß das Alte Testament einfach deswegen christlich sei, weil sich die Kirche von Anfang an zu ihm bekannt habe. Hier müßten wohl die mit Recht als kurzschlüssig zurückgewiesenen Modelle unter Voraussetzung des Eigenwertes des Alten Testaments nochmals bedacht werden.

STROLZ, FRITZ. **Psalm 22: Alttestamentliches Reden vom Menschen und neutestamentliches Reden von Jesus.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 77 Heft 2 (April 1980) S. 129–142.

Der Aufsatz will zweierlei: einmal eine Klärung der Gattungsprobleme des Psalms 22, zum anderen die Aufhellung seiner Funktion für die neutestamentliche Deutung des Passionsgeschehens. Die Analyse des aus verschiedenen Gattungselementen (Klage und Dank des einzelnen, Lob der Gemeinde) zusammengesetzten Psalms ergibt, daß es sich um einen Text handelt, der die Gleichzeitigkeit der Vorgänge zum Ausdruck bringt: „Er dient offensichtlich nicht dazu, den Übergang aus der eindeutigen Situation der Klage in die eindeutige Situation des Lobes sprachlich zu vollziehen, sondern er dient der Einübung in eine Glaubensexistenz, in der es möglich ist, auch angesichts der Not, der Abwesenheit Gottes und seiner Gerechtigkeit, das Lob Gottes laut werden zu lassen." Dieser Grundzug entspricht anderen Texten der exilisch-nachexilischen Zeit. Für die markinische Passionsgeschichte, die an drei Stellen den 22. Psalm aufnimmt, gilt dann: „Jesus vollzieht das, was der Psalm vorzeichnet." Indem der Psalm in die erzählende Biographie umgesetzt wird, erscheint Jesus exklusiv als derjenige, der das in dem alttestamentlichen Text Gemeinte verwirklicht.

Le sacrifice. Du rituel au symbolique. In: Lumière et vie Nr. 146 (Januar–März 1980).

Das interessante Heft geht von zwei Voraussetzungen aus, die sich auch in den Leitbegriffen „rituel" und „symbolique" spiegeln: Die herkömmliche kirchlich-theologische Opferrhetorik hat ihre Überzeugungskraft weitgehend eingebüßt, dennoch darf auch heute die Dimension des Opfers nicht beiseite geschoben werden. Die einzelnen Beiträge konvergieren deswegen in dem Versuch, einerseits die biblisch-theologische Tradition des Opferbegriffs kritisch zu durchleuchten, anderseits Anknüpfungspunkte zu suchen, durch die die Sache, um die es dabei geht, gegenwärtig zur Sprache gebracht werden kann. So werden Zugänge von der Ethnologie und von der Psychoanalyse geboten: sie zeigen einmal die Vielfalt der Opfervorstellungen, zum anderen den Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Opfer: „Ohne das Opfer, das wäre der Tod." Die theologischen Beiträge beschäftigen sich mit der neutestamentlichen Deutung des Todes Jesu als Opfer, mit den Verengungen in der theologischen Deutung des Meßopfers. Außerdem wird eine Zusammenschau der theologischen, anthropologischen und psychoanalytischen Zugangsweisen versucht.

Kultur und Gesellschaft

GEIGER, WILLI. **Zur sozialen Indikation einer Abtreibung.** In: die neue ordnung Jhg. 34 Heft 2 (März 1980) S. 81–92.

Der ehemalige Verfassungsrichter Geiger setzt sich in diesem Beitrag mit der Tatsache auseinander, daß im Jahre 1979 ca. 72 % aller Schwangerschaftsabbrüche mit der Begründung einer sozialen Notlage erfolgt sind. Er stellt fest, daß ein Schwangerschaftsabbruch (auch in den Augen des Bundesverfassungsgerichts) immer Tötung eines menschlichen Lebens ist und daß der Staat bzw. der Gesetzgeber von der Freigabe ungeborener Kinder zur Tötung nicht freigesprochen werden kann, wenn er den gesetzlichen Rahmen entsprechend weit zieht oder durch das Gesetz dem Mißbrauch Vorschub leistet. Geiger zitiert noch einmal das Bundesverfassungsgericht, das in seinem Urteil über die sog. Fristenregelung vom 25. Februar 1975 eindeutig feststelle, „daß die soziale Notlage, in der eine Abtreibung ohne Strafandrohung stattfinden kann, so schwerwiegend sein muß, daß die Not dem Gewicht und der Bedeutung nach gleichkommen muß dem Gewicht und der Bedeutung der Notlagen, die das Gesetz als Voraussetzung für die übrigen spezielleren Indikationen nennt". Eine unerwünschte Schwangerschaft für sich allein könne auf jeden nicht als eine Indikation rechtfertigende Notlage angesehen werden. Der Gesetzgeber sei deshalb verpflichtet, das Gesetz so konkret zu fassen, daß die Ernsthaftigkeit der Unzumutbarkeit für die Schwangere feststeht.

LEGRÈS, JEAN. **Des nouvelles techniques aux nouveaux media.** In: Études (April 1980) S. 477–488.

Dieser in erster Linie auf Frankreich bezogene Beitrag über die sog. neuen Medien ist auch für deutsche Leser interessant. Er informiert nicht nur über die technischen Aspekte des Satelliten- und Kabelfernsehens, sondern bemüht sich um eine ebenso vorsichtige wie ausgewogene Abwägung der möglichen sozialen, informationstechnischen und moralischen Auswirkungen. Vorherrschend sind die Bedenken vor dem möglichen Niveauverlust auf Grund der Ausdehnung des Informationsvolumens und der Vervielfältigung der Informationskanäle. Der Autor vermutet nicht nur eine Uniformierung bzw. einen Zwang zu relativer Gleichschaltung der Programme auf niedrigem Niveau auf Grund der kommerziellen Voraussetzungen in den elektronischen Medien, sondern erwartet auch eine stärkere Umformierung der Tages- und Wochenpresse auf Grund der neuen Möglichkeiten elektronischer Textherstellung, die es ermögliche, Texte zu speichern und nach Belieben abzurufen, so daß die Eigenproduktion regionaler Zeitungen mehr oder weniger auf den Lokalteil beschränkt bleibe. Unsicher zeigt sich der Autor im Urteil darüber, ob das große Publikum überhaupt bereit ist, von den Möglichkeiten der neuen Medien kurzfristig Gebrauch zu machen oder ob erst eine längere Phase des Abwartens mit entsprechenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten kommen wird.

Familles d'ici demain. In: Projet (April 1980).

Die April-Nummer der Fachzeitschaft für soziale Fragen der Jesuiten in Vanves ist ausschließlich Familienfragen gewidmet. In einem knappen Dutzend Beiträgen werden sowohl das Eltern-Kind-Verhältnis bzw. die Familie als Ort der Prokreation und der Erziehung wie Probleme des Generationskonflikts, vorwiegend als Leitbilderkonflikt zwischen der Generation der Eltern und der der Heranwachsenden, und familienpolitische Fragen, die Familie als wirtschaftliche Leistungseinheit, und die Leistung der öffentlichen Hand für die Familie behandelt. Zu letzterem Thema wird auch reichliches statistisches Material angeboten, so daß dem Leser der Vergleich zwischen deutscher und französischer Familienpolitik erleichtert wird. Der Hauptzweck der Beiträge ist aber nicht eine familienpolitische Analyse, sondern eine möglichst breite phänomenologische Erfassung von Ehe und Familie. Entsprechend ist der Hauptadressat auch nicht der Gesetzgeber, sondern, das wird in einem Vorwort der Redaktion auch ausdrücklich gesagt, die Bischofssynode im Herbst in

Rom. Dem kirchlichen Adressaten sollen zur Erleichterung der Normfindung die empirischen Daten nahegebracht werden. Relativ optimistisch ist das Urteil über die Zukunft von Ehe und Familie: Nach einem Jahrzehnt überbordender Kritik an der Institution von Ehe und Familie erwiesen sich diese als „refuge affective" praktisch als unentbehrlich. Die Zunahme von Scheidungen sei dagegen kein Beweis; die meisten Geschiedenen würden eine Wiederverheiratung anstreben.

Kirche und Ökumene

DAIBER, KARL-FRITZ. **Der Gottesdienst als Mitte der Gemeindearbeit.** In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft Jhg. 69 Heft 3 (März 1980) S. 74–90.

Der Titel dieses Aufsatzes enthält auch schon seine Hauptthese: In Auseinandersetzung mit anderen Möglichkeiten der Zuordnung versucht Daiber zu zeigen, warum nur der Gottesdienst Mitte der Gemeindearbeit sein kann. Die Argumentation setzt beim Verständnis des gottesdienstlichen Vollzugs als Ritual und als Kult an: „Der Gottesdienst stellt phänomenologisch gesehen einen Prozeß dar, im Verlauf dessen Gott und Mensch einander näherkommen." Daran kann die Deutung aus der christlichen Tradition anschließen, nach der im Gottesdienst das Rechtfertigungsgeschehen artikuliert wird. Auch die Personalität Gottes und die Worthaftigkeit des Gottesbezugs kommen im Gottesdienst zu Darstellung. Gegen diese zentrale Stellung des Gottesdienstes lassen sich zwar von der Kult- und Ritualkritik ebenso Einwände erheben wie von den Schwierigkeiten eines Zugangs zum gottesdienstlichen Vollzug oder der nur zum Teil auf den Gottesdienst zentral bezogenen Motivation der Kirchenmitglieder in der Volkskirche. Dennoch gibt es „keine dem Gottesdienst überlegene Darstellung des Glaubens". Daiber macht einige Vorschläge dazu, wie dieses Verständnis im Leben der Gemeinden konkretisiert werden kann.

TILLARD, J. M. R. **Préparer l'unité.** Pour une pastorale oecuménique. In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 112 Heft 2 (März–April 1980) S. 161–178.

Den Grundimpuls für das Bemühen um die Einheit der Christen möchte Tillard nicht so sehr in der gemeinsamen Sendung in die Welt sehen als vielmehr in der durch Christus schon vorgegebenen Einheit, an der sich alle getrennten Kirchen versündigen. Dadurch wird die ökumenische Unruhe zu einem theologischen Datum. Auf dieser Basis werden einige Implikationen formuliert, bei denen sich Tillard vor allem an die Adresse der katholischen Kirche wendet: Fragen der Lehre sollten nicht zugunsten der Einheit in der gemeinsamen Praxis beiseitegeschoben werden; gleichzeitig müsse immer zwischen der grundlegenden Einheit im Bekenntnis und der darüber hinausgehenden Zustimmung zu einzelnen Glaubenswahrheiten unterschieden werden. Es sei eine katholische Versuchung, anderen Kirchen den gesamten katholischen Lehrbestand auferlegen zu wollen. Die Spannung zwischen dem, was schon gemeinsam getan werden könne, und dem, was an Gemeinsamkeit noch aussteht, müsse ausgehalten werden. Schließlich brauche es einen „vom Evangelium geprägten Raum" der Erwartung und Hoffnung der Einheit. Dazu gehören nach Tillard der Verzicht auf übertriebene Ansprüche und die Bereitschaft, auch bestimmte Eigenarten der eigenen Tradition aufzugeben, wobei er hier auf Formen der Primatsausübung, der marianischen und eucharistischen Frömmigkeit verweist.

Personen und Ereignisse

Am 20. April starb an den Folgen eines Herzinfarktes der Oppositionsführer im Düsseldorfer Landtag und Kandidat der CDU für das Amt des Ministerpräsidenten in Nordrhein-Westfalen, *Heinrich Köppler*. Köppler, der bis zu seinem Tode auch einer der Vizepräsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZDK) war, kam über das katholische Verbandswesen in die Politik. Er war von 1952 bis 1956 Bundesführer der BdKJ (von 1954 bis 1956 zugleich Präsident des Weltbundes der katholischen Jugend) und von 1956 bis 1965 Generalsekretär des ZdK.

Am 15. April starb in Paris der Philosoph und Schriftsteller *Jean-Paul Sartre* im Alter von 74 Jahren. Der in Frankreich und international zur Institution gewordene Schöpfer des französischen Existentialismus und bis in sein hohes Alter Symbol eines jugendorientierten revolutionären Sozialismus hat das kulturelle und im außerparlamentarischen Raum auch das politische Leben Frankreichs wesentlich mitgeprägt. An seiner „öffentlichen" Beerdigung am 19. April, die mehr einem Triumphzug seiner Anhänger und Sympathisanten als einem Begräbnis glich, nahmen ca. 50000 Personen teil.

Anläßlich einer Audienz für König *Hassan II.* von Marokko, der den Papst vor allem in seiner Eigenschaft als Präsident eines Jerusalemkomitees der Konferenz der islamischen Staaten aufgesucht hatte, sprach sich *Johannes Paul II.* dafür aus, daß man in der Jerusalem-Frage zu einer „vielleicht originellen, aber baldigen endgültigen und garantierten Lösung, welche die Rechte aller achtet", kommen solle. Man müsse einen neuen Anstoß und eine neue Art der Annäherung finden, „die nicht die Spaltungen vertieft, sondern es erlaubt, eine tiefe Brüderlichkeit in die Tat umzusetzen". Der König hatte dem Papst zuvor die Vorstellung der islamischen Länder zur Jerusalem-Frage dargelegt.

In einem Beitrag in den „Cahiers du communisme" hat das Mitglied des Zentralkomitees der KPF, *Antoine Casanova*, Papst *Johannes Paul II.* vor den westlichen Medien in Schutz genommen. Diese würden einseitig die „zweifellos rückwärtsgewandten" Erklärungen des Papstes zur Familien- und Sexualethik herausstellen, aber Aussagen des Papstes zu sozialen und politischen Problemen (Aufrüstung, Kritik an den kapitalistischen Gesellschaften) herunterspielen.

Auf die Frage nach dem Verhältnis der Unionsparteien zur Evangelischen Kirche in Deutschland hat *Franz Josef Strauß* in einem epd-Interview mit einer Warnung vor einer unzulässigen „Vermischung der geistlichen und weltlichen Zuständigkeit und Verantwortung" geantwortet. Er wandte sich gegen „allzu kurzschlüssige Verbindungen von Theologie und politischen und gesellschaftlichen Zielvorstellungen" sowie gegen „jede Form der Klerikalisierung der Politik wie der Politisierung der Kirche". In diesem Zusammenhang nannte Strauß „klerikal-revolutionäre Schwärmereien vor allem im Hinblick auf die Dritte Welt", die Bewertung gewisser „Befreiungsbewegungen" und Forderungen nach neuen Weltwirtschafts- und Weltrohstoffordnungen, aber auch die Themen Kernenergie und Umweltschutz.

Der Erzbischof von Wien, *Franz Kardinal König*, hat sich in einem Brief an KPdSU-Generalsekretär *Leonid Breschnew* für die Freilassung der seit einiger Zeit verhafteten orthodoxen Priester *Dimitrij Dudko*, *Gleb Jakunin* und *Vasilij Romanjuk* eingesetzt. Der Kardinal berief sich darin auf Art. 52 der sowjetischen Verfassung, aber auch auf die Schlußakte der Konferenz von Helsinki, die Religionsfreiheit nicht nur als Kultfreiheit, sondern als Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses garantiert.

Vor einer Überforderung der Kunst und der Künstler im kirchlichen Bereich warnte Prälat *Bernhard Hanssler* bei einer Kirchenbautagung in Walberberg. Während Verkündigung auf die ganze Wahrheit ohne Verkürzung zu achten habe, sei es Aufgabe der Kunst, durch Reduktion zu einer Verdichtung der Aussage zu kommen. Man solle besser nicht von „Kunst als Verkündigung", sondern von „Kunst als Zeugnis" sprechen. Das gestatte dann auch die Beschränkung auf Ausgewähltes und den Verzicht auf die Gesamtschau, die die Verkündigung immer im Auge haben müsse. Die schöpferische Freiheit gestatte Entfaltungsraum, auf den die Verkündigung zu verzichten habe.

Dem einzigen katholischen Pfarrer in der moldawischen Sowjetrepublik, *Wladislaw Sawalnjuk*, wurde von den Sowjetbehörden verboten, weiterhin Gottesdienste abzuhalten. Das Verbot für den in Kischinew wohnenden Geistlichen, wo sich auch die einzige Kirche für die ca. 40000 Katholiken der Republik befindet, wurde u. a. mit dem Argument begründet, die Gottesdienste würden von zu vielen Jugendlichen und Kindern besucht.

Die Kanadische Bischofskonferenz hat zum ersten Mal eine Frau zu ihrem Generalsekretär berufen. Es ist die 40jährige Ordensschwester *Gisela Fusert* von der Kongregation unserer Lieben Frau vom Guten Rat. Beobachter erwarten von dieser Ernennung eine Signalwirkung für die Beschäftigung weiterer Frauen in kirchlichen Stellungen, die nicht an kirchliche Weihen gebunden sind.

Für eine „ökumenische Lösung" bei der Benützung der Heiligen Stätten in Jerusalem durch die verschiedenen christlichen Konfessionen hat sich der Deutschen-Seelsorger in Jerusalem, Pfarrer *Johannes Thüsing*, ausgesprochen. Die heute noch geltende Abgrenzung und Aufteilung, z. B. die Zuweisung von einzelnen Kapellen, Altären und Nischen in der Grabeskirche, sei durch das veränderte ökumenische Klima zwischen den Kirchen überholt. Es gelte jetzt das Bemühen um das Wachsen der Einheit ebenso zu berücksichtigen wie die Tatsache, daß die Orthodoxen in Jerusalem „zutiefst Einheimische" sind.

Herder Korrespondenz

Heft 6
34. Jahrgang
Juni 1980

Wer etwas liebt, auch wenn er nicht geliebt wird, der läßt auf Erden endlich etwas Neues wachsen.

Bischof Joachim Meisner

Eine Wende wäre überfällig

Wenn nicht alle Vermutungen fehlgehen, läuft die Entwicklung in der Bundesrepublik gegenwärtig auf eine *Festschreibung der politischen Verhältnisse* hinaus, wenigstens parlamentarisch-parteienpolitisch und auf mittlere Frist. An dieser Grundtendenz wird das Auf und Ab momentaner Stimmungen wenig ändern.

Ein doppeltes Phänomen

Seit 1978, wenn nicht gar schon seit Kreuth, sind Wahlergebnisse, wenigstens in der Tendenz, wenn schon nicht in Prozentsätzen, gleichsam im voraus berechenbar geworden. Eine in früheren Legislaturperioden fast automatisch wirksame Regel, daß Landtagswahlen innerhalb einer Legislaturperiode im Durchschnitt zu Lasten der im Bund Regierenden gehen, hat sich in das genaue Gegenteil verkehrt: die Opposition verliert, und die Regierung gewinnt beträchtlich hinzu, was nach den Vorgängen in der Union seit Herbst 1976 auch gar nicht überraschen kann: Eine Parteiengruppierung, die nicht nur das eigene Personal, sondern das eigene Wahlergebnis demontiert, kann auf Dauer kaum mit der Geduld des Wählers rechnen. Hohe Wahlergebnisse, wie das der Union von 1976, sind zudem Glücksfälle, Ergebnis vieler für den Zugewinner günstiger Konstellationen, die sich selten wiederholen. Und die Union hat durch jahrelangen Personalstreit anstelle von Sachpolitik ziemlich viel dafür getan, daß sich ein solcher Glücksfall in absehbarer Zeit nicht wiederholen *kann*.

Als die Regierung schwach war, hat sie sich als Opposition im wesentlichen mit sich selbst beschäftigt. Jetzt, wo die Regierung innenpolitisch kaum auf Gegenwind trifft und außenpolitisch mit ihrem vorsichtig-distanzierten Krisenmanagement von einer Welle nationaler Zustimmung getragen wird, kann die Opposition, von der für sie besonders ungünstigen augenblicklichen personellen Konstellation einmal ganz abgesehen, was außenpolitische Vorsicht und Moderatheit betrifft, nur zur Regierung aufschließen und/oder gleichzeitig auf eine nicht sachpolitische, sondern primär emotionale Polarisierung zwischen Richtungen und Personen setzen.

Beides aber ist in der gegebenen Situation nicht plausibel und wirksam genug, um vor allem den Wechselwähler zu einer Kehrtwendung zu bewegen. Man mag diese Entwicklung weniger als Sympathisant dieser oder jener politischen Gruppierung, sondern als Staatsbürger bedauern, weil die Solidität einer Demokratie auch in ihrer Fähigkeit zum Wechsel liegt, weil ein solcher Wechsel nach drei Legislaturperioden sozialliberaler Regierung durchaus belebend und vor allem im Blick auf die inneren Spannungen in der deutschen Sozialdemokratie klärend wirken könnte und weil zu erwarten ist, daß, da ein Wechsel jetzt schier unmöglich geworden ist, sich ein solcher auch in naher Zukunft wird schwer bewerkstelligen lassen. Aber dies ist nun einmal die Lage.

Es kommt ein Zweites hinzu: die *Wählerbewegungen* sind ziemlich massiv, und zwar vor allem unter zweierlei Aspekt *trendbildend*. Einmal zeigt sich, daß die Unionsparteien in den Großstädten, wo sie in den Jahren 1974 bis 1976 stark hinzugewonnen hatten, wieder an Boden verlieren, vor allem in den Großstädten wieder in eine Minderheitensituation geraten. Gleichzeitig aber setzt sich – und das ist für unseren Betracht das Entscheidendere – die Abflachung in den Hochburgen fort, und zwar augenblicklich einseitig zu ungunsten der Unionsparteien. D. h., der Stamm sicherer Traditionswähler wird vor allem für die Unionsparteien kleiner. Auch die noch relativ geschlossenen Milieus auf dem flachen Lande und in katholisch geprägten Mittel- und Kleinstädten öffnen sich mehr und mehr einem pluralistischen Wählerverhalten. Die Unionsparteien können sich keines Milieus mehr sicher sein.

Der *Einfluß der Religion* auf die Wahlentscheidung geht weiter zurück – trotz fortbestehender Dominanz der Union bei Kirchentreuen beiderlei Konfession. Und selbst diese Dominanz wird schwächer, vor allem – und das ist der zweite wichtige Aspekt – bei der *Jungwählerschaft*. Was immer die Motive sein mögen: die Jungwähler verhalten sich anders als die Altwähler. Das für die Union bei den Erst- und Jungwählern nie voll ausgleichbare Defizit vergrößert sich. Immer mehr Jugendliche, auch solche aus katholischen Elternhäusern, geben ihre Stimmen der SPD oder den „Grünen". Und es ist, jedenfalls was den

Trend weg von den Unionsparteien betrifft, nicht anzunehmen, daß es sich dabei nur um eine vornehmlich personell bedingte Wellenbewegung, sondern um eine *Umorientierung auf Dauer* handelt.

Das gleiche gilt für Verschiebungen bei Altwählern in den Hochburgen der Union. Zwar ist auch dort das personelle Element als Antrieb zum Wechsel im Wählerverhalten nicht auszuschließen – gerade für manche praktizierenden Christen mochte in NRW das personelle Angebot nach dem Tode *Heinrich Köpplers* in der Kombination *Biedenkopf–Strauß* nicht attraktiv gewesen sein. Aber die Veränderungen im Wählerverhalten gerade auch im katholischen Bevölkerungsteil gehen zweifellos tiefer. Das konfessionelle Element tritt insgesamt zurück: Man wählt die Partei, die einem sympathischer ist und der man im Blick auf die Realisierung der eigenen politischen Vorstellungen mehr zutraut. Und diese Vorstellungen sind nur in den seltensten Fällen so sehr religiös oder konfessionell besetzt, daß religiöse Gesichtspunkte zum bestimmenden Element einer Wahlentscheidung werden. Diese Entwicklung hat nun auch die letzten großen Residuen selbstverständlicher Einheit von Katholizismus und christlich-demokratischer Tradition erreicht. Wer bisher auf eine solche Einheit gesetzt hat, mag auch diese Entwicklung bedauern; sie ist aber nur die folgerichtige Wirkung einer wirklich weltlich gewordenen Gesellschaft.

Die Reihen fester schließen?

Während also – in einem durchwegs konservativen Grundklima – die politische Entwicklung zugunsten der deutschen Sozialdemokratie unter einem mehr bürgerlichen als sozialistischen Kanzler läuft und der längerfristig wirksame Trend zur Abkoppelung von religiöser Zugehörigkeit und politischer Präferenz sich fortsetzt und verschärft, geschieht *binnenkatholisch* im Augenblick eher das Umgekehrte: Man möchte die eigenen Reihen auch politisch wieder enger schließen durch eine Verdeutlichung des Überzeugungszusammenhangs zwischen einem gesellschaftlich aktiven Verbandskatholizismus und der Politik der Unionsparteien. Dabei dient manchem auch eine durch durchgängige Geschlossenheit ihrer Sachaussagen wieder zu revitalisierende *katholische Soziallehre* – irgend jemand warnte erst dieser Tage vor dem „Fahrwasser offener Sätze" – als normativer Verstärker.

Ist der deutsche Katholizismus damit aber gut beraten? Zunächst: Verständlich ist eine solche ideelle und politische Strategie durchaus. Das *Verhältnis zwischen katholischer Kirche und deutscher Sozialdemokratie* ist trotz aller periodisch unternommener Entspannungsversuche nach wie vor belastet. Geschichtliche Traumata wirken nach – trotz mancher Verwandtschaften in sozialen Grundüberzeugungen.
Die Welle des *Neomarxismus*, die in den sechziger Jahren die Partei von unten erfaßte, hat die katholische Seite zusätzlich mißtrauisch gemacht. Man fürchtet weiterhin eine Wiederbelebung kollektivistischer, freiheitsbedrohender Tendenzen durch diese Partei und verweist auf die Kluft zwischen „oben" und „unten" oder zwischen „links" und „rechts" in der SPD. Die verstärkte Trendanfälligkeit gerade dieser Partei – vermutlich weil sie sehr „bürgerlich" geworden ist und deswegen auf Veränderungen in der Gesamtgesellschaft besonders sensibel und Trends aufnehmend reagiert – wird ihr als etwas angelastet, was mehr oder weniger zu ihrem jeweils an kollektivistischen, letztlich freiheitsfeindlichen Leitideen genesen wollenden Wesen gehört.
Die *Auseinandersetzung um den § 218* ist noch längst nicht beendet und nicht bewältigt, obwohl hier die FDP wenigstens ebenso stark initiativ war und heute auch in der Union niemand an eine Gesetzesänderung denkt. Das Image *sozialdemokratischer Bildungspolitik* ist – nicht nur auf katholischer Seite und bei Gott nicht ohne Schuld auch gemäßigter Sozialdemokraten mit dem Makel einseitiger und institutionenfeindlicher Konfliktpädagogik behaftet. *Familienpolitisch* gelten die Sozialdemokraten der katholischen Seite – wiederum nicht ohne eigenes Zutun – als suspekt, und zwar weniger wegen zu geringer Aktivität in bezug auf dieses „katholische" Grundanliegen, sondern wegen der vorrangig vertretenen Leitbilder, die die Familie in ihrer eigentlichen Funktion als menschlicher Lebensraum und Lebensgemeinschaft wenigstens institutionell gar nicht zu erfassen scheinen. Hinzu kommen die nach wie vor keineswegs immer unbegründeten Querelen über *Benachteiligung katholischer Träger* etwa im Bereich der Krankenhausfinanzierung oder in verschiedenen Bereichen der Sozial- und Beratungshilfe.

Und schließlich artikulieren sich *antikirchliche Stimmungen*, die es in einer weltanschaulich teils pluralistisch, teils antagonistisch orientierten Gesellschaft latent oder offen auch immer gibt, mit Vorliebe, wenn auch keineswegs ausschließlich, in Teilen der sozialdemokratischen Basis und in der sozialliberalen Wählerschaft und da und dort auch bei deren Mandatsträgern. Für eine stärkere Öffnung auf die deutsche Sozialdemokratie oder gar für eine Verständigung mit ihr mag es also, von der Regierungsmacht abgesehen, die man kirchlich so oder so nicht ignorieren kann, wenig zwingende Anlässe oder Gründe geben.

Verständlich ist der Zug zu einem neuen *Schulterschluß zwischen dem deutschen Katholizismus und den Unionsparteien* auch aus einer anderen Perspektive. Der deutsche Katholizismus ist wie die gesamte Kirche, jedenfalls in seinen führenden Sprechern, aufs neue auf der *Suche nach mehr Identität*. Diese schien seit den sechziger Jahren mehr und mehr brüchig geworden zu sein. Zu viele Unterschiede, ja Gegensätzlichkeiten im Bereich der Dogmen und Normen waren sichtbar geworden. Das schwächte die Überzeugungskraft nach innen und außen. Im stets unvollendeten Versuch unter Anerkennung der Autonomie der verschiedenen Sach- und Lebensbereiche mehr, als es katholischer neuzeitlicher Tradition entsprach, sich den verschiedenen sozialen und politischen Strömungen, die, aus welcher Motivation auch immer, sich um das Wohl des Menschen mühen, zu öffnen, hat zu einer Verundeut-

lichung der eigenen Grundsätze geführt und zu einer zunehmenden Beliebigkeit im gesellschaftlich-politischen Verhalten.

Es gibt deshalb so manchen verantwortlichen deutschen Katholiken, der den sozial-politischen, auf die ethischen Grundsätze ausstrahlenden Pragmatismus von „Mater et magistra" und der nachfolgenden Enzykliken nicht verkraftet hat und der sich insgeheim immer noch nach der Unübertroffenheit Gundlachscher Synthesen aus der Zeit Pius' XII. zurücksehnt. Der jahrelange Streit um innerkirchliche Partizipation bei gleichzeitiger Diversifizierung gesellschaftlicher Meinungs- und Handlungsmuster, der zu weitgehender politisch-sozialethischer Konzeptionslosigkeit und Untätigkeit führte, hat diese Sehnsucht zurück noch verstärkt, ihr zusätzliche Plausibilität gegeben. Jetzt werden unter Führung des Papstes die Zügel insgesamt angezogen, bemüht man sich in allen Bereichen, wo Kirche präsent und aussagekräftig ist, um neue *Verdeutlichung von Grundsätzen und Normen* in der Perspektive von mehr Klarheit und Geschlossenheit. Da liegt der Versuch nahe, diese Strategie auch auf den politischen Bereich und auf das Verhältnis zu den Parteien auszudehnen. Ohnehin hat ja die Nähe zwischen Unionsparteien und katholischen Verbänden in den Ideen, in den Sachaussagen und in der Darstellung der Sachaussagen durch Personen trotz aller Diversifizierungen an der katholischen Basis und im Wechselspiel zwischen dieser und gesamtgesellschaftlichen Einflüssen – mit Ausnahme in den letzten Jahren bei den Jugendverbänden – lange vorgehalten. Auch wenn, gerade auch in solchen Verbänden, immer häufiger und lauter geklagt wird, die Union nehme zwar Stimmen und Wahlhilfe entgegen, kümmere sich aber wenig um die dazu gehörenden Anliegen, sondern sei als Volkspartei auf der Suche nach einer Mehrheit lieber „liberal".

Der entgegengesetzte Trend in manchen *Jugendverbänden*, wo die Öffnung hin zu einem wirklichen Pluralismus Schlagseite in Richtung sozialistischer oder bürgerlich-emanzipativer Leitbilder erhält, bietet wegen mancher ideologischen Verfremdung des katholischen Propriums natürlich auch wenig Ermutigung, der gleichen oder einer ähnlichen Richtung zu folgen. Im Gegenteil! Das pseudorevolutionäre Vokabular mancher Jugendfunktionäre ist die denkbar schlechteste Empfehlung für eine wirkliche kirchliche Öffnung im Katholizismus auf den vorhandenen Parteienpluralismus.

Und schließlich tut auch hier die *Suggestionskraft der Einfachheit* ein übriges. Es ist „einfacher", religiöse Überzeugungen unmittelbar auf politisches Verhalten zu übertragen und katholische Anliegen entsprechend parteipolitisch zu formulieren, als bei der politischen Verwirklichung christlicher oder einfach ethischer Grundsätze sich auf die differenzierte Eigengesetzlichkeit politischer Gestaltungsmöglichkeiten einzulassen. Zumal langwierige Unterscheidungen die gewünschte klare Einteilung der „Lager" gefährden oder unmöglich machen würden. Der deutsche Katholizismus ist groß geworden in der Selbstbehauptung gegenüber einem protestantisch-preußisch-freisinnig geprägten Deutschland. Minderheiten, die sich behaupten müssen, lieben klare Fronten und berechenbare Gegnerschaften. Man schleppt *Minderheitsverhalten* mit sich, auch wenn man im alten Sinne längst keine Minderheit mehr ist. Man meint die Identität nur bewahren zu können, wenn man die eigenen Grundsätze durch eine eigene oder wenigstens verwandte Formation im politischen Raum abgesichert weiß.

Was an politischer Leistung verlangt wird

Ist es aber das, was dem deutschen Katholizismus an *politischer* Leistung abverlangt wird? Wer allein auf die Wahrung des eigenen Profils bedacht ist, mag das so sehen, obwohl eine enge Bindung der gesellschaftlichen Präsenz des Katholizismus an eine Partei oder an eine bestimmte Parteiengruppierung gerade *auch* eine Verwischung dieses Profils zur Folge hat, jedenfalls dann, wenn wegen der teilweisen Identität von Personen und Sachaussagen Grundsatzerklärungen von Verbänden oder katholischen Gremien in Form und Sache von Erklärungen einer Partei als wahlkämpfender Instanz nicht mehr zu unterscheiden sind. (Nicht selten aber war es bis hinein in Erklärungen des ZdK selbst in der allerletzten Zeit noch so.)

Aber davon abgesehen, würde der deutsche Katholizismus damit weder seiner eigenen Lage noch seiner Aufgabe gerecht. Die katholische Bevölkerung und auch die katholische Kirche als Glaubensgemeinschaft und gesellschaftliche Institution ist heute völlig in das politische Leben der Bundesrepublik integriert, sie ist im „alten" Sinne keine Minderheit. Sie ist aber Minderheit auf „neue" Weise, insofern sie teilhat an der Minderung des Einflusses der christlichen Kirchen auf die Gesellschaft insgesamt. Und zwar nicht, weil die eine oder andere Gruppierung in einer prinzipiellen Feindschaft gegenüber christlichen Einflüssen die Kirchen mit Bedacht und fast gewaltsam zurückdrängen möchte, sondern weil dieser Einfluß auf Grund der veränderten Lebensverhältnisse, auch auf Grund der Schwierigkeiten der Kirchen und der Christen selbst, diese mit Lehre und Zeugnis zu durchdringen, in der Bevölkerung zurückgegangen ist.

Das pluralistischere Wahlverhalten auch der Katholiken ist nur ein Ausdruck unter vielen dafür. Gerade *in dieser Situation* kann es nicht Aufgabe des Katholizismus insgesamt sein, weder soweit er sich innerkirchlich in den Gremien noch soweit er sich gesellschaftlich in den Verbänden formiert, die Gesellschaft als ganze vorschnell über die Parteien zu vermessen, auf die einen aus Prinzip zu setzen und die anderen ebenso aus Prinzip abzuweisen und damit selbst *parteilich* zu werden. Das geht einmal der Kirche wegen nicht: ihr und der Christen Auftrag ist auch unter Gesichtspunkten der politischen Diakonie das Ganze der Gesellschaft. Sie muß also, bevor sie auf Parteien sieht, ihren Dienst der Hilfe und der Kritik der Bevölkerung als ganzer leisten. Sie kann das nicht, wenn sie sich vorweg einseitiger Bindungen bedient. Es geht aber auch wegen der *Parteien* nicht. Gegenüber der jeweils „gegnerischen" nicht, weil so vielfach auf sie allein projiziert wird, was an

Übeln in der Gesellschaft als ganzer am Werk ist, auch wenn sie durch Programm, Mandatare oder Mitgliedschaft gelegentlich zu deren Vehikel oder Katalysator wird. Gegenüber der jeweils „befreundeten" nicht, weil diese mit Erwartungen belastet wird, die eine *Volkspartei*, die für sich die *Mehrheitsfähigkeit* anstrebt und diese des politischen Gleichgewichts wegen auch anstreben muß, nie, und zwar trotz der Berufung auf das christliche Menschenbild als Grundlage ihrer Politik, wird einlösen können. Mehr Distanz zueinander und mehr Offenheit gegenüber demokratischen Parteien insgesamt ist deswegen sowohl im Interesse der Kirche wie der Parteien – auch der christlichen. (Damit verliert die Berufung auf das christliche Menschenbild nicht ihre Legitimität, auch wenn für Volksparteien das „C" im Namen angesichts derer, die sie wählen und die sie führen, immer fragwürdiger wird. Wird es programmatisch und in der praktischen Politik ernst genommen, dann wird deren Mehrheitsfähigkeit nicht erleichtert, sondern erschwert. Und wenn es nur rhetorisch obenan steht, sind die christlichen Kirchen blamiert.)

Wenn also irgendwo eine *Wende* im deutschen Katholizismus notwendig wird, dann diese, daß Kirche und Katholizismus die Fähigkeit erwerben, Parteien nicht nach ideenverwandtschaftlicher Nähe oder Ferne *allein*, sondern *vor allem* nach ihrer faktischen Politik zu beurteilen. Das hat nichts mit Äquidistanz zu tun. Die unterschiedliche Nähe und Ferne mag bei verminderter Bedeutung, so weit sie kulturell, geschichtlich oder auch konfessionell bedingt ist, bleiben. Es geht nur darum, daß der Katholizismus in der Lage sein muß, unabhängig davon, welche Partei eine Sache vertritt, aus der Sache selbst zu kritisieren, abzulehnen oder zu akzeptieren, was unabhängig vom parteipolitischen Ort verworfen oder akzeptiert werden muß oder kann. Daß der organisierte deutsche Katholizismus in seiner faktischen Verfassung davon noch meilenweit entfernt ist, steht außer Frage. Der Eifer, mit dem man den *Äquidistanzbegriff* immer wieder aufgreift, um ihn aufs neue zurückzuweisen, obwohl er sich erledigt hatte, noch bevor er in die Diskussion gebracht wurde, verdeutlicht das nur. Man kann es sich aber – wie in den letzten Jahren häufig geschehen – auch nicht so einfach machen, daß man es *allein* zur Sache der Parteien erklärt, Nähe und Ferne zu bestimmen. Kirche und Katholizismus bestimmen das Verhältnis auf jeden Fall in dem Maße mit, in dem sie den einzelnen Parteien in der Wertung ihrer Politik in bezug auf die von der Kirche selbst vertretenen Normen und in bezug auf die Aufgaben, die eine Volkspartei in einer pluralistischen Gesellschaft hat, gerecht oder nicht gerecht werden. Wer sehr großzügig die Anstrengung der Verhältnisbestimmung „den anderen" überläßt, setzt sich leicht dem Verdacht aus, sich selbst hinter nicht mehr ganz haltbaren Positionen zu verstekken. Soviel Beweglichkeit, daß dieser Verdacht ausgeräumt wird, ist katholischerseits für absehbare Zeit (vgl. die eingangs geschilderten Veränderungen in der gesamten politischen Landschaft) schon im ureigenen Interesse. Die Konfliktaustragung wird dadurch nicht leichter, eher schwerer und vielfältiger, aber auf jeden Fall redlicher und insoweit doch auch der eigenen Identität gemäßer.

D. A. Seeber

Vorgänge

Priesterausbildung: spirituelle Weichenstellung

Kirchliche Vorschläge oder Richtlinien zur Priesterausbildung sind keine Nebensächlichkeiten, die man mehr am Rand zur Kenntnis nehmen müßte. Schließlich ist der theologische wie auch der konkret-pastorale Stellenwert des katholischen Amtspriestertums trotz aller Diskussionen und mancher Veränderungen noch so hoch, daß Weichenstellungen der Kirche im Hinblick auf die Ausbildung zukünftiger Priester auch Rückschlüsse auf *generelle Schwerpunktsetzungen* oder -verschiebungen zulassen. Priesterbild und Kirchenbild hängen eng zusammen.

In diesem Zusammenhang verdient ein vom 6. Januar datiertes und im Osservatore Romano vom 12. April veröffentlichtes Dokument der römischen Kongregation für das katholische Bildungswesen Interesse. Es trägt die Überschrift „Rundschreiben über einige besonders dringliche Aspekte der spirituellen Bildung in den Seminaren" und will ebenso wie eine gleichzeitig veröffentlichte, allerdings schon vom 3. Juni 1979 datierte „Instruktion über die liturgische Bildung in den Seminaren" eine Weiterführung der nachkonziliaren Erneuerung der Priesterausbildung sein, wie sie sich vor allem in der Grundordnung von 1970 und den durch einzelne Bischofskonferenzen erarbeiteten Rahmenordnungen niedergeschlagen hat.

Das an alle Bischöfe der Kirche gerichtete Schreiben spricht seinem Gegenstand eine kaum zu überbietende Bedeutung zu: „Die Zukunft der Kirche entscheidet sich gegenwärtig vor allem an der spirituellen Bildung der zu-

künftigen Priester." Um diese Zukunft braucht einem, folgt man der einleitend gegebenen Situationsbeschreibung, nicht bange zu sein. Das Schreiben zählt gleich eine ganze Reihe *positiver Zeichen* auf. Der steigende Priesternachwuchs zwar nicht in allen, aber doch in vielen Diözesen und Ländern, der vor allem der geistlichen Erneuerung der Seminare zu danken sei, wird in einem größeren Kontext gesehen: allgemeines neues Interesse an Gebet und Spiritualität, der gegenwärtige Papst als überzeugender Repräsentant eines kirchlichen Neuaufbruchs, das Verlangen der jungen Generation, zu Christus hingeführt zu werden.

Ziel des Seminars müsse es sein, Priester heranzubilden, die eine Antwort auf dieses Verlangen geben könnten. Deshalb wird die immer tiefere Angleichung an Christus als das eine entscheidende Ziel spiritueller Bildung herausgestellt. Dieser Grundansatz wird von dem Schreiben in vier Aspekten ausgefaltet. Der Priester solle zunächst ein „Meister des Gebets" werden. Das erfordere die Einübung in das „innere Schweigen". Als unerläßliche Wege dazu nennt das Schreiben die Beschäftigung mit den Klassikern christlicher Spiritualität, die Einübung in das persönliche Gebet, die Teilnahme am Gebet der Kirche und die Notwendigkeit, zur geistlichen Stille auch die äußere Stille treten zu lassen. Die Hinführung zum Gebet dürfe nicht isoliert, sondern müsse mit den anderen Dimensionen der Priesterausbildung verbunden werden.

Als zweiten Akzent spiritueller Bildung weist das Schreiben nachdrücklich auf die *Bedeutung der Eucharistie* hin. Hier sei Treue zur Lehre der Kirche vonnöten, wobei ausdrücklich die Aussagen des Tridentinums zum Opfercharakter der Eucharistie und zur Realpräsenz genannt werden. Sehr hoch wird die eucharistische Anbetung gewertet, deren Entwicklung eine der „wertvollsten Erfahrungen der Kirche" sei. Auch die Aussagen über das *Priestertum* werden vom eucharistischen Opfer her entwickelt. Die Entstehung anderer Dienstämter dürfe die spezifische Eigenart und die Verantwortung des Amtspriestertums nicht verdunkeln. Schließlich findet sich der deutliche Hinweis auf die Notwendigkeit des Gehorsams gegenüber der Disziplin der Kirche im Bereich der Liturgie ebenso wie die eher vorsichtig formulierte Anregung, sich neu auf den Wert der liturgischen und der Priesterkleidung überhaupt zu besinnen.

Ein weiterer Schwerpunkt gilt dem Thema *Buße und Askese*. Das Schreiben unterstreicht kräftig den unersetzlichen Wert der sakramentalen Einzelbeichte und der mit ihr verbundenen Seelenführung und plädiert ebenso unmißverständlich für eine Einübung in den Gehorsam. Es brauche eine zwar „weise und nüchterne", dennoch aber „strenge" Lebensordnung des Seminars: „Der Priester kann nicht alles sehen, hören, sagen, mit allem umgehen." Als vierter Punkt wird unter Berufung auf Johannes Paul II. die Notwendigkeit einer nicht primär vom Gefühl, sondern von ihrer christologischen Grundlage her zu verstehenden *Marienverehrung* eingeschärft. Zur praktischen Umsetzung der genannten Hauptelemente spiritueller Bildung schlägt die Erziehungskongregation vor, an den Anfang der Priesterausbildung eine ausschließlich der spirituellen Einführung gewidmete Vorbereitungszeit zu setzen.

Keiner der im römischen Schreiben genannten Schwerpunkte ist neu oder gar überraschend. Gebet, Eucharistie, Buße und Marienverehrung als Elemente priesterlicher Spiritualität, davon ist beispielsweise auch in der Ratio fundamentalis oder in der Rahmenordnung der deutschen Bischöfe für die Priesterausbildung die Rede. Auffallend ist eher die Art und Weise, in der das Rundschreiben, das ausdrücklich keine vollständige oder systematische Darlegung der Materie sein will, diese Gedanken im einzelnen entfaltet.

Hier ist zunächst der Grundton des Schreibens zu nennen, der durch zweierlei gekennzeichnet wird: einmal das Bemühen um eine positiv-werbende, das spirituelle Grundanliegen in den Vordergrund rückende Sprache, gleichzeitig aber die unverkennbare Schärfe, mit der auf vermeintliche Mißbräuche, Verirrungen und Gefahren hingewiesen und Treue und Disziplin eingeschärft wird. Dementsprechend kann auch eine inhaltliche Beurteilung nicht einheitlich ausfallen: Zum einen ist sicher positiv zu werten, daß der Spiritualität in der Priesterausbildung ein deutlicher Vorrang eingeräumt wird. Auch der Vorschlag, an den Anfang des Ausbildungsweges eine Art spirituelles Propädeutikum zu setzen, verdient Beachtung. Mit solchen Schwerpunktsetzungen kommt das Schreiben einem weitverbreiteten und oft geäußerten Bedürfnis entgegen. Ebenso ist seiner Intention zuzustimmen, angesichts der beträchtlichen Unsicherheit im Blick auf die Vielfalt oft fragwürdiger spiritueller Angebote an Spezifika christlicher Spiritualität zu erinnern.

Anfragen ergeben sich eher im Blick auf Einzelelemente, die das Schreiben mit solcher Deutlichkeit hervorhebt. Gerade Aspekte des priesterlichen Dienstes und der Spiritualität, die in den letzten Jahren im Selbstverständnis vieler Priester und Priesteramtskandidaten wie auch im Leben der Kirche überhaupt deutlich *zurückgetreten* sind, werden mit überraschender Bestimmtheit als das gegenwärtig Notwendige eingeschärft. Daß es bei der mit Recht in den Vordergrund gestellten Orientierung am Zentrum Jesus Christus durchaus verschiedene, in ihren Schwerpunktsetzungen divergierende Spielarten priesterlicher und damit auch christlicher Spiritualität geben kann, gerät dabei fast aus dem Blick. Schließlich kann man sich auch fragen, ob die durch das Schreiben nahegelegte Heraushebung des Amtspriestertums im Leben der Kirche der gegenwärtigen Verkündigungssituation in vielen Ländern wirklich entgegenkommt.

Das Schreiben strahlt einen unverkennbaren Optimismus aus und entspricht damit einem zur Zeit auch anderweitig in der Kirche anzutreffenden *Grundgefühl*. Dabei handelt es sich um eine Mischung aus manchmal voreilig anmutenden Hoffnungen auf eine kirchlich-spirituelle Neubelebung und neuer traditionsbewußter Strenge. Auch wenn ein solcher Rundbrief nur

Anregungs- und Vorschlagscharakter hat, wird man sich doch in Zukunft bei Fragen nach Grundausrichtung und Einzelelemente der spirituellen Bildung zukünftiger Priester auf ihn berufen können. Man wird sehen, ob und in welcher Weise sich der damit angedeutete Trend fortsetzt. *U. R.*

Freimaurerei: entschiedenes Nein der Bischöfe

Am 12. Mai hat die Deutsche Bischofskonferenz eine Erklärung „Zur Frage der Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei" veröffentlicht. Sie zieht darin das Fazit sechs Jahre langer Gespräche einer offiziell von der Bischofskonferenz ernannten katholischen Arbeitsgruppe mit Vertretern der Vereinigten Großlogen Deutschlands. Das Ergebnis ist ebenso knapp wie entschieden formuliert: Die Freimaurerei habe sich in ihrem Wesen nicht gewandelt; eine Zugehörigkeit zu ihr stelle „die Grundlagen der christlichen Existenz" in Frage; *die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei sei unvereinbar.*

Damit werden zwar die Einzelbestimmungen des *Canon 2335* des CIC im einzelnen ausdrücklich bestätigt, wohl aber bleibt die Exkommunikation von Katholiken, die der Freimaurerei angehören, nicht nur aufrecht (eine Änderung wäre ohnehin Sache Roms), sondern wird in der Sache neu bekräftigt. Zur Begründung der weiterbestehenden Unvereinbarkeit zwischen katholischem Glauben und Freimaurerei werden eine Reihe von Gründen aufgeführt. Als erster und entscheidender: durchgehender *Relativismus*, der „Grundüberzeugung" der Freimaurerei sei, der „Subjektivismus" der Freimaurerei, die sich als eine Bewegung „relativistisch eingestellter Menschen" verstehe, sei mit dem Glauben an das geoffenbarte und authentisch ausgelegte Gotteswort nicht in Einklang zu bringen. Mit der relativistischen Grundkonzeption hänge ein mit dem katholischen Selbstverständnis unvereinbarer Wahrheitsbegriff zusammen. Die Freimaurerei verneine die *Möglichkeit objektiver Wahrheitserkenntnis* und lehne jeden Dogmenglauben ab. Zitiert wird dazu das Internationale Freimaurerlexikon von Lennhoff-Posner ([2]1975): Der Freimaurer müsse ein freier Mann sein, der „keine Unterwerfung unter Dogma und Leidenschaft kennt". Dies wird von den Bischöfen verstanden als grundsätzliche Verwerfung aller dogmatischen Positionen. Dazu zitiert die Erklärung wiederum Lennhoff-Posner: Alle Institutionen auf dogmatischer Grundlage, als deren hervorstechende die katholische Kirche gelten könne, übten den Glaubenszwang aus. Ein solcher Wahrheitsbegriff sei weder vom Standpunkt der natürlichen Theologie noch von der Offenbarung her mit dem katholischen Wahrheitsbegriff vereinbar.

Nicht weniger maßgebend ist für die ablehnende Haltung der Bischöfe gegenüber den Freimaurern deren *Religionsverständnis* und deren *Gottesbegriff*. Die Freimaurerei sehe in allen Religionen nur konkurrierende Versuche, die letztlich unerreichbare Gotteswahrheit auszusagen. Deswegen sei innerhalb der Loge den Freimaurern auch streng untersagt, religiöse Dispute zu führen. Zudem betrachten die Logen nur jene Religion als Bezugspunkt für ihre Mitglieder, „in der alle Menschen übereinstimmen". Das impliziere wiederum „eine relativistische Religionsauffassung, die sich mit der Grundüberzeugung des Christentums nicht zur Deckung bringen läßt". Grundlage dieses Verhältnisses zu den Religionen sei aber letztlich ein *deistisch geprägtes Gottesbild*. Der Gott der Freimaurer bleibe als der „große Baumeister aller Welten", ein neutrales „Es", undefiniert und offen für jedwedes Verständnis. Es handle sich dabei um keinen personalen Gott: deswegen genüge jedwedes religiöse Empfinden. Ein solcher Gottesbegriff lasse den Gedanken an eine *Selbstoffenbarung Gottes*, wie sie von den Christen geglaubt werde, nicht zu.

Unter das gleiche Verdikt fallen nicht nur die *Ritualhandlungen* der Freimaurer, die einen „sakramentsähnlichen Charakter" aufweisen würden und in deutlicher Konkurrenz zur sakramentalen Umwandlung des Menschen im christlichen Verständnis stünden. Abgelehnt wird auch die *Toleranzidee* der Freimaurerei. Der Katholik verstehe darunter die dem Menschen gegenüber geschuldete Duldsamkeit; bei den Freimaurern herrsche jedoch Toleranz gegenüber Ideen, wie gegensätzlich diese auch seien. Eine solche Toleranz erschüttere, so meint die Erklärung, die Haltung der Katholiken in der Glaubenstreue und in der Anerkennung des Lehramts.

Die jetzige Erklärung der Bischöfe fällt durch die Entschiedenheit auf, mit der die Abweisung eines möglichen neuen Verhältnisses zu den Freimaurern begründet wird. Manche Leser dieser Zeitschrift werden sich noch erinnern, daß in den sechziger Jahren das Thema Freimaurerei von kirchlichen Kreisen selbst wiederholt aufgegriffen und der Wunsch geäußert wurde, mit den Freimaurern in ein Gespräch und, wenn möglich, zu einem neuen Verhältnis zu kommen (vgl. HK, Mai 1969, 216ff.) Das Dialogklima, das durch das Zweite Vatikanum und die frühen Jahre des Pontifikats Pauls VI. geschaffen wurde, begünstigte solche Annäherungsversuche. Bald gruppierte sich auch in loser Zusammenarbeit mit dem römischen Sekretariat für die Nichtglaubenden auf übernationaler Ebene ein Kontaktkreis, der zum Abschluß seiner Gespräche 1972 in der sog. *Lichtenauer Erklärung* sogar zu dem Urteil kam, die freimaurerfeindlichen päpstlichen Bullen seien nur noch historisch zu verstehen und die Verurteilung der Freimaurerei durch das Kirchenrecht lasse sich heute nicht mehr rechtfertigen.

Auf diese Erklärung berufen sich denn auch die *Vereinigten Großlogen von Deutschland* in einer Stellungnahme zur jetzigen Erklärung der Bischöfe, in der sie bedauern, daß der offizielle Dialog mit der Deutschen Bischofskonferenz, in den die ursprünglich mehr inoffiziellen Gespräche 1974 überführt worden sind, nun mit einer

„derart *einseitigen*" Erklärung ende. Demgegenüber betont das Sekretariat der Bischofskonferenz in einer Gegenstellungnahme zu Recht, daß die „Lichtenauer Erklärung" keinerlei kirchliche Autorisierung erhalten habe, weder von einer Bischofskonferenz noch von einer römischen Behörde, und daß auch Kardinal König als Präsident des römischen Sekretariats für die Nichtglaubenden die Erklärung nicht unterzeichnete.

Auch sind *tiefgehende Schwierigkeiten*, die einer Annäherung zwischen Kirche und Freimaurerei entgegenstehen, nicht zu leugnen. Sie dürften sich in erster Linie auf die maurerischen Rituale beziehen, wo nicht nur manches antikatholische und antipäpstliche Element vorkommt, sondern wo tatsächlich der Verdacht besteht, daß sie eine Art Sakramentsersatz und die Freimaurerei selbst ein Glaubensersatz seien, was von ihrem geschichtlichen Ursprung her als eine Reaktion auf Glaubensspaltung und Religionskämpfe ja ein Stück weit auch erklärlich ist. Den verschiedenen Aussagen der Erklärung der Bischofskonferenz über die Nichtvereinbarkeit des *maurerischen Wahrheits-, Gottes- und Toleranzverständnisses* steht freilich der Satz in der Stellungnahme der Vereinigten Großlogen gegenüber, in dem es heißt: „Die deutschen Freimaurer bekennen sich unverändert zum Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit... Sie achten und schützen jedes aufrichtige Glaubensbekenntnis und jede auf rechtsstaatlichen Grundlagen beruhende politische Überzeugung.

Was aber weder aus der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und den daran angehängten Begründungen noch aus der Stellungnahme der Vereinigten Großlogen klar wird, ist, als was Freimaurerei heute eigentlich zu verstehen ist bzw. als was sie sich, wenigstens soweit sie von den Großlogen in Deutschland repräsentiert wird, *selbst* versteht: als eine Art *christliche Sekte*, soweit sich das Freimaurertum ausdrücklich auf das Christentum (in welchem Sinn auch immer) als der in unserem Bereich den meisten „gemeinsamen Religion" bezieht oder als eine Art *Gegenkirche* mit eigenen, im Vollzug sakramentsähnlichen Ritualien, als *Religionsersatz* für diejenigen, die Offenbarungsreligionen keinerlei Letztverbindlichkeit zuerkennen oder als geheimer Orden auf pluralistischer Basis zu humanitären Zwecken, der das jeweilige Bekenntnis seiner Mitglieder unberührt läßt. Liest man die Erklärung der Bischöfe genau, so entsteht der Eindruck, daß in dieser selbst nicht immer klar zwischen diesen verschiedenen Aspekten bzw. Möglichkeiten unterschieden wird. Das gilt ganz besonders von der Art, wie der Vorwurf des Relativismus unterbaut wird. Wo nämlich die Freimaurerei dem Bekenntnis des einzelnen Logenbruders tatsächlich freien Raum läßt und ihre eigenen Anschauungen und sie ihre Rituale nicht als eine Art Ersatz oder Gegenreligion versteht, sondern das Prinzip der Toleranz im wirklich positiven Sinne gelten läßt, wird eine Unvereinbarkeit zwischen der Kirchenzugehörigkeit und der Mitgliedschaft in einer Loge nur schwer zu begründen sein. Wo sich Freimaurerei wirklich als Ersatzreligion oder gar *selbst als Bekenntnis* versteht, wird ein Christ, und zwar nicht nur ein katholischer, kaum mit innerer Kohärenz von Glauben und konkretem Verhalten Mitglied sein können.

Für die weitere Erörterung dieser zweifellos nach wie vor schwierigen Fragen wäre es hilfreich gewesen, wenn die Erklärung der Bischöfe stärker auf die auch unter deutschen Freimaurern *vorhandenen Unterschiede* eingegangen wäre und zudem etwas mehr auf den Gang des sechsjährigen Dialogs selbst Bezug genommen hätte. Auch hätte man gerne erfahren, warum es nicht zu der in einer gewissen Phase der Beratungen einmal vorgesehenen gemeinsamen Erklärung, sondern zu der in einem auffällig undialogischen Behördendeutsch formulierten jetzigen Erklärung gekommen ist. Aber vielleicht liegt das jetzige Ergebnis vor allem daran, daß von vornherein weniger ein Dialog mit dem Ziel des Offenlassens, wo man nicht zu einer Übereinstimmung kam, intendiert war, sondern eine *„Prüfung"* der maurerischen Positionen seitens der Kirche, was sicher auch zu Recht geschah, aber nicht das gleiche sein muß wie ein Dialog.

Der Auftrag der katholischen Arbeitsgruppe, die unter der Verantwortung von Bischof *Josef Stimpfle* von Augsburg stand, lautete jedenfalls: „a) Feststellung von Veränderungen innerhalb der Freimaurerei in Deutschland, b) Prüfung von Unvereinbarkeit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und gleichzeitig zur Freimaurerei, c) im Falle einer bejahenden Beantwortung der obigen Frage Vorbereitung der Öffentlichkeit auf die veränderte Situation." Die Entscheidung im zweiten Punkt erübrigt ein Eingehen auf den dritten. Aber die Tatsache, daß auf mögliche geschichtliche Veränderungen überhaupt nicht eingegangen wird, als ob es in keiner Hinsicht welche gäbe, weder für die Situation der Freimaurer und ihr Selbstverständnis noch für die Kirche in bezug auf diese, weckt den Eindruck, als habe trotz der Versicherung, die Gespräche seien in „guter Atmosphäre" verlaufen und „von Offenheit und Sachlichkeit getragen" worden, ein Dialog im eigentlichen Sinne nicht stattgefunden. Dennoch scheint auf beiden Seiten ein Interesse zu bestehen, die Gespräche in irgendeiner Form fortzusetzen. Auch bestehen Hoffnungen, daß bei der Kodexreform das Urteil von Rom her zurückhaltender ausfällt. *D. S.*

Englands Katholiken: Aufbruch in Liverpool

Das Zweite Vatikanum traf die an ihre jahrhundertealte Diaspora-Existenz gewöhnte englischsprechende katholische Welt ebenso unvorbereitet wie unverhofft. Tatsächlich dauerte es fast 20 Jahre, bis der englische Katholizismus sich mühsam zu der modernen Großjährigkeit durchgerungen hat, die Johannes XXIII. bei der Einberufung des Konzils der Kirche als Ziel gesetzt

hatte. Der „National Pastoral Congress", der vom 2. bis 6. Mai in Liverpool tagte, war ein erstes deutliches Zeichen solcher Reife. Die englischen Katholiken (zu denen auch die Waliser, nicht aber die Schotten mit ihrer sparaten Hierarchie, wenngleich zweifellos ganz ähnlichen Problemkreisen gehören) haben eindeutig das ihnen einst von einer feindlichen protestantischen Umwelt aufgenötigte Image einer ihren Priestern und Bischöfen passiv folgenden Minderheit und Getto-Gemeinschaft überwunden. Sie sind heute, wie ihr Primas Kardinal *Basil Hume* sagte, eine „selbständige Kraft", selbstkritisch, aber mit erheblichem Selbstvertrauen, sehr englisch freimütig und tolerant, den Extremen abhold und doch nicht im überlieferten Sinn des Begriffes „lau". Der ersten päpstlichen Botschaft, die die Katholiken von England und Wales zu ihrer Initiative, einen solchen Pastoralkongreß einzuberufen, beglückwünschte, wurde zwar – unerwartet – eine zweite nachgesandt, in der den Kongreßteilnehmern ihre „große Verantwortung" vor Augen geführt wurde. Und Bischof *John Murphy* von Cardiff, ein nicht untypischer Repräsentant der konservativen englischen Hierarchie, hatte erklärt, der Kongreß dürfe nicht als „erneuter Ausbruch von Demokratie" verstanden werden und auch nicht als Beispiel eines von unbedeutenden Elementen in der Kirche bestimmten Geschehens. Aber römische und britische Befürchtungen, daß die den Laien eingeräumte Möglichkeit, vor der ganzen Kirche frei von der Leber weg zu sprechen, mißbraucht werden könnte, erwiesen sich als unbegründet.

Die 2100 Delegierten, darunter 40 Bischöfe und ca. ein Viertel Kleriker, waren sich ihrer Verantwortung für die Kirche als ganze und die Probleme, die diese und sie selbst gegenwärtig bewegen, durchaus bewußt. Der Delegierungsschlüssel (1 Delegierter pro 1000 Gottesdienstbesucher) hatte zwar überwiegend die Wahl von spezifischen Vertretern aus den Kerngemeinden der Pfarreien zur Folge, aber der Kongreß erhielt dadurch keineswegs eine konservative Ausrichtung. Der Kongreß tagte größeren Teils in den der Presse nicht zugänglichen Diskussionsgruppen, in die die sieben „Sektoren", in die die gesamte Beratungsarbeit aufgegliedert wurde, unterteilt waren. Was aber in den Vollversammlungen der Sektoren an Texten und Entschließungen präsentiert und verabschiedet wurden, kann durchaus als eine erste Synthese der Ansichten und Forderungen gelten, die Klerus und Laien gegenwärtig in bezug auf die Kirche haben.

Als eines der heißen Eisen erwies sich die *Ehe- und Familienpastoral.* Fast einstimmig wurde die Forderung einer „fundamentalen Überprüfung der kirchlichen Lehre über Ehe, Sexualität und Empfängnisverhütung" verabschiedet. Die darauf bezogene Resolution, derzufolge „die Möglichkeit der Änderung und Entwicklung in der kirchlichen Lehre" in diesem Bereich „offen" bleiben solle, fand die Unterstützung von zwei Dritteln der Delegierten. Daß viele Katholiken die gegenwärtige Haltung der Kirche zum Thema Empfängnisverhütung nicht akzeptieren, wurde als Tatsache gewertet, der man sich zu stellen habe.

Einige der verabschiedeten Entschließungen des mit Ehe- und Familienpastoral befaßten „Sektor C" gaben die herrschende Kongreßstimmung deutlich wieder: Wesentlich für die theologische und pastorale Entwicklung sei, daß dem Verständnis von Ehe und Familie ein „Konzept des Wachstums in den (gegenseitigen) Beziehungen (der Partner)" zugrunde gelegt werde. Es gelte eine „erneuerte positive Theologie der Ehe als ein alle Aspekte der ehelichen Beziehung betreffendes Band" zu erstellen und für alle verständlich darzulegen. Die Kirche brauche eine „positive" Lehre zu Sexualität und Ehe. Wegen der herrschenden Verwirrung, Ungewißheit und Meinungsverschiedenheiten zur Empfängnisverhütung sei die Lehre der Kirche in eine das gesamte sakramentale Leben vieler Katholiken berührende Sackgasse geraten. Ein Antrag zur formellen Bekräftigung der Enzyklika „Humanae vitae" fand ganz geringe Unterstützung, und nur 10 Prozent befürworteten sexuelle Enthaltsamkeit als Mittel zur Kontrolle der Kinderzahl.

Die Notwendigkeit einer „Änderung" oder „Entwicklung" wurde in Liverpool auch hinsichtlich der *Priesterweihe für Frauen* wie der *Weihe für verheiratete Männer* gefordert. Positiv äußerte sich der Kongreß zur Möglichkeit der Zulassung geschiedener und wiederverheirateter Katholiken zum Altarsakrament sowie zur Erteilung der „eucharistischen Gastfreundschaft" an Nichtkatholiken in katholischen Kirchen, gewünscht wurde die Einführung von mehr Bußgottesdiensten. In der abschließenden Vollversammlung fanden die *Entschließungen, die einen vorbehaltlosen Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Frieden forderten,* besonders spontanen Beifall. Arbeitslosigkeit, Menschenrechte im kirchlichen Bereich, Benachteiligung der Frau, Homosexualität, Abtreibung, Euthanasie wurden als die Verantwortung des Christen besonders angehende Fragen herausgestellt. Ein lautes „nostra culpa" wurde zu dem bisherigen Versagen der Kirche gesprochen, „der landesweiten Strömung der Insularität nicht entgegengetreten zu sein, sich so wenig mit den Bedürftigen im eigenen Land und in der Dritten Welt identifiziert und für eine friedlichere Welt gekämpft zu haben". Gefordert wurde die kirchliche Verurteilung rechtsradikaler rassistischer Organisationen wie der britischen „national front".

Hilfe für die Probleme der Dritten Welt müsse ein Grundanliegen der christlichen Welt werden. Die Gemeinden sollten 10 Prozent ihrer Einkünfte dafür beiseite legen. Der Sektor, der mit den Problemen der kirchlichen Strukturen beschäftigt war, forderte eine *Beschränkung der Amtszeit von Pfarrern* auf maximal 10 Jahre. Die englischen Bischöfe wurden aufgefordert, in Anbetracht der herrschenden internationalen Krise auf den Papst einzuwirken, damit dieser den Zusammentritt einer Weltfriedenskonferenz fördere. Eine Kongreßmehrheit verurteilte den Besitz und die Verwendung von Kernwaffen, obwohl eine Minderheit deren taktische Verwendung als legitim erachtete. Eine

Mehrheit forderte die multilaterale Abrüstung, eine Minderheit die unilaterale. Eine Mehrheit befürwortete den sofortigen (bisher abgelehnten) Beitritt der katholischen Kirche zum britischen „Rat der Kirchen". Der Kongreß, der in der stark vom irischen Katholizismus geprägten westenglischen Hafenstadt tagte, richtete auch einen besonderen Appell an die Bischöfe Irlands und Großbritanniens, gemeinsame Anstrengungen zur Lösung des Nordirlandkonflikts zu machen, nachdem bisher sowohl die Politiker als auch die einzelnen Kirchen sich als ohnmächtig erwiesen hätten.
Die *Bischöfe* von England und Wales werden sich auf ihrer Vollversammlung im Juli mit den umfangreichen Reports der sieben Diskussionssektoren befassen und dazu Stellung beziehen, damit ist ihnen zweifellos die schwierigste Aufgabe, die sich aus dieser geradezu revolutionären Bestandsaufnahme des britischen Katholizismus ergeben hat, überantwortet worden. Es scheint praktisch so gut wie unmöglich, die zahllosen Empfehlungen von Liverpool auf den gemeinsamen Nenner einer pastoralen Strategie zu bringen. Es wurde daher mit Recht kritisiert, daß der Kongreß vor den eigenen Konsequenzen zurückgeschreckt sei und es versäumt habe, anstelle einer Masse undifferenzierter Beschlüsse die Aufgabe der Bischöfe zumindestens durch eine selbstgetroffene *Auswahl von Prioritäten* zu erleichtern. Dafür dürfte eine ständige Einrichtung nötig werden, die den in Liverpool begonnenen Dialog zwischen Laien und Bischöfen fortsetzt, da die bestehenden eher schwachen katholischen Dachorganisationen dafür nicht geeignet sind. Kardinal Hume, dem die Delegierten abschließend eine Ovation darbrachten, war bemüht, den möglichen Eindruck zu zerstreuen, daß die Diskussion in vielen Fragen spürbare Abweichungen von der kirchlichen Lehre zum Vorschein gebracht habe. Der Kardinal bekannte sich ausdrücklich zur Notwendigkeit einer gründlichen Prüfung der kritisierten kirchlichen Grundsätze und Positionen.
Bedeutsam für den englischen Katholizismus war auf jeden Fall, daß die Bischöfe zum erstenmal vollen Anteil an einem solchen „Dialog der Kirche" genommen haben. Es wurde so ein ganz *neues Verhältnis zwischen der Hierarchie und der kirchlichen Basis* geschaffen, das genausowenig wie die von dem Kongreß erarbeiteten Reports ungeschehen zu machen ist. Daran kann auch der Umstand nichts ändern, daß der Liverpooler Kongreß immer noch eine eher elitäre Versammlung von Aktivisten war, die vielen, die solchen Debatten eher indifferent gegenüberstehen, wenig zu sagen hatte. Die englischen *Laien* haben sich in Liverpool nicht zuletzt zum Erstaunen einiger „Hirten" als eine überraschend kompetente und lernfähige „Herde" erwiesen. Und die Bischöfe haben die Laien, die vielen Priestern an Bildung und Erfahrung überlegen waren, in ihrer Kompetenz respektiert. So waren die Diskussionen erfrischend frei von einer hinter den Kulissen vorherbestimmten katholischen „Linientreue". Der gemäßigte Ton trug dazu bei, daß die Diskussion stets sachlich blieb und Konfrontationen vermieden werden konnten. *R. H.*

Brennpunkte

Afrikanische Identität – Christlicher Glaube

Zum Besuch Johannes Pauls II. in Afrika

Bei seinem Besuch in Uganda im August 1969 sagte Paul VI. in einer Ansprache zum Abschluß des ersten afrikanischen Bischofssymposiums: „Ihr seid Eure eigenen Missionare. Ihr Afrikaner müßt selbst Eure Kirche auf diesem Kontinent weiter aufbauen" (HK, September 1969, 432). Johannes Paul II. begegnete bei seiner Reise durch sechs afrikanische Länder einer Kirche, die dieser Aufforderung gerade im vergangenen Jahrzehnt unter beträchtlichen Schwierigkeiten wie mit beachtlichen Ergebnissen gefolgt ist. So stand im Vorfeld dieser bisher längsten Auslandsreise des Papstes besonders die Frage im Raum, welche Akzente er im Blick auf die spezifischen Probleme und Anliegen der afrikanischen Kirche setzen würde. Im Unterschied zum Besuch im katholischen Kontinent Lateinamerika suchte der Papst jetzt erstmals den direkten Kontakt mit einer Kirche, die nicht nur inmitten starker politisch-gesellschaftlicher Spannungen, sondern auch in einem autochthonen religiös-kulturellen Umfeld steht.
Der zehntägige Aufenthalt in den nach Größe, Sprache, politischem System und religiöser Zusammensetzung der Bevölkerung recht unterschiedlichen Ländern Zaire, Kongo, Kenia, Ghana, Obervolta und Elfenbeinküste diente, wie der Papst bei verschiedenen Gelegenheiten betonte, primär religiös-missionarischen Zielsetzungen. Diese wurden allerdings, darin der Eigenart dieses Pontifikats entsprechend, nach verschiedenen Richtungen ausgefaltet. Johannes Paul II. wandte sich direkt-verkündigend

an Millionen afrikanischer Christen, wobei sich seine Ausstrahlungskraft als ungebrochen erwies, und appellierte an Familien, Katechisten, Ordensleute und Priester, die er jeweils zur Intensivierung und Entfaltung ihrer spezifischen Sendung im Leben der Kirche aufrief. Er richtete Grundsatzreden an die Bischöfe, in denen zentrale kirchliche Fragen angesprochen wurden, wie an Staatschefs und Diplomaten, bei denen es um politische und wirtschaftliche Grundprobleme Afrikas ging. Schließlich gehörten zum Reiseprogramm auch einige Begegnungen mit Vertretern anderer christlicher Kirchen wie auch mit Moslems und Hindus, ohne daß diese Begegnungen oder der ökumenische Aspekt insgesamt die Reise besonders geprägt hätten.

Afrikanisierung: Möglichkeiten und Grenzen

Vor seinem Abflug hatte der Papst erklärt: „Der Bischof von Rom und Oberhirte der Gesamtkirche geht nach Afrika, um seine Brüder und Schwestern im Glauben an Christus zu stärken, um mit ihnen zu beten und um diesen von jugendlichem Leben und begeisternder Kraft pulsierenden Ortskirchen die Bewunderung und die Freude der ganzen Kirche zu bekunden" (Osservatore Romano, 3. 5. 80). Tatsächlich durchzogen der *Dank* für das bisher Geleistete und der damit verbundene *Aufruf zu neuen Anstrengungen* bei der Evangelisierung als Grundaufgabe der Kirche wie ein roter Faden die vielen Predigten und Ansprachen Johannes Pauls II., der überhaupt ein hoffnungsvolles und optimistisches Bild der afrikanischen Kirche zeichnete und Spannungen und Schwierigkeiten eher zurücktreten ließ, ohne sie deshalb auszuklammern.
Das gilt vor allem für das Thema der Afrikanisierung der Kirche, das wohl gleich zu Beginn der Reise nicht ohne Grund ausführlich in der Ansprache an die Bischöfe von Zaire behandelt wurde. Unter der Führung von Kardinal *Joseph Malula*, des Erzbischofs von Kinshasa, hat man sich in Zaire sowohl theoretisch wie praktisch intensiv um eine angemessene Inkulturation des katholischen Glaubens bemüht. Der Papst ermunterte einerseits die Bischöfe ausdrücklich dazu, auf diesem Weg fortzufahren, wies aber auch darauf hin, daß die Aufgabe der Inkulturation theologische Klarheit, geistliches Unterscheidungsvermögen, Klugheit und Zeit erfordere und nur in Einheit mit dem Heiligen Stuhl angegangen werden könne.
Seine Hinweise auf Möglichkeiten und Grenzen der Afrikanisierung in Theologie, Liturgie, Katechese und Ethik gipfelten in dem entscheidenden Satz: „Die Authentizität wird den afrikanischen Menschen nicht seiner Pflicht zur Bekehrung entledigen" (Osservatore Romano, 4. 5. 80). Mit einer ähnlichen Formel drückte der Papst seinen Standort auch gegenüber den ghanaischen Bischöfen aus: „In diesem Prozeß (der Inkulturation) müssen die Kulturen durch die unverfälschte Botschaft Christi von der göttlichen Wahrheit erhoben, umgeformt und durchdrungen werden, ohne daß dabei das Edle in ihnen Schaden leidet" (Osservatore Romano, 11. 5. 80). Der mehrfache Hinweis Johannes Pauls II. auf sein Heimatland Polen als Beispiel einer geglückten Verschmelzung von national-kultureller Eigenart und christlichem Glauben könnte allerdings die Frage nahelegen, ob seine einleuchtend klingenden Aussagen wirklich schon alle Dimensionen des Problems der Afrikanisierung ausloten. Wo hier für den Papst Grenzen liegen, zeigte vielleicht die Tatsache, daß keine der Eucharistiefeiern in Zaire in dem von Rom ad experimentum approbierten einheimischen Meßritus gehalten wurde.

Zwei Themen, die im Zentrum der pastoralen Bemühungen der afrikanischen Ortskirchen stehen, nahmen in den Äußerungen Johannes Pauls II. breiten Raum ein: die mit dem *kirchlichen Amt* und der *Gemeindestruktur* zusammenhängenden Fragen und ganz besonders die Probleme von *Ehe und Familie*. In bezug auf das erste Thema ließ der Papst keinen Zweifel daran, daß die von ihm in den beiden Gründonnerstagschreiben herausgestellten Grundaussagen über das Amtspriestertum auch für die afrikanische Kirche uneingeschränkte Gültigkeit haben: Mehrmals hob er die Bedeutung des *Zölibats* hervor und rief immer wieder zu großen Anstrengungen bei der Förderung des Priesternachwuchses auf. Bei einer Ansprache vor Priestern in Kinshasa sagte Johannes Paul II., daß zwar die Fragen eine sorgfältige Besinnung erforderten, die von der Kultur aufgeworfen würden, in der der priesterliche Dienst eingebettet sei; dennoch gelte von der durch die Tradition überlieferten *Wesensgestalt des Amtspriestertums:* „Sie hat bleibenden Wert, gestern, heute, morgen" (Osservatore Romano, 5. 5. 80). Anderseits stellte der Papst immer wieder die unersetzliche Bedeutung des Dienstes der *Katechisten* wie der *Leiter kleiner Glaubensgemeinschaften* heraus, die ja in den riesigen afrikanischen Pfarreien oft den Großteil der pastoralen Arbeit leisten. Die Frage, ob sich nicht angesichts der faktischen Situation neue Ausprägungen des kirchlichen Amtes nahelegen, tauchte nicht auf.

Noch stärker als die Aussagen zum Priestertum waren die zahlreichen Äußerungen des Papstes über Ehe und Familie von dem Versuch geprägt, die Schwierigkeiten der afrikanischen Kirche angesichts einer weithin desolaten Situation (vgl. dazu HK, August 1979, 411–415 und September 1979, 466–470) nicht zu überspielen und die bisherigen, z. T. noch tastenden Bemühungen zu einer kulturell wie theologisch-pastoral verantwortbaren Lösung zu unterstützen, ohne dadurch dem christlichen Gebot der monogamen Ehe als unverzichtbarer Grundlage und Zielvorgabe in irgendeiner Weise Abbruch zu tun. In einer Ansprache an die Familien während des Aufenthalts in Zaire hob Johannes Paul II. kräftig auf wertvolle afrikanische Traditionen in bezug auf Ehe und Familie ab (um dann allerdings darauf hinzuweisen, daß das eheliche Leben von Christen „in den Fußstapfen Christi" gelebt werden müsse. Auch das Insistieren darauf, daß das Sakrament der Ehe den Eheleuten Kraft zur Überwindung soziologisch-kulturell bedingter Schwierigkeiten geben werde, mutete etwas unvermittelt theologisch an.

Am Ende seiner Reise forderte der Papst die Bischöfe der Elfenbeinküste dazu auf, die Überzeugung zu bewahren, „daß es, vom Evangelium her, gemäß der jahrhundertelangen Erfahrung der Kirche und dank einer klugen Bildung der zukünftigen Eheleute den afrikanischen Paaren möglich sein wird, mit besonderer Intensität das Mysterium des Bundes zu leben, dessen Quelle und Vorbild der Bund Gottes mit seinem Volk und der Bund Christi mit der Kirche bleiben" (Osservatore Romano, 12./13. 5. 80). Man mag sich in Afrika fragen, ob die Spannung zwischen der Zielvorgabe und den faktischen Problemen damit nicht zu harmonisch aufgelöst wird. Schließlich blieb es auch bei dem vom Papst nur am Rand angesprochenen Problem des *Bevölkerungswachstums* beim Hinweis auf „Humanae vitae": Johannes Paul II. dankte den Bischöfen Kenias dafür, daß sie die Aussagen der Enzyklika bekräftigt hätten.

Anwalt der Menschenrechte

Immer wieder hat der Papst die *politisch-gesellschaftlichen Implikationen* seiner primär religiösen Mission in Afrika deutlich gemacht: Er sei auch mit der Aufgabe nach Afrika gekommen, „die Würde und fundamentale Gleichheit aller Menschen und ihr Recht, in einer Welt der Gerechtigkeit und des Friedens, der Brüderlichkeit und Solidarität zu leben, zu proklamieren" (Osservatore Romano, 11. 5. 80). Alle Aussagen zu einzelnen Problemen standen im Kontext des *Engagements für die Menschenrechte*, wobei Johannes Paul II. nicht müde wurde, vor allem den Vorrang des Geistigen gegenüber dem Materiellen als elementare Wahrheit einzuschärfen. Eindeutig fiel seine *Absage an den Rassismus* aus, ohne daß dabei einzelne Länder genannt worden wären: „Rassische Diskriminierung ist von Übel, gleich wie, wo und durch wen sie praktiziert wird" (Osservatore Romano, 8. 5. 80). Der Papst verurteilte mehrmals Bestrebungen, die afrikanischen Länder durch politischen, ideologischen oder wirtschaftlichen Druck von außen in ihrer Unabhängigkeit einzuschränken, und sprach sich nachdrücklich für den Fortgang des Nord-Süd-Dialogs aus. Die afrikanischen Politiker wies er eindringlich darauf hin, daß zur nationalen Unabhängigkeit notwendig die Teilhabe aller Bürger an den politischen Entscheidungen und ihre gleichmäßige Beteiligung am wirtschaftlichen Fortschritt treten müsse. Besondere Aufmerksamkeit schenkte der Papst den Problemen des ländlichen Afrika: der Ausbau der Landwirtschaft müsse bei der weiteren Entwicklung Vorrang haben.

Die Äußerungen zu *konkreten Mißständen* in den einzelnen Ländern blieben dennoch eher vorsichtig. Die Zurückhaltung, die sich der Papst trotz deutlicher politisch-moralischer Appelle hier auferlegte, ist wohl auch eine notwendige Folge der nicht ganz unproblematischen Verbindung von Pastoralbesuch bei der jeweiligen Ortskirche und Staatsbesuch mit dem unumgänglichen Austausch an diplomatischen Höflichkeiten. Johannes Paul II. plädierte allerdings – gerade auch in der marxistisch geprägten Volksrepublik Kongo – für *volle Religionsfreiheit* und forderte gleichzeitig die Katholiken dazu auf, das politische und gesellschaftliche Leben ihrer Heimatländer tatkräftig und als loyale Bürger mitzugestalten: „Der Staat kann dort auf die loyale Mitarbeit der Kirche zählen, wo es um den Dienst am Menschen und der Förderung seines umfassenden Fortschritts geht. Die Kirche fordert im Namen ihrer geistlichen Sendung ihrerseits die Freiheit, sich an die Gewissen wenden zu können..." (Ansprache an den Staatspräsidenten des Kongo, Osservatore Romano, 5. 5. 80). Die *klare Grenzziehung zwischen staatlichem und kirchlichem Handeln* bestimmte auch die wiederholte Aufforderung des Papstes an die afrikanischen Bischöfe und Priester, sich nicht als politische Führer zu verstehen, sondern ihrer primär religiös-spirituellen Sendung treu zu bleiben, ohne dadurch das Engagement für die Menschenrechte zu vernachlässigen.

Gleich ob es um die Menschenrechte und ihre politischen und wirtschaftlichen Konsequenzen ging oder um die Evangelisierung als Hauptaufgabe der Kirche: letzter Bezugspunkt der päpstlichen Äußerungen war dabei eine teils deutlicher akzentuierte, teils auch in fast emphatischer Überhöhung vorgetragene Vorstellung von *afrikanischer Identität*, die es zu bewahren und in die Zukunft hinein fruchtbar zu machen gelte. Johannes Paul II. ließ es dabei nicht an eindrucksvollen Sätzen fehlen: „Afrika ist ein wirkliches Schatzhaus so vieler authentischer humaner Werte" (Osservatore Romano, 8. 5. 80); „So ist nicht nur das Christentum für Afrika von Bedeutung, sondern Christus selbst ist in den Gliedern seines Leibes Afrikaner" (Osservatore Romano, 9. 5. 80).

Solche Sätze lassen die Spannweite der *Synthese* von afrikanischem Erbe, zivilisatorischem Fortschritt und Christentum deutlich werden, von der sich der Papst leiten ließ. In dieser Konzeption erscheint dann die Inkarnation des Christlichen in Afrika als Erfüllung – wenn auch gleichzeitig Reinigung – der genuinen afrikanischen Werte, während anderseits das afrikanische Erbe einen Schutzwall gegen eine ungehemmte Übernahme zivilisatorischer und ideologischer Einflüsse aus den Industrieländern – im Osten wie im Westen – bilden soll. Der Papst äußerte vielmehr die Hoffnung, daß Afrika, wenn es mit den Schwierigkeiten der gegenwärtigen Übergangs- und Aufbruchsphase fertig werde, seinerseits das müde Abendland befruchten könne: „Afrika ist dazu aufgerufen, einer Welt, die Zeichen von Müdigkeit und Selbstsucht trägt, unverbrauchte Ideale und Wahrheiten zu bringen" (Osservatore Romano, 10. 5. 80). Seine besondere Sorge galt dabei dem Widerstand gegen das Vordringen materialistischer Strömungen; so rief er Studenten in Abidjan, der Hauptstadt der wirtschaftlich prosperierenden Elfenbeinküste, dazu auf, gegenüber allen Gesellschaftsmodellen wachsam zu sein, „die sich auf die egoistische Suche nach dem individuellen Glück, auf den Gott Geld, auf Klassenkampf oder Gewalt als Mittel stützen" (Osservatore Romano, 12./13. 5. 80). Auch in seiner letzten kurzen Ansprache auf afrikanischem Boden, in der er den Erdteil als eine riesige Baustelle voller Hoffnungen und Gefahren bezeichnete, rief Johannes Paul II. nochmals eindringlich dazu auf, das

eigenständige Erbe zu bewahren und sich nicht künstlichen Bedürfnissen auszuliefern, die nur eine illusorische Freiheit brächten.

Optimismus mit Bruchstellen

Der Mexiko-Besuch Johannes Pauls II. im letzten Jahr fiel mit der Bischofskonferenz von Puebla zusammen. Nicht zuletzt weil im Fall der afrikanischen Kirche eine solche Koinzidenz von päpstlichem Pastoralbesuch und deutlicher Zäsur in der ortskirchlichen Selbstreflexion nicht gegeben war, fällt eine Wertung der Reise und ihrer möglichen Auswirkungen auf den weiteren Weg des afrikanischen Katholizismus weniger leicht.
In jedem Fall bedeutet die hoffnungsvoll und zuversichtlich gestimmte Verkündigung des Papstes in Afrika wohl eine Ermutigung für die Kirche dieses Erdteils. Noch mehr als in Lateinamerika traf sich hier auch eine unmittelbare, spontane Frömmigkeit mit der persönlichen Ausstrahlung des Papstes. Die vielen so eindrücklichen wie einfachen Appelle Johannes Pauls II. an afrikanische Werte und an die Vitalität der afrikanischen Kirche dürften ihre Wirkung ebensowenig verfehlen wie sein unmißverständliches Eintreten für politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit und für die umfassende Verwirklichung der Menschenrechte.
Es bleibt allerdings die Frage, ob sich der *Optimismus* des Papstes, der faktische und mögliche Bruchstellen zwischen universalkirchlichem Rahmen und orts- und kontinentalkirchlicher Verwirklichung, zwischen afrikanischem Erbe und den gesellschaftlichen Veränderungen der Gegenwart eher zurücktreten läßt, auch wirklich wird einlösen lassen. Gerade weil sich Johannes Paul II. in Afrika so bewußt zum Sprecher der jungen Kirche der Dritten Welt gemacht hat, muß nach der *Tragfähigkeit seiner beeindruckenden Zukunftsperspektiven,* nach der Konsistenz der von ihm entworfenen Synthese gefragt werden. Eine ihrer Schwachstellen kommt in den Blick, wenn man die Aussagen des Papstes zur Geschichte der afrikanischen Kirche betrachtet: Von den Verquickungen zwischen Mission und Kolonialismus, von der Schuld nicht nur Europas überhaupt, sondern auch der europäischen Kirchen gegenüber Afrika ist so gut wie nie die Rede.
Die zairischen Bischöfe haben angeregt, der Papst möge ein *gesamtafrikanisches Konzil* einberufen, das die Anstöße des Papstbesuches aufarbeiten und die wichtigsten pastoralen Probleme des Kontinents intensiv erörtern könnte. Soll der Papstbesuch nicht eine Einbahnstraße bleiben, wäre ein solches Unternehmen zu begrüßen: Nichts ist wichtiger, als daß die afrikanische Kirche auch jenseits der Begeisterungen der Papstreise ihre von Johannes Paul II. anerkannten Anliegen weiterhin gegenüber Rom deutlich artikuliert. *Ulrich Ruh*

Themen und Tendenzen

Familie: Versuch einer Gesamtschau

Zum Dritten Familien-Bericht der Bundesregierung

Zur Zeit sind die politischen Parteien dabei, ihre Aussagen für die kommende Bundestagswahl zu formulieren. Forderungen zur Familienpolitik werden dabei eine große Rolle spielen. An umfangreichen Forderungskatalogen fehlt es dabei nicht. Wirklich durchdachte Konzepte im Sinne einer tragfähigen Gesamtschau sind jedoch selten. Um so notwendiger ist es, die von den Parteien vorgestellten Programme mit einem Stück offizieller Familienforschung in Verbindung zu bringen, das eine solche *Gesamtschau* auf wissenschaftlicher Grundlage in sehr abgewogener Weise versucht: mit dem *Dritten Familienbericht,* einer Untersuchung über „Die Lage der Familien in der Bundesrepublik Deutschland", erstellt im Anschluß an einen Bundestagsbeschluß im Auftrag der Bundesregierung und von dieser im August des vorigen Jahres veröffentlicht. Der Bericht besteht aus einem sogenannten Gesamtbericht der Sachverständigenkommission sowie aus einem „Zusammenfassenden Bericht", einer Art Kurzausgabe des Gesamtberichts, der eine Stellungnahme der Bundesregierung beigefügt ist (vgl. die Bundestagsdrucksachen 8/3121 und 3120).

Deutliche Akzentverschiebung

Großen Wirbel hatte seinerzeit der 1975 veröffentlichte *Zweite Familienbericht* ausgelöst. Dieser war kein Bericht zur Gesamtlage der Familie, sondern widmete sich der – freilich besonders wichtigen – *Teilfrage nach den Leistungen und Leistungsgrenzen der Familien* hinsichtlich

des Erziehungs- und Bildungsprozesses der jungen Generation.
Kritik löste vor allem das diesem Bericht zugrunde liegende Familienverständnis aus. Unter Familie im engeren Sinn wurde nämlich „das Beziehungsgefüge eines Elternpaares mit einem oder mehreren Kindern ... (Kernfamilie)" verstanden, wobei – im Gegensatz etwa zum Ersten Familienbericht, der im Jahre 1961 veröffentlicht worden war – nicht mehr eindeutig war, ob die Ehe noch zu den wesentlichen Bestandteilen der Familie gerechnet wurde. Im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft war außerdem zweifelhaft, ob der Familie überhaupt noch die Wahrnehmung originärer Aufgaben zugebilligt wurde. Es wurde der Vorwurf erhoben, die Sachverständigenkommission sehe die Familie nur noch als „Sozialisations-Agentur" an. Im Gegensatz hierzu wird nun im Dritten Familienbericht ausdrücklich das *Selbstbestimmungsrecht der Familie* anerkannt. In der Stellungnahme der Bundesregierung ist vom „Vorrang des Elternrechts und der Erziehung in der eigenen Familie" die Rede sowie von einer Familienpolitik, „die den Familien erleichtert, nach eigener Wertorientierung ohne staatliche Einengung... zu entscheiden...". Von Familie spricht die Sachverständigenkommission, „wenn durch die Geburt und Adoption von Kindern aus der Ehe eine biologisch-soziale Kleingruppe zusammenlebender Menschen entsteht". Die Ehe wird also wieder eindeutig als konstitutives Element der Familie angesehen (vgl. hierzu im übrigen *Rudolf Rüberg*, „Das Verständnis von Familie und ihrer gesellschaftlichen Bedeutung. Eine Studie zum Dritten Familienbericht der Regierung der Bundesrepublik Deutschland", in: Zeitfragen, hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln, Heft 4, 1980). Der Dritte Familienbericht bietet einen umfassenden Analysenteil, der die Lage der Familie *vor allem in sozialökonomischer Hinsicht* schildert, wobei der Familienhaushalt von den verschiedensten Seiten beleuchtet und in seinen zahlreichen Abhängigkeiten von direkten und indirekten gesellschaftlichen Zwängen dargestellt wird. Er befaßt sich mit dem Problem der durch die Familie vermittelten Startchancen für die Kinder, mit Fragen des Bevölkerungswachstums ebenso wie mit den Leistungen der öffentlichen Hand für Familien. Ein Exkurs beschreibt die Lage der ausländischen Familien in der Bundesrepublik. Auf etwa 20 Seiten werden dann konkrete Schlußfolgerungen mit bestimmten Grundsatzentscheidungen und Einzelmaßnahmen gezogen. Mit diesen Schlußfolgerungen wollen sich die folgenden Ausführungen etwas näher beschäftigen.

Ein Bündel von Maßnahmen

Im Mittelpunkt des Berichtes steht die Erkenntnis, daß es der Familie trotz mancher Erleichterungen im Grunde schlecht geht und daß dem nur mit einem ganzen Bündel von *Gegensteuerungsmaßnahmen*, die zu einem durchdachten Konzept zusammengefügt werden müssen, beigekommen werden kann. Die dabei notwendigen Maßnahmen betreffen die Rechtspolitik genauso wie Überlegungen zur Entlastung des Familienhaushaltes, die Steuerpolitik ebenso wie die Rentenversicherung.

a) Zunächst wird dargelegt, von welchen grundsätzlichen Wertvorstellungen die Kommission ausgegangen ist. Benannt werden fünf *Wertvorstellungen*, die nach Meinung der Kommission einem sinnvollen und wirksamen Familienkonzept zugrunde gelegt werden müssen. Wörtlich heißt es:
– Erstens: Die Entscheidung eines Paares, *Kinder* zu haben, ist ein Grundrecht und ein Grundwert menschlicher Existenz. Familienpolitik trägt dafür die Verantwortung, daß Familien Lebenslagen haben, die es ihnen in angemessener Weise ermöglichen, ihre Kinderwünsche zu realisieren.
– Zweitens: *Eltern* haben das Recht und die Pflicht, bei der Entscheidung über den Bildungsweg ihrer Kinder mitzuwirken und mitzubestimmen. Familienpolitik hat sich als Anwalt der Stärkung der Mitwirkungs- und Mitbestimmungskompetenz der Familie bei der Wahrnehmung der Plazierungsfunktion zu verstehen.
– Drittens: Die *Frau* hat das Recht, sowohl auf eine gleichberechtigte Integration in Beruf und öffentlichem Leben als auch auf die Erfüllung der Aufgaben einer Familienhausfrau bei der Versorgung von Haushalt und Kindern. Die Familienpolitik hat sich im Interesse der Familie als Anwalt der Anliegen der Frauen zu verstehen, so daß diese, ohne diskriminiert und/oder überfordert zu sein, die von ihnen gewählten Schwerpunkte der Aufgaben in Familie, Beruf und öffentlichem Leben erfüllen können.
– Viertens: Die *Familie* hat einen Anspruch auf die Sicherung eines angemessenen Lebensniveaus zur Erfüllung ihrer Regenerations- und Sozialisationsfunktion für die Individuen und die Gesellschaft. Familienpolitik hat sich um eine bedarfsorientierte Sicherung des Lebensniveaus der Familien zu bemühen.
– Fünftens: Die *Gesellschaft* sollte ein allgemeines Interesse an der Erhaltung der Zahl ihrer Bürger haben. Sie hat sich deshalb zu bevölkerungspolitischen Zielvorstellungen zu bekennen, welche die Familien ermutigen, ihre Kinderwünsche zu realisieren. Hier besteht eine enge Verbindung zu der ersten Wertprämisse, nach der die Möglichkeit, Kinderwünsche zu verwirklichen, zu den individuellen Grundrechten und Grundwerten gehört.

b) Breiten Raum nimmt die *Situation der Mutter* ein. Es werden Maßnahmen zur Minderung der *Konfliktsituationen von Müttern* erörtert und gesellschaftliche Rahmenbedingungen gefordert,
– welche die Übergänge zwischen Erwerbstätigkeit und Übernahme von Familienaufgaben erleichtern und solche,
– welche die Beibehaltung von Erwerbstätigkeit beider Eltern neben den Aufgaben der Familienführung ermöglichen.
Zu den Maßnahmen erster Art werden gezählt: die Sicherung des Arbeitsplatzes bei Geburt eines Kindes über eine längere Periode; das Erziehungsgeld (hierzu gibt es allerdings ein Sondervotum eines der Kommissionsmitglie-

der); die Anerkennung von Versorgungs- und Erziehungsleistungen für Kinder im Rahmen einer eigenständigen sozialen Sicherung der Frau; ein verstärktes Angebot an berufsqualifizierenden Fernstudienlehrgängen für Familienhausfrauen; die Sicherung der Fortsetzung einer Berufsausbildung bei deren Unterbrechung infolge der Übernahme von Familienaufgaben; ein verstärktes Angebot an Wiedereingliederungshilfen in die Berufswelt für die ältere Familienhausfrau.

Zu den Maßnahmen, welche es der *erwerbstätigen Mutter* erleichtern, Berufsaufgaben und Familienverpflichtungen miteinander zu vereinbaren, werden gezählt: verstärkte Förderung der *Teilzeitarbeit*, vor allem im öffentlichen Dienst und in den Dienstleistungsberufen; Förderung der gleitenden Arbeitszeit; Liberalisierung des Ladenschlußgesetzes; verstärkte Anpassung der Öffnungszeiten der familienergänzenden Institutionen zur Kinderversorgung an die Arbeitszeiten (einschließlich Wegezeiten) der erwerbstätigen Frauen; Förderung des Tagesmüttermodells und ähnlicher nachbarschaftlicher und sozialer Dienste zur Unterstützung der Familie.

c) Besondere Aufmerksamkeit findet das Problem der *eigenständigen sozialen Sicherung der Frau*. Der augenblickliche Zustand wird als mangelhaft empfunden. Bei der Reform der sozialen Sicherung der Frau sollte nach Meinung der Sachverständigen-Kommission von folgenden Prämissen ausgegangen werden:

- die Ehepartner sind sowohl auf der Leistungs- als auf der Finanzierungsseite die versicherungsrechtliche Einheit (Familienprinzip);
- die gemeinsame Rente der Ehepartner darf das frühere Nettoarbeitsentgelt nicht überschreiten (Obergrenze);
- die Rente des überlebenden bzw. getrennt lebenden Ehepartners muß das sozialkulturelle Existenzminimum sichern (Untergrenze);
- die Rente der überlebenden Ehepartner, die aus während der Ehe erworbenen Ansprüchen stammt, sollte gleich hoch sein, unabhängig davon, ob der Mann oder die Frau der überlebende Partner ist (Gleichstellung von Mann und Frau durch Rentensplitting);
- die Rente eines Ehepaares sollte höher als die Rente eines Alleinstehenden mit gleichem Arbeitseinkommen sein (Bedarfsorientierung der Rente).

Im einzelnen wird gefordert, daß Einverdienerfamilien für eine ausreichende eigenständige soziale Sicherung der Ehefrau erheblich höhere Beiträge als bisher zu entrichten haben. Für Mütter kleiner Kinder sollte eine beitragsfreie Versicherung eingeführt werden, d. h., das Aufziehen von Kindern soll als ein neuer Tatbestand für die Anerkennung einer Ersatzzeit angesehen werden. Eine solche Umverteilung zugunsten von Ehefrauen, die eine Mutteraufgabe als „Familienhausfrau" erfüllen, sei durch das gesellschaftspolitische Ziel zu rechtfertigen, daß eine für die Erhaltung der Bevölkerungsgröße ausreichende Kinderzahl geboren werden müsse und die Sozialisationsbedingungen für die nachwachsende Generation nicht beeinträchtigt werden dürften. In ähnliche Richtung gehen die Vorschläge einer Sachverständigenkommission beim Bundesarbeitsministerium hinsichtlich der Berücksichtigung von Kindererziehungszeiten. Eine Arbeitsgruppe beim Kommissariat der Deutschen Bischöfe in Bonn fordert in ihren „Vorschlägen zur sozialen Sicherung der Frau und der Hinterbliebenen" eine Anrechnung von mindestens 5 Jahren pro Kind als fiktive Pflichtbeitragszeiten (vgl. HK Mai 1980, S. 248).

d) Auch Maßnahmen zur Sicherung und *Verbesserung der materiellen Lebenssituation* der Familie mit Kindern werden erörtert. Hier wird vor allem eine Dynamisierung des Kindergeldes gefordert (was von der Bundesregierung in ihrer Stellungnahme abgelehnt wird), ferner werden Maßnahmen zur Verbesserung der Wohnversorgung der Familie mit Kindern und eine Verbesserung der Ausbildungsförderung verlangt.

e) Schließlich werden auch „Maßnahmen zur Beeinflussung des generativen Verhaltens unter der Zielsetzung der Erhaltung der Bevölkerungszahl" erörtert.

Auch hierzu wird eine Reihe von Vorschlägen gemacht, so Vorschläge zur Minderung der Konfliktsituation erwerbstätiger Mütter; zur sozialen Besserstellung der Familienhausfrau; zur Sicherung und Verbesserung der materiellen Lebenssituation der Familie mit Kindern und zur Stärkung der Sozialisationschancen der Kinder und der Plazierungskompetenzen der Eltern. Ferner werden gefordert: Maßnahmen zur Erweiterung der Beratungsstellen für Familienplanung und Maßnahmen zur Senkung der immer noch vergleichsweise hohen Sterblichkeit von Müttern und Säuglingen.

Der springende Punkt: die Finanzierung

Insgesamt kann man sagen, die Schlußfolgerungen des Sachverständigengutachtens stellen einen imponierenden Katalog an Maßnahmen der unterschiedlichsten Art auf. Im Unterschied zu manchen Auflistungen der Parteien wird versucht, die Einzelmaßnahmen aus einer Gesamtschau heraus zu entwickeln. Aus einer Gesamtschau, die in manchen Teilen etwas vordergründig „ökonomistisch" wirken mag, die aber doch auch eine bedenkenswerte Kritik an der heute so stark verbreiteten Wohlstandsmentalität enthält, die vielfach durch die Anpassung an unsinnige Standards *„Armutsgefühle"* künstlich produziert. Interessanterweise sind gerade diese Darlegungen bei der Bundesregierung in der von ihr der Kurzfassung beigegebenen Stellungnahme auf Kritik gestoßen. Auch in anderen Punkten geht die Bundesregierung mit dem Bericht der Sachverständigenkommission erstaunlich unfreundlich um. Von den Einzelmaßnahmen wird neben der Forderung nach Dynamisierung des Kindergeldes vor allem die *Einführung eines Erziehungsgeldes* abgelehnt.

Die Familie erfüllt trotz aller Schwierigkeiten, die ihr der gesellschaftliche Wandel bereitet, eine für den einzelnen wie für die Gesamtheit wesentliche Aufgabe zum Nutzen nicht nur für sich selbst, sondern auch für viele andere gesellschaftliche Gebilde bis hin zum Staat. Dies zu honorieren sollte eines der wichtigsten Ziele der Familienpolitik

sein. Selbstverständlich ist für viele der vorgeschlagenen Maßnahmen die Finanzierung der springende Punkt. Das sollte aber nicht dazu führen, daß man sich mit der Aufstellung umfangreicher Forderungskataloge begnügt und diese, wenn sie im Wahlkampf ihre Schuldigkeit getan haben, anschließend wieder in den Schubladen verschwinden läßt. Mehr denn je wird die Glaubwürdigkeit der Parteien von der Verwirklichung ihrer familienpolitischen Aussagen abhängen. Freilich verlangt die Familie nicht nur materielle Förderung, sie bedarf auch der Stärkung ihres Selbstverständnisses und ihres Selbstbewußtseins. Das wird gerade für die Kirchen immer wieder von neuem eine Herausforderung sein müssen.

Leopold A. W. Turowski

Entwicklungshilfe unter Militärdiktaturen

Zur Situation vor allem in lateinamerikanischen Ländern

Ein Kennzeichen der Entwicklungs-Dekade der siebziger Jahre ist die Tatsache, daß mehr und mehr Entwicklungsländer von Militärs regiert werden. Besonders Länder, die in größerem Ausmaß mit der Industrialisierung begonnen haben, tun dies in der Mehrzahl unter Militärdiktaturen. Die Militärs begründen ihr Eingreifen meistens damit, daß nur sie die für den wirtschaftlichen Entwicklungsprozeß notwendige Ruhe und Ordnung garantieren könnten. Typische Beispiele hierfür sind: Brasilien, Chile, Argentinien, Süd-Korea, mit Einschränkung auch die Philippinen. (In Brasilien wurde zur Begründung der Militärdiktaturen eine eigene Ideologie entwickelt: die der Nationalen Sicherheit.) Peru bildet insofern eine Ausnahme, als die Militärs nicht nur für wirtschaftliches Wachstum, sondern auch für notwendige soziale Reformen sorgen wollten.

Länder auf dem Wege der Industrialisierung

Eine Zeitlang – als das *brasilianische Entwicklungsmodell* Schlagzeilen machte – schien der Trend dahin zu gehen, daß noch mehr Gesellschaften der Entwicklungsländer unter Militärdiktaturen gerieten. Seit die Schwierigkeiten und ungelösten Widersprüche in den von Militärs regierten Ländern überall sichtbar werden, scheint dieser Trend gebrochen. Trotzdem wird in vielen Entwicklungsländern die weitere Entwicklung noch unter Militärregierungen vor sich gehen. Für die Organisationen der kirchlichen Entwicklungshilfe ist es daher wichtig, die besondere Situation in diesen Ländern zu kennen, um die wirksamsten Wege für die Hilfe an die armen Bevölkerungsschichten zu finden.

Die Situation in den von Militärdiktaturen regierten Ländern, die auf dem Wege der Industrialisierung sind, ist, vereinfachend dargestellt, durch folgende Merkmale gekennzeichnet:

1. Die *Wirtschaftspolitik* zielt auf ein hohes Wirtschaftswachstum ab, das durch hohe ausländische Investitionen und Ausrichtung auf den Weltmarkt erreicht wird. Die erzielten Einkommen und die sich bildenden Vermögen verteilen sich nur auf einen kleinen Prozentsatz der Bevölkerung. Die Masse der Bevölkerung – von einer kleinen Mittelschicht abgesehen – hat keinen Anteil am wirtschaftlichen Wachstum. Im Gegenteil: der Industrialisierungsprozeß schafft zusätzlich zu den vorhandenen weitere soziale Probleme und zusätzliche Randgruppen.
2. Die *staatliche Macht* garantiert den störungsfreien Verlauf der wirtschaftlichen Entwicklung. Deshalb werden oppositionelle Kräfte, insbesondere solche, die soziale Änderungen anstreben, möglichst ausgeschaltet.
3. Eine *staatliche Sozialpolitik*, die darauf abzielt, den bisher Unterprivilegierten Chancen der Entwicklung zu geben und die negativen Folgewirkungen der Industrialisierung für die Betroffenen abzumildern, wird vorerst nicht eingerichtet. Systeme der sozialen Sicherung werden allenfalls für die unbedingt benötigten Industrie-Arbeiter eingeführt. Es wird argumentiert, daß jeder Industrialisierungsprozeß seine sozialen Kosten habe und daß erst bei einem genügend großen Sozialprodukt sozialpolitische Maßnahmen finanzierbar würden.
4. Mit zunehmendem Abstand zwischen den Gruppen, die vom Wirtschaftswachstum profitieren und den armen Bevölkerungsschichten, deren Situation sich teilweise immer noch weiter verschlechtert, entstehen leicht *soziale Unruhen*, die mit polizeilichen und militärischen Mitteln niedergehalten werden. Dabei kommt es häufig zu Menschenrechtsverletzungen. Führer und Sprecher der benachteiligten sozialen Gruppen werden ohne rechtliche Grundlage verhaftet, gefoltert und ermordet.
5. Als Reaktion auf diese Situation entstehen häufig *Widerstands- oder Befreiungsbewegungen* verschiedener Art: von Gruppen, die nur gewaltlos Widerstand leisten wollen und demokratische Verhältnisse anstreben bis zu Gruppen, die mit Gewalt vorgehen und eine marxistische Gesellschaft errichten wollen. Gegen diese Bewegung reagiert der Militärapparat mit „Kriegserklärung", wobei er oft keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Gruppierungen macht. (Welche Leiden diese Situation den Menschen zugefügt haben, haben die lateinamerikanischen Bischöfe im Schlußdokument der 3. CELAM-Vollversammlung in Puebla in den Abschnitten 15–71 aufgezeigt.)

Man kann sich vorstellen, daß *kirchliche Entwicklungshilfe* in dieser Situation besonders schwierig ist, da sie ja darauf abzielt, gerade die Lebenslage der ärmsten Bevöl-

kerungsschichten zu verbessern, was gesellschaftliche Veränderungen durchaus einschließt. Allein diese Zielsetzung läßt die Militärregierungen den christlichen Hilfswerken mit Mißtrauen begegnen. Die eigentliche Schwierigkeit besteht aber in Folgendem: die Entwicklungshilfe nichtstaatlicher Organisationen, wie die kirchliche, ist dann besonders wirksam, wenn sie im Entwicklungsland mit freien gesellschaftlichen Gruppen, wie Kirchen, Genossenschaften, Bauernverbänden etc., zusammenarbeiten kann, die mit Engagement und fachlichem Können soziale Probleme anpacken und dazu auch den nötigen Handlungsspielraum haben. Sind solche Gruppen aber unterdrückt oder durch das Regime eingeschüchtert oder stimmen Teile dieser Gruppen dem Regime zu, kann auch die Entwicklungshilfe von außen meist nur Not lindern, an den Ursachen der vielfältigen Notlagen aber wenig ändern.
Interessant ist festzustellen, daß in fast allen Militärdiktaturen, wie sie oben dargestellt wurden, die Kirchen noch einen *relativ großen Handlungsspielraum* haben. So können sie z. B. nicht nur im pastoralen Bereich, sondern auch in der Sozialarbeit, in der Fürsorge, im Bildungswesen, in der landwirtschaftlichen Entwicklung und im Genossenschaftswesen Initiativen ergreifen und Maßnahmen durchführen. Sie stoßen an Grenzen, wenn ihre Aktionen die Dimension politischer Kritik oder gar Opposition erreichen. Die Gründe für diesen relativen Handlungsspielraum der Kirchen liegen zum einen darin, daß in Ländern mit großer christlicher Mehrheit die Kirchen schwer zu unterdrücken sind – sie können allenfalls eingeschüchtert werden –, zum anderen darin, daß die Regierungen durchaus an bestimmten sozialen Tätigkeiten der Kirchen interessiert sind, sofern diese Tätigkeiten der Staatsmacht nicht gefährlich werden. Den so entstehenden Handlungsspielraum kann eine mutige Kirche in außerordentlicher Weise ausschöpfen, indem sie in ihren Aktivitäten immer bis an die Grenze des Konflikts mit dem Staat geht.

Das Beispiel Brasilien

Am Beispiel Brasilien kann das bisher Gesagte verdeutlicht werden: Das brasilianische Wirtschaftsmodell ist vielfach beschrieben worden. Zur Erinnerung nur einige Stichworte: Die Militärs übernehmen 1964 die Macht und organisieren mit Hilfe von Fachleuten und dem Know-how und dem Kapital ausländischer Unternehmen ein hohes Wirtschaftswachstum (zeitweilig 12%), das jahrelang anhält. Die Produktion wird weniger auf den Binnenmarkt als vielmehr auf den *Weltmarkt* ausgerichtet. Die mit dem Wirtschaftswachstum geschaffenen Vermögenswerte und Einkommen verteilen sich in den Händen weniger. Die große Mehrheit der Bevölkerung, einschließlich der Masse der Arbeiter, profitiert nicht davon. Im Gegenteil: ein Teil der Bevölkerung wird zunächst seiner letzten Existenzmöglichkeiten beraubt: Die Nachfrage der Agroindustrie nach großen Landflächen nimmt vielen kleinen Bauern das für ihre Existenzsicherung notwendige Land, ohne ihnen einen Ersatz etwa in Form von neuen Arbeitsplätzen zu bieten. Durch die Mechanisierung der Landwirtschaft, besonders im Süden des Landes, entstehen zusätzliche arbeitslose Landarbeiter ohne Zugang zum Land.
Kritik an diesem Modell und Opposition werden unterdrückt. Es kommt zu Menschenrechtsverletzungen, wenn die Betroffenen ihre Rechte wahrnehmen wollen, etwa wenn Kleinbauern von ihrem ihnen rechtlich gehörenden Land durch rechtliche Manipulation und physischen Terror vertrieben werden. Mehrere hunderttausend Kleinbauern und ihre Familien sind inzwischen von diesem Schicksal betroffen. Interessenzusammenschlüsse der Benachteiligten werden unterdrückt oder nur in Formen geduldet, die der Staat kontrollieren kann.
Viele Jahre beschränkte sich die *Sozialarbeit der brasilianischen Kirche* auf das Gesundheitswesen, auf die Errichtung und den Unterhalt von beruflichen Schulen sowie auf fürsorgerische Maßnahmen. Die Entwicklungshilfe von außen folgte diesem Muster.

Anfang der siebziger Jahre vollzog die Kirche eine *Wendung*, zuerst zögernd, dann mit ganzem Engagement. Sie wandte sich den Armen und den vom Wirtschaftssystem Unterprivilegierten zu. Sie veröffentlichte mehrere Stellungnahmen, in denen sie das brasilianische Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell kritisierte und darauf hinwies, daß es den Bedürfnissen der Mehrzahl der Bevölkerung nicht gerecht würde.
Innerhalb der Bischofskonferenz wurden mehrere Kommissionen gegründet, die sich mit bestimmten Gruppen der armen Bevölkerung befassen sollten: die Kommission für die Landbevölkerung und ihre Probleme; die Kommission für die Indianer, die besonders benachteiligt waren; die Kommission für die Industriearbeiter in den industriellen Ballungszonen.
Diözesen, die mit einer oder mehreren der genannten Gruppen zu tun haben, bildeten für ihr Gebiet eigene Kommissionen. Aufgabe dieser Kommissionen ist, die Interessen der benachteiligten Gruppen zu schützen, ihnen bei Verletzungen ihrer Rechte (etwa Wegnahme von Land) auf dem Prozeßwege Recht zu verschaffen und ihnen bei ihrer weiteren Entwicklung (etwa dem Aufbau von Genossenschaften oder bei der Erkämpfung gewerkschaftlicher Rechte für die Industriearbeiter) zu helfen.

In letzter Zeit engagieren sich auch immer mehr *kirchliche Basisgemeinden*, vor allem in den städtischen Ballungsgebieten in diesen Fragen, die ja unmittelbar mit ihrer Existenz zusammenhängen. Die Kirche ist mit diesem Engagement zum Sprecher der unterprivilegierten Bevölkerung geworden und zum Kritiker des brasilianischen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells. Sie ist in diese Rolle hineingewachsen, weil die benachteiligten gesellschaftlichen Gruppen keine Möglichkeit hatten (etwa über Selbsthilfeorganisationen oder Interessenverbänden), sich zu artikulieren und ihre Interessen zur Geltung zu bringen.
Die Hilfswerke vieler Kirchen aus den Industrieländern

haben die brasilianische Kirche in diesem Engagement intensiv unterstützt und damit eine große Zahl der Aktivitäten zugunsten der benachteiligten Bevölkerungsgruppen erst möglich gemacht. Es wird sehr deutlich, welche Verantwortung die Hilfswerke hiermit tragen.
Ähnlich, wenn auch in den Details anders, ist die Situation in *Chile*. Auch hier bezieht die Kirche als ganze Position für die ärmeren Bevölkerungsgruppen und entwirft Hilfsprogramme, die vor allem der Existenzsicherung der Kleinbauern dienen, die unter der jetzigen Wirtschaftspolitik ihr Land zu verlieren drohen. Diese Programme werden mit beachtlichen Mitteln von kirchlichen Hilfswerken unterstützt.
In anderen Ländern mit Militärdiktaturen ist der Spielraum für die kirchliche Entwicklungshilfe weit enger. So etwa in Korea, wo die Kirche nur eine Minderheit darstellt, oder in Argentinien, wo die Kirche keine einheitliche Position gegenüber der gesellschaftlichen Situation bezogen hat und wo große Teile der Kirche durch Terrormaßnahmen der Regierung eingeschüchtert sind.

Kirchen können gegensteuern

Zusammenfassend kann gesagt werden:
1. In einer Reihe von Ländern, die unter einer Militärdiktatur stehen, kann private Entwicklungshilfe von außen nicht viel mehr tun, als *akute Notlagen* (Unterernährung, Krankheiten, Vertreibungen etc.) zu lindern und den Betroffenen einen gewissen Schutz zu geben.
2. In der Mehrzahl der genannten Länder haben vor allem die Kirchen, manchmal aber auch andere nichtstaatliche Organisationen noch so viel Handlungsspielraum, daß sie auch längerfristige Entwicklungsarbeit in Gang setzen, z. B. Grundlagen für die Organisation der Bevölkerung in Selbsthilfegruppen schaffen können. Der Aufbau von Genossenschaften und die Ausbildung von Führungskräften für diese ist – wenn auch oft mit Begrenzungen – fast immer möglich. Hilfe von außen kann hier viel für die Verbesserung der Lebenslage der Menschen tun.
3. Die Erfahrung zeigt, daß eine starke und mutige Kirche unter einer Militärdiktatur auch in dem Sinne Entwicklungshilfe leisten kann, daß sie notwendige gesellschaftliche Veränderungen anspricht (etwa Einkommensverteilung, Teilnahme aller an der Gesellschaft, Landreform etc.) und sich mit Entwicklungsmaßnahmen für die Interessen der Unterprivilegierten engagiert. Sie muß allerdings für dieses Engagement – wie die jüngsten Ereignisse in einigen lateinamerikanischen Ländern zeigen – oft große Leiden auf sich nehmen. Für die Kirchen in den Industrieländern erhebt sich die Frage, wie sie in solchen Situationen über die finanzielle Hilfe hinaus *Solidarität mit ihren Schwesterkirchen* üben können.
4. Als Reaktion auf die Militärdiktaturen sind in einer Reihe von Ländern *Widerstands- und Befreiungsbewegungen* entstanden. Einige nichtstaatliche Hilfsorganisationen in Europa und Nordamerika unterstützen diese Befreiungsbewegungen uneingeschränkt. Die meisten kirchlichen Hilfswerke haben in diesen Fragen differenziert Stellung bezogen. Sie arbeiten nicht mit den Befreiungsorganisationen zusammen, die zur Durchsetzung ihrer Ziele Gewalt anwenden, und nicht mit solchen, deren ganzes politisches Verhalten darauf schließen läßt, daß sie nach Erringung der Macht eine neue Diktatur unter anderem Vorzeichen errichten werden.
Die Zusammenarbeit wird mit solchen *Selbsthilfebewegungen* angestrebt, die im politischen Vorfeld die wirtschaftliche und soziale Lage der Bevölkerung durch Selbsthilfemaßnahmen verbessern wollen und die gewaltlos gegen Unterdrückungen Widerstand leisten.

Ulrich Koch

Interview

Die Schwierigkeit, aufeinander zuzugehen

Ein Gespräch mit Herbert Wehner

Wie stark oder auch wie sehr nur scheinbar ist der Dissens zwischen den Parteien über Grundlagenfragen von Staat und Gesellschaft? Welches sind die besonderen Störfaktoren im politischen Klima der Bundesrepublik? Was behindert ein sachliches Gespräch zwischen SPD und katholischer Kirche? Dies waren die Themen des folgenden Interviews mit Herbert Wehner, das am 28. April in Bonn aufgenommen wurde. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Über dreißig Jahre Bundestag, über dreißig Jahre Grundgesetz, über dreißig Jahre Bundesrepublik, Herr Wehner, was hat sich in dieser Republik nicht so sehr in ihren außenpolitischen und nationalen Lebensbedingungen, sondern in der Substanz ihres politischen Lebens verändert?

Wehner: Wenn ich es recht bedenke, so zeigt sich in zu-

nehmendem Maße leider eine Verminderung der Fähigkeit, in den politischen Auseinandersetzungen aufeinander zuzugehen. Damit möchte ich nicht irgendeiner Kumpanei das Wort reden, sondern auf die stärker werdende Tendenz hinweisen, den Rahmen eines parlamentarisch regierten, demokratischen Staatswesens über Gebühr zu belasten bzw. diesen Rahmen vielleicht sogar zu sprengen. Hier Maß zu halten ist, jedenfalls nach meiner Erfahrung, in der Bundesrepublik schwerer geworden als in früheren Jahren.

„Wir haben die Fähigkeit zur parlamentarischen Demokratie noch nicht völlig erworben"

HK: Schwerer geworden, weil die Schwierigkeiten aufeinander zuzugehen in den Parteien bzw. zwischen den diversen politischen Strömungen auch innerhalb der Parteien gewachsen sind oder auch, weil sich die Voraussetzungen der parlamentarischen Arbeit, z. B. durch verstärkte Abhängigkeit des Parlaments von Bürokratie und Expertentum, zu dessen Nachteil geändert haben?

Wehner: Beides spielt eine Rolle. Aber das sei bitte keine Verlegenheitsantwort. Denn es ist nicht zu übersehen, daß, nehmen wir ein Beispiel, die SPD in 17 Jahren Opposition in Selbstzucht eine konstruktive Opposition geworden und gewesen ist. Die in Fraktionsgemeinschaft kooperierenden C-Parteien sind aber nach 10 Jahren Opposition offensichtlich nicht imstande, zu einer konstruktiven Opposition zu werden, und das belastet die parlamentarische Praxis ebenso wie die Entwicklung der öffentlichen Meinung. Die Neigung, es doch immer wieder statt eines innenpolitisch zu begründenden Gegnerschaftsverhaltens zu Feindverhältnissen kommen zu lassen, ist streckenweise stärker als die Fähigkeit aufeinander zuzugehen. Und – soviel zum zweiten Teil Ihrer Frage – das Parlament ist tatsächlich in zunehmendem Maße sehr ausgeprägt in eine zu starke Abhängigkeit, was seine Arbeitsweise und Arbeitsmethoden betrifft – ich meine das jetzt nicht herabsetzend –, von dem, was man Bürokratie nennt, geraten, ohne daß ich damit die einzelnen Menschen, die dazugehören, disqualifizieren will. D. h., wir haben die Fähigkeit zur parlamentarischen Demokratie noch nicht völlig erworben.

HK: Noch nicht erworben oder schon wieder verloren, bevor sie so richtig erworben war, indem nicht nur der Bürger, sondern auch die Parlamente von der Kompliziertheit der Verhältnisse, die sich in Bürokratie, Interessengruppen und Expertentum spiegeln, in einer Weise überrollt werden, daß es schwierig wird, die Durchlässigkeit zwischen Bürger und Gesetzgeber, die für die Entscheidungsfindung im Parlament notwendig ist, zu erhalten?

Wehner: Das ist sicher nicht außer acht zu lassen. Nur habe ich noch einen Zusatz. Es hat in einigen Perioden dieses Bundestages in den Fraktionen sowohl der SPD als auch im CDU-Bereich Ansätze oder sagen wir Vorsätze dazu gegeben, einmal das Gesetzesdickicht zu durchforsten und sich dafür einzusetzen, daß Gesetze weniger zahlreich, weniger umständlich und, was ihre Lesbarkeit betrifft, weniger volksfremd werden. Es ist bei den guten Vorsätzen geblieben. Hoffentlich gibt es wenigstens im nächsten Bundestag mal einige – es muß ja nicht interfraktionell sein, aber es müßte dann doch auch aufeinander zugegangen werden –, die sich dieser sicher schwierigen Arbeit widmen.

HK: Wenn man aber Wahlreden und politische Programme liest, dann hat man doch den Eindruck, daß das eben Gesagte wenigstens als Anliegen auf einem weitgehend überparteilichen Konsens beruht. Wenn es dennoch nicht zu erkennbaren neuen Ansätzen kommt, liegt das an der Unfähigkeit, einmal eingespielte parteipolitische und parlamentarische Strategien zu verändern, oder an was sonst?

Wehner: Ein Problem, das hierhergehört, ist, daß man meint, sich fortgesetzt in Wahlkämpfen zu befinden. Ich schiebe das nicht auf die föderative Verfassung und die föderative Gestalt unserer Republik. Aber es gibt ja kaum einmal ein Jahr, in dem nicht gewählt wird. Und Wahlen werden immer so aufgefaßt, als ginge es dabei um alles oder nichts. Da fehlt es dann nicht nur an Gleichgewicht, sondern auch an Gleichmut. Und das führt zwar nicht einfach zu Gleichgültigkeit gegenüber gewissen notwendigen parlamentarischen Schritten, wohl aber zur Gleichförmigkeit im Nichtzustandebringen parlamentarischer Arbeitsreformen, die nur im Aufeinanderzugehen möglich sind.

HK: Könnte man sagen, daß der Zwang zum permanenten Wahlkampf aufgrund der Verteilung der Wahltermine neben der Mode, jede Landtagswahl als halbe Bundestagswahl zu propagieren und zu führen, zu einer mehr oder weniger populistisch geprägten Massendemokratie auf Kosten der parlamentarischen führt?

Wehner: Dazu kann ich nur klar ja sagen.

HK: Sie sprachen, Herr Wehner, von der Tendenz, politische Gegnerschaft in Feindbilder zu übersteigern. Die Versuchung dazu läßt sich wohl bei allen Parteien bzw. politischen Formationen feststellen. Aber gerade jetzt angesichts der Zuspitzung der internationalen Krise, der andauernd gespannten weltpolitischen Situation läßt sich beobachten, daß Regierung und Opposition bemüht sind, sich auf parallelen Wegen zu bewegen oder, wenn nicht bemüht, dann doch faktisch dazu gezwungen sind. Sieht es also trotz der beklagten Feindbilder in entscheidenden Punkten nicht so aus, als ob es sogar mehr Gemeinsamkeit gäbe, als man einer Konkurrenzdemokratie selbst im Außenpolitischen im allgemeinen zutraut?

Wehner: Das reduziert sich, entschuldigen Sie, auf die persönliche Fähigkeit unseres gegenwärtigen Bundeskanzlers, die ganze Last auf sich zu nehmen und die gegneri-

schen Fraktionen im Bundestag in dem für einen Regierungschef erlaubten Ausmaß ins Bild zu setzen, also Konsultationen oder konsultationsartige Informationen zu praktizieren und nicht nur feierliche öffentliche Darstellungen zu bieten...

„Das Schlimme ist die Unterstellung"

HK: Es hat auch sehr nachdrückliche Angebote seitens der Opposition gegeben...

Wehner: Ja, und es gibt auch, entschuldigen Sie, daß ich da zornig werde, daß ich in den Blättern lese, daß ich Geheimagent sei, daß die sozialdemokratische Fraktion einen Moskauer Flügel habe usw. Das ist die Aufteilung und das sind Todesstöße gegen die parlamentarische Demokratie. Hier sitzt einer, der fortgesetzt zum Gegenstand einer Treibjagd gemacht wird und dabei der Vorsitzende einer Fraktion ist, die sich bemüht – wir haben es in der vorigen Woche wieder erlebt, als es um die schwierige Empfehlung der Bundesregierung zum Olympiaboykott ging –, es nicht dazu kommen zu lassen, daß eine Seite gegen die andere steht und dabei ihre Auffassungen noch dadurch krönen möchte, daß sie der anderen unterschiebt, sie hätte unsaubere Absichten oder sie habe eine Moskauer Fraktion...

HK: Wenn man gegenwärtig auf kulturkritische Untertöne in der politischen Auseinandersetzung in der Bundesrepublik hört, dann fällt einem ein Dreifaches auf: Man beklagt einen geringer werdenden oder gar „schwindenden Konsens in Grundfragen", man geißelt zugleich das „überzogene Harmoniestreben" der Deutschen und glaubt ziemlich allseits „Pseudopolarisierung" feststellen zu können. Welches dieser Phänomene ist für Sie gegenwärtig das entscheidende? ... Inwieweit bedingen sie sich gegenwärtig?

Wehner: Es ist leider wohl nicht außer acht zu lassen, daß das eine das andere entweder bedingt oder zur Folge hat. Ich weiß auch, daß man über nicht zu leugnende und auch nicht negativ zu beurteilende parteipolitische Gegensätze in bezug auf das, was gemacht werden oder wie es gemacht werden soll, nicht jammern muß. Da ist vieles demokratisch zu verantworten und zu verkraften. Das Schlimmste aber ist die Unterstellung. Und bei uns spielt die Unterstellung eine wichtigere Rolle als die Fähigkeit zu kooperieren. Es gilt nach wie vor, was ich vor demnächst zwanzig Jahren am 30. Juni 1960 gesagt habe: Gegnerschaft ist in Ordnung; diese kann scharf sein, aber sie darf nie zum Feindverhältnis werden, denn dann würde die Bundesrepublik Deutschland am Gegensatz zwischen christlichen Demokraten und Sozialdemokraten zerbrechen. Das ist auch heute meine Meinung, und ich habe noch keinen wirklichen Trost gefunden, daß sich das vermindert hätte. Ich suche danach.

HK: Kommt manche Unterstellung letztlich nicht daher, daß man sich in grundlegenden Fragen für Staat und Gesellschaft so uneinig gar nicht ist, aber die politische Rhetorik ihren Tribut fordert? Es ist z. B. doch unumstritten, daß hinsichtlich der Wirtschaftsordnung, also über die Ausgestaltung als soziale Marktwirtschaft, im Grunde weitgehende Einigkeit besteht, auch wenn im Wahlkampf die einen sie in Verfassungsrang erheben und andere darin nur oder auch „so ein Schlagwort" zu sehen scheinen?

Wehner: Den Konsens, was wirtschaftspolitische Notwendigkeiten und zum Teil Unvermeidlichkeiten angeht, gibt es nur in begrenztem Maß. Die Auseinandersetzung darüber, was der Staat dort, wo es so erhebliche wirtschaftliche Schwierigkeiten gibt, daß die Angst um den Verlust weiterer Arbeitsplätze wächst, zu tun habe, die Auseinandersetzung darüber, was und wieviel der Staat da unternehmen muß, z. B. die Durchführung solcher langfristiger Programme wie das Programm Zukunftsinvestitionen, haben, jedenfalls was ihre praktische Ausführung bestimmt, keine unüberbrückbaren Gegensätze zur Folge gehabt. Um so mehr gibt es jetzt wieder Auseinandersetzungen darüber, wieviel der Staat – und das geht bei ihm nur über Steuern und über Kredite – sich in Anspruch nehmen lassen darf. Hätten wir aber die Verschuldung niedriger gehalten, wären wir ähnlich wie andere europäische Staaten in den letzten Jahren streckenweise in ganz schwerwiegende wirtschaftliche Rückschläge mit hineingezogen worden...

HK: Die Auseinandersetzung über die Staatsverschuldung ist sicher wichtiges Wahlkampfthema und insofern unvermeidlich, aber sie ist sicher keine Auseinandersetzung um Sein oder Nichtsein – jedenfalls gegenwärtig nicht – unserer Demokratie?

Wehner: Gewiß sind diese Auseinandersetzungen unvermeidlich, aber sie grenzen oftmals daran, daß man den Gegner beschuldigt, er wolle die Verstaatlichung der Wirtschaft, was wir keineswegs wollen, oder er reize, wie es Kurt Biedenkopf deutlich zu machen versucht hat, die Leute, die auf Arbeit angewiesen sind, dazu, sich darauf zu verlassen, daß sie staatlich ausgehalten werden. Ich will niemandem vorschreiben, wie er seine anderen Auffassungen vertritt und wirkungsvoll macht, man müßte aber die Kontroverse aus einer Sphäre herausbringen, wo so getan wird, als gäbe es hier einen krassen Gegensatz in bezug auf Wirtschaft und Wirtschaftspolitik. Das wäre menschlich möglich.

HK: Mehr als zum Bereich der Wirtschaft drängt sich im Blick auf den Staat eine Frage auf, die ich gerade Ihnen gern stellen würde. Es gehört, jedenfalls seit den Debatten über § 218, über Scheidungsreform, über Familienrecht usw. zu den festen Auffassungen in einem Teil der Öffentlichkeit, daß es einen Schwund an Konsens jedenfalls über die politisch-ethischen Grundlagen von Staat und Gesellschaft gebe. Waren aber in den Grundaussagen über Gesellschaft und Staat Schumacher und Adenauer wirklich einander näher als heute Schmidt und Strauß, Kohl und Wehner, oder Barzel und Brandt?

Wehner: Lassen Sie mich aus dem Spiel. Das ist kein Wort, mit dem ich hier prahle, auch wenn es anderen so erscheint. Ich bin zu sehr Prügelknabe der Nation. Ich rechne mich überhaupt nicht in die Reihe der sog. Köpfe dieser Republik. Ich bin ein parlamentarischer Praktiker, und solange ich kann, will ich noch dazu beitragen, daß wir das Erlebnis zweier Weltkriege mit den mit ihnen einhergehenden Diktaturen nicht umsonst hatten, daß wir uns Mühe geben, daß sich so etwas nicht wiederholt. Das ist meine persönliche Auffassung. Ich bin da schwer verwundet und werde es immer wieder und habe da keine Illusion...

„Der parteipolitische Eifer rangiert vor dem Bemühen, etwas zustande zu bringen"

HK: Meine Frage war: Sind die gegnerischen Lager so weit auseinander, im Vergleich zu den Ursprüngen der Bundesrepublik so sehr konsensunfähig, wie es gelegentlich dargestellt wird?

Wehner: Ich kenne das Verhältnis Schumacher–Adenauer sehr genau, wenn Sie so wollen, intim, und habe meinerseits dazu beigetragen, daß mein Lehrmeister Schumacher die unvermeidlichen Erörterungen zwischen Oppositionsführer und Regierungschef nicht, wie er es zeitweilig zum Ausdruck gebracht hat, als eine Last empfand, sondern auch seinerseits dazu beigetragen hat. Er ist dabei einige Male tief verwundet worden, weil nicht die volle Wahrheit gesagt worden ist. Ich will das nicht wieder aufwärmen. Jetzt versage ich mir ein Urteil über die Fähigkeit der von Ihnen genannten Schmidt auf der einen Seite, Strauß, Kohl auf der anderen Seite, miteinander umzugehen. Ich habe allerdings den Eindruck, und in besonders schweren Wochen habe ich es immer miterlebt, bei jedem Terrorfall zum Beispiel. Ich war ja vom ersten schrecklichen einschlägigen Ereignis bei der Entführung von Peter Lorenz mit dabei, als wir uns zusammensetzten und miteinander Gedanken austauschen mußten. Da hat man nicht einen gegen den anderen ausgespielt und hat auch nicht nachträglich den Versuch gemacht zu sagen, nur der oder der hatte recht. Sondern man hat auch in den schwierigsten Fällen gefunden, was man nur in gemeinsamen Überlegungen und unter Tolerierung auch des jeweiligen Gegners tun muß, sei es, um das Leben von Menschen zu retten, sei es, um das Umsichgreifen des Terrorismus zu begrenzen oder gar zu hindern. Dies waren Ausnahmesituationen, aber in ihnen hat man wirklich das Notwendige gemeinsam getan.

HK: Wie steht es aber um den häufig konstatierten Gegensatz zwischen den Vätern der Verfassung und denen, die heute politisch verantwortlich Verfassungswirklichkeit gestalten? Ist hier der Schwund an Wertbewußtsein so unvergleichlich groß, wie er gelegentlich dargestellt wird?

Wehner: Es kann leider nicht verneint werden, daß es Erscheinungen dieser Art nicht nur gibt, sondern daß sie nicht zu übersehen sind. Ich weiß, daß die Menschen anders sind in dem, was sie tun oder unterlassen, als in ihren Vorsätzen. Das ist nun mal so menschliche Natur. Aber man kann nicht sagen, daß bei denen, die Sie Väter des Grundgesetzes genannt haben, alles zum Besten stand und daß jetzt jene, die in Praxis umzusetzen haben, was das Grundgesetz vorschreibt, den Wertgehalt des Grundgesetzes einfach vernachlässigten. Es ist nur die Sucht größer geworden, jeweils den anderen dabei an die Seite zu drängen, und das ist, zugegeben, auch menschlich.

HK: Wo sehen Sie davon Auswirkungen auf die politisch-parlamentarische Arbeit?

Wehner: Wir werden zum Beispiel in nächster Zeit eine Situation haben, in der wir feststellen müssen, daß im Stau, oder soll ich sagen im Verhau, des Bundesrates und der Bundesratsmehrheit viele Gesetze hängenbleiben, die eigentlich, auch wenn sie gewisser Veränderungen bedurften, nicht liegengelassen werden dürften, z.B. das Gesetz über Jugendhilfe und ähnliches. Hier rangiert der parteipolitische Eifer zum Nachteil des jeweiligen Gegners vor dem Bemühen, etwas zustande zu bringen, bei dem jeder etwas nachgibt, aber das Ganze für alle tragfähig wird. Wir haben ja genügend solche Gesetze gehabt, z.B. das Gesetz über das Recht der elterlichen Sorge, wo es zunächst auch heftige Auseinandersetzungen und dann doch so viel Möglichkeiten zur Verständigung gegeben hat, daß ein Gesetz daraus geworden ist, mit dem man nicht nur leben, sondern das weiterhelfen kann, bis man einmal zu weitergehenden Kenntnissen gekommen sein wird. Bei der Jugendhilfe und einigen vergleichbaren Gesetzen scheint das immer wieder anders zu werden.

HK: Haben gerade die Gesetzesvorhaben bzw. die verabschiedeten Gesetze, die Sie nannten, nicht doch in einer besonderen Weise den Charakter von Grundsatzentscheidungen. Mich würde z.B. interessieren, wie Sie in dem Zusammenhang zu dem Problem stehen – so wird es gelegentlich definiert –, daß im Zuge einer starken Individualisierung der Lebensverhältnisse und einer dem teilweise folgenden Rechtspolitik es mehr oder weniger für alle Parteien schwieriger zu werden scheint, die sogenannten natürlichen oder gewachsenen sozialen Einheiten, an erster Stelle die Familie, rechtlich in ihren Funktionen adäquat zu umschreiben und gegenüber den Rechten oder Ansprüchen des Ehepartners oder auch der Kinder zu sichern.

Wehner: Daß es hier um sehr grundsätzliche Fragen geht, will ich nicht leugnen. Ich bin in der eigenen Fraktion jedenfalls einer von denen, manchmal auch derjenige, der sagt, unterschätzt nicht die Grundbedeutung der Familie, und macht an der Familie nicht herum, laßt nicht den Eindruck oder auch Folgen des Eindrucks zu, als setzten wir vor die Familie andere Zusammengehörigkeiten. Wir haben da in der eigenen Fraktion gelegentlich Erörterungen und manchmal auch Auseinandersetzungen. Wir haben es dennoch geschafft, aus sehr umstrittenen Textentwürfen zu vernünftigen Ergebnissen zu kommen, ob es sich um

§ 218 oder um Wehrdienstverweigerung handelt. Mich hat besonders gekränkt, daß im Gegenüberstellen von Gegensätzen so getan wird, als bedeute das, was die Mehrheit des Bundestages als Gesetz zur Reform von § 218 durchgesetzt hat, ein Recht zur Tötung sei. Wir hatten im vorigen Jahr eine Situation, die mir Anlaß gab, den Sozialdemokraten mitzuteilen, wie wenig sachlich die Auseinandersetzung darüber war, daß nämlich der Eindruck entstand, als ob auf sozialdemokratischer Seite nicht der Schutz und die Förderung werdenden Lebens und die Beratung der Frauen Vorrang hätte, sondern die Beihilfe zum Auslöschen werdenden Lebens.

HK: Haben Sie den Eindruck, Ihre Interventionen seien in der Partei auch so aufgenommen worden?

Wehner: Ich weiß nicht, wer alles diese Texte gelesen hat. Sie sind jedenfalls heute noch verantwortbar. Sie wurden leider nur zum Teil erläutert. Hier sitzt immerhin einer Ihnen gegenüber, der seinerzeit, als zum erstenmal die Gesetzesentwürfe der verschiedenen Seiten zu § 218 eingebracht worden waren, darauf bestanden und das in der eigenen Fraktion auch durchgesetzt hat, auch gegenüber dem damaligen Vorsitzenden oder Obmann der Arbeitsgruppe der Sozialdemokraten in den einschlägigen Ausschüssen, daß jeder Gesetzentwurf von Anfang bis Ende durchberaten und über jeden abgestimmt wurde. Das war eine sonst nicht übliche Art und Weise. Aber das wurde von der Gegenseite alles beiseite gedrängt. Noch so sachliche Gespräche mit Vereinigungen, die unmittelbar doch den Eindruck hinterlassen hatten, man habe sich im gegenseitigen Verstehen einander angenähert, verschwanden dann, wie das so geht, in der Propagandapublizistik – und so kommen dann in solchen Sachen tödliche Gegensätze zum Austragen.

HK: Ich bin mir im Augenblick über den Adressaten bzw. über die Art der Gegnerschaft nicht ganz im klaren. Inwieweit meinen Sie damit den politischen Gegner und inwieweit Auseinandersetzungen mit meiner Kirche und mit Gruppierungen in ihr?

Wehner: Was ich sage, ist ein Ausdruck meiner Bitterkeit. Lächeln Sie darüber, wie Sie wollen. Sie haben das Recht, wenn Sie meinen, Sie vertreten die höheren Werte. Ich habe gerungen und werde nicht aufhören, bis ich nicht mehr reden kann, zu ringen, um die – soweit es menschenmöglich ist – sachliche Auseinandersetzung auch über ein so schwieriges Kapitel wie es mit § 218 angerührt ist. Was von uns ausging, wurde ja zum Teil nicht einmal wiedergegeben. Ich habe eine Entschließung, die die beiden Fraktionen eingebracht haben, bei der Schlußberatung des zweiten Gesetzentwurfes angeregt. Dort haben wir festgeschrieben, daß der Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens der Staatsgewalt sowohl als sozialpolitische wie als strafrechtliche Aufgabe gestellt ist und daß wegen der besonderen Beziehungen zwischen der Schwangeren und dem Kind dieser Schutzregelungen besonderer Art erfordert, die aus anderen sozialen Bereichen nicht ohne weiteres übertragen werden können ...

„Das Nicht-verstehen-Wollen ist offenbar wechselseitig"

HK: Aber hier war jede Seite entschlossen, die jeweils eigene Forderung klar durchzusetzen. War es nicht so, daß weder die eine noch die andere Seite die Sache gesetzgeberisch im Grunde für kompromißfähig hielt?

Wehner: Alle Bemühungen um Verständnis und Aufeinanderzugehen, um nicht etwas zu verwischen, was bei dem einen eine Gewissensfrage, bei dem anderen eine anders zum Ausdruck gebrachte Frage ist, die sind an der Sucht auch einiger Verbandsleitungen so gut wie abgeprallt. Das ist etwas, das ich mitnehmen werde, auch wenn ich einmal gezwungen sein werde, aufzuhören, parlamentarisch tätig zu sein: daß man sich nicht auf Erörterungen und ihren sachlichen Verlauf verlassen kann, so daß die Propaganda jeweils das Übergewicht hat, und zwar in der Weise, daß der andere immer in das denkbar ungünstigste Licht gesetzt wird. Es wäre hier manches möglich gewesen, auch in den Gesprächen zwischen den Vertretern der Kirche und uns. Das ist leider zeitweise völlig ausgeschaltet worden.

HK: Kam hier zur Unvereinbarkeit der Standpunkte in der Sachfrage nicht auch die grundsätzliche Schwierigkeit, zwischen ethischen Grundsatzforderungen und dem politisch-rechtlich Machbaren zu vermitteln?

Wehner: Das konnte gar nicht anders sein. Das Problem ist nur die Art, in der man sich wechselseitig darstellt, öffentlich, und zwar, als sei die jeweils andere Seite der Feind. Das ist das, was mich in diesem Zusammenhang bedrückt. Ich habe doch jahrelange Gespräche, und zwar nicht verlangt von mir, sondern angeboten auch von der anderen Seite, mit Bischof Tenhumberg geführt. Ich bin auch dankbar für jedes Gespräch, auch wenn es noch so schwierig ist, mit den jetzigen Repräsentanten der katholischen Kirche gegenüber Parlament und Regierung. Nur ist da ein Nichtverstehenwollen offenbar wechselseitig. Ich nehme da die Leute auf der Seite der Sozialdemokraten – ob es nun ein Nichtwollen oder ein Nichtkönnen ist – gar nicht völlig aus. Da hat man sich auch gar nicht gründlich genug miteinander befaßt, um zu merken, wie tief der Stachel sitzt und welche Widerhaken es gibt.

HK: Sieht man sich also gegenseitig noch zu sehr als politische Gegner, um Sachprobleme ausdiskutieren zu können, oder ist es einfach so, daß Ihre Partei Schwierigkeiten hat, einzusehen, was Aufgabe einer Kirche ist, und die Kirche Probleme hat, richtig einzuordnen, welches die Aufgaben, die Möglichkeiten und die Grenzen der Möglichkeiten einer mehrheitsfähigen Partei in einer säkularen Gesellschaft sind?

Wehner: Das ist sicher so.

HK: Und ist das nicht auch ein Problem, das nicht nur die Kirche betrifft, sondern dieser Republik anhaftet? Ich meine die nur bedingte Offenheit von Kirche und Sozialdemokratie füreinander?

Wehner: Darin steckt vieles Richtige. Anderseits ist es nicht völlig außer acht zu lassen, daß es z. B. in der sozialdemokratischen Bundestagsfraktion doch einige nicht völlig unscheinbare Mitwirkende gibt, die sich im Rahmen dieser Fraktion niemals dem Vorwurf ausgesetzt sehen, sie seien eben halt Katholiken, so wie ich mich und einige andere dem Vorwurf aussetzen müssen, wir sprächen eben als evangelische Kirchenleute, die wir auch sind.

HK: Das steht, auch wenn es viel zu wenige sind, außer Frage, aber ist die eigentliche Schwierigkeit nicht die eines fortbestehenden Unverhältnisses zwischen der Kirche und der Partei als ganzer?

Wehner: Das Problem ist die Überleitung von den naturgegebenen Unterschieden und Gegensätzen zu den wenn auch noch so mühseligen Erörterungen. Wie können wir wechselseitig ein Gespräch so zustande bringen, daß nicht der eine dem anderen vorschreibt: so nur geht es, aber unter keinen Umständen anders, sondern beide gespannt sind auf den Rat, den die jeweilige Gesprächsgegenseite zu geben hat? Für mich war das tief verletzend, als unmittelbar, nachdem der Bundestag mit Mehrheit – ich war ja der Mann, der den Antrag überhaupt zustande gebracht und auch durchgehalten hat, ohne dabei mich persönlich zu profilieren – im Blick auf die Verbrechen in der NS-Zeit die Aufhebung der Strafgesetzbuchbestimmung über Verjährung von Mord beschlossen hatte, der Vorwurf erhoben wurde, wir hätten uns mit der Änderung des § 218 eines entsprechenden Verbrechens schuldig gemacht. Diese Auseinandersetzung hätte man anders beginnen und auch anders weiterführen können. Hoffentlich wird sie in späteren Jahren noch einmal versachlicht oder, jedenfalls bei wechselseitiger Achtung der Würde des anderen als Mitmensch, zu einem guten Ergebnis zu führen sein. Bis jetzt sehe ich da noch keinen Weg. Es ist immer noch Propagandaschlagen.

„Ich weiß nicht, wie es auf der anderen Seite ist"

HK: Hierüber dürften auch in der Kirche, wenigstens was den Stil betrifft, nicht alle besonders glücklich gewesen sein. Aber wir sollten jetzt nicht zu sehr am § 218 und seiner Symptomatik hängenbleiben ...

Wehner: Das war meine Schuld ...

HK: Sie haben angedeutet, daß so etwas wie „Rat" erwartet werde. Es wäre sicher nicht nur für das Verhältnis Kirche–Sozialdemokratie gut, wenn das so wäre, sondern auch für die politische Kultur und das politische Ethos im Lande. Scheitert solches aber nicht immer noch daran, daß zu viele Positionen immer schon aus Tradition oder politischer oder gesellschaftstheoretischer Fixierung festgeschrieben sind, bevor man ins Gespräch geht?

Wehner: Da gebe ich Ihnen uneingeschränkt recht. Nur dürfen Sie nicht völlig außer acht lassen, entschuldigen Sie diese persönliche Bemerkung, daß Ihnen hier einer gegenübersitzt, der in der eigenen Fraktion und Partei in vielen Fällen, die, wenn es notwendig wäre, auch nachweisbar sein würden, genau vor den Folgen warnt, mit denen wir es jetzt in einigen Zusammenhängen zu tun bekommen werden. Ich gehöre zu denen, die dann das, was man Mut nennt, aufbringen und sagen, Kinder, das ist deswegen falsch, weil die andere Seite es so auslegen muß und auch auslegen kann, wobei sie gar nicht bösartig zu sein braucht. Aber das ist noch unwechselseitig. Ich weiß nicht, wie es auf der anderen Seite ist, da habe ich keine Erfahrung.

HK: Ein besonders schwieriger Punkt scheint gegenwärtig zu sein, daß zwar geschichtliche Gegnerschaften zwischen Kirche und Sozialdemokratie noch nachwirken, daß aber die Sozialdemokratie heute als säkularisierte Volkspartei zum natürlichen Träger eines emanzipationsbewußten und -bemühten bürgerlichen Denkens und Verhaltens geworden ist, durch das die Kirche zum Beispiel in Bildungsfragen fast zum natürlichen Gegner der Sozialdemokratie wird? Und kommt nicht verschärfend hinzu – ich denke an gewisse Auseinandersetzungen um schulische Rahmenrichtlinien oder auch an rechtspolitische Fragen –, daß gelegentlich von beiden Seiten für marxistisch oder originär sozialdemokratisch gehalten wird, was schlicht emanzipativ-spätbürgerlich ist?

Wehner: Daran ist etwas Richtiges. Aber was die Schulfragen betrifft, sind wir ja im Grunde genommen ohne jede Zuständigkeit vom Bund her, werden aber fortgesetzt in die politische Auseinandersetzung hineingezogen ...

HK: Dennoch geht es dabei immer um mehr als nur um Landesbefugnisse, schon beim Thema Gesamtschule zum Beispiel ...

Wehner: Meiner Ansicht nach könnte die Auseinandersetzung über die verschiedenen Schularten so versachlicht werden, daß die eine die andere nicht ersetzen oder erdrücken soll, sondern daß man Versuche macht. Alles Menschenwerk ist ja doch von vorneherein nicht absolut gut oder absolut schlecht. Aber da fehlt es leider an der Fähigkeit, den Reiz zu unterdrücken, den die streitbare Auseinandersetzung darüber, daß das eine ganz gut, das andere ganz schlecht ist, hat.

„Ich gestehe, daß ich entsetzt bin über manche Entwicklungen"

HK: Die Schule ist in diesem Zusammenhang vielleicht ein Kapitel, sicher nicht das schwierigste. Aber nehmen wir z. B. die Familienpolitik. Hier scheinen mir Position und Gegenposition noch viel deutlicher zu sein. Das heißt nicht, daß die Partei das schlechthin vertritt, aber sind in der Partei nicht stark Tendenzen wirksam, die über das Vehikel eines emanzipatorischen Gesellschafts- oder Menschenbildes den Antrieb zu einer Entwicklung geben, die da den einzelnen noch mehr aus gewachsenen Gemeinschaften, vor allem aus der Familie herauslösen wollen

oder die Funktion der Familie für den einzelnen und im Aufbau von Gesellschaft und Staat nicht so recht einsehen wollen?

Wehner: In der Sache haben Sie recht. Das ist aber ein Problem, mit dem wir alle zu tun haben, nicht nur jene, denen man mit mehr oder weniger Recht unterstellt, sie schotterten das, was Sie hier unter dem Sammelbegriff emanzipatorische Bestrebungen nennen. Ich gehöre, wie gesagt, zu den altmodischen Menschen, die für die Familie nicht nur eintreten auch als eine Möglichkeit, sondern als *die* eigentliche Möglichkeit. Und ich gestehe persönlich, daß ich entsetzt bin über manche Entwicklungen, durch die die Familien auseinanderdividiert werden oder ins soundsovielte Glied gedrängt werden, was die Werte unserer Gesellschaft betrifft.

HK: Wäre nicht gerade in der Familienpolitik hinsichtlich der Leitideen eine Klärung quer durch die Parteien überfällig?

Wehner: Ich bin für Familie und weiß, sie gehört zu den vorrangigen Werten. Darüber gibt es Auseinandersetzungen sowohl bei den Sozialdemokraten als auch bei den Liberalen. Darüber sollte eine fruchtbare Entwicklung des Verhältnisses Gemeinwesen–Familie nicht stehenbleiben. Nur müssen wir davon wegkommen zu unterstellen, die eine Partei tue dies sozusagen vom Programm her und jene andere tue – auch im Grunde vom Programm oder ihrer Berufung her – das Gegenteil. Hier könnte man in manchem aufeinander zugehen, nicht mit Augenzwinkern, sondern um sich gegenseitig verständlich zu machen, was zum Beispiel der Grundwert Familie bedeutet. Das mag fachlich so nicht akzeptiert werden. Aber es ist nicht aussichtslos immer und immer wieder darüber zu reden, dabei auch einige Unterlassungen und Fehler loszuwerden und sich gegenseitig darauf aufmerksam zu machen.

HK: Sie haben mehrfach öffentlich angedeutet, daß Ihnen gewisse Entwicklungen gerade gegenwärtig besondere Sorgen machen. Gehören dazu neben der internationalen Krisensituation auch die wachsenden Anzeichen der Entfremdung von Staat und Bürger, von Wählern und Mandatsträgern, von beklagter Parteien- und Staatsverdrossenheit?

Wehner: Es gibt sicher Staatsverdrossenheit, es gibt auch wechselseitige Parteienverdrossenheit, aber ich warne davor, anzunehmen, dies sei der einen oder anderen Partei als Schuld zuzuschieben. Ich wiederhole hier, was ich schon in einem anderen Zusammenhang versucht habe zu betonen: In einem demokratisch verfaßten Gemeinwesen müssen auch die politischen Gegner so aufeinanderzugehen, daß bei allen Gegensätzen, die es gibt und die bleiben werden,daß ihr Grundkonsens in bezug auf die Verfassung weder wechselseitig bestritten noch in Frage gestellt wird. Geschieht das dennoch, dann hat das Folgen im anderen Bereich und in der Breite der Mitmenschen und der Gesellschaft.

HK: Eines der neueren Grundwertepapiere Ihrer Partei spricht sehr dezidiert von „Staatsgläubigkeit". Kann Staatsverdrossenheit, vor allem soweit sie neuerer Provenienz ist, nicht sehr weitgehend von erhöhten Erwartungen an den Staat bezüglich der eigenen Bedürfnisse und Glücksvorstellungen herrühren?

Wehner: Das ist nicht zu bestreiten. Ich möchte nur davor warnen, die Politik der sozialdemokratischen Partei und im parlamentarischen Bereich das politische Verhalten der sozialdemokratischen Bundestagsfraktion als auslösenden Faktor dafür anzusehen. Es verdient kritisch entgegengenommen zu werden, daß wir oft nicht genügend deutlich zu machen verstehen, was vom Staat erwartet und was von ihm nicht erwartet werden kann, was ihm angelastet und was ihm nicht angelastet werden darf, daß er nicht alle anderen Faktoren im menschlichen Leben ersetzen oder verdrängen kann. Diesbezüglich gibt es sicher im Grunde keine nicht zu vereinbarenden Gegensätze zwischen den Parteien im parlamentarischen Bereich, aber in der Praxis wird das wieder zur Propaganda gegen den jeweiligen Gegner.

HK: Wird dieses Problem nicht in dem Maße noch heftiger, indem Erwartungen, die gesellschaftlich einmal durch die Religionsgemeinschaften und den die Gesellschaft prägenden Jenseitsglauben „abgedeckt" schienen, heute an den Staat gerichtet werden, wobei man den Staat als Glücksgeber sozusagen noch einmal ins Private mitnehmen möchte und dadurch behindert wird, diesen in seinem Eigengewicht jenseits des persönlichen Glücks richtig einzuschätzen? Zeichnet sich so etwas gegenwärtig nicht gerade in der Jungwählerschaft ab?

Wehner: Wir hatten solche ähnlichen Wellen schon öfters. Wir haben dies zur Zeit der außerparlamentarischen Opposition der jungen Leute erlebt, und die SPD hat ihren Teil dazu beigetragen, indem sie einen Teil dieser jungen Menschen integriert hat und so ihren Beitrag dazu liefert, daß sie im demokratischen Gemeinwesen sich nicht von den Kräften absondern, die darin arbeiten und ihm zu dienen bemüht sind. Daß die Kirchen und kirchliche Gemeinschaften sozusagen durch den Staat verdrängt werden, entspricht unserer Auffassung vom Staat und vom Grundgesetz nicht. Und das haben wir im Godesberger Programm, aber nicht nur dort, auch deutlich zum Ausdruck gebracht. Daß es in der Praxis an manchen Stellen so geschieht, wird auch von vielen Sozialdemokraten so verstanden, daß sie sich gegen eine solche Änderung wenden und deutlich machen, daß der Platz der Kirchen in der Gesellschaft ist. Ich habe mich in Parteitagsbeschlüssen meiner Partei, aber nicht durch Druck, sondern werbend auch im Umkreis der sozialdemokratischen Partei dafür eingesetzt, daß das dem Selbstverständnis der Kirchen entsprechend angemessen gewichtet wird. Wenn ich hier ein Fragezeichen setze, dann, daß das noch eine Frage der Selbsterziehung dieser Partei und ihrer Funktionärschaft ist, wobei man sie nicht alle über einen Leisten schlagen darf.

Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum

Eine Erklärung der deutschen Bischöfe

Am 22. Mai wurde in Bonn eine Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis Kirche – Judentum der Öffentlichkeit übergeben. Der Text war auf der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Prinzip gebilligt und vom Ständigen Rat am 28. April endgültig verabschiedet worden. Es dürfte sich dabei neben der Erklärung eines Komitees der Französischen Bischofskonferenz vom 16. April 1973 (vgl. HK, Juni 1973, S. 274f.) um die umfassendste Stellungnahme einer Bischofskonferenz zum Verhältnis Kirche – Judentum handeln. Wir veröffentlichen das Dokument im Wortlaut.

I. Jesus Christus – unser Zugang zum Judentum

Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum. Er ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments als „Sohn Davids" (Röm 1,3) und „Sohn Abrahams" (Mt 1,1; vgl. auch Hebr 7,14) „seinem Fleisch nach" aus dem Volk Israel hervorgegangen (Röm 9,5). „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt" (Gal 4,4). Seiner menschlichen Natur nach war Jesus von Nazaret ein Jude; er kam aus dem Judentum. Er steht seiner Herkunft nach in der Geschichte des Volkes Israel (vgl. den Stammbaum Jesu Mt 1,1–17 und Lk 3,23–38).

Heute entdecken auch jüdische Autoren das „Jude-Sein" Jesu. Martin Buber sah in Jesus seinen „großen Bruder"[1]; Schalom Ben-Chorin bekennt: „Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein jüdischer Bruder. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich faßt, damit ich ihm nachfolge ... Sein Glaube, sein bedingungsloser Glaube, das schlechthinnige Vertrauen auf Gott, den Vater, die Bereitschaft, sich ganz unter den Willen Gottes zu demütigen, das ist die Haltung, die uns in Jesus vorgelebt wird und die uns – Juden und Christen – verbinden kann."[2]

II. Das geistliche Erbe Israels für die Kirche

Jesus Christus hat von seiner jüdischen Herkunft her ein reiches geistliches Erbe aus den religiösen Überlieferungen seines Volkes in die christliche Völkerwelt miteingebracht, so daß der Christ „mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist"[3] und dauernd auch aus diesem Erbe schöpft.

1. Als erstes ist auf die Heilige Schrift Israels, von den Christen „Altes Testament" genannt, hinzuweisen. Wenn das Neue Testament von der „Schrift" oder den „Schriften" spricht oder Bezug nimmt auf das, was „geschrieben" steht (vgl. z.B. Mt 4,6; Mk 1,2; Lk 24,44–46; Joh 19,36f.; 1 Kor 15,3f.; 2 Kor 4,13; Gal 3,10.13), bezieht sich das auf das Alte Testament. Das II. Vatikanische Konzil lehrt: „Der liebende Gott, der um das Heil des ganzen Menschengeschlechtes besorgt war, bereitete es vor, indem er sich in einzigartiger Planung ein Volk erwählte, um ihm Verheißungen anzuvertrauen ... Die Geschichte des Heiles liegt, von heiligen Verfassern vorausverkündet, berichtet und gedeutet, als wahres Wort Gottes vor in den Büchern des Alten Bundes."[4] Das Alte Testament ist so für Juden und Christen gemeinsame Glaubensquelle, wenn für die Christen auch das „Neue Testament" als besondere Glaubensquelle dazugekommen ist. Im Alten Testament spricht der Gott der Offenbarung, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist. Die vatikanischen „Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ‚Nostra Aetate' Art. 4" vom 1. Dezember 1974 bemerken dazu: „Man soll bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist ... , da dies durch die spätere Interpretation im Licht des Neuen Testaments, die ihm seinen vollen Sinn gibt, nicht entwertet wird, so daß sich vielmehr eine wechselseitige Beleuchtung und Ausdeutung ergibt."[5] „Man darf das Alte Testament und die sich darauf gründende jüdische Tradition nicht in einen solchen Gegensatz zum Neuen Testament stellen, daß sie nur eine Religion der Gerechtigkeit, der Furcht und der Gesetzlichkeit zu enthalten scheint, ohne den Anruf zur Liebe zu Gott und zum Nächsten (vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18; Mt 22,34–40)."[6] Die Kirche hat mit Recht stets alle Versuche abgelehnt, die darauf hinausgingen, das Alte Testament aus ihrem Schriftenkanon zu entfernen und nur das Neue Testament gelten zu lassen.

2. Die Heilige Schrift Israels bezeugt vor allem den einen Gott: „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig!" (Dtn 6,4). Dieser Satz ist das „Urcredo" der jüdischen Religion, das täglich beim Morgen- und Abendgebet in der Familie wie im synagogalen Gottesdienst rezitiert wird. Auf die Frage des Schriftgelehrten: „Welches Gebot ist das erste von allen?" antwortet Jesus: „Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr! Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft" (Mk 12,29f.). Das Konzil lehrt: Gott „hat sich dem Volk, das er sich erworben hatte, durch Wort und Tat als einzigen, wahren und lebendigen Gott so geoffenbart, daß Israel Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr, daß es sie durch Gottes Wort aus der Propheten Mund allmählich voller und klarer erkannte und sie unter den Völkern mehr und mehr sichtbar machte (vgl. Ps 21,28f.; 95,1–3; Jes 2,1–4; Jer 3,17)"[7].

3. Dieser eine Gott ist auch der Schöpfer der ganzen Welt. In klassischer Prägnanz kommt das gleich im ersten Vers der Bibel zum Ausdruck: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde" (Gen 1,1). Dieses Wort hält programmatisch fest, daß Schöpfer und Geschöpf nicht identisch, austauschbar und verwechselbar sind; es verhindert eine Vergötterung der Welt, obwohl Israel deren faszinierende Urordnung durchaus gesehen und sie in seinen Gebeten gepriesen hat. Dieses Wort bewahrt das Denken der Menschheit vor der gnostisch-neuplatonischen Interpretation der Welt, nach der die Welt eine Emanation („Ausfluß") Gottes ist, und schützt vor jener Philosophie, nach der die Weltgeschichte die Selbstentfaltung Gottes (des „Weltgeistes") ist. Durch Jesus und die Kirche ist die Schöpfungsbotschaft des Alten Testaments in die Völkerwelt gekommen. Sie hilft den Menschen, das richtige Verhältnis zur Welt zu gewinnen.

4. Von besonderer aktueller Bedeutung ist die Lehre der Schrift Israels, daß der Mensch „Abbild" Gottes ist: „Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie" (Gen 1,26f.). „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht" (Weish 2,23). Die Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott impliziert die unantastbare Würde des Menschen und damit auch das, was man heute „die Menschenrechte" nennt. Nach der Lehre des Judentums vermindert der Mörder die Gottebenbildlichkeit[8]. Man darf den Nächsten nicht verachten, weil er nach Gottes Bild geschaffen ist[9]. „Der Herr schuf mit eigenen Händen einen Menschen und machte ihn seinem eigenen Antlitz ähnlich... Wer des Menschen Antlitz verachtet, verachtet das Antlitz des Herrn!"[10] Ganz aus diesen Überzeugungen des Judentums heraus hat der Jakobusbrief formuliert: „Mit ihr (der Zunge) preisen wir den Herrn und Vater, und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die als Abbild Gottes erschaffen sind" (Jak 3,9).

5. Israel weiß sich in einen Bund mit seinem Gott hineingenommen. Dieser Bund ist Gnade und zugleich Verpflichtung. Die Bundesforderung zielt ab auf die ausschließliche Verehrung Jahwes durch Israel. Die „Bundesformel" lautet: „Du wirst mein Volk sein, ich werde dein Gott sein." Die Propheten warnen ihr Volk vor Bundesbruch

Die Schrift Israels erzählt auch von bereits vorausgehenden Bundesschlüssen, so mit Abraham (vgl. Gen 15), wobei Gott dem Abraham die eidliche Zusicherung zur Erfüllung der Landverheißung gibt; ferner mit Noach (vgl. Gen 9,9–17). Der Heilshorizont, in dem der Bundesschluß mit Noach sich bewegt, ist eindeutig ein universal-kosmischer; er bezieht sich auf die ganze „Erde" (Gen 9,13), auf „alle lebenden Wesen" (Gen 9,10.12.15.16), auf „alles Fleisch, das auf Erden ist" (Gen 9,16f.) einschließlich der Tierwelt (Gen 9,10). Deshalb gilt: „Der Geschichte der Natur und der Geschichte der Menschheit liegt ein unbedingtes Ja Gottes zu seiner Schöpfung, ein Ja Gottes zu allem Leben zugrunde, das weder durch irgendwelche Katastrophen im Laufe der Geschichte noch... durch Verfehlungen, Verderbnis, Empörung der Menschheit erschüttert werden kann. Die Zusage Gottes bleibt ehern fest, ‚solange die Erde besteht'."[11] Gott wird die Welt retten, auch wenn die Erde erneut „entweiht ist durch ihre Bewohner, denn sie haben die Weisungen übertreten, die Gesetze verletzt, den ewigen Bund gebrochen" (Jes 24,5). Gott erfüllt, was im Noachbund verheißen ist, den er mit der ganzen Erde, mit allen Menschen geschlossen hat.

Der Garant für die endgültige Erfüllung der Bundespflichten ist der „Gottesknecht", den Gott auserwählt, in Person „der Bund für mein Volk" und zugleich „das Licht für die Völker" zu sein (Jes 42,6). Nach christlicher Glaubensüberzeugung ist er in Jesus Christus erschienen, der sein am Kreuz vergossenes Blut ausdrücklich als „Bundesblut für viele" (so Mk 14,24; Mt 26,28) bzw. den von ihm dargebotenen Kelch als „den neuen Bund in meinem Blut" (so Lk 22,20; 1 Kor 11,25) bezeichnet hat. Jesus benutzt zur Deutung seines Todes Begriffe der jüdischen Überlieferung. Das Heil zeigt sich als Bund, durch den Gott in ein dauerndes Treueverhältnis zu Israel und zur ganzen Welt eingetreten ist. „Bund" besagt, daß Gott seine Schöpfung nicht vergessen wird. Der Schöpfer ist auch der Erlöser (vgl. schon Jes 54,5).

6. Was dem frommen Juden bis heute besonders am Herzen liegt, ist ein Leben nach der „Weisung" Gottes, hebräisch „tora" genannt. Die „Weisung" ordnet das Leben des Juden vor Gott im Alltag. Im Zentrum der „Weisung" stehen der Dekalog, die Zehn Gebote. Auch Jesus bekannte sich eindeutig zum Dekalog (vgl. Mk 10,19 Parr.). Die „Zehn Worte", wie sie im Alten Testament genannt werden, markieren Normen für das Gewissen aller Menschen, nicht bloß der Juden. Sie wurden zum Inbegriff des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Durch sie ist das, was nach dem Apostel Paulus „von Natur aus" „ins Herz (aller Menschen) geschrieben ist" – „ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich" – (Röm 2,14f.), in festen Sätzen formuliert worden, ohne deren Beobachtung es kein wahres Gemeinschaftsleben und auch keine wahre Beziehung zu Gott gibt. Die Erfahrung der Geschichte lehrt, daß ohne ein am Gottesgebot normiertes Gewissen „der Mensch dem Menschen zum Wolf" wird. Der Raum für freiheits- und personfeindliche Despotie und Diktatur wird frei. Der Dekalog beschreibt die innere Ordnung des menschlichen Verhaltens; er ist daher für alle Zeiten unentbehrlich.

7. Aus der jüdischen Religion stammt auch die messianische Hoffnung. Ihre Ursprünge wurden schon früh mit der Davidsdynastie verbunden. Hinzuweisen ist vor allem auf 2 Sam 7,12–16: „Wenn deine Tage erfüllt sind und du dich zu deinen Vätern legst, werde ich deinen leiblichen Sohn als deinen Nachfolger einsetzen und seinem Königtum Bestand verleihen. Er wird für meinen Namen ein Haus bauen, und ich werde seinem Königsthron ewigen Bestand verleihen. Ich will für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein... Dein Haus und dein Königtum sollen durch mich auf ewig bestehen bleiben; dein Thron soll auf ewig Bestand haben." Die Propheten Israels nahmen die messianische Hoffnung immer wieder auf und bezeugten sie in unterschiedlicher Gestalt. Wenn wir fragen: Was brachte die messianische Botschaft an Impulsen in die Völkerwelt?, stellen sich drei Antworten ein:

(1) Die messianische Idee sprengt das zyklische Denken in der Menschheit auf; die Geschichte der Welt bewegt sich nicht im Kreis, ist nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen; die messianische Verheißung läßt die Geschichte als zielgerichtet erkennen.
(2) Diese Bewegung der Geschichte auf ein gottgesetztes Ziel hin versteht sich als eine Bewegung aus dem Unheil in das Heil.
(3) Die Wende zum Heil wird durch einen endgültigen Heilbringer herbeigeführt, der „Messias" genannt wird.

Durch Jesus von Nazaret, den die Kirche als den verheißenen Messias bekennt und verkündet, kam die messianische Hoffnung, wenn auch in veränderter Form, in das Denken und Hoffen der Völker. Mag zunächst auch der christliche Messianismus eine starke Verinnerlichung des Gottesverhältnisses mit sich gebracht haben, so kündigte doch Jesus selbst seine Wiederkunft am Ende der Zeiten als ein Ereignis an, das die ganze Welt angehen wird: „Dann wird man den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken kommen sehen" (Mk 13,26). Besonders die Apokalypse versteht die Wiederkunft des Herrn als ein Weltereignis, bei dem der „Antichrist" vom wiederkommenden Messias Jesus vernichtet und ein neuer Himmel und eine neue Erde heraufgeführt werden.

Der Messianismus ist heute in der Welt wirkmächtiger denn je, wenn auch häufig in säkularisierter Gestalt. Die Welt will sich nicht mehr im Kreise drehen, sie schaut in die Zukunft und auf ein Ziel. Der messianische Glaube weist von sich aus auf Zukunft hin, da er einen kommenden Heilbringer für Israel und die Völker verkündet. Dabei verbindet sich die messianische Hoffnung mit der Sehnsucht nach einer gerechten Welt und nach einem umfassenden Frieden für die ganze Menschheit, welche die Propheten Israels für die Heilszukunft ansagen, wobei sie diese Ansage oft mit einer Kritik an den sozialen Mißständen ihrer Zeit verbinden.

Das Neue Testament verfolgt diese Linie. Christus wird in ihm als jener verkündigt, der den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird (Apg 17,31) und der dazu kam, Frieden den Fernen und Frieden den Nahen, d.h. allen Menschen, zu verkünden (Eph 2,17). Die Kirche wartet mit Israel auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3,13). Jesus hat freilich auch vor falschen Messiassen gewarnt, die mit ihren Ideologien die Völker verführen (vgl. Mk 13,22 Parr.). Der Messianismus kann pervertiert werden. Das muß die Kirche wissen: „Ihr aber, seht euch vor! Ich habe euch alles vorausgesagt" (Mk 13,23).

8. Das fromme Judentum ist ein betendes und Gott preisendes Volk. Aus dem großen Gebetsschatz Israels hat die Kirche vor allem die Psalmen übernommen, die im Gottesdient und im Stundengebet der Kirche eine große Rolle spielen. Auch das „Gebet des Herrn", das Vaterunser, ist sosehr es den Stempel des Geistes Jesu an sich trägt, besonders was die „Vater"-Anrede betrifft, aus den Gebetsanliegen des Judentums heraus geformt. Auch der fromme Jude ruft nach dem Kommen des Gottesreiches, wünscht die Heiligung des „Namens" und bemüht sich um die Erfüllung des Willens Gottes; er betet um das tägliche Brot, die Vergebung der Sünden und die Bewahrung vor Anfechtungen. Die beiden großen Lobpreisgebete aus der Kindheitsgeschichte Jesu, die in der Liturgie Verwendung finden, das „Benediktus" (Lk 1,68–79) und das „Magnifikat" (Lk 1,46–55), sind ganz durchsetzt mit Worten und Sätzen aus dem Alten Testament.

9. Israels Grundhaltungen vor Gott, wie sie sich in Gottesfurcht, Gehorsam, Gotteserkenntnis, Umkehr, „Gedenken", Liebe, Vertrauen, Heiligkeit, Lobpreis auf Gott und seine Heilstaten manifestieren[12], sind auch Grundhaltungen der christlichen Gemeinde; sie sind keine „Entdeckungen" der Kirche, sondern gehören zu der geistlichen Mitgift Israels an die Kirche, die sie in ihrer Mission wiederum in die Völkerwelt weitergibt, freilich in Christus neu und endgültig begründet.

10. Aus dem geistlichen Erbe Israels sind noch jene Ereignisse zu nennen, in denen das Heilshandeln Gottes am Menschen konkrete geschichtliche Tat und so erfahrbar wird. Insbesondere sei auf folgende verwiesen, die miteinander zusammenhängen: Exodus, Pascha (Pesach), Leiden, Gericht, Auferstehung.

Der Exodus ist für Israel die entscheidende Befreiungstat Gottes, an die es sich nach dem Zeugnis seiner Schriften immer wieder erinnert[13]. „Exodus" bedeutet die Befreiung aus dem „Sklavenhaus" Ägypten. „Knechte waren wir dem Pharao in Ägypten gewesen, und herausgeführt hat uns von dort Er, der ist, unser Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Hätte nicht der Heilige, gelobt sei Er, unsere Väter herausgeführt, dann wären wir und unsere Kinder und unsere Kindeskinder dem Pharao in Ägypten verknechtet geblieben": So beginnt die Antwort der jüdischen Paschamahlgemeinschaft auf die Frage des jüngsten Teilnehmers: „Warum ist diese Nacht so ganz anders als die übrigen Nächte?"[14] Exodus bedeutet Wanderung durch die Wüste in intensivster Begegnung Israels mit seinem Gott und mit der Erfahrung seiner Hilfe. Exodus ist schließlich und endlich der Zug in die Freiheit, vorabgebildet im Einzug in das Land, das Gott Abraham und seinen Nachkommen verheißen hat. Der Exodus brachte Israel auch die Erfahrungen der Bitternisse des Lebens, die Erfahrung des (oft selbst verschuldeten) Leids und des Gerichts, und insofern die Erfahrung des Leidens verbunden mit der Erfahrung der Rettung durch Gott. Deshalb empfindet die jüdische Tradition den Exodus als Zeichen der Hoffnung auf die endgültige Rettung durch Gott in der Auferweckung der Toten am Ende der Tage.

In Jesu Wegzug aus seinem Heimatdorf Nazaret und aus seiner Verwandtschaft, in seinen mit Leiden verbundenen Wanderungen durch das Land Israel, in seinem Weg nach Golgota zum Kreuz, aber auch in seiner Auferweckung von den Toten und in seiner Verherrlichung spiegelt sich einzigartig die Exoduserfahrung seines Volkes.

„Im Gegensatz zu anderen Völkern erinnert sich das jüdische Volk nicht an die goldene Zeit der Macht, pocht nicht auf eine Abstammung von Göttern, sondern findet sich als das Sklavenvolk, das von Gott Rettung erfährt. Und es bringt die vergangene Zeit in die Gegenwart des Dankes und der Gabe."[15] Die jüdische Religion ist eine „Gedächtnisreligion"; die Begriffe „gedenken", „Gedächtnis" spielen in der Heiligen Schrift Israels eine zentrale Rolle. Die jüdischen Feste sind Gedächtnisfeste: Israel gedenkt bei seinen Festen der Heilstaten Gottes an seinem Volk und vergegenwärtigt in seinen Festen diese Heilstaten für jede Generation. In keinem Fest wird das deutlicher als am Paschafest, das die Juden an die Nacht erinnert, in der sie befreit wurden, und das in ihnen zugleich die Hoffnung weckt auf die Nacht, in der sie endgültig befreit werden. In den jüdischen Festen herrscht so die Dreidimensionalität Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft.

Ohne die Beachtung dieser Zusammenhänge versteht man auch die großen Feste des christlichen Kirchenjahres und speziell die Eucharistiefeier nicht. Auch in ihnen gehören Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft wesenhaft zusammen; auch sie sind Gedächtnis seiner Wundertaten. Sie treten dabei nicht neben die Feste Israels, sie stehen in einem beziehungsreichen Zusammenhang mit ihnen[16].

Auch wenn die Kirche überzeugt ist, daß mit der Auferweckung Jesu von den Toten „der kommende Äon" – ein Ausdruck des frühen Judentums – schon mächtig in diese Zeit hereinragt, so gibt es doch eine bleibende gemeinsame Thematik der christlichen und der jüdischen Eschatologie, etwa im Hinblick auf die letzten Artikel des Credo. „Mit den Propheten und dem Apostel Paulus erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen' (Zef 3,9)."[17] „Der Tag" Gottes spielt sowohl in der Heiligen Schrift Israels als auch im Neuen Testament eine wichtige Rolle. Dieser „Tag" umspannt nach den Propheten und nach dem Neuen Testament die ganze Welt; er richtet den Blick auf das „Ende" schlechthin. Dieser „Tag" ist kein berechenbarer Kalendertag; nur Gott kennt ihn und führt ihn herbei. Dieser „Tag" dynamisiert die Geschichte und treibt sie auf ihr Ende hin. Aber dieser „Tag" ist auch ein Tag des Übergangs in das endgültige Heil und darum ein Tag der Hoffnung für Israel und die Kirche.

III. Die Grundaussagen der Schrift und der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Judentum

1. Das Zeugnis des Neuen Testamentes

a) Das Neue Testament macht wichtige Aussagen über das jüdische Volk. Die Urmissionare selbst stammten großenteils aus dem jüdischen Volk; Jesu Leben und Sterben hat sich im Land Israel vollzogen; Jesus weiß sich „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt" (Mt 15,24). Das Evangelium und damit das Christusheil wird „zuerst" den Juden verkündet (vgl. Mk 7,27; Apg 2,39; 3,26; 10,42; 13,46; Röm 1,16; 2,10). Die Frage nach dem Heil der Juden hat die Urkirche stark beschäftigt, besonders den Juden und ehemaligen Pharisäer Paulus.

b) Es kann freilich nicht geleugnet werden, daß sich im Neuen Testament über das Judentum z.Z. Jesu und der Urkirche auch

kritische Aussagen finden. Jesus selbst sagt: „Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt. Darum wird euer Haus (von Gott) verlassen" (Mt 23,37f.). Jesus nennt die Pharisäer „blinde Blindenführer" (Mt 15,14), deren Sünde „bleibt" (vgl. Joh 9,41). „Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt" (Joh 8,44). Jesus konstatiert also schuldhaftes Verhalten. Paulus stellt fest, daß „nicht alle, die aus Israel stammen", wirklich auch „Israel" sind (Röm 9,6); die Juden haben zwar „Eifer für Gott; aber es ist ein Eifer ohne Erkenntnis" (Röm 10,2). Der Apostel fragt vorwurfsvoll: „Hat denn Israel... die Botschaft nicht verstanden?" (Röm 10,19); er redet von einem „Versagen", einer „Verstockung" (Röm 11,8), einem „Zurückbleiben" Israels (Röm 11,11f.) und von seiner „Verwerfung" durch Gott (Röm 11,15); die Juden seien „vom Evangelium her gesehen... Feinde" (Röm 11,28). Sie „haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie mißfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll" (1 Thess 2,15f.). Paulus kommt auch auf die Verfolgungen zu sprechen, denen er durch jüdische Volksgenossen ausgesetzt war (vgl. 2 Kor 11,24.26). Die Apostelgeschichte redet ebenfalls von den großen Schwierigkeiten, die Juden den christlichen Missionaren bereitet haben (vgl. Apg 13,15; 14,5.19; 17,5–8; 18,12; 23,12).

Das sind Fakten, die ein ungünstiges Licht auf Juden werfen können. Dabei ist jedoch zu beachten, daß es sich um Tatbestände aus vergangenen Zeiten handelt, die kein Pauschalurteil über das Judentum zulassen, und daß diese negativen Aussagen über die Juden nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern im Zusammenhang mit den vielen positiven Aussagen des Neuen Testaments gesehen werden müssen.

c) Zunächst sei hier an das Zeugnis des Johannesevangeliums erinnert: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh 4,22). Der Heilbringer Jesus Christus ist aus dem Judentum hervorgegangen.

Besonders im Römerbrief des Apostels Paulus finden sich wichtige positive Aussagen über die Juden: „Was ist nun der Vorzug der Juden, der Nutzen der Beschneidung? Er ist groß in jeder Hinsicht. Vor allem: Ihnen sind die Worte Gottes anvertraut" (Röm 3,1f.). Damit sind die heiligen Schriften Israels gemeint, die die Christen „Altes Testament" nennen. Des weiteren heißt es: „Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus" (Röm 9,4f.). Man nennt die hier vom Apostel aufgezählten Vorzüge Israels auch seine „Privilegien", die ihm Gott selbst gewährt hat. Gott nimmt sie den Juden nicht weg; „sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich"[18].

In Röm 11,1f. schreibt der Apostel: „Ich frage also: Hat Gott sein Volk verstoßen? Keineswegs!... Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er einst erwählt hat." Er fügt hinzu: „Sind sie etwa gestrauchelt, damit sie zu Fall kommen? Keineswegs!" (Röm 11,11). Der Apostel spricht von der „Wurzel", die die Kirche trägt (Röm 11,18). Das bezieht sich auf das ganze Volk Israel, nicht nur auf seine „Väter" (die Patriarchen). Es ist ja nicht bloß von der „Wurzel" allein die Rede, sondern auch vom „edlen Ölbaum" und seinen „Zweigen" (vgl. Röm 11,16–21)[19]. Daß der Apostel dabei die „Wurzel" so stark heraushebt – viermal ist in Röm 11,16–18 von ihr die Rede –, hat seinen Grund darin, daß es die Wurzel ist, aus der dem Baum die Säfte zufließen und so ihm seine „Fettigkeit", d.h. seine Fruchtbarkeit, verleiht. Die (Heiden-)Kirche ist in den edlen Ölbaum von Gott eingepfropft worden und wurde so durch die Gnade Gottes „Mitteilhaberin an der Wurzel" und an der Fettigkeit des Ölbaums. Wenn die Juden sich auch großenteils am „Stein des Anstoßes", Jesus Christus, stießen (vgl. Röm 9,32) und dem Evangelium gegenüber „verstockt" blieben (Röm 11,7.25), so sind die Juden nach der prophetischen Ansage des Apostels doch deswegen nicht für immer vom Heil ausgeschlossen: „denn Gott hat die Macht, sie wieder einzupfropfen. Wenn du (der Heidenchrist) aus dem von Natur wilden Ölbaum herausgehauen und gegen die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest, dann werden erst recht sie (die Juden) als die von Natur zugehörigen Zweige ihrem eigenen Ölbaum wieder eingepfropft werden" (Röm 11,23f.). Im Anschluß daran spricht Paulus von einem „Geheimnis", das sich auf das Endheil Israels bezieht und das der Apostel bekanntgibt: „Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben; dann wird ganz Israel gerettet werden, wie es in der Schrift heißt: ‚Der Retter wird aus Zion kommen, er wird alle Gottlosigkeit von Jakob entfernen'" (Röm 11,25f.).

Paulus sieht die „Verstockung" und „Feindschaft" Israels dem Evangelium gegenüber in einem einzigartigen, dialektischen Verhältnis zur Rettung der Heiden: „Nun frage ich: Sind sie etwa gestrauchelt, damit sie zu Fall kommen? Keineswegs! Vielmehr kam durch ihr Versagen das Heil zu den Heiden, um sie selbst eifersüchtig zu machen. Wenn aber schon durch ihr Versagen die Welt und durch ihr Zurückbleiben die Heiden reich werden, um wieviel mehr (wird das geschehen durch) ihre Vollendung" (Röm 11,11f.). „Denn wennschon ihre Verwerfung für die Welt Versöhnung gebracht hat, dann wird ihre Annahme nichts anderes sein als Leben aus dem Tod" (Röm 11,15). Gott stellt die Juden einstweilen zurück zugunsten der Heiden, bis er sich am Ende aller erbarmt (vgl. Röm 11,32). Nur von daher ist die Aussage des Völkerapostels zu verstehen, daß die Juden im Hinblick auf das Evangelium dessen Feinde geworden seien „und das um euretwillen" (Röm 11,28), d.h. wegen des Heils der Heiden. Von einer Schuldaufrechnung mit Strafsanktionen ist im Römerbrief nicht die Rede. Wir Christen müssen die prophetische Aussage des Apostels Paulus über das Endheil der Juden ernst nehmen, wenn wir auch den Weg, auf dem Gott „ganz Israel" retten will, nicht näher kennen. Die Juden bleiben die „Geliebten" Gottes „um der Väter willen" (Röm 11,28).

In der Apostelgeschichte findet sich die prophetische Aussage von der endzeitlichen „Wiederherstellung" Israels. So fragen die Apostel den Auferstandenen: „Stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?" Jesus weist in seiner Antwort diese Frage der Apostel nicht als eine in sich verkehrte Frage zurück, er verweist nur darauf, daß für diese „Wiederherstellung" des Reiches für Israel der Vater allein die Fristen und Zeiten in seiner Macht festgesetzt hat. Die Apostel selbst dagegen sollen als die Zeugen Jesu das Evangelium „bis an die Grenzen der Erde" verkünden (Apg 1,6–8). Eine Wiederherstellung des verheißenen Reiches, wie sie schon die Propheten des Alten Bundes angekündigt haben, wird also kommen, auch wenn wir deren Art und Weise nicht näher kennen. Nach Apg 3,19–21 sollen sich die Juden zu Jesus bekehren, „damit eure Sünden getilgt werden und der Herr Zeiten des Aufatmens kommen läßt und Jesus sendet als den für euch bestimmten Messias. Ihn muß freilich der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat." Nach diesem Text ist der wiederkommende Christus auch für Israel („für euch" = die Juden) zu seinem „Aufatmen" be-

stimmt. Auch die Juden werden dann zusammen mit allen Erlösten „aufatmen" können und von ihren Leiden und Sünden befreit werden. Diese positiven Aussagen des Neuen Testaments über die Juden und ihr Heil müssen von der christlichen Verkündigung und Theologie viel stärker, als es früher geschehen ist, bedacht werden, besonders nachdem sich das II. Vatikanische Konzil dieser Aufgabe ausdrücklich angenommen hat.

2. Aussagen der katholischen Kirche

a) Das II. Vatikanische Konzil hat in seiner Erklärung „Nostra Aetate" Grundlegendes über das Verhältnis der Kirche zum Judentum gesagt: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.
So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Mose und den Propheten finden. Sie bekennt, daß alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und daß in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat.
Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, daß ‚ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und daß aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt' (Röm 9,4–5), der Sohn der Jungfrau Maria. Auch hält sie sich gegenwärtig, daß aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben.
Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich. Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen' (Zef 3,9).
Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist.
Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiß ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, daß niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.
Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.
Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden."[20]
b) Am 1. Dezember 1974 wurden die römischen „Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ‚Nostra Aetate', Art. 4" verabschiedet. Sie bezeichnen die Konzilserklärung als „einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und den Katholiken"[21]. Es wird von der „Kluft" gesprochen, die zwischen Juden und Christen „immer tiefer und breiter geworden" ist, „bis hin zum völligen Verkennen des anderen auf beiden Seiten"[22]. Es wird gesagt, „daß die geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend verurteilen"; ferner wird auf die „Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und einer neuen gegenseitigen Hochschätzung" hingewiesen[23]. Aus dem Monolog, den Juden und Christen für sich allein über den anderen führten, soll ein „Dialog" werden, der vom „Respekt gegenüber der Eigenart des anderen" getragen ist und jede „Aggression" meidet[24]. „Eine Öffnung und Weitung des Geistes, eine Haltung des Mißtrauens gegenüber den eigenen Vorurteilen, Takt und Behutsamkeit sind dabei unentbehrlich, wenn man seinen Partner nicht, und sei es auch ungewollt, verletzen will."[25] Es wird dann auf die Liturgie hingewiesen mit ihren gemeinsamen Elementen, auf den bleibenden Wert des Alten Testaments und seine „gerechte Auslegung" in der christlichen Theologie[26]. Das durch das Konzil eingeleitete Umdenken muß sich in Lehre und Erziehung auswirken[27]. Der Gott Israels und der Christen ist „derselbe Gott". „Die Geschichte des Judentums geht nicht mit der Zerstörung Jerusalems zu Ende. Und in ihrem weiteren Verlauf hat sich eine religiöse Tradition entwickelt, deren Ausgestaltung jedenfalls reich an religiösen Werten ist, wenn sie auch, wie wir glauben, nach Christus eine zutiefst verschiedene Bedeutung hat."[28]
c) Papst Paul VI. hat am 22. Oktober 1974 eine „Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum" errichtet, die mit dem Sekretariat für die Einheit der Christen verbunden ist und zu deren Mitgliedern auch Juden gehören.
Papst Johannes Paul II. erinnerte in seiner Ansprache an die Repräsentanten jüdischer Organisationen am 12. März 1979 an die Aussage in Nostra Aetate, Nr. 4, daß das Konzil „bei seiner Besinnung auf das Geheimnis der Kirche des Bundes gedenkt, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist", er unterstrich die Richtlinien vom 1. Dezember 1974 und forderte die Kirche zum „brüderlichen Dialog" und zur „fruchtbaren Zusammenarbeit" und zur „Überwindung von jeder Art von Vorurteil und Diskriminierung" des jüdischen Volkes auf[29].
Bei seinem Besuch in Auschwitz während seiner Polenreise bemerkte der Heilige Vater: „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 sich 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 vorübergehen."[30]

d) Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat sich in ihrem Beschluß über „Unsere Hoffnung" (IV,2) nachdrücklich „für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes" ausgesprochen. Wichtige Impulse vermittelt die Erklärung der französischen bischöflichen Kommission für die Beziehung zum Judentum vom 16. April 1973[31]. Hilfreich ist auch das Arbeitspapier des Gesprächskreises „Juden und Christen" des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken: „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" vom 8. Mai 1979.

3. Aussagen anderer Kirchen

Dankbar sei auf die Verlautbarungen hingewiesen, die evangelischerseits zum Thema Kirche und Judentum herausgebracht wurden: „Volk, Land und Staat. Eine Handreichung für eine theologische Besinnung der Niederländischen Reformierten Kirche"[32]; „Christen und Juden. Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland" (Gütersloh 1975), mit dem dazugehörigen Arbeitsbuch „Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland"[33].

„Überlegungen zum Problem Kirche/Israel". Hrsg. vom Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes vom Mai 1977[34]. „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden", Handreichung für die Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland[35].

So sind Christen dabei, sich in intensiver Weise wieder stärker als früher auf ihre „Wurzel", den „Stamm Abrahams", zu besinnen. Sie gewinnen ein neues Verhältnis zu ihrem älteren Bruder, dem jüdischen Volk, sicher zum Segen für beide. An die Stelle der Verachtung und Geringschätzung des andern werden Respekt voreinander und Liebe zueinander treten. Für „Antisemitismus" darf kein Platz mehr bleiben.

IV. Glaubensunterschiede

Im Dialog zwischen Juden und Christen müssen die Glaubensunterschiede, als das Unterscheidende und gegebenenfalls Trennende, offen genannt werden; nur dann erfolgt der Dialog in Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Folgendes ist dabei besonders ins Auge zu fassen:

1. Zunächst sei hier die christliche Überzeugung genannt, daß mit Jesus von Nazaret die Zeit schon erfüllt und das Reich Gottes unmittelbar nahegekommen ist (vgl. Mk 1,15). Jesus ist für die Christen der verheißene Messias, mit ihm bricht die letzte Zeit der Geschichte schon an, das Reich Gottes ragt in „diesen Äon" herein, die Wunder Jesu sind „vorausweisende Zeichen" für die kommende Erfüllung, die Kräfte der Heilszukunft Gottes sind bereits wirksam, besonders in den Sakramenten der Kirche, die Endentscheidungen fallen schon. Christus ist unser Friede, unsere Versöhnung und unser Leben. Freilich weiß auch der Christ, daß durch Jesus von Nazaret noch nicht alle Verheißungen der altbundlichen Propheten erfüllt worden sind: Die umfassende Gerechtigkeit ist in der Welt noch keineswegs hergestellt, der völkerumspannende Friede steht noch aus, der Tod übt seine vernichtende Herrschaft aus. Der Christ muß Verständnis haben, wenn Juden gerade auf diesen noch ausstehenden „Verheißungsüberschuß" hinweisen und wegen dieses noch Ausstehenden in Jesus von Nazaret nicht den Verheißenen zu sehen vermögen.

2. Der tiefste Glaubensunterschied tritt angesichts des stärksten Bindegliedes zwischen Christen und Juden zutage. Der christliche Glaube an Jesus Christus, dem gemäß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheißene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches; sie empfinden ihn als etwas dem strengen Monotheismus, wie er besonders im „Sch'ma Israel" für den frommen Juden täglich zur Sprache kommt, absolut Widersprechendes, wenn nicht gar als Blasphemie. Dafür muß der Christ Verständnis haben, auch wenn er selbst in der Lehre von der Gottessohnwürde Jesu keinen Widerspruch zum Monotheismus sieht. Für ihn bedeutet das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott eine Steigerung der Einheit Gottes, ein Geheimnis, an das er glaubt und vor dem er anbetend in die Knie sinkt.

3. Jesus hat das Gesetz nicht „aufgelöst", sondern „erfüllt" (vgl. Mt 5,17), er hat aber z. T. heftige Kritik an der konkreten Praxis des gesetzlichen Lebens seines Volkes geübt. Er hat das Doppelgebot der Liebe in den Vordergrund gerückt (vgl. Mk 12,30f. Parr.) und die vielen Gebote und Verbote der Tora und der sogenannten „Väterüberlieferung", womit die pharisäisch-rabbinische Auslegung gemeint ist (von den Juden „Halacha" genannt), auf das Liebesgebot konzentriert. Im Blick auf das Kreuz und die Auferstehung Jesu war der Apostel Paulus mit der Urkirche überzeugt, daß der Weg des Menschen zum Heil jetzt ausschließlich über den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus führt und nicht mehr über die „Werke des Gesetzes" (Röm 2,15; 3,20; Gal 2,16; 3,2.5.10). Der Christ ist nach der Lehre des Apostels und auch des Apostelkonzils (Apg 15,1–35) nicht mehr wie der Jude zu einem Leben nach den Weisungen der Tora verpflichtet, was freilich nicht heißt, daß der Christ ein „gesetzloses" Leben führen dürfte. Er ist um so mehr an „das Gesetz Christi" (Gal 6,2) gebunden, das im Liebesgebot kulminiert, in dem das Gesetz seine „Erfüllung" findet (vgl. Gal 5,14; Röm 13,8–10).

Über diese Glaubensunterschiede muß im christlich-jüdischen Gespräch offen geredet werden.

V. Umdenken gegenüber dem Judentum

Allzuoft ist in der Kirche, besonders in Predigt und Katechese, in falscher und entstellender Weise über das Judentum gesprochen worden. Falsche Einstellungen waren die Folge. Wo immer Fehlurteile und Fehlhaltungen vorliegen, sind unverzüglich Umdenken und Umkehr geboten. Dabei ist folgendes besonders zu beachten:

1. Der Ausdruck „die Juden", der häufig im Johannesevangelium erscheint, verleitete nicht selten zum theologischen Antijudaismus, insofern er in unkritischer Weise auf das ganze jüdische Volk der Zeit Jesu bezogen wurde, während in Wirklichkeit mit dem Ausdruck „die Juden" in der Regel die Gegner Jesu aus der führenden Schicht des zeitgenössischen Judentums, besonders die Hohenpriester, gemeint sind[36]. Zudem ist folgendes zu bedenken: Der Evangelist reflektiert am Ende des 1. Jahrhunderts die Vorgänge, die sich mit Jesus und seiner Kreuzigung ereignet haben. Er stellt das Ganze in einen kosmisch-universellen Horizont. Dabei werden „die Juden", soweit ein negativer Akzent auf dem Begriff liegt, zu Repräsentanten des gottfeindlichen „Kosmos". Der Evangelist meint damit jene „Welt", die von Gott und Christus nichts wissen will. So sieht das Johannesevangelium den Prozeß gegen Jesus als einen „Weltprozeß", nämlich der Weltfinsternis gegen das göttliche Licht überhaupt. Dies hat mit „Anti-Judaismus nichts zu tun.

2. Ähnliches gilt für den oft in den Evangelien erscheinenden Ausdruck „die Pharisäer". Eine Untersuchung der Aussagen

über die Pharisäer in den Evangelien und über die in ihnen verarbeiteten Traditionsschichten läßt eindeutig erkennen, daß die Pharisäer zunehmend als die speziellen Gegner Jesu herausgestellt wurden, und zwar im Zusammenhang des zum Teil harten und schwierigen Ablösungsprozesses, der nach Ostern die Kirche und Israel voneinander trennte. Die Pharisäer waren zur Zeit Jesu und auch später eine straff organisierte und einflußreiche Gruppe im damaligen Judentum, mit der Jesus vor allem wegen der Gesetzesauslegung in Konflikt geraten war. Sie waren Männer, denen es mit großem Ernst um die Sache Gottes ging. Es gehört zu den Aufgaben der heutigen Exegese, Katechese und Homiletik, über die Pharisäer in gerechter Weise zu sprechen.

3. Der fromme Jude hat Freude an der Tora. Er feiert am Ende des Laubhüttenfestes ein eigenes Fest „Freude an der Tora". „Nach deinen Vorschriften zu leben freut mich mehr als großer Besitz" (Ps 119,14). „Ich habe meine Freude an deinen Gesetzen, dein Wort will ich nicht vergessen" (Ps 119,16). „Deine Vorschriften machen mich froh; sie sind meine Berater" (Ps 119,24). „Wie ist mir dein Gesetz so lieb, den ganzen Tag sinn' ich ihm nach" (Ps 119,97). Der Jude empfindet die Tora als Gnade, nicht als Last[37]. Er versteht das Leben nach den Weisungen der Tora nicht als „Verdienstesammeln" oder als zum Ruhm vor Gott führende „Leistung", wie viele Christen meinen. Das für den Juden bis heute gültige Verständnis des Lebens nach der Tora muß von drei Grundelementen her verstanden werden, die das jüdische Gesetzesverständnis bestimmen: Vertrauen, Verwirklichung in Werken, Heiligung des Alltags[38]. Der fromme Jude kann sich den Glauben an den einen Gott nicht ohne die gehorsame Verwirklichung der Weisungen Gottes nach der Tora vorstellen. Das Leben gemäß der Tora heiligt den Alltag; denn dies ist der eigentliche Sinn der Weisungen der Tora im jüdischen Verständnis: Wer sich täglich und in allem dem Joch des Gesetzes unterwirft, entprofaniert dadurch den Alltag und heiligt das ganze Leben in allen seinen Bezügen und Äußerungen. Der Jude Ernst Simon hat den Sachverhalt so formuliert: „Das jüdische Gesetz formt einen Lebensweg partieller Askese. Kein Gebiet des Daseins, kein Stück Welt ist ausgeschlossen, keines unumschränkt freigegeben."[39] Der bedeutende Lehrer des Frühjudentums, Rabban Jochanan ben Zakkai, hat gesagt: „Wenn du die Tora in reichem Maße gehalten hast, so tue dir nichts darauf zugute; denn dazu bist du geschaffen."[40] Dies muß der Christ sehen, wenn er das Leben des frommen Juden richtig beurteilen will.

4. Die Juden dürfen nicht als das Volk der „Gottesmörder" bezeichnet werden. Das Konzil lehrt: „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Jesu gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen."[41]

Wir sollten, statt anderen die Schuld am Kreuzestod Jesu aufzurechnen, an unsere eigenen Sünden denken, durch die wir alle am Kreuz Jesu mitschuldig geworden sind. Schuldig am Kreuz Jesu, so lehrt der Catechismus Romanus, sind nicht einzelne, sondern alle Menschen: „Dieses Verbrechen muß bei uns schwerer erachtet werden als bei den Juden, weil diese, wie der Apostel (Paulus) bezeugt, ‚den Herrn der Herrlichkeit nie gekreuzigt hätten, wenn sie (die Weisheit Gottes) erkannt hätten' (1 Kor 2,8); wir aber legen das Bekenntnis ab, daß wir ihn kennen, und indem wir ihn durch die Tat verleugnen, legen wir gleichsam gewaltsam Hand an ihn."[42]

Gerade der gewaltsame Tod Jesu am Kreuz ist zu etwas geworden, was die Beziehung zwischen Kirche und Judentum außerordentlich belastet hat. Diese „Last der Geschichte" durch gerechte Rede über das Judentum aufzuarbeiten gehört zu den Aufgaben gründlicher historischer Forschung durch die christliche Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs, zu dem uns die Kirche auffordert[43].

Wenn auch die Kirche sich schon im 1. Jahrhundert nach Christus von Israel getrennt hat, so bleibt doch die Heilsbedeutung Israels und die Heilszusage Gottes an Israel bestehen. Es ist uns verwehrt, in diesem Zusammenhang zeitliche Angaben zu machen, weil das Heil Israels ebenso wie das Heil der Vollzahl der Heiden im Geheimnis Gottes verborgen bleibt (Röm 11,25f.).

5. An die Stelle des unter Christen noch immer mehr oder weniger weiterlebenden „Antisemitismus" muß der von gegenseitiger Liebe und Verstehen getragene Dialog treten. Die „geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, verurteilen jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widersprechend"[44]. Der Antisemitismus richtet sich nicht nur gegen die Botschaft Jesu Christi, sondern letztlich gegen ihn selbst. Auch wenn betont werden muß, daß Auschwitz ein Produkt des dezidierten Abfalls vom jüdischen wie vom christlichen Glauben war, so müssen die schrecklichen Ereignisse, die mit Auschwitz und den anderen Konzentrationslagern verbunden sind, uns Christen aufschrecken und zum Umdenken bewegen.

6. Immer wieder müssen wir der Aufforderung der Karfreitagsliturgie Folge leisten: „Lasset uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluß sie führen will." Zur Liebespflicht der Christen gegenüber den Juden gehören auch das immerwährende Gebet für die Millionen im Laufe der Geschichte ermordeten Juden und die ständige Bitte an Gott um Vergebung des vielfachen Versagens und der zahlreichen Versäumnisse, deren sich Christen in ihrem Verhalten den Juden gegenüber schuldig gemacht haben.

7. In Deutschland haben wir besonderen Anlaß, Gott und unsere jüdischen Brüder um Verzeihung zu bitten. Auch wenn wir uns dankbar daran erinnern, daß viele Christen sich teils unter großen Opfern für die Juden eingesetzt haben, dürfen und wollen wir weder vergessen noch verdrängen, was gerade in unserem Volk Juden angetan wurde. Wir rufen ins Gedächtnis, was die Fuldaer Bischofskonferenz 1945 bei ihrer ersten Zusammenkunft nach dem Krieg erklärt hat: „Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die auf Grund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluß solche Verbrechen hätten hindern können und es nicht getan haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechern solidarisch erklärt haben."[45]

Erneut bekennen wir: „Mitten unter uns sind unzählige Menschen gemordet worden, weil sie dem Volk angehörten, aus dem der Messias dem Fleisch nach stammt." Wir bitten den Herrn: „Führe alle zur Einsicht und Umkehr, die auch unter uns mitschuldig geworden sind durch Tun, Unterlassen und Schweigen. Führe sie zur Einsicht und Umkehr, damit sie sühnen, was immer sie gefehlt. Vergib um deines Sohnes willen in deinem grenzenlosen Erbarmen die unermeßliche Schuld, die menschliche Sühne nicht tilgen kann."[46]

VI. Gemeinsame Aufgaben

1. Dem frommen Juden geht es um die Verwirklichung der Weisungen Gottes, wie sie in der Tora festgelegt sind, im Alltag. Es geht ihm um das „Tun". Auch in der Predigt Jesu spielt das Wort „tun" eine zentrale Rolle, wie die Evangelien zeigen. Die Wei-

sungen der Tora und die Weisungen Jesu betreffen den Willen Gottes. Der Psalmist betet: „Deinen Willen zu tun, mein Gott, ist mir Freude" (Ps 40,9); Jesus lehrt: „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). Von sich selbst bekennt er: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat und sein Werk zu Ende zu führen" (Joh 4,34). Verwirklichung des Willens Gottes in der Welt sollte darum die gemeinsame Maxime von Juden und Christen sein.

2. Was beim Studium der Propheten Israels auffällt, ist der Protest, den diese gegen bestehendes Unrecht im wirtschaftlichen und sozialen Bereich und gegen alle ideologische Unterdrückung erhoben haben. Solcher Protest ist eine bleibende Aufgabe für beide, Kirche und Judentum. Es ist ein Protest gegen die vielfältige Bedrohung der Freiheit, ein Protest zugunsten der wahren Menschlichkeit und der Menschenrechte, der Liebe und der Gemeinschaft; ein Protest gegen die sich immer mehr ausbreitenden Welt- und Geschichtslügen; ein Protest gegen Faschismus, Rassismus, Kommunismus und Kapitalismus. Die jüdisch-christliche Religion ist darum das Anti-„Opium" für das Volk.

3. Christen und Juden sollen und können gemeinsam eintreten für das, was in der hebräischen Sprache „schalom" heißt. Dies ist ein umfassender Begriff, der Frieden, Freude, Freiheit, Versöhnung, Gemeinschaft, Harmonie, Gerechtigkeit, Wahrheit, Kommunikation, Menschlichkeit bedeutet. „Schalōm" ist dann in der Welt Wirklichkeit, wenn alle Beziehungen untereinander endlich in Ordnung sind, die Beziehungen zwischen Gott und Mensch und von Mensch zu Mensch. Es darf kein völkisch beschränktes Friedensideal mehr geben. Gott will keine „eisernen Vorhänge"! Was in der Heiligen Schrift Israels in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit eines jeden Menschen angelegt ist, will durch das Evangelium Wirklichkeit in der ganzen Welt werden: daß alle Menschen sich als Brüder erkennen. Deshalb können sich Religionen nicht mehr mit bestimmten politischen Systemen identifizieren. Judentum und Christentum sollen gemeinsam und unentwegt am uneingeschränkten Frieden in aller Welt intensiv mitarbeiten.

4. Der Mensch ist von sich aus nicht in der Lage, die Welt ins endgültige Heil zu führen. Das vermag Gott allein; so ist es die Überzeugung der gläubigen Juden und Christen. Die Erfahrung der Geschichte steht ihnen dabei zur Seite. Die Welt kommt weder durch Evolution noch durch Revolution ins endgültige Heil. Die Evolution schafft „Natur", aber nicht „Heil". Nur Gott führt die Welt ins endgültige Heil. Er schafft und schenkt den „neuen Himmel und die neue Erde", auf die Juden und Christen gemeinsam warten (Jes 65,17; 66,22; Offb 21,1).

5. Der Apostel Paulus hat das letzte Ziel aller Geschichte und Heilsgeschichte in 1 Kor 15,28 in klassischer Kürze auf die Formel gebracht: „Gott alles in allem". Dieser Formel können Juden und Christen zustimmen. „Gott alles in allem": Das besagt: Am Ende kommen Gott und das Gott-Sein Gottes und die Universalität des Heils allenthalben voll zur Geltung. „Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod" (1 Kor 15,26). Darin wird sich jener Gott offenbaren, den Israel/Jesus und die Kirche verkünden: Er wird die Toten erwecken und so seine unüberwindliche Macht zeigen. „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt." Das in der Öffentlichkeit aller Welt zu bezeugen ist gemeinsame Aufgabe von Christen und Juden.

Anmerkungen: [1] *M. Buber,* Werke I, München/Heidelberg 1962, 657. [2] *Sch. Ben-Chorin,* Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 12. [3] Vat. II., Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" (zit. NA) n. 4. [4] Vat. II., Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" (zit. DV) n. 14. [5] Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung „Nostra Aetate", Art. 4 (zit. Richtlinien), Nachkonziliare Dokumentation Bd. 49, Trier 1976, 35. [6] A.a.O. 37. [7] Vat. II., DV n. 14. [8] Mekilta Bachodesch 8,72f. [9] A.a.O. 20,26. [10] Slav. Hen. 44,1. [11] *C. Westermann,* Genesis I, Neukirchen 1974, 633f. [12] Näheres dazu bei *Franz Mußner,* Traktat über die Juden, München 1979, 103–120. [13] Vgl. dazu *A. H. Friedlander,* Die Exodus-Tradition. Geschichte und Heilsgeschichte aus jüdischer Sicht, in: *H. H. Henrix / Martin Stöhr* (Hrsg.), Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, Aachen 1978, 30–40. [14] *A. H. Friedlander,* a.a.O. 35. [15] A.a.O. 40. [16] Der Alttestamentler *N. Füglister* hat dies exemplarisch am Osterfest gezeigt; vgl. sein Buch: Die Heilsbedeutung des Pascha, München 1963. [17] Richtlinien 38 unter Bezug auf NA n. 4. [18] Vat. II., NA n. 4 unter Berufung auf Röm 11,28f.; vgl. auch die Kirchenkonstitution Lumen gentium (zit. LG) n. 16. [19] Vgl. dazu Mußner, a.a.O. 68–70. [20] Vat. II., NA n. 4. [21] Richtlinien 32. [22] A.a.O. 32. [23] A.a.O. 33. [24] A.a.O. 33f. [25] A.a.O. 34. [26] A.a.O. 35f. [27] A.a.O. 36–38. [28] A.a.O. 38. [29] L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 30. 3. 1979, S. 4. [30] Sekretariat der DBK (Hrsg.), Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt durch Polen, 2. bis 10. 6. 1979, Bonn 1979, 82. [31] In deutscher Übersetzung: Freiburger Rundbrief 25 (1973) 15–18. [32] In deutscher Übersetzung in: Freiburger Rundbrief 23 (1971) 19–27. [33] Hrsg. v. R. Rendtorff, Gütersloh 1979. [34] In: Freiburger Rundbrief 29 (1977) 108–111. [35] Düsseldorf 1980. [36] Vgl. dazu Mußner, a.a.O. 281–291. [37] Vgl. *H. Groß,* Tora und Gnade im Alten Testament, in: Kairos, NF 14 (1972) 220–231; *R. J. Z. Werblowsky,* Tora als Gnade: ebd. 15 (1973) 156–163; *E. L. Ehrlich,* Tora im Judentum, in: Evang. Theol. 37 (1977) 536–549. [38] Vgl. dazu N. Oswald, Grundgedanken zu einer pharisäisch-rabbinischen Theologie, in: Kairos 6 (1963) 40–58. [39] *E. Simon,* Brücken, Gesammelte Aufsätze, Heidelberg 1965, 468. [40] Abot II. 8b. [41] Vat. II, NA n. 4. [42] Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini I, cap. V, que. 11. [43] Vat. II, NA n. 4. [44] Richtlinien 33. [45] Hirtenwort der Deutschen Bischöfe vom 23. August 1945. [46] Aus dem Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger, das nach Weisung der Deutschen Bischofskonferenz am 11. Juni 1961 in allen katholischen Kirchen Deutschlands gebetet werden sollte; in: Freiburger Rundbrief 13 (1960/61) 3.

Reportage

Die heimliche Sucht

Mißbrauch und Abhängigkeit von Medikamenten

Die täglichen publizistischen Darstellungen über Drogentote, Zahl der Heroinabhängigen, sichergestellte Mengen illegaler Drogen und die Verurteilung von Drogentätern haben in der Bevölkerung ein breites Problembewußtsein über die Gefahren der illegalen Drogen hergestellt. Auch über die potentiellen Gefahren des Alkohols, über die Zunahme der Alkoholkranken in unserer Gesellschaft und die verschiedenen Hilfemöglichkeiten ist in der Öffent-

lichkeit ein erstaunliches Wissen vorhanden. Ganz anders dagegen sieht es aus im Bereich des Arzneimittelmißbrauchs. Hier hat sich im Lauf der letzten Jahre, unbeachtet von der Öffentlichkeit und kaum wahrgenommen von den Fachleuten, eine lautlose Entwicklung vollzogen, deren Höhepunkt noch nicht abzusehen ist. Die Heimlichkeit und Stille dieser Entwicklung entspricht dem Mißbrauchsverhalten der Arzneimittelabhängigen: ohne spektakuläre und kriminelle Akte wie in der illegalen Drogenszene und beim Alkoholismus, vielmehr eine unmerkliche Entwicklung des Mißbrauchs über Jahre hinweg. Es gibt kein auffälliges „Spritzbesteck" und keine Einstichstellen wie beim Heroinfixer, es ist kein deutlicher Rausch mit „Fahne" wahrzunehmen wie beim Alkoholabhängigen.

Das Ausmaß des Problems

Heimlich und still ist auch *der Markt*, der den Hintergrund für diese Tragödie abgibt. Niemand weiß genau, was im einzelnen bei uns an Arzneimitteln produziert, gehandelt, geschluckt, gespritzt und eingerieben wird. Die pharmazeutische Industrie nennt ihre Produktions- und Verkaufszahlen nur ungern, und wenn, dann nur sehr ungenau und global. Noch schwieriger wird es bei der Frage, welchen Umfang denn die mißbräuchliche Verwendung von Arzneimitteln einnimmt und wie es mit der Abhängigkeit von Medikamenten bei uns steht.
So müssen einige Schlaglichter dazu herhalten, die Szenerie wenigstens etwas aufzuhellen:

- Professor *Kreienberg* von der Bundesärztekammer schätzt, daß bei jedem fünften bis sechsten Verkehrsunfall Medikamente im Spiel sind,
- die amerikanische Food und Drug Administration errechnete, daß 10 bis 15% aller Krankenhauseinweisungen auf das Konto von Erkrankungen durch Arzneimittel gehen,
- in einer Emnid-Untersuchung aus dem Jahre 1961 gaben 15% der Männer und 26% der Frauen an, ständig Schmerzmittel zu verwenden,
- eine bayerische Repräsentativ-Untersuchung bei Jugendlichen aus dem Jahre 1976 ermittelte, daß unter den 12- bis 24jährigen bereits jeder 16. regelmäßig Schlaf-, Schmerz- oder Anregungsmittel nimmt,
- Untersuchungen in der Schweiz und in Niedersachsen an Patienten mit einem Nierenversagen haben ergeben, daß dies in 20 bis 40% der Fälle auf Mißbrauch bestimmter Schmerzmittel zurückzuführen ist,
- der Umsatz der Arzneimittelgruppen mit besonders hoher Gefahr des Mißbrauchs und der Abhängigkeit (Psychopharmaka, Schmerzmittel, Schlaf- und Beruhigungsmittel) konnte nach Angaben der pharmazeutischen Industrie von 389 Millionen DM im Jahre 1970 auf 747 Millionen im Jahre 1978 gesteigert werden (zum Vergleich: der Umsatz aller Vitaminpräparate stieg von 136 Millionen im Jahre 1970 auf 207 Millionen im Jahre 1978).

Eigene Untersuchungen bei den in Einrichtungen der *Caritas* behandelten Suchtkranken zeigen einen erheblichen Anstieg der Abhängigkeit von Medikamenten. So war 1974 unter rd. 14000 Untersuchten jeder fünfte abhängig von Medikamenten, bei einer ähnlichen Untersuchung des Jahres 1977 war es bereits jeder dritte Suchtkranke. Eingerechnet sind dabei auch die Steigerungen der Mehrfachabhängigkeit von 20% im Jahre 1974 auf 25% im Jahre 1977. Eine Stichprobenuntersuchung aus dem Jahre 1975 ergab, daß allein etwa ein Viertel der untersuchten Suchtkranken ständig Schlaf- und Beruhigungsmittel nahmen mit einer Mißbrauchsdauer von durchschnittlich 5,2 Jahren. Insgesamt werden die Abhängigen von Medikamenten bei uns derzeit auf mindestens 200000 bis 500000 geschätzt, das wäre die 4- bis 10fache Zahl der jugendlichen Heroinabhängigen und etwa ein Zehntel bis ein Viertel der Zahl der Alkoholkranken. Der Anteil der Frauen unter den Medikamentenabhängigen ist besonders hoch, nach verschiedenen Untersuchungen liegt er derzeit bei etwa 65%. Bei reinen Alkoholabhängigen beträgt der Frauenanteil nur etwa 25%, bei Heroinabhängigen um 40%.

Die besonders häufig mißbrauchten Arzneimittel lassen sich in drei großen Gruppen zusammenfassen: Schlaf- und Beruhigungsmittel, Tranquilizer, Schmerzmittel. Neben den genannten drei Hauptgruppen gibt es weitere ähnlich wirkende Substanzen, die jedoch primär einer anderen Indikation zugeordnet sind, so z.B. viele *Rheumamittel mit Wirkstoffen*, wie sie auch in Schmerzmitteln enthalten sind; Mittel gegen Reisekrankheiten und allergische Reaktionen, sogenannte Antihistaminika, die ähnlich wie Beruhigungsmittel wirken und in diesem Sinne auch mißbraucht werden. Zu nennen wäre hier auch das zur Behandlung einer Folgekrankheit des Alkoholmißbrauchs (Delirium tremens) eingesetzte *Distraneurin®*, das selbst wieder ein hochpotentes Suchtmittel ist und inzwischen schon eine Spitzenstellung unter den mißbräuchlich verwendeten Medikamenten einnimmt. Eine Sonderstellung nehmen die amphetaminähnlichen Substanzen ein, also Anregungs- und Aufputschmittel. Während die klassischen Amphetamine bereits seit Jahren auf dem deutschen Markt nicht mehr zugelassen bzw. der Betäubungsmittel-Verschreibungsverordnung unterstellt und damit praktisch bedeutungslos geworden sind, hat sich der Mißbrauch auf Asthma- und Hustenmittel, soweit diese Stimulantien enthalten (meist in Form von Ephedrin), verlagert. Eine besondere Bedeutung wegen des hohen Maßes an Mißbrauch haben die sogenannten Appetitzügler erreicht, die neben der Unterdrückung des Hungergefühls auch eine wesentlich stimulierende Wirkung entfalten. Diese derzeit zum Teil noch rezeptfrei erhältlichen Substanzen, wie z. B. *Mirapront®* und *Eventin®* werden in erheblichem Umfang seit Jahren mißbraucht. Nach jahrelangen Forderungen der Fachleute, diese Substanzen der Verschreibungspflicht zu unterstellen, hat der Gesetzgeber jetzt endlich mit einer entsprechenden Verordnung reagiert, die zum 1. Juli 1980 in Kraft treten soll. Allen genannten Substanzen gemeinsam ist, daß sie auf das

Zentralnervensystem einwirken, und genau darin liegt das *hohe Suchtpotential* begründet. Die Substanzen wirken auf die Psyche des Menschen ein, dämpfend oder anregend. Damit gehen nicht nur das Verschwinden von Unlust, Schmerz oder Unruhe einher, sondern es lassen sich auch Gefühle der Erleichterung, eine Euphorie oder ein wohliges Entrücktsein herbeiführen. Die seelische Befindlichkeit wird zeitweise verändert bis zum Abklingen der Wirkung des Pharmakons. Dann schlägt das Pendel zurück in Verstimmung und Antriebslosigkeit, und dieses stärkt wiederum die Motivation zur weiteren Einnahme der Substanz, um die früheren angenehmen Erlebnisdimensionen wiederherzustellen. Der Teufelskreis der seelischen Abhängigkeit, verstärkt durch die pharmakologische Eigendynamik der Substanz, die sich über den Einbau in den Zellstoffwechsel mit Folge der körperlichen Abhängigkeit bemerkbar macht, wird sichtbar.

Der Massenkonsum von Schlaf- und Beruhigungsmitteln

Ob ein Medikament als Schlaf- oder als Beruhigungsmittel eingesetzt wird, hängt nicht vom Inhaltsstoff, sondern lediglich von der Dosierung ab. Die meisten Inhaltsstoffe sind altbekannt. Schlaf- und Beruhigungsmittel werden schon seit über 100 Jahren industriell produziert und in steigendem Maße auch mißbraucht. Ein Stillstand bzw. geringerer Anstieg im Verbrauch und im Mißbrauch in den letzten Jahren ist auf die Einführung der Tranquilizer zurückzuführen, die von Jahr zu Jahr mehr verschrieben werden und vielfach die klassischen Schlaf- und Beruhigungsmittel abgelöst haben.

Obwohl *Schlafstörungen* zu den häufigsten Zivilisationserscheinungen zählen, hat die Forschung erst seit relativ kurzer Zeit begonnen, den Schlaf und seine Störungen genauer zu untersuchen. Heute ist bekannt, daß sich die meisten Schlafstörungen durch Veränderungen in der Lebensweise, durch äußere Bedingungen, durch Entspannungsübungen, physikalische oder psychotherapeutische Maßnahmen besser behandeln lassen als mit Medikamenten. Trotzdem ist die Tendenz weit verbreitet, jede leichte Störung des Schlafes oder tagsüber auftretende Unruhezustände und Nervosität mit den einfach zu handhabenden und jederzeit verfügbaren Schlaf- und Beruhigungsmitteln zu vertreiben. Dabei liegt auf der Hand, daß es sich hierbei nicht um eine Lösung der zugrunde liegenden Störungen und Konflikte handelt und erst Recht nicht um die Heilung eines krankhaften Zustandes. Vielmehr muß man von dem Bild einer Betäubung ausgehen oder von einer zeitlichen Verschiebung des Problems mit Hilfe einer chemischen Substanz. *Joachim Finke* spricht vom „geborgten Schlaf". Die bewußtseinsdämpfende oder betäubende Wirkung verhindert oder verkürzt die wichtigen Traumphasen des Schlafes, in der in unbewußten Abläufen die psychische Verarbeitung von Lebensvorgängen erfolgt. Diese *Unterdrückung der Traumphasen* führt zu Störungen im innerpsychischen Haushalt; diese wiederum potenzieren die bereits vorhandenen Einschlafschwierigkeiten und führen zu einer Bindung an das Mittel im Sinne einer psychischen Gewöhnung und später einer Abhängigkeit.

Gleichzeitig ergibt sich durch den kontinuierlichen Einbau der Substanz in den Zellstoffwechsel und der sich daraus entwickelnden körperlichen Toleranz gegenüber dem Arzneimittel die Notwendigkeit, die Dosis zu steigern, um weiterhin die gewünschte Wirkung zu erhalten. Diese gesteigerte Dosierung führt dann zwangsläufig zu einem *Kumulations-Effekt*, d. h., der Organismus, vor allem die Leber, können mit Abbau, Verarbeitung und Ausscheidung der Fremdstoffe nicht schritthalten – und damit zu chronischen Vergiftungserscheinungen. Diese Vergiftungserscheinungen sind sogar möglich, wenn die Dosis nicht gesteigert wird, weil viele Schlaf- und Beruhigungsmittel sehr lange im Organismus verbleiben und sich bei täglicher Einnahme zwangsläufig eine Giftstoffanhäufung ergibt. Die Fachleute sprechen hier von der biologischen Halbwertzeit einer Substanz und meinen damit die Zeit, in der die ursprüngliche Wirkstoffmenge im Organismus auf die Hälfte abgebaut oder ausgeschieden ist. Diese Halbwertzeit liegt bei vielen Schlaf- und Beruhigungsmitteln bedenklich hoch, besonders gefährlich bei den Medikamenten mit Brom-Harnstoff-Verbindungen (z. B. *Abasin® Sekundal®*), da hier in der Leber das anorganische Bromid freigesetzt wird und dieses eine Halbwertzeit von etwa 12 Tagen aufweist. Bei längerfristiger Einnahme ist eine chronische Vergiftung mit derartigen Medikamenten praktisch vorprogrammiert.)

Durch eine Lücke in der Arzneimittelgesetzgebung und bedenkliches Zögern beim Gesetzgeber konnten diese Substanzen bis zum Frühjahr 1978 *ohne Rezept* von jedermann frei gekauft werden. Die Folge waren jährlich etwa 1000 Todesfälle und eine Vergiftungsgefährdung von 20000 Menschen, wie Prof. Schwabe von der Medizinischen Hochschule Hannover nachweisen konnte.

Nach Unterstellung unter die Rezeptpflicht im Frühjahr 1978 nutzte ein Teil der Hersteller eine weitere Gesetzeslücke, um unter gleichen oder ähnlichen Handelsnamen die Substanzen mit dem ebenfalls problematischen Wirkstoff Novonal rezeptfrei auf den Markt zu bringen. Als auch hier noch im Sommer des gleichen Jahres vom Gesetzgeber ein Riegel vorgeschoben wurde, wichen die Hersteller auf Substanzen aus, die gewöhnlich nur in sogenannten Antihistaminika zu finden sind und deren Anwendungsspektrum vom Schnupfen über Hautjucken bis zur „Reisekrankheit" reicht. So kommt es, daß weiterhin altbekannte Präparate, die schon immer in der „Hitliste" suchtverdächtiger Substanzen zu finden waren, weiterhin unter veränderter Zusammensetzung frei verkäuflich dem Markt und damit dem ungehinderten Mißbrauch zur Verfügung stehen.

Insgesamt hat sich die weitgehende *Rezeptpflicht* für Schlaf- und Beruhigungsmittel jedoch bewährt, wenn wir auch von einer Lösung des Mißbrauchsproblems noch weit entfernt sind. Die vom Konsumenten mit der Rezeptfreiheit einer Substanz assoziierte Unschädlichkeit, die

dem Mißbrauch und der Gefährdung Vorschub leisteten, ist zunächst einmal ausgeschlossen. Es ist jedoch einsichtig, daß mit der Erschwerung des Zugangs zu einem Medikament nicht die Probleme, Störungen und Krankheiten behoben sind, die hinter dem Wunsch nach Einnahme dieser Substanz stehen. Hinzu kommt, daß die Rezeptpflicht zwar spontane Handlungen, z.B. Selbsttötungen, reduzieren kann und eine gewisse Kontrolle des ungezügelten Konsums ermöglicht, die Mehrzahl der Mißbraucher und Abhängigen jedoch nicht erreicht. So wissen wir aus eigenen umfangreichen Untersuchungen, daß 70% der Medikamentenmißbraucher ihre Mittel vom Arzt verschrieben bekommen.

Die Gewöhnung an Tranquilizer

Die große Euphorie, die das Erscheinen der *Tranquilizer* auf dem Pharmamarkt vor etwa 25 Jahren begleitete, ist längst verflogen. Kein Suchtpotential, keine Schäden bei Dauereinnahme, geringe Mißbrauchsgefahr waren prognostiziert bzw. suggeriert worden. Heute wissen wir, daß all das nicht eingetroffen ist. Wir haben ein Heer von Tranquilizerabhängigen und Mißbrauchern. Von den meisten Stoffen ist inzwischen nachgewiesen, daß sie neben einer starken psychischen Abhängigkeit auch eine klare körperliche Abhängigkeit erzeugen bis hin zu schweren Ausfallerscheinungen und damit in eine Reihe mit den klassischen Schlaf- und Beruhigungsmitteln und dem Alkohol gestellt werden müssen.

Tranquilizer sind eine Untergruppe der *Psychopharmaka.* Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, daß sie keine „antipsychotische" Wirkung haben, also im Gegensatz zu anderen Psychopharmaka nicht hilfreich sind bei psychomotorischen Erregungszuständen, Wahnbildungen und depressiven Syndromen, also dem engeren Bereich der psychiatrischen Erkrankungen. Tranquilizer werden meist im Vorfeld dieser Erscheinungen eingesetzt, und daraus ergibt sich auch die Merkwürdigkeit eines ungeheuer breiten Einsatzspektrums. Tranquilizer sind praktisch für alles und nichts einsetzbar. So werden Indikationsbereiche über alle Formen des Mißbehagens angegeben von „Störungen im Schlafrhythmus" über „Verhaltensstörungen im höheren Lebensalter und bei Jugendlichen" bis zu „Sexualneurosen" oder „prämenstruelle Spannung" oder „Beginn der Frühgeburt". Von klaren Indikationen und einer daraus resultierenden sachgerechten Medikation kann dabei keine Rede sein. Gerade diese Indifferenz hat jedoch zu der rasanten Absatzentwicklung der Tranquilizer beigetragen. Der Apothekenumsatz bei den Benzodiazepinen, der größten Gruppe der Tranquilizer, hat sich von 1965 bis 1977 vervierfacht. Der Suchtforscher *Otto Schrappe* berichtet von Stichprobenerhebungen, nach der ein Drittel aller Patienten die Sprechstunde von Internisten und praktischen Ärzten mit einem Rezept für Tranquilizer verläßt.
Für alle unklaren psychischen Verstimmungen, Belastungen, psychischen Begleiterscheinungen von sozialen oder organischen Problemen und Erkrankungen bietet sich dem Arzt die Verschreibung der Tranquilizer an. Der vom Lateinischen tranquillitas = die Windstille abgeleitete Name deutet dies bereits an. Die Verwendung als „Hausmittel" gegen jede Art von seelischer Störung ist weit verbreitet. Die Werbung der Herstellerfirmen unterstützt diesen Trend mit gezielten Hinweisen auf den Einsatz beim „Problempatienten" des Arztes oder die Verwendung des Mittels als „Sonnenbrille für die Seele". Gerade diese Verharmlosungstendenzen sind jedoch irreführend und gefährlich.

Die Halbwertzeit vieler Tranquilizer liegt extrem hoch; bei den bekannten Präparaten *Valium®*, *Librium®*, *Tranxilium®*, *Demetrin®* zwischen 20 und 70 Stunden. Eine Dauersedierung wird also schon bei geringer Einnahmefrequenz erreicht und damit ein hoher Gefährdungsgrad zum Beispiel bei Teilnahme am Straßenverkehr oder bei Bedienung komplizierter Maschinen. Besonders auf die Verkehrssicherheit wirken sich die Tranquilizer verheerend aus. Schon die Uneinheitlichkeit der möglichen *Begleiteffekte* ist beunruhigend. So werden bei Librium paradoxe Erregungszustände, Sehstörungen und Schwindel berichtet, bei Valium finden sich häufig eine auffallende Anfangsmüdigkeit und bedenkliche Blutdrucksenkungen. Die muskelerschlaffenden Wirkungen der meisten Tranquilizer und die zusätzlichen Gefahren von Kombinationseffekten durch gleichzeitige oder nachfolgende Einnahme von anderen psychoaktiven Medikamenten oder von Alkohol verstärken diese Gefahren in einem erheblichen Umfang. Viele „unerklärliche Verkehrsunfälle" könnten hier ihre Erklärung finden. Ein exakter Nachweis ist jedoch, wie bei allen anderen Medikamenten mit Wirkung auf das Zentralnervensystem, nicht möglich. Dies hängt mit der hochkomplizierten Einwirkung auf verschiedene Stellen im Organismus, mit dem unterschiedlichen und niemals linear verlaufenden Gefüge von Stoffwechsel, Abbau und Ausscheidung zusammen, so daß eine Rückrechnung einer bestimmten Wirkmenge zu einem bestimmten Zeitpunkt unmöglich ist. Diese beim Alkohol relativ einfache Quantifizierbarkeit ist selbst bei Medikamenten mit nur einem Inhaltsstoff nicht gegeben. Vollends aussichtslos wird es bei der zunehmenden Zahl von Medikamenten mit unterschiedlichen Wirkstoffanteilen oder bei dem immer mehr verbreiteten polyvalenten Medikamentengebrauch.

Abgesehen von diesen Unfallgefahren im Straßenverkehr und am Arbeitsplatz, ist die Frage der *chronischen Vergiftung* oder Schädigung bei längerfristigem Gebrauch und Mißbrauch von Tranquilizern noch völlig ungeklärt. Diskutiert werden Blutbildanomalien, Mißbildungen während der Embryonalentwicklung im Mutterleib und Lebererkrankungen.
Die hohe Suchtgefahr wurde bereits erwähnt. In einer Untersuchung des Deutschen Caritasverbandes über das Mißbrauchsverhalten mit Schlaf- und Beruhigungsmitteln bei Suchtkranken wurde festgestellt, daß 50% der ständig mißbrauchten Substanzen zur Gruppe der Tranquilizer

zählten. Besonders hohe Anteile von Tranquilizer-Abhängigkeit finden sich unter Mehrfachabhängigen. Auch das Umsteigen auf Tranquilizer nach Behandlung einer Alkohol- oder Schlafmittelabhängigkeit ist eine häufige Erscheinung.

Die ganz und gar nicht harmlosen Schmerzmittel

Bei der Beschreibung der Schmerzmittel klammern wir die narkotischen Präparate, also die Opiate und alle opiatähnlich wirkenden Substanzen aus, da diese einem anderen Problemkreis angehören. Wir befassen uns hier mit den sogenannten schwachwirksamen, meist frei verkäuflichen *Analgetika*, die überwiegend als Kopfschmerzmittel oder Migränemittel Verwendung finden. Gut 25% des gesamten rezeptfreien Verkaufs in den Apotheken entfallen auf diese Substanzen. Obwohl die pharmazeutische Industrie seit Jahren ein nennenswertes Wachstum dieses Marktes abstreitet, wird in diesem Bereich wie in sonst keinem öffentlich geworben. Das macht deutlich, welchen Anteil am Markt und Gewinn diese Arzneimittelgruppe hat, und natürlich auch, welchen Anteil sie am Gesamtverbrauch hat.
So ist es kein Wunder, daß bei einer bereits vor 20 Jahren durchgeführten Erhebung des Allensbacher Institutes für Demoskopie über 25% der Befragten angaben, regelmäßig Kopfschmerztabletten einzunehmen. Diese Zahl, die in der Zwischenzeit kaum geringer geworden ist, macht deutlich, mit welchen Größenordnungen wir es hier zu tun haben. Gleichzeitig werden damit die fast allergischen Reaktionen der Industrie verständlich, wenn an diesem wichtigen Markt durch Rezeptzwang oder Werbeverbot bzw. -einschränkung gerüttelt werden soll. Dabei ist schon seit Jahren die Gefährlichkeit und toxische Bedenklichkeit vieler rezeptfreier Schmerzmittelkombinationen in Fachkreisen unbestritten. Viele dieser Mittel enthalten, ebenso wie die von der Zusammensetzung her ähnlichen Rheumamittel, als Hauptwirkstoff das Phenacetin, welches – über längere Zeit und in entsprechender Dosierung (täglich ca. 1 g) genommen – Blutschäden und chronische Entzündungen des Nierengewebes hervorruft. Der Begriff *„Phenacetin-Niere"* umschreibt bereits seit Jahren ein feststehendes Krankheitsbild. Neuere Untersuchungen weisen zudem auf Nierenbecken-Karzinome und Harnblasentumore hin.
Allein in der Schweiz rechnet man mit 20000 bis 40000 Personen, die im Übermaß phenacetinhaltige Schmerzmittel konsumieren und damit ihre Gesundheit gefährden. Übertragen auf die Bundesrepublik würden das etwa 200000 bis 400000 Personen sein, die sich mit freiverkäuflichen Schmerzmitteln, wie z. B. *Saridon®*, *Vivimed®*, *Melabon®*, ihre Gesundheit ruinieren. Diese Zahlen korrespondieren mit Ergebnissen von Untersuchungen an Dialyse-Patienten und Patienten für eine Nierentransplantation. Hier wurde festgestellt, daß bei 20 bis 40% der Patienten das Nierenversagen auf chronischen Phenacetinabusus zurückzuführen ist.

Auch die anstelle des Phenacetins inzwischen häufig verwendeten *Pyrazolon-Verbindungen* und die *Salyzylate* lassen bei chronischer Einnahme ähnliche Schäden erwarten. Hinzu kommt, daß es kaum noch Monosubstanzen auf dem Arzneimittelmarkt gibt, sondern weit überwiegend Medikamente mit mehreren Inhaltsstoffen, u. a. auch Koffein, Kodein oder hypnotische Wirkstoffe. Damit ist aber neben der schmerzstillenden Wirkung regelmäßig auch ein euphorischer Effekt verbunden, und gerade dieser wird der angenehmen Wirkung wegen gesucht und trägt nicht wenig zum Dauergebrauch und damit zur möglichen chronischen Vergiftung bei. Daneben ergibt sich häufig das paradoxe Bild, daß die Kopfschmerzen, als der ursprüngliche Anlaß für die Einnahme des Mittels, durch den längeren Gebrauch verstärkt werden, was wiederum zu einer Dosissteigerung führt. Bei Absetzen des Medikaments kann es dann zu regelrechten Abstinenzerscheinungen wie starken Schmerzen, zitternde Hände und Kollapsneigung kommen. Dies kann bis zum Delirium tremens führen, einem lebensgefährlichen akutpsychotischen Zustand. Bei dieser Sachlage ist es nicht verständlich, warum für Schmerzmittel dieser Art noch öffentlich und oft in unverantwortlicher Weise geworben werden darf. Ein völliges Verbot der Publikumswerbung, wie es bereits für Schlafmittel besteht, wäre durchaus sinnvoll. Auch die Frage der Rezeptpflicht wäre, mindestens für phenacetinhaltige Präparate, zu erwägen. Im Ausland ist man in dieser Frage zum Teil weiter. In England besteht ein völliges Verbot, in Skandinavien und Kanada gibt es seit Jahren die Rezeptpflicht, in der Schweiz soll in diesem Jahr die Rezeptpflicht eingeführt werden.

Gründe und Hintergründe

Die Zunahme des Medikamentenmißbrauchs wirft die Frage nach den Bedingungen und Ursachen auf. Der Psychiater *H. W. Janz* hat in diesem Zusammenhang von einem „anthropologischen Parallelprozeß" zur zunehmenden Umweltverschmutzung gesprochen und nennt diesen die „chemische Inweltverschmutzung". Gemeint ist damit die unkritische und medizinisch unkontrollierte oder nicht sorgfältig begründete Verwendung von psychotropen Substanzen, die dadurch zu Schadstoffen werden. Diese Entwicklung ist Folge oder mindestens *Begleiterscheinung eines geschichtlichen Prozesses*, der durch das Unvermögen vieler Menschen gekennzeichnet ist, mit Industrialisierung, Urbanisierung und Kommerzialisierung sowie den damit verbundenen gesellschaftlichen Veränderungen und Anpassungserfordernissen fertig zu werden. Aus diesem Mißverhältnis von materiellen, sozialen und biologischen Lebensbedingungen in der Industriegesellschaft einerseits und der Langsamkeit und Begrenztheit der Entwicklung personaler und vitaler Anpassungsmöglichkeiten des Menschen andererseits ergeben sich sozial bedenkliche oder pathologische Formen einer Fehlanpassung, die zum verfehlten Gebrauch von Medikamenten führen können (Janz).

Mit diesem *Prozeß* geht eine immer weiter reichende Entwicklung zu einer Konsumentenhaltung einher, die bei jeder Bagatellindikation, die sich auch ohne Medikament beheben ließe, zur Tablette greifen läßt. Ein überzogenes Gesundheitsideal mit dem Anspruch auf dauerhaftes Freisein von jeder Mißbefindlichkeit kann nicht eingelöst werden, ohne ständigen Griff zur *„chemischen Krücke"*. Auch die damit zusammenhängende Einstellungsänderung des Menschen zu Schmerz, Leid und letztlich zum Tod ist hier anzuführen. Wenn Schmerz nur noch als lästige Betriebsstörung, als prinzipiell behebbar gesehen wird, resultiert auch daraus die Bereitschaft, mit Hilfe allzeit verfügbarer Substanzen in den Organismus einzugreifen und diese „Betriebsstörungen" zu beseitigen oder zu verhindern. Es ist dann nur ein sehr kurzer Schritt von der Wiederherstellung gestörter Befindlichkeit bis zur gezielten, aktiven Befindlichkeitsmanipulation *(Schrappe)*. Wenn dann noch soziale Kontrollinstanzen, Ritualisierung oder Institutionalisierung der Drogeneinnahme wegfallen, die Substanzen also jedermann zu jeder Zeit zur Verfügung stehen, ist der Weg zu Mißbrauch und Abhängigkeit vorgezeichnet. *Bernhard Schmidtobreick*

Theologische Zeitfragen

Eucharistie – Kirche – Theologie

Der Gründonnerstagsbrief des Papstes und die gegenwärtige Eucharistietheologie (II)

Im letzten Heft brachten wir den ersten Teil eines Beitrags von Professor Theodor Schneider zum diesjährigen Gründonnerstagsbrief des Papstes (vgl. HK, Mai 1980, 252 bis 256). Hier folgt nun der zweite Teil, der vor allem den Themen Amtspriestertum und Eucharistie als Opfer gewidmet ist.

Nicht dem Katheder (der Professoren), sondern der Kathedra (des Bischofs) komme das Lehramt zu – diese von Kardinal Höffner und anderen Bischöfen in der letzten Zeit gelegentlich gebrauchte „Faustregel" ist ein geistreiches Wortspiel, aber zur Kennzeichnung der prinzipiellen und faktischen Verschränktheit von bischöflicher Verantwortung und theologischer Wissenschaft natürlich völlig unzureichend. Eine prinzipielle Antwort auf die Frage nach den Quellen lehramtlicher Entscheidungen ist relativ leicht und kirchenamtlich lange formuliert: „Diese Wahrheit und Ordnung ist enthalten in geschriebenen Büchern und in ungeschriebenen Überlieferungen", definieren die Väter von Trient (DS 1501, Nr. 87). Das II. Vatikanum präzisiert die Umschreibung des „Depositum fidei" so: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen Schatz des Wortes Gottes" (Dei Verbum, 10) und sagt im Anschluß daran vom Lehramt, daß „es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt".

Die Frage, konkret gestellt, ist schon erheblich schwieriger zu beantworten: Woher weiß der Papst gewordene langjährige und hochgeschätzte Professor für philosophische Ethik in Lublin, was von Schrift und Tradition her im einzelnen über das Geheimnis der Eucharistie und das Priestertum heute authentisch und treu ausgelegt werden muß? Läßt er sich von theologischen Beratern einen Entwurf machen wie viele seiner Vorgänger bei ähnlichen Gelegenheiten? Oder bringt er von sich aus mit Engagement und Nachdruck jenes Bild zu Papier, das sein eigenes Priesterleben entscheidend geprägt hat? Welche Rolle spielen dabei die theologischen Lehrbücher und Vorlesungen der Professoren seiner Studienzeit als junger Priesteramtskandidat und Doktorand der Theologie?

Der Text des päpstlichen Briefes gibt auf diese Fragen höchstens sehr indirekt Auskunft. Die scheinbar saloppe Frage selbst hat allerdings, das sollte man deutlich sehen, grundsätzliches Gewicht! Denn von einem solchen päpstlichen Brief gilt natürlich erst recht, was vom seltenen Grenzfall einer infalliblen päpstlichen „Ex-cathedra-Entscheidung" zu sagen ist:

„Daher ist der Papst durch sein Amt und durch die Wichtigkeit der Sache verpflichtet", so Fürstbischof Gasser von Brixen, der kompetente Relator der Glaubensdeputation auf dem I. Vatikanum, „die für die sichere Feststellung und Verkündigung der Wahrheit geeigneten Mittel anzuwenden." Und zu diesen Mitteln zählt Gasser neben Konzilien und Bischöfen ausdrücklich auch die Theologen. (Vgl. *C. Butler – H. Lang*, Das erste Vatikanische Konzil, München 1961, S. 416)

Was läßt sich ausfindig machen bei Anwendung dieser „geeigneten Mittel"?

IV. Tridentinisches Priesterbild des Papstes?

1. Eigenart und zeitbedingte, geschichtliche Prägung des

tridentinischen Ansatzes kommen natürlich nur dann in den Blick, wenn man die *ganze* Tradition der Kirche ins Auge faßt, d. h., wenn man mit der Offenbarungskonstitution des Vatikanum II (Nr. 9) unter Tradition jenen lebendigen, geistgeleiteten Überlieferungsprozeß versteht, der das Wort Gottes *von der Zeit der Apostel an bis heute* authentisch überliefert und auslegt. „Zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Priestertums und des geistlichen Dienstes müssen wir uns *zunächst auf das Neue Testament* berufen, weil uns darin die verbindlichen Grundlagen des christlichen Glaubens und der christlichen Wirklichkeit gegeben sind", sagen deshalb die deutschen Bischöfe in ihrem „Schreiben über das priesterliche Amt" (Trier 1969, S. 6), das, soweit ich sehe, die theologisch sorgfältigste nachkonziliare Äußerung zu diesen Fragen ist. Natürlich beginnt mit dem Neuen Testament ein sehr ernst zu nehmender geschichtlicher Prozeß mit mancherlei Gestaltwandel gerade auch des kirchlichen Amtes. „Diese Veränderlichkeit erfordert jedoch gerade, daß wir uns immer wieder auf die neutestamentlichen Grundlagen besinnen, damit der Zusammenhang mit dem Urbeginn der Kirche und mit Jesus Christus nicht verdunkelt wird oder gar verlorengeht" (a. a. O., S. 8).

Daß „das Sakrament des Priestertums ... im Augenblick der Einsetzung der Eucharistie und zusammen mit ihm gestiftet worden ist ... nicht ohne Grund wurden die Worte ‚Tut dies zu meinem Gedächtnis' unmittelbar nach den Worten der eucharistischen Wandlung gesprochen", wie der Papst schreibt im Anschluß an Can 2 von Trient (DS 1752) (Gründonnerstagbrief Nr. 2), war von Trient offensichtlich als eine Beschreibung auch des „historischen" Sachverhalts der „Einsetzung" gemeint. Nun sieht sich die dogmatische Theologie mit geschärftem geschichtlichem Bewußtsein und auf der Basis gesicherter exegetischer Erkenntnisse seit längerem genötigt, gerade auch im Blick auf den biblischen Grundriß des Amtes differenzierter und vorsichtiger zu reden, als das Konzil von Trient dies in den reformatorischen Auseinandersetzungen mit seinem begrenzten geschichtlichen Wissen tun konnte.

Entsprechend schrieben die deutschen Bischöfe schon vor elf Jahren: „Ein Zusammenhang des Presbyter- und Episkopenamtes mit der Leitung der Eucharistiefeier läßt sich aus dem Neuen Testament *nicht* nachweisen, ist dadurch aber auch nicht ausgeschlossen (34) ... Nach dem Neuen Testament wird der Auftrag der Presbyter und Episkopen nicht erst dadurch ein priesterlicher, daß sie das Opfer Jesu Christi speziell in der Eucharistie vergegenwärtigen. *Primär* besteht der priesterliche Dienst der Amtsträger darin, daß sie in ihrem gesamten, die Kirche aufbauenden Handeln den priesterlichen Dienst Jesu Christi, das ‚Für-uns' Jesu Christi, in Wort, Zeichen und Existenz vermitteln ... Erst allmählich kam es der Kirche zum Bewußtsein, daß in der Feier der Eucharistie die stärkste Vergegenwärtigung von Jesu Botschaft und Tun liegt. Darum finden wir erst in der frühen Kirche klare Zeugnisse, daß die Feier der Eucharistie von der Gemeinde nur unter dem Vorsitz des Bischofs oder anderer mit ihm verbundener Amtsträger zu vollziehen ist" (a. a. O., 35).

2. Gerade auch das Ernstnehmen der historischen Fragestellung in bezug auf die *vor*österlichen Grundlagen und die *nach*österliche Herausbildung des kirchlichen Amtes (vgl. dazu auch die *korrigierende* Rezeption des Can 6 De sacramento Ordinis von Trient, DS 1778 im Vatikanum II LG 28!) ermöglicht es, die eigentlich *pneumatologische Wirklichkeit der Kirche* und ihrer Grundvollzüge erneut und vertieft zu erkennen. Weder die Kirche noch die Einzelsakramente sind ja bloßes Aufgreifen oder Nachahmen dessen, was der irdische Jesus gesagt und getan hat. Kreuzestod, österliche Erhöhung in die neue Lebendigkeit und Geistsendung sind keine fromme Verzierung an Gottes bleibendem Heilswirken, sondern Möglichkeitsbedingung für das Gemeinte, Tod und Auferstehung Jesu sind konstitutive Elemente für Kirche und Sakramente. Gerade weil die Überlieferung über das letzte Abendmahl die Gestalt der christlichen Eucharistiefeier so deutlich geprägt hat, „da sich unsere Meßfeiern von dieser Liturgie herleiten ... das Echo des Geschehens vom Gründonnerstag bilden" (Gründonnerstagbrief, Nr. 8), deshalb ist von Zeit zu Zeit die Erinnerung an die schlichte Selbstverständlichkeit angebracht, daß das Abschiedsmahl am Gründonnerstag – vor Tod und Erhöhung Jesu – in genauer theologischer Rede *nicht* die erste Meßfeier der jungen Kirche genannt werden kann.
Wenn also der Papst auf der Linie der Doctrina von Trient (DS 1740) schreibt: „*Die Kirche wurde* als die neue Gemeinschaft des Volkes Gottes in der Gemeinschaft jener zwölf Apostel *gegründet*, die beim letzten Abendmahl den Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein empfingen ... (so) sind sie zum ersten Mal in eine sakramentale Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes eingetreten ... *Von diesem Augenblick an* bis zum Ende der Zeiten baut sich die Kirche durch diese Gemeinschaft mit dem Sohn auf ..." (Nr. 4), dann muß, damit seine Sätze nicht mißverstanden werden, immer mitgedacht werden, daß die Kirche und ihre Sakramente wesentlich „österliche" Größen sind, also ihre Gründung und Stiftung durch Jesus Christus eine umfassende, Ostern und Pfingsten einschließende Wirklichkeit ist: „Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen. Auferstanden von den Toten hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche zum allumfassenden Heilssakrament gemacht" (Vat. II, LG 48). Die ekklesiologische Neubesinnung des letzten Konzils, die unter diesem Stichwort: Kirche als „Sakrament", das Ineinander von Geist und Kirche, wie es der dritte Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ausspricht, wieder neu ins Bewußtsein gerufen hat, hat wohl auch mit dazu beigetragen, daß Theologie und Frömmigkeit in den letzten Jahren versuchen, eine teilweise massive „Geistvergessenheit" der Vergangenheit aufzuarbeiten.

Welche Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Beobachtung zu, daß der Papst in seinem Brief bei der Be-

schreibung der Funktion des Priesters nur ein einziges Mal vom Heiligen Geist spricht und dann auch nur in einem übertragenen, bildlichen Sinn in Ausdeutung des lateinischen Ritus der Salbung der Hände (Nr. 11)? Jedenfalls fällt es auf, daß der Papst im Anschluß an die Trienter Formulierung „potestas consecrandi" (Can 1 De sacramento Ordinis, DS 1771) wie selbstverständlich vom *menschlichen* Priester als dem handelnden Subjekt der Konsekration (Nr. 11), von der „Wandlung durch den Priester" (Nr. 9) spricht, während die neuen eucharistischen Hochgebete dezidiert formulieren, daß Gott selber, sein heiliger Geist der Konsekrierende und Wandelnde, das Subjekt der eucharistischen Wandlung ist: „Darum bitten wir *Dich*, allmächtiger Gott, *heilige* unsere Gaben *durch Deinen Geist, damit* sie uns werden Leib und Blut Deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, der *uns* aufgetragen hat, dieses Geheimnis zu feiern" (3. Hochgebet).

3. Nun kann natürlich keine Rede davon sein, daß die Aussagen des Tridentinum über den priesterlichen Ordo, an die Johannes Paul sich deutlich anschließt, *falsch sind.* Wichtig wäre es nur, durch den Blick auf den breiteren Strom der Gesamtüberlieferung zu verhindern, daß sie *falsch verstanden* werden. Für ein rechtes Verständnis des tridentinischen Priesterbildes ist daher vor allem eine Kenntnis des zeitgeschichtlichen Kontextes unverzichtbar!

> Die spätmittelalterliche Theologie vertrat die unterschiedlichsten Ansichten in der Bewertung des Bischofsamtes, der niederen Weihen, der Tonsur, auch bezüglich des äußeren Zeichens der Amtsübertragung. So wurde schon nach einer ersten Diskussion in Trient klar, daß für eine ausgeführte Lehre vom Amt und von den Weihen die gemeinsame theologische Basis fehlte. Für eine theologische Fundierung wäre vor allem eine Klärung der Bedeutung des Episkopats notwendig gewesen, aber da man hier sofort in tiefe kirchenpolitische Strudel geriet – Spannungen zwischen Papst und Konzil, zwischen „Papisten" der Kurie und vielen Bischöfen –, wich man dieser theologischen Aufgabe ständig aus. Aus dieser theologischen und kirchenpolitischen Lage resultiert die knappe und teilweise dürftige Form der „Doctrina de Sacramento Ordinis". Fast hätte man die Canones sogar ganz ohne Lehrvorwort verabschiedet, denn am Ende ging es nur noch darum, auf die Angriffe der Reformatoren gezielt zu antworten, das heißt konkret: Eine Rechtfertigung des faktisch in der Kirche ausgeübten Amtes und vor allem der priesterlichen Konsekrations- und Absolutionsvollmacht vorzunehmen.

Deshalb heben die deutschen Bischöfe zu Recht hervor: „Das Konzil von Trient hat nur die unmittelbar umstrittenen Probleme einer Klärung zugeführt. Es hat also nicht die fundamentale Wesensgestalt oder das *eine* Ganze des priesterlichen Dienstes zum Thema seiner Entscheidung gemacht... Faktisch aber wurden in der nachtridentinischen Theologie diese sakramentalen Befähigungen vom Ganzen des priesterlichen Amtes isoliert. Indem sich das Konzil wegen der genannten Gründe auf die Nennung der beiden erwähnten Vollmachten beschränkte, hat es indirekt – wenn auch ungewollt – dazu beigetragen, daß die Frage nach den dem Priester vorbehaltenen Aufgaben ('Was der Priester allein kann') im Rahmen der neuzeitlichen Theologie ein bedenkliches Übergewicht bekam. Diese Fragestellung beherrscht – zum Schaden einer tieferen Einsicht in das Wesen des priesterlichen Amtes – weitgehend auch noch unsere heutige Diskussion: Man sucht nach der neutestamentlichen Begründung *einzelner* priesterlicher Funktionen (zum Beispiel der 'Konsekrationsvollmacht'), kommt dabei historisch-exegetisch in Verlegenheit und übersieht, daß zuvor dem neutestamentlichen Priestertum als solchem und in seiner Ganzheit der Vorrang in der Erörterung zukommt. Die *nachtridentinische Schultheologie* hat sich im Durchschnitt nur... die dogmatisierten Texte des Konzils von Trient zum systematischen Ansatzpunkt ihres theologischen Verständnisses vom Priestertum gewählt. Die mittelalterliche Perspektive des 'Ordo' wurde dadurch verstärkt, schließlich allein maßgeblich und so nun *wirklich einseitig*" (Schreiben über das priesterliche Amt, 51).

4. Bei der Lektüre des Papstbriefes, der ja erklärtermaßen nur einige Punkte aus dem Themenbereich Eucharistie und Priestertum behandeln will, wäre es also wichtig, vor allem zwei naheliegende und in der Vergangenheit zur Genüge praktizierte Blick-Verengungen zu vermeiden:
Zunächst die *Reduzierung* des mit der Ordination gegebenen umfassenden Sendungsauftrags der Heilsverkündigung *auf eine bloß kultisch-sazerdotale Bevollmächtigung.*
Das zweite Mißverständnis wäre eine *Reduzierung* der aktiven Trägerschaft der ganzen Gemeinde am Gottesdienst *auf eine Alleinverantwortlichkeit des Priesters* für die Eucharistiefeier.

> Die Priester, schreibt der Papst, haben „als Diener der heiligen Eucharistie für die heiligen Gestalten eine vorrangige Verantwortung, vorrangig, weil total... Die heiligen Gestalten zu berühren und sie mit den eigenen Händen auszuteilen ist ein Vorrecht der Geweihten, das auf ihre aktive Teilnahme am eucharistischen Dienst hindeutet" (Nr. 12). Natürlich will der Papst mit diesen Formulierungen nicht das Konzilsanliegen der „aktiven Teilnahme" aller Gläubigen (vgl. SC 14) negieren! Deshalb ist, damit auch hier das Ganze im Blick bleibt, mit Nachdruck daran zu erinnern, wie das Vatikanum II in der Liturgiekonstitution (Nr. 7) die Trägerschaft der ganzen Gemeinde beschreibt: „Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung der Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d. h. *dem Haupt und den Gliedern,* der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als *Werk Christi des Priesters und seines Leibes, der die Kirche ist,* in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht."

Subjekt der Liturgie, Träger des Gottesdienstes ist der Priester Jesus Christus, aber der „ganze Christus", aus Haupt und Gliedern, d. h. die ganze mit Christus vereinte Gemeinde Kirche. Zweimal ist hier vom „Priesteramt" bzw. „Priester" die Rede, aber beide Male ist nicht der menschliche Vorsteher der Feier gemeint, der in dieser grundsätzlichen Passage (natürlich mitgedacht, aber) nicht eigens erwähnt ist, sondern beide Male ist Jesus Christus selbst gemeint, der in und mit seiner Kirche priesterlich

wirkt. Biblischer Denk- und Sprechweise gemäß ist als Träger der christlichen Liturgie der Hohepriester Christus und sein neues priesterliches Gottesvolk, die Gemeinde/Kirche als Ganze angesprochen, das „königliche Priestertum" (1 Petr 2,9), das „kraft der Taufe Recht und Amt dazu hat" (vi baptismatis habet *jus et officium*, SC 14).

Diese knappen Hinweise zur rechten Einordnung des weithin „tridentinischen" Ansatzes des Papstes bei der Beschreibung des Verhältnisses von Eucharistie und Priestertum können wir zusammenfassen mit den Worten aus dem schon mehrfach zitierten „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt": „So rückt das Zweite Vatikanische Konzil die Aussagen der Trienter Kirchenversammlung in einen vertieften christologischen Horizont und gibt eine grundsätzliche ekklesiologische Ortsbestimmung des Presbyters. Dieser Vorgang kann als Beispiel dafür gelten, wie ein bleibendes Dogma der Kirche unbeschadet seines endgültigen Wahrheitsanspruches doch für eine positive Weiterführung offenbleibt und durch Einbeziehung in andere oder weitere Perspektiven gewisser Ergänzungen und insofern auch Korrekturen fähig ist. In dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil entworfenen Bild des Presbyters kommt das vielfältige Zeugnis des Neuen Testamentes und der frühen Kirche besser zur Geltung" (a.a.O., 58).

V. Der Opfercharakter der Eucharistie

Daß dem Papst besonders daran liegt, unter der Überschrift Opfer den „sakralen Charakter der Eucharistie" herauszustellen, davon war in der ersten Charakterisierung (I) bereits die Rede. In der Tat hat die neuere Eucharistietheologie bei der Rückfrage nach dem apostolischen Fundament herausgearbeitet, daß die Opferthematik, wenn sie im Sinne der entschiedenen neutestamentlichen Umprägung des Opferbegriffs als „Selbsthingabe" artikuliert ist, keineswegs als überholte kultische Verfremdung der Eucharistie zu gelten hat, sondern in ihr Zentrum führt, insofern sie die liebende „Communio" thematisiert, die hier angezeigt und realisiert werden soll.

1. Wir sind berechtigt, als *Interpretationsschlüssel* der Papstaussagen zum Opfer einige Sätze aus dem dritten eucharistischen Hochgebet anzuführen, die besonders den Opfercharakter der Eucharistie hervorheben und die Aufopferung unserer Personen mit der von Christus verbinden: (Der lateinische Text: „in quibus oblatio nostri ipsorum cum Christi iungitur oblatione" ist wohl besser zu übersetzen: in denen unsere Selbsthingabe mit der Hingabe Christi verbunden wird) ‚Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat. Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir ein Leib und ein Geist werden in Christus. Er mache uns auf immer zu einer Gabe, die dir wohlgefällt'" (Nr. 9).

Diese zitierten Sätze des neuen Hochgebets haben auf eine glückliche Weise die neutestamentliche Christologisierung und Personalisierung des Opfergedankens eingefangen, die sich vor allem darin konkretisiert, daß zwar das Schicksal Jesu und der Christen, aber *nirgendwo* im Neuen Testament die Eucharistiefeier mit sakraler Opferterminologie beschrieben wird.

2. Wenn der Papstbrief beim Abschnitt 9 „Das Opfer" unvermittelt einsetzt: „Die Eucharistie ist *vor allem* ein Opfer: Opfer unserer Erlösung und zugleich Opfer des Neuen Bundes" zeigt allein diese Formulierung schon, daß auch in diesem zentralen Abschnitt des Briefes nicht vom apostolischen Ursprung der Heiligen Schrift her gedacht und argumentiert wird, sondern auch hier die Aussagen von Trient im Hintergrund stehen, die in Anm. 46 sogar teilweise wörtlich zitiert werden. Damit sind, gegen alle erklärte bessere Absicht, sofort auch *die Schwierigkeiten* und Ungereimtheiten *der tridentinischen Meßopfertheologie* im Spiel, die hier natürlich nicht in aller Breite dargestellt werden können. Einige wenige Hinweise müssen genügen.

Es geht vor allem um folgendes: Im Trienter Dekret über das Meßopfer sind liturgisch-zeremonielle und dogmatische Aussagen nicht zuletzt deshalb miteinander verkoppelt, weil sich der grundsätzliche Angriff der Reformatoren hauptsächlich an praktischen Mißständen entzündete oder, genauer, weil in den praktischen Mißständen sich eine schiefe und z.T. falsche Auffassung der Sache selber ausdrückte. Dieses Ineinander von Praxis, Ritus und Theologie machte es doppelt schwierig, eine klare und einheitliche Sprechweise von Opfer anzuwenden, für die in der vorausgehenden theologischen Arbeit des Spätmittelalters die Voraussetzungen ja auch gar nicht geschaffen waren. Das läuft darauf hinaus, daß die eigentliche neutestamentliche Rede vom Selbstopfer Jesu Christi, der Opferbegriff der personalen Selbsthingabe (vgl. Hebr 9 u. 10; Eph 5,2), vermengt erscheint mit „rituellen" Opfervorstellungen, die an alttestamentlichen Tier- und Speiseopfern gewonnen sind. Wenn in der doctrina (DS 1740) z.B. gesagt wird, daß Christus seinen Leib und sein Blut in den Gestalten von Brot und Wein den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertum übergab „ut offerrent" (damit sie sie darbringen), dann spricht es eindeutig auf der liturgischen Ebene des äußeren Zeichens, auf der es wenig später auch erklärte, daß man Wasser in den Wein mischen muß und welche tiefe Bedeutung dieser Ritus habe (DS 1748). Hier hat „offerre" einen allgemeinkultischen, rituellen Klang. Der Klang des „offerre" ist ein ganz anderer im Cap 2 der „doctrina de missae sacrificio" (DS 1743): „Der, welcher *sich* jetzt durch den Dienst der Priester darbringt (offerens), ist derselbe, der *sich* damals am Kreuz *darbrachte* (obtulit)." Denn hier ist mit „offerre" die Selbsthingabe Jesu Christi gemeint im vollen theologischen Sinn des neugeprägten neutestamentlichen Opferbegriffs. Die Vermischung der „rituellen" mit der „dogmatischen" Sprechweise oder gar die unbedachte Identifizierung eines allgemeinkultischen Opferbegriffes („Sachgabe", Verschiedenheit von Opferndem und Gabe) mit der neutestamentlichen Rede vom einzigartigen und einmaligen Opfer Jesu Christi („Selbstgabe", Identität von Priester und Gabe) führt in ständige Schwierigkeiten und Mißverständnisse.

Diese Unterscheidung scheint mir auch von erheblicher Tragweite zu sein für die Beurteilung der Meßopfertheorien, die

als Auslegung der Trienter doctrina sich in den folgenden Jahrhunderten ausbildeten und die damit auf ihre Weise kundtun, daß Trient keine eindeutige Definition vom „Wesen" des Meßopfers gegeben hat. Je weniger die liturgische und die dogmatische Sprechweise unterschieden wurden, desto mehr empfand man anscheinend den Zwang, den Akt der Hingabe an Gott auf der Ebene des äußeren Zeichens in der liturgischen Handlung selber zu suchen und übernahm damit genau wieder jenes „Denkmodell" von Opfer, das der Hebräerbrief eindeutig als überholt und abgetan erklärt. Man vergißt nicht ungestraft, daß die äußere Gestalt der Vergegenwärtigung der Opferhingabe Jesu in der Eucharistie das Darreichen zur Speise im Vollzug des Mahles ist und kein „Opferritus" im herkömmlichen Sinn!

Da genau diese Grundstruktur – *Opfer* der Selbsthingabe *im Zeichen der Speise* – von den unterschiedlichen nachtridentinischen Meßopfertheorien nicht beachtet wird, gleiten sie fast alle wieder ab in überholte vorchristliche Opfervorstellungen, von den unzutreffenden Formulierungen einer „Wiederholung" und „Erneuerung" des Kreuzesopfers bis hin zur Theorie einer „mystischen Schlachtung" auf dem Altar.

Das Schillern der Trienter Denk- und Sprechweise bezüglich des Opfers Christi und der Kirche spiegelt sich auch im Brief des Papstes. Einerseits wird deutlich die Grundwahrheit vom Selbstopfer Jesu Christi ausgesprochen: „*Er* ist es, der vom Zelebranten dargestellt ins Heiligtum eintritt und sein Evangelium verkündet. *Er* ist es, der zugleich ‚Opferpriester und Opfergabe, Konsekrator und Konsekrierter' ist... Nur er, *Christus allein,* konnte und kann noch immer eine wahre und wirksame Sühne für unsere Sünden... sein: Sein Opfer allein – und kein anderes – konnte und kann sühnende Kraft vor Gott... haben" (Nr. 8).

Andererseits wechselt der Papst – bei gleicher Terminologie (!) sehr bald auf die rituell-liturgische Ebene, wenn er unter dem Stichwort „Rückgabe" den Antwortcharakter des eucharistischen Gottesdienstes anspricht und im Anschluß an Trient Can 1 (DS 1751) sagt: „Da die Eucharistie also ein wahres Opfer ist, bewirkt sie die Rückgabe an Gott. Daraus folgt, daß der Zelebrant als Diener dieses Opfers wahrhaft Priester ist und kraft der besonderen Vollmacht seiner Weihe *einen Opferakt vollzieht, der die Menschen und Dinge mit Gott verbindet.* Alle anderen, die an der Eucharistiefeier teilnehmen, opfern nicht in der gleichen Weise..." (Nr. 9). Kann man diese Sätze anders denn als eine Beschreibung der liturgischen „Darbringung" verstehen, wenn sie nicht in totale Kollision geraten wollen mit den Aussagen des Hebräerbriefs über das „ein für allemal" des Opfers Jesu Christi, nach dem sich jede „weitere Opfergabe für die Sünde erübrigt" (Hebr 10, 14), und auch zu der voraufgehenden Feststellung des Papstes, daß Jesus Christus der „Urheber und hauptsächliches Subjekt dieses seines eigenen Opfers ist, bei dem er in Wahrheit von niemandem ersetzt werden kann" (Nr. 8)?

3. Dieses von Trient überkommene und ungelöste theologische und terminologische Problem wird nur in einem ursprünglichen „sakramentalen" Neuansatz aufzuarbeiten sein, der das Ineinander von personaler Hingabe (Jesu und seines „Leibes", der Kirche) und dem eucharistischen Brotbrechen, d.h. der äußeren Gestalt des Mahles, als ihrem wirksamen Zeichen zur Geltung bringt. Ein solcher Versuch, *ein angemessenes Opferverständnis auf apostolischem Fundament bibeltheologisch neu zu gründen,* fordert aber offensichtlich ein erhebliches Umdenken und ein Lösen von der traditionellen Fixierung auf die „Wandlung durch den Priester" als „Opferakt". *Hans Urs von Balthasar* umreißt diese Aufgabe so: „Man müßte die ganze traditionelle Trennung von Messe als Opferhandlung und Eucharistie als Opfermahl revidieren, könnte nicht mehr... die Opferhandlung auf oblatio und immolatio (am Kreuz oder liturgisch bei der Wandlung) beschränken und das Mahl wie ein fast unerhebliches Nachspiel behandeln... Biblisch sind Opfer und Mahl untrennbar, bilden ein einziges Eidos miteinander... in der Absicht Christi, sich so hinzugeben, daß er gleichzeitig aufgenommen, verzehrt wird." (Die Messe, ein Opfer der Kirche? in: ders., Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, S. 166–217, 213.) „Der Tod des Herrn wird im Sakrament gegenwärtig als Mahl", hatte *B. Welte* schon 1959 formuliert. (Zum Verständnis der Eucharistie, in: ders., Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, S. 459–467, 460.) Nur auf diesem biblischen Fundament, so scheint mir, ist auch die eigentliche theologische „Grundaussage" über die Eucharistie als „Opfer der Kirche" wiederzugewinnen und festzumachen: Die „Teilhabe" an Leib und Blut des Herrn (vgl. 1 Kor 10, 16f) macht uns zu seinem „Leib" und zieht uns in das Schicksal dieses Leibes hinein. Gewiß kann man mit dem Papst sagen: „Alle, die gläubig an der Eucharistie teilnehmen, sind sich bewußt, daß dies ein ‚Opfer', d.h. eine ‚geweihte Opfergabe', ist. Tatsächlich werden ja Brot und Wein zum Altar gebracht, begleitet vom Gebet und den geistlichen Opfern der Teilnehmer, und schließlich verwandelt, so daß sie wahrhaft, wirklich und substantiell zum Leib werden, den Christus selber hingegeben, und zum Blut, das er vergossen hat" (Nr. 9). Aber damit dieser Teilaspekt nicht mißverstanden wird, muß doch sogleich hinzugedacht werden: „Der eucharistische Leib Christi steht nicht in sich und wird nicht als eine isoliert uns gegenüberstehende Gabe aufgeopfert, sondern er ist da, um den lebendigen Gottestempel der glaubenden, hoffenden, liebenden Menschheit aufzubauen, er ist da, um die Menschheit zum wahren Leib Christi umzuwandeln und sie selbst zum Opfer werden zu lassen." (*J. Ratzinger,* Sentire Ecclesiam, in: Geist und Leben 36, 1963, S. 325.)

Die spezielle Frage nach dem besonderen, nur ihm zukommenden, „Opferakt" des geweihten Vorstehers der Eucharistiefeier muß also eingebettet bleiben in den breiteren ekklesiologischen Kontext. Diese weite Perspektive wird im Dekret über Dienst und Leben der Priester das II. Vatikanum unter Rückgriff auf die klassischen Stellen bei Paulus (Röm 15, 16 und 12, 1) und auf die Leib-Christi-Theologie des Augustinus ausführlich und umfassend ins Wort gebracht (PO, 2).

4. Ein weiterer wichtiger Aspekt muß noch kurz zur Sprache kommen: *Das Verhältnis von* (einmaligem) *Kreuzestod und* (häufiger) *Eucharistiefeier,* d.h. die fundamentale Verankerung der Eucharistie im blutigen Sterben Jesu. Ist

es Zufall, daß im ganzen Abschnitt des Papstbriefes über den Opfercharakter zwar dreimal vom Gründonnerstag und viermal vom letzten Abendmahl gesprochen wird, aber die Worte Tod, Sterben überhaupt nicht erscheinen und das Kreuz ein einziges Mal: „So vergegenwärtigen die Gestalten von Brot und Wein kraft der Wandlung auf sakramentale und unblutige Weise das blutige Sühnopfer, das er am Kreuz dem Vater für das Heil der Welt dargebracht hat" (Nr. 9)? Einige Sätze aus dem Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt können diesen Gedanken ergänzen und vertiefen: „Im Abendmahlshandeln begegnet uns Jesus Christus in der Fülle seiner Sendung. Bleibender Grund dieses seines Tuns ist sein Tod am Kreuz, worin sein einzigartiges und einmaliges Priestertum begründet ist. Indem Jesus in seinem Tod das Ganzopfer seines Lebens vollzieht, feiert er die wirkliche und endgültige Liturgie. Von nun an wird es kein im christlichen Sinne vollgültiges Opfer mehr geben, das nicht die radikale Hingabe der eigenen Person einschließt. Das Abendmahlshandeln steht in einem konstitutiven Zusammenhang mit dem heilbringenden Kreuzestod Jesu Christi: Es ist nur möglich im Vorgriff auf seinen Tod ... Die Eucharistiefeier bringt in Leib und Blut des Herrn seinen Tod und seine Auferstehung als Mitte der Heilswirklichkeit und des Glaubens zu lebendiger Gegenwart" (a. a. O. S. 71).

Diese lebendige Gegenwart des Pascha Jesu in der Eucharistie, die Unterschiedenheit in der Einheit, benennen die Väter von Trient relativ glücklich mit den drei Begriffen: repraesentatio (Ver-gegenwärtigung), memoria (Er-innerung), applicatio (Zu-wendung): die Eucharistie vergegenwärtigt („repräsentiert"), erinnert („memoriert") im Sinne des gefüllten biblischen Memoria (Anamnesis)-Begriffs und wendet zu („appliziert") der hier und jetzt feiernden Gemeinde das Kreuzesgeschehen (DS 1739–1741).

In der Sprache heutiger Eucharistietheologie: „Versteht man das Eucharistiegebet als sakramentale Zeichengestalt, unter welcher die verewigte Hingabe Christi an Gott und den Menschen zugute über die Feiernden Macht gewinnt, dann wird das Verhältnis des Kreuzesopfers zu der Gedächtnisbegehung klar. Die Kirche fügt dem Opfer Christi nichts hinzu, sie ‚erneuert' und ‚wiederholt' nicht, was ‚ein für allemal' geschehen ist; sie unternimmt auch nicht von sich aus eine ‚Darbringung des Leibes und Blutes des Herrn'. Sie wird vielmehr aufgenommen in seine Hingabe, das heißt begrifflich gefaßt: sie wird gnadenhaft zugelassen zur Partizipation des Existenzaktes Christi." (*H. Kahlefeld*, Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche, Frankfurt 1980, S. 152.)

Auf diesem Hintergrund muß man es wohl als ausgesprochene terminologische „Panne" bezeichnen, wenn der Papst schreibt: „Für dieses Opfer, das in sakramentaler Weise auf dem Altar *erneuert wird (renovatur)*, stellen also die Gaben von Brot und Wein zusammen mit der Hingabe der Gläubigen einen unersetzlichen Beitrag dar" (Nr. 9). Jede mögliche Bedeutung des Wortes renovare verunklart und verstellt die gemeinte sakramentale Vergegenwärtigung (repraesentatio) des einen Opfers Jesu Christi in der Vielzahl unserer Gottesdienste. Hier fehlt auch die tridentinische „Rückendeckung", Trient spricht in diesem Zusammenhang nie von einer „Erneuerung", erst recht vermeidet das II. Vatikanum in seinem über fünfzigfachen Gebrauch des Wortes „renovatio, renovare" (ich habe alle Stellen nachgeprüft!) diesen Terminus bei der Beschreibung des eucharistischen „Gedächtnisses".

5. Ein betonter Rückgriff auf die biblische und altkirchliche Sicht von Kreuzestod und Eucharistiefeier, wie er kennzeichnend ist für die neuere Eucharistietheologie, könnte auch die offenkundige Mühe erleichtern, die der Papst sich machen muß, um *den „sakralen Charakter"* der Eucharistie zu *begründen:* „das ‚sacrum' der Messe stellt ... nicht eine ‚Sakralisierung' dar, etwas, das der Mensch dem Tun Christi im Abendmahlssaal hinzugefügt hätte, vielmehr ist das Abendmahl des Gründonnerstags selber ein heiliger Ritus, die ursprüngliche und grundlegende Liturgie ... Das ‚sacrum' der Messe ist eine Sakralität, die Christus verfügt hat ... Dieses ‚sacrum', wie es sich in verschiedenen liturgischen Formen ausprägt, kann ohne dieses und jenes sekundäre Element bestehen, aber in keiner Weise ohne seine wesentliche Sakralität und Sakramentalität, da diese von Christus gewollt sind" (Nr. 8). Der Blick auf den Ursprung ermöglicht eine trinitarisch-heilsgeschichtliche statt einer „bloß" christologischen („historisierenden"?) Begründung der eigentlich „theologischen" Dimension der Eucharistie. Denn die „Rolle" des Vaters bei der Lebenshingabe des Sohnes und die spezifische „Kausalität" des Heiligen Geistes bei der geschichtsmächtigen Gegenwart dieser Heilstat erweisen sich als der eigentliche „Grund" der kultisch-sakramentalen Qualität der Eucharistie. Wichtig für die „kultische" Qualifikation des Sterbens Jesu ist vor allem auch der Aspekt der *Initiative Gottes des Vaters:*

> Dieser Gedanke sprengt fast die herkömmliche Vorstellung vom kultischen Opfer, stellt sie gewissermaßen „auf den Kopf". Wenn wir im religiösen Sinn von Opfer sprechen, denken wir wie selbstverständlich von uns auf Gott hin. Die grundlegende neutestamentliche Aussage vom Opfer, d. h. die eigentliche Begründung der Hingabe Jesu, schaut genau umgekehrt. Was im „theologischen" Passiv des Überliefertwerdens Jesu in die Hände der Sünder schon anklingt, wird von Paulus und Johannes ausdrücklich ins Wort gehoben: Die sterbende Hingabe Jesu ist Ausdruck der Zuwendung Gottes, die Liebe des Vaters ist Ursprung der Hingabe des Sohnes (Vgl. Röm 8,32; Röm 5,8; Joh 3,16; Joh 4,10; 1 Joh 3,16). Wenn also vom „Opfer" am Kreuz und seiner Vergegenwärtigung in der Eucharistie gesprochen wird, dann geht es grundlegend zunächst darum, die Hingabebewegung von Gott zu uns wahrzunehmen, zu empfangen und dafür zu danken.

Die Gegenwart dieses „göttlichen Opfers" in der Eucharistie ist geschenkt *im Heiligen Geist.*

Wie schon kurz angedeutet, spielt der Heilige Geist bei der Beschreibung des eucharistischen Geschehens im Gründonnerstagsbrief keine konstitutive Rolle, in der Argumentation des Papstes bei der Begründung der „Sakralität und Sakramentalität" fällt er völlig aus. Deshalb ist es hilfreich, eine Passage aus der Liturgiekonstitution des

Vatikanum II anzufügen, die im Anschluß an die Betonung der pfingstlichen Geistsendung als Vollendung des Pascha-Mysteriums sagt: „Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, ‚was in allen Schriften von ihm geschrieben steht' (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern, in der ‚Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden' und zugleich ‚Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen' (2 Kor 9,15), in Christus Jesus ‚zum Lob seiner Herrlichkeit' (Eph 1,12). *All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.*" (SC 6)

VI. Die ökumenische Problematik

Natürlich beginnt die ökumenische Relevanz eines solchen Papstbriefes nicht erst dort, wo er sich ausdrücklich ins zwischenkirchliche Gespräch hineinbegibt. Auch eine Art „Selbstvergewisserung" über die eigene Position im Gespräch mit den katholischen Amtsbrüdern könnte fruchtbar werden für die weitere Arbeit an der ökumenischen Verständigung über die zentralen Themen Eucharistie und Amt. Des öfteren hat es sich ja in der Vergangenheit als weiterführend und hilfreich erwiesen, wenn die eigene Auffassung dem Gesprächspartner möglichst eindeutig bewußtgemacht werden konnte. Wäre also dieser Brief über ein mögliches innerkatholisches Echo hinaus wenigstens auf diese Art ein ökumenischer Gesprächsbeitrag?

Ich zögere, diese Frage einfach zu bejahen, weil sich gute Gründe nennen lassen für den Argwohn, die besonderen Akzentsetzungen im Papstbrief seien nur teilweise geeignet, die katholische Position „eindeutig" zu machen. In wichtigen Punkten scheinen sie sich zudem stark einem vergangenen (tridentinischen) Frage- und Antwortstand anzuschließen und damit zurückzufallen hinter ein im jahrzehntelangen ökumenischen Gespräch gewachsenes theologisches Bewußtsein und hinter – gerade in diesem theologischen Feld – bereits erreichte Verständigungen. Hier ist nicht der Ort, die verschiedenen „Konsensdokumente" über Eucharistie/Abendmahl, über Amts- und Ordinationsverständnis, die z.T. ja von internationalen Kommissionen von durchaus „kirchenamtlichem" Charakter erarbeitet wurden, aufzuführen und auszuwerten. Gewiß ergibt sich aus der Zusammensetzung der Kommissionen noch nicht, daß ihre Gesprächsergebnisse bereits kirchlich rezipiert bzw. offiziell anerkannt seien. Aber in der Sache haben sie jedenfalls doch deutlich gemacht, daß berechtigte Hoffnung besteht, die in der Vergangenheit so festgefahrenen Positionen in der Ämterfrage, vor allem auch bezüglich des „Opfercharakters" der Eucharistie, annähern zu können durch gemeinsame Besinnung auf das apostolische Erbe, und auf diese Weise kirchentrennende Unterschiede in diesen Fragen abzubauen.

So kann es schon sehr nachdenklich stimmen, wenn man an keiner einzigen Stelle des Papstbriefes einen wenigstens indirekten Verweis oder ein inhaltliches Echo auf einen dieser z.T. theologisch wirklich bedeutsamen Texte findet. Sind diese Gesprächsergebnisse gar nicht wahrgenommen? Oder sind sie zwar zur Kenntnis genommen, aber für die Behandlung dieser Fragen im innerkatholischen Gespräch zwischen Papst und Bischöfen als weniger wichtig empfunden und beiseite gelassen? Es fällt allerdings auf, und das sollte besonders hervorgehoben werden, daß an manchen Stellen im Text und in den Anmerkungen Bezug genommen ist auf die liturgisch-theologische Tradition der Ostkirchen. Darin kommt gewiß zum Ausdruck, daß hier – wie man weiß – ein besonderes ökumenisches Interesse des Papstes liegt. Vielleicht kann tatsächlich der Grundtenor des Briefes, das Herausstellen des kultisch-sakralen Charakters des eucharistischen Mysteriums dort ein besonderes Echo wecken, wo die Liturgie genau diesen Aspekt bevorzugt pflegt, tradiert und wachhält. Wie allerdings die östliche Theologie und Liturgie mit ihrer starken Betonung der eucharistischen „Epiklese des Heiligen Geistes" die typisch „westliche" Hervorhebung des „punktuellen" Geschehens der „Wandlung durch den Priester" und das fast völlige Zurücktreten der Geisttheologie verarbeitet, das muß erst noch abgewartet werden.

Gegen Ende des Briefes (Nr. 12 und 13) wird mit eindrucksvollen Formulierungen die in der Eucharistie grundgelegte und angezeigte Einheit der Kirche geradezu beschworen. Abgesehen vom vorletzten Satz, wo in der Tat die „universale Einheit der Kirche Christi auf Erden" die „Brüder und Schwestern in allen Gemeinschaft" im Blick sind, stehen dem Papst aber dabei die innerkatholischen Auseinandersetzungen vor Augen, die sich aus der nachkonziliaren Liturgiereform ergeben haben. Mit der „Bedrohung für die Einheit der Kirche" sind vor allem „Spaltungen unter den Katholiken" gemeint (Nr. 13). Von daher fällt es schwer zu glauben, es sei reiner Zufall, daß in diesem Papstbrief vorrangig solche Fragen behandelt sind, die in den vergangenen Jahren besonders von Alt-Erzbischof *M. Lefebvre* in seinen Predigten und Veröffentlichungen angemahnt worden sind. Gewiß haben auch die Amtsträger im Zuge der Liturgiereform manches versäumt bei der eucharistischen Unterweisung der Gläubigen, von daher kann man nachvollziehen, wenn der Papst im Namen aller Bischöfe ausdrücklich um Verzeihung bittet für alles, „was – aus welchem Grunde auch immer, aus irgendwelcher menschlichen Schwäche, Ungeduld und Nachlässigkeit, auch infolge einer nur teilweisen, einseitigen oder irrigen Anwendung der Vorschriften des II. Vatikanischen Konzils – Ärgernis und Unbehagen bezüglich der Interpretation der Lehre und der Verehrung, die diesem großen Sakrament gebührt, verursacht haben könnte" (Nr. 12). Aber ich befürchte, daß – angesichts der Positionen der „Traditionalisten" um Lefebvre im Grundsatz und im Detail – jedes theologische Entgegenkommen" des Papstes die Spannungen an anderer Stelle erhöht und die Risse im ökumenischen Gesamtgefüge eher größer als kleiner werden läßt.

Angesichts der zu Beginn herausgestellten „literarischen Mehrschichtigkeit" dieses Briefes kann man sich am Ende

die Frage stellen, ob wir gut daran getan haben, seine Aussagen so stark mit der Arbeit der wissenschaftlichen Theologie zu konfrontieren.
Vielleicht wird man diesem Brief noch am ehesten gerecht, wenn man ihn annimmt als ein engagiertes Glaubenszeugnis des dynamischen und sympathischen Petrus-Nachfolgers, der auf seine Weise den existentiellen Anspruch des allerheiligsten Vermächtnisses Jesu Christi nahezubringen versucht und damit zugleich die Theologie ermuntert, ihre unverzichtbare Aufgabe für den rechten Glauben der Kirche Jesu Christi wahrzunehmen. *Theodor Schneider*

Länderbericht

Von der Konfrontation zur friedlichen Koexistenz

Religionsgemeinschaften in Sri Lanka

Sri Lanka (Ceylon) ist ein Land, das entscheidend durch die Religion geprägt wurde. Seit über 2000 Jahren ist der Buddhismus nicht nur die beherrschende Religion, sondern war auch meist die Religion der Herrscher, die im Sinne seiner Gebote zu regieren versuchten. Und dies gilt bis heute. So räumt die Verfassung auch jetzt noch dem Buddhismus den ersten Platz unter den Religionen ein, und die Regierung betrachtet es als ihre Pflicht, den Buddhismus zu schützen und zu fördern. Darüber hinaus ist das erklärte Ziel der jetzigen Regierung des Staatspräsidenten *Jayawardena*, eine gerechte und nach dem Rechten strebende (dharmishta) Gesellschaft zu schaffen – entsprechend der Lehre Buddhas.
Aber auch die anderen Weltreligionen sind seit langem in Sri Lanka tief verwurzelt. Das Zusammenleben dieser Religionsgemeinschaften, die mit Ausnahme der Christen auch ethnisch geschlossene Gruppen bilden, war dabei selten frei von Spannungen. Immerhin war aber das letzte Jahrzehnt eine Periode der Ruhe. Sie wurde dadurch ermöglicht, daß die Minderheitenreligionen die Vormacht des Buddhismus anerkannten und sich demzufolge zurückhielten, andererseits der Buddhismus sich um ebenso große Toleranz bemühte. Außerdem ist auch dem Staat an einem friedlichen Nebeneinander gelegen. Die Verfassung garantiert nicht nur Religionsfreiheit und den Schutz religiöser Minderheiten, auch die Regierungschefs selbst sind in der Regel bemüht, Vertreter aller Konfessionen in ihre Kabinette zu bekommen.

Vormachtstellung des Buddhismus

Zum *Buddhismus* bekennen sich in Sri Lanka etwa zwei Drittel der Bevölkerung, wie die folgende Statistik zeigt (letzte Volkszählung 1971):

Buddhisten	8567570	67,4%
Hindus	2239310	17,6%
Moslems	909945	7,1%
Christen	986687	7,7%
Sonstige	7631	0,1%

Da die *ethnische Zugehörigkeit* auch eine wichtige Rolle spielt, seien auch die wichtigsten Volksgruppen aufgeführt:

Singhalesen	9148000	72,0%
Ceylon-Tamilen	1416000	11,0%
Indien-Tamilen	1195000	9,4%
Ceylon-Moors	824000	6,5%
Sonstige	129000	1,1%

(Malaien, Indien-Moors, Eurasier usw.)

Über 90% der Singhalesen bekennen sich zum Buddhismus, der mit dieser Bevölkerungsgruppe somit fast identisch ist. Die Singhalesen leben dabei hauptsächlich im dichtbevölkerten Westen, Südwesten und zentralen Hochland. Sie verehren Buddha in der ursprünglichsten Form des Hinayana(= „kleines Fahrzeug")-Buddhismus, der auch in Burma, Thailand und Kambodscha vorherrscht. Ihr religiöses Zentrum ist die ehemalige Königsstadt Kandy, wo im „Zahntempel" ein Zahn Buddhas als Reliquie verehrt wird. Weitere religiöse Zentren sind Anuradhapura, Mihintale, Kataragama und der Kelani-Tempel vor den Toren Colombos.
Bedingt durch die Nachbarschaft des Hinduismus hat der Buddhismus im Volk im Laufe der Jahrhunderte einige von dessen Zügen übernommen. So werden Hindu-Gottheiten und auch Dämonen als „Schutzheilige" verehrt. Besondere Erwähnung verdient der Gott des Friedens und des Krieges Karttikey, der in Sri Lanka sowohl von Hindus wie Buddhisten gleichermaßen verehrt wird und zu dessen Hauptfest jährlich Hunderttausende nach Kataragama pilgern. Und das berühmteste Fest, das Kandy Esala Perahera zu Ehren des Zahns Buddhas, ist wahrscheinlich ebenfalls hinduistischen Ursprungs. Die volkstümlichen Formen des Buddhismus werden dabei von den Mönchen in der Regel nicht nur toleriert, sondern manchmal auch gefördert, allerdings gibt es auch eine starke Gegenströmung, die sich um die Reinerhaltung der Lehre bemüht.

Neben dem Glauben an Buddha und seine Lehre ist die dritte wichtige Säule des Buddhismus das *Mönchtum* (sangha). Nach einer Zählung des Kultusministeriums,

das für Angelegenheiten der Buddhisten, Hindus und Moslems eigene Abteilungen hat, gab es 1971 18670 Mönche in Klöstern und 548 Mönche in Einsiedeleien. Die geringe Zahl erklärt sich dadurch, daß das Mönchtum auf Zeit in Sri Lanka so gut wie unbekannt ist, „ordinierte" Mönche haben nur wenig Möglichkeiten, wieder in das weltliche Leben zurückzukehren.
Die Mönche leben in relativ *autonomen Klostergemeinschaften*, die ihren Unterhalt durch eigene Einkünfte (etwa Ländereien), Spenden und staatliche finanzielle Zuwendungen bestreiten. Entsprechend ihrer jeweiligen Tradition rechnen sie sich bestimmten Schulen zu, von denen die älteste die Syama-Nikaya ist (= siamesische Schule, da dieser Zweig im 18. Jahrhundert von Thailand aus reformiert wurde). An der Spitze dieses Zweiges mit etwa 12000 Mönchen stehen die Malwatta und Asgiriya-Klöster in Kandy, denen auch die Pflege des Zahntempels obliegt. Daneben gibt es die Amarapura- und Ramanna-Nikaya mit 3000 bzw. 2000 Mönchen, jüngere Reformorden, die sich besonders um die Reinerhaltung der Lehre sorgen. Die Ordensoberen werden von entsprechenden Gremien der Mönche gewählt, wobei nur die höchsten Positionen auf Lebenszeit vergeben werden. Diese Mahanayaka-Theras stehen an der Spitze der einzelnen Schulen bzw. deren Nebenzweigen, und von ihnen gibt es derzeit etwa 30–40.
Dogmatische Unterschiede gibt es zwischen den einzelnen Klöstern kaum, meist sind nur Einzelheiten der Mönchsregeln verschieden. Allerdings ist die jahrhundertealte Diskussion über die *Auslegung der Mönchsregeln* trotz aller Reformversuche bis heute offen. In der Regel ist den Mönchen in geringem Umfang Besitz gestattet, doch kommen auch Auswüchse vor. So wurden sogar Mönche beim schwunghaften Schmuggel mit Edelsteinen gefaßt. Von größerer Bedeutung ist jedoch die Frage, inwiefern Mönche am weltlichen Leben teilhaben dürfen. Viele sind als Lehrer oder Ärzte (in einheimischer [= Ayurveda-] Medizin) tätig, und im April 1978 wollte ein Mönch sogar seine Zulassung als – weltlicher – Rechtsanwalt durchsetzen. Erst ein Beschluß des Obersten Gerichtshofes hinderte ihn daran.

Buddhismus und Staat

Dies alles ändert aber wenig an der hohen Wertschätzung der Mönche (bikkhus) durch die Bevölkerung. Oft leben sie nicht etwa zurückgezogen der Meditation oder der Wissenschaft, sondern sind in den verschiedensten sozialen Bereichen tätig. So gab es 1973 289 Tempelschulen, in denen allerdings vor allem Buddhismus unterrichtet wird (trotz der Verstaatlichung des Schulwesens 1960 dürfen die Klöster weiter Schulen unterhalten, die auch vom Staat unterstützt werden). Außerdem wurden die beiden buddhistischen Universitäten in Colombo (Vidyodaya und Vidyalankara) in den Rang von Staatsuniversitäten erhoben. Das Lehrpersonal besteht vor allem aus Mönchen, auch wenn der Staat mittlerweile die Leitung übernommen hat.

In der Entwicklungshilfe sind die Mönche ebenfalls engagiert. Vielfach ist sogar ihre Autorität nötig, um etwa Bauern vom Nutzen neuer Landwirtschaftsmethoden zu überzeugen. Erwähnt werden sollte die von Mönchen getragene Aktion „National Heritage" (Nationales Erbe) zur Selbst- und Nachbarschaftshilfe der Bauern. Sie hat eine Parallele in der Sarvodaya-Shramadana-Bewegung (Sarvodaya = Wohlergehen aller), die von Laien getragen wird und in der sich eine Reihe von Dörfern seit langem auf buddhistischer Grundlage zur Nachbarschaftshilfe organisiert hat.

Der *politische Einfluß* der Mönche ist in den letzten Jahren zurückgegangen. Sie besitzen keine politische Organisation, und so ist es meist dem einzelnen Mönch überlassen, ob und wie er sich engagieren will. Zu politischen Wahlen bilden sich jedoch meist Unterstützungskomitees für die einzelnen Parteien. So konnte sich die jetzige regierende United National Party (UNP) zu den Wahlen 1977 rechtzeitig die Unterstützung einiger führender Mönche sichern, während dies der Sri Lanka Freedom Party von Frau *Bandaranaike* nicht in gleichem Maße gelang. Dies dürfte den Wahlausgang nicht unerheblich beeinflußt haben. Allerdings ließ sich dies bei weitem nicht mit der massiven Unterstützung der Mönche für die SLFP in den fünfziger Jahren vergleichen.
Umgekehrt ist auch der Staat bedacht, sich die Gunst der Mönche nicht zu verscherzen. So war die erste Amtshandlung der neuen Regierung Jayawardena, dem Zahn Buddhas in Kandy die gebührende Ehre zu erweisen, und auch sonst sind bei bedeutenden religiösen Veranstaltungen immer hohe Staatsvertreter zugegen. Im März/April 1978 ließ es sich die Regierung sogar erhebliches Geld kosten, als sie einige bedeutende Buddha-Reliquien aus Nordindien nach Sri Lanka kommen ließ, damit die Gläubigen sie hier verehren konnten.
Im übrigen ist die Regierung aber auch darauf bedacht, das *religiöse Gleichgewicht* zu erhalten. So hat man bisher alle Forderungen abgewehrt, einen buddhistischen Staat zu errichten. Diese Forderung wurde in den letzten Jahrzehnten oft laut, und zwar nicht nur unter Mönchen, sondern auch seitens zahlreicher Laien. Es gibt mehrere buddhistische Laienorganisationen, die sich zwar vor allem um die kulturelle Ausbreitung des Buddhismus bemühen wie z.B. die *Buddhist Theosophical Society*, aber neben den missionarischen Zielen in der ganzen Welt auch politische Ziele im Auge haben. Hier ist in erster Linie der *All Ceylon Buddhist Congress* zu nennen (ACBC), der gleichermaßen auf politische wie auf religiöse Fragen Einfluß zu nehmen versucht. Dieser hauptsächlich von Laien geführte Verband, der 1918 als Dachorganisation der *Young Men's Buddhist Association (YMBA)* und einiger anderer Gruppen entstand, hat allerdings weder die Stärke einer politischen Partei noch einen Alleinvertretungsanspruch für alle Buddhisten. Er ist in der Regel eher konservativ eingestellt wie auch die Mehrzahl der führenden Mönche (marxistische Tendenzen haben nur einen geringen Rückhalt, am ehesten noch unter jüngeren Mönchen).

Der Hinduismus – Religion der Unterprivilegierten

Der *Hindu-Religion* gehören fast ausschließlich *Tamilen* an. Dabei ist zwischen Ceylon-Tamilen und Indien-Tamilen zu unterscheiden. Erstere bewohnen hauptsächlich die Nord- und Ostprovinz und sind bereits seit vielen Jahrhunderten auf der Insel ansässig. Die Indien-Tamilen sind dagegen Nachfahren von seit dem 19. Jahrhundert nach Ceylon geholten „Gastarbeitern" auf den Plantagen und bewohnen hauptsächlich das Hochland. Sie besitzen meist nicht die ceylonesische Staatsangehörigkeit, und Sri Lanka bemüht sich seit langem um ihre Rückführung nach Indien. Ein 1964 zwischen Indien und Ceylon geschlossenes Abkommen, nach dem ein Teil der Tamilen nach Indien zurückkehren, der andere die ceylonesische Staatsangehörigkeit erhalten sollte, brachte nur eine Teillösung, so daß neue Verhandlungen anstehen.

Die Religionspraxis der Hindus ist eng mit derjenigen Südindiens verwandt, woher die Tamilen auch stammen. Ihr Hauptgott ist Shiva, während Brahma und auch Vishnu weit weniger Ansehen genießen. Daneben sind sehr populär Ganesha als Gott des Reichtums und des Erfolges und der erwähnte Karttikeya, der hier Skanda heißt. Der Priesterdienst wird in den meist kleinen Tempelanlagen von der Kaste der Brahmanen ausgeübt, die aber nicht sehr viele Mitglieder zählt. Die Brahmanen treten, anders als in Indien, deshalb im öffentlichen Leben auch kaum in Erscheinung. Die wichtigste Kaste der Hindus in Ceylon ist so die der Bauern, aus der auch ca. 90% der gebildeten Hindus kommen.

Eine feste religiöse Hierarchie gibt es nicht, so daß der Zusammenhalt der Gemeinschaft eher durch politische und kulturelle Organisationen gesichert wird. Dies kann allerdings auch nicht verwundern, da gesellschaftliches und religiöses Leben der Hindus eine Einheit bilden. Zentren des religiösen Lebens der Hindus sind denn auch zumeist Zentren der Wirtschaft und Kultur, an erster Stelle Jaffna. Daneben verdient Kataragama als Pilgerort Erwähnung.

Das Hauptproblem der Hindus/Tamilen ist ihre Integration in den ceylonesischen Staat. Verwaltung, Wirtschaft und Militär werden von den Singhalesen beherrscht. Die Erhebung des Singhalesischen zur Staatssprache (1958) versperrte vielen Tamilen den Zugang zu einflußreicheren Stellen, und z.B. bei Landverteilungen oder wirtschaftlichen Investitionen wurden vielfach Singhalesen bevorzugt. Dies führte mehrfach zu blutigen Unruhen, zuletzt 1977, als Singhalesen Vergeltung für Terrorakte übten, Hunderte von Tamilen ermordeten, und daraufhin 40000 Tamilen in die Nordregion flüchteten. So setzen jetzt vor allem die Ceylon-Tamilen ihr Hoffnung auf die *Tamil United Liberation Front (TULF)*, die unter ihrem Führer *Amirthalingam* für die Autonomie der Nord- und Ostprovinz eintritt: 1977 gewann die TULF bei den Wahlen alle Parlamentssitze in Wahlkreisen mit mehrheitlich tamilischer Bevölkerung und ist derzeit stärkste Oppositionspartei im Parlament (Verteilung 1977: 138, TULF 17, SLFP 8).

Wie frühere Regierungen ist auch die jetzige nicht gewillt, die Autonomie-Forderungen zu erfüllen, machte aber kleinere Zugeständnisse. Die Sprache der Tamilen wurde aufgewertet, sie soll zukünftig an allen Schulen des Landes gelehrt werden (wie bisher Singhalesisch und Englisch) und wird auch als regionale Amtssprache anerkannt, ein die Tamilen diskriminierender Numerus clausus an den Universitäten wurde aufgehoben, und einige Tamilen wurden zusätzlich in die Regierung aufgenommen. Der TULF ist dies jedoch zuwenig, und sie hat deshalb auch mehrfach die Arbeit im Parlament boykottiert. Ihre Lage ist dabei keineswegs beneidenswert. Die wohlhabenden Tamilen lehnen die Autonomie-Forderung eher ab – sie haben sich längst mit den Singhalesen arrangiert. Die Mehrheit der Tamilen aber neigt zur Radikalisierung, und unter der Jugend operieren sogar kleinere Untergrundgruppen z.T. mit Terror für einen eigenen Tamilen-Staat (Tamil Eelam). Als sich im Juli 1979 die Lage wieder zuspitzte, verhängte die Regierung über weite Teile des Landes den Ausnahmezustand und erließ Anti-Terror-Gesetze, die in ihrer Reichweite auch bei vielen Singhalesen auf Widerspruch stießen. Mittlerweile hat sich die Situation wieder beruhigt, der Ausnahmezustand wurde Ende 1979 auch in Jaffna wieder aufgehoben, doch hat es keineswegs den Anschein, als wäre eine Lösung der Probleme in Sicht.

Hier läge sicherlich eine Aufgabe für die Führer der einzelnen Konfessionen, und dies gerade deshalb, weil das religiöse Moment in diesem Konflikt keine primäre Rolle spielt und eher vermittelnd eingesetzt werden könnte. Vertreter der Hindus wie der Buddhisten haben wiederholt das ansonsten friedliche Nebeneinander ihrer Religionen betont und in diesem Sinne auch auf ihre Gläubigen einzuwirken versucht. Allerdings nützen solche offiziellen Appelle nur wenig, solange in den niederen Rängen des buddhistischen und hinduistischen Klerus noch zahlreiche Vertreter einer radikal nationalistischen Politik sitzen.

Die Moslems – eine kleine, aber einflußreiche Minderheit

Die ceylonesischen Moslems sind Nachfahren arabischer Händler, die seit dem 8. Jahrhundert Ceylon anfuhren. Kulturell sind sie eng mit Indien verbunden – ihre Sprache ist ein mit arabischen Elementen durchsetztes Tamil. Neben der Hauptgruppe der Ceylon-Moors („Mauren") gibt es auch eine kleinere Gruppe von Indien-Moors, beide gehören aber zum schiitischen Zweig des Islam. Dagegen sind die etwa 50000 Malaien im Südosten der Insel schafiitische Sunniten.

Die Hauptsiedlungsgebiete der Moslems sind die mittlere und südliche Ostküste, das Bergland und die Küstenstädte, vor allem Colombo. Auch wenn sie kein geschlossenes Siedlungsgebiet besitzen, verfügen sie doch über eine große *ethnische Geschlossenheit* – Moors und Malaien sind zu fast 100% auch Moslems. Außerdem stellen sie die Gruppe mit dem größten Geburtenzuwachs, gegen-

wärtig dürfte ihre Zahl bereits die Millionengrenze überschritten haben.
Wirtschaftlich stellen die Moslems einen wichtigen Faktor dar. Ursprünglich als Händler gekommen, kontrollierten sie jahrhundertelang den Außenhandel, bis die Europäer sie während der Kolonialherrschaft verdrängten. Doch auch heute noch beherrschen sie weite Teile des Einzelhandels und vor allem die Edelsteinindustrie. Ihr relativ hoher Bildungsstand verschafft ihnen zudem leichter Zugang zu einflußreichen Positionen in Wirtschaft und Verwaltung. Als religiöse Gemeinschaft führen die Moslems dagegen ein eher zurückgezogenes Leben. Seit den letzten blutigen Auseinandersetzungen mit den Buddhisten (1915) hält man sich zurück, und so ist bisher auch wenig von der neuen Welle des Islam zu spüren, obwohl gute Kontakte zur arabischen Welt bestehen. Man bemüht sich allerdings, das kulturelle Leben zu intensivieren und etwa den Koran-Unterricht zu verbessern.
Ihre wirtschaftliche Macht haben die Moslems auch *politisch* ummünzen können. Sie haben früh Anschluß an die etablierten Parteien gesucht, vor allem die UNP. Die meisten Moslem-Organisationen stehen ebenfalls den Parteien nahe, so ist die *All-Ceylon Muslim League* Teil der UNP, und auch die All-Ceylon Moors Association steht auf ihrer Seite. Die der SLFP verbundene Islamic Socialist Front hat es allerdings etwas schwerer als die vorgenannten, da sie unter dem Moslem-Establishment nur geringen Rückhalt hat. Dies alles hat den Moslems aber schon immer einen gewissen Einfluß auf die Regierungen gesichert, und in fast allen Kabinetten seit der Unabhängigkeit saßen auch Moslems. Z.B. ist der jetzige Außenminister *Hameed* Moslem.

Die katholische Kirche – zwischen den Fronten

Die *katholische Kirche*, seit 1543 auf Ceylon, zählte Ende 1977 980300 Gläubige (Päpstliches Jahrbuch 1979), was einem Bevölkerungsanteil von etwa 7% entspricht. Dieser Anteil war zwar in letzter Zeit rückläufig (er sank zwischen 1963 und 1971 von 7,3% auf 6,9%), doch dürfte er sich mittlerweile stabilisiert haben. Der Rückgang war dabei vor allem auf eine vergleichsweise niedrige Geburtenrate zurückzuführen. Die Gläubigen leben hauptsächlich an der Westküste, vor allem nördlich Colombo (Negombo hat einen Anteil von 70% Christen), sowie im Norden und Osten des Landes. Sie bilden die einzige ethnisch geteilte Religionsgemeinschaft, etwa zwei Drittel sind Singhalesen, die übrigen meist Tamilen (der Anteil unter den Ceylon-Tamilen beträgt etwa 15%).
Verwaltungsmäßig gliedert sich die Kirche in ein Erzbistum (Colombo), sechs Bistümer und eine Apostolische Präfektur mit insgesamt rund 300 Pfarreien, in denen 330 Welt- und 213 Ordenspriester wirken. Da 1960 ein Einreiseverbot für ausländische Missionare erlassen wurde, gibt es nur noch wenige Ausländer unter dem Klerus – derzeit noch etwa 50 meist ältere Ordenspriester. Unter den Ordensbrüdern und -schwestern (540 bzw. 2330) gibt es sogar weniger als 10% Ausländer. Da zudem alle Bischöfe Ceylonesen sind, kann man von einer personell sehr stark im Volk verwurzelten Kirche sprechen. Die *Nachwuchsprobleme* sind im übrigen vergleichsweise gering, da in Ceylon der geistliche Stand seit jeher hohes Ansehen genießt.
Außer in der Seelsorge betätigt sich die Kirche, soweit es die eher geringen finanziellen Möglichkeiten zulassen, auch auf kulturellem und sozialem Gebiet. Seit der Verstaatlichung der *Schulen* 1961 besitzt sie aber nur wenige Bildungseinrichtungen, neben Priesterseminaren einige Höhere Schulen sowie das *Aquinas University College* in Colombo. Da die kirchlichen Schulen aber keine staatliche Hilfe erhalten, ist man auf die Zahlung von Schulgeld angewiesen, was den Zugang für die unteren Schichten erschwert. Unabhängig von den eigenen Schulen darf die Kirche für ihre Gläubigen aber auch an staatlichen Schulen Religionsunterricht erteilen.
Daneben unterhält die Kirche weitere *Sozialeinrichtungen* – Kindergärten, Waisenhäuser usw. (Ende 1977 231). Besonderer Aufmerksamkeit erfreut sich auch die *Entwicklungshilfe*. 1974 wurde in Kandy ein Forschungszentrum „Satyodaya" („Morgendämmerung der Wahrheit") gegründet. Unterstützt von katholischen Freiwilligen-Organisationen, dient es der sozialen Forschung, aber auch der aktiven Sozialarbeit vor allem auf den Plantagen. Doch ist die finanzielle Decke nicht sehr hoch. Zudem gibt der Staat nur ungern die Kontrolle über den sozialen Sektor auf, so daß die Arbeit nicht immer sehr leichtfällt.
Im *öffentlichen Leben* spielt die Kirche eine eher zurückhaltende Rolle. Noch Anfang der sechziger Jahre drohte sie in einen Triumphalismus à la Vietnam zu verfallen. Die „Katholische Aktion" zur Stärkung des Einflusses der Kirche im öffentlichen Leben rief damals viel Mißtrauen bei den Staatsbehörden und bei den anderen Religionsgemeinschaften hervor. Seit Mitte der sechziger Jahre ist man sehr viel behutsamer geworden, und so haben die Bischöfe z.B. die Gläubigen regelmäßig zur Loyalität gegenüber den Regierungen angehalten, sofern diese nur den christlichen Grundsätzen nicht entgegenhandelten. Die liberalen Ansätze der Politik Jayawardenas haben das Verhältnis Kirche – Staat weiter versachlicht, so daß die Katholische Kirche heute zumindest nicht mehr als Fremdkörper betrachtet wird. Hinzu kommt, daß die katholische Oberschicht schon immer die UNP unterstützte (die Idee einer eigenen Partei wurde Ende der sechziger Jahre endgültig fallengelassen). Im übrigen sind die Katholiken zwar nicht mehr so stark im Parlament überrepräsentiert wie noch vor 10 Jahren (15% der Abgeordneten), aber sie haben auch weiter ihre Vertreter in der Regierung.
Trotzdem gibt es gewisse *Integrationsprobleme*. Diese rühren nicht zuletzt daher, daß die Katholiken meist der Kaste der Fischer angehören, also der zweithöchsten, und die Entfaltungsmöglichkeiten für die christliche Intelligenz dementsprechend eingeschränkt sind (allerdings sind auch unter den Christen die Kastenunterschiede nicht ganz abgebaut worden). So würden sich zwar die Katholiken ins-

gesamt mehr Bewegungsfreiheit und auch Unterstützung seitens des Staates wünschen, doch dürfte es bereits jetzt ein großer Fortschritt für sie sein, daß sich das Verhältnis Staat – katholische Kirche zumindest weitgehend entkrampft hat.
Ein großes Problem stellt für die Kirche aber der *Tamilen-Konflikt* dar. Es hat den Anschein, als folge die Mehrzahl der Gläubigen eher dem ethnischen Gefühl als den Geboten des Glaubens. So kamen 1977 Ausschreitungen gegen Tamilen auch in fast rein katholischen Gebieten vor. Andererseits wählen auch katholische Tamilen meist die TULF, die sich ja als Vertreterin der Interessen *aller* Tamilen versteht und auch viele Katholiken in ihren Reihen hat. Hier wird die katholische Kirche zeigen müssen, inwiefern sie integrierend wirken kann. Die Aufgabe ist dabei um so schwerer, als nicht nur die Gläubigen auf den rechten Weg zu führen sind, sondern auch eine Konfrontation mit dem Staat oder anderen Religionsgemeinschaften vermieden werden muß. Es gibt zwar Möglichkeiten des Dialogs unter den Konfessionen, doch ist dieser im „Council of Religions" noch nicht allzuweit gediehen. Die Verständigung ist auch insofern schwierig, als an der Basis oft genug noch das rechte Verständnis für die jeweils andere Religionsgemeinschaft fehlt.

Die Protestanten – geachtet, aber ohne Einfluß

Die *nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften* bilden nur eine kleine Minderheit. Erst unter der englischen Kolonialherrschaft war ihre Mission aufgeblüht. Heute ist die anglikanische Church of Ceylon (ehemals Church of England) die größte nichtkatholische Einzelkirche innerhalb des Nationalen Rates der Kirchen (1971: 45 000 Gläubige). Nach 1948 hatte sie am meisten unter Kirchenaustritten zu leiden, vor allem deshalb, weil während der Kolonialzeit viele Familien mehr aus Gründen des sozialen Aufstiegs zu ihr konvertiert waren (so die Familie Bandaranaike).

Unter den anderen christlichen Kirchen seien noch die *Methodisten* mit etwa 25 000 Gläubigen erwähnt, während die übrigen (Baptisten, Presbyterianer von Lanka oder die Church of South India) nur jeweils etwa 5000 Gläubige zählen. Die meisten der insgesamt etwa 100 000 nichtkatholischen Christen leben in den Städten, wobei aber manche der kleineren Kirchen zumindest ethnisch geschlossen sind. Das Kastensystem ist bei ihnen oft stärker spürbar – die meisten Kirchenvorstände entstammen der obersten Kaste. Politisch treten die Protestanten nur wenig in Erscheinung, was auch damit zusammenhängt, daß sie immer noch keine in sich gefestigte Einheitskirche bilden. Allenfalls in der Entwicklungshilfe sind sie stärker engagiert, vor allem über Institutionen der Selbsthilfe (wie etwa verschiedene Stadtmissionen).

Sri Lanka bietet so das Bild einer Gesellschaft, die durch einen seit Jahrhunderten bestehenden ethnischen Konflikt tief gespalten ist. Das Beispiel der – zumindest derzeit – friedlichen Koexistenz der Religionsgemeinschaften zeigt aber, daß das Land durchaus in der Lage ist, tiefe Klüfte zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen zu überwinden. Es bleibt zu hoffen, daß dieses Beispiel der religiös-geistigen Koexistenz auch auf die gesellschaftspolitischen Probleme einwirkt, damit die Insel auch wirklich zum inneren Frieden findet. *Peter Drews*

Bibliographie:
H. Bechert, Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus, Bd. I, Wiesbaden 1966;
ders. (Hrsg.), Buddhism in Ceylon, Göttingen 1978;
J. Cartman, Hinduism in Ceylon, Colombo 1957;
M. Domrös, Sri Lanka, Darmstadt 1976;
G. A. Oddie (Hrsg.), Religion in South Asia, London 1977;
U. Phadmis, Religion and Politics in Sri Lanka, London 1976;
K. M. de Silva (Hrsg.), Sri Lanka / A Survey, London 1977;
L. A. Don Peter, The Catholic Presence in Sri Lanka;
Through History, Believe and Faith; in: *N. R. Carter*, Religiousness in Sri Lanka, Colombo 1979, S. 243–272.

Kurzinformationen

Johannes Paul II. hat an den ungarischen Episkopat einen Brief über Katechese geschrieben. Darin definierte er Katechese im Anschluß an die Bischofssynode von 1977 und an das Rundschreiben „Catechesi tradendae" vor allem als Weg, „der eine vitale Begegnung mit der Person Christi mittels des Glaubens möglich machen muß". Er bezeichnet die Katechese als „eine absolut vorrangige Aufgabe der kirchlichen Sendung". Ihrer bedürfen sowohl Kinder und Jugendliche wie Erwachsene. Die Kinderkatechese soll „das Kind in organischer Weise in das Leben der Kirche einführen und zugleich auch eine unmittelbare Vorbereitung für die Feier der Sakramente enthalten". Es soll zwar eine „anfanghafte", aber keine „fragmentarische" Unterweisung sein. Unter Jugendkatechese versteht der Papst eine Katechese, die „fähig ist, den Heranwachsenden zur Überprüfung des eigenen Lebens zu führen", und die „seine großen Probleme nicht ignoriert". Besonderes Gewicht legt der Papst auf „das zentrale Problem" der *Erwachsenenkatechese*. Er bezeichnet sie als die Hauptform der Katechese, insofern sie sich an Personen wende, „die die größte Verantwortung dafür und die Fähigkeit haben, die christliche Botschaft in vollentwickelter Form zu leben". Ohne die Erwachsenen als Adressaten und auch als Mitwirkende sei Katechese durch die Gemeinde gar nicht möglich.

Sehr nachdrücklich betont er die Unterordnung der Katechese unter die Hierarchie und das kirchliche Lehramt: Die Bischöfe seien die „zuallererst Verantwortlichen" für sie. Innerhalb des Abschnitts über die *Verantwortung der Hierarchie* für die Katechese geht der Papst auf eine spezielle Frage ein, die zwar im Rundschreiben „Evangelii nuntiandi" Pauls VI., aber kaum im „Catechesi tradendae" behandelt worden ist: auf die *Basisgemeinschaften*. Er nimmt weder für noch gegen sie Stellung, sondern registriert sie nur als einen möglichen Ort katechetischer Arbeit, gibt aber sehr deutliche Kriterien für die Kirchlichkeit von Basisgemeinschaften an: Sie sollen der Lokalkirche streng (fermanente) verbunden bleiben und niemals sich als „für die allein authentische Kirche Christi" halten. Sie sollen in enger Gemeinschaft mit den Hirten der Kirche und dem kirchlichen Lehramt bleiben. Sie sollen sich nie für den einzigen Adressaten oder alleinigen Träger (agente) von Evangelisation halten, sondern akzeptieren, daß die Kirche sich auch in Formen verwirklicht, die nicht die ihren sind. Sie sollen ganz auf das Wort Gottes setzen, ohne sich durch politische oder ideologische Polarisation gefangennehmen zu lassen. Sie sollen „systematische Kontestation" und einen „überkritischen Geist" vermeiden und sich als universal und nicht als eine Art Sekte erweisen.
Da sowohl die Organisation und Durchführung des schulischen Religionsunterrichts wie der in den Kirchenräumen durchgeführten Katechese besonders schwierige und ungelöste Fragen im Verhältnis Kirche–Staat in Ungarn sind und die sich da und dort vor allem aus Jugendlichen unter Führung einzelner Geistlicher bildenden Basisgemeinschaften sowohl auf Schwierigkeiten bei den politischen wie bei kirchlichen Autoritäten stoßen, liegt der aktuelle Bezug des Schreibens, auch wenn der Papst auf das Staat-Kirche-Verhältnis mit keinem Wort eingeht, auf der Hand. Der Papst hebt ausdrücklich hervor, er behandle nicht Fragen der Katechese im allgemeinen Sinn, sondern solche Punkte, die für die ungarische Kirche von besonderem Interesse seien. Es ist jedoch zu vermuten, daß besonders die Präzisierungen hinsichtlich der Basisgemeinschaften nicht nur für Ungarn gedacht sind. Im Gegensatz zu seinem ersten Brief (vgl. HK, Februar 1979, 108), den er in den ersten Wochen nach seiner Wahl an die ungarischen Bischöfe gerichtet hatte und der wegen der dort in aufmunterndem Ton gezogenen Parallelen und Unterschiede zur Situation der Kirche in Polen einiges Aufsehen erregt hat, sind diesem Brief keine kritischen Untertöne in bezug auf den Adressaten zu entnehmen.

Eine Erklärung zum Schwangerschaftsabbruch hat der Rat der EKD am 9. Mai beschlossen. Darin wird festgestellt, daß das bedrückende Probleme der Schwangerschaftsabbrüche durch die neuen gesetzlichen Regelungen nicht kleiner geworden sei. Es gehöre zum Auftrag der Kirche, auch für ungeborenes Leben einzutreten. Obwohl jede werdende Mutter ein Recht auf Hilfe habe, gebe es *kein „Recht auf Schwangerschaftsabbruch"*. Abtreibung bleibe grundsätzlich ein Tötungsdelikt. Die Erklärung stellt weiter fest: „Offensichtlich stellen sich im allgemeinen Rechtsbewußtsein Veränderungen ein, die der Gesetzgeber zwar nicht beabsichtigt hat, die aber die Wertung des Lebens überhaupt nachhaltig beeinflussen." Durch das staatliche Gesetz werde niemandem eine eigene *Gewissensentscheidung* abgenommen. Gottes Gebot „Du sollst nicht töten" schütze schon das ungeborene Kind. Abbruch einer Schwangerschaft sei kein Mittel der Familienplanung. Die Erklärung appelliert an die *Männer*, die Last der Empfängnisregelung nicht ausschließlich der Frau aufzubürden. Den Kindern und Jugendlichen müßten die Eltern mehr als bisher „ein beispielhaftes und liebevolles Miteinander vorleben und rechtzeitig mit ihnen über Sexualität und Empfängnisverhütung reden". Die politisch Verantwortlichen werden gebeten, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um die Lebensbedingungen in der Bundesrepublik so zu gestalten, daß die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse niemanden zu einem Schwangerschaftsabbruch veranlaßten. Alle, die durch ihren Beruf mit Schwangerschaftskonflikten zu tun haben, bräuchten „Fürbitte, seelsorgerliche Hilfe und fachliche Fort- und Weiterbildung". Die *Mitarbeiter der Beratungsstellen* werden aufgefordert, alles zu tun, um Leben zu erhalten. Die meisten Frauen, so die Erklärung, seien sich durchaus der Verantwortung für das ungeborene Leben bewußt. Deshalb sollten sie sich und den Vater des Kindes immer wieder fragen, ob sie die Schwangerschaft wirklich abbrechen müßten. „Persönliche Freiheit darf kein Vorwand für liebloses Handeln sein." Die Gemeinden werden ermutigt, entschiedener darüber nachzudenken, „wie man auch ungewollte Schwangerschaften behüten und beengte Lebensverhältnisse bessern kann." Von einer christlichen Gemeinde könnten Impulse des Glaubens und des Vertrauens ausgehen. Die christlichen Mitbürger werden gebeten, ihre Häuser und Wohnungen auch kinderreichen Familien oder alleinerziehenden Müttern und Vätern zu öffnen. Die Erklärung mahnt: „Niemand ist aus der Verantwortung für den Schutz des ungeborenen Lebens entlassen. Christen wissen: ‚Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.'"

Vom 2. bis 4. Mai fand in Dijon die 73. Nationalsynode der Reformierten Kirche Frankreichs statt. Erstmals wurde die Synode von einem Laien als Moderator geleitet. Der scheidende Präsident des Nationalrates, *Max-Alain Chevallier*, ging in seiner Botschaft an die Synode auf das Verhältnis von Einheit und Pluralität im Bekenntnis und im Handeln der Kirche ein. Das Problem bestehe nicht darin, daß der Glaube unterschiedlich bezeugt werde, sondern daß oft der Bezug aller einzelnen Zeugnisse zum einen Evangelium von Jesus Christus nicht erkennbar sei. Statt in der Theorie eindeutiger kirchlicher Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen, die praktisch von vielen abgelehnt würden, sei es besser, innerhalb der Kirche einen Raum für unterschiedliche Interpretationen der sozio-politischen Konsequenzen des Evangeliums zu lassen. Zweiter Schwerpunkt der Ausführungen Chevalliers war das Plädoyer für eine *Neubelebung der Frömmigkeit* und des Gebets. Es könne keine Beziehung zu Gott geben, ohne daß sie im Gebet existentiell gelebt werde. Diese Aufgabe stelle sich gleichermaßen denen, die „von Natur aus" fromm seien, wie denen, die mit der Frömmigkeit Probleme hätten. Der Präsident beklagte den Schwund grundlegender Elemente der traditionellen protestantischen Frömmigkeit und rief dazu auf, den Wert der Predigt, der regelmäßigen Schriftlesung und der geprägten Formen der Liturgie neu zu entdecken. Das Plädoyer für mehr gelebte Frömmigkeit könne nicht nur als Umschlag des Pendels gegenüber dem sozio-politischen Engagement verstanden werden; das Gebet dürfe nicht von der Wirklichkeit und den Kämpfen der Welt ablenken. Schwerpunktthema der Synode waren die *Beziehungen der französischen Reformierten zu den ausländischen Kirchen, vor allem zu denen der Dritten Welt*. In einer Botschaft an die Gemeinden forderte die Synode zur Wachsamkeit gegenüber dem in der ganzen Welt wie auch in Frankreich wiedererstarkenden Rassismus auf. Hierzu wurde auch der Beschluß gefaßt, einen *eigenen Fonds zur Bekämpfung des Rassismus* zu schaffen und die Arbeit des Weltkirchenrates in diesem Bereich zu unterstützen. Als Probleme, zu denen keine einheitlichen Entschließungen der Synode möglich gewesen seien, nennt die Botschaft an die Gemeinden die

Diskussion über eine neue Weltwirtschaftsordnung, vor allem die Frage, welche Konsequenzen sich aus der Lage der Dritten Welt für die Industriegesellschaften und ihren Lebensstil ergeben. Zum neuen Präsidenten des 20köpfigen Nationalrates wurde *Jean-Pierre Monsarrat* gewählt.

Vom 29. April bis zum 1. Mai trafen sich die Bischöfe der USA zu ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung in Chicago. In seiner Eröffnungsansprache ging der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *John R. Quinn* von San Francisco auf verschiedene aktuelle Probleme in Kirche und Gesellschaft ein. Er erinnerte an die UNO-Rede Johannes Pauls II. mit ihrer Absage an das Wettrüsten und bekannte sich zu Rüstungskontrolle und Abrüstung als unerläßlichen moralischen und politischen Forderungen. Gewisse Erhöhungen des Verteidigungshaushalts seien zwar gerechtfertigt, nicht jedoch Erhöhungen, die zu Lasten von Sozialausgaben gingen. Man müsse sich die Frage stellen, ob massive Steigerungen der Verteidigungsausgaben ein Weg zu der Ordnung seien, die man im eigenen Land und in der Welt anstrebe. Erzbischof Quinn rief zu neuen Anstrengungen in der Sorge um die Familien angesichts der vielen Gefährdungen auf, denen sie ausgesetzt seien. Er rechtfertigte einerseits das römische Vorgehen im Fall Küng, wandte sich aber entschieden gegen ungerechtfertigte Verdächtigungen von Theologen. Es dürfe keinen Rückzug in einen anti-intellektualistischen Fundamentalismus geben. Die Bischöfe beschäftigten sich vorrangig mit der *finanziellen Lage der Bischofskonferenz* und mit einer *Prioritätenliste* für deren weitere Arbeit. Beschlossen wurde eine *Kürzung des Haushalts* der Konferenz, vor allem weil viele Bischöfe eine weitere Erhöhung der Beiträge der Diözesen ablehnen. Einen ganzen Nachmittag widmeten die 250 in Chicago versammelten Bischöfe den Problemen der *spanisch-sprechenden Katholiken* in den USA. Zwei in der Arbeit mit den Lateinamerikanern tätige Priester referierten vor der Vollversammlung. Sie riefen die Bischöfe dazu auf, in diesen Katholiken nicht primär ein unvermeidliches Problem, sondern eine bereichernde Chance für die amerikanische Kirche zu sehen. Nur wenn die Kirche die spanisch-sprechenden Katholiken voll und ganz akzeptiere und auch entsprechende finanzielle Hilfen leiste, könne der weiteren Verbreitung verschiedenster protestantischer Denominationen und evangelikaler Sekten unter ihnen entgegengetreten werden. In einer Resolution zur *Situation im Iran* sprachen sich die Bischöfe für eine Lösung der Krise mit friedlichen Mitteln aus. Es brauche einen Konsens gegen die Anwendung militärischer Gewalt. Die Bischöfe beschlossen, im Jahr 1982 eine außerordentliche zehntägige Vollversammlung abzuhalten, die den Seelsorgsaufgaben der Bischöfe gewidmet sein soll.

Der Lateinamerikanische Bischofsrat CELAM hat die Gründung eines „Informationsdienstes der Kirche in Lateinamerika (Servicio Informativo de la Iglesia en America Latina – SIAL)" bekanntgegeben, dessen Zentrale in Bogotá dem CELAM-Generalsekretariat untersteht. Wie aus den im CELAM-Bulletin veröffentlichten Statuten des SIAL hervorgeht, ist das neue Presseorgan als „interkommunikatives Nachrichtensystem" der lateinamerikanischen Kirche konzipiert. Partner der Zentrale in Bogotá werden neu zu errichtende Pressestellen am Sitz des Generalsekretärs der nationalen Bischofskonferenzen sein.
Erstes Ziel des SIAL ist es, „zum *Informationsaustausch der Bischofskonferenzen untereinander* und mit dem CELAM beizutragen". Das Angebot kirchlicher Nachrichten an die Massenmedien rangiert erst an zweiter Stelle. Die Kriterien für die redaktionelle Arbeit und die Verbreitung des Nachrichtendienstes lassen erkennen, daß mit SIAL weniger eine kirchliche Nachrichtenagentur als eine CELAM-Zentralstelle zur Sammlung, Koordinierung und Kontrolle kirchlicher Vorgänge und ihrer öffentlichen Darstellung geschaffen wurde. So heißt es über die Zielgruppen, SIAL sei bestimmt „erstens für die Bischofskonferenzen zur eigenen Information und zur geeigneten Weiterverbreitung, danach für die kirchlichen und säkularen Medien und schließlich für die allgemeine Öffentlichkeit". Die Redakteure in den nationalen Pressestellen haben den Auftrag, „Informationsmaterial über die kirchlichen Ereignisse in ihrem Land zu sammeln, zu redigieren und an das Zentralbüro beim CELAM zu schicken". Dort werden die Informationen „zuverlässig gesammelt und erhalten im Rahmen des Möglichen den Vorrang". Der CELAM selbst beliefert SIAL mit Informationen über die Arbeit des Lateinamerikanischen Bischofsrates und seiner Ausschüsse, mit Texten des Heiligen Stuhls und behält sich die Veröffentlichung von Nachrichten und „der Zielsetzung von SIAL entsprechenden" Kommentaren vor. Über die technische Übermittlung ist nur so viel bekannt, daß ein Vertrag mit der spanischen Nachrichtenagentur „efe" geschlossen wurde, deren Lateinamerika-Netz SIAL vermutlich nutzen wird.
Das in Bogotá hergestellte und vertriebene *SIAL-Bulletin* soll von den nationalen Büros an die Bischöfe, die Einrichtungen der Bischofskonferenzen und andere kirchliche Organisationen verteilt werden und, wenn die Bischofskonferenz nichts Gegenteiliges beschließt, „auch so bald wie möglich" an die Medien weitergegeben werden. Die zur Veröffentlichung geeigneten „Nachrichteninhalte" sind hierarchisch gegliedert („1. das kirchliche Lehramt, 2. die Meinung [‚pensamiento'] der lateinamerikanischen Hierarchie, wie sie in deren Dokumenten zum Ausdruck kommt, 3. Leben und Aktivität der Kirche, 4. gesellschaftliche Ereignisse von Relevanz für die Kirche"). Negative Tatsachen „können in der Information enthalten sein, wenn sie adäquat behandelt werden". Den nationalen SIAL-Büros wird empfohlen, „um der größeren Effizienz willen kollegiale Beziehungen zu den Medien zu pflegen".
Der derzeitige Präsident des CELAM und langjährige Generalsekretär, Erzbischof *Alfonso Lopez Trujillo*, hat die Errichtung eines CELAM-eigenen Nachrichtennetzes seit Jahren verfolgt. Bei den nationalen Bischofskonferenzen stieß das Projekt auf Ablehnung oder geringes Interesse. Das bischöfliche Hilfswerk für Lateinamerika „Adveniat" hat bisher keine Mittel zur Finanzierung von SIAL freigegeben, da man ein solches Projekt, so „Adveniat", nicht zu den vorrangigen pastoralen Zielen der Kirche in Lateinamerika zähle.

Die Unterstützung des am 1. April ausgerufenen Metallarbeiterstreiks im Großraum São Paulo durch die katholischen Bischöfe hat zu einer erneuten Verschlechterung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Brasilien geführt. Staatspräsident *João Figueiredo* beschuldigte den Erzbischof von São Paulo, Kardinal *Evaristo Arns*, am 23. April in Brasilia öffentlich, den Streik angestiftet zu haben. Figueiredo betonte jedoch, die Brasilianische Bischofskonferenz, die sich mit den Streikenden solidarisch erklärt und die Freilassung der verhafteten Gewerkschaftsführer gefordert hatte, repräsentiere nicht die ganze Kirche.
Kardinal *Arns* und Weihbischof *Claudio Hummes* wiesen die Vorwürfe des Präsidenten zurück. Die Kirche biete den Metallarbeitern lediglich die „geistliche und materielle Hilfe, damit sie ihre Entscheidungen als freie Menschen, ohne Angst, Zwang und

ohne dem Druck des Hungers ausgesetzt zu sein, fällen können". Die Bischöfe stellten den Streikenden kirchliche Räume für Versammlungen zur Verfügung, verwalteten den Streikfonds und verteilten Lebensmittelspenden an die Familien der Streikenden. Ein Gespräch des Präsidenten der Bischofskonferenz, Bischof *Ivo Lorscheiter*, mit Staatsminister General *Golbery Couto e Silva*, der Grauen Eminenz des Regimes, brachte offenbar keine Annäherung der Standpunkte.

Die massive Unterstützung des Streiks durch die katholische Hierarchie ist selbst in der liberalen oppositionellen Presse kritisch kommentiert worden, vor allem deshalb, weil die für höhere Löhne streikenden Metallarbeiter dieser Region verglichen mit der übrigen Arbeiterschaft überdurchschnittlich gut verdienen. Zu den Maßnahmen des Anti-Inflationsprogramms der Regierung gehört das Einfrieren der Löhne, das bereits in früheren Erklärungen der Kirche ebenfalls als unsozial, da in die Verarmung führend, abgelehnt wurde. Der eigentliche Grund für die Parteinahme der Bischöfe liegt jedoch in der *rigorosen Anwendung des Gesetzes über die Nationale Sicherheit* und der veralteten, die Gewerkschaftsfreiheit stark einschränkenden Sozialgesetze. Auf der Grundlage der Arbeitsgesetze von 1964 hatte die Regierung die Vorstände der Gewerkschaften in der Region São Paulo abgesetzt, die Büros geschlossen und weitere Versammlungen verboten. Dazu hieß es in der Erklärung der Brasilianischen Bischofskonferenz vom 22. April, die Arbeiter hätten die „leidvolle Erfahrung machen müssen, daß das Recht nicht für alle gleich ist. Es geht letztlich um die Grundlagen der brasilianischen Sozialpolitik. Die Hunderttausende von dieser Politik Betroffenen wollen jetzt endlich an den Entscheidungen beteiligt werden. Das ist gerecht und von elementarer Bedeutung in einem Staat, der vorgibt, nicht nur in politischer, sondern auch in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht demokratisch zu sein."

Bücher

Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn / Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1980. 348 S. 24.– DM.

Unter den vielen Veröffentlichungen der letzten Monate, die sich im Blick auf das bevorstehende Jubiläum mit dem Augsburgischen Bekenntnis und seiner Bedeutung für die Gegenwart beschäftigen, dürfte diesem Band besondere Bedeutung zukommen. Als von lutherischen und katholischen Theologen gemeinsam verfaßter Kommentar zur CA liefert er so etwas wie den ausführlichen Nachweis zu der im Frühjahr veröffentlichten Stellungnahme der Gemeinsamen Katholisch-Lutherischen Kommission (vgl. HK, Mai 1980, 263), die feststellt, daß es der CA nicht um Sonderlehren, sondern um Reinerhaltung und Erneuerung des christlichen Glaubens gehe und daß die inhaltlichen Aussagen des Bekenntnisses dieser Absicht in hohem Maße entsprächen. Behandelt werden in dem Kommentar nach einer sehr instruktiven Einführung in die Bedeutung von Bekenntnis aus lutherischer und katholischer Sicht *(Wenzel Lohff, Walter Kasper)* insgesamt zehn Sachkomplexe, die zusammen den Inhalt der CA sowohl in ihrem ersten wie im zweiten Teil weitgehend abdecken. Mit Ausnahme des Kapitels über das Mönchtum wurden die Beiträge von einem lutherischen und einem katholischen Autor gemeinsam verfaßt und werden in der vorliegenden Fassung auch gemeinsam verantwortet. Der so zustandegekommene Kommentar hat seinen Schwerpunkt deutlich in der differenzierten Aufarbeitung des historischen Befundes. Angefangen von den Artikeln über Gott, Jesus Christus und die Wiederkunft Christi über Themen wie Erbsünde, Rechtfertigung, Kirche und Sakramente bis hin zur Frage der Heiligenverehrung werden dabei jeweils die Aussagen der CA in ihrem Kontext gelesen, wobei sowohl die innerprotestantische Lehrentwicklung, die mittelalterliche Vorgeschichte, die unmittelbare katholische Antwort in der „Confutatio" Berücksichtigung finden wie auch die Nachgeschichte. Gegenwartsbezüge werden eher zurückhaltend hergestellt, sie sind aber in der Problemaufbereitung immer präsent. Den sachlichen Ertrag der einzelnen Beiträge fassen abschließende Thesen zusammen, in denen sowohl der weitreichende Konsens notiert wie auf noch offene Fragen hingewiesen wird. Dabei werden wichtige weiterreichende Perspektiven aufgewiesen. Mit diesen gemeinsamen Studien zum Augsburgischen Bekenntnis, die in ihrer Methode in vielem den bisherigen ökumenischen Gesprächen verpflichtet sind, wird den Gesprächsergebnissen zu Einzelthemen ein durchaus wichtiger Baustein hinzugefügt. *U. R.*

ELISABETH NOELLE-NEUMANN. **Die Schweigespirale.** Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut. R. Piper & Co. Verlag, München – Zürich 1980. 296 S. 34.– DM.

Die Theorie der Schweigespirale, von Elisabeth Noelle-Neumann vor allem an Hand des Allensbacher demoskopischen Materials zu den Bundestagswahlkämpfen 1972 und 1976 entwikkelt, besagt kurz zusammengefaßt: Menschen reagieren auf die Entwicklung der öffentlichen Meinung in der Weise, daß sie sich bei wahrgenommener Veränderung des Meinungsklimas aus Angst, sich zu isolieren, der in ihren Augen sich durchsetzenden Mehrheitsmeinung anschließen. An zwei Phänomenen der Befragung der Wählermeinung wird das besonders sichtbar: Es gibt erstens ein deutliches Auseinanderfallen zwischen der Aussage über die eigene Wahlabsicht und der Meinung darüber, wer wohl die Wahl gewinnen werde. Es hat sich aber gezeigt, daß sich diese Schere vor der Wahl in der Weise schließt, daß sich das eigene Wählervotum der vorherrschenden Meinung darüber, wer wohl die Wahl gewinnen werde, anpaßt, wobei zunehmend jene schweigen, die sich auf der Verliererstraße wähnen, was seinerseits den Trend hin zum vermuteten Wahlsieger zusätzlich verstärkt. Und es läßt sich ein zweites interessantes Phänomen *nach der Wahl* feststellen: Bei der Frage, welche Partei der einzelne gewählt habe, lassen sich in beträchtlichem Ausmaß Abweichungen zwischen dem angegebenen Wählervotum und dem tatsächlichen Wahlergebnis feststellen; zur Partei, die die Wahl verloren hat, bekennen sich weniger Wähler als die Partei tatsächlich gewählt haben. Aus diesem Phänomen der Schweigespirale entwikkelt Noelle-Neumann im vorliegenden Buch nicht eigentlich eine

eigene Theorie der öffentlichen Meinung, wohl aber demonstriert sie an Hand zahlreichen demoskopischen und ethnologischen Materials unter Einbeziehung der einschlägigen wissenschaftlichen, vor allem amerikanischen Literatur, wie die Bildung und Veränderung öffentlicher Meinung durch Isolierungsangst, durch die Angst der Nichtübereinstimmung mit dem eigenen sozialen Umfeld bedingt ist. Daß in einer so interpretierten öffentlichen Meinung den Medien als Instrument öffentlicher Meinung eine ganz bestimmende Bedeutung zukommt, liegt auf der Hand. Zum Beweis stellt sie noch einmal ihre bei Medienfachleuten umstrittene These dar, 1976 hätten die Medien, insbesondere das Fernsehen, das Wahlergebnis wesentlich beeinflußt. Die Tatsache, daß der ganz überwiegende Teil der Medienleute (76% im Juli 1976) an einen Sieg der sozialliberalen Koalition glaubte, habe in den Monaten vor der Wahl noch zu einem wahlbestimmenden Umschwung in der Absicht der Wähler geführt.

D. S.

HANS MAIER (Hrsg.). **Kirche, Wirklichkeit und Kunst.** Topos-Taschenbücher 93, Mainz 1980. 132 S. 7.80 DM.

Das vom Veranstalter herausgegebene Bändchen enthält die Beiträge und zusammengefaßten Diskussionsberichte der Ende März 1979 (vgl. HK, Juli 1979, 376ff.) im Bonner Wissenschaftszentrum durchgeführten Tagung zum Verhältnis Kirche, Kunst und Literatur. Man nimmt das dort Vorgetragene nochmals gerne zur Hand. Da keine Großreferate veranstaltet wurden, sondern von einzelnen Künstlern Erfahrungsberichte erbeten waren, ermöglicht die Tagung und gibt das Bändchen einen unmittelbaren Einblick in die Probleme, die das heutige Verhältnis zwischen Kirche, Kunst und Literatur auszeichnen. Wie der Tagung merkt man auch dem Bändchen an, daß hier in lockerer Gesprächsform sehr viele und sehr unterschiedliche Fragestellungen zusammengetragen wurden. Das Verhältnis der Kirche zur Literatur ist schon deswegen ein völlig anderes, weil hier im Gegensatz zur Kunst und trotz Verwendung literarischer Texte im Religionsunterricht und begrenzt auch in bestimmten Liturgien kein unmittelbarer Gebrauchswert zur Debatte seht. Das Thema Kirche und Musik wiederum läßt sich nicht wie auf der Tagung allein als Problem Kirchenmusik behandeln. Dennoch sind die einzelnen Beiträge in ihrer persönlichen Unmittelbarkeit äußerst wertvoll, gerade auch weil sie ganz unterschiedliche Sichtweisen einzelner Künstlerpersönlichkeiten im Blick auf die Kirche offenlegen, was besonders in den Beiträgen von *Georg Meistermann* und *Emil Wachter* deutlich wird. Zu bedauern ist, daß die durchwegs engagiert und auf hohem Niveau geführten Diskussionen nicht in einem wenigstens gekürzten Wortprotokoll wiedergegeben sind, sondern nur zusammengefaßt werden. Insbesondere hätte man die recht lebhafte, von mehreren Beiträgen *Heinrich Bölls* begleitete Diskussion, die *Herbert Rosendorfers* These von der prinzipiellen Gegensätzlichkeit von Literatur und Kirche (bzw. kirchlicher Verkündigung) noch einmal gerne im Originalton nachgelesen. Daß mit der Tagung vom März 1979 ein erster Gesprächsfaden zwischen Partnern geknüpft wurde, die sich vielfach vornehmlich ignorierten und dennoch auf vielfältige Weise voneinander profitieren und aufeinander angewiesen sind, dokumentiert das Bändchen. Man ist gespannt, wie das Gespräch weitergeht.

D. S.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LEHMANN, KARL. **Was bleibt vom Fegfeuer?** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 9 Heft 3 (Mai–Juni 1980) S. 236–243.

Lehmann beantwortet die Frage nach dem bleibenden Gehalt der Fegfeuerlehre in einem ersten Schritt mit dem Rückgriff auf die verbindliche Lehre der Kirche, die mehr Zurückhaltung zeigt als ein großer Teil der traditionellen theologischen Aussagen zum Thema: In lehramtlichen Texten ist weder von „Fegfeuer" noch überhaupt von „Feuer" die Rede. Für eine systematische Neubesinnung, der es vor allem um eine Aufhebung der Isolierung der Fegfeueraussagen und um die Lösung von unangemessenen räumlichen und zeitlichen Kategorien gehen muß, ergeben sich als entscheidende Gesichtspunkte: Die Integration des Fegfeuergeschehens als ein Moment des personalen Gerichts, das rechte Verständnis des „Feuers" von der reinigenden Begegnung zwischen Gott und Mensch her, die christologische Vertiefung und die Herausarbeitung der spezifischen anthropologischen Dimension. Letztere wird darin gesehen, daß es trotz der Endgültigkeit der im Tod gefallenen Grundentscheidung eine weitere Dynamik dieser Entscheidung gibt, eine Art „Nachreifung" des ganzen Menschen. Das im Zusammenhang der Fegfeuerlehre wichtige Gebet für die Toten wird darin begründet, daß der Tote nicht aus der Hoffnungsgemeinschaft der Glaubenden entlassen ist.

SAUTER, GERHARD. **„Sinn" und „Wahrheit".** Die Sinnfrage in religionstheoretischer und theologischer Sicht. In: Evangelische Theologie Jhg. 40 Heft 2 (März–April 1980) S. 93–126.

Der Aufsatz ist ein gleichermaßen engagiertes wie scharfsinniges Plädoyer gegen die weithin geläufige enge Verbindung von Theologie und Sinnfrage. Sauter unterscheidet dazu zwischen der Sinnhaftigkeit von Handlungen und ihrer Sinnerfülltheit, wobei dann die Sinnfrage dem zweiten Begriff zugeordnet wird. Sie gehe über das Orientierungsbedürfnis des Menschen hinaus und gebe seinem Rechtfertigungsbedürfnis Ausdruck. Sinn erscheint dann als universales Medium. Der Tendenz zur immer weiteren Universalisierung und damit auch Entgrenzung der Sinnfrage versucht Sauter entgegenzutreten, indem er sie geistesgeschichtlich lokalisiert und gleichzeitig streng zwischen sinnstiftender Integration und Rechtfertigung unterscheidet: „Sinn hat unser Handeln allein im Blick auf das richtende und rettende Handeln Gottes, in der Erwartung des Rechtes Gottes an aller Welt." Rechtfertigung dürfe gerade nicht als Sinnvorgabe Gottes verstanden werden, die der Mensch dann gestalten und ausführen müsse. Vielmehr werden erst unter der Voraussetzung der Rechtfertigung allein aus Glauben die sinnhaften Möglichkeiten des Lebens erkennbar, ohne daß immer nach ihrer Integration in einem umfassenden Zusammenhang gefragt und diese gesucht werden müsse.

Kultur und Gesellschaft

CONNOR, WALTER D. **Dissent in Eastern Europe: A New Coalition?** In: Problems of Communisme Vol. XXIX (Januar–Februar 1980) S. 1–17.

Connor, Ostexperte im Dienste des amerikanischen Außenministeriums, geht der Frage nach, wieweit in den osteuropäischen, kommunistisch beherrschten Ländern der politische Dissens bzw. die innere Opposition auf eine schmale Schicht von Intellektuellen, die über entsprechende Ausdrucksmittel verfügen, beschränkt bleibt oder ob sich die Oppositionsbewegung inzwischen nicht auch auf die Arbeiterschaft auszudehnen beginnt und es so zu einer oppositionellen Koalition zwischen Arbeitern und Intellektuellen kommen kann. Ansätze dafür sieht Connor eigentlich nur in Polen, und dort auch nur, weil durch die besondere nationale Verfaßtheit des Landes die Kirche ein gewichtiger Gegenpart von Regierung und Partei ist und dadurch der Spielraum insgesamt und die Möglichkeiten der Vermittlung größer sind. Ansonsten aber lasse sich der natürliche Gegensatz zwischen den spezifischen Interessen der Arbeiterschaft (primär Verbesserung des Lebensstandards) und der Intellektuellen (mehr geistige und individuelle Freiheit) nur schwer überbrücken. Als Beispiel verweist er auf die Charta-'77-Bewegung in der ČSSR, die sich zwar um Ausdehnung auf die Arbeiterschaft bemühe, die aber vorwiegend solche Arbeiter in ihren Reihen habe, die als Intellektu-

elle aus anderen Positionen verdrängt und deswegen auf physische Arbeit als Broterwerb angewiesen sind.

ZACHER, HANS F. **Sozialrecht und soziale Marktwirtschaft.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 105 Heft 5 (Mai 1980) S. 319–333.

Sinn des Beitrags ist es, das Sinn- und Funktionsgefüge von sozialer Marktwirtschaft, Sozialpolitik und Sozialrecht aufzuzeigen. Soziale Marktwirtschaft zielt nach Zacher *direkt* auf Freiheit, indem sie durch eine möglichst hohe Produktion von Gütern gesellschaftliche Prozesse freisetzt, die sich „von selbst" vollziehen. Demgegenüber ziele Sozialpolitik auf *Ausbreitung* von Freiheit. Beides ist zunächst politisches Programm, aber zumindest in rechtsstaatlich differenzierten Gesellschaften zugleich Sozialrecht. Sozialpolitik könne zwar an und für sich ohne Sozialrecht auskommen. Aber es ist gerade in Deutschland ein wesentliches Stilmittel der Sozialpolitik, das insofern einen eigenen „Mehrwert" einbringt, als es dem einzelnen ermöglicht, die ihm zugesagten Verhältnisse und Entwicklungen zu erzwingen, weiter auch dadurch, daß Recht zugleich Konfliktordnung ist und den Austrag von Auseinandersetzungen ermöglicht. Schließlich erlaubt das Sozialrecht eine institutionelle Differenzierung der Sozialpolitik durch „alternative Apparaturen wie Gerichte".

Kirche und Ökumene

BEINERT, WOLFGANG. **Konfessionelle Grunddifferenz.** In: Catholica Jhg. 34 Heft 1 (1980) S. 36–61.

Der Beitrag versucht neues Licht in ein schon häufig diskutiertes Thema zu bringen; angesichts der trotz aller theologischen Konvergenzen und praktischer Kooperation weiterhin bestehenden konfessionellen Differenzen fragt Beinert nach der lutherisch-katholischen Grunddifferenz, die er auf der existentiellen Ebene verortet. Ein informativer Rückblick gilt der Geschichte der Fragestellung seit dem 19. Jahrhundert. In einer systematischen Überlegung wird geklärt, wie sich gemeinsames Christusbekenntnis und unterschiedliche Denkform zueinander verhalten. Beinert unterscheidet dann bewußt typisierend die lutherische, vom Augustinischen geprägte, von der scholastisch-katholischen Denkform. Der einen geht es primär um Existenzverwirklichung, sie denkt vom sündigen Menschen auf Gott hin; der anderen geht es um das Verstehen aus obersten Prinzipien, sie denkt weniger konzentrisch als summativ. Beide Denkformen vermitteln wesentliche Einsichten in das christliche Mysterium, beide sind nicht gegen Einseitigkeiten geschützt. Daraus ergibt sich für die ökumenische Bewegung, daß ihr Ziel nicht Uniformität, sondern differenzierte Einheit ist.

LØNNING, PER. **Ökumenische Jahrzehnt-Wende.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 29 Heft 2 (April 1980) S. 129–147.

Die Bilanz, die der norwegische Theologe Lønning im Rückblick auf die ökumenische Arbeit des vergangenen Jahrzehnts zieht, fällt recht ernüchternd-kritisch aus, besonders was den ÖRK anbelangt. Er konstatiert eine Verstärkung des Einflusses der evangelikalen Ökumene und daneben die wachsende Bedeutung einer der offiziellen Ökumene gegenüber eher distanzierten charismatischen Bewegung. Am ÖRK kritisiert er u. a. die zu große Zurückhaltung gegenüber Menschenrechtsverletzungen im Ostblock. Als hoffnungsvoll wird dennoch die mit der Vollversammlung in Nairobi vollzogene „ökumenische Zeitwende" betrachtet. Die siebziger Jahre hätten einerseits im Zeichen rückschauender Selbstprüfung gestanden, anderseits hätten sich an der Oberfläche hauptsächlich die auf ein säkular bestimmtes kirchliches Selbstbewußtsein zielenden Ideen weiterentwickelt. Lønning weist auf die darin erkennbar werdende Dominanz der reformierten Tradition innerhalb der Ökumene hin und plädiert für eine stärkere Einbeziehung der orthodoxen wie lutherischen Tradition. Die wirklichen Probleme der Ökumene seien nicht struktureller, sondern inhaltlicher Art.

Personen und Ereignisse

Zu einer Begegnung zwischen *Johannes Paul II.* und dem neuen Primas der anglikanischen Gemeinschaft, Erzbischof *Robert Runcie* von Canterbury kam es während der Afrikareise des Papstes (siehe ds. Heft S. 277) in Ghana. In einer gemeinsamen Erklärung wurde betont, daß die Christen angesichts der drängenden Probleme der Gegenwart keine Zeit mehr hätten, ihre Energien noch länger mit alten Rivalitäten zu vergeuden. Statt dessen müßten die Kirchen alle Kraftreserven zusammenlegen, wenn sie wollten, daß Christus und seine Botschaft wirklich gehört werden. Das Kommuniqué zum Treffen war in einem sehr persönlichen Ton gehalten: „Der Papst und der Erzbischof von Canterbury haben heute in Accra ein persönliches Verhältnis der Freundschaft und des Vertrauens miteinander geschlossen, das die Grundlage für künftige Begegnungen sein soll."

Während eines offiziellen Besuchs bei Papst Johannes Paul II. hat der syrisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien, *Ignatius Yakoub III.*, die Hoffnung auf baldige Einheit zum Ausdruck gebracht. In einem Grußwort an die Teilnehmer der Mittwochsaudienz am 14. Mai sagte der Patriarch: „Wir hoffen und beten, daß wir nicht erst in ferner Zukunft, sondern schon sehr bald wieder vollkommen eins sein werden, wie wir es einmal waren." Bei einem vorausgegangenen Gespräch hatte Johannes Paul II. festgestellt, die beiden Kirchen seien nicht nur eins in der Taufe, sondern hätten aufgrund der apostolischen Sukzession auch Priesterweihe und Eucharistie gemeinsam.

In einem Brief an alle Ordensangehörigen hat der Generalobere der Jesuiten, *Pedro Arrupe*, im Anschluß an ein Treffen mit 16 Arbeiterpriestern aus dem Orden aus 6 Ländern Überlegungen zur pastoralen Tätigkeit der Jesuiten in der Arbeitswelt angestellt. Trotz der kleinen Zahl der Arbeiterpriester aus dem Jesuitenorden sei dieses Apostolat von Bedeutung für die Gesellschaft Jesu. Das völlige Eindringen in das Arbeitermilieu sei ebenso hoch zu bewerten wie ein Engagement unter Intellektuellen. Der Jesuit als Arbeiterpriester stehe nicht am Rand des Ordens. Allerdings müßten auch die in diesem Milieu tätigen Jesuiten ihre Identität wahren und sich in die Gesamtpastoral der Kirche einfügen.

Zum Koadjutor des Bischofs von Straßburg mit dem Recht der Nachfolge wurde der Jesuitenpater *Roger Haekel* (58) ernannt. Haekel, Elsässer von Herkunft und Fachmann für sozialethische Fragen, war lange Zeit im Haus der Action populaire in Veuves in der Nähe von Paris tätig und wurde 1975 als Vizesekretär der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax nach Rom berufen. Seit 1977 war er Sekretär von Justitia et Pax. Haekel ist nach dem Erzbischof *Marini* von Mailand bereits der zweite Jesuit, der Bischof einer großen europäischen Diözese geworden ist. Straßburg ist nicht nur wegen der europäischen Institutionen kirchlich von besonderer Bedeutung; es ist mit 1517000 Einwohnern (davon 1160870 Katholiken) nach Paris und Lyon auch die volkreichste Diözese Frankreichs.

Der lutherische Bischof von Kopenhagen, *Ole Bertelsen*, ist vom „Innerkirchlichen Rat", dem Organ der evangelisch-lutherischen Kirche Dänemarks für die Beziehungen zu anderen Glaubensgemeinschaften wegen „superkonfessionalistischer Tendenzen" scharf angegriffen worden. Anlaß zur Attacke war ein ökumenischer Gottesdienst unter Teilnahme Bertelsons, bei dem der katholische Bischof von Kopenhagen, *Hans Ludwig Martensen*, die Predigt hielt. Da er einem Vertreter einer „antilutherischen Kirche" Zutritt zur Kanzel gewährte, habe er seine bischöfliche Aufsichtspflicht verletzt.

Zur Lage der Kirche in der ČSSR hat Kardinal *František Tomášek* in einem in der italienischen Zeitschrift „il regno" veröffentlichten Interview Stellung genommen. Er ging dabei auch auf die letzte Gesprächsrunde zwischen der ČSSR und dem Vatikan im Januar dieses Jahres ein und stellte ausdrücklich fest, daß sie an der Frage der Bischofsernennungen gescheitert sei. Im gleichen Interview distanzierte sich Tomášek von der Friedenspriesterbewegung „Pacem in terris". Diese sei völlig an den Staat gebunden, „und weil sie vom Regime abhängt, führt sie praktisch kein Gespräch mit der Hierarchie".

Zum Nachfolger des verstorbenen Kardinal *Bengsch* als Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz wurde für die Dauer von sechs Jahren noch am Tage der Amtseinführung des neuen Bischofs von Berlin, *Joachim Meisners*, der Bischof von Dresden-Meißen, *Gerhard Schaffran* (67), gewählt. Bischof Meisner wurde stellvertretender Vorsitzender.

Das Drängen Johannes Pauls II., Priester sollten keine politischen Aufgaben oder Mandate übernehmen, hat den amerikanischen Jesuiten *Robert Drinan*, der seit 1976 demokratischer Abgeordneter von Massachusetts im amerikanischen Kongreß ist, veranlaßt, auf eine weitere Kandidatur zu verzichten. Auch der Geistliche *Robert Cornall*, Professor in Wisconsin, der von 1974 bis 1978 Kongreßabgeordneter war, wird entgegen ursprünglichen Absichten sich nicht mehr zur Wahl stellen. In Parlamentskreisen Washingtons wurde vor allem der von Rom veranlaßte Verzicht Drinans bedauert und als einen Verlust für den Kongreß bezeichnet.

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 7
34. Jahrgang
Juli 1980

Nicht eine glücksorientierte Gesellschaft, eine wahrheitsorientierte Gesellschaft hat Zukunft.

Carl Friedrich von Weizsäcker

Nicht wahrheitsfähig?

Der römische Landpfleger Pontius Pilatus, der auf das Bekenntnis Jesu von Nazaret, seine Königsherrschaft sei nicht von dieser Welt, er sei aber in diese Welt gekommen, um Zeugnis zu geben für die Wahrheit, zurückfragte, was denn Wahrheit sei (vgl. Joh 18,37–38), hat in der menschlichen Geschichte nicht nur beträchtlich viele Vorgänger gehabt, sondern vermutlich noch mehr zynische Nachfolger gefunden: Was ist bzw. was heißt schon Wahrheit!

Für den einen ist sie ein ferner platonischer Ideenhimmel, gewiß lichtvoll und erhaben, aber zu undurchdringlich und zu weit weg von den wirklichen Lebensverhältnissen, um ihn auch nur mit einem Schatten ihres Lichts aus seiner Höhle herauszulocken. Er würde ganz gerne einen Zipfel von ihr in die Hand bekommen und ihn festhalten, besonders von jenen Wahrheiten, die wir die letzten nennen, aber sie entzieht sich ihm.

Der andere möchte nicht gestört sein, durch Wahrheit überhaupt und schon gar nicht durch *lästige Wahrheiten*, die seine Vorstellungen von der Wirklichkeit, seine Lebenspläne, sein persönliches und gesellschaftliches Verhalten durcheinanderbringen. Er traut ihr durchaus etwas zu, etwas Einschneidendes sogar, z. B. daß, wenn „es wirklich so wäre", man das Leben ändern müßte, die eigene Position revidieren, ein politisches Programm in den Papierkorb werfen, eine Aussage widerrufen oder auch nur den eigenen Nachbarn mit anderen Augen ansehen. Aber da wahre Erkenntnisse Folgen für das eigene Handeln und für den eigenen Lebensstil zu haben pflegen, hält man sie weit von sich weg, lebt lieber mit Schuldgefühlen, notfalls auch mit einer Lebenslüge und läßt so mit der Wahrheit auch die Wirklichkeit einschließlich der eigenen nicht an sich herankommen.

Der dritte wird schließlich durch die Wahrheitsfrage nervös, wirkt unsicher, fühlt sich irritiert, er weiß, daß die Dinge komplizierter sind, als er zugibt oder sie gerne haben möchte, er weiß auch, daß ein einigermaßen wahrheitsgemäßes Leben vieles voraussetzt, viel Wissen, viel Aufgeschlossenheit, viel Einfühlung, viel Einsicht in das eigene Nichtwissen, viel Bereitschaft, in aller Bescheidenheit, auch das Wissen und die Meinung der anderen zu wägen und anzunehmen. Aber anstatt sich dem ganzen schwierigen Prozeß der Wahrheitsfindung und der Findung der ganzen, wenn auch immer nur *fragmentarisch* zugänglichen Wahrheit zu unterziehen, spielt er lieber mit den Muskeln der Subjektivität, ersetzt die Wirklichkeit durch die eigene Meinung über sie. Die *Welt als Wille und Vorstellung* ist ihm immer noch lieber als die schonungslose Offenlegung der Verhältnisse, denn letztlich spart sich auch er wie der zweite gerne nicht nur die unangenehmen Wahrheiten, sondern die Anstrengung um Wahrheit überhaupt. Es läßt sich auch anders leben, wenn ich mich nur durchsetzte oder wenn ich wenigstens einen Standpunkt habe, so daß die anderen wissen, wie sie mit mir dran sind.

Für den ersten ist alles, was Wahrheit und Wahrheitskriterien betrifft, zu weit weg. Mit dieser Ferne kultiviert er das eigene Unvermögen. Er gibt sich geschlagen, noch bevor er sich in seiner Höhle umgesehen hat. Oder er zieht sich auf die manchmal auch bequeme und dennoch seltsam heroisch wirkende Haltung des „ignoramus et ignorabimus" zurück. Auch diese Distanzierung muß wiederum nicht nur letzten Wahrheiten gelten, sondern beispielsweise auch einer so komplizierten Frage nach den Risikoeigenschaften eines technischen Systems oder nach den ökonomischen und technischen Voraussetzungen unserer Energieversorgung.

Dem zweiten sind beiderlei Arten von Wahrheit lästig. Sein privates Glück reicht ihm ohnehin, solange er es nicht gefährdet sieht. Und wenn es Haken bekommt, dienen die unüberwindlichen sozialen oder psychischen Mechanismen als Erklärung. Im übrigen stört zuviel Wahrheit nur den eigenen Nutzen, den auch ohne sie durchaus möglichen Erfolg, die kämpferischen Qualitäten, das Durchsetzungsvermögen. Bestenfalls ist die Wahrheitsfrage für ihn ein Luxus zögerlicher Zeitgenossen, die, von allen möglichen Fragen bedrängt, die Zeit und die Kraft zum Handeln verlieren.

Dem dritten ist, wenn er ehrlich ist, deren Bedeutung sowohl für das eigene Handeln wie für den Zustand der Welt, soweit sie Produkt menschlichen Handelns ist, durchaus

klar, aber ihm fehlt die *Geduld*, sich die Wirklichkeit zu erschließen oder erschließen zu lassen. Und weil er diese Geduld nicht hat oder vielleicht auch meint, sie sich nicht leisten zu dürfen, verzichtet er von vornherein darauf, ein Problem oder eine Wirklichkeit ganz und so, wie sie ist, zur Kenntnis zu nehmen, beschränkt sich darauf, sich seine Meinung darüber vorwiegend nur an dem zu bilden, was er unmittelbar erlebt oder sieht.

Eine Versuchung unserer Zeit

Da diese und ähnliche Haltungen sich mehren, ist es wohl nicht nur so, daß der römische Landpfleger unter Richtern, Politikern und Funktionären seine vielen „Genossen" gefunden hat, die in einer ähnlichen, für ihn selbst schwierigen Situation zur eigenen Entschuldigung ähnlich spöttisch-resignativ zurückfragen, was denn Wahrheit sei, sondern daß *die Gewohnheit, die Wahrheit sein zu lassen*, zu einer besonderen Versuchung unserer Zeit geworden ist. Nehmen wir's zunächst noch einmal psychologisch, so können wir feststellen, daß alle drei beschriebenen Typen von latenter oder offener Antiwahrheitshaltung in unserer Kultur verstärkt und potenziert vorkommen. Der erste, derjenige, der meint, Wahrheit entziehe sich ihm schlechthin oder bleibe ihm letztlich jedenfalls unzugänglich, alles, was er wirklich wahrnehme und erlebe, habe mit Wahrheit wenig zu tun und das, was damit zu tun haben könnte, erlebe er nicht, scheint mir besonders häufig anzutreffen zu sein. Und zwar handelt es sich dabei nicht nur um die Gestalt des in den verschiedenen Formen kritischen Rationalismus sich neu artikulierenden klassischen Agnostikers, für den es menschlicher Erkenntnis zugängliche Wahrheit letztlich nicht gibt, für den es nur innerhalb eines Systems oder Denk- oder Sprachspiels Richtiges oder Falsches, aber eigentlich keine wahren, sondern verifizierbare oder falsifizierbare „Sätze" gibt. Mir scheint diese Position in vielen kapillarischen Verzweigungen vielmehr zu einer *kulturprägenden Grundposition* geworden zu sein, die aus vielen Quellen gespeist wird: der Verzicht, Wahrheit, vor allem im Sinne von letzter Wahrheit, überhaupt zur Sprache zu bringen. Man läßt das Problem einfach auf sich beruhen. Entweder aus Resignation, weil sich das Dasein als undurchdringlich erweist, oder selbstgenügsam, weil es in einer Welt ohne Faszinosum sich nicht mehr lohnt, auch nur danach zu fragen, oder im Sinne *pragmatischer Selbstbestätigung*, weil sich via facti zu erweisen scheint, daß das Leben, in Unsicherheiten und Ängsten zwar, aber auch ohne sich durch die Wahrheitsfrage herausfordern zu lassen, fortschreitet, daß Glück mit Wahrheit nicht viel zu tun hat.

Wenn Johannes Paul II. (vgl. ds. Heft, S. 345) sagt, es sei eine *Grundversuchung* des heutigen Menschen, Gott zu leugnen, weil er meine, Gott stehe dem eigenen menschlichen Fortschritt im Wege, dann mag das insofern seine Richtigkeit haben, als damit ein Grundmuster menschlicher Versuchung, das sich durch die ganze Geschichte der Menschheit zieht, bezeichnet ist: der Mensch, der meint, Gott des eigenen menschlichen Fortschrittes wegen beseitigen zu müssen. Es trifft auch insoweit zu, als atheistische Regime marxistischer Provenienz dies nach wie vor auf ihre Fahnen schreiben, allerdings da und dort schon gemildert zu der „Erkenntnis", mit dem humanen Fortschritt im Sinne einer säkularen und klassenlosen Gesellschaft werde sich die Frage nach der Existenz Gottes ohnehin erledigen (worüber in letzter Zeit bei manchen Kommunisten aber wiederum Zweifel aufzukommen scheinen). Aber das Grundmotiv moderner Versuchung ist weder das des Prometheus, der sich gegen die Götter auflehnt bzw. diese herausfordert und damit deren Rache provoziert (das dahinterstehende Bild des eifersüchtigen, der zunehmenden Macht der Menschen wegen bangenden Gottes ist ja auch längst erledigt), noch das Motiv des gegen Gott „heldisch" rebellierenden Menschen, der sich Gottes entledigen will, weil er meint, erst so glücklich zu werden. Die *Grundversuchung heute* scheint vielmehr zu sein: das im buchstäblichen Sinn Beiseitelassen Gottes bzw. der Frage nach seiner Existenz als Frage nach letzter Wahrheit. Und zwar nicht als grundsätzliche und von vornherein feststehende Ablehnung der Frage, sondern aus resignativ-selbstgenügsamer Einsicht, aus dem heutigen Stand geschichtlicher Entwicklung lasse sich eine Antwort darauf nicht mehr geben oder sei nicht mehr zu erhalten.

Mit diesem *Seinlassen der Frage nach Gott*, als Frage nach letzter Wahrheit, die die Wirklichkeit zusammenhält oder sie als durch den Menschen reflektierte Wirklichkeit der Sinnleere ausliefert, geht keineswegs – und das verstärkt noch einmal den Zweifel, ob unsere Grundversuchung die Leugnung Gottes aus Gründen der eigenen Selbstbehauptung sei – eine Haltung wachsenden Zutrauens in den eigenen Fortschritt einher. Natürlich mag die Gottesfrage als Wahrheitsthema, wie Glaube und Religion überhaupt, vielen als obsolet, als von der Geschichte überwunden erscheinen, und man beschränkt sich von vornherein auf die sog. vorletzten Fragen, auf das Leben, wie es sich in der unmittelbaren Erfahrung darbietet, ohne nach einem letzten Sinn zu fragen. Auch wird auf diesem Wege Fortschritt als Gottersatz weiter verherrlicht. Bezeichnender scheint mir – und dies trotz alles Redens über die Sinnfrage – die Unfähigkeit zu sein, sich diese als schlechthinnige Frage nach der Wahrheit des Daseins überhaupt stellen zu *können*. Deswegen wohl auch das Vorherrschen von vielerlei nur emotionalen Antworten, die sich rationale Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit überhaupt spart. Mir scheint, die resignative Grundstimmung hinsichtlich der Fragen nach der letzten Wahrheit geht in unserer unmittelbaren Gegenwart sogar Hand in Hand mit einer nicht weniger resignativen Grundstimmung in bezug auf den Menschen und seinen geschichtlichen Fortschritt. Der rasche Umschlag eines aus den Ideologien des 18. und 19. Jahrhunderts noch nachwirkenden Zukunftspathos in ein unverkennbares Gefühl von Zukunftslosigkeit ist dafür bezeichnend. Das Zukunftspathos ist durch *Überlebenszweifel* abgelöst. Und ich vermute, daß dieser Um-

schlag seinerseits mit dem Wahrheitsthema zu tun hat. Man fürchtet um das Überleben, weil das Empfinden überhandnimmt, die Wirklichkeit verschließe sich einem, in der Vielfalt der Wissensbereiche und Pluralismen sei Wahrheit nicht mehr auszumachen.
Auf jeden Fall offenbart dieser Umschlag einen ein Stück weit aus Resignation kommenden Verzicht auf Wahrheit auch im Blick auf vorletzte Wahrheiten. Was der Mensch selbst an Systemen geschaffen hat, ist so übermächtig und zugleich undurchsichtig geworden, daß er sich auch mit der Wahrheit in bezug auf diese Systeme schwertut. Man meint, durch hochsensible technische Methoden seien Entwicklungen bestimmbar und vorhersehbar und, da vorhersehbar, auch beherrschbar geworden. Aber dieser Glaube löst sich spätestens im Widerspruch von Expertengutachten auf. Das Spiel von Gutachten und Gegengutachten, jedesmal von jeder Seite gleich scharfsichtig, wissenschaftlich begründet, demonstriert die Grenzen menschlicher Erkenntnis- und Urteilskraft innerhalb heutiger Verhältnisse und schafft so von neuem Resignation: Was ist das schon: Wahrheit?
Das *Informationswesen*, das ja seiner ureigentlichen Bestimmung nach primär nichts anderes als zu informieren und insofern Wirklichkeit zu erschließen, den Zugang zu den „wahren" Sachverhalten zu öffnen hat, tut sich seinerseits schwer – und zwar gerade wegen der fast totalen Informationsmöglichkeiten –, Wirklichkeit durchsichtig zu machen und damit die Wahrheitsfindung zu erleichtern, anstatt zusätzlich Verwirrung zu schaffen. Denn wer durch alles Mögliche berieselt wird oder sich berieseln läßt, gibt leicht die Fähigkeit der Unterscheidung dran. Zu dem in der Wahrheitssuche resignativen, selbstgenügsamen oder ungeduldigen kommt so noch ein vierter Typ hinzu: derjenige, der angesichts der Komplexität der Verhältnisse sich weniger denn je befähigt sieht, die Wahrheitsfrage im Blick auf sein eigenes Dasein und im Blick auf die Gesellschaft, und sei es auch nur im Blick auf ihre Funktionsweisen, überhaupt noch zu stellen.

Wahrheit als gesellschaftlicher Konsum

Es besteht wohl kein Zweifel, daß der Zeitgenosse durch vorzeitiges Resignieren, durch Unterschätzung der Wahrheitsfrage selbst oder durch Weigerung, sich heutigen Erkenntnisbedingungen überhaupt zu stellen, diese Unfähigkeit zu einem guten Teil sich selbst zuzuschreiben hat. Dabei scheint der mangelnde Wille, die Ungeduld, sich auf technische und gesellschaftliche Sachverhalte *jenseits der eigenen Nutzerwägungen* und durch eine sachgemäße Analyse einzulassen, fast das *Hauptproblem* zu sein, das nicht selten dazu führt, daß rationale Argumentation überhaupt verweigert wird. Die Folge ist nicht nur das weitere Wegschieben der jeweilig auf den konkreten Sachverhalt bezogenen Wahrheitsfrage, wie nun z. B. ein technologisches Problem, eine erzieherische Situation oder die Umstände und Voraussetzungen einer politischen Entscheidung einzuschätzen sind, sondern ein beträchtliches Maß an *Wirklichkeitsverlust*. Man fixiert sich auf einen Punkt, den man für wichtig hält oder der im eigenen Interesse liegt, oder man zieht sich auf den privaten Lebenskreis zurück, ohne Funktionsbedingungen von Staat und Gesellschaft in seinem eigenen Handeln und Verhalten zur Kenntnis zu nehmen, beurteilt dann aber um so emotionaler das Ganze eines erzieherischen, gesellschaftlichen oder politischen Prozesses auf vorwiegend bloß emotionale Weise. Da kann es dann beispielsweise passieren, daß der Dissens in einer bestimmten energiepolitischen Entscheidung zur Frage von Ja oder Nein zum Staat überhaupt wird. Die Wahrheit der Politik reduziert sich dann für den Betreffenden allein auf diesen Faktor.
Ein nicht unähnliches Verhalten läßt sich in letzter Zeit übrigens auch im kirchlichen Bereich insofern feststellen, als man sich mit wachsender Bekenntnisfreude die Realanalyse zu schenken scheint. Man forciert ersteres – so deutlich spürbar auch auf dem Katholikentag in Berlin – und schenkt sich weitgehend letzteres. Eine zulängliche Sachanalyse ist aber Voraussetzung jeder Wahrheitsfindung, ja ein unverzichtbarer Weg, Wahrheit, auch religiöse Wahrheit – die biblischen Gleichnisse sind für Erschließung von Wahrheit in dieser Beziehung ein herausragendes Beispiel –, überhaupt zur Geltung zu bringen.
Im einen wie im anderen Falle kommt es mir vor wie die Rechnung eines Schuljungen, der unbedingt Abitur und Hochschule erreichen will, aber von niemandem überzeugt werden kann, daß er dafür lernen muß. Auf deutsch: Die Wahrheitsfindung als Wirklichkeitserkenntnis hat ebenso ihren Preis wie die Wahrheit als wahrzunehmender Zustand erkannter Wirklichkeit.

Aber trotz selbstverschuldeter moderner Unmündigkeit in bezug auf Wahrheit und Wahrheitsfindung gibt es *Ursachen* in den vom einzelnen zunächst weitgehend unabhängigen Lebensverhältnissen selbst. Diese überfordern mehr und mehr den einzelnen. Es ist ein geflügeltes Wort, zu sagen, daß der einzelne immer mehr von immer weniger weiß. Denn auch Arbeitsteilung und Spezialisierung fordern ihren Preis. Das Wissen der Menschheit ist in fast unvorstellbarem Maße gewachsen, aber dem einzelnen steht dieses nur *vermittelt über die Gesellschaft*, über das Netz einer arbeitsteiligen Gesellschaft *zur Verfügung*. Der einzelne von sich aus kann von dieser so weitgehend erschlossenen Wirklichkeit nur einen minimalen Anteil überblicken.
Zudem geschieht die Vermittlung und Anwendung des Wissens auf vorwiegend anonyme Weise über Großinstitutionen und anonyme gesellschaftliche Apparaturen, von denen wir aber bis in unser persönliches Leben hinein, auch in unserer privaten Existenz abhängig sind. Diese Systeme funktionieren einerseits, technisch gesehen, im großen und ganzen hervorragend; sie ermöglichen einen hohen Lebensstandard, erbringen insgesamt einen hohen Nutzwert, flößen aber auch Angst ein. Auf das Thema Wahrheit bezogen, heißt das: Das Wissen um die Lebenszusammenhänge und deswegen auch die Frage nach der Wahrheit der Dinge wird einem weitgehend abgenommen

in Form von vom Individuum weitgehend unabhängigen autonomen Welten und Prozessen; die Wahrheit der so arbeitsteilig veränderten, auf hoher Spezialisierung beruhenden Wirklichkeit begegnet den einzelnen folglich als eine verwaltete, die andere „besorgen". Der einzelne wird so in bezug auf die Wahrheitsfrage zum *Konsumenten*. Im Empfinden des Ausgeliefertseins erweckt diese verwaltete Wahrheit beim einzelnen zugleich Mißtrauen und Unsicherheit. Der einzelne gebraucht und mißtraut. Das Mißtrauen hat aber weniger zur Folge, daß er sich nach dem Wahrheitsprinzip darum bemüht, eine exakte Kenntnis der Wirklichkeit sich zu erschließen, wenigstens dort, wo ihm dies prinzipiell zugänglich ist, indem er sich z. B. politisch sachkundig macht und sich ein Urteil darüber bildet, was unter heutigen technischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen in einer bestimmten Frage im Blick auf das Gemeinwesen geht oder nicht geht, sondern treibt eher in Richtung emotionaler Lösungen. Er läßt sich in bezug auf die Wahrheitsfrage auch von sich aus weitgehend verwalten, bezieht freilich dort um so entschiedener Stellung, wo es um subjektive Gesichtspunkte und um Fragen der Nützlichkeit geht. Gesellschaftlich-politisch führt dies zu einer weitgehend nur emotionalen Teilnahme und entsprechend zu einem primär nur emotionalen Wirklichkeitsverhalten. Wahrheitsfindung wird weitgehend durch reine Subjektivität abgelöst: Ich bin der und der Meinung, und deswegen hat es auch so und so zu sein.

Zurück zu den Sachverhalten

Zu diesen weitgehend aus der Konstruktion moderner gesellschaftlicher Wirklichkeit kommenden irrationalistischen Unterströmungen gesellt sich eine vorwiegend an voluntaristischen *Nützlichkeitsmotiven orientierten Lebensphilosophie*.

Es ist bezeichnend, welches Vokabular diesbezüglich die öffentliche Diskussion in den letzten Jahren beherrscht. Es ist ein vorwiegend subjektivistisches und an Kategorien der Nützlichkeit orientiertes Vokabular: Interesse, Selbstverwirklichung heißen die Stichworte. Aufgabe der Erziehung wäre es danach, im Kind und im Jugendlichen die ihm gemäßen Interessen zu wecken und zu fördern. Die *Formung der Interessen* und nicht die *Einführung in die Wahrheit der die Lebenswirklichkeit objektiv bestimmenden Sachverhalte* bilden das normative Konzept. Das *Recht auf Selbstverwirklichung* steigert die Autonomie, und ihrer bedarf der einzelne, wenn er sich in der Vernetzung der sozialen Systeme nicht verlieren will. Aber Selbstverwirklichung ohne Wahrheit zutage fördernden Wirklichkeitsbezug geht nicht. Denn dann würden auch die Voraussetzungen der eigenen Autonomie ausgehöhlt, weil diese selbst in ihren Möglichkeiten von der Gesamtwirklichkeit, wie sie sich gesellschaftlich und anthropologisch darstellt, abhängt. Die Rechnung wäre ohne den Wirt gemacht. Ich kann nicht rein subjektivistisch irgendeine meinem Glücksempfinden gemäße Selbstverwirklichung wollen, sondern nur diejenige, die innerhalb der objektiv gegebenen Sach- und Funktionsgesetze möglich ist. Natürlich sind diese geschichtlicher Veränderung zugänglich. Aber ich kann sie nicht leugnen.

Hier spätestens wird die *existenzentscheidende Bedeutung der Wahrheitsfrage* sichtbar und auch ihre Bedeutung für die *Zukunftsfähigkeit einer Gesellschaft*. Eine Gesellschaft, die vorwiegend nur nach pragmatischen Gesichtspunkten von Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit organisiert und gesteuert würde, wäre auf Dauer nicht nur keine humane Gesellschaft, sondern müßte letztlich in einem Kampf aller gegen alle zugrunde gehen; selbst staatlicher Interessenausgleich ließe sich ohne Bindung an objektive Wahrheitskriterien allein durch Kriterien beliebiger Legitimation nicht realisieren. In diesem Sinne ist Wahrheitsorientierung notwendige *Zukunftssicherung*. Und das kann zunächst nur heißen: Hinwendung zu den Sachverhalten, sich durch sie in die Pflicht nehmen lassen und so auch *Wahrhaftigkeit* ganz konkret als Willen zum Zugehen auf die Sachverhalte verstehen.

Das schließt ein, daß Wahrheitsfindung als Erschließung von Wahrheit des Daseins, ob es sich um Fragen nach Gott, nach der Natur, nach dem menschlichen Handeln oder auch nur nach gesellschaftlichen Strukturen oder um Bedingungen politischen Tuns handelt, nie *auf einem Erkenntnisweg allein* zu leisten ist, sondern daß Wahrheit immer nur über die verschiedenen Erkenntniswege *zusammen* erschlossen werden kann. Selbst religiöse Wahrheit entbirgt sich nicht auf religiösem Erkenntniswege allein, wie sich umgekehrt auch gesellschaftliche Zustände nie rational empirisch allein erschließen lassen.

Damit versteht es sich von selbst, daß Wahrheit, ob es sich um letzte oder vorletzte, um solche der Kontingenz oder der Transzendenz handelt, immer nur im Fragment zugänglich ist und nicht nur im Fragment, sondern letztlich auch nur im gesellschaftlichen Zusammenwirken der vielen in einer Vielzahl von Erkenntnisfunktionen. Insofern sind Diskurs und Dialog keine Vehikel gesellschaftlich-politischen Kompromisses, sondern „vorgeschriebener" Weg der Wahrheitsfindung, der das Angewiesensein auf den jeweils andern, institutionell wie individuell gesehen, einschließt. Vielleicht ist geschichtlich gesehen – gerade wegen der Kompliziertheit und der fast totalen Interdependenz der Lebensverhältnisse – kaum eine Gesellschaft, so sehr wie die unsere, auf Dialogfähigkeit als Voraussetzung von Wahrheitsfähigkeit angewiesen.

Im religiösen Bereich ist all das übrigens nicht anders als im staatsbürgerlichen oder technologischen Bereich. Wahrheit – vor allem situative Wahrheit, die es auch gibt – erschließt sich auch dort nicht anders als durch die Respektierung von Sachverhalten, ob es sich dabei um Fragen der materiellen Sachgüter, um Fragen nach gesellschaftlichen Zuständen und Prozessen oder um personale Wertfragen handelt. Die Geduld und die Fähigkeit, auf sie einzugehen, können durch kein noch so berechtigtes und notwendiges Bekenntnis ersetzt werden. Unterliegt man dennoch auch dieser Versuchung, dann fällt früher oder später auch das Bekenntnis in sich zusammen.

D. A. Seeber

Ermutigung und Mahnung: der Papst in Frankreich

Die Pastoralbesuche Johannes Pauls II. sind inzwischen zu einem kennzeichnenden Element seines Pontifikats geworden, für das sich auch so etwas wie ein Grundschema herausgebildet hat: der Papst wird vom Staatsoberhaupt empfangen, er feiert die Eucharistie mit Hunderttausenden von Gläubigen, sucht den Kontakt mit der Jugend, spricht zu den Priestern, den Ordensleuten und Vertretern der aktiven Laien, richtet das Wort an die Bischöfe des jeweiligen Landes, es kommt zu Begegnungen mit anderen christlichen Konfessionen und Religionen. Entscheidend ist, was diesen Rahmen jeweils ausfüllt, also die spezifischen Anliegen und Probleme der Ortskirchen und die Akzente, die der Papst daraufhin in seiner Verkündigung setzt.

Seinem Besuch in Frankreich, zu dem sich Johannes Paul II. vom 30. Mai bis zum 2. Juni in Paris und Lisieux aufhielt, hatte er eine Botschaft vorausgeschickt, in der gleichermaßen von Frankreich als der „ältesten Tochter der Kirche" die Rede war wie davon, daß sich die französische Kirche gegenwärtig in einer „Wachstumskrise" befinde. Damit war das Spannungsfeld umrissen, in dem sich seine Äußerungen in Frankreich bewegten. Der Papst versuchte zweierlei: einerseits den französischen Katholiken unter Verweis auf ihre Verdienste in der Vergangenheit und durch die Konfrontation mit elementaren christlichen Wahrheiten neuen Mut einzuflößen, anderseits mit deutlichen Positionsbestimmungen Wege zur Überwindung der nachkonziliaren „Wachstumskrise" zu markieren.

Die Atmosphäre, in der sich der relativ kurzfristig angekündigte Besuch abspielte, war nicht die afrikanischer oder lateinamerikanischer Massenbegeisterung. Der Papst wurde zwar *freundlich, doch ohne Enthusiasmus* empfangen. Zur sonntäglichen Eucharistiefeier auf dem Flughafen Le Bourget, zu der in Zeitungsanzeigen alle französischen Katholiken eingeladen waren, fanden sich – allerdings wohl auch aufgrund des ausnehmend schlechten Wetters – deutlich weniger Menschen ein, als man erwartet hatte. Schließlich reichten ja auch die vor dem Besuch geäußerten Meinungen innerhalb des französischen Katholizismus von freudiger Erwartung bis zur unverhohlenen Skepsis – Spiegelbild einer Kirche, die gleichermaßen mit der fortschreitenden Säkularisierung wie mit innerer Polarisierung fertig werden muß und sich gleichzeitig in beträchtlichen Strukturveränderungen ihrer Pastoral befindet.

Der Papst antwortete auf diese Situation vor allem mit *ermutigenden Appellen*. Gleich nach seiner Ankunft in Paris rief er den französischen Katholiken zu: „Seid stolz auf euren Glauben, auf das Geschenk des Geistes, das euch der Vater gegeben hat" (Osservatore Romano, 1.6.80). Die in Notre-Dame versammelten Priester forderte Johannes Paul II. auf, an ihr Priestertum zu glauben; sie sollten stolz und glücklich darüber sein, Priester zu sein. Als Grundbedingung für eine Neubelebung des Glaubens nannte der Papst wiederholt die entschiedene Hinwendung zu Christus. So war die Predigt bei der Messe in Notre-Dame eine einzige Meditation über die Frage Christi an Petrus: „Liebst du mich?" Diese Frage sei grundlegend für den einzelnen wie für die Gesellschaft, für Staat und Nation, für Paris und für Frankreich. Den 50 000 Jugendlichen, die ihn im Parc des Princes feierten, gab Johannes Paul II. auf die Frage nach ihrer Aufgabe in der Kirche zur Antwort: „Christus kennenlernen... In ihm ruhen die unausschöpflichen Schätze der Weisheit und des Wissens" (Osservatore Romano, 2./3.6.80). In einer kaum mehr überbietbaren Zuspitzung wischte der Papst bei der Predigt in Le Bourget mögliche Einwände vom Tisch: „Das Problem der Abwesenheit Christi existiert nicht... Es gibt nur ein Problem, das immer und überall besteht: das Problem unserer Gegenwart bei Christus."

Angesichts dieses *Christozentrismus* konnte es nicht überraschen, daß Johannes Paul II. in derselben Predigt die Ideale der Französischen Revolution für das Christentum beanspruchte: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit seien im Grund christliche Ideen. Ansonsten hielt sich der Papst allerdings weniger bei diesem Strang französischer Tradition auf; vielmehr verwies er wiederholt auf die großen *Heiligen* Frankreichs von Jeanne d'Arc bis zum Pfarrer von Ars und zu Therese von Lisieux, deren er mit seinem Abstecher in die Normandie besonders gedachte. Immer wieder wurde die große Vergangenheit der französischen Kirche, ihre spirituell-missionarische Potenz beschworen, der Papst bekannte sich mehrmals ausdrücklich zur Bezeichnung Frankreichs als der „ältesten Tochter der Kirche".

Mit solchem Lob, das sich gleichermaßen auf die Vergangenheit wie auf die gegenwärtigen Bemühungen der französischen Priester, Ordensleute und Laien erstreckte, gingen allerdings *unmißverständliche Mahnungen* Hand in Hand. Einerseits forderte der Papst die Priester auf, ihr missionarisches Apostolat in den verschiedenen sozialen Milieus fortzusetzen – eine deutliche Anerkennung auch der Arbeiterpriester –, anderseits schärfte er ganz im Sinn seines letztjährigen Gründonnerstagsbriefes die Bedeutung der „priesterlichen Identität" ein und warnte vor einer „Laikalisierung" des priesterlichen Lebens. Johannes Paul II. fand anerkennende Worte für das französische Laienapostolat in seiner Vielfalt, betonte aber auch den bleibenden Unterschied zwischen den Aufgaben der Priester und denen der

Laien und forderte als Bedingung für den apostolischen Dialog eine feste katholische Identität.

Verglichen mit den anderen Predigten und Ansprachen, war die Ansprache des Papstes vor dem französischen Episkopat (vgl. den Wortlaut in ds. Heft S. 344) weniger durch Ermutigung als durch Mahnung geprägt: Warnung vor falschen Konzilsinterpretationen, vor der großen Versuchung der Gegenwart („Der Gegenwartsmensch ist versucht, Gott im Namen der eigenen Humanität zu leugnen"), vor einem falschen Verständnis des Dialogs, vor der „Säkularisierung" und „Laikalisierung". Auch wenn die Ansprache manches mehr indirekt anspricht und nicht auf Einzelfragen eingeht, ist die Stoßrichtung doch einigermaßen klar. Zwar werden zu Beginn sowohl die Progressisten wie die Integristen ermahnt und dazu aufgefordert, sich „bei aller Verschiedenheit ihres seelsorgerlichen Empfindens dem Ganzen des kirchlichen Auftrages zu stellen", doch beschäftigt sich der Papst im weiteren nur noch mit der Warnung vor der „progressistischen" Gefahr, der gegenüber die Bischöfe an ihre Aufgabe als Lehrer des Glaubens und „Führer der Herde" erinnert werden. Auch hier findet sich nochmals der Appell an „das mächtige Gerüst des Evangeliums und der Heiligkeit, das ein besonderes Erbe der Kirche in Frankreich ist".

Neben dieser Kursbestimmung für die französische Kirche, deren Situation der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Roger Etchegaray*, dem Papst in einer ausgewogen-ehrlichen Analyse geschildert hatte, dürfen andere Elemente des Besuchs nicht vergessen werden. Einmal kam es zu einem sehr offenen Gespräch Johannes Pauls II. mit Vertretern der anderen christlichen Konfessionen, bei dem vor allem die Repräsentanten des französischen Protestantismus ihre Anliegen beispielsweise hinsichtlich der Abendmahlsgemeinschaft ansprachen. Außerdem verdient die Predigt des Papstes im Arbeiterviertel von Saint-Denis Beachtung: Johannes Paul II. meditierte dort vor französischen Arbeitern und Fremdarbeitern über das Wesen der *Mütterlichkeit*, die Beziehung von *Arbeit* und *Familie* und die Ordnung der Liebe als Fundament der Arbeitswelt. Der Papst stellte fest: „Es bedeutet den Menschen in seiner ganzen Wahrheit und Würde annehmen, wenn man die Mütterlichkeit ehrt" (Osservatore Romano, 2./3.6.80). Die Würde des Menschen in der Arbeitswelt werde nur dann geachtet, wenn man die Arbeit in ihrer Beziehung auf die Familie und damit auf die Liebe des Menschen betrachte. Johannes Paul II. wandte sich gegen ein isoliertes Klassenkampfdenken, das den Haß anstelle der Liebe zur Grundlage nehme.
Mit dieser Predigt stellte der Papst selber den Bezug zum zweiten Schwerpunkt seiner Reise her, die ja nicht nur der französischen Kirche, sondern auch der UNESCO galt. Vor der UNO-Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur sprach Johannes Paul II. in einer weitausgreifenden, sehr allgemein gehaltenen Grundsatzrede über den *unauflöslichen Zusammenhang von Menschsein und Kultur*, wobei er vor allem die Unterscheidung von „Haben" und „Sein" betonte: „Die Kultur steht immer in wesentlicher und notwendiger Beziehung zu dem, was der Mensch ist, während ihre Beziehung zu dem, was er hat, zu seinem ‚Haben', nicht nur zweitrangig, sondern völlig relativ ist" (Osservatore Romano, 2./3.6.80). Er hob die Bedeutung von Erziehung und Nation für die Ausprägung kultureller Identität hervor. Die Rede gipfelte in dem Appell an die Wissenschaftler, ihre Forschung nicht in den Dienst der Zerstörung des Lebens zu stellen: der Papst nannte die Gefahren der Genmanipulation, der biologischen Experimente und besonders die Bedrohung der Menschheit durch die weitere Anhäufung von Atomwaffen: „Vereinen wir vor allem unsere Kräfte, um die Menschheitsfamilie vor der fürchterlichen Aussicht auf einen Atomkrieg zu bewahren."
Die Frankreichreise des Papstes, die – sieht man einmal von dem der Amerikareise vorgelagerten Irlandbesuch ab – erste in ein westeuropäisches Land, kann in verschiedener Hinsicht zu denken geben. Ob die Verbindung von direkter Aufforderung zu Christusnachfolge und Glaubenszeugnis, Beschwörung einer großen Vergangenheit und deutlicher Abgrenzung gegen das, was Johannes Paul II. als Gefahr des Progressismus betrachtet, der französischen Kirche weiterhilft, muß zunächst offenbleiben. Über die Haltung des Papstes gegenüber dieser Kirche wird wohl die bevorstehende Ernennung eines Nachfolgers für Kardinal *François Marty*, den Erzbischof von Paris, zusätzlich Auskunft geben. Die französischen Bischöfe jedenfalls haben eine positive Bilanz der Papstreise gezogen. Über Frankreich hinaus dürfte die Grundkonzeption von Bedeutung sein, die Johannes Paul II. in seinen Äußerungen während der Reise noch deutlicher als bisher hervortreten ließ und die ihre Probe im kirchlichen Alltag der westeuropäischen Länder wohl erst noch bestehen muß: Es geht dabei letztlich um den Zusammenhang von Identität und Weltzuwendung der Kirche wie um den von Anthropologie und Christologie. Hier wäre gerade nach der Frankreichreise die Tragfähigkeit der päpstlichen Synthese neu zu befragen.

U. R.

Ergänzung und Protest: Katholikentag von unten

Trotz kurzfristiger Planung und unzureichender Werbung (die Plakate beispielsweise wurden erst wenige Tage vor Beginn des Treffens ausgeliefert) erreichte der „Katholikentag von unten" – eine Parallelveranstaltung zum „offiziellen" 86. Deutschen Katholikentag in Berlin (4. bis 8. Juni) – eine *unerwartete Resonanz*. Kardinal *Höffner* sah sich genötigt, anläßlich eines Empfangs zum Welttag der sozialen Kommunikationsmittel am 11. Juni in Köln einige nicht näher bezeichnete Sendungen in Hörfunk und Fernsehen deswegen zu kritisieren, weil sie den großen Rahmen des Katholikentags verschwiegen und gewisse Randgruppen aufgebauscht und

unzulässig in den Mittelpunkt gestellt hätten.
Doch das Echo war nicht nur in den Medien laut. Auch die Katholikentagsteilnehmer selbst zeigten sich am „Kvu" überraschend stark interessiert. Die „liturgische Nacht" am Fronleichnamsabend in der evangelischen Kreuzkirche im Stadtteil Kreuzberg, das Forum „Gehorchen und Rüsten? – Katholische Christen gegen Atomrüstung" am Freitagabend in der Eissporthalle und das *Streitgespräch über die „Zukunft der Kirche"* am Samstagmorgen in der Freien Universität waren mit mehreren Tausend Teilnehmern in überfüllten Räumen jeweils so gut besucht, daß einer der Sprecher des „Kvu" dies als eine „Abstimmung mit den Füßen" wertete. Allerdings war die Teilnahme in Berlin insgesamt so groß, daß die „offiziellen" Veranstaltungen kaum darunter gelitten haben.
Über den Begriff „von unten" wurde viel gewitzelt und gestritten: Kampfansage an die kirchliche Hierarchie, marxistische Gesellschaftsanalyse oder gar die Umwertung aller Werte? ZdK-Präsident *Hans Maier* fand den Sprachgebrauch absurd und verwies voller Ironie darauf, daß sich dann Mutter Teresa „von oben" einem wohldotierten Universitätsprofessor „von unten" gegenübersähe. Es gebe weder einen Katholikentag von oben noch einen Katholikentag von unten, sondern nur einen Katholikentag unterwegs.
In dem Begriff „von unten" schwang vieles mit. Doch was die Initiatoren vor allem meinten, läßt sich am prägnantesten in einer Formel von *Johann Baptist Metz* fassen. Im Streitgespräch über die Zukunft der Kirche sprach er vom „Übergang von einer Betreuungskirche für das Volk zu einer Kirche des Volkes". *Hans Küng* rief bei diesem Streitgespräch in den Saal: „Wir geben nicht auf, wir sind selber Kirche." Ähnlich klingt es seit einiger Zeit aus den Seelsorgsämtern in den Gemeinden: Erwartet nicht alles vom Pfarrer oder von der Diözese! Tut selber etwas! In solchen Formulierungen, die ähnlich klingen, aber Unterschiedliches meinen, wird ein Trend der kirchlichen Entwicklung in der Bundesrepublik deutlich: die „Emanzipation" einzelner Gruppen, „unmündiger" Laien von den offiziellen organisatorischen Strukturen der Kirche.

Wie der Katholikentag von unten zeigte, sind bei dieser Entwicklung vor allem *vier Schienen* zu beachten: zum Laienengagement in den herkömmlichen Gemeinden und den nachkonziliaren Räten kommen bürgerlich-liberale Kirchenkritik, marxistisch inspirierte Gesellschaftskritik und der Versuch, nach Vorbildern aus der Dritten Welt, insbesondere aus Lateinamerika, „Basisgemeinden" aufzubauen.
Die Frage nach der Möglichkeit von Basisgemeinden in der Bundesrepublik erwies sich als neue und zentrale Frage des „Katholikentags von unten". Die Initiatoren des Treffens spiegeln ein breites Spektrum sogenannter kritischer Gruppen, wie sie sich ähnlich vor einigen Jahren zur „AG-Synode" zusammengeschlossen hatten. Zur Sprechergruppe des „Kvu" gehörten Vertreter des „Bensberger Kreises", der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden" (AGG), der „Arbeitsgemeinschaft von Priester- und Solidaritätsgruppen" (AGP), der Pfarrgemeinde Christ-König Eschborn und der Berliner „Kvu-Gruppe". Unter diesem Dach regte sich eine bunte Vielfalt von Gruppen und Initiativen, unter ihnen die ökumenische Initiative „Eine Welt" (deren Vertreterin *Marita Estor*, frühere Synodalin, auch beim offiziellen Katholikentag mitwirkte), die „Leserinitiative Publik Forum", das „Komitee zur Verteidigung der Christenrechte" (mit *Norbert Greinacher*), der Freundeskreis „Kirche für unsere Zeit" (Marktoberdorf), die „Aktion 365", die Initiative „Homosexuelle und Kirche", die katholischen Studentengemeinden von Bonn und Frankfurt, die Tübinger Arbeitskreise „Zölibat und Kirche", der „Kontaktkreis ehemaliger Synodaler", die „offene Gemeinde Krefeld" oder die „Pax-Christi-Gruppe" Münster.

Zentrum des „Kvu" in Berlin war das „politische Café", für das die evangelische Gemeinde am Litzensee – wenige Minuten Fußweg vom Messegelände entfernt – Räume zur Verfügung gestellt hatte. Dem „Markt der Möglichkeiten" des Evangelischen Kirchentages vergleichbar, hatten hier eine Vielzahl von Gruppen die Möglichkeit der Selbstdarstellung und der Kontakte untereinander. Hier fand auch das Treffen der Basisgemeinden mit Gästen aus den Niederlanden, aus Italien und Österreich statt. Hier hatte auch die Gefangenenhilfe „amnesty international" – die als nichtkirchliche Organisation keinen Einlaß in das Messegelände des offiziellen Katholikentags gefunden hatte – ihren Informationsstand aufgebaut.
In allen Veranstaltungen des „Katholikentags von unten" ging es um die *Mitentscheidung der Laien in der Kirche* und um die gesellschafts-politische Verantwortung der Kirche, um „im deutschen Katholizismus vernachlässigte Fragestellungen von Kirche und Gesellschaft". Am brisantesten erwies sich dabei die Frage nach Abrüstung und Kriegsdienstverweigerung. Wie gespalten die deutschen Katholiken gerade hierin sind, zeigte die Beurteilung des Forums über die Atomrüstung in der Eissporthalle. Während die einen sich von der Friedensbotschaft des Evangeliums befreit und bestärkt fühlten, sahen manche Verfechter des Friedensdienstes mit der Waffe in der Veranstaltung eine üble Diffamierung und eine demagogische Manipulation von Jugendlichen. Pastor *Heinrich Albertz* erklärte unter heftigem Beifall: „Jeder Gedanke an militärische Verteidigung in der Gegenwart beider deutschen Staaten ist nichts mehr als eine fromme Lüge" und warnte, „man kann nicht Fronleichnam feiern und vom drohenden Untergang der Menschheit schweigen".
Die Liturgische Nacht stand unter dem Leitwort „der Gott der kleinen Leute". Mit den „kleinen Leuten" meinten die Teilnehmer des „Kvu" keineswegs sich selbst („Wir wollen keinen neuen Triumphalismus von unten"), sondern zum Beispiel die Türken in Kreuzberg und die Armen in Nicaragua oder El Salvador. Für sie sollte die Verheißung aus dem Magnifikat gelten: „Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen" (Lk 1,53).

Johannes B. Metz erinnerte an die „Prophetie der Armut", die nicht nur die Bischöfe, sondern in erster Linie die verbürgerlichten Christen Mitteleuropas („wir selbst") und ihren Lebensbereich „hereinlassen" müßten.
Im „Streitgespräch mit Hans Küng" über die „Zukunft der Kirche" vertrat Metz die Auffassung, daß die Volkskirche im Sinn einer *„Betreuungskirche"* noch bestehe, aber in der Bundesrepublik Deutschland zur Zeit durch eine *„bürgerliche Service- und Angebotskirche"* abgelöst werde. Diese von der bürgerlich-liberalen Emanzipationsbewegung mitbestimmte Entwicklung habe jedoch auch eine große „Distanz" zur Religion und zum Glauben mit sich gebracht, eine „Unnahbarkeit", die den Zugang „zur Prophetie der Armut" und damit zu einer *„nachbürgerlichen Basiskirche"* versperre. Hier wurde auch seine Kritik an der bürgerlich-liberalen Theologie laut und damit ein Gegensatz zu Küng. Während Küng z. B. die Aufhebung des Pflichtzölibats vorrangig aus den Persönlichkeitsrechten der Betroffenen begründete, ging es Metz um den „progressistischen Kern" der Basisgemeinden. Die mit großer Spannung erwartete Rede Küngs im überfüllten Auditorum Maximum der Freien Universität war ausdrücklich kein Beitrag zur Auseinandersetzung um seine Person. Einerseits übte er – noch etwas schärfer als sonst – Kritik an der Kirche der „römischen Prälaten", stellte jedoch auch klar, daß er keiner „Revolution" das Wort rede, sondern der Erneuerung („Reformation und Innovation") der Kirche. Er rechne mit weiteren „Repressionen" gegen Theologen und Laien im kirchlichen Dienst, die sich kritisch äußerten. Laut protestierte er gegen die „Verketzerung legaler Opposition" und sprach sich für eine erneuerungsbereite Kirche aus, in der es statt Streit und Machtkämpfen Versöhnung und brüderlichen Dienst geben müßte. Im Rahmen seiner Kirchenkritik forderte Küng mit Hinweis darauf, daß Jesus mit Zöllnern und Sündern gegessen habe, die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten und sprach sich für die Zulassung verheirateter Männer und Frauen zum Priestertum aus. In den „delikaten" Problemen des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, der Homosexualität und der Abtreibung wandte er sich gegen rigoristische Verurteilungen und „harte Verdikte" gegen die Betroffenen. Jesus habe die Sünder nicht verurteilt, sondern ihnen verziehen.
Auf dem „Katholikentag von unten" gab es viel Schelte für die „konservative Politik" von CDU/CSU. Etliche Teilnehmer trugen „Atomkraft nein danke"- und „Stoppt Strauß"-Plaketten. Was in dieser Richtung an „progressiver" Kritik laut wurde, war nicht neu. Von der „linken" und „progressiven" Minderheit der deutschen Katholiken kamen auch beim „Kvu" nicht die entscheidenden Impulse. Sie standen im Schatten derer, die ein „alternatives" Leben forderten, und derer, die sich auf eine neue, mit gesellschaftspolitischem Engagement gekoppelte Spiritualität, die der Basisgemeinden, einzulassen versuchten.
Auf dem „Katholikentag von unten" gab es recht laute und *massive Kirchenkritik*. Doch er wollte und brachte keine „Konfrontation", sondern verstand sich als „Ergänzung". Dieses Wort konnte sich auch ZdK-Präsident Hans Maier zu eigen machen, der die Auffassung vertrat, daß das meiste auch im Rahmen des offiziellen Katholikentags hätte stattfinden können. In fast allen Veranstaltungen des Katholikentags wurden auch kritische Positionen vertreten. Es gab zum Teil harte Kontroversen und Meinungsgegensätze. Der „Kvu" hatte also keineswegs Kritikfähigkeit und -bereitschaft für sich gepachtet.
In einer offenen Organisation, wie sie Maier für Düsseldorf in Aussicht stellte, wird der Übergang zu den kirchlichen Randgruppen, von der Mehrheit zu den Minderheiten, fließender sein als in Berlin. Das ist wichtig, sonst droht in der Polarisierung von „oben" und „unten" die Vielzahl derer vergessen zu werden, die sich in ein so fragwürdiges Schema nicht einordnen läßt. Der Berliner Akademiedirektor, Pfarrer *Klaus Kliesch*, machte darauf aufmerksam, daß es auch einen „Katholikentag am Rande" gab, der sich in U-Bahn und Bussen und in den Straßen Berlins abspielte. Für viele Tausend jugendliche Katholikentagsteilnehmer schien vor allem das Gemeinschaftserlebnis wichtig, das Singen und das Beieinandersein. Für sie waren die Veranstaltungen des „Kvu" nicht attraktiver als die des offiziellen Katholikentags. *J. St.*

Kirche und Jugend: nur optische Veränderungen?

Zwischen Kirche und Jugend gibt es ein optisch verändertes Verhältnis. Dies wird auf verschiedenen Bühnen sichtbar, und zwar in offenbar noch zunehmender Stärke und ein Stück weit *auch über die einzelne Konfession hinweg*. Taizé ist schon seit Jahren zum großen Anziehungspunkt für Jugendliche geworden, die halb Pilger halb Touristen, halb fröhlich wandernde, halb bitter ernst suchende, dort zu gemeinsamem Erleben, Singen, Beten und Meditieren zusammenkommen. Massen von Jugendlichen strömen auf Kirchentagen zusammen beim Evangelischen Kirchentag in Nürnberg 1979 nicht anders als 1978 in Freiburg und jetzt knappe zwei Jahre später in Berlin. Sie füllen den Petersplatz und römische Audienzhallen und akklamieren dem Papst bei seinen Reisen durch die Kontinente. Die Jugend, die sich auf solchen Plätzen und bei solchen Gelegenheiten für sich oder gemeinsam mit erwachsenen Christen versammelt, bietet im großen und ganzen ein Bild von Unbekümmertheit, aber auch Begeisterungsfähigkeit, besonders wenn sie Persönlichkeiten aus der Kirche begegnen, von denen sie sich verstanden fühlen oder die sie zu verstehen meinen. Diese können ganz unterschiedliche „Vorbilder" verkörpern. Da machen sich Johannes Paul II., Mutter Teresa, Roger Schutz und Johannes B. Metz keine Konkurrenz.

Man fragt sich, wer diese Jugendlichen sind, woher sie kommen, *was sie an zeitgenössischer Jugend darstellen* und was sie, die man immer noch eher der Generation des Protestes oder des Ausscherens oder des Ohne-mich-Standpunktes oder der alternativen Lebensformen zuordnet, ausgerechnet auf kirchlichen Großveranstaltungen zusammenführt.

Eines wird man in aller Nüchternheit vorweg feststellen müssen: *Die* Jugend, soweit es sie, in soziologisch klar beschreibbaren Kategorien, überhaupt gibt, ist das sicher nicht. Wenn deshalb die „Berliner Morgenpost" am Abschlußtag des Katholikentages beeindruckt von den Bildern in Berlins Messehallen und U-Bahnen schrieb, die „Kirche wird jung", dann war das der Gegenwart zumindest sehr weit vorausgeeilt. Sieht man sich auf „ordentlichen" kirchlichen Versammlungen um oder zählt die Jugendlichen in einem ganz normalen Sonntagsgottesdienst – auch in solchen für Spätaufsteher, dann kommt man nicht auf sehr viele. Auch Jugendgottesdienste und selbst Jugendbekenntnistage, wie sie noch in manchen Gegenden gelegentlich stattfinden, haben nicht unter schwer zu bewältigenden Besucherzahlen zu leiden. Man hat bisher nicht gehört, daß die kirchliche Jugendarbeit in den letzten Jahren von örtlichen Ausnahmen abgesehen wieder unerwartet viel Zuspruch erfährt. Und Religionslehrer melden zwar da und dort ein stärkeres Interesse an religiösen Fragen bei einem Teil ihrer Schülerklientel, insgesamt haben sie aber nach wie vor ihre liebe Not.

Insofern dürfen Berlin, Taizé, Rom oder Papstreisen auf jeden Fall nicht mit dem Gesamtbild, das die gegenwärtige Jugend religiös bietet, gleichgesetzt werden. Was manchen vielleicht etwas vordergründigen Betrachter angesichts dieser Generation religiös vorzeitig frohgemut stimmt, verkörpert eher die *Ausnahme*. Die *Regel* ist nach wie vor eine junge Generation, die zum kirchlichen Leben wenig, kaum oder gar keinen Kontakt hat. Es gilt schon, was die meisten Kenner der Szene, ob sie vom soziologischen Handwerk kommen oder mitten in der Seelsorgspraxis stehen, fast übereinstimmend beobachten, daß gerade diese Generation eine *Bruchstelle im kirchlichen Leben* darstellt; daß der Großteil von ihnen sich nicht nur früher aus dem Zusammenhang mit dem kirchlichen Leben löst und daß diese frühe Loslösung in sehr viel größerer Zahl geschieht, sondern daß Jugendliche auf sehr viel breiterer Front als noch in der Generation vorher, von Kindheit an kaum noch Bezug zum kirchlichen Leben haben. Das ist im Ursprung nicht einmal so sehr ein Problem der Jugendlichen, sondern der Erwachsenen, die sich selbst vom religiös-kirchlichen Leben gelöst haben oder die, weil in sich heterogen, den Bereich des Religiösen als möglichen Konfliktstoff ausklammern, so daß Kirche in den Familien nicht erfahrbar wird.

Wo aber die Familie in keiner Weise mitzieht, sind auch die *Wege zur Gemeinde* weitgehend versperrt. Oder wo sie noch offen sind, verlieren sie sich häufig schon nach der Erstkommunion – jeder Gemeindepfarrer erhält da schon an den ersten Sonntagen nach der Erstkommunionfeier sein Anschauungsmaterial – oder spätestens wenn sie ins religionsmündige Alter kommen. Nimmt man *die junge Generation als ganze*, dann ist sie wohl eine, die mit einem minimalen religiösen Wissen, mit einer minimalen religiösen Praxis und mit einem minimalen Bezug zum kirchlichen Leben auch als außergottesdienstlicher gemeindlicher Veranstaltung aufwächst. Auch dort wo im kirchlichen Bereich für die Jugend *Sonderräume* geschaffen werden – Jugendgottesdienste, gemeindliche Jugendangebote und -veranstaltungen –, strömen sie – das ist die Folge der beschriebenen allgemeinen Situation – keineswegs zahlreich hinein.

Man wird also sagen müssen, die Jugend, die sich am Angebot kirchlicher Massenveranstaltungen beteiligt, demonstriert eine Äußerungsform unter vielen möglichen einer Jugend, die in ihrer Gesamtheit durchwegs kirchenfern aufwächst, auch wenn sie oder wenigstens der religiös vereinzelte unter ihr, gerade weil über Glaubensfragen öffentlich und privat wenig gesprochen wird, religiös wieder fragender oder wenigstens neugieriger und dadurch möglicherweise auch wieder ansprechbarer wird.

Gerade deshalb sollte uns die Tatsache einer *im ganzen gesehen unkirchlichen und wenig religiös motivierten Jugend* nicht von der Frage abhalten, ob denn die Massen von Jugendlichen, die sich auf kirchlichen Großveranstaltungen treffen, nicht doch mehr signalisieren als nur optische Veränderungen.

Wer sind die Jugendlichen, die da zusammenströmen? Sie kommen, wie schon an anderer Stelle dieses Heftes vermerkt (vgl. S. 352), zweifellos *vorwiegend aus den kirchlichen Jugendverbänden*, also aus dem im Verhältnis zur Gesamtjugend zweifellos zahlenmäßig geringen Teil der durch kirchliche Jugendarbeit noch irgendwie erfaßten oder ansprechbaren Jugendlichen. 15- bis 18jährige, die auf Großveranstaltungen Bischöfe beklatschen, in Großforen geduldig Diskussionen über Bergpredigt oder christliche Erziehung folgen und in der U-Bahn spontan geistliche Lieder singen, sind sicher Jugendliche mit einer erlebnismäßig noch wirksamen religiösen Sozialisation, sind keine kirchenfernen – diese täten sich wohl nicht nur mit Beten und Klatschen, sondern auch mit Zuhören und Singen schwer. Die meisten Jugendlichen kommen heute bei Kirchenliedern eher in beträchtliche Verlegenheit.

Aber es sind sicher nicht nur solche aus kirchlichen Organisationen und dem schmalen Kernbereich der Gemeinden allein. Jugendliche finden vielfach unkompliziert über Zäune und Zugehörigkeiten hinweg zueinander. Die spontane Clique und Gruppe ist ihre normale Organisationsform. Es ist anzunehmen, daß über diese *flottierenden sozialen Gebilde der Jugendkultur* auch solche Jugendlichen ins Strahlungsfeld von kirchlichen Großveranstaltungen geraten, die sonst mit Kirche nicht viel im Sinn haben: man läßt sich von Klassenkameraden oder Altersgenossen anregen und geht mit. Zweifellos finden sich auch von diesen eine beträchtliche Zahl auf Kirchentagen, in Taizé und auf Papstreisen ein. Hier haben religiöse Attraktionszentren und Großveranstaltungen durch-

aus eine Funktion: mit Glaubensfragen, kirchlichen Antworten auf Lebensprobleme, mit kirchlich-religiösem Ambiente und den dort herrschenden Überzeugungen Kontakt zu schaffen und Fragebereitschaft zu wecken. Das könnte verstärkt werden, wenn Fragen *von* Jugendlichen und Fragen an Jugendliche in das gesamte Diskussionsfeld, wie es bei solchen Anlässen entsteht, stärker einbezogen werden: eine Frage an die Veranstalter, aber auch an die „Vorbilder", denen Jugendliche zuströmen.

Die Jugendlichen im Felde kirchlicher Großveranstaltungen gehören, obwohl bei verschiedenen Anlässen durchaus unterschiedliche Altersstrukturen vorzufinden sind, vorwiegend zur Altersgruppe der sehr jungen, der 15- bis 18-, höchstens 20jährigen, und sie kommen ganz überwiegend aus den Schulen. Diese Differenzierung bedeutet in mehrfacher Hinsicht eine beträchtliche Einschränkung: *Es fehlt die berufstätige Jugend,* es fehlen die Lehrlinge und Jungarbeiter. Vordergründig ist klar warum: Diese sind im Felde von Pflicht und Neigung nicht so frei zu disponieren wie unsere „verschulte" Jugend. Näher besehen ergibt sich ein großes Fragezeichen: Über die Schulen bleiben die Jugendlichen wenigstens eine gewisse Wegstrecke lang durch die Kirche noch ansprechbar, die Jugendlichen, die die Schule verlassen, verlieren auch diesen Kontakt weitgehend. Ein ganz weites Feld liegt hier brach; es ist nicht zu sehen, wie es auch nur langfristig kirchlich wieder erschlossen werden kann.

Man kann in den „verschulten" Jugendlichen zwischen 15 und 18 dennoch eine beträchtliche Chance sehen: sie sind neuen Erlebniswelten eher aufgeschlossen, und sie werden einmal zu den *mittelständisch tragenden Schichten* ihrer Gesellschaft gehören. Das prädestiniert sie zwar weiter im Metzschen Sinne für die im Absterben geglaubte „bürgerliche Religion", aber Mittelschichten prägen in der Breite des sozialen Feldes nun einmal mehr die Gesamtgesellschaft, bewahren vor dem Absinken in bloße Subkulturen, aber auch vor elitären Verstiegenheiten. Scheitern und Chance liegen da eng beieinander.

Bleibt die Frage, was an *geistiger Vitalität und Anregbarkeit* in den Jugendlichen steckt, die in kirchliche Massenveranstaltungen strömen und religiösen Führungsfiguren akklamieren: Was hoffen sie da anzutreffen, wem oder was akklamieren sie? Zunächst wird sicher Atmosphäre gesucht, Gemeinschaftserlebnis, das um so ansprechender ist, als man dabei bleiben kann, wie man ist oder wie man sich individuell oder in der eigenen Gruppe gibt: ein bißchen narzißtisch, jedenfalls unbekümmert und spielerisch, ein – insgesamt nicht schlechtes – Ergebnis einer gelockerten Erziehung in den Elternhäusern.

Aber ist es nur das? Jemand aus der schreibenden Zunft, angesichts des „lockeren" Habitus der Jugendlichen über die eigene frühe Jugend nachsinnend, hat sich in Berlin einmal die Mühe gemacht, sich im Sommergarten um den Funkturm an vier, fünf verschiedenen Ecken unter sie zu mischen und ihren Gesprächen zuzuhören. Er kam durchaus beeindruckt zurück. Das seien keine Jugendlichen, die nur sich feierten, auch viele vielleicht in erster Linie nur Berlin besichtigten; da sei durchaus sachlich bis heftig in Gruppen und Grüppchen ausgetauscht und weiterdiskutiert worden, was in vielen Foren eben nur angetippt war.

Also eine Zunahme von Gesprächsfähigkeit und Gesprächsbereitschaft? Oder doch nur die unreflektierte Anpassung an das, was es zu beklatschen gibt? Man wird ersteres nicht über- und das letztere nicht unterschätzen dürfen. Es ist wohl eine dem Alter entsprechende natürliche Lebensäußerung, wenn Teenager klatschen und nicht so genau hinsehen, was sie beklatschen. Und natürlich geht es trotz Klatschen auch einmal aggressiv her. Aber gerade in Berlin ist aufgefallen, daß Jugendliche vorwiegend *sachlich* fragen, daß sie substantielle Fragen haben und diese auch vorbringen. Hier ist ein *Ansatz,* an dem weitergearbeitet werden könnte: nicht dadurch, daß man lange darüber grübelt, wie man den Jugendlichen noch mehr „Angebote" der Selbstdarstellung machen und damit einer konsumistischen Grundhaltung, die kirchlichen Großveranstaltungen ohnehin innewohnt, noch ungewollt Vorschub leistet, sondern dadurch daß die Jugendlichen als Mitwirkende und Gesprächspartner selbst stärker gefordert werden. Die Generation der Mütter und Väter, die bei solchen Anlässen am meisten fehlen – auch das engt ihren Ausstrahlungskreis ein –, haben ihren Kindern die harten Fragen, die Jugendliche durchwegs haben, aber vielleicht noch nicht ausreichend artikulieren können, aus purer Ängstlichkeit ohnehin zu lange erlassen. Diese Ängstlichkeit scheint sich gegenüber den jetzt Heranwachsenden zu erübrigen. Hoffentlich wissen das auch die Jugendseelsorger und die, die ihnen helfen.

E. U.

Entwicklungen

Pazifismus mit neuen Akzenten?

Zu den Friedensbewegungen in den USA

Die Besetzung der amerikanischen Botschaft in Teheran und der Einmarsch russischer Truppen in Afghanistan haben das politische Klima in den USA (jedenfalls zeitweilig) verändert. Erinnerungen an Pearl Harbor – das kritische Datum des Eintritts in den Zweiten Weltkrieg – werden wach. Der Stolz einer gedemütigten Nation bäumt sich auf. Farmer des Mittleren Westens brauchen zur Annahme einer empfindlichen finanziellen Einbuße nicht übermäßig

gedrängt zu werden, obwohl sie die prompten Zahlungen für ihre Weizenlieferungen an die UdSSR schätzen gelernt haben. Auch unter den amerikanischen Sportlern zeigt sich eine erstaunlich große Zahl davon überzeugt, sich von einem Boykott der Olympischen Spiele nicht ausschließen zu dürfen. Die Kandidatur des glücklosen *Jimmy Carter* erfährt die unerwartete Hilfe von Patrioten, die ihren Präsidenten in einer derart kritischen Situation nicht verlassen. Sogar der weithin verlegen kommentierte Fehlschlag einer Befreiungsaktion der Geiseln im Iran findet – wie eine nachher durchgeführte Befragung ergibt – die Unterstützung von mehr als 70% aller erwachsenen Amerikaner. Das Wort, das eine mit Vietnam geschlagene Generation zu verdrängen sich bemüht hatte – Krieg –, ist wieder zu hören. Beobachter diesseits des Atlantiks machen besorgte Gesichter. Läßt die offizielle Politik der Vereinigten Staaten sich zu folgenschweren, im Resultat tragischen Schritten verleiten?

Nicht nur Reminiszenz an die Antivietnambewegung

Nur ungenügend ist die deutsche Öffentlichkeit darüber informiert, daß es auch in den USA Gruppen von Menschen gibt, die nicht müde werden, vor einem denkbaren Krieg zu warnen und zum Frieden aufzurufen. Seit Beginn des Jahres 1980 scheint ihre Zahl zu wachsen. Ihre Initiativen zeugen von einer Dynamik, die in Erstaunen versetzt. Von allen Teilen des Kontinents werden „Friedensaktionen" gemeldet. Pazifistische Gruppen nehmen den Protest wieder auf, der zeitweilig an Interesse verloren zu haben schien – gegen den Bau von Raketen, Atom-U-Booten, Rüstungsmaterialien, gegen den Entwurf und die Produktion von Kernwaffen in Berkeley Livermore, Los Alamos (New Mexico), Rocky Flats (Colorado). Nachdem Präsident Carter Ende Januar die Wiedereinführung der Registrierung – als Vorbereitung späterer, wenn auch nicht vom Kongreß gebilligter allgemeiner Musterung – angekündigt hat, erhebt sich lautstarker Widerspruch unter den in Frage kommenden Jahrgängen. Sie bezweifeln, daß es dem Präsidenten allein um die Abschaffung des wegen seiner einseitigen Auswahl als unzureichend und ungerecht kritisierten Berufsheeres geht. Für den 31. Januar nannten die Abendnachrichten die Zahl von 100 Universitäten und Colleges, an denen es in den beiden Tagen vorher „teach-ins", Diskussions- und Protestversammlungen, gegeben haben soll. *Walter Cronkite*, nationale Institution des Fernsehjournalismus, glaubt die Verbindung zu den Studentenrevolten während des Vietnamkrieges ziehen zu dürfen. Die *Zahl der Verweigerer* ist hoch (z. B. 55% der auf dem Campus in Berkeley Befragten, bis zu 75% der Schüler katholischer Highschools in Oakland, Cal.). Dabei werden die Statistiken noch durch ein kurioses Phänomen geschwächt. Aus Gleichheitsgründen – ein von der Frauenbewegung bei jeder Gelegenheit in Erinnerung gerufenes Anliegen – sollen Männer und Frauen in gleicher Weise registriert werden. Befragte Studentinnen votieren darum nicht selten zunächst mit Zustimmung. Die auch von ihnen geteilte Opposition gegen die Verstärkung der Streitkräfte kann dann erst in einer weiteren Frage statistisch erfaßt werden. Natürlich sind die *Motive* für die Ablehnung der Registrierung insgesamt komplex. Da spielen auch mangelndes soziales und politisches Engagement, die neue Konzentration auf Studien und Schule wie auch die verbreitete Illusionslosigkeit und die Abneigung gegen idealistisch-patriotische Lebensentwürfe eine Rolle. „Nothing is worth dying for" ist ein nicht selten anzutreffender Slogan. Und doch ist die Sorge um die Gefährdung des Friedens unübersehbar.

Zur Charakterisierung der *neuen Friedensbewegung* lohnt sich ein Blick zurück in die sechziger Jahre. Der wird einem im übrigen leicht gemacht. Weitaus schneller, als das vom alten Kontinent aus als zulässig erscheint, hat eine Reihe von Publikationen mit der Glorifizierung dieses Jahrzehnts begonnen. Die in diesem Jahr auftauchenden Namen sind alte Vertraute: *Daniel Berrigan SJ, Daniel Ellsberg, Dave Dellinger* u. a. Auch die Taktiken sind noch bekannt. Doch Reminiszenz reicht nicht aus. Man wird der im Jahre 1980 wieder lebendig werdenden Friedensbewegung nicht gerecht, wenn man die Linie nicht noch weiter auszieht und nicht noch auf eine frühere Tradition zurückgeht. Pazifismus ist immer eine bezeichnende Erscheinung des nationalen und religiösen Spektrums Amerikas gewesen. Zum anderen sind neue Akzente zu benennen.

Wandlung in den religiösen und politischen Motiven

Es ist sicher keine Übertreibung, wenn man von dem Gros der amerikanischen Kirchenmitglieder feststellt, sie fänden sich politisch auf der Seite der Mehrheit und hätten die unverkennbare Tendenz, Amerika mit Christentum zu identifizieren. Mit dem Südstaatler und Baptisten Jimmy Carter hat sich diese vorgebliche Deckungsgleichheit sozusagen personal ausgeprägt. Was sich in diesem Rahmen als notwendiges politisches Ziel vorzustellen versteht, sei es Frieden oder Krieg, kann sich der Unterstützung der überwiegenden Zahl der Christen gewiß sein. Dahinter steht eine Verbindung von Politik und Theologie, die nicht nur die Bibelarbeit und Verkündigung des Fundamentalismus (*Billy Sunday*, 1863–1935; *Billy Graham*) bestimmt, sondern ebenso in der liberalen Theologie, der Erneuerungsrichtung des „Social Gospel" wie der neoorthodoxen Theologie ihren Ausdruck gefunden hat. Das Werk *Reinhold Niebuhrs* (1892–1970), des bedeutendsten amerikanischen Theologen dieses Jahrhunderts, verfolgt gleichzeitig theologische Erneuerung wie das Ziel politischer Gestaltung. Er war davon überzeugt, daß in einer von der Sünde bestimmten Gesellschaft (Immoral Society) allenfalls der einzelne mit sich und seinem Gott in Frieden leben könne, der Krieg jedoch unvermeidlich sei. Die zumeist von katholischen Theologen vorgetragene Lehre vom „*gerechten Krieg*" weist in die gleiche Richtung. Der

rationale Ansatz einer Lehre von Krieg und Frieden legt ihnen in jedem Fall die Frage vor, ob die zu verteidigenden Werte und Rechtsgüter den Einsatz von bestimmten Kampfmitteln zulassen, ob eine zuständige Autorität den Krieg erklärt hat, ob der Krieg als „ultima ratio" anzusehen sei und ob sich die vorgesehene Kriegshandlung auf die Maßnahmen beschränke, die zum wirksamen Schutz der bedrohten Werte und Güter unumgänglich notwendig seien. Die nur selten in Frage gestellte Voraussetzung der Fragen besteht darin, daß Krieg nicht einfachhin zu verwerfen sei, sondern nach einer *Güterabwägung* jeweils neu gerechtfertigt werden müsse.

Doch mit der Zeichnung dieser Hauptlinien ist das Bild keineswegs vollständig. Gegen eine erdrückende Mehrheit politisch eher konformistischer Theologen und Kirchenvertreter hat sich in Amerika immer auch eine wenn auch zeitweise nur kleine Zahl von solchen Christen durchsetzen können, die einen *radikalen Pazifismus* zu ihrem Anliegen machten: Nachfolger der Wiedertäufer, Amish, Hutteriten, Mennoniten usw. Sie haben versucht, in teils belächelten, teils heftig bekämpften Aktionen (z.B. der Verweigerung von Kriegssteuern) ihren Pazifismus unter Beweis zu stellen. Den größten politischen Einfluß gewann ein Zusammenschluß von Pazifisten unter dem Namen „Fellowship of Reconciliation". Aus einer Erneuerung der „Social Gospel"-Bewegung im Ersten Weltkrieg entstanden, wurde sie in den folgenden Jahren das Sammellager von sozial Engagierten und christlichen Aktivisten pazifistischer Bewegungen. Unter der Führung *A. J. Mustes* († 1967) hat in den sechziger Jahren die Fellowship auch versprengten katholischen Friedensinitiativen Heimat geboten: dem Catholic Worker Movement mit *Dorothy Day* und dem pazifistischen Einzelgänger des Zweiten Weltkrieges: *Gordon Zahn*. Unter organisatorisch glücklicher Hand gelang es, der bisweilen denkfaul wirkenden Lehre des „Gerechten Krieges" eine überzeugende katholische Version des Pazifismus entgegenzustellen. In den Tagen des Vietnamprotestes vermochte sie sich – mit den Gebrüdern *Berrigan*, *Thomas Merton*, *J. Douglass* und vielen anderen – zum erstenmal aktiv zu bewähren.

Neue Ansätze

Die in der Iran- und Afghanistankrise aufkommende Friedensbewegung ordnet sich in das gezeichnete Spektrum ein. Doch lassen sich ebenso neue Akzente feststellen: Die Informationen über die möglichen Folgen eines mit modernen Kampfmitteln geführten Krieges sind gewachsen. Die in der Öffentlichkeit geführten Diskussionen um einzelne Waffensysteme (MX-Missiles, B1-Bomber, Neutronenbomben usw.) und Salt II haben den Stand des Wissens um militärische und verteidigungspolitische Zusammenhänge erweitert. Eine wachsende Zahl von Amerikanern steht fassungslos vor einer Argumentation, die vorrechnet, um wieviel eine Rüstung noch angehoben werden müsse, um die bereits vielfach vorhandene Möglichkeit, den wahrscheinlichen Gegner zu vernichten, um eine zusätzliche vermehren zu können. Nicht nur junge Leute äußern den Verdacht, den Politikern gehe es nicht mehr um Sicherheit und Schutz, sondern um die Bereitstellung eines effizienten politischen Instrumentes, mit dessen Hilfe politische Einflußbereiche bestimmt werden könnten. Nach ihnen gestaltet sich Verteidigungspolitik in einem beängstigend moralfreien Raum. *Daniel Ellsberg*, unter Kennedy, Johnson und Nixon mit strategischen Studien befaßter, dann zum Pazifisten gewandelter Militärwissenschaftler, erklärt seinen erstaunten Zuhörern immer wieder die Genese dieses politischen Kalküls:
Die Entwicklung habe mit dem „guten Gewissen" begonnen, von dem Truman nach dem Einsatz der Atombombe in Hiroshima gesprochen habe. „Es seien nach seiner Berechnung nicht mehr Menschen zu Tode gekommen als bei einem Tag pausenloser Bombenangriffe (März 1945)." Unter Eisenhower und Kennedy habe es einen Abschreckungsplan gegeben, der im Fall eines russisch-amerikanischen Konflikts irgendwo auf dem Globus die Zerstörung jeder russischen und chinesischen Stadt über hunderttausend Einwohner vorgesehen habe. Heute bestimme sich die westliche Verteidigungspolitik von der Basis eines unbegreiflichen und nicht mehr auszurechnenden Zerstörungspotentials von 22000 bis 30000 atomaren Sprengköpfen, von denen jeder einzelne das Vielfache der Sprengkraft der Hiroshimabombe besitze. Effizienz der Politik sei zum entscheidenden Standard einer immens aufgeblähten Rüstung geworden. – Es ist kein Wunder, daß aus dem Kreis der besser Informierten die Gruppe der Betroffenen wird und aus dieser die Friedensbewegung ihre neue Anhängerschaft rekrutiert. Die bessere Kenntnis führt allerdings auch zu Skepsis gegenüber demokratischen Kontrollen und gegenüber einer bis dahin akzeptierten politischen Vernunft. Der Zweifel wächst, ob mit den Mitteln der Politik die Gefahr eines möglichen Einsatzes der vorhandenen Waffensysteme verhindert werden könne. Mit welchen Mitteln aber sonst?
Neue Akzente der Friedensbewegung stammen allerdings nicht nur aus einer erweiterten Information. Man wird sich der *gesellschaftlichen Folgen* eines Zynismus bewußt, der methodisch an die mögliche Zerstörung von Leben herangeht. Das Wachsen der Kriminalität, die Erosion tragender Werte, die Zurücksetzung sozialer Maßnahmen und die schleppende Behandlung sozialer Übel geht nach ihnen auf das Konto einer nicht mehr zu kontrollierenden Rüstung. Ökologisch interessierte Gruppen prangern die mit Waffenentwicklung und -einsatz verbundenen Gefahren für die Umwelt an. Viele empfinden die in der Abschreckungspolitik enthaltenen Ungerechtigkeiten gegenüber den unterentwickelten Teilen der Welt. Wenn auch die Zahl derer aus der jungen Generation, die sich sozialistischen Heilslehren verschreiben, traditionell gering bleibt, findet der pragmatische amerikanische Geist zu schnellen politischen Koalitionen, wenn sie nur geeignet sind, eine als unsinnig erkannte weitere Rüstung zu verhindern. Vorbilder wie *Mahatma Gandhi*, *Martin Luther King*, *Cesar Chavez* wirken dabei integrierend.

Ein neuer Akzent mag auch darin zu sehen sein, daß die Friedensbewegung der achtziger Jahre nicht mehr an schicksalhafte Zwänge und Unvermeidbarkeiten zu glauben geneigt ist, sondern klar und ungeniert zur Verantwortung aufruft. Eine aus religiösen Quellen geschöpfte Symbolwelt soll sensibilisieren und zur Aktion befähigen. Berrigan versucht, mit Sinnbildern christlicher Tradition eine produktive Utopie des Friedens zu entwerfen. Er ist überzeugt, daß die christliche Liturgie eine Fülle von Friedenssymbolen besitzt, aus denen sich für den Gläubigen Bewußtseinsveränderungen, Tugenden der Gewaltlosigkeit und Haltungen jenseits des bloßen Legalismus entwickeln ließen. Freunde setzen seine Ideen in der unterschiedlichsten Weise um. Vor dem Pentagon, für viele Pazifisten Ursymbol der Destruktivität, findet seit Monaten eine ständige Vigil statt – „Wachsamkeit angesichts des Bösen". Gleichgesinnte lösen sich aus dem Besucherstrom zum Weißen Haus; in hastiger Arbeit schaufeln sie ein Grab auf dem wohlbehüteten Rasen des Präsidentensitzes – Symbol des Todes und, in Anspielung auf das leere Grab, Symbol des Lebens. Der Aschermittwoch des Jahres 1980 bot die Gelegenheit mit Hunderten von Friedensaktivisten gegen die Allianz zwischen Wissenschaft und Rüstung auf dem Gelände der Universität Berkeley zu protestieren; verstreute Asche sollte an Tod und Umkehr gemahnen. *Berrigan, Ellsberg* und *Dellinger* werden am 20. April 1980 auf den Stufen des Verteidigungsministeriums festgenommen, nachdem sie eigenes Blut auf die Stufen geschmiert haben. Die Welt der Symbole ist düster. Die damit verbundenen Vorstellungen sind apokalyptisch. Der Kampf gilt weniger den bewußt falschen Motiven als einem *technologischen Rationalismus*, der aus sich die Technologie der Zerstörung entläßt. Ziel der Friedensaktionen soll es sein, die Tatsache von Schuld und Sünde und die Notwendigkeit von Vergebung, Verzeihung, Versöhnung herauszustellen. Wider vorausgesetzte Unschuld und angebliche moralische Überlegenheit soll eine Welt des Friedens entstehen.

Noch Subkultur

Die skizzierten Friedensvorstellungen entwickeln sich im Rahmen einer Subkultur. Der Majorität, die an rationale Alternativen zu denken gewohnt ist, erscheinen die vorgeschlagenen Wege oft irrational und irreal. Das Vertrauen auf Moral und Recht läßt sie eher daran denken, dem Gewissensspielraum im Einzelfall mehr Anerkennung zu verschaffen. Die politisch nicht ungefährliche Pardonierung der Wehrflüchtigen des Vietnamkrieges hat solche Überlegungen wiederum angestoßen. Andere betonen den Unterschied zwischen atomarem und nicht atomarem Krieg (Ellsberg, Walzer). Eine kleine Zahl von Theologen gibt sich der Hoffnung hin, man könne mit der eindeutigen Reflexion auf die Bedingungen eines Atomkrieges die Wahrscheinlichkeit eines solchen Krieges eindämmen *(Paul Ramsey)*. Der Notwendigkeit von Friedensdiensten und Friedenspädagogik kann sich keiner verschließen. Was immer unternommen wird – selbst der Versuch, die moralischen Voraussetzungen des Krieges: Ungerechtigkeit, Gewalt, Unterdrückung, Fortschrittsgläubigkeit, Konsumzwänge, zu beseitigen –, verdankt der erstarkten Friedensbewegung starke Impulse.

Philipp Schmitz

Ungewohnte Diasporasition

Muslime in der Bundesrepublik Deutschland

Derzeit dürften nach Schätzungen etwa 1,5 Millionen Muslime in der Bundesrepublik Deutschland leben. Die mit Abstand größte Gruppe mit 1,3 Millionen stammt aus der Türkei. Die Zahl der Muslime aus Jugoslawien beträgt etwa 80000. Der Rest setzt sich zusammen aus Marokkanern, Iranern, Tunesiern, Jordaniern, Pakistanis, Ägyptern, Syrern, Indonesiern, Algeriern, Iraki und kleinen Gruppen aus anderen Staaten. Unter den Deutschen selbst gibt es um ca. 1200 Muslime.

Ein Spiegelbild des Weltislam

Die Muslime in der Bundesrepublik sind ein *Spiegelbild des Weltislam*, d.h., alle Strömungen und Richtungen des Islam sind hier vertreten. Die Hauptgruppe bilden die Sunniten der hanefitischen Rechtsschule. Die nächst größere Gruppe dürften die bis zu 200000 Aleviten aus der Türkei sein, die religiös den Schiiten nahestehen. Da ihre religiöse Überzeugung in der Türkei nicht anerkannt ist, können sie sich – erstmals in ihrer Geschichte – als religiöse Gruppe artikulieren. Weiterhin gibt es kleinere Gruppen von Schiiten, insbesondere aus dem Iran und einige Tausend Anhänger der Ahmadiya-Bewegung, die jedoch vom Weltislam ausgeschlossen worden ist.
Die Gesamtzahl islamischer Gläubiger zeigt *zunehmende Tendenz*, die durch den Geburten- und Wanderungsüberschuß bei den Türken entsteht. Unter den Muslimen befinden sich fast eine halbe Million Kinder und Jugendliche. Über die Hälfte der türkischen Familien lebt schon zwischen sechs und zehn Jahren in der Bundesrepublik. Sie haben sich an die Erfordernisse der deutschen Arbeitswelt weitgehend angepaßt. Den Lebensbedingungen einer westeuropäischen, industriellen Gesellschaft jedoch nur so weit, wie sie es für unbedingt notwendig erachten. In der letzten Zeit ist der Eindruck entstanden, daß selbst diese Minimalanpassung an unsere Zivilisation wieder zurückgenommen wird. Als Indiz dafür wird häufig darauf hin-

gewiesen, daß türkische Frauen und Mädchen mehr als früher Kopftücher tragen, daß in einigen Firmen, die größere Gruppen von Türken beschäftigen, diese Arbeitnehmer es durchgesetzt haben, die Betriebsferien nicht in die Schulferien, sondern in den muslimischen Fastenmonat Ramadan zu legen, oder auch daß inzwischen einzelne Schulbehörden für Schulbezirke mit starker türkischer Bevölkerung mit Überlegungen begonnen haben, die Koedukation in der Grundschule und später auch in der Hauptschule abzuschaffen.

Die Mehrzahl der Muslime, insbesondere die Türken, sah sich durch Anwerbung als Arbeitskraft oder im Rahmen des Familiennachzugs innerhalb weniger Tage aus einer Umwelt, deren Kultur und Zivilisation ausschließlich vom Islam geprägt sind, in eine Gesellschaft versetzt, in der nach ihrem persönlichen Eindruck weder Islam noch irgendeine andere Religion eine Rolle spielt. Diejenigen, die die bundesdeutsche Gesellschaft als eine vom Christentum geprägte Kultur und Zivilisation verstehen, fühlen sich als Muslime sittlich höher stehend und mit ihrer gesamten Wertordnung als kultivierter im Vergleich mit der westeuropäischen Umwelt. Hinzu kommt, daß sie täglich feststellen müssen, wie Organisation und Struktur dieser Gesellschaft es unmöglich machen, die Einhaltung der bisher selbstverständlichen Hygiene- und Speisevorschriften sowie der Gebetszeiten und die traditionelle, auch religiöse Erziehung der Kinder zu gewährleisten. Die *ungewohnte Diasporasituation* zeigt den Muslimen immer wieder, was an religiösen und traditionellen Vorschriften und Gebräuchen selbstverständlich und fast unbewußt in das tägliche Leben integriert war. Nicht einmal dieses Minimum an Religionsausübung ist in der deutschen Gesellschaft ohne Mühe und ohne Abgrenzung von der Mehrheit einzuhalten; noch viel weniger ist eine genaue Befolgung aller Vorschriften des Korans möglich.

Bestrebt, ein Vakuum auszufüllen

So ist ein *Vakuum* entstanden. Religiöse Bedürfnisse, die in der Diaspora verständlicherweise sehr viel stärker auftreten können als in der Heimat, können kaum oder gar nicht befriedigt werden. Eine geordnete religiöse Infrastruktur, wie sie in der Heimat mehr oder weniger überall zur Verfügung steht, gibt es bisher in der Bundesrepublik nicht. Dieses Vakuum versuchen die „Islamischen Kulturzentren" und andere islamische Vereinigungen durch ein Angebot von Gebetsräumen und Korankursen für Kinder und Jugendliche zu füllen. Die Hodschas, die Gebete und Unterricht leiten, sind weithin überfordert, da sie diese Funktionen in der Mehrheit ehrenamtlich ausüben und sich ihre Bildung kaum von der eines durchschnittlichen Arbeiters unterscheidet. Hinzu kommt, daß türkische Gruppen des rechten bis rechtsextremen Spektrums erkannt haben, daß gerade die Muslime, die nicht vorbereitet sind, sich in einer nicht-islamischen Welt zurechtzufinden, besonders aufnahmebereit sein können für einseitige religiöse oder nationalistische Zielsetzungen. So ist in der Öffentlichkeit der Eindruck erzeugt worden, daß praktizierende Muslime gleichzusetzen seien mit politisch rechtsextremen Gruppen. Gleichzeitig werden diejenigen als westlich orientiert und fortschrittlich und aufgeschlossen dargestellt, die sich „von den fortschrittshemmenden, konservativen Zwängen des Islam befreit" haben. Wenn auch sowohl unter den religiös „gleichgültigen" als auch unter den religiös praktizierenden Muslimen starke *Gruppenrivalitäten* zu beobachten sind, so sind doch die Auseinandersetzungen zwischen diesen beiden großen Gruppen in der letzten Zeit deutlich heftiger geworden. Jetzt bekanntgewordene Erkenntnisse des Verfassungsschutzes bestätigen dies.

Die Probleme, die *praktizierende* Muslime bei uns haben, und die Erwartungen, die sie gegenüber der bundesdeutschen Gesellschaft haben, sind in den letzten Jahren deutlich geworden. Dies ist zunächst an der heftig geführten Diskussion um die sogenannten *Koranschulen,* die genauer als Korankurse bezeichnet werden sollten, erkennbar geworden. In diesen Korankursen, die von den schon erwähnten Hodschas geleitet werden, soll den Kindern das Lesen des Koran und teilweise Auswendiglernen in Arabisch sowie einige Grundbegriffe der Religionslehre und -ausübung vermittelt werden. Auch Muslime wissen und kritisieren selbst, daß diese Unterweisung meist dilettantisch und mit pädagogisch teilweise bedenklichen Mitteln erteilt wird. Eine Erhebung des Hamburger Senats zur Frage der „Koranschulen" bestätigt zwar diese Kritik, kommt aber nicht zu Erkenntnissen, welche die vielfach übertriebenen Darstellungen in den Medien bestätigen könnten. Ein islamischer Sprecher formulierte das Bedürfnis so: „Wir richten uns in der Bundesrepublik auf eine Dauerpräsenz ein. Daher liegt uns besonders die Zukunft unserer Kinder am Herzen. Sie müssen in ihrer Religion so unterrichtet werden, daß sie den Anforderungen der modernen Gesellschaft gewachsen sind. Wenn sie deutsche Bürger werden wollen, legen wir ihnen nichts in den Weg. Es kommt uns auf den Islam an und nicht auf die Nationalität seiner Gläubigen."

Inzwischen gibt es erste konkrete Überlegungen in einigen Bundesländern, *islamischen Religionsunterricht* einzuführen, um diesem Anliegen muslimischer Eltern Rechnung zu tragen. Die praktische Durchführung wird viele Probleme mit sich bringen, die jedoch im allgemeinen Interesse bewältigt werden müssen: z. B. die Sicherstellung, daß die Religionslehrer ordentlich ausgebildet werden, die Gewährleistung der deutschen Schulaufsicht, die Frage der Prüfung der Lehrmittel und Unterrichtspläne und einiges andere mehr.

Ein breites Feld öffentlicher Diskussion bildet die Antragstellung islamischer Organisationen auf *Anerkennung als Körperschaften öffentlichen Rechts* analog den christlichen Kirchen. Ein solcher Antrag, gestellt durch das „Islamische Kulturzentrum Köln", liegt derzeit bei der Landesregierung in Nordrhein-Westfalen vor. Bisher ist darüber noch nicht entschieden worden. Angesichts des Staats- und Gesellschaftsverständnisses des Islam ist es bemerkenswert, daß zumindest eine islamische Gruppierung

einen Antrag gestellt hat, dessen positive Bescheidung eine gewisse Verpflichtung zur Kooperation mit einem Staat zur Konsequenz hätte, der Muslimen mindestens fremd ist, wenn er nicht gar in seiner Organisation der Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion von ihnen abgelehnt wird. Es gibt erste Anzeichen, daß die Antragsteller dieses zu sehen beginnen. Erste, vorsichtige Rückzugsgefechte sind zu beobachten.

Neuerdings gibt es auch Stimmen aus dem muslimischen Bereich, die *Sendezeiten in Rundfunk und Fernsehen* für religiöse Sendungen fordern. Auch wurde schon der Anspruch formuliert, daß Muslime in den Rundfunk- und Fernsehräten vertreten sein müßten. Die Anerkennung islamischer Feiertage, wie immer dies geschehen soll, ist ein Anliegen von Muslimen, das schon länger vorgetragen wird. Der Wunsch nach gleichberechtigter Mitsprache in den Institutionen der deutschen Gesellschaft sowie die Anerkennung der Ansprüche einer Religionsgemeinschaft im öffentlichen Leben wird von den Muslimen künftig in vielen Einzelpunkten gefordert werden. Es zeichnen sich bereits Tendenzen ab, in den Bereichen, die bisher weitgehend von Kirchen und gesellschaftlichen Gruppen belegt sind, islamische Parallelstrukturen zu bilden. So gibt es bereits konfessionelle Kindergärten, die zwischen 75 und 90 Prozent türkische Kinder haben. Angesichts dieser Tatsache ist es keine Utopie, sich vorzustellen, daß eines Tages in solchen Stadtvierteln, wo viele Türken wohnen, „islamische Kindergärten" entstehen könnten. Gleiches gilt gegenüber der strukturellen Überforderung der Arbeiterwohlfahrt in der sozialen Beratung für die Türken: Es könnte sich in absehbarer Zeit ein *islamischer Wohlfahrtsverband* bilden. Diese Vorstellung ist um so weniger utopisch, als in der islamischen Welt wohltätige Stiftungen weit verbreitet sind. Es ist davon auszugehen, daß die Muslime in Zukunft versuchen werden, alles, was Kirchen und gesellschaftliche Gruppen in der deutschen Gesellschaft an Möglichkeiten haben, auch zu bekommen.

Der „amtliche" Islam wird aktiv

Seit kurzer Zeit hat auch die *türkische Regierung* erkannt, daß unter ihren Staatsangehörigen in Westeuropa, besonders bei der großen Zahl in der Bundesrepublik, religiöse Bedürfnisse, die nicht befriedigt werden, eine Quelle des Unfriedens werden könnten. Die in der Bundesrepublik gegründeten islamischen Organisationen repräsentieren, im Grunde genommen, Sekten, wie z. B. die Sueleymanli-Bewegung und die Nurdschuluk-Bewegung. Die islamische „Amtskirche", wie z. B. der „Islamische Rat" in Ankara, sind bisher in der Bundesrepublik nicht präsent. Der Islamische Rat ist eine staatliche, unmittelbar dem türkischen Ministerpräsidenten nachgeordnete Behörde für religiöse Angelegenheiten. Er repräsentiert die Zusammenfassung aller muslimischen Gruppierungen und ist zuständig für die Ausbildung islamischer Theologen und Religionslehrer. Außerdem unterstehen ihm alle Geistlichen. Der Islamische Rat unternimmt zur Zeit alle Anstrengungen, um religiöse Räte oder Kontaktstellen in der Bundesrepublik zu bilden.
Im allgemeinen Interesse ist es zu begrüßen, daß Muslime beginnen sich zu strukturieren, dies würde einem geordneten und vor allem friedlichen Miteinander von Christen und Muslimen, von Deutschen und Türken förderlich sein. Die Muslime stehen vor einer für sie neuen Situation: Erstmalig befinden sich so viele Gläubige in der Diaspora. Allmählich erkennen die Verantwortlichen, daß der Islam neue Wege gehen muß.

Gabriele Erpenbeck

Brennpunkte

„Mission im Gegenverkehr"

Zur Sechsten Weltmissionskonferenz in Melbourne

„Wir beten ‚Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden' und leben nach dem Motto ‚mein Reich komme, mein Wille geschehe an meinem Ort wie in der Bundesrepublik Deutschland so in den USA oder China oder der Sowjetunion'. Wir sagen, wir hätten ein Evangelium vom Gottesreich zu predigen und predigen alles unter der Sonne, nur nicht den ‚gekreuzigten Christus'. Wenn wir überhaupt einen gekreuzigten Christus predigen, dann ist er ein gezähmter Christus, der unserem luxuriösen Lebensstil, dem gleichgültigen Spießbürgertum und dem eigensüchtigen Konfessionalismus kein Hindernis in den Weg stellt..." – Mit dieser in immer neuen Varianten vorgetragenen Attacke gegen die mangelnde Leidens- und Opferbereitschaft vieler Christen und Kirchen – ihre Begabung, sich bequem einzurichten mit der „billigen Gnade" Gottes traf der Metropolit *Geevarghese Mar Ostathios* ins Zentrum des Tagungsthemas. Denn wenn man die zwölftägige Weltmissionskonferenz des

Ökumenischen Rates der Kirchen vom 12. bis 24. Mai in Melbourne auf einen Punkt bringen will, dann wird man sagen können: Es ging um den Versuch, herauszufinden, was zu tun ist, damit christlicher Glaube, christliches Leben und christliches Handeln glaubwürdiger werden, als sie es heute sind.

Mission als Bekehrung und Weltverantwortung

Melbourne war nicht der erste Versuch des Ökumenischen Rates in dieser Richtung. Man wird überhaupt nicht sagen können, daß Melbourne für diejenigen, denen ökumenisches Denken und die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen vertraut sind, irgend etwas grundsätzlich Neues gebracht hat. Und auch, ob der Versuch, mehr Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft in Melbourne zu erzielen, erfolgreich war, ist nicht mit einem glatten Ja zu beantworten. Trotzdem mag man – um es vorweg zu sagen – sich denen nicht anschließen, die jetzt in Presseberichten und sonstigen Reaktionen an Melbourne herummäkeln. Denn trotz der eher mageren Ergebnisse und der vielen offen gebliebenen Fragen gibt es doch eine Reihe von Gesichtspunkten, die selbst ein so aufwendiges Mammut-Unternehmen rechtfertigen.

Melbourne war die sechste Weltmissionskonferenz seit Gründung des „Internationalen Missionsrates" 1910, der sich 1961 in den Ökumenischen Rat der Kirchen eingliederte. Dessen Abteilung für „Mission und Evangelisation" hatte, wie auch bei früheren Gelegenheiten, die Konferenz vorbereitet und dazu eingeladen. Neben rund 300 Delegierten aus ca. 80 Ländern in allen Teilen der Erde gab es knapp 200 Berater und Beobachter und etwas mehr als 100 Journalisten. Vertreten waren Missionsgesellschaften und praktisch alle Konfessionen und Denominationen; die römisch-katholische Kirche durch 16 offizielle Beobachter und eine Reihe weiterer persönlicher Teilnehmer. Inhaltliche Anknüpfungspunkte waren die 4. und 5. Weltmissionskonferenz in Mexico-City (1963) (vgl. HK, April 1964, 343–347) und Bangkok (1972/73) (vgl. HK, April 1973, 206–209) und die letzte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975). Von Mexico-City und Bangkok her lag die Frage *nach einem* gewandelten *Missionsverständnis* auf dem Tisch; von Nairobi her die Frage der Weltverantwortung der Christen in einer zerrissenen Welt voller Hunger, Not und Ungerechtigkeit.

Die Debatte auf den Missionskonferenzen hatten vor allem zu der Erkenntnis geführt, daß die Zeiten der klassischen „Einbahnmission" aus dem ehemals christlichen Abendland hinaus zu den Heiden in den überseeischen Ländern vorbei ist und abgelöst werden muß von „Mission im Gegenverkehr", von Weltmission. Missionsland ist überall, lautete die Einsicht, und daraus folgte der Auftrag zur „Mission in 6 Kontinenten" (Mexico-City). In Bangkok artikulierten 9 Jahre später die jungen Kirchen aus Asien, Afrika und Lateinamerika ihre Entschlossenheit, mit der Kolonialherrschaft auch die theologische Vorherrschaft des weißen Mannes von der nördlichen Halbkugel abzuschütteln. Sie forderten *geistliche Gleichberechtigung*, formulierten Ansätze je eigener theologischer Ausprägungen vor dem Hintergrund ihrer gewachsenen Geschichte und Kultur und beschlossen ein „Moratorium", mit dem der personelle und finanzielle Einfluß der ehemaligen „Mutterkirchen" zugunsten rascheren eigenständigen Wachstums zurückgedrängt werden sollte. In den Beziehungen zu den anderen großen Religionen trat zum Stichwort Mission im Sinne von *„Bekehrung"* die Forderung nach partnerschaftlichem Umgang miteinander im *„Dialog"*. Das „Heil" des Menschen – auch das sollte nach Bangkok zum Verständnis von Mission gehören – darf nicht isoliert betrachtet werden von seinem Wohl. Die Rettung der Seele vor ewiger Verdammnis gehört untrennbar zusammen mit der Sorge für den irdischen Leib: Das Evangelium meint den *ganzen* Menschen.

Von diesem Ansatz her ergab sich im Blick auf Melbourne nahezu zwangsläufig die Verknüpfung der Missionsdebatte mit dem Anliegen der *Weltverantwortung des Christen*. Auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (Genf 1966) war die Frage nach dem gesellschaftspolitischen Auftrag der Christen und Kirchen angesichts der sich verschärfenden Weltprobleme mit neuem Stellenwert versehen worden und bestimmte seither über die ökumenischen Vollversammlungen in Uppsala (1968) und Nairobi (1975) einen wesentlichen Teil des ökumenischen Denkens und Handelns. Bonhoeffers Forderung nach „Beten und Tun des Gerechten" wurde auf neue Weise aktuell, und der damit ausgelösten Frage nach der Glaubwürdigkeit christlichen Zeugnisses konnte sich auch die Missionsdebatte nicht entziehen. Freilich wurde damit der sechsten Weltmissionskonferenz ein so gewaltiges Themenpaket aufgebürdet, daß von vornherein niemand mit einer gültigen Aufarbeitung hätte rechnen dürfen. Denn nun mußten ja nicht nur die noch von Bangkok her strittigen Fragen weiter bedacht werden (beispielsweise das Verhältnis von „Bekehrung" und „Weltveränderung" zueinander) – es ging nun auch um die Frage, welche *praktischen Konsequenzen* aus der Forderung nach einem glaubwürdigen Zeugnis zu ziehen sind.

Welche Hoffnung und welche Aufgaben

Mit dem Generalthema der Konferenz, der Vater-unser-Bitte „Dein Reich komme", haben die Veranstalter sich selbst und die Konferenz wohl bewußt dem heilsamen Zwang ausgesetzt, ihre Überlegungen und Aussagen von vornherein und immer wieder neu am Maßstab einer zentralen biblischen Aussage zu überprüfen. Ob das immer und überall durchgehalten werden konnte, darf man sicher bezweifeln. Aber ebenso sicher war es eine tragfähige Grundlage, die auch das Gewicht der Gottesdienste und Bibelarbeiten während der Konferenz erhöht hat, und es

gilt auch im nachhinein als Prüfstein für mancherlei Schwarmgeisterei und gesellschaftspolitische Ideologisierung, die in den Debatten natürlich nicht immer zu vermeiden waren.

Bei der Auslegung des Konferenzthemas richteten sich die Überlegungen hauptsächlich auf zwei Fragen: Welche Hoffnung verbinden die Christen mit dem verheißenen Gottesreich, und welche Aufgaben ergeben sich daraus? – Schon aus den jahrelangen Vorarbeiten war für die Vorbereitungspapiere eine Reihe theologischer Aussagen erwachsen, die *Hoffnung* eindeutig *zugunsten der Armen* artikulierte. „Jesus ist arm geworden, nicht reich (2. Kor 8,9); er identifizierte sich mit dem Schicksal der Armen, nicht dem der Reichen (Matth 25,31 ff); ... das Reich Gottes wurde den Armen verheißen, nicht den Reichen, (Matth 5,3; Jak 2,5)" usw.
Diese von manchen (vor allem „westlichen") Delegierten als zu einseitig empfundene Auslegung bekam für den Konferenzverlauf entscheidendes Gewicht. Zumal unter der kaum mehr bestrittenen Voraussetzung, daß zwar Gott das verheißene Reich in Vollendung nur selbst heraufführen kann, und erst „am Ende der Tage", daß aber die Christen hier und heute schon nach Kräften Vorboten des Reiches sein müssen, „Zeichen und Werkzeug", wie es der emeritierte Neutestamentler *Ernst Käsemann* in Melbourne formuliert hat. Bei dem Indonesier *Soritua Nababan*, einem der Konferenz-Moderatoren, hieß es dazu: „Dieses Thema (Dein Reich komme) ist ein Ruf zum ‚ora et labora', zum Gebet und zur Arbeit. Nicht, daß wir Gott zwingen, seinen Plan nach unserem oder dem Plan der Welt auszuführen, sondern wir sind wirklich eingeladen, aktiv Zeichen seines Reiches aufzurichten: Gerechtigkeit, wo Unrecht regiert; Frieden, wo Krieg, Streit, Haßgefühle und Vergeltung vorherrschen; Freude und Hoffnung, wo Tränen und Enttäuschungen herrschen; und Gnade, wo Gnadenlosigkeit und unvorstellbare Folter am Werke sind". Und der anglikanische Bischof von Winchester, *John Taylor*, ergänzte in seinem Beitrag: „Jesus rief Menschen dazu auf, das Leben des Gottesreiches in der Vorwegnahme seiner Ankunft zu leben ... Das Gottesreich kommt von Jenseits; es ist jedoch durch und durch diesseitig."

Solche Sätze waren, wie gesagt, im Prinzip unumstritten. Schwierig aber wurde es sofort, als man mit der Katechismus-Frage „Was heißt das?" die *Diesseitigkeit des Gottesreiches* in den verschiedenen Lebensbereichen und Lebensumständen der Menschen zu konkretisieren versuchte. Was meint die Botschaft vom kommenden Gottesreich konkret im Blick auf die Armen dieser Welt oder im Blick auf das menschliche Ringen in den verschiedenen Lebensumständen, was passiert bei der Herausforderung der Mächte dieser Welt durch den gekreuzigten Christus, und wie kann die Kirche unter allen diesen Umständen heute das Reich Gottes bezeugen?
In vier Sektionen mit jeweils 3 bis 5 Untersektionen, in täglichen Gottesdiensten und 25 Bibelarbeitsgruppen suchten die Delegierten nach Antworten auf diese Fragen.

Dabei sah es zeitweilig so aus, als schrumpfte die Antwort zusammen auf einen *Bußruf an die reichen Christen und die reichen Kirchen aus den reichen Industrienationen.* Die Anfragen und die Anklagen, vor allem der Vertreter aus den lateinamerikanischen Ländern, waren unmißverständlich und massiv. Wie einen Spiegel hielten sie den reichen Christen ein Gottesbild vors Gesicht, mit dem man Macht, Herrschaft und Ungerechtigkeit aufrichten und gewähren lassen kann. Einen Gott, „der nicht sieht, fühlt, hört, antwortet oder sich über eine Struktur aufregt, die den Wert des Lebens verneint." So formulierte es die Lehrerin *Julia Esquivel* aus Guatemala: „Ein Gott für Kosmetika, Luxusgüter und Juwelen für die Schönheitskönigginnen der Welt, für überflüssige Güter, für die Konsumenten, die durch Propaganda, durch Todesmaschinen in den Atomzentren, durch Abfall in den Straßen von New York, durch Leichen in den heimlichen Friedhöfen in Guatemala und durch blutbefleckte Wertpapiere in den Schweizer Banken, manipuliert werden ... Wir haben begonnen, diesen herzlosen Gott von unendlicher Grausamkeit zu ‚illegitimieren' und ihn mit dem Licht des Gottes Jesu Christi zu konfrontieren; einem Gott, der mit dem arm geborenen Volk gekreuzigt ist, der stirbt, gekreuzigt von Elend, Napalm oder Ausräucherung auf den Baumwollfeldern, oder einfach durch Mörderhände, die von den Tempeln der politischen und wirtschaftlichen Macht in der entwickelten Welt aus gesteuert werden."

Gute Botschaft für die Armen, was aber heißt das für die Reichen?

Anklage und Hoffnung, auf diesen Doppelton waren nahezu alle Aussagen der Lateinamerikaner gestimmt. Das verheißene Gottesreich ist „die gute Nachricht für die Armen". *Was aber heißt das für die Reichen?* Hat Jesus für die Reichen nur „schlechte Nachrichten" gebracht? Ist er für sie nicht gestorben?
Spätestens bei dieser Fragestellung wurde auch in Melbourne deutlich, daß man erst am Anfang schwieriger Überlegungen stand. *Wer eigentlich sind die Armen?* Sind es nur die ökonomisch Armen, die physisch Unterdrückten, die an Leib und Leben Bedrohten? Oder gibt es auch Armut inmitten materieller Güter, Armut an Freiheit des Geistes, der Meinung, der Bewegung? Was meint die Bibel, wenn sie von den geistlich Armen spricht? – Die *„Theologie der Armen"* oder „... der Armut", wenn es je so etwas geben sollte, bedarf noch *gründlicher Differenzierungen.* Ebenso wie der Katalog von Vorwürfen und Forderungen an die Adresse der „Reichen", wer immer sich dazu zählen mag oder muß. Hier ist die Konferenz über pauschale Zielvorstellungen nicht hinausgekommen. Zu unterschiedlich waren die Voraussetzungen, zu stark sind die einzelnen Gruppen eingebunden in ihre jeweiligen Lebensumstände und Erfahrungen. Für schwarze Südafrikaner wird die Verheißung des Reiches Gottes an anderer Stelle bedeutsam als für orthodoxe Russen. Und die Hoffnungen der Lateinamerikaner, täglich mit Unterdrückung,

Verschleppung und Folterung konfrontiert, die Ermordung Erzbischof Romeros frisch im Gedächtnis, sind mit denen eines bundesdeutschen Lutheraners eben kaum vergleichbar. Hinzu kommt, daß die verschiedenen Gruppen unterschiedlich belastungsfähig sind. Aufrüstung der Nato oder Menschenrechtsverletzungen in Südafrika dürfen angeprangert werden. Dasselbe im Blick auf den Warschauer Pakt oder die Sowjetunion überfordert noch immer den Spielraum der Vertreter aus einigen sozialistischen Ländern. Hier ist schon eine Erklärung Fortschritt, in der die Konferenz „demütig" bekennt, daß sie *wegen politischer Rücksichten* nicht alles aussprechen kann, was ihrem prophetischen Auftrag wohl anstünde.

Kompromisse und Vorläufigkeiten: Sind das die Ergebnisse von Melbourne? Die vage These einer „Theologie der Armut" und daraus abgeleitet kräftige Bußrufe an die reichen Christen des Westens? – Ein Koffer voller Sektionsberichte, lange Papiere, in denen vielfältige Meinungen mühsam und unter Zeitdruck zusammenaddiert wurden, deren substantielle Details erst aus dem Sand der Leerformeln herausgewaschen werden müssen? Ein paar Resolutionen und eine *„Botschaft an alle Christen"*, in der als Voraussetzung für eine glaubwürdige Verkündigung ein „neuer Lebensstil" gefordert wird? –

Man kann so fragen, aber man wird damit der Konferenz sicher nicht gerecht. Denn es kann von Melbourne, trotz deutlicher Einschränkungen, einiges bleiben, was Gewicht hat oder noch bekommt: Zum Beispiel das, was der westfälische Präses *Heinrich Reiss* die „persönliche Erfahrung" nennt. Jene Ablagerungen aus Begegnungen, Gesprächen, Auseinandersetzungen, Gebeten mit Menschen, die trotz aller Fremdheit aus dem gemeinsamen christlichen Wurzelgrund kommen, an deren Ende ein besseres Verständnis steht und die Einsicht in die Notwendigkeit eigenen Umdenkens.
Es könnte bleiben die Erfahrung, daß *theologische Gemeinsamkeiten in „Regionen"*, also in Lebensräumen mit gemeinsamem kulturellem, wirtschaftlichem, politischem Hintergrund, heute existentiellere Bedeutung zu erlangen scheinen als die Grenzen zwischen den Konfessionen. Die Bedeutung dieser Entwicklung für ein glaubwürdiges missionarisches Zeugnis ist noch gar nicht in Sicht. Aber vielleicht dachte Prof. *Rudolf Schnackenburg* (Würzburg), einer der katholischen Beobachter in diese Richtung, als er von der Hoffnung sprach, Melbourne könne einen „fühlbaren Auftrieb für die ökumenische Zusammenarbeit" erbringen.

Erhebliche Konsequenzen

Es wird sicher bleiben eine *breitere Grundlage für die weitere Missionsdebatte*. Traditionelle Missionstheologie mag manchem zu kurz gekommen sein. Aber deren Vertreter, „Evangelikale" ganz unterschiedlicher Schattierungen, haben in Melbourne nicht zimperlich ihre Meinungen eingebracht. Und auch wenn deutlich ist, daß zur immer noch gültigen Mission als „Bekehrung der Herzen" der Auftrag zur „Veränderung der Strukturen" notwendig dazugehört, müßte eine Brücke zwischen den verschiedenen Auffassungen zu schlagen sein.

Und bleiben wird sicher nicht zuletzt, als Grundströmung von Melbourne, *die Frage nach der Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses*. Vor allem als Anfrage an die nordatlantische Christenheit. Das ist, auch wenn sie manchmal in Melbourne zu schrill und zu pauschal gestellt worden ist, eine im Kern berechtigte Anfrage mit erheblichen Konsequenzen auch wirtschaftlicher und gesellschaftspolitischer Art. Denn die unüberhörbare Aufforderung an die Christen des Westens zu einem „neuen Lebensstil" muß zwar zuerst im individuellen Bereich befolgt werden, sie zielt aber, um wirksam zu werden, auf neue Maßstäbe in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Auch diese Herausforderung an alle Christen ist nicht neu. Sie wurde aber in Melbourne biblisch überzeugender fundiert und deshalb auch mit mehr Nachdruck gestellt als bisher. *Hans Joachim Girock*

Interview

Bekenntnisfreude und Vielfalt verbinden

Ein Gespräch mit Hanna-Renate Laurien

Das folgende Gespräch mit Frau Hanna-Renate Laurien, Kultusministerin in Rheinland-Pfalz und führendem Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, wurde am Rande des 86. Deutschen Katholikentages in Berlin geführt. Gegenstand des Gesprächs mit Frau Laurien, die den Katholikentag durch ein vielbeachtetes Referat eröffnet hatte, waren die möglichen Zusammenhänge und Diskrepanzen zwischen dem großen Katholikenfest, mit dessen vor allem emotionaler Ausstrahlung und der gegenwärtigen, wie es scheint teils eher gegenläufigen Entwicklung in der Gesamtkirche. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Frau Laurien, der deutsche Katholizismus feiert hier in Berlin sein großes Fest. Fast hat man den Eindruck von Akklamationsstimmung. Aber was geht in der Kirche wirklich vor sich?

Laurien: Ich möchte gleich einen kleinen Widerspruch setzen. Hier begeht nicht „der deutsche Katholizismus" den Katholikentag, sondern die katholische Kirche in Deutschland. Das ist ein Unterschied...

HK: Die Kirche war in meine Frage eingeschlossen. Aber vermutlich ist nicht einfach alles in strengem Sinne Kirche, was man unter Katholizismus gerade bei solchen Anlässen unterbringen kann...

Laurien: Da haben Sie gewiß recht, aber es ist wichtig, zu sehen, daß die Menschen, die hier zusammenkommen, aus den Gemeinden kommen und an ihre Kirche Fragen richten. Ihre Frage zielte offenbar auf die Beziehung, die dieser Katholikentag zur Situation der katholischen Kirche in Deutschland hat...

„Wir haben nicht immer klar gesagt, wo wir stehen"

HK: Ja, zur Gesamtentwicklung in der Kirche, die ziemlich anders zu verlaufen scheint...

Laurien: Dann muß ich gleich zurückfragen, welches für Sie die Kennzeichen der Situation der heutigen Kirche und ihrer Entwicklung sind. Denn ich möchte sehen, ob wir von der gleichen Situationsbeschreibung ausgehen...

HK: Ich würde sagen, für mich gibt es eine ganz offensichtliche Diskrepanz: es gibt eindeutige Zeichen eines Trends zu starker Geschlossenheit, die als Reaktion auf die letzten Jahre einem noch gewachsenen geistlichen Sicherheitsbedürfnis entgegenkommt. So könnte man vermutlich auch den noch jungen Pontifikat Johannes Pauls II. deuten, soweit in ihm bereits eine Strategie sichtbar wird. Auf der anderen Seite gibt es hier eine fröhliche, relativ ungezwungene, in ihrer Art liebenswürdige Beifallstimmung, als ob es in der Kirche, zwischen der Kirche als Institution und ihren Gläubigen und deren gesellschaftlichem Umfeld eigentlich keine Probleme gäbe.

Laurien: Ich sehe im Appell des Papstes zu größerer Geschlossenheit, den wir vielfältig beobachten können, eine Herausforderung, eine Chance und auch Gefahr: Gefahr, wenn daraus eine selbstsichere Gewißheit würde, wenn äußere Zeichen die inneren Zeichen ersetzten. Aber ich möchte an Ihrer Situationsbeurteilung verstärken, daß gerade in einer freiheitlichen Gesellschaft der Christ, der Katholik, auch verpflichtet ist, den anderen Kenntnis zu geben von seiner Überzeugung. In dieser Beziehung haben wir oft ein Defizit zu beklagen. Wir haben nicht immer klar genug gesagt – ich meine das nicht als Zwang, sondern als Angebot –, was wir meinen und wo wir denn stehen. Wenn daraus wieder eine größere Vergesetzlichung würde, müßten wir eindeutig widerstehen. Ich glaube aber, daß dieser Katholikentag ein Zeichen dafür ist, daß sich Bekenntnisfreude – Sie haben Akklamation gesagt – und Unterschiedlichkeit und Vielfalt durchaus verbinden lassen. Für mich ist jedenfalls ein solches Zeichen die Tatsache, daß auch, wo verschiedene Meinungen auftreten, keine Aggressivität da ist. Es täte manchen Theologen gut, auch einmal zu erfahren, wie man sich auseinandersetzt, ohne aggressiv zu sein.

HK: Wird aber der Trend zur Geschlossenheit – Sie haben selbst von der Gefahr der Vergesetzlichung gesprochen –, wie er für die gegenwärtige Kirche kennzeichnend ist, durch diese Art von Katholikentag – auch ein bißchen durch gewollte oder ungewollte Verharmlosung der wirklichen Problemlage – nicht zusätzlich unterstützt und gestärkt?

Laurien: Wenn Sie sagen, im Verhältnis zur wirklichen Lage könnte hier Harmlosigkeit gespielt werden, dann will ich Ihre Frage verschärfen, als ob das, was hier geschieht, Ventilcharakter habe. Dann könnte gelten: hier Vielfalt und zu Hause Geschlossenheit. Die Geschlossenheitsbewegung hier könnte durch ein Wir-Gefühl verstärkt...

HK: ... und psychologisch abgesichert werden...

Laurien: Ja, und dieser Position, die natürlich nie ganz auszuschließen ist, möchte ich doch differenzierend widersprechen. Einmal: Geschlossenheit muß nicht notwendig Einschränkung, Reduktion eines gesunden Pluralismus sein. Träfe das zu, wäre es allerdings gefährlich. Nur, wenn ich auf unsere Gesellschaft und auf unsere Kirche schaue, so fällt mir doch auf, daß mancher nur noch von der Pluralität spricht und gar nicht mehr davon, wo er steht. Deswegen möchte ich davor warnen, Bekenntnisbereitschaft gleich mit Geschlossenheit zu verwechseln. Würde die Kirche die Offenheit des Zweiten Vatikanums in Frage stellen, müßten wir Position beziehen.

HK: Ist diese Situation im Grunde genommen nicht längst da?

Laurien: Ich sehe das noch nicht in einer besorgniserregenden Weise. Besteht nicht bei jeder menschlichen Haltung die Gefahr des Überziehens, und finden wir in den Strömungen, die Sie ansprechen, nicht so etwas wie ein Gegensteuern zu anderen Fehlhaltungen? Deutlicher: Die Menschen fragen, wie sie in dem Jahrmarkt der Meinungen Hilfen bekommen können, eine Meinung zu haben und zu leben. Das ist eine berechtigte Frage, und das kann natürlich umschlagen in enge Standpunktfixierung. Aber wenn ich die verschiedenen Foren etwas zu überblicken suche, dann habe ich durchaus den Eindruck, daß wir es durchweg mit einer gesunden Mischung von Pluralismus und Bekenntnisfreude zu tun haben. Auch Meinungen von Theologen, die nur zufällig hier nicht gesprochen haben – ich denke z. B. an Josef Blank –, hätten als Meinung auf diesem Katholikentag durchaus Platz. Und wenn ich an das denke, was Bischof Hemmerle hier als Meinung und

Überzeugung vertreten hat, dann war das genau diese gute Mischung aus Meinungsvielfalt und Bekenntnisfreude, die ich der ganzen Bischofskonferenz wünschen möchte.
Warum sehen wir in dem, was einengend wirkt, gleich eine Trendwelle und in dem, was erfreulich ist, nur Zufall? Eine grundlegende, uns alle als Kirche prägende Tendenz zur Verschlossenheit sollten wir nicht herbeireden.

„Themen, die schwierig sind ..., aber Fragen, die die Menschen bewegen"

HK: An Bekenntnisvielfalt fehlt es hier nicht, aber haben Sie nicht auch den Eindruck, daß manches gerade kirchlich schwierige Thema oder Fragen, die eine kirchlich kritische Situation anzeigen – denken Sie an die kirchliche Ehegesetzgebung, denken Sie an den Trend zu einer einseitigen Resakralisierung des Priesters und seiner kirchlichen Funktionen, an eine offenbar wieder stärker werdende Trennung von Priestern und Laien, an die Laisierungsverfahren, hinter denen doch existentielle Nöte stecken –, hier ausgespart sind oder nur am Rande eine Rolle spielen oder allein von den Organisatoren des „Katholikentags von unten" aufgegriffen werden?

Laurien: Sie nennen einige Themen, die schwierig sind. Was den pastoralen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen angeht, warten wir seit der Synode auf Antwort. Dieses Thema ist, wie ich weiß – und als einzelner Teilnehmer kann ich nicht alle Foren in ihrem Ablauf kennen –, in einem Forum sehr deutlich zur Sprache gekommen.
Eine stärkere Trennung von Priestern und Laien kann man wohl nicht als generelle Tendenz behaupten, wohl aber geht es vielfältig um das Verständnis des Priesteramts. Daß die Veranstalter dabei z. B. nicht, wie es hingegen der sogenannte „Katholikentag von unten" getan hat, den Pflichtzölibat infragestellend aufgegriffen haben, ist auch angesichts der Verlautbarungen des Papstes hierzu verständlich. Das Thema wird seit langem diskutiert und auch theologisch erörtert. Aber ist ein Katholikentag dafür das richtige Forum? Die Spannung zwischen der großen Zahl von Theologiestudenten und der kleineren Zahl von Priesteramtsbewerbern, verschärft durch die Altersstruktur der Priesterschaft, wird uns zweifellos noch intensiv beschäftigen, wenn es um den Anspruch der Gemeinde auf Leitung und Verkündigung und Sakrament geht.

HK: Dennoch: geht die hier demonstrierte Bekenntnisfreude – ich habe den Eindruck, gelegentlich werde dabei auch „von oben" etwas nachgeholfen – nicht doch auf Kosten eines differenzierteren, erfahrungsbezogenen Problembewußtseins?

Laurien: Ein Katholikentag ist kein philosophisches Seminar. Hier sind viele Menschen, die eben nicht das Abitur haben ...

HK: Abitur hat wenig mit Erfahrung zu tun, und die Schichten, die Sie ansprechen, haben auch ihre Probleme, die sie zur Sprache bringen und die sie nicht nur in plakativen Bekenntnissen hören möchten ...

Laurien: Plakative Bekenntnisse sind auf den Foren, an denen ich teilgenommen habe, nicht Leitform gewesen. Die Fragen, die den Menschen wichtig sind, sind zur Sprache gekommen. Wenn Bischof Ivo Lorscheiter fragt, ob wir denn die Menschen in der Dritten Welt zu den Lebensformen führen sollen, die wir hier leben, dann hat man die Betroffenheit durchaus bemerkt. Oder wenn heute sehr nachdrücklich und mehrfach gefragt wurde, wie gebe ich den Glauben als Christ, der ich zu sein versuche, an meine Kinder weiter, dann sind das doch Fragen, die die Menschen bewegen.

HK: Das möchte ich nicht bestreiten. Aber sind die Verhältnisse zwischen amtlicher Kirche und vielen Gläubigen nicht gerade deswegen schwierig, weil die Erfahrungshorizonte auseinanderklaffen?

Laurien: Dazu kann ich nur sagen: Wenn unser Kardinal im Dom predigt und uns sagt, was für eine aufregende Geschichte der Mensch ist, daß, wenn es ihn nicht gäbe, niemand ihn hätte erfinden können, dann fragt mich anschließend beim Weintrunk eine Frau: Was hat er gesagt, wie aufregend es ist mit dem Menschsein, aber jetzt antworten Sie mir bitte mal zu 218. So konkret wird das genommen. Und ich finde, daß dieses solchermaßen konkrete Betroffensein sich gerade auf diesem Katholikentag ereignet.

„Noch weniger Präsenz in der Öffentlichkeit einer säkularen Gesellschaft finde ich nicht gut"

HK: Was natürlich nicht verhindert, daß ganze Konfliktfelder verdrängt werden. Es gelten zum Beispiel als eine zentrale Konfliktsthematik die vielen ungelösten Fragen der Ehe- und Familienmoral. Trotz Familienforen habe ich nicht den Eindruck, daß sie hier, gemessen an ihrer Bedeutung, wirklich ausreichend zur Sprache kamen, obwohl gerade diese Fragen nicht nur einzelne berühren, sondern mit der Glaubwürdigkeit und Ausstrahlung der Kirche zu tun haben ... Zudem: ein Katholikentag ist bald vorüber, selbst wo es Impulse gibt, werden sie von den Veranstaltern selbst wenig aufgegriffen ...

Laurien: Ich greife das Familienthema gerne auf. Es kam – jedenfalls soweit ich das beurteilen konnte – in verschiedenen Versionen zur Sprache. Einmal war die Frage wichtig, wie erziehe ich meine Kinder. Es kam in den vergangenen Tagen aber auch oft zur Sprache: Was macht denn die Frau bei ihren verschiedenen Aufgaben in Beruf und Familie? Ich habe im Eröffnungsreferat ganz bewußt gesagt, daß das Thema Frau in der Kirche nicht zu lösen ist, indem ich streite über das Priesteramt der Frau. Ich muß erst über die Schritte zwei und drei reden, bevor ich den Schritt zehn tue. Auch darüber ist hier an mehreren Ecken gesprochen worden. Nun kann ein Katholikentag selbst nicht die Lösung bringen. Was ich als sehr nachdenkliche Herausfor-

derung aus Ihrer Frage heraushöre, ist die Frage nach den Konsequenzen, wie das, was hier zur Sprache kommt, weitergeführt wird, z. B. das Thema Frau in Kirche und Familie. Stellt sich das Zentralkomitee deutscher Katholiken einmal dieser Frage? Es hat sich bisher zur Familie, noch nicht aber zur Stellung der Frau geäußert.

HK: Der Katholikentagsrhythmus ist so, daß zum Aufarbeiten eigentlich keine Zeit bleibt...

Laurien: Zwei Jahre sind doch eine gute Zeit...

HK: Aber so, daß jetzt schon Düsseldorf 1982 steht, ohne daß aus Berlin 1980 dafür noch groß Folgerungen gezogen werden können, und die Kräfte des ZdK werden dadurch fast völlig absorbiert. Wären Sie nicht auch für eine „Strekkung" des Rhythmus?

Laurien: Ich weiß, daß es solche Bestrebungen gibt. Ich erlaube mir aber, etwas provozierend zu sagen: Ich bin zwar in meinem Beruf sehr für Gründlichkeit, aber ich bin hier nicht nur für Gründlichkeit. Im jetzigen Rhythmus haben wir in einem Jahr den Evangelischen Kirchentag und im nächsten den Katholikentag, so daß wenigstens einmal im Jahr ein christliches Zeichen gesetzt wird, das uns Gelegenheit gibt, zu fragen und auch einmal zu antworten. Noch weniger Präsenz in der Öffentlichkeit einer säkularen Gesellschaft finde ich nicht gut.

HK: Es stand noch die Frage nach der Ehe- und Familienmoral an. Wir werden im Herbst eine Bischofssynode zum Familienthema haben. Es steht zu vermuten, daß nicht nur das geltende Eherecht, sondern auch „Humanae vitae" festgeschrieben wird. Vor sechs bis acht Jahren hätte eine solche Voraussicht einen Katholikentag noch in hellen Aufruhr versetzt. Den Eindruck hat man jetzt nicht...

Laurien: Es ist peinlich, wenn ich das so sage, aber ich bin sicher nicht der am schlechtesten informierte Katholik in der Bundesrepublik. Aber ich höre durch Sie zum erstenmal, daß es eine Bischofssynode geben wird, die sich um die Frage der Geburtenregelung nachdrücklich kümmern will. Wenn ich das schon nicht weiß, dann läßt die Lebenserfahrung vermuten, daß es hier sehr viele Leute gibt, die das auch nicht wissen.

HK: Bereits im ersten, seit längerem – wenn auch nicht in der Bundesrepublik – veröffentlichten Vorbereitungspapier ist ausdrücklich und eindeutig davon die Rede...

Laurien: Ich will Ihrer Frage auch nicht ausweichen. Ich halte – das ist übrigens bester Thomismus – die Mittel in sich für weder gut noch böse, sondern durch die Art, wie wir das Mittel anwenden, entscheiden wir darüber, ob es gut oder böse ist. Ob ich das Messer benutze, um Spargel zu schälen oder jemand zu erdolchen, liegt nicht am Messer. Dies läßt sich auch auf die Pille beziehen. Dennoch ist zu sehen, daß die Folgenlosigkeit, die die Pille ermöglicht, mit einer Veränderung im Bewußtsein zusammengeht. Ich stütze mich hier auf die Königsteiner Erklärung unserer deutschen Bischöfe, die ein helfendes Wort und ein zu sittlicher Verantwortung führendes Wort gesprochen haben.

HK: Aber stehen die Bischöfe noch zu dieser Erklärung? Die österreichischen Bischöfe haben sich zu der ihren nach den „Humanae vitae" bekräftigenden Aussagen des Papstes in Amerika noch einmal bekannt. Von deutschen Bischöfen hat man etwas Ähnliches nicht gehört.

Laurien: Ich habe keinen Anlaß – ich begäbe mich sonst auf die Ebene der Gerüchte –, zu vermuten, daß die deutsche Bischofskonferenz vorhat, sich von ihrer Königsteiner Erklärung zu distanzieren. Sie werden wohl wissen, wie begründet und wie wichtig diese Erklärung war und ist.

„Ich beobachte manche Entwicklung mit Besorgnis"

HK: Es gibt andere Konfliktsituationen, über die man anderswo eher mehr hört als hier, beispielsweise über die kirchliche Situation von wiederverheiratet Geschiedenen. Sie haben vorhin kurz darauf angespielt. Das diesbezügliche Votum der Gemeinsamen Synode scheint vergessen zu sein...

Laurien: Wir haben darüber schon in der Gemeinsamen Konferenz eine Diskussion gehabt. In dieser Sache ist bisher leider nichts zu erwarten...

HK: Das ist ja gerade das Problem, es kommt eine abschlägige Antwort aus Rom, und damit ist die Sache erledigt, oder man gibt sich damit zufrieden. Sind diese und ähnliche Probleme aber nicht zu akut, um sie einfach auf den Weg des Sicheinschläferns zu verweisen?

Laurien: Ich habe nicht den Eindruck, daß auf diesem Katholikentag das Sicheinschläfern der Weg ist. Auch ich beobachte manche Entwicklung von Rom her mit Besorgnis. Ich habe ja das Beispiel gebracht mit der Frau in der Kirche, daß da sich gerade nicht neue Öffnungen vollziehen und daß es zum Priesteramt, wenn auch nicht ex cathedra, so doch lehramtliche Verlautbarungen gegeben hat, die eine Position beziehen, die nicht die meine ist. Ich finde aber nicht, daß auf diesem Katholikentag kontroverse Fragen ausgeklammert werden. Sicher, wenn Sie 2500 Leute im Saal haben, können Sie etwas nicht mit theologisch-systematischer Gründlichkeit besprechen. Aber jedesmal, wenn wir die Podien öffnen zu den Hörern im Saal, gehen diese an die Mikrofone oder schreiben ihre Zettel. Dabei fällt die Fülle der Fragen auf. Das ist kein Publikum, wo tausend hocken und nur drei fragen, sondern es fragt ein ganz hoher Prozentsatz. Und ich gestehe, daß es mir so auf dem Podium ergangen ist, daß meine der Hochschule entstammenden Mitdiskutanten mir zuflüsterten, die Fragen seien aber doch wohl zu einfach. Ich finde das gar nicht, denn hier kommen die Fragen zur Sprache, die die Leute bekümmern.

HK: Ich hatte eher den Eindruck, daß viele Antworten zu einfach sind...

Laurien: Ich habe den Eindruck nicht, es gab vielmehr

viele sorgfältige und von Erfahrung geprägte Antworten. In vielen Podien saßen zudem auch Nichtglaubende, was die Dichte der Fragen und Antworten erhöhte. Nur, glaube ich, sollten wir die Erwartungen an einen Katholikentag auch nicht zu hoch setzen...

HK: Wir wären die letzten, die das täten...

Laurien: ... Der Katholikentag ist kein Konzil, keine Vollversammlung des Zentralkomitees deutscher Katholiken, sondern ein Stück Vermittlung und Äußerung. Trotz meiner beruflich notwendigen Nüchternheit bin ich begeistert, wie hier Leute miteinander sprechen und sich zu ihrem Glauben bekennen und wie man in Berlin, einer nun wirklich säkularen Stadt, die Besucher des Katholikentags und ihr Bekenntnis aufnimmt.

„Ich finde es schlimm, daß der Kommunist ja sagt zu einer Ethik ohne Freiheit und der Christ... sich geniert, Bekenntnisfreude zu setzen"

HK: Bekenntnis kann, gerade wenn es mit dem auch christlich sehr deutbaren Wort Liebe verbunden ist, auch eine Menge zudecken. War es nicht fast eine Strategie, ich würde hier Ihre Eröffnungsrede sogar einschließen, Bekenntnisfreudigkeit zu wecken, mit dem Effekt, Probleme zuzudecken?

Laurien: Nein. Erste Bemerkung dazu: Es gibt keine Strategie. Ich habe meine Rede, um es konkret zu sagen, mit keinem einzigen Veranstalter, Präsidenten oder Bischof vorbesprochen oder auch nur die Stichworte mitgeteilt, sondern habe gelesen, nachgedacht und mit Freunden geredet, die Laien sind, die Priester sind, die ganz andere Berufe haben. Zweite Bemerkung: wir treffen – leider – in unserer Welt auf fanatische Bekenntnisfreude (ob Khomeini oder die Herrscher in der DDR), die mit nichtfreiheitlichen Konzepten verbunden ist. Ich möchte dem bewußt entgegensetzen die Bekenntnisbereitschaft derer, die in Freiheit leben. Ich finde es schlimm, daß der Kommunist ja sagt zu einer Ethik ohne Freiheit und der Christ, der in Freiheit lebt, sich geniert, Bekenntnisfreude zu setzen, sie vielmehr sogleich als Zudecken von Problemen verstehen soll. Nein! Für mich ist die Tatsache wichtig, und dazu haben wir ja auch einiges kritisch hier erfahren, daß Herr X und ich beide bekennen, aber in dem und dem Punkt völlig verschiedener Meinung sind und eben deshalb eine Basis finden, uns in Liebe zu streiten... Wenn ich unsere Gemeinden einmal etwas kritisch sehe, dann möchte ich sagen, daß wir es dort oft gar nicht wagen, uns so zu streiten wie hier.

HK: Sie würden also sagen, das Nicht-streiten-Können, das unlängst einmal Werner Ross ein typisches Kennzeichen politischer deutscher Kultur nannte, sei auch typisch für den kirchlichen Bereich...

Laurien: Von diesem Katholikentag kann und sollte Befähigung und Kraft ausgehen, das Gegenteil zu beweisen.

HK: Ich habe den Eindruck, daß hier zwar große Fragefreudigkeit besteht, aber nicht eigentlich Bereitschaft zu Auseinandersetzung. Das sind ja zwei verschiedene Dinge...

Laurien: In den Foren war Bereitschaft, sich zu streiten, da. Da wurde von dem einen gesagt, ich kann durch nichts vermitteln, wie man als Christ leben soll. Und der andere widersprach. Es wurde gefragt, wie sich Christentum konkretisiert in der Wirtschaftsordnung oder in anderen Zusammenhängen. Es wurde darüber gestritten, ob und wie Kirche sich politisch äußern kann, ob sie vereinnahmt wird usw. Ich möchte hoffen, daß mit der Erfahrung solch streitbarer Gemeinsamkeit bei noch mehr Menschen die Angst davor schwindet, wenn man sich streitet, müßte man die Gemeinsamkeit des Glaubens verlieren.

HK: Eines der Grundmotive Ihrer Eröffnungsrede war die Aufforderung, Mut zu haben zur notfalls einsamen Entscheidung gegen eine andersgeartete oder anders geformte öffentliche Meinung. Weil Sie jetzt sagen, und das ist eine interessante Perspektive, Sie möchten nicht das Monopol auf Bekenntnisfreude reaktionären Interpreten à la Khomeini oder à la SED überlassen, treibt die Angst vor einem noch nicht bewältigten theologischen wie politischen Pluralismus nicht doch hinter die scheinbar sicheren Mauern emotionaler Bekenntnisse zurück?

Laurien: Jede menschliche Verhaltensweise schließt auch immer eine Gefahr ein. Eine pluralistische Freiheitlichkeit auch innerhalb der Kirche birgt die Gefahr der Unverbindlichkeit. Bekenntnisfreude birgt gewiß die Gefahr der Ideologisierung, der Geschlossenheit um ihrer selbst willen, des Gettos. Ich halte es deshalb für wichtig, daß eine Institution wie die Herder-Korrespondenz jeweils die kritische Gegenfrage stellt...

HK: Institution? Das ist für ein solides Presseorgan zu hoch gegriffen...

Laurien: Na ja, sagen wir Einrichtung und daß diese Einrichtung zu Recht kritische Gegenfragen stellt. Ich hielte es für schlecht, wenn Beliebigkeit abgelöst würde von Standfestigkeit, und dann käme nach der Standfestigkeit wieder die Beliebigkeit. Ich möchte in der Tat immer das Bemühen stärken, Bekenntnisbereitschaft und Freiheitlichkeit zu verbinden. Und sehen Sie, ich bekomme ja Kritik auch von einer ganz anderen Seite. Was wird mir z. B. nicht alles über den Religionsunterricht gesagt. Der ständige Hauptvorwurf: Man spreche oder doziere über alles, nur nicht über Gott. Da verteidige ich dann die Religionslehrer, die durchaus von Gott reden. Aber ich weiß auch, daß es zu oft Religionsunterricht gibt, der sich zur Amateursoziologie uminterpretiert hat. Früher wurde kritisiert, es werde ein weltloser Gott verkündet, jetzt heißt die Kritik, es werde eine gottlose Welt gelehrt. Ich halte es für eine richtige Entsprechung in jeder geistigen und geistlichen Existenz, daß jede Form an ihrer möglichen oder auch schon vorhandenen Gefahr kritisiert wird. Es ist unsere Aufgabe, den Weg zu finden, der nicht in den Extremen endet.

„Welt ohne Gott ist nicht menschlich"

HK: Sie möchten Kritikfähigkeit und Bekenntnisfreudigkeit in ihrer inneren Spannung verbinden. Sie haben in Ihrer Eröffnungsrede die Karsamstagssituation beschworen, die den Glaubenden und den Nichtglaubenden in eine gemeinsame Lebenssituation zusammenführt. Sie haben aber in der gleichen Rede auch gesagt, Menschlichkeit sei eigentlich nur im Glauben möglich. Für mich geht das nicht ohne weiteres zusammen...

Laurien: Für mich geht das durchaus zusammen. Welt ohne Gott ist in der Tat nicht menschlich.

HK: Das impliziert aber den anderen Schluß, Menschlichkeit sei nur möglich, wo Glaube realisiert wird. Das, entschuldigen Sie den Ausdruck, war mir etwas zu vollmundig...

Laurien: Das habe ich so nicht gesagt...

HK: Sie sagten: „Ohne Transzendenz keine Menschlichkeit." Ist das nicht Überschätzung der ethischen „Leistungsfähigkeit" von Glaubenden, von Christen bzw. eine Unterschätzung der ethischen Leistungsfähigkeit von Nichtglaubenden?

Laurien: Ich möchte in diesem Falle mit Karl Rahner, auf einen alten Aufsatz von ihm mich stützend, sagen, daß Menschlichkeit, die auf einem reinen Humanismus gründet, am Ende scheitern wird. Nur da, wo die Dimension der Transzendenz bleibt, ist auf die Dauer Menschlichkeit möglich, weil sich sonst der Mensch selbst zum Maß setzt und dann seine Schwächen zu seinem Scheitern führen. Nur wo die Dimension der Transzendenz, also einer Wirklichkeit, die unsere Wirklichkeit übersteigt, da ist, kann es Gewissen geben. Und nur wo es Gewissen gibt, kann es, das ist meine Überzeugung, auf die Dauer auch menschliche Ethik geben...

HK: Es gibt auch Einsichten in ethische Evidenzen ohne Bezug auf Transzendenz und vor allem auch ein uns Christen oft beschämendes Ethos von Agnostikern...

Laurien: Das gibt es, aber die Frage ist, ob das auf Dauer geht. Darüber dürfen wir verschiedener Meinung bleiben. Es ist aber meine feste Überzeugung: Wenn ich die Transzendenz streiche, wird Ethik zu einem reinen Normensystem, zu einem Spiel mit Punkterfüllungstatbeständen, aber ohne Begründung, weil ich mit der Tatsache der Schuld dann nicht leben kann, die gibt es dann nicht, die muß verdrängt werden. Es gibt dann nur: ich komme an, ich komme nicht an; so geht's oder so geht's nicht. Während wir durch die zugelassene Erfahrung der Schuld sogar dann, wenn wir etwas falsch machen, die Würde des Menschen erfahren.

HK: Aber Schuld hat auch eine Dimension der Mitmenschlichkeit. Ich meine eine gelebte Menschlichkeit kann durchaus Schulderfahrung vermitteln, oft unter Umständen in einer ehrlicheren und aufrichtigeren Weise sogar, als wir Christen mit unserem vielleicht oft zu schnellen Rekurs auf Gott oder auf die Liebe Christi oder mit irgendwelchen eschatologischen Purzelbäumen es vermögen...

Laurien: Da muß ich nachdrücklich widersprechen. Ich habe nicht von dem zu schnellen Rekurs auf Gott gesprochen, ich habe sogar gesagt, daß dies keine schnelle Flucht ins Jenseits bedeutet. Aber ich bleibe dabei, daß ich menschlicher Schuld, meiner eigenen und der meines Mitmenschen, nicht gewachsen bleibe, wenn es die Dimension der Transzendenz nicht gibt, denn aus dem Menschen selbst kann ich nicht meine Menschlichkeit begründen. Ich möchte es noch einmal in den Satz fassen: Gerade wenn ich vom Menschen rede und ihn will und meine, darf ich nicht nur von ihm reden, sondern muß von Gott sprechen. Deshalb werden Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit nicht etwa ausgelassen, sondern im Gegenteil tiefer begründet. Gerade das ist das Zeichen, das Christen einer total säkularen Gesellschaft in allererster Linie zu geben haben. Auch die vorchristlichen Kulturen waren nicht ohne Dimension der Transzendenz. Nehmen Sie die allerersten Höhlenzeichnungen, die wir haben, das hingemalte Vieh, das war die Dimension der Transzendenz in der damaligen Form, und selbst das Nein dazu – das war mein Bemühen – umschließt, wenn es in Redlichkeit vollzogen ist, diese Dimension.

„Den, der in Ernsthaftigkeit nicht glaubt, nicht wegschieben"

HK: Ist das nicht eine Vereinnahmung, die das Gespräch mit dem Nichtglaubenden, gerade wenn man ihn für das Christentum aufgeschlossen machen will, nicht gerade erleichtert?

Laurien: Nein, das ist keine Vereinnahmung, das ist ein Angebot, das er nicht annehmen muß. Und ich habe gesagt, daß auch sein Nein die Dimension der Transzendenz umschließt – also die Auseinandersetzung. Aber es ist wirklich das Abgestiegen zur Hölle. Da ist die Kleine Theresia für mich ein Signal. Sie, die glaubt, wird geschüttelt vom Nichts, von der Möglichkeit, nicht glauben zu können. Und indem sie dieses Geschütteltsein erfährt, dann aber doch glaubt, nimmt sie sowohl die Erfahrung des Nichtglaubens ernst als auch das Angebot an den anderen, dabei nicht stehenzubleiben. Ob er dieses Angebot annimmt, ist seine Sache. Ich finde es wichtig, daß wir den, der in Ernsthaftigkeit nicht glaubt, nicht wegschieben, daß wir ihm gegenüber aber von dem sprechen, der vom Nichtglauben zum Glauben führt, und den Nichtgläubigen unterscheiden von dem, der nicht fragt, der sich dem total mechanistischen Menschenbild und Konsumzwängen ausliefert. Es geht im letzten um volles oder reduziertes Menschsein, und mir ist wichtig: die Grenze geht nicht so sehr zwischen Atheisten und Christen als zwischen denen, die nur sich selbst und dem Heute leben, und denen, die nach sich selbst, nach dem Mitmenschen und nach dem Morgen fragen.

Charisma und Pflicht der Bischöfe

Die Ansprache des Papstes vor dem französischen Episkopat

Von den zahlreichen Ansprachen, die Johannes Paul II. während seines Frankreichbesuchs Ende Mai/Anfang Juni gehalten hat (vgl. ds. Heft, S. 325), greifen wir hier eine heraus, die wohl nicht nur in bezug auf Frankreich die wichtigste war, sondern die zugleich am unverstelltesten und prägnantesten zum Ausdruck bringt, was der Papst an kirchlichem Programm verkörpert. Es ist die Ansprache Johannes Pauls II. vor der Vollversammlung des französischen Episkopats im Seminar der Pariser Kirchenprovinz in Issy-les-Moulineaux. Hier der Wortlaut in eigener Übersetzung. Zwischenüberschriften und Hervorhebungen sind von der Redaktion.

1. Gelobt sei Gott, daß er uns die Zeit geschenkt hat, uns im Rahmen dieses kurzen Besuches hier etwas länger zu begegnen. Ich messe dieser Begegnung große Bedeutung bei: *aus Gründen der „Kollegialität"*. Wir wissen, daß die Kollegialität einen doppelten Chrarakter hat: sie ist „effektiv", sie ist aber auch „affektiv". Und das stimmt ganz und gar überein mit ihrem Ursprung bei Christus in der Gemeinschaft der „Zwölf".
Wir erleben also einen wichtigen Augenblick unserer bischöflichen Gemeinschaft: die Bischöfe Frankreichs rund um den Bischof von Rom, der dieses Mal ihr Gast ist, während andere Male er sie bei verschiedenen Gelegenheiten aufgenommen hat, beispielsweise aus Anlaß der Besuche „Ad limina", besonders 1977, wo Paul VI. mit euch die Kernpunkte einer großen Zahl von Fragen in einer Weise behandelt hat, die auch heute noch sehr gültig bleibt. Wir müssen Gott dafür danken, daß das Zweite Vatikanum die Lehre von der bischöflichen Kollegialität aufgegriffen, bestätigt und erneuert hat *als einen lebendigen und authentischen Ausdruck des Kollegiums*, das die Apostel aufgrund der Einsetzung durch Christus mit Petrus an ihrer Spitze gebildet haben. Wir danken Gott auch dafür, daß wir auf diesem Weg unsere Sendung besser erfüllen können im Zeugnis für das Evangelium, im Dienst an der Kirche und auch an der gegenwärtigen Welt, in die wir mit der ganzen Kirche gesandt worden sind.
Ich danke euch lebhaft dafür, daß ihr mich eingeladen, daß ihr mit großer Umsicht die Einzelheiten dieses Pastoralbesuches organisiert, daß ihr so vieles vorbereitet, daß ihr das christliche Volk für den Sinn meines Kommens empfänglich gemacht und *Eifer und Aufgeschlossenheit* gezeigt habt, denn das sind zwei Tugenden, die für unsere Sendung als Hirten und Lehrer des Glaubens so wichtig sind.
Ich möchte in besonderer Weise Kardinal *Marty* meine Aufwartung machen, der uns im Seminar seiner Kirchenprovinz empfängt, Kardinal *Etchegaray*, dem Präsidenten der Bischofskonferenz, Kardinal *Renard*, dem Primas von Gallien und den Kardinälen *Gouyon* und *Guyot*. Aber ich müßte jeden Bischof beim Namen nennen, was nicht möglich ist. Mit manchem von euch hatte ich bereits in der Vergangenheit die Ehre, zusammenzukommen und zusammenzuarbeiten: vor allem während der Sitzungen des Konzils, aber auch anläßlich der verschiedenen Bischofssynoden und im Rat der Bischofskonferenzen Europas oder auch bei anderen Anlässen, die ich in glücklicher Erinnerung behalten habe. Das macht es uns möglich, auf gleichem Boden zu arbeiten, selbst wenn ich jetzt mit einer besonderen Verantwortung komme.

„Das Konzil verwirklichen, wie es ist"

2. Die Sendung der Kirche verwirklicht sich fortwährend in der *Perspektive der Endzeit*. Sie ist aber zugleich ganz und gar *geschichtlich*. Im Zusammenhang damit steht die Verpflichtung, die „Zeichen der Zeit" zu lesen, die durch das Zweite Vatikanum in ganz besonderer Weise herausgestellt worden sind. Mit großer Klarheit hat das Konzil zugleich umschrieben, welches der Auftrag der Kirche auf der gegenwärtigen Wegstrecke der Geschichte ist: Es bleibt also unsere gemeinsame Aufgabe, *das Konzil in seinen authentischen Inhalten* anzunehmen und zu verwirklichen. Indem wir das tun, lassen wir uns vom Glauben leiten, und das ist der hauptsächliche und grundlegende Sinn unseres Tuns. Wir glauben, daß Christus im Heiligen Geist mit den Konzilsvätern war, daß das Konzil in seinen Lehraussagen enthält, was der Geist „der Kirche sagt", und daß das Konzil dies sagt in voller Übereinstimmung mit der Tradition und nach den Erfordernissen der Zeichen der Zeit. Dieser Glaube gründet in der Verheißung Christi: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Mt 28,20). Aus diesem Glauben kommt auch unsere Überzeugung, daß wir „das Konzil verwirklichen" müssen, so wie es ist, und nicht, wie es manche sehen oder verstehen möchten.
Es ist nichts Erstaunliches daran, daß in der „nachkonziliaren" Zeit sich sehr nachhaltig *bestimmte Interpretationen* des Zweiten Vatikanums entwickelt haben, die dessen authentischer Lehre nicht entsprechen. Es handelt sich hier um zwei sehr wohl bekannte Tendenzen: den „Progressismus" und den „Integrismus". Die einen sind voller Ungeduld bestrebt, selbst den Inhalt des Glaubens, die christliche Sittenlehre, die Liturgie und die kirchliche Organisation dem Wandel der Auffassungen, den Forderungen „der Welt" anzugleichen. Sie tragen dabei nicht nur

dem Gemeinsinn der sich verwirrt fühlenden Gläubigen nicht genügend Rechnung, sie vernachlässigen dabei auch bereits *definierte Wesensinhalte des Glaubens,* die Herkunft der Kirche, ihre besondere Erfahrung und die notwendigen Leitlinien für ihre Treue, ihre Einheit und ihre Universalität. Sie sind davon besessen „fortzuschreiten", aber zu welchem „Fortschritt" schlußendlich? Die anderen verhärten sich unter Berufung auf solche Mißbräuche, die wir natürlich als allererste tadeln und korrigieren wollen, indem sie sich in ein bestimmtes Stadium theologischen Denkens oder liturgischen Ausdrucks einschließen, ohne daß sie genügend in den tieferen Sinn eindringen und ohne daß sie das Ganze der Geschichte und deren legitime Entwicklung in Betracht ziehen. Sie fürchten die neuen Fragen und wollen nicht zugeben, daß der Geist Gottes (auch) heute in der Kirche mit den um den Nachfolger Petri geeinten Hirten am Werke ist.

Diese Tatsache ist nicht erstaunlich, wenn man an vergleichbare Erscheinungen in der Geschichte der Kirche denkt, aber um so notwendiger ist es, alle unsere Kräfte auf die *richtige, d.h. authentische Verdolmetschung des konziliaren Lehramts* zu konzentrieren als der unerläßlichen *Grundlage der weiteren Selbstverwirklichung der Kirche,* für die dieses Lehramt die richtige Antriebsquelle und Wegweisung ist. Die von mir eben aufgezeigten beiden extremen Richtungen betreiben nicht nur Opposition, sondern eine ärgerliche und gefährliche Spaltung, als ob sie sich gegenseitig aufstacheln möchten, um so für alle zu einem Unbehagen, ja zu einem Skandal zu werden und durch Verdächtigung und gegenseitige Kritik eine Menge Energien zu verzehren, die für eine wirkliche Erneuerung so sehr nützlich wären. Man kann nur hoffen, daß die einen wie die anderen, da es ihnen weder an Großherzigkeit noch am Glauben fehlt, in aller Bescheidenheit lernen, mit ihren Hirten, diese Gegensätze unter Brüdern zu überwinden und die authentische Interpretation des Konzils – denn um diese geht es letztlich – zu akzeptieren und sich bei aller Verschiedenheit ihres seelsorglichen Empfindens *dem Ganzen des kirchlichen Auftrags zu stellen.* Gewiß ist der Großteil der Christen eures Landes bereit, ihre Treue zu bekunden und der Kirche zu folgen. Sie teilen nicht diese extremen mißbräuchlichen Positionen, aber eine gewisse Anzahl schwankt zwischen den beiden oder ist durch sie verwirrt. Ein Problem ist auch, daß sie so in die Gefahr kommen, gleichgültig zu werden oder sich vom Glauben zu entfernen. Die gegenwärtige Stunde erlegt euch mehr denn je auf, *Erbauer der Einheit* zu sein. Ihr müßt einerseits auf die *Grundsatzfragen* achtgeben, die mit im Spiele sind, und ihr müßt zugleich die *psychologischen Schwierigkeiten* im Auge behalten, die das kirchliche Leben in der Wahrheit und in der Liebe behindern.

Warum eine Konzentration auf den Menschen notwendig ist

3. Ich komme zu einer anderen grundlegenden Frage: Warum ist auf der gegenwärtigen Wegstrecke der Kirche eine besondere *Konzentration auf den Menschen* notwendig? Ich habe diese Frage in der Enzyklika „Redemptor hominis" entwickelt, indem ich versucht habe, herauszustellen, daß dieser anthropologische Akzent eine tiefe und starke *christologische Wurzel* hat. Es gibt dafür verschiedene Gründe. Es gibt einsehbare und wahrnehmbare Ursachen, die auf vielfältige Weise verschieden sind und die zum Beispiel vom Milieu, vom Land, von der Nation, von der Geschichte, von der Kultur abhängen. Es gibt also sicherlich ein *Gesamt spezifischer Ursachen,* die für die „französische" Wirklichkeit der Kirche in der gegenwärtigen Welt bezeichnend sind. Ihr selbst seid am besten in der Lage, sie zu erkennen und zu verstehen. Wenn ich mir erlaube, diesen Sachverhalt aufzugreifen, so tue ich das, weil ich überzeugt bin, daß dieses Problem – einerseits angesichts der gegenwärtigen kulturellen Situation und anderseits wegen der Bedrohungen der Menschheit – eine grundlegende und zugleich universale Dimension darstellt. Innerhalb dieser universalen und zugleich lokalen Dimension muß sich folglich die Kirche der *gemeinsamen Problematik des Menschen* als einem integrierenden Teil ihrer evangelischen Sendung stellen.

Die Botschaft des Evangeliums ist nicht nur an den Menschen adressiert, sie ist zugleich eine *große messianische Botschaft über den Menschen:* Sie ist die Offenbarung der vollen Wahrheit an den Menschen über sich selbst und seine Berufung in Christus (vgl. „Gaudium et spes").

Wenn wir diese Botschaft verkünden, so befinden wir uns damit mitten in der Verwirklichung des Zweiten Vatikanums. Überdies ist uns die Umsetzung dieser Botschaft durch die Gesamtsituation des Menschen in der gegenwärtigen Welt auferlegt. Ich möchte jetzt nicht wiederholen, was bereits in „Gaudium et spes" und in „Redemptor hominis" gesagt worden ist, auf die man immer zurückgreifen muß. Es ist aber an diesem Ort und in diesem Rahmen gewiß nicht überflüssig, zu sagen, daß wir eine *Wegstrecke besonderer Versuchung* für den Menschen durchleben.

Versuchung des modernen Menschen, Versuchung auch der Kirche

Wir kennen verschiedene Etappen dieser Versuchung: angefangen bei der ersten, im Kapitel 3 der Genesis, bis zu den so bezeichnenden Versuchungen, denen Christus selbst ausgesetzt war: diese sind gleichsam eine Synthese aller Versuchungen, die aus der dreifachen Begehrlichkeit kommen. Die gegenwärtige Versuchung reicht indessen weiter (man könnte sogar von einer *„Meta-Versuchung"* sprechen). Sie geht über all das hinaus, was im Verlauf der Geschichte Thema der Versuchung des Menschen war, und sie legt, so könnte man sagen, gleichzeitig den Grund aller Versuchung bloß. Der Gegenwartsmensch ist versucht, *Gott im Namen der eigenen Humanität zu leugnen.* Es ist eine besonders schwerwiegende und vom menschlichen Standort aus besonders gefährliche Versuchung, wenn man bedenkt, daß der Mensch selbst nur als Ebenbild und Gleichnis Gottes einen Sinn hat.

4. Als Hirten der Kirche, die wir zum Menschen unserer Zeit gesandt sind, müssen wir uns dieser Versuchung unter ihren vielfältigen Aspekten sehr wohl bewußt sein, nicht um „den Menschen zu verurteilen", sondern um diesen Menschen noch mehr zu lieben. Und lieben meint immer vor allem „verstehen". Neben dieser Verhaltensweise, von der man sagen könnte, sie sei „passiv", müssen wir uns noch viel mehr einer positiven befleißigen, d.h., wir müssen uns bewußt sein, daß der geschichtliche Mensch tief in das Geheimnis Christi eingeschrieben ist. Wir müssen die *anthropologische Leistungsfähigkeit* (capacité anthropologique) dieses Geheimnisses kennen, dessen „Länge und Breite, Höhe und Tiefe", um einen Ausdruck des heiligen Paulus zu gebrauchen (Eph 3,18).

Wir müssen also ganz besonders für den *Dialog* disponiert sein, aber man muß vor allem seine hauptsächliche Bedeutung und seine grundlegenden Voraussetzungen definieren.
Nach Paul VI. – und man kann sagen auch für das Konzil – bedeutet „Dialog" sicherlich Öffnung und die Fähigkeit, den anderen bis in seine Wurzeln hinein zu verstehen: seine Geschichte, seinen Lebensweg, das, was ihn innerlich antreibt. Er bedeutet nicht Indifferentismus und keinesfalls „die Kunst, die wesentlichen Begriffe durcheinanderzubringen" – leider wird diese Kunst sehr häufig als eine Art Äquivalent für „Dialogverhalten" angesehen –, und es bedeutet auch nicht die Wahrheit seiner Überzeugungen und seines „Credos" zu „verschleiern".

Das Konzil verlangt von der Kirche unserer Zeit gewiß *einen dem Dialog geöffneten Glauben,* und zwar im Blick auf die verschiedenen Gruppierungen von Gesprächspartnern, von denen Paul VI. gesprochen hat. Es verlangt ebenfalls, daß ihr Glaube fähig ist, alle Samenkörner der Wahrheit zu erkennen, wo immer sie sich finden. Aber aus demselben Grund verlangt es von der Kirche auch einen sehr *reifen Glauben,* einen Glauben, der sich der eigenen Wahrheit bewußt ist und der zugleich in sehr tiefer Weise von der Liebe angetrieben ist.

All das ist wichtig wegen unserer Sendung als Hirten der Kirche und als Verkündiger des Evangeliums.
Man muß darauf achten, daß die modernen Formen der Versuchung des Menschen, indem sie den Menschen absolut setzen, auch die Gemeinschaft der Kirche berühren, daß sie auch zu Formen *ihrer* Versuchung werden und so die Kirche von ihrer Selbstverwirklichung ablenken, zu der sie durch den Geist der Wahrheit gerade durch das Konzil unseres Jahrhunderts gerufen worden ist.
Wir befinden uns einerseits in der Gefahr „systematischer" und in gewissem Sinn „forcierter" *Atheisierung im Namen des menschlichen Fortschritts.* Aber von dieser geht sogleich eine andere Gefahr im Inneren der Kirche selbst aus. Sie besteht darin, daß man auf vielerlei Weise entsprechend dem aktuellen „Entwicklungsstand" sich „der Welt gleichmachen" will.

Wir wissen, wie radikal sich dieser Wunschtrend von der Lehre Christi unterscheidet. Es genügt, dazu an das biblische Gleichnis vom Sauerteig und vom Salz der Erde zu erinnern, um die Apostel vor dem „Sich-gleich-Machen mit der Welt" zu warnen.
Dennoch fehlt es weder an „Pionieren" noch an „Propheten" dieser Ausrichtung des „Fortschritts" in der Kirche.

Charisma der Unterscheidung: Aufgabe der Hirten

5. Hier wird die Weite der Aufgabe der Hirten in Sachen „Unterscheidung" sichtbar, der Unterscheidung zwischen dem, was wirkliche Erneuerung ist, und dem, was latente Bestrebungen zeitgenössischer „Säkularisierung" und „Laikalisierung" mit dem Mantel zudeckt, und auch der Neigung zum „Kompromiß" mit einem System, dessen Voraussetzungen man möglicherweise nicht alle kennt.
Damit wird auch klar, wie groß die Aufgabe der Hirten ist, das „Depositum" zu bewahren, um dem der Gesamtgeschichte des Menschen eingeschriebenen Geheimnis Christi treu zu bleiben und um auch dem wunderbaren *übernatürlichen Glaubenssinn des Volkes Gottes* als ganzem gerecht zu werden, der im allgemeinen nicht Gegenstand von Publizität in den Massenmedien ist, der aber mit Hilfe der authentischen Sprache des Geistes in der Tiefe der Herzen und Gewissen seinen Ausdruck findet. Unser Lehr- und Hirtenamt muß vor allem im Dienst dieses sensus fidelium bleiben, so wie es uns die Konstitution „Lumen gentium" (Nr. 12) in Erinnerung gerufen hat.
In einer Zeit, wo man so viel vom „prophetischen Charisma" spricht und dabei diesen Begriff nicht immer in Übereinstimmung mit seinem genauen Sinn verwendet, müssen wir sehr grundlegend erneuern und wiederherstellen: das *Bewußtsein vom prophetischen Charisma, das an das Amt der Bischöfe als Lehrer des Glaubens und „Führer der Herde" gebunden ist,* die im Leben, nach einem treffenden Vergleich, die Worte Christi über den „guten Hirten" verkörpern. Der gute Hirte sorgt sich um Weide und Nahrung für die Schafe. Hier denke ich ganz besonders an theologische Publikationen, die sehr rasch und weit und in vielen Milieus verbreitet sind und deren wesentliche Aussagen in den Zeitschriften popularisiert werden. Sie sind es, die je nach Qualität, Tiefe und Sinn für die Kirche den Glauben aufbauen und vertiefen oder diesen umgekehrt durch ihre Einseitigkeiten oder ihre Methoden erschüttern. Die französischen Veröffentlichungen hatten und haben immer noch internationales Gewicht, selbst bei den jungen Kirchen. Euer prophetisches Charisma macht es auch zur Pflicht, besonders über deren Treue in der Lehre und deren kirchliche Qualität zu wachen.

Die grundlegende Frage: Glaubwürdigkeit

6. Die grundlegende Frage, die wir Bischöfe, auf denen die besondere Verantwortung für die Wahrheit des Evangeliums und die Sendung der Kirche lastet, uns stellen müssen, ist die nach der *Glaubwürdigkeit* dieser Sendung

und unseres Dienstes. In diesem Bereich werden wir manchmal sehr streng befragt und beurteilt. Hat nicht einer von euch geschrieben: „Unsere Zeit dürfte hart mit den Bischöfen umgegangen sein"? Und außerdem sind wir bereit, über uns selbst streng zu richten und auch streng über die religiöse Situation des Landes und die Ergebnisse unserer Seelsorge zu urteilen. Die Kirche in Frankreich ist von diesem Urteil nicht ausgenommen worden. Man muß sich nur an das berühmte Buch des Abbé Godin „France, pays de mission?" erinnern oder an die bekannte Feststellung: „Die Kirche hat die Arbeiterklasse verloren."

Solche Urteile machen es allerdings notwendig, daß man sich um *klarsichtige Ausgeglichenheit* bemüht. Man muß in langen Fristen denken, denn das ist wesentlich für unsere Sendung. Aber man kann nicht leugnen, daß die Kirche in Frankreich große Anstrengungen unternommen hat und weiter unternimmt, um „jene zu erreichen, die fern sind", vor allem die Menschen in den entchristlichten Arbeiter- und Landmilieus.

Diese Anstrengungen müssen voll ihre evangelische, apostolische und seelsorgliche Eigenart behalten. Es geht nicht an, daß man sich den „Herausforderungen der Politik" unterwirft. Wir können auch zahlreiche Resolutionen nicht akzeptieren, von denen behauptet wird, sie allein seien „richtig". Wir dürfen uns nicht in irgendwelche Gesamtschauen einschließen lassen, die in Wirklichkeit einseitig sind. Es ist wahr, daß die *sozialen Mechanismen* und auch deren politische und wirtschaftliche Eigenheiten solche Gesamtschauen und gewisse schmerzliche Fakten wie „Missionsland" oder „Verlust der Arbeiterklasse" dies zu bestätigen scheinen. Wir müssen aber nicht nur zur „Selbstkritik" bereit sein, sondern auch zur „Kritik" solcher Mechanismen selbst. Die Kirche muß bereit sein, die Rechte der Menschen auf Arbeit in jedem wirtschaftlichen und politischen System zu verteidigen.

Die Richtung, die eingeschlagen war, nicht ändern

Man darf vor allem den großen Beitrag der Kirche und des französischen Katholizismus im Bereich der Mission zum Beispiel oder auf dem Feld der christlichen Kultur nicht vergessen. Man darf nicht zulassen, daß diese Kapitel geschlossen werden. Und noch weniger darf man hinnehmen, daß die Kirche Frankreichs in diesen Bereichen die Qualität ihres Beitrags und die Richtung, die sie eingeschlagen hatte und die volle Glaubwürdigkeit verdient, ändert. Hier muß sicherlich eine *ganze Reihe grundlegender Aufgaben aus dem innerkirchlichen Bereich in Frankreich* selbst bedacht werden, z.B. die Katechese, die Familienpastoral, die Unterstützung geistlicher Berufe, die Seminare, die katholische Erziehung, die Theologie. All das in einer großen Synthese solcher „Glaubwürdigkeit", die für die Kirche Frankreichs, wie überall sonst auch, und für das Gemeinwohl der Gesamtkirche so sehr notwendig ist.

7. Eure Verantwortlichkeit erstreckt sich, übrigens auch bei anderen Episkopaten, aber auf spezielle Weise über „eure" Kirche, über Frankreich hinaus. Diese Tatsache müßt ihr akzeptieren; ihr könnt euch davon nicht freihalten. Aber hier bedarf es ebenfalls einer *wirklich universellen Sicht der Kirche* und der Welt, und präzise möchte ich sagen: einer „ohne Irrtum". Ihr könnt nicht bloß auf die Umstände agieren, mit denen ihr jeweils konfrontiert werdet und die sich euch auch jetzt noch darbieten. Ihr braucht einen klaren und genauen „Solidaritätsplan" für diejenigen, die ein besonderes Recht auf eure Solidarität haben und die diese von euch erwarten. Ihr müßt die Augen weit offen halten zum Westen wie zum Osten, nach Norden wie nach Süden. Ihr müßt das *Zeugnis eurer Solidarität* denjenigen geben, die wegen des kolonialen Erbes oder der fehlerhaften Verteilung der materiellen Güter an Hunger und Ungerechtigkeit leiden. Aber ihr müßt auch aufgeschlossen sein für alle Beschädigungen des menschlichen Geistes: des Gewissens, der religiösen Überzeugung usw. Vergeßt nicht, daß die Zukunft des Evangeliums und der Kirche möglicherweise besonders dort erwartet wird, wo die Menschen ihres Glaubens und der Folgerungen aus dem Glauben wegen Opfern unterworfen werden, die der ersten Christen würdig wären. Ihr dürft darüber gegenüber eurer Gesellschaft und in eurer Kirche nicht schweigen. Es bedarf in diesem Bereich der besonderen Solidarität, des Zeugnisses und des gemeinsamen Gebetes.

Das Christentum: „Genius der Nation"?

Das ist ein sicherer Weg zur Stärkung der Glaubwürdigkeit der Kirche in eurem Land. Dieser Weg darf nicht verlassen werden. Denn ihr seid eingegliedert in ein System kommunizierender Gefäße, auch wenn ihr in diesem System zweifellos ein besonders verehrungswürdiges, ein besonders wichtiges und einflußreiches Element darstellt. Dies schafft viele Pflichten. Der Weg in die Zukunft der Kirche Frankreichs, der Weg – vielleicht – in die große Bekehrung, deren Notwendigkeit Bischöfe, Priester, Gläubige fühlen, dieser Weg führt über die Annahme dieser Pflichten.

Aber bleibt uns angesichts der Ablehnung durch viele, bleibt uns angesichts der Enttäuschungen, die im Gefolge zahlreicher geschichtlicher Wechselfälle das geistig-geistliche Profil unserer Gegenwartsgesellschaft zu prägen scheinen, nicht immer das mächtige Gerüst des Evangeliums und der Heiligkeit, das ein besonderes Erbe der Kirche in Frankreich ist?

Gehört das Christentum nicht innerlich zum „Genius eurer Nation"? Ist Frankreich nicht immer (noch) „die älteste Tochter der Kirche"?

Herausgefordert nach innen und nach außen

Die Erklärung des ZdK aus Anlaß der Bundestagswahl 1980

Am 23. Mai, wenige Tage vor dem 86. Katholikentag in Berlin, hat in Bonn – Bad Godesberg eine ursprünglich für Berlin selbst vorgesehene Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken stattgefunden, die fast ausschließlich der Diskussion und der Verabschiedung einer Erklärung zur Bundestagswahl 1980 gewidmet war. Die durch die Stichworte „Frieden" und „Freiheit" gekennzeichnete Erklärung geht von der aktuellen Krisensituation aus und fordert im ersten Teil eine „patriotische Perspektive" sowohl im Ost-West-Konflikt wie im Verhältnis zur Dritten Welt. Im zweiten Teil werden innenpolitische Themen behandelt. Dabei stehen die Familienpolitik und die Sicherung der Sozialen Marktwirtschaft neben der Forderung nach einer überzeugenden Vertretung der „Grundwerteentscheidungen unseres Grundgesetzes" im Vordergrund. Der (volle) Titel der Erklärung: „Die weltpolitische Herausforderung der Bundesrepublik Deutschland – ihre Aufgaben nach innen und außen". Zwischentitel und Hervorhebungen sind von uns.

Die jüngsten weltpolitischen Ereignisse sind derart, daß sich die Bundesrepublik Deutschland kein Stillhalten und auch nicht den Versuch des Wegsehens unter den Stürmen der Weltauseinandersetzungen leisten kann. Freiheit und Friede sind nicht dadurch zu bewahren, daß man andere handeln läßt. Friede und Sicherheit, Freiheit und Recht, Gerechtigkeit und Gemeinschaft sind dem einzelnen wie einem Volk stets Auftrag und Verantwortung. Ihre Verwirklichung verlangt Anstrengung und Auseinandersetzung, verlangt den Mut zum Wagnis. Eine Politik, die solches Wagnis scheut und sich auf die Konservierung des Erreichten beschränkt, ist in Wirklichkeit eine Politik des Verfalls.
In der Bundesrepublik Deutschland läuft die Politik *Gefahr*, sich in der Perfektionierung des Bestehenden zu erschöpfen. Gesetzgebung und Verwaltung werden immer lückenloser ausgebaut, freie Räume vom Staat besetzt, Anspruchsdenken gefördert. Beschränkung auf den Ausbau des Bestehenden ist aber Immobilität und Verzicht auf Zukunftsperspektive. Eine Politik, die nur sich selbst wiederholt, die, nach Erschöpfung ihrer Idee, nur noch Administration ausbaut, wird der Dynamik des Lebens und unserer Verantwortung für die Zukunft nicht gerecht. Unsere Jugend hat einen Anspruch darauf, daß über die pragmatische Alltagspolitik – die gewiß ihr Recht und ihr Ethos hat – hinaus langfristige politische Zielsetzungen sichtbar werden.

In der Bundesrepublik Deutschland ist seit ihrer Gründung durch die gemeinsame Anstrengung aller in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat vieles geschaffen worden, was für mehr Menschen mehr Freiheit, mehr Gerechtigkeit, mehr Solidarität hat erfahrbar werden lassen. Was sich bewährt hat, ist zu bewahren, was als bewahrenswert erhalten bleiben soll, bedarf stets der Bewährung in der Erneuerung und Weiterentwicklung. Auch die Bundesrepublik Deutschland bedarf der Erneuerung. Der Glanz der Freiheit muß neu in ihr aufleuchten. Solidarität und persönliche Opferbereitschaft müssen den Egoismus der Gruppe und des einzelnen ersetzen. Der Vielfalt der Ansprüche muß das gleiche Maß von Verantwortung entsprechen.
Unser Volk braucht eine *patriotische Perspektive*, die in seiner Geschichte und in der Achtung vor Menschenwürde und Recht gründet und sich im Ringen um Freiheit entfaltet. Dazu gehört das Gespür für weltpolitische Verantwortung angesichts der Herausforderung durch politische Unfreiheit, soziale Ungerechtigkeit und wirtschaftliches Elend. Unser Volk braucht die Besinnung auf die tragenden Werte seiner christlichen Tradition, ohne die sich wirkliche Humanität nicht entfalten kann. Wir erwarten von den führenden Politikern die Bereitschaft, die Herausforderungen unserer Zeit anzunehmen.

I. Außenpolitische Perspektiven

Die Ereignisse im Mittleren Osten, der sowjetische Überfall auf Afghanistan, *ernsthafte Störungen des internationalen politischen und wirtschaftlichen Lebens* und die Aufgaben, die sich aus der zunehmenden Verflechtung unseres Schicksals mit dem anderer Kontinente ergeben, betreffen immer mehr auch unser Land. Unser Leben wird in den nächsten Jahren nicht in den gewohnten Bahnen weitergehen.

Es ist schwerer geworden, politische Entwicklungen in der Welt zu kalkulieren und die internationalen Beziehungen verläßlich zu gestalten. Irrationale Ausbrüche, ideologische Übersteigerungen und gewalttätige Aktionen haben Völker an den Abgrund gebracht, die internationale Rechtsordnung und damit den Frieden in Frage gestellt.
Der Flüchtlingsstrom der letzten Jahre von mindestens 13 Millionen Menschen in der Welt macht das Ausmaß menschenrechtsverletzender Politik besonders deutlich. Die Bürger in der Bundesrepublik müssen das *Flüchtlingselend* als eine Herausforderung begreifen. Die Aufnahme der Menschen und ihre Einbeziehung in unser Leben können das Elend lindern. Humanitäre Hilfe allein genügt aber nicht. Vielmehr müssen internationale Bemühungen nachdrücklich auf die Beseitigung der Ursachen des Flüchtlingselends gerichtet sein.

Heute erhält die *Frage nach Inhalt und Bedingungen des Friedens* neue umfassende Bedeutung. In den vergangenen Jahren hat sich bei uns vielfach eine Auffassung ausgebreitet, die weithin darauf vertraute, daß der Friede mit politi-

schen Formeln beschworen und schon durch eine Verschränkung gegenseitiger Interessen erhalten werden könne. Dieses *verengte Friedensverständnis*, das sich in Wirklichkeit allein auf den Schutz durch andere verläßt, muß überwunden werden. Wir müssen unsere Verpflichtung erkennen, aktiv für den Frieden zu wirken, nicht nur im eigenen Land, sondern auch in der Welt.
Friede ist nicht allein Sache diplomatischer Abmachungen, er gründet sich wesentlich auf eine Ordnung, die den Menschen gerecht wird. Er gedeiht nur auf der Grundlage verläßlicher rechtlicher und moralischer Normen und fordert sowohl Bereitschaft zur Überwindung von Konflikten wie auch Unnachgiebigkeit gegenüber Verletzungen des Völkerrechts und aggressiven Akten und nicht zuletzt glaubhafte Anstrengungen zur Verteidigung von Freiheit und Recht nach innen und außen.

Es gibt *entspannungspolitische Vorstellungen*, die manche dieser unentbehrlichen Elemente einer wirklichen Friedenspolitik außer acht lassen. Abwehrbereitschaft als Preis für einen Frieden in Freiheit wird nicht genug betont. *Entspannung* verfehlt ihr Ziel, wenn sie den Frieden als Kompromiß zwischen Freiheit und Unfreiheit begreift. Entspannung kann ihr Ziel nur erreichen, wenn sie sich als Schritt auf dem Weg zu einem Frieden in Freiheit versteht.
Wir erwarten von unseren Politikern, gerade jetzt vor aller Welt zu bekunden, daß dauerhafter Friede eine politische Ordnung voraussetzt, die auf Menschenwürde, Freiheit und Gerechtigkeit basiert und entschlossen zur Eindämmung von Friedensbedrohungen beiträgt. Dazu gehört entschiedenes Eintreten für die Menschenrechte, für das Selbstbestimmungsrecht der Völker, für den Schutz der Minderheiten und für einen gewaltfreien internationalen Ausgleich genauso wie Vorkehrungen für die militärische Sicherheit und für nichtmilitärische Verteidigungskonzepte, Bereitschaft zu allseitiger, international kontrollierter Abrüstung, Abbau der tiefgreifenden wirtschaftlichen Ungleichheiten zwischen den Staaten und die Mitarbeit beim Aufbau sozialer Gerechtigkeit in der Welt. Kein Element dieses Gefüges darf isoliert oder vernachlässigt werden.
Diese Forderung läßt sich nur erfüllen, wenn die Bundesrepublik Deutschland eng mit ihren Verbündeten zusammenarbeitet. Die solidarische Verbundenheit mit den Vereinigten Staaten von Amerika garantiert entscheidend unsere Sicherheit und die Freiheit von Berlin. Dies darf die deutsche Politik nie außer acht lassen. Sie muß ihre Bündnisverpflichtungen ernst nehmen.

Die jüngsten Ereignisse in der Weltpolitik eröffnen die Chance, stärker als bisher gemeinsam mit Staaten der Dritten Welt für die Sicherung von Frieden und Freiheit zu arbeiten. Die Leistungsfähigkeit der westlichen Demokratien kann vielen Entwicklungsländern dabei helfen, Ursachen der Unterentwicklung, wie Armut, Unwissenheit und Arbeitslosigkeit, zu überwinden und stabile rechtsstaatliche, wirtschaftliche und politische Verhältnisse zu schaffen. Wir müssen bereit sein, stärker als bisher mit anderen zu teilen. So werden wir die internationale Partnerschaft im Kreis der freien Völker stärken.
Dazu sind auch Veränderungen in den Weltwirtschaftsbeziehungen nötig, die die Startbedingungen der Entwicklungsländer verbessern und den weltwirtschaftlichen Austausch zum wechselseitigen Nutzen fördern. Zur partnerschaftlichen Zusammenarbeit gehört auch die Beachtung von Überlieferungen, gesellschaftlichen Strukturen, Religionen und Kulturen der Völker. Alle diese Elemente haben nicht nur eine große soziale Bedeutung, sie sind zugleich von hohem weltpolitischem Gewicht.
Unsere auswärtige Politik hat stets auch die Aufgabe, gegen Unterdrückung zu kämpfen, Not zu lindern und die *Chancen der Freiheit* in der ganzen Welt zu nutzen und zu vergrößern. Da Freiheit nur in Frieden zu verwirklichen ist, muß unablässig an den Voraussetzungen für eine friedliche Entwicklung der Welt gearbeitet werden. Unfreiheit ist eine ständige Bedrohung des Friedens. Friede und Freiheit sind nie gegeneinander, sondern nur miteinander zu realisieren. Unser nationales Interesse und die internationale Solidarität gebieten es, auch unter erschwerten wirtschaftlichen und finanziellen Bedingungen im eigenen Land mit der Bereitschaft zu erheblichen Opfern an dieser Aufgabe weiterzuarbeiten. Wir erwarten von den Politikern, daß sie dafür ein klares Konzept entwickeln und mutig handeln.

II. Innenpolitische Prioritäten

Wenn wir die Herausforderungen von außen bestehen und unseren aktiven Beitrag zur Sicherung von Freiheit und Frieden leisten wollen, dann kommt es ganz entscheidend auf die innere Verfassung unseres Volkes an. Für sie tragen wir alle, einzelne und Gruppen, Mitverantwortung. Aber auch die, die im Staat besondere Aufgaben übernommen haben, müssen alles tun, um diese innere Verfassung zu stärken. Wir erwarten von ihnen, daß sie die *Grundwertentscheidungen* unseres Grundgesetzes überzeugend vertreten und zur Wahrung des Rechtsfriedens, der Freiheit und der Gerechtigkeit beitragen.
Das gilt insbesondere für die *Gesetzgebung*, die für das Leben wichtige Maßstäbe setzt und die Entwicklung unserer Gesellschaft nachhaltig beeinflußt. Sie muß dem Bürger Rechtsschutz gewähren, die Verantwortung des Menschen stärken, gesellschaftliche Gruppen fördern und eine Ordnung der Gerechtigkeit für alle verbürgen. Das gelingt nur, wenn der Gesetzgeber den engen Zusammenhang zwischen unserer Verfassungsordnung und den grundlegenden ethischen Werten beachtet. Wo das nicht geschieht, da nimmt die Rechtsentwicklung einen gefährlichen Weg und trägt dazu bei, daß Wertbewußtsein und Normen in der Gesellschaft abgebaut werden.
Wir fordern eine Gesetzgebung, die das menschliche Leben in allen seinen Phasen so achtet und schützt, wie es unsere Verfassung verlangt. Dies gilt insbesondere für das ungeborene Kind, dessen Schutz wiederhergestellt werden muß. Schutz und Förderung des Staates erwarten wir auch

für Ehe und Familie, die für die persönliche und soziale Entwicklung des Menschen von größter Bedeutung sind. Der hohe Rang von Ehe und Familie darf nicht subjektiver Beliebigkeit preisgegeben werden. Er muß auch in der Gesetzgebung und Rechtsprechung anerkannt werden.

Wir fordern eine *Familienpolitik*, die sich nicht als Hilfsaggregat für andere politische Zwecke versteht. Die Familie hat ihr Recht als natürliche Gemeinschaft; sie ist Staat und Gesellschaft vorgegeben. Es ist falsch, sie bloß als Dienstleistungsunternehmen zur Sicherung einer angemessenen Bevölkerungsentwicklung und zur Sozialisation von Kindern anzusehen. Die Familie ist ein eigener Wert, der sich nicht erst durch besondere Leistungen in Staat und Gesellschaft rechtfertigen muß. Daher muß der Staat die Familie ideell und finanziell fördern. Eine Politik, die die Familie stärkt, festigt die Freiheit für den einzelnen und dient dem Frieden in der Gesellschaft.
Kinder sind Ausdruck von Lebensbejahung und Zukunftserwartung eines Volkes. Eine Gesellschaft, die über den Tag hinaus an morgen denkt, hat immer Platz für Kinder. Deren Erziehung ist zuallererst Recht und Aufgabe der Familie. Der Staat soll diese Erziehung durch die Schule ergänzen und unterstützen. Es kommt ihm nicht zu, eigene Erziehungsleitbilder aufzustellen und das Erziehungsrecht der Familie zu beschneiden. Wir fordern von den Parteien und vom Parlament, daß sie mithelfen, in unserer Gesellschaft ein kinderfreundliches Klima zu schaffen und für einen gerechten Ausgleich der Lasten zu sorgen, die die Familien für uns alle tragen. Eine zukunftsorientierte Sozialpolitik muß im System der sozialen Sicherung die Belastungen und Leistungen bei Kindern, Erwerbstätigen und alten Menschen gerechter ausgleichen und dadurch Solidarität der drei Generationen wieder ermöglichen. Sie muß darüber hinaus die Voraussetzungen dafür schaffen, daß Frauen und Männer sich für ihre Aufgaben in Ehe und Familie frei entscheiden können, ohne in ihrer beruflichen Entwicklung unzumutbar beeinträchtigt zu werden und in ihrer sozialen Sicherung Nachteile zu erleiden.

Unser Land gehört zu den wohlhabenden und sozialrechtlich fortschrittlichsten Ländern der Erde. Der hohe Standard sozialer Leistungen ist ein Ergebnis der wirtschaftlichen Entwicklung, die wiederum ohne unsere Sozialpolitik so nicht möglich geworden wäre. Es stellt sich jetzt die Aufgabe, den Sozialstaat zu erhalten und weiter auszugestalten. Dies wird nicht leicht sein, weil Preissteigerungen für Rohstoffe und Energie, verlangsamtes wirtschaftliches Wachstum, beträchtliche Arbeitslosigkeit und erhöhte Anforderungen für die Sicherung von Freiheit und Frieden im nationalen wie im internationalen Bereich den finanziellen Spielraum des Bundeshaushalts erheblich einengen.
Unter diesen Umständen müssen die sozialen Aufwendungen gezielt dort eingesetzt werden, wo es darum geht, die berufliche und gesundheitliche Leistungsfähigkeit zu verbessern sowie soziale Nachteile, etwa bei Mehrkinderfamilien, Alleinstehenden mit Kindern, Rentnern mit niedrigem Einkommen und ausländischen Arbeitnehmern und ihren Familien, zu beseitigen. Diese Gruppen dürfen nicht noch mehr an den Rand gedrängt werden.

Diese Belastungen lassen sich meistern, wenn alle Bürger Solidarität üben und ihre Gemeinwohlverpflichtung erkennen, die uns gebietet, das eigene Leben so zu führen, daß es den Voraussetzungen für ein gutes Zusammenleben aller entspricht. Die Sorge des Staates für alle nur denkbaren sozialen Belange macht einerseits immer mehr Risiken des Lebens tragbar, kann aber andererseits mehr und mehr die eigenverantwortliche Lebensplanung des Bürgers gefährden. *Sozialpolitik* darf deshalb nicht nur unter dem Gesichtspunkt einer dauernden Perfektionierung der Leistungen gestaltet werden. Das soziale Netz darf nicht zur Falle für die Freiheit werden. Sozialpolitik muß mehr als bisher darauf angelegt sein, die Verantwortung des Bürgers für sich und seinen Nächsten zu stärken.
Gerade in einer Demokratie, die von der Mitverantwortung und Mitbestimmung des Bürgers lebt, muß sich der einzelne stets bewußt sein, daß alle staatlichen Leistungen, die er in Anspruch nimmt, letztlich von anderen Menschen erbracht werden. Der Staat kann nur dann rechtsstaatliche Verhältnisse, Wohlstand, soziale Sicherheit für alle und Schutz nach innen und außen garantieren, wenn jeder einzelne bereit ist, sein Maß an Gegenleistung zu erbringen. Deshalb darf auch das Steuersystem nicht leistungsfeindlich sein.

Die Politiker unseres Landes sind verpflichtet, in der *staatlichen Ausgabenpolitik* überhöhten Forderungen zu wehren und Prioritäten zu setzen, die den Lebensinteressen und der Verantwortung unseres Volkes entsprechen. Sie müssen die Schuldenlast so abbauen, daß die öffentlichen Einnahmen nicht mehr und mehr für die Verzinsung und Tilgung von Staatsschulden aufgewandt werden müssen. Wer der kommenden Generation wirklich *Zukunftschancen* eröffnen und unserem Land weitere Entwicklung sichern will, muß schon heute dafür sorgen, daß auch finanziell Spielräume für wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Gestaltungsmöglichkeiten erhalten bleiben und wieder geschaffen werden.
Dank der Zusammenarbeit aller am Wirtschaftsprozeß beteiligten Gruppen hat die *Soziale Marktwirtschaft* seit Jahrzehnten zahlreiche Aufgaben und Schwierigkeiten bewältigt, wie es keinem planwirtschaftlichen System je gelungen ist. Ihre Leistungsfähigkeit ist jedoch nicht selbstverständlich; sie bedarf immer wieder neuer Anstrengungen und Verbesserungen sowie der geistigen und ordnungspolitischen Fundierung. Mehr noch als bisher muß dabei der Mensch als Träger und Ziel des Wirtschaftens in den Mittelpunkt gestellt werden.

Verknappungen und Verteuerungen auf den Weltmärkten, technische Umwälzungen, die Notwendigkeit, mit Rohstoffen sparsamer umzugehen und zugleich die Umwelt als Lebensraum des Menschen zu schonen, inflationäre Entwicklungen und Arbeitslosigkeit stellen unsere Wirtschaft vor eine neue Bewährungsprobe. Wir werden diese

Bewährungsprobe nur bestehen, wenn nicht jede Gruppe versucht, sich selbst im Verteilungskampf schadlos zu halten. Wir können die Soziale Marktwirtschaft sichern, wenn wir unsere wissenschaftlichen und technischen Fähigkeiten nutzen, die Leistungsbereitschaft aller aktivieren und uns darauf einstellen, daß wir als einzelne und als Gemeinschaft nicht über unsere Verhältnisse leben dürfen. Die *Vermögensbildung* muß nachhaltig gefördert werden mit dem Ziel, die Arbeitnehmer am Unternehmen zu beteiligen. Wir erwarten von den Politikern, daß sie eindeutig für die Soziale Marktwirtschaft eintreten.

Die *Umweltproblematik* läßt sich nicht aus dem politischen Gesamtzusammenhang herauslösen. Sie kann nur im Rahmen einer Politik behandelt werden, die die Grenzen der Belastbarkeit im Spannungsfeld Mensch – Technik – Natur kennt und vor allem den ganzheitlichen Zusammenhang der Schöpfung achtet. Voraussetzung dafür ist, daß der Mensch die Technik auch geistig beherrscht und nicht zu ihrem Sklaven wird. Darüber hinaus darf er die Natur nicht mit Hilfe seiner großen technischen Möglichkeiten derart überlasten, daß er sie zerstört und sich damit seiner Lebensgrundlage beraubt. Der Mensch kann nur im Bewußtsein seiner Abhängigkeit von der Natur überleben. Die Natur wäre jedoch in ihrem Sinn verkannt, wenn ihre Hinordnung auf den Menschen geleugnet würde.
Wer die Umweltproblematik absolut setzt, kommt nicht zu Lösungen, sondern zu Verzerrungen. Wo nicht das Ganze bedacht wird, bleibt das Gemeinwohl auf der Strecke. Wer nicht die Natur dem Menschen und nicht den Menschen der Natur entfremden will, kann dies nur im Rahmen eines Konzepts tun, das nicht neue Einseitigkeiten schafft. In diesem Rahmen muß auch die Frage der *Energieversorgung* gelöst werden. Sie ist lebenswichtig; denn ohne ausreichende Energieversorgung gibt es keinen wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt. Der Energiebedarf ist jedoch unter Berücksichtigung aller Sparmöglichkeiten sorgfältig abzuschätzen und umweltschonend zu decken.
Gerade die Ereignisse des letzten Jahres haben uns allen erneut bewußt gemacht, welche hohen Güter Freiheit und Friede sind. Freiheit und Friede sind die Grundlagen der Bundesrepublik Deutschland. Sie müssen mehr denn je Maß und Ziel deutscher Politik sein. Alles, was dem entgegensteht, widerspricht der Idee unseres Staates. Es schwächt ihn und zerstört Hoffnungen auch bei den Menschen in unserem gespaltenen Land, denen fremde Gewalt die freie Mitwirkung am staatlichen Leben nach wie vor verwehrt. Auch um sie, nicht nur um uns, geht es, wenn wir fordern, daß die Macht der Freiheit gestärkt werden muß.

III. Freiheit und Frieden – das Maß deutscher Politik

Freiheit und Friede gewinnen ihre überzeugende Kraft aus grundlegenden ethischen Werten, ohne die jedes Gemeinwesen zerfällt. Dessen müssen sich gerade in einer Demokratie die Bürger, ihre politischen Repräsentanten und die Medien bewußt sein. Die künftige deutsche Politik wird *moralische Qualität* mehr als bisher brauchen, wenn sie den Herausforderungen und Aufgaben der Zeit gewachsen sein will.
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken will mit dieser Erklärung dazu beitragen, daß in den Auseinandersetzungen des Wahlkampfes bestimmte zentrale Lebensfragen unserer Gesellschaft beachtet werden. Wir bitten alle Bürger, die Parteien und ihre Kandidaten, sich mit unseren politischen Vorstellungen auseinanderzusetzen. Aus der Art und Weise, wie die Parteien auf unsere Argumente und Forderungen eingehen, sie in ihrer Programmatik berücksichtigen und sich in der politischen Praxis danach richten, wird sich die Nähe oder Ferne des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu ihnen bestimmen. Wir erwarten von den demokratischen Parteien unseres Landes einen Wahlkampf, der bei aller Härte und Entschiedenheit in der Sache den *Grundkonsens der Demokraten* bewahrt und den Respekt vor dem politischen Gegner bestehen läßt.
An die Katholiken richten wir den Appell, die Forderungen dieser Erklärung in der politischen Diskussion zu vertreten. Wir rufen alle Wähler auf, mit ihrer Entscheidung eine Politik zu stärken, die unserem Land Zukunft in Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit sichert.

Reportage

„Christi Liebe ist stärker"

Der 86. Deutsche Katholikentag in Berlin

Es sind gewiß viele Faktoren, die einen Katholikentag prägen. Im Rückblick auf den 86. Deutschen Katholikentag, der vom 4. bis 8. Juni in Berlin stattfand, drängt sich allerdings ein Faktor besonders auf: der *Zusammenhang mit dem voraufgegangenen Katholikentag von Freiburg*. Zum einen schon deshalb, weil viele in Freiburg erstmals angebotene und dort erfolgreich erprobte Programm- und Strukturelemente auch in Berlin das Bild des Katholiken-

tags mitbestimmten (Geistliches Zentrum, Jugendzentrum, Kinderkatholikentag, ausgedehntes Open-Air-Musikprogramm). Zum anderen aber besonders wegen der Erwartung, daß sich der vielbeschworene „Geist von Freiburg" auch in Berlin in einem ganz und gar anderen Ambiente durchsetzen und wiederbeleben würde: „Kaum einer war dabei, der den Katholikentag von Freiburg im September 1978 nicht als Aufbruch erfahren hätte. Ein neuer Mut des Glaubens schien geboren zu werden" – so *Karl Lehmann* in seinem Beitrag „Von Freiburg nach Berlin" in der Offiziellen Illustrierten zum 86. Deutschen Katholikentag.

Feste und Foren

Zunächst: Auch Berlin war – um Attribute zu wiederholen, die dem Treffen in Freiburg durchgängig zuerkannt wurden – ein *festlicher, frommer und von der Jugend geprägter Katholikentag*. Natürlich war nicht zu erwarten gewesen, daß sich Berlin wie vor zwei Jahren die Freiburger Innenstadt anläßlich des Katholikentags in eine einzige große Festwiese verwandeln würde, auch wenn das Wetter dazu durchaus einlud. Immerhin stand der Sommergarten im Messegelände als Treffpunkt vor allem für Jugendliche zur Verfügung, und sowohl die Begegnung der Katholikentagsteilnehmer mit den Berliner Gemeinden wie der Abend der Begegnung auf dem Kurfürstendamm, dem ein Jugendfestival in der Waldbühne vorausgegangen war, wurden zu einem wirklichen Fest. Dafür hätte allerdings sowohl der Eröffnungsveranstaltung wie – sicher auf andere Weise – den großen Gottesdiensten im Olympiastadion etwas mehr gelockerte Festlichkeit nicht geschadet.

Das im engeren Sinn *religiös-spirituelle Angebot* des Katholikentags wurde intensiv angenommen. So verzeichnete das Geistliche Zentrum, für das insgesamt etwa 600 Mitarbeiter zur Verfügung standen, einen beträchtlichen Andrang, besonders auch was die *Möglichkeiten zu Glaubensgesprächen in Gruppen* anbelangte. Das galt auch von den meditativen Angeboten, die den Jugendlichen im „Zentrum der Ruhe" gemacht wurden. Schließlich fand sich nicht nur ein Großteil der Besucher zum Fronleichnams- und zum abschließenden Hauptgottesdienst ein, sondern auch die morgendlichen Eucharistiefeiern in den „Kirchen am Wege" konnten zusammen 12 000 Besucher verzeichnen.

Auch wenn der inzwischen vielstrapazierte Begriff „Katholikentag der Jugend" nach gehöriger Differenzierung verlangt (vgl. ds. Heft, S. 326), quantitativ gesehen, war er für Berlin mehr als treffend: Die *Jugendlichen*, die das Bild des Katholikentags in fast allen Veranstaltungen prägten, machten schätzungsweise siebzig Prozent (wenn nicht noch mehr) der gegenüber Freiburg stark gestiegenen Zahl der Dauerteilnehmer aus. Dabei dominierte die Altersgruppe der 15–18jährigen. Ein ansehnlicher Teil der jugendlichen Teilnehmer kam wohl aus den verschiedenen katholischen Jugendorganisationen. Man hatte wie in Freiburg ein eigenes Jugendzentrum eingerichtet, wo von Donnerstag bis Samstag ein vielfältiges Programm mit gegenüber dem Gesamtprogramm eigenen thematischen Schwerpunkten ablief. Aber die Jugendlichen tummelten sich nicht nur in den für sie geschaffenen Sondereinrichtungen, wo es nicht immer ganz ohne Konflikt abging, sie stellten auch bei den allermeisten Foren, nicht nur bei solchen mit stärker jugendspezifischen Themen, die Mehrzahl der Teilnehmer.

Sie zeigten dabei keinesfalls eindeutige, sondern eher eine breite Skala von Verhaltensweisen und Reaktionen: von einer bloß passiven Konsumhaltung über mehr oder weniger reflektiertes „Zustimmungsbedürfnis" (so die Formulierung von *Hans Maier* auf einer Pressekonferenz) bis zur ernsthaften, wenn auch oft wenig differenzierungswilligen Bereitschaft zur Kritik wie zum Engagement. Schon deshalb wird es nicht gerade einfach sein, den Jugendlichen künftig mehr Raum zu geben, ohne dabei an ihren Erwartungen vorbeizugehen. Angesichts der zwar unnötig hochgespielten, dennoch aber kleinlich anmutenden zensurierenden Eingriffe im Berliner Jugendzentrum wäre noch mehr Toleranz auf jeden Fall wünschenswert. Außerdem sollte man in jedem Fall sich um eine noch stärkere Verzahnung des spezifischen Jugendprogramms mit dem Gesamtprogramm des Katholikentags bemühen.

Unter den ca. 80 000 Besuchern recht stark vertreten waren auch die *älteren Menschen*, denen man diesmal ein eigenes Seniorenzentrum zur Verfügung gestellt hatte. Dagegen war die Generation der 30–45jährigen – wie schon bei den letzten Katholiken- und Kirchentagen – eher spärlich anzutreffen, Frauen dieses Alters fast gar nicht – wenn man auch hie und da auf jüngere Familien stieß.

Es ist wohl kein Zufall, daß in den meisten Kommentaren der Tagespresse zum Katholikentag viel von der *Atmosphäre* die Rede war und intensiv über die Jugend auf dem Katholikentag und ihr Verhältnis zur Kirche gehandelt wurde, daß dahinter aber die *Sachthematik* eher zurücktrat. Das hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, daß zwar das Leitwort „Christi Liebe ist stärker" in *insgesamt 45 Foren* (eine deutliche, vielleicht auch problematische Steigerung gegenüber Freiburg) erörtert und in die verschiedensten Aspekte und Bereiche ausgefaltet wurde, daß aber dabei der integrierende Anspruch des Grundthemas nicht immer genügend deutlich wurde. Nicht nur in ihren Themen, sondern auch in Besetzung und Gestaltung zeigten die Foren eine beträchtliche Bandbreite. Neben Forumsveranstaltungen, die mit einem oft zu langen Referat (oder gar deren zwei) eingeleitet wurden, standen andere, die von knapperen Statements oder Erfahrungsberichten ausgingen. Neben viel kirchlich-theologischer wie politischer Prominenz saßen vielfach auch unbekannte Christen auf dem Podium. Überhaupt war auffallend, daß das Genus *Erfahrungs- und Glaubenszeugnis* einen recht großen Raum im Rahmen der Foren einnahm. Manche Foren wurden auch mit mehr meditativ-geistlichen Besinnungen eröffnet. Daß die Teilnehmer allerdings oft erst sehr spät mit schriftlich oder mündlich gestellten Fragen zu Wort kamen, war zahlreichen Foren bei aller sonstigen Unterschiedlichkeit durchaus gemeinsam, wenn es auch oft zu

recht lebhaften Diskussionen kam, die eigentlich nie aggressiv wurden. Nachdem die Form des Forums in Berlin schon so stark differenziert wurde – ähnliches ließ sich auf dem Kirchentag in Nürnberg letztes Jahr feststellen –, sollte man in Zukunft noch mehr Sorgfalt auf die Suche nach *den Teilnehmern* angemessenen Arbeits- und Vortragsformen verwenden, vor allem im Blick auf die jugendlichen Katholikentagsbesucher.

Christi Liebe als Anspruch

Über die Risiken, die man sich mit dem Zentralbegriff *Liebe*, der in so vielen verschiedenen Variationen angegangen wurde, eingehandelt hatte, bestanden wohl keine Zweifel. Sie wurden oft genug, wenn auch teilweise mehr rhetorisch, angesprochen: „Liebe, ist das nicht ein Trostwort für Schwärmer, Romantiker, Naive – mehr als eine realistische Botschaft für diese Welt des Jahres 1980? Bauen wir da nicht zu sehr auf Gefühle?" – so fragte beispielsweise *Hans Maier* in seiner Rede während der Hauptkundgebung.

Im Zusammenhang des ersten Schwerpunktthemas „Gott ist Liebe, die sich verschenkt" ging es in Referaten und Diskussionsbeiträgen um die Verdeutlichung dessen, was *Liebe im Verständnis des christlichen Glaubens* meint, und darum, wie Gottes Liebe in menschlicher Erfahrung eingeholt werden kann. Antworten versuchte hier beispielsweise ein Forum mit dem Titel „Gott ist Liebe – wie im Himmel so auf Erden", bei dem in Berichten der Podiumsteilnehmer wie aus dem Publikum auf Möglichkeiten der Erfahrung von Gottes Liebe im hier und jetzt abgehoben wurde. In seiner persönlich gehaltenen Einleitung hatte der Aachener Bischof *Klaus Hemmerle* gesagt: „Zeigt in eurem Leben miteinander ein Stück Himmel, dann öffnen sich die Türen, und ihr könnt wieder an den Himmel glauben."

Der Tübinger Dogmatiker *Walter Kasper* setzte in seinem Referat für das Forum „In der Liebe Gott erfahren" mit einer Analyse der menschlichen Erfahrung der Liebe an. Kasper machte die *bleibende Ambivalenz von Glück und Leid* in der Liebe deutlich und stieß so zu der Aussage vor: „Liebe findet allein in Gott ihre Begründung und Erfüllung. Deshalb ist jede Erfahrung menschlicher Liebe zumindest einschlußweise, unthematisch und unbewußt, aber dennoch real, eine indirekte Gotteserfahrung." Von dieser Ausdeutung der immer offenen und vieldeutigen menschlichen Erfahrung der Liebe ging Kasper zur *spezifisch christlichen Erfahrung der Liebe* in der Begegnung mit dem Gottmenschen Jesus Christus über. In Tod und Auferstehung Christi habe sich Liebe als die letzte und äußerste Realität erwiesen. Daraus ergibt sich die elementare Antwort des christlichen Glaubens: die unauflösbare Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Der Tübinger Theologe schloß mit der Feststellung: „Es gibt nichts revolutionäreres als die Liebe... Diese Revolution der Liebe brauchen wir heute; sie wird heute von uns Christen zu Recht erwartet." In der Diskussion in der überfüllten Halle wurden gleichermaßen Zweifel geäußert, ob die Liebe Christi wirklich stärker sei als Geld und Profit, als Elend und Verzweiflung, gleichzeitig fand die Meinung Zustimmung, daß man nicht nur klagen, sondern versuchen solle, im eigenen Bereich die Welt durch Liebe zu verändern.

Hatte Kasper die Eucharistie im Kontext der Möglichkeiten von Christusbegegnung nur eben erwähnt, so lief in dem stärker persönlich-direkt gehaltenen Referat von *Franziskus Eisenbach* (Freiburg) im Forum „Lieben – wer kann das schon?" alles auf sie zu, wogegen allerdings in der lebhaften Aussprache gerade von Jugendlichen Bedenken geäußert wurden: „Der gegenwärtige Herr, der vor allem in der eucharistischen Feier als der Lebendige zu uns spricht und an uns handelt, zeigt uns, daß er die Grenzen überwunden, die Mauern eingerissen hat." Die volle, grenzenlose Liebe, das Hauptgebot des Christentums, sei, so Eisenbach, schon erfüllt, wenn der Mensch in der Eucharistie mit Jesus Christus eins sei. Ehe und Ehelosigkeit als Verwirklichungsweisen dieser Liebe wurden dann ebenfalls von der Eucharistie her zu deuten versucht: „Denn wer den Leib des Herrn empfängt und so sein Leib wird, kann dem Ehepartner in voller Wahrheit sagen: Das ist mein Leib für dich."

Andere Foren waren ausdrücklich den Schwierigkeiten der *Verwirklichung des Anspruchs christlicher Liebe* unter den Bedingungen der Gegenwart gewidmet. Eine ausführliche Analyse der gegenwärtigen religiösen Situation legte *Karl Forster* (Augsburg) vor, indem er die Verbindung zwischen wachsender Säkularisierung und dem Aufkommen neuer Götter aufzeigte. Das stärkste Interesse galt in diesem Bereich aber der auf christliche Praxis zielenden Thematik.

Der Frankfurter Dogmatiker *Werner Löser* SJ fragte vor ca. 5500 Teilnehmern „Kann man die *Bergpredigt* leben?" und behandelte damit eine Fragestellung, die sich wie ein roter Faden durch viele andere Foren zog und immer wieder so intensiv wie kontrovers diskutiert wurde. Nach einer exegetischen Analyse der Grundaussagen des mattäischen Textes kam Löser zu dem Schluß: „Weder ein einfaches Ja noch ein einfaches Nein kann die Antwort sein. Es gilt folglich, eine Antwort ‚dazwischen' anzuzielen." Die Bergpredigt dürfe nicht in falscher Weise als *Gesetz* ausgelegt, sondern müsse dem *Evangelium* beigeordnet werden. Der Referent verwies einmal auf die Zwei-Stände-Lehre der katholischen, zum anderen auf die Zwei-Reiche-Lehre der lutherischen Tradition als Modelle, wie ein „mittlerer" Weg der Verwirklichung der Bergpredigt gelebt werden könnte. In der Aussprache des von Kultusminister *Werner Remmers* geleiteten Forums, an der auch Bundestagsvizepräsident *Georg Leber* auf dem Podium teilnahm, zeigte man sich mit einem „mittleren Weg" nicht zufrieden, sondern zielte auf die konkreten politischen Konsequenzen der Bergpredigt, wobei man über die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung einig war.

Um den Anspruch Jesu und die Herausforderung, die er für den einzelnen Christen und die Kirche als ganze bedeutet, ging es auch in dem Forum „Jesus ist anders", das

vom Freiburger Neutestamentler *Rudolf Pesch* eingeleitet wurde: „Weil Jesus auf göttliche Weise anders ist, ermöglicht er die Kirche als die Alternative Gottes in dieser Welt."
Ein weiteres Forum stellte sich der Frage „An die Liebe glauben – in dieser Kirche?" Pfarrer *Hans Werners* (Münster), früheres Mitglied der Gemeinsamen Synode und Vorsitzender von deren theologischer Kommission, ging von entgegengesetzten Erfahrungen mit der Liebe in der Kirche aus: einerseits verwirkliche und verkünde die Kirche glaubwürdig die Botschaft von der Liebe, anderseits erschienen viele Formen kirchlicher Praxis *als Gegenzeugnis*. Werners nannte hier Einschränkungen des innerkirchlichen Dialogs durch einseitiges Sprechen von oben, ging auf den Fall Küng und die Situation der geschiedenen Wiederverheirateten ein. Das Wirken der Kirche in Amt und Institutionen müsse sich als Dienst an der Freiheit erweisen, „denn nur im Atem von Freiheit kann Liebe gedeihen und sich entfalten". Die im Referat angesprochenen *Defizite* wurden auch in der Diskussion vom Podium wie von den Teilnehmern kritisiert, wie überhaupt einerseits an konkreten Problemen festgemachte, anderseits auch pauschal-undifferenzierte Kritik an der Amtskirche auf dem Katholikentag zwar selten aggressiv, aber dennoch deutlich hörbar wurde.

Liebe, Schuld und Leid

Noch stärker als beim ersten standen beim zweiten Tagesthema „Liebe verwandelt Angst, Schuld und Leid" persönliche Glaubens- und Erfahrungszeugnisse im Mittelpunkt. Die größte Resonanz wurde dabei *Mutter Teresa* zuteil, die zusammen mit Bischof *Hemmerle* und dem neuen Berliner Bischof *Joachim Meisner*, der durch seine persönliche Ausstrahlungskraft zu einer der prägenden Figuren des Katholikentages wurde, in der überfüllten Deutschlandhalle auftrat und in schlichten Worten davon erzählte, wie sie die Leid und Schwäche überwindende Kraft der Liebe Christi erfahren habe. Auch andere Foren waren vom direkten Zeugnis geprägt: Im Forum „Durch seine Wunden sind wir geheilt" verzichtete man nach einer geistlichen Besinnung des Stockholmer Bischofs *Hubertus Brandenburg* und den Berichten der Podiumsteilnehmer, unter ihnen *Carlo Carretto*, auf eine Diskussion. Bischof *Paul-Josef Cordes* erinnerte im Forum „Angst, Schuld und Leid – ist die Liebe wirklich stärker?" an Gestalten wie Maximilian Kolbe und Franz Stock.
Was es heute mit der Angst auf sich hat, zu deren Überwindung durch Christi Liebe so eindrucksvolle Bekenntnisse zu vernehmen waren, machte *Franz Böckle* (Bonn) in seinem Referat zum Thema „In Ängsten – und siehe, wir leben" deutlich. Er zählte einige der gegenwärtigen Grundängste auf: Angst bei der Jugend, Angst in der Partnerschaft, vor Krankheit und Tod.

Um *Konkretisierungen* der christlichen Antwort auf das Leid ging es in mehreren Foren, die Fragen der Hilfe für Kranke und Behinderte oder zwischenmenschliche Probleme in Ehe und Familie zum Thema hatten. Starkes emotionales Engagement der Teilnehmer wurde sichtbar, wenn die öfters geäußerte Kritik am Urteil eines Frankfurter Gerichts zur Beeinträchtigung des Urlaubs durch die Anwesenheit Behinderter mit Beifall bedacht wurde. Einbezogen wurde als weitere Konkretisierung auch die Versöhnung zwischen den Völkern. Pax-Christi-Generalsekretär *Reinhold Lehmann* plädierte in seinem Referat vor allem für den Fortgang der Versöhnung mit Polen und ein Umdenken im Verhältnis zur Dritten Welt.

In diesem Komplex war auch das Thema *Buße, Beichte, Schuld* angesiedelt. *Ludwig Bertsch* (Frankfurt) ging die Einzelfragen in diesem Bereich zunächst grundsätzlich an, indem er die bleibende Unversöhntheit der Welt mit der in Kreuz und Auferstehung Jesu durch Gott geschaffenen Versöhnung kontrastierte. Bei der *Krise des Bußsakraments*, so Bertsch, gehe es um die Mitte des christlichen Lebens, „um den Glauben an Christus und die Versöhnung, die Gott durch ihn gewirkt hat".
Sowohl in diesem Forum wie auch in einem weiteren unter dem Thema „Nicht zuständig für Schuld und Leid" ergab sich eine lebhafte Diskussion über Schuldbewußtsein, Gewissensbildung und die Wertigkeit bzw. Notwendigkeit verschiedener Wege der Versöhnung im Raum der Kirche, bei der vor allem die Schwierigkeiten vieler mit der kirchlichen Bußpraxis deutlich zutage traten.

Neben das vielstimmige Bekenntnis zur Schuld und Angst überwindenden Kraft der Liebe Christi und den Hinweis auf die konkreten Aufgabenfelder der Kirche im Blick auf Leid und Schuld trat mit dem pointierten Referat des Philosophen *Robert Spaemann* (München / Salzburg) der systematische Zugriff auf das *christliche Verständnis des Leides*. Spaemann ging davon aus, daß die Wahrheit über das Leiden paradox sei und bekannte sich zu der Antwort der christlichen Tradition, die Leid als Folge des Bösen, der Sünde versteht: „Leiden zerstört die Lüge, das Böse sei nicht das Böse... Der Aufstand des Menschen gegen Gott bricht im Leiden zusammen, und so ist das Leiden die Rettung des Menschen." Die Mitte des Christentums sei der Glaube, daß der Bann der ständigen Reproduktion des Bösen dadurch durchbrochen wurde, daß Christus für die Menschen zur Sünde wurde: „Die Macht des stellvertretenden Leidens ist das tiefste Geheimnis des Christentums." Die christliche Lehre vom Sinn des Leidens – Spaemann wandte sich gegen eine Abqualifizierung der Leidensmystik – lähme keine Aktivität, aber sie lehre die Wirklichkeit auch noch im Scheitern zu bejahen. Spaemanns Koreferent, der Göttinger Strafrechtler *Hans-Ludwig Schreiber*, bezog eine abweichende Position: Angesichts des Leidens, das er ein kaum restlos zu erklärendes dunkles Problem nannte, bleibe nur die Verheißung, daß das Kreuz als Zeichen des elenden Scheiterns zum Zeichen der Hoffnung geworden sei.
Anders als Freiburg mit dem Thema Europa hatte der Berliner Katholikentag keinen aktuellen politischen Schwerpunkt, wenn auch eine Reihe von *gesellschaftspolitischen Themen* in Foren behandelt wurden. Dafür versuchte man

in Berlin mit recht unterschiedlichem Erfolg das Stichwort Liebe für die politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit fruchtbar zu machen.

Herausforderung durch gesellschaftliche Probleme

Vielfältig war dabei das Themenspektrum der Foren: Es reichte von der Familienpolitik und Problemen im *Verhältnis der Generationen* zueinander über *Erziehungsfragen* bis hin zum christlichen Beitrag zur Entwicklung der Dritten Welt und zur Frage nach dem Bezug von *Liebe und Arbeitswelt*. Daß Sensibilität im gesellschaftspolitischen Bereich sehr unterschiedlich ausgebildet ist, zeigte die Tatsache, daß ein Forum über die *Ausländerintegration* den geringsten Zuspruch aller auf dem Katholikentag angebotenen Foren fand.

Neben die Analyse konkreter Probleme traten Foren, denen es stärker um Gesamtperspektiven der zukünftigen gesellschaftlichen Entwicklung ging. Im Forum „Wenn Experten die Welt verändern", das nach Maßstäben für den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt fragte, prallten die kontroversen Standpunkte hart aufeinander, wo es um Wirtschaftswachstum und neue Technologien ging. Ähnlich kontrovers, wenn auch mehr an der Oberfläche bleibend, fielen die Statements bei dem Forum mit dem etwas plakativen Titel „Zukunft der Welt – Zukunft ohne Liebe" aus, auf dem es weitgehend bei einer katalogartigen Aufzählung der Probleme blieb. Generell zeigte sich, daß im Blick auf die großen *Zukunftsfragen* trotz guten Willens auf beiden Seiten im Dialog zwischen Wissenschaft, Politik und Theologie noch beträchtliche Defizite und Verständigungsschwierigkeiten zu bewältigen sind.

Einen theologischen Ansatz zur These „Liebe verändert die Welt – nicht erst im Jenseits" legte der Münsteraner Dogmatiker *Peter Hünermann* vor. Er konstatierte, daß Welt durch *Macht*, durch *Innovationsprozesse* und durch *Rechtsordnungen* verändert worden sei und weiter verändert werde. Liebe verändere dagegen die Welt, „indem sie in der Welt ein Maß aufrichtet, ein unbedingtes Maß für die Vollendung der Freiheit". Vollendung der Freiheit könne weder in der als Interessendurchsetzung verstandenen Machtausübung noch in der spontanen Kreativität gefunden werden, sie erschöpfe sich auch nicht in der bloßen Respektierung des anderen innerhalb einer Rechtsordnung: „Insofern gilt, Liebe verändert die Welt in einer letzten grundlegenden Weise, sie beginnt mit ihrer Veränderung hier und jetzt."

Vertrauen auf die Kraft christlicher Liebe zeigte auch der Referent im trotz gleichzeitigem Jugendfestival stark besuchten Forum „Anders leben, aber wie?", der brasilianische Franziskaner *Constantin Koser*. Er führte aus, nur die Kraft der Liebe könne den notwendigen Sachverstand und die Fachkompetenz mobilisieren, um die Menschen in der Industriegesellschaft für einen neuen, einfacheren Lebensstil zu motivieren.

Blieb in solchen Ansätzen im Verhältnis zwischen der einerseits als umfassendes *Strukturprinzip von Wirklichkeit* verstandenen, anderseits im jeweiligen *konkreten Tun* angesiedelten Liebe und den Strukturen von Macht, Wissenschaft und Recht doch einiges undeutlich, so wurden in bezug auf das Verhältnis von Liebe und politisch-gesellschaftlicher Wirklichkeit auf dem Katholikentag auch klarere Akzente gesetzt, allerdings auf einem Feld, dem in den letzten Jahren die besondere Aufmerksamkeit im Gespräch zwischen Politik und Kirche galt: der *Frage nach den Grundwerten* und ihrem Bezug zum christlichen Glauben.

Der gegenwärtige Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages, *Richard von Weizsäcker*, referierte zum Thema „Liebe – Maßstab politischer Ordnung?" und stellte dabei nach dem Hinweis auf die bleibende Spannung zwischen dem Liebesgebot und den „Ordnungen dieser Welt" das *Verhältnis der Christen in Deutschland zu ihrem eigenen Staat* in den Mittelpunkt. Er wollte das Fragezeichen hinter seinem Thema gelöscht sehen und stellte fest, eine vernünftige politische Ordnung sei ein Werk der Liebe. Eine am Maßstab der Liebe orientierte soziale Ordnung komme nicht ohne Strukturreformen aus, dürfe sie aber nicht überschätzen. Schließlich plädierte Weizsäcker nachdrücklich für *Nüchternheit und Vernunft im Blick auf die Friedensproblematik:* „Es ist kein Verstoß gegen das Liebesgebot, sondern ethisch geboten, sich einem vernünftigen Machtausgleich zur Sicherung des Friedens und des Zusammenlebens der Menschen nicht in den Weg zu stellen." In dieser Aussage, die sowohl beklatscht wie in der Diskussion attackiert wurde, pflichtete der Bremer Bürgermeister *Hans Koschnick* als Podiumsteilnehmer von Weizsäcker voll bei.

Das im Referat von Richard von Weizsäcker angesprochene Grundwertepapier der beiden Kirchen vom letzten Jahr „Grundwerte und Gottes Gebot" (vgl. HK, November 1979, 561–571) bildete Grundlage und Ausgangspunkt für ein eigenes Forum des Katholikentags, bei dem der evangelische Theologe *Martin Honecker* und als katholischer Partner *Franz Böckle* referierten. Böckle wies auf zwei Gefahren hin, die einem fruchtbaren Verhältnis von Gesellschaft und Religion entgegenstehen: die Anpassung an gesellschaftliche Ordnungen, die den Unterschied zwischen dem Anspruch Jesu und den Anforderungen der Vernunft einebnen und den Anspruch als Gesetz mißverstehen würde einerseits, die *Verengung der christlichen Botschaft zu einer exklusiven Sondernorm* anderseits: „Das Problem ist nicht die Exklusivität, sondern die Kommunikabilität der sittlichen Forderungen." Hieraus ergebe sich das Recht und die Pflicht der Kirchen, in die Debatte um Grundwerte einzugreifen und auch zu konkreten gesetzlichen Regelungen Stellung zu nehmen.

Von der offensiv-engagierten Ansprache der Kultusministerin von Rheinland-Pfalz, *Hanna Renate Laurien*, bei der Eröffnungsveranstaltung bis zur versöhnlich-ermunternden Schlußansprache von *Hans Maier* bei der Hauptkundgebung zog sich die Herausforderung durch den Leitbegriff Liebe durch die fünf Tage von Berlin. Die Auseinandersetzung mit ihm während des Katholikentags läßt

sich nur schwer auf einen Nenner bringen. Einerseits wurden fast zu viele Themen und Probleme einbezogen, anderseits gab es auch merkwürdige Lücken: Trotz des Generalthemas Liebe wurde das Problemfeld Sexualität nicht zum Gegenstand eines eigenen Forums (außer im Jugendzentrum). Im Kontext der gesellschaftspolitischen Fragen hatte man, obwohl das Thema in vielen Foren aus dem Publikum zur Sprache kam, auf die explizite Beschäftigung mit der Abrüstungs- und Friedensproblematik verzichtet, der sich der „Katholikentag von unten" (vgl. ds. Heft, S. 326) angenommen hatte.
Trotz aller Problemanalysen wies die Auseinandersetzung mit Wesen und Konsequenzen der Liebe Christi ein *unübersehbares Gefälle* hin zur überzeugenden personalen Konkretion auf, wie sie für viele an der Person der – wohl doch fast zu sehr vermarkteten – *Mutter Teresa* anschaubar und greifbar wurde. Es wurde dabei allerdings auch deutlich, wie eng plakative Affirmation und echtes Zeugnis beieinanderliegen.
Ein anderes Problem: Nicht immer trat wohl klar genug hervor, daß Liebe nicht nur ein christlicher, sondern ein *humaner Wert* ist; daß beides zwar verbunden, aber auch der Ehrlichkeit halber unterschieden werden muß. Schließlich gelang es wohl auch nur begrenzt, den vor allem durch den Beginn des Katholikentages an Fronleichnam gegebenen Schwerpunkt *Eucharistie* über den gottesdienstlichen Vollzug hinaus für das Gesamtgeschehen und die Themenstellung fruchtbar zu machen.

Aufarbeitung von Defiziten

Jeder Katholikentag hat neben dem prägenden Leitwort weitere Schwerpunkte, die sich teils aus der aktuellen kirchlich-gesellschaftlichen Konstellation, teils aus der besonderen Situation der gastgebenden Stadt und Region ergeben können. Hier wurden in Berlin vor allem zwei sehr unterschiedliche Akzente zu setzen versucht: Das intensive Sich-Einlassen auf die nationalsozialistische Vergangenheit unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der katholischen Kirche im Dritten Reich einerseits, die Einbeziehung von Kunst und Kultur anderseits. In beiden Fällen – und das verbindet diese Schwerpunkte trotz aller Verschiedenheit – ging es darum, Defizite bewußtzumachen und zu ihrer Aufarbeitung beizutragen.
Ersteres wurde auf dreierlei Weise angegangen: durch eine *große Zahl von Vorträgen von Historikern,* durch einzelne Foren sowie durch die *Bußgänge* am Freitag. Damit trug man der Tatsache Rechnung, daß *Vergangenheitsbewältigung* sowohl die wissenschaftliche Aufarbeitung braucht wie den konkreten, unmißverständlichen Bußakt. Die Bußgänge, an denen insgesamt über 10000 Menschen teilnahmen und die zu einem wirklich beeindruckenden Zeichen für Schuldbekenntnis und Versöhnungsbitte wurden, gehören sicher zu den großen Momenten des Katholikentags. Eine ähnliche Wirkung konnten die zahlreichen Vorträge, in denen einzelne Fragen des *Verhältnisses der Kirche zum Dritten Reich* abgehandelt wurden, kaum erzielen. In ihnen wurden Thesen der katholischen kirchlichen Zeitgeschichtsforschung dargelegt, wurden Positiva und Negativa, Erfolge und Fehler kirchlichen Handelns sorgsam gegeneinander abgewogen. Allerdings wurde auch die Problematik eines solchen Unternehmens deutlich. Urteile wie beispielsweise das von *Rudolf Morsey:* „War doch diese Kirche die wichtigste gesellschaftliche Großgruppe in Deutschland, der es – aufs Ganze gesehen – gelang, sich durch geistig-moralische Nichtanpassung der Verfügbarkeit des Nationalsozialismus zu entziehen" konnten in ihrer Tendenz leicht apologetisch wirken. In dem Forum, bei dem Morsey mit dieser These zu Wort kam, wurde ihm vor allem von *Alfred Grosser* (Paris) heftig widersprochen. Der Freiburger Dogmatiker *Karl Lehmann,* der aus theologischem Blickwinkel über die Schuld der Väter sprach, versuchte durch die Differenzierung zwischen der notwendigerweise alle Faktoren einbeziehenden historischen Forschung und ihrer möglichen Alibi- oder Entschuldigungsfunktion zur Verständigung beizutragen. Im Ganzen gesehen bot dieser Programmschwerpunkt in Berlin wohl ein getreues Spiegelbild der Haltungen, die im deutschen Katholizismus gegenwärtig die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Mitschuld der Kirche am Nationalsozialismus prägen. Jedenfalls war beim letztjährigen Kirchentag in Nürnberg, der in vergleichbarer Weise um Vergangenheitsbewältigung bemüht war, eher radikaler gefragt worden.

Der zweite, gerade von *Hans Maier* immer wieder als solcher hervorgehobene Schwerpunkt war eine Konsequenz aus den Bemühungen des Zentralkomitees, den *Dialog zwischen Kunst und Kirche* wieder zu beleben. Eine ganze Reihe der in Berlin vertretenen Künstler hatte auch schon an dem Kongreß „Kirche–Wirklichkeit–Kunst" vom vergangenen Jahr in Bad Godesberg (vgl. HK, Juli 1979, 366f) teilgenommen. Während des Katholikentags wurde einerseits über Kunst diskutiert, so beispielsweise in zwei gut besuchten Foren, die sich einmal mit dem Beitrag der Kunst zur Wirklichkeitserkenntnis allgemein und zum anderen mit dem Verhältnis von Kirche und Musik im besonderen beschäftigten. Gleichermaßen wurde aber Kunst und Literatur auch praktiziert: durch Autorenlesungen, in einem zweiteiligen Lyrikforum, durch eine Vielzahl von Konzerten, nicht zuletzt durch die in der Öffentlichkeit stark beachtete Ausstellung zum Thema „Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde" in der Charlottenburger Orangerie. Wenn auch für die Mehrzahl der Teilnehmer der Schwerpunkt Kunst wohl nicht die Bedeutung hatte – und auch nicht haben konnte –, die ihm in der Gesamtplanung zugesprochen wurde, so sind doch sicher in Berlin beachtliche Zeichen für die Fortsetzung und Konkretisierung des Dialogs gesetzt worden.

Dritte Welt und Ökumene: wenig neue Akzente

Zu den notwendigen Herausforderungen, denen sich die Kirche gerade auch auf einem Katholikentag stellen muß,

gehört einmal die Begegnung mit den Problemen der jungen Kirchen der Dritten Welt, zum anderen das bewußte Aufnehmen der ökumenischen Fragestellung. Beides wurde in Berlin – wie auch schon auf voraufgegangenen Katholikentagen – einbezogen, wenn auch festgestellt werden muß, daß weder zum Bereich *Dritte Welt* noch zur *Ökumene* wirklich neue Akzente gesetzt wurden.
Auch hier an Freiburg anknüpfend, kamen auf drei Foren, die den spezifischen Problemen der Kirche in Asien, Afrika und Lateinamerika gewidmet waren, sowohl Vertreter der jeweiligen Kirchen wie europäische Experten zu Wort, so unter anderem der Präsident der brasilianischen Bischofskonferenz, Bischof *Ivo Lorscheiter*. Die lebhafte Diskussion zum Thema *Lateinamerika* drehte sich vor allem um das Verständnis der Optionen der lateinamerikanischen Kirche, die sich in den Stichworten Befreiung und Basisgemeinden konkretisieren, und ihre möglichen Konsequenzen für die europäischen Christen. Auf Lateinamerika wurde die Aufmerksamkeit auch durch die im Jugendzentrum vorgenommene Verleihung eines von verschiedenen katholischen Jugendgruppen gestifteten Friedenspreises an die chilenische „Vicaria de la Solidaridad" gelenkt.
Katholikentage – wie auch Kirchentage – haben inzwischen *mehrere ökumenische Dimensionen:* einmal die selbstverständliche Präsenz der jeweils anderen Konfession, zum anderen die spezifisch ökumenischen Veranstaltungen. Was ersteres anbelangt, so setzte Berlin die vorausgegangenen großen Treffen in jeder Hinsicht fort. Nicht nur, daß sich vor allem unter den jugendlichen Teilnehmern eine – wenn auch statistisch nicht genauer feststellbare – größere Anzahl evangelischer Christen befand, auch bei zahlreichen Veranstaltungen wirkten prominente und weniger prominente Vertreter des deutschen Protestantismus als Referenten, Podiumsteilnehmer oder Liturgen mit. Auch die Ostkirchen und kleinere christliche Gemeinschaften waren einbezogen.
Neben einem mehr virtuosen als ertragreichen „ökumenischen Dialog" zwischen *Heinz Zahrnt* und *Bernhard Hanssler* zum Thema „Wer ist ein Christ?" und der schon erwähnten Veranstaltung zur gemeinsamen Grundwerteerklärung der beiden großen Kirchen lag ein besonderer ökumenischer Schwerpunkt – dem Zentralthema des Katholikentags entsprechend – auf dem Dialog über das Herrenmahl, an dem sich Kardinal *Joseph Ratzinger*, der frühere bayerische Landesbischof *Dietzfelbinger* und der griechisch-orthodoxe Metropolit *Irineos* beteiligten. Dabei wurde eher vor einem zu voreiligen Überspringen der Trennungslinien gewarnt als auf baldige Verwirklichung von Eucharistiegemeinschaft gedrängt. Im Mittelpunkt stand die Besinnung auf die *Bedeutung des Herrenmahls* im Leben der jeweils eigenen Kirche; die Statements waren an der Frage orientiert: „Was bedeutet mir persönlich die Eucharistie"? Im Gegensatz zu Dietzfelbinger forderte der ehemalige evangelische Berliner Bischof *Kurt Scharf* auf einer Veranstaltung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen eine bedingungslose offene Kommunion. Der Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele* setzte dagegen, daß ihn zwar die Trennung am Tisch des Herrn schmerze, daß er aber als Bischof keine Entscheidung treffen könne, die nicht der Einheit diene, sondern „den Leib des Herrn weiter zerschneide". Neben der innerchristlichen darf allerdings die *jüdisch-christliche Ökumene* auf dem Katholikentag nicht vergessen werden, die besonders durch einen christlich-jüdischen Bußgang wie auch durch ein Forum zum Thema „Zwischen Schuld und Verheißung" in Berlin präsent war.

Konzentration und Offenheit

Es kann nicht darum gehen, eine bilanzierende Kurzformel für den Berliner Katholikentag zu finden, die Ablauf, Schwerpunkten und Ergebnissen einigermaßen gerecht würde. Gerade dieser Katholikentag zeigte wohl noch mehr als sein unmittelbarer Vorgänger, mit dem er so viel gemeinsam hatte, verschiedene, wenn auch nicht einander entgegengesetzte Gesichter.
Gewiß war dieser Katholikentag für viele, gerade für die Jugend, ein Fest der Begegnung, eine Gelegenheit, sich auf ein vielfältiges Angebot zwischen Gottesdienst und Festival, zwischen Meditation und Diskussion einzulassen. Es besteht nach Berlin kein Zweifel daran, daß solche Großveranstaltungen ihren Sinn haben, auch unabhängig von den spezifischen Akzenten, die auf Katholiken- und Kirchentagen zu setzen versucht werden, auch wenn die *Wirkungen auf den kirchlichen Alltag* kaum abzusehen sind.
Anderseits wird man sich nach Berlin aber überlegen müssen, ob nicht in Zukunft neben das sicher lobenswerte Bemühen, möglichst viele Einzelprobleme in den Katholikentag hineinzunehmen, wieder der Versuch einer stärkeren *Konzentration und Reduktion* treten müßte, was gerade nicht weniger Offenheit bedeuten dürfte. Je mehr ein Katholikentag in eine kaum mehr überschaubare Fülle von Angeboten und Veranstaltungen zerfließt, destoweniger kann auch der angezielte verbindende Grundzug zur Wirkung kommen.
Mit diesem Grundzug, mit dem Motto „Christi Liebe ist stärker" hatte man sich in Berlin unter einen sehr hohen Anspruch gestellt. Wenn bei allen beeindruckenden Zeugnissen und vielen bedenkenswerten Anstößen etwas deutlich wurde, dann war es die Einsicht, wie sehr die Umsetzung der Liebe Christi im Handeln der Christen und der Kirche hinter dem immer wieder nachdrücklich eingebrachten Anspruch zurückbleibt. Das Wort von der „Zivilisation der Liebe" hatte Johannes Paul II. in seiner Grußbotschaft an den Katholikentag in den Mittelpunkt gestellt. Mehr als bescheidene Bausteine dazu konnten die Tage in Berlin nicht liefern.
Nach „Hoffnung" in Freiburg und „Liebe" in Berlin wird sich der nächste Deutsche Katholikentag 1982 in Düsseldorf als dem dritten christlichen Grundwort dem Glauben zuwenden. Glaube hat wohl weniger mißverständliche Konnotationen als „Hoffnung" und „Liebe". Gerade das böte eine Chance. *Ulrich Ruh*

Zwischen Bevormundung und Autonomie

Zur gegenwärtigen Lage der Theologie in Italien

Im Verlauf der nächsten anderthalb Jahre möchten wir in loser Folge über die Situation der Theologie in den verschiedenen Ländern Europas und Nordamerikas berichten. In diesem Heft beginnen wir mit einer Übersicht über die Lage der Theologie in Italien. Der Verfasser des Berichts, Luigi Sartori, selbst ein innerhalb Italiens bekannter Theologe, ist Professor für systematische Theologie in Padua und Vorsitzender der italienischen Theologenvereinigung.

Oft wird man mit der Frage konfrontiert: Theologie in Italien, gibt es eine solche überhaupt, und wenn ja, wo und welche? Doch schon seit 1972 versucht der bekannte Philosoph *P. Fabro* die Wasser in Bewegung zu halten mit Vorwürfen gegen angeblich verfehlte Orientierungen dieser Theologie. Mit dem Titel eines Artikels in der Zeitschrift „Studi cattolici" (Nr. 140, Oktober 1972, S. 665–675) fragte er sich besorgt: „Wohin steuert die italienische Theologenvereinigung?", und 1974 folgten im Verlag Rusconi, Mailand, zwei seiner Bücher: „Das Abenteuer der progressistischen Theologie" und „Die anthropologische Wende Karl Rahners". Gibt es sie also doch, eine italienische Theologie?

Ein auferweckter Lazarus

Um vorweg eine vorläufige Antwort zu geben: Ich selbst habe gelegentlich die gegenwärtige Situation der des Lazarus verglichen, der zwar dem Grab entstiegen, aber noch in seine Tücher gehüllt ist: Die italienische Theologie ist zwar auferstanden, aber allzu viele Tücher beengen sie noch.

Um die Geschichte der letzten 15 Jahre zu verstehen, muß man zurückgreifen auf das *römische Monopol*, das bis zum Konzil in den theologischen Fakultäten Roms fast alles absorbierte: Kräfte, Personal, Finanzmittel. *Gian Battista Mondin* („La teologia del nostro tempo", Alba 1975, S. 201–214) zählt viele Gründe italienischer Unterentwicklung auf: die Trennung zwischen katholischer und laikaler bzw. laizistischer Kultur, das Fehlen einer spekulativen Philosophie, den aufgerissenen Graben zwischen Philosophie und Theologie, das geringe akademische Niveau in der Theologie und den theologischen Fakultäten selbst, das Fehlen von Zusammenarbeit zwischen katholischen Verlagshäusern, die zahlenmäßige Überlegenheit der Ausländer unter den Professoren und Dozenten der römischen Fakultäten. Alle diese Gründe treffen sich aber auf der gemeinsamen Schnittlinie des „Monopols" Roms.

Erst mit dem Konzil hat man angefangen, Rom in erster Linie als „lokale" Kirche zu verstehen (wenn auch als „erste" unter den Lokalkirchen) und nicht nur als reines Synonym für die Gesamtkirche. In den römischen Fakultäten hat fast überall die italienische Sprache das Latein abgelöst. Die Zahl nichtitalienischer Theologiestudenten ist kleiner geworden (auch wenn man jetzt, wie es scheint, wieder zum alten Modus zurückkehrt). Aber es ist auf jeden Fall ein Dezentralisierungsprozeß und Diversifizierungsprozeß im Gange. Das wohl bedeutsamste Phänomen ist das der Zusammenschlüsse bzw. entstehender *Filialbildungen:* viele theologische Studienzentren schließen sich einer römischen Fakultät an bzw. begeben sich unter deren Schutz. Auf diese Weise unterstützt das „Angelicum" Bologna und das theologisch-ökumenische Institut in Bari, die „Gregoriana" Florenz, „San Anselmo" Palermo, das „Salesianum" Messina. Auf einer ähnlichen Linie sind weitere „Anschlüsse" entstanden: Die theologische Fakultät von *Neapel* für den südlichen Teil Italiens vereinigt in Neapel zwei Sektionen, die der Jesuiten und die Fakultät von Capodimonte und nimmt auch das „Studio teologico" von Catania unter ihre Fittiche. Andere Studienzentren sind der Lateranuniversität angeschlossen. Für Norditalien wurde 1967 in *Mailand* eine interregionale theologische Fakultät gegründet mit „Parallelsektionen" im Veneto (Padua), im Piemont (Turin), in Ligurien (Genua). Die gleiche Fakultät ist noch mit anderen „affiliierten" theologischen Seminaren verbunden. Das Netz dieser und anderer „Affiliationen" stellt eine durchaus dynamische Struktur dar, die nicht nur Unterstützung und Koordinierung verspricht, sondern auch Förderung und Niveauanhebung, denn „Anschlüsse" werden erst zugelassen, wenn bestimmte Voraussetzungen (Bibliotheken und andere Lehr- und Forschungsinstrumente; qualifiziertes Lehrpersonal; angemessenes Studienprogramm) erfüllt sind.

Trotzdem bleibt ein großes Problem: *Die Theologie fehlt in den Staatsuniversitäten* und auch in den wenigen sogenannten „Freien". 1873 wurden durch den neuen italienischen, mit der Eroberung Roms entstandenen Staat die theologischen Fakultäten per Gesetz abgeschafft. Seitdem ist die Theologie trotz einiger Versuche nicht mehr in die Universitäten zurückgekehrt. Aber das größte Ärgernis besteht darin, daß bisher nicht einmal die katholische Universität Mailand eine theologische Fakultät hat. Diesen Zustand hat feierlich und öffentlich der gegenwärtige Rektor der „Cattolica", Professor *Lazzati*, auf dem kirchlichen Kongreß über „Evangelisierung und Förderung des

Menschen" im November 1976 in Rom beklagt. Seit einigen Jahren gibt es in der „Cattolica", aber nur als Teil der philosophischen Fakultät, eine *religionswissenschaftliche Abteilung*, die Ausgangspunkt und Hoffnung für eine künftige theologische Fakultät sein soll. In *Bologna* gibt es seit Jahren ein ähnliches, aber gegenüber der Universität autonomes und mit einem besonderen Statut ausgestattetes Institut, das weithin bekannte „Istituto per le scienze religiose", das bisher wohl das einzige wirkliche theologische Forschungszentrum auf hohem Niveau darstellt. Erst jüngst im April (vgl. HK, Mai 1980, 220f.) hat dieses Institut in Zusammenarbeit mit dem Institut Catholique von Paris und den theologischen Fakultäten in Löwen ein vielbeachtetes internationales Symposion über die „Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums" organisiert und durchgeführt. In den letzten fünf Jahren ist auch in Trient ein Institut für Religionswissenschaften entstanden, das Anschluß an die dortige Universität sucht. In diesem Jahr, 1980, hat auch die Universität von *Urbino* (eine der drei „Freien" neben der „Cattolica" in Mailand) die Errichtung eines *Hochschulinstituts für Religionswissenschaft* in die Wege geleitet, was in der öffentlichen Meinung als erster Schritt des Wiedereintritts oder der Rückkehr der Theologie in die nichtkirchlichen Universitäten Italiens verstanden worden ist.

Man kann jedoch noch nicht von einer wirklichen und echten Wiederzulassung der Theologie an den Universitäten sprechen. Nach Aufhebung der theologischen Fakultäten ist die Theologie in den staatlichen Fakultäten sozusagen nur repräsentiert worden bzw. war „vertreten" durch Vermittler, die eine Art Prokuratorenstelle übernahmen: seit der französischen Ära bis in die ersten Nachkriegsjahre durch einige von Katholiken besetzte philosophische Lehrstühle, die einen sogenannten „christlichen Spiritualismus" vertreten haben *(Stefanini, Guzzo Sciacca)*, und vor allem (besonders in den darauffolgenden Jahren) durch Vorlesungen über die Geschichte des Christentums. Heute zeichnet sich auch ein Weg zu eigenen *Lehrstühlen für Theologiegeschichte* ab. Es gibt bereits zwei, einen an der „Cattolica" in Mailand und einen anderen an der Universität Bologna. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auch auf eine andere sehr wirkungsvolle Einrichtung der Nachkriegsjahre hinzuweisen, die für die Förderung christlichen Denkens in Abwesenheit der Theologie an den Universitäten eine große Bedeutung hat: das von Jesuiten geleitete christliche Zentrum für Philosophie in Gallerate. Die von diesem Zentrum veranstalteten Tagungen und seine zahlreichen Publikationen haben sehr wirksam dazu beigetragen, die Tradition katholischen Denkens im akademischen Bereich wachzuhalten.

Theologie für Laien und theologische Vereinigungen

Inzwischen hat sich auch die sog. *„Theologie für Laien"* ausgebreitet. Fast in jeder Stadt sind Studieneinrichtungen dieses Typs entstanden. In der ersten Phase seit 1946, dem Gründungsjahr der ersten beiden „theologischen Studienzentren für Laien" (in Florenz und in Padua), bis zum Konzil entsprach die dort gelehrte Theologie eher dem Versuch zur Verbreitung theologischer Information. Es handelte sich um eine Art Theologie der Serie B oder zweiten Ranges. Inzwischen hat sich das Niveau angehoben, und diejenigen, die diese Zentren frequentieren, können sich als wirklich „Initiierte" qualifizieren, auf gleicher Stufe wie die Theologiestudenten in den Seminaren. Die „Figlie di S. Paolo" in Rom haben unter dem Titel „Ut unum sint" einen theologischen Fernkurs eingerichtet, der jetzt bereits 2000 Studierende erreicht. Die Kurse sind über vier Jahre verteilt. Nach deren Abschluß ist es möglich, zur Vervollständigung des theologischen Grundstudiums (innerhalb eines Jahres) auf eine theologische Fakultät überzuwechseln, um dann – soweit der Wille vorhanden ist – auf die zweite Stufe überzugehen, die mit dem theologischen Lizentiat abschließt. Seit einigen Jahren sind diese Kurse an die Lateranuniversität angeschlossen. Wenn sie die entsprechenden Prüfungen bestanden haben, können die Absolventen auch zum *Erwerb akademischer Grade* zugelassen werden.

Man kann gegenwärtig davon ausgehen, daß heute ungefähr 10000 Studierende in Italien theologische Kurse besuchen. Damit stellt sich inzwischen natürlich das Problem der *Koordinierung* all dieser Zentren und ihrer kirchlichen *Bewertung*.

Zu nennen sind auch die verschiedenen *theologischen Vereinigungen*, die gegenwärtig vielleicht das erwähnenswerteste Phänomen im Bereich der Theologie darstellen.

Die älteste ist die *Exegetenvereinigung*, der viele verlegerische Initiativen zu verdanken sind, einige davon auch im eigentlichen Bereich wissenschaftlicher Forschung. Es handelt sich dabei vor allem um die Herausgabe von Akten mehrerer Fachkongresse und daneben um die „Rivista Biblica".

An zweiter Stelle kommt die *Vereinigung italienischer Dogmatiker*, die als „Associazione Teologica Italiana" im Jahre 1966, also erst kurz nach dem Konzil, entstand und heute über 200 Mitglieder zählt, darunter eine ganze Reihe wissenschaftlich sehr aktiver Professoren. Die Kongresse der Dogmatikervereinigung stellen ebenfalls wichtige Etappen in der Entwicklung des theologischen Denkens in Italien dar, da man sich vor allem um die Klärung methodologischer Probleme (zunächst solcher allgemeiner Natur, dann aber auch solcher, die auf spezielle Themen bezogen sind) bemüht: auf Gott, auf das Sein des Menschen, auf Christus, auf das Thema Erlösung, auf die Kirche.

Es war gerade die der „Anthropologie" und „der anthropologischen Wende" gewidmete Tagung von 1971, die die zornigen und polemischen Reaktionen von Paolo Fabro und anderen ausgelöst hat, von denen eingangs die Rede war. Zur Zeit verfügt die Vereinigung erst über ein vorwiegend informierendes „Bulletin" für den internen Gebrauch. An die *Gründung einer neuen theologischen Zeitschrift* ist im Augenblick noch kaum zu denken. Doch hat

man das letzte Jahr versucht, die von Jesuiten in Neapel geleitete Zeitschrift „Rassegna di Teologia", die der Vereinigung Gastfreundschaft gewährt, als ein Diskussionsforum zu nutzen.
Es besteht darüber hinaus auch eine *Vereinigung von Moraltheologen*, die über eine eigene Zeitschrift verfügt, welche in Zusammenarbeit mit den „Edizioni Dehoniane" in Bologna herausgegeben wird. Auch die Dozenten für christliche Philosophie, die Kanonisten, die Kirchenrechtler, die Katechetiker haben sich in eigenen Vereinigungen zusammengeschlossen.

Neue Freiheitsräume im Verlagswesen

Der Bereich *theologischer Zeitschriften* hat sich erweitert. Ich übergehe dabei die internationalen Zeitschriften, die in italienischer Sprache herausgegeben werden, wie „Concilium" und „Communio". Ich übergehe auch die der römischen theologischen Fakultäten. Neben schon alten und gleichsam klassischen Zeitschriften wie „Vivus Thomas" (Piacenza) und „La Scuola cattolica" (Venegono bei Mailand) sind in neuerer Zeit nach und nach andere Zeitschriften entstanden: „Studi et Ricerche Francescane", „Studia Patavina" (Padua), „Sapienza", „Sacra Doctrina". Dazu kommen die schon in Zusammenhang mit den theologischen Vereinigungen erwähnten Titel. In den letzten Jahren neu gegründet wurden „Nikolaus" (Bari, seit 1973), „O theòlogos" (Palermo, seit 1974), „Teologia" (Mailand, an der überregionalen theologischen Fakultät Mailand seit 1976). Fast jede dieser Zeitschriften bringt nur ein bestimmtes Ferment zum Ausdruck, wobei es schwierig bleibt, klare Linien nachzuweisen, die über ihre grundsätzliche Ausrichtung Aufschluß geben.
Es ist unmöglich, von *theologischen Schulen* zu sprechen. Für die meisten Studienzentren bedeutet die Zeitschrift vorwiegend einen Anreiz, eine Selbstverpflichtung, eine Ehre, mit der man sich schmückt und die der Wirklichkeit weit in eine Zukunft vorauseilt, die man sich erhofft oder von der man erst träumt. Manchmal beschränkt sich eine Zeitschrift einfach darauf, verschiedenen Stimmen zu weit auseinanderliegenden Themen Raum zu geben, ohne eine enge Verschränkung von Inhalt und Methode. Nicht immer lassen sich Zeitschriften mit streng theologischem Inhalt unterscheiden von zahlreichen anderen, die auf einem unter akademischen Gesichtspunkten weniger anspruchsvollen Niveau diskutieren, wie „Idoc", „Humanitas", „Servitium", „Vita e Pensiero".

Die *katholischen Verlagshäuser* müssen heutzutage die Konkurrenz der „weltlichen" Verlage (wie Mondadori, Rizzoli, Utet, Laterza, Sansoni) fürchten, denn schon seit dem Konzil zeichnet sich im italienischen Verlagswesen eine Wende ab. Fast alle weltlichen Verlage haben einen Sektor für das religiöse Buch eröffnet und dann erweitert. Gerade im Zug dieser Öffnung sind auch einige *theologische Werke* im eigentlichen Sinn fast zu Bestsellern geworden. Beispiele dafür sind: die letzten Bücher *Hans Küngs* oder auch das bekannte Buch „Ipotesi su Gesù" (Hypothesen über Jesus) von *V. Messori*. Die Freiheit theologischer Forschung und Veröffentlichung setzt sich in Italien nach und nach gerade aufgrund von Begegnungen in Grenzzonen auf gleichsam neutralen Territorien zwischen dem katholischen und allgemeinen Verlagswesen durch. Auch die katholischen Verlagshäuser können sich so *größere Freiheitsräume* schaffen, die sie näher an die allgemeinen Verlage heranführen, und zwar gerade mit Hilfe des Arguments, sonst würden „nicht genehme Publikationen" nur noch von nichtkatholischen Verlagen herausgebracht.
Es sind aber bis heute noch keine verlegerischen Unternehmungen bekannt, die sich allgemeiner Aufmerksamkeit aufdrängen würden. Man könnte freilich auf die sehr zahlreichen Reihen hinweisen, von denen fast jedes Verlagshaus eine herausgibt und die oft ein gutes theologisches Niveau aufweisen, z. B. die Reihe über bibelwissenschaften und Theologiegeschichte bei „Paideia" in Brescia. Zu erwähnen wäre da auch die gutgeglückte italienische Kittel-Ausgabe, womit dieses Arbeitsinstrument nun auch in Ländern romanischer Sprache zur Verfügung steht, weiter biblische Kommentare, Vätertexte und Texte und Dokumente aus verschiedenen Religionen. Die Aufzählung könnte unendlich lange fortgesetzt werden. Aber wie gesagt, von all dem drängt sich international bisher nichts zwingend auf.

Wir können bloß sagen, daß das theologische Italien ausreichend versorgt ist. Der größte Teil ausländischer theologischer Produktionen von einem gewissen Wert ist bereits übersetzt und zur Verfügung italienischer Theologen. Wenn aus der *italienischen Produktion* kaum etwas die Grenze zu den Nachbarländern passiert oder von den Theologen anderer Länder ignoriert wird, so hängt das nicht bloß vom vornehmlich popularisierenden Durchschnittsniveau italienischer theologischer Erzeugnisse ab. Ich glaube, es hat auch mit verfestigten Vorurteilen zu tun, auch wenn das sehr lange Fehlen der italienischen Theologie im Kreislauf internationalen wissenschaftlichen Denkens solche Vorurteile zu rechtfertigen scheint. Daß die italienische Theologie erst nach dem Konzil wieder aufgewacht ist, drückt immer noch auf sie – wahrscheinlich auch noch für lange Zeit.

Die neuen Namen und das veränderte Niveau

Wollte man einige zusammenfassende Folgerungen ziehen, dann läßt sich feststellen: die italienische Theologie wird allmählich selbständig. Vor dem Konzil war sie vorallem von der französischen Theologie abhängig, dann kam nach dem Konzil eine Zeit der Abhängigkeit vom deutschen theologischen Denken, vor allem hinsichtlich der Methoden und Forschungsprobleme. In den letzten Jahren hat sich die italienische Theologie mehr und mehr der Theologie Lateinamerikas zugewandt. Erst gegenwärtig beginnt man in weiterem Umfang mit „eigener Produktion". Man kann dies vor allem anhand der neuen Na-

men und Titel in den theologischen Reihen der verschiedenen Verlagshäuser (Marietti, Queriniana, Morcelliana, Jaca Book, Edizioni Dehoniane) feststellen. Das offenkundigste Zeichen dafür sind die *neuen theologischen Lexika*, vor allem zwei sind in diesem Sinn bedeutsam geworden. Beide erschienen 1977: das Neue Theologische Lexikon („Nuovo Dizionario Teologico", Edizioni Paoline) und das Interdisziplinäre Theologische Lexikon („Dizionario Teologico Interdisciplinare" Marietti), das erste in einem Band, aber mit sehr dichtem Text, das zweite dreibändig. Der Anteil an rein italienischen Beiträgen ist hoch. Das gilt aber auch für die Qualität, jedenfalls für die meisten der dort behandelten Stichwörter.

Allein schon die Liste der Mitarbeiter macht deutlich, daß es heute in Italien eine ganze Reihe namhafter Theologen gibt: im Bereich der Dogmatiker *S. Dianich*, bekannt durch seine Publikationen vor allem zur Ekklesiologie und zur Ämterfrage, und *G. Barbaglio*, ein Exeget mit vorwiegend modernen bibeltheologischen Fragestellungen. Zu nennen wären auch die italienischsprachigen Theologen an der Gregoriana *Flick* und *Alszeghy*, die man als „Patrone" einer neuen italienischen Theologengeneration bezeichnen kann; weiter *P. Marranzini SJ*, der italienische Übersetzer der theologischen Werke Karl Rahners, und *G. B. Mondin*, ein sehr fruchtbarer Autor verschiedener Werke für theologische Information. Daneben ließen sich andere anführen: aus Mailand etwa *G. Colombo* oder *G. Moioli*, aus Turin *F. Ardusso* oder aus Neapel *P. Vanzan SJ*. Nicht übergangen werden darf ein so bekannter Liturgiewissenschaftler mit durchaus eigenständigem theologischem Hintergrund wie *Cipriano Vagaggini OSB*. Zu nennen wäre nicht zuletzt *C. Molari*, der in gewisser Weise exemplarisch ist für die Schwierigkeiten italienischer Theologen mit der römischen Glaubensbehörde. Nachdem er bei der Glaubenskongregation verklagt worden war, wurde er gezwungen, seine Lehrtätigkeit an römischen Fakultäten einzustellen, während er als „Dozent" in nichtrömischen theologischen Fakultäten weiterhin geduldet wird.

Der Fall Molari erinnert an das Schicksal mancher Exegeten, die in Italien als erste in Bewegung geraten waren und beträchtlich viele Schwierigkeiten mit der römischen Glaubensbehörde hatten. Dennoch gibt es jetzt eine ganze Reihe von bekannten Gelehrten im Bereich der Exegese und Bibeltheologie: ein Name mag für alle gelten, der des aus Piemont stammenden Jesuiten *Carlo Maria Martini SJ*, der, nachdem er längere Zeit Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts und anschließend an der Gregoriana war, erst vor einigen Monaten zum Erzbischof von Mailand ernannt worden ist und mit dessen Namen beträchtliche Hoffnungen auf eine Erneuerung der italienischen Kirche verknüpft sind. Dennoch kommen nicht nur Exegeten immer wieder in Schwierigkeiten.

Die am meisten römischem Verdacht Ausgesetzten sind wohl die Moraltheologen. *A. Valsecchi* und *L. Rossi*, die zwei Herausgeber eines moraltheologischen Lexikons, hatten Schwierigkeiten mit Rom. Auch das Werk von *E. Chiavacci* („Grundriß der Moraltheologie") – zugleich Vorsitzender der Vereinigung der Moraltheologen – wurde eine Zeitlang von Rom beanstandet. Ein sehr bekannter Moraltheologe war noch bis vor einigen Jahren *G. B. Guzzetti*. Inzwischen ist *G. Piana* bereits bekannter. Zu erwähnen wären auch einige Laien unter den Theologen. Auf jeden Fall kann einer nicht übergangen werden: *Giuseppe Alberigo* in Bologna, an dessen Institut eine Reihe junger Theologen mitarbeitet und der sich seit dem Konzil vor allem um eine kritische Begleitung der Interpretation und Rezeption des Zweiten Vatikanums bemüht. Die italienische Theologie hat sich also schon einigermaßen selbständig gemacht.

Ein Aspekt wachsender Verselbständigung läßt sich auch anhand der Entwicklung allgemeinen theologischen Denkens feststellen. *G. Colombo* hat in einem Überblick über 20 Jahre italienische Theologie, zwischen den Jahren 1950 bis 1970 (La Scuola cattolica, 2/1974, S. 99–191), festgestellt, daß früher immer Interventionen des Lehramtes für das theologische Interesse in Italien bestimmend waren, wie etwa die Verkündigung des Dogmas von der Aufnahme Marias in den Himmel, die Enzyklika „Humanae generis" und vor allem das Zweite Vatikanum. Die Theologie habe sich am „Folgediskurs" orientiert und vorwiegend kommentiert und interpretiert, häufig mit geradezu *apologetischer Absicht*. In den letzten Jahren wecken aber die offiziellen kirchlichen Stellungnahmen kaum noch besonderes Interesse: das Heilige Jahr 1975 ist vorübergegangen, ohne daß davon Notiz genommen wurde. Die Dokumente römischer Dikasterien, wie beispielsweise die Erklärung „Persona humana" der Glaubenskongregation zum Thema Sexualität 1975, haben nur ein sehr geringes Echo ausgelöst. Aber selbst das sehr bedeutsame und innovatorisch ausgerichtete Pastoralprogramm der Italienischen Bischofskonferenz „Evangelisation und Sakramente", das Thema des bekannten Pastoralkongresses von 1976, hat im theologischen Bereich kaum Wirkungen gezeigt.

Anthropologisch-gesellschaftliche Fragestellungen

Es läßt sich aber ein *steigendes Interesse für Fragen der kulturellen und geschichtlichen Situation* feststellen, also an einem vorwiegend außerkirchlichen Bereich. Die katholische Universität Mailand bemüht sich seit Jahren um die Diskussion über die „katholische Kultur", und zwar gerade bezüglich des Vakuums, das die Theologie an den italienischen Universitäten hinterläßt. Der Theologie gelingt es aber noch nicht, ausreichend Gesprächspartner in der weltlichen akademischen Kultur zu finden (Philosophen, Rechtsgelehrte, Vertreter der Naturwissenschaften), die innerhalb der Universitäten lehren und forschen. Sie wendet sich infolgedessen mehr jenen kulturellen Fragen zu, die sich aus der *sozialen Praxis* heraus stellen. Zu den besonders interessierenden Themen gehört vor allem das *Verhältnis von Glaube und Politik*, aber dieses niemals ab-

strakt verstanden, sondern immer bezogen auf die Kirche als vermittelndes Glied. Denn wenn es, was sicher zutrifft, in Italien eine Krise gibt, so ist diese nicht so sehr in der Zweierbeziehung Glaube – Politik, sondern in dem Dreiecksverhältnis Glaube – Kirche – Politik zu suchen. Dabei spielt das Verhältnis Christentum – Marxismus, letzterer vor allem durch das Denken Gramscis, des zweifellos originellsten Vertreters italienischen marxistischen Denkens, eine besondere Rolle.

Mit Abstand folgen *Sonderprobleme:* Konkordat, Ehescheidung, Abtreibung. Dieser veränderte Interessenhorizont beweist, daß sich die Mitte des theologischen Denkens in Italien allmählich *verschoben* hat von Fragen des gesamtkirchlichen Lehramtes zu den konkreten Problemen der Seelsorge bis hin zu einer durchaus privilegierten Behandlung von Phänomenen und Ereignissen der profanen Gesellschaft und Geschichte. Ein Versuch einer Bilanz in dieser Richtung wurde 1978 in dem bei der „Queriniana" erschienenen Buch „Chiesa in Italia 1975–1978" gezogen, wo der Verfasser dieses Artikels und zwei andere Autoren auch die entsprechenden Veränderungen im katholischen Verlagswesen dargestellt haben (vgl. S. 247–261). Auch auf diese Entwicklung hat die „anthropologische Wende" zu Beginn der siebziger Jahre, die dann zu den erwähnten scharfen Reaktionen konservativer Theologen geführt hat, entscheidenden Einfluß gehabt. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Themenwahl des Kongresses der italienischen theologischen Vereinigung im September 1979 „Theologie und Menschenbild in Italien heute". Gefragt wurde, welches heute die *vorherrschenden Vorstellungen vom Menschen* in der Kultur und im Leben Italiens sind. Es steht außer Frage, daß es heute eine Krise der lange Zeit beherrschenden Präsenz der Kirche im Lande gibt. Man fragt sich, welchen Beitrag die Theologie und mit ihr die Kirche im Werden eines neuen Italien leisten kann.

Innerhalb dieses die Gesamtorientierung der italienischen Theologie bestimmenden Interesses ragen andere, sehr deutlich und genau erkennbare Fragestellungen heraus. Ich lasse hier die noch sehr kräftigen Stimmen traditionalistischer theologischer Gruppierungen beiseite. Vielleicht handelt es sich dabei auch eher um vereinzelte, wenn auch vielfach prominente Denker und weniger um einheitliche Gruppen. Ich möchte nur noch auf *zwei Richtungen* hinweisen, die man gleichsam auf entgegengesetzten Polen der allgemeinen Entwicklung ansiedeln könnte: auf der einen Seite ist die theologische Fakultät von Mailand mit ihrer neuen Zeitschrift „Teologia" um eine im strengen Sinn kritische Begründung der Methoden und der Eigenart theologischer Forschung bemüht und nimmt dabei eine radikal kritische Haltung gegenüber der theologischen Produktion nördlich der Alpen ein. Auf der anderen Seite bemüht sich die theologische Fakultät für Süditalien in Neapel mit besonderem Nachdruck um die Erschließung der kulturellen Voraussetzungen, unter denen die Bevölkerung Süditaliens lebt. Es ist das ein Bereich, der unter anthropologischen und ethnologischen Gesichtspunkten heute immer noch ein einzigartiges und besonders wertvolles Feld wissenschaftlicher Forschung darstellt, denn etwas radikal Urtümliches behauptet sich auch noch im Bereich modernster Kulturen.

Zwischen diesen beiden Polen wächst und lebt heute jede echte Theologie, da das geoffenbarte Wort über Wissenschaft und Geschichte vermittelt wird. Die epistemologische Begründung des Glaubenswissens und die Auseinandersetzung mit den verschiedenen und ursprünglichen Formen der Anthropologie bestimmen die Interessen der heutigen Theologie auch in Italien. *Luigi Sartori*

Politische Zeitfragen

Kein Grundwerte-Konsens?

Zur Familienpolitik der Parteien

Fordert ein Journalist von den drei im Bundestag vertretenen Parteien Material über deren Vorstellungen zur Familienpolitik an, wird ihm von der CDU gleich ein mehrere Kilogramm schweres Paket ins Haus geliefert. Schon dieses äußere Indiz zeigt: Die Unionsparteien sehen in der Familienpolitik einen Schwerpunkt ihrer Arbeit.

Indes, nicht alles, was da präsentiert wird, läßt sich als Leitfaden christdemokratischer Familienpolitik einordnen; der größere Teil des Materials ist eine kritische Auseinandersetzung mit den entsprechenden Vorstellungen des politischen Gegners. Und in der Tat: Auf wenigen Feldern im weiten Gebiet der Politik gibt es so gravierende Differenzen zwischen den derzeitigen Regierungs- und den Oppositionsparteien wie bei den Grundsatzfragen der Familienpolitik. Der wesentliche Unterschied läßt sich in einem Satz zufammenfassen: Halten die „C"-Parteien am überkommenen, christlich fundierten Familienbegriff fest, den sie auch mit den verschiedensten politischen Maßnah-

men in der Gegenwart und Zukunft erhalten bzw. wiedergewinnen wollen, so passen sich SPD und FDP den gewandelten Vorstellungen in der modernen Gesellschaft an. Hiervon wird die immer noch aktuelle Grundwertediskussion berührt, wie sie vor genau vier Jahren von den deutschen Bischöfen mit ihrem Hirtenwort „Gesellschaftliche Grundwerte und menschliches Glück" in Gang gebracht wurde: Ist die Regierung, sind die Parteien dazu da, ein Grundwertebewußtsein in der Gesellschaft zu schaffen bzw. zu erhalten oder ist dies nur Sache der Kirchen? Hat sich der Staat nicht nur weltanschaulich neutral, sondern auch wertneutral zu verhalten, womit dann die Gesetze zum Spiegelbild des sich wandelnden Wertebewußtseins in der Gesellschaft würden? Sicher wäre es lohnend, allein dieses Thema, konkretisiert am Beispiel Familienpolitik, darzustellen. Hier aber geht es darum, die familienpolitischen Vorstellungen der drei Parteien einander gegenüberzustellen, wobei in einem ersten Teil Grundsatzfragen erörtert und in einem zweiten beispielhaft die konkrete Verwirklichung der parteilichen Vorstellungen in einzelnen Gesetzen beschrieben werden.

Familienpolitische Leitbilder: Gegensätze und Ähnlichkeiten

Zum Schutz der Familie bekennen sich alle Parteien, handelt es sich dabei doch um ein Gebot des Grundgesetzes. Insofern werden auch SPD und FDP jeden Vorwurf zurückweisen, sie hätten den diesbezüglichen Konsens über die Schutzwürdigkeit der kleinsten Zelle menschlicher Gemeinschaft verlassen. Kein Zweifel, auch diese Parteien sehen den Schutz der Familie als einen *Grundwert* an, doch was man unter Familie zu verstehen hat, daran scheiden sich die Geister.

Im Beschluß des *SPD*-Parteivorstandes vom 5. November 1979 über „Grundsatzfragen der Familienpolitik" heißt es, Sozialdemokraten wollten der Familie keine festen Leitbilder vorgeben. „Sozialdemokratische Familienpolitik ist offen für neue Formen partnerschaftlicher Lebensgestaltung. Ein besonderes Anliegen ist es, alleinerziehende Mütter und Väter mit Kindern vor Benachteiligung zu schützen und ihnen bei ihren besonderen Problemen zu helfen."

In dem Papier begrüßt es die Partei, „daß die Familien sich überwiegend an einem partnerschaftlichen Verständnis der Eltern-Kind-Beziehung orientieren, in der Mitsprache und Mitwirkung der Kinder, Aufgeschlossenheit, gegenseitige Hilfe und gemeinsame Problemlösung an die Stelle patriarchalischer Unterordnung getreten sind." Bejaht wird der Anspruch der Frau und des Mannes auf *Selbstverwirklichung* „in der Familie und im Berufsleben". Gleichberechtigung von Mann und Frau erfordere nicht nur Gleichheit vor dem Gesetz, sondern Gleichbehandlung und vor allem gleiche tatsächliche Lebenschancen. „Wir wollen praktische Alternativen zu dem traditionellen verfestigten Rollenverständnis ermöglichen, damit Mann und Frau in eigener Verantwortung über die partnerschaftliche Gestaltung des Zusammenlebens in Familie und Beruf sowie über die Erziehung der Kinder entscheiden können. Eine vordringliche Aufgabe besteht darin, durch geeignete gesellschaftliche Hilfen Kindererziehung und Beruf vereinbar zu machen. Damit muß vor allem den heute vielfach doppelt belasteten Frauen geholfen werden. Müttern und Vätern, die wegen der Erziehung von Kindern nicht berufstätig sind, müssen frühzeitig besondere Hilfen zur beruflichen Qualifikation und zur Rückkehr ins Erwerbsleben angeboten werden." Wie Familien heute leben, welchen Anforderungen und Problemen sie sich gegenübersehen, welche Möglichkeiten und Chancen sie haben, ergibt sich, so die SPD, in hohem Maße aus den Arbeits- und Lebensbedingungen in der modernen Industriegesellschaft. War die Familie der vorindustriellen Zeit Wirtschafts- und Lebensgemeinschaft in einem, habe die moderne Familie keine vorrangig wirtschaftliche Funktion mehr. Ihre Aufgaben hätten sich weitgehend auf Kindererziehung, Haushaltsführung und Gestaltung der Lebensgemeinschaften verlagert. „Diese Veränderungen haben Auswirkungen auf Zusammensetzung, Aufgaben und Leitbilder der Familie." So hat sich die Familie von der Groß- zur Kleinfamilie gewandelt, zugleich veränderten sich die Beziehungen innerhalb der Familie. „Die Normen und Rollen der patriarchalischen Familie sind fragwürdig geworden. Das gilt vor allem für die überlieferte Stellung der Frau."

Und dann kommt der SPD-Parteivorstand auf die „Segnungen" zu sprechen, die sich daraus für die Frau ergeben: „In der modernen Industriegesellschaft steht die Familie unter vielfältigen Belastungen, die von außen auf sie einwirken. Die berufsbedingte Mobilität erschwert familiäres Zusammenleben ebenso wie Arbeitszeitregelungen, die auf familiäre Belange keine Rücksicht nehmen. Die Wohn- und Verkehrsbedingungen unserer Städte sind nicht kinderfreundlich genug. Auch die ständige Erweiterung der Fernsehunterhaltungsprogramme kann zu einem Verlust an Miteinander in der Familie führen." Weiter wird darauf verwiesen, daß in unserer von Konkurrenzkampf, Leistungsdruck und Gewinnstreben gekennzeichneten Gesellschaft viele Menschen unter Mangel an Kommunikation, an Unterordnung und Unsicherheit leide. „Dafür erwarten sie *Entschädigung im Privatleben*, das innerhalb der Familie Sicherheit, menschliche Geborgenheit, Solidarität, Partnerschaft, persönliche Entfaltung und Kommunikation gewährleisten soll." Nicht alle Familien seien der Aufgabe gewachsen, ersatzweise auch diejenigen menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen, die in der Arbeitswelt und in der Schule, wo die meisten Menschen einen großen Teil ihrer Zeit verbringen, unerfüllt bleiben.

„Herstellung von Chancengleichheit" wie für die Frauen so auch für die Kinder, heißt für die SPD die Parole, mit der sie die angedeuteten Probleme lösen möchte. Daß in unserer Gesellschaft die Herstellung von Chancen gleichsam identisch ist mit der Schaffung neuer Zwänge (denn wer wollte bei uns gebotene Chancen nicht nutzen?)

scheint – auch wenn ein solches Ziel keine Partei ablehnen kann – der Pferdefuß bei diesem Denken zu sein.

Noch weiter als die SPD geht die FDP in dieser Beziehung. Beschlüsse zur Familienpolitik sind für die Liberalen identisch mit einem *„Programm zur Gleichberechtigung"*. Da wird einleitend festgestellt, der Liberalismus vertrete die Selbstbestimmung und die Selbstverwirklichung aller Menschen. Beides werde bis heute besonders stark den Frauen vorenthalten. „Tradition und Weltanschauung, die Trennung von Wohnung und Arbeitsstätte, der Strukturwandel in Familie und Gesellschaft, pädagogische und biologische Vorurteile sowie konservative politische Interessen haben zur Ausprägung eines sehr einseitigen Rollenverständnisses von Mann und Frau geführt. Danach ist die Frau zuständig für Haus und Familie, der Mann für Beruf, Gesellschaft und Politik." Der Liberalismus verlangt die Aufhebung dieser Rollenfixierung „und damit die Ausdehnung des Freiheitsraumes von Mann und Frau". Dies könne nur durch die Beseitigung der einseitig die Frau belastenden Doppelrolle und eine Neubesinnung über die gleiche Berechtigung und Verpflichtung von Mann und Frau in Familie, Beruf, Gesellschaft und Politik gehen. „Beide haben eine Doppel- oder Mehrfachrolle zu bewältigen. In dem Maße, wie Fremdbestimmung und Benachteiligung der Frau überwunden werden, wird sich auch der Rollenzwang für den Mann lösen. Er erhält mehr Möglichkeiten der persönlichen Entfaltung, eine engere Beziehung zu den Kindern und eine neue Einstellung zu seiner Berufstätigkeit. Das Zusammenleben der Geschlechter erhält neue Impulse. Der dazu notwendige Bewußtseinswandel hat erst begonnen."

Für die FDP hängt die *Emanzipation der Frau* wesentlich von der Haltung der Gesellschaft ab, vom staatlichen Familienrecht, vom Sozialversicherungssystem sowie davon, welche Qualifikation der Frau im Bildungssystem vermittelt und welche Entlohnung ihr im Wirtschaftsleben für ihre Leistungen geboten werden. Sie hänge aber auch von dem Selbstverständnis der Frau und ihrem Willen ab, Möglichkeiten zur Gleichberechtigung zu nutzen und den damit verbundenen Zuwachs an Verantwortung in allen Lebensbereichen auf sich zu nehmen.
Die familienpolitischen Vorstellungen der FDP kommen am deutlichsten in deren *„Kinderprogramm"* zum Ausdruck. Da heißt es, daß auch Kinder Träger von Grundrechten sind. „Ihre Unmündigkeit hebt diese nicht auf. Die Art und Weise des Umgangs einer Gesellschaft mit ihren Kindern bestimmen den Charakter der zukünftigen Gesellschaft mit." Kinder gehören in eine Familie, heißt es weiter. Keine noch so durchdachte Erziehungseinrichtung könne Eltern- und Familienatmosphäre ersetzen. Deshalb müßten Staat und Gesellschaft auch alles tun, um die Lebensfähigkeit und die Erziehungskraft der Familie zu stärken. „Als Familie gelten ein oder mehrere Sorgeberechtigte mit einem oder mehreren Kindern." Das Grundgesetz berechtige und verpflichte vorrangig Mütter und Väter, für die Kinder zu sorgen, doch lege es zugleich dem Staat auf, über die Ausübung von Elternrecht und Elternpflicht zu wachen. „Denn Kinder haben ein Recht auf bestmögliche Betreuung, Erziehung und Bildung."
Andere Akzente setzt die CDU. In dem auf dem 28. Bundesparteitag (18. bis 20. Mai 1980) verabschiedeten Wahlprogramm der CDU/CSU heißt es in der überwiegend von *Franz Josef Strauß* verfaßten Präambel, bei der Sicherung der nationalen Existenz nach innen stehe die Familie an erster Stelle. „Die Familie ist eine unverzichtbare Institution jeder freiheitlichen Gesellschaftsordnung." Und weiter: „Gerechtigkeit bedeutet für uns nicht die Gleichbehandlung der Menschen ungeachtet ihrer verschiedenen Anlagen und unterschiedlichen Bedürfnisse, sondern die Chance für alle Menschen, sich ihrer Unterschiedlichkeit entsprechend zu entfalten." Ehe und Familie sind für die Union „nicht Leistungseinheit und Zufallsgemeinschaft". Abgelehnt wird eine „mißverstandene Emanzipation", eine *Gleichberechtigung* der Frau will man nicht durch Überbetonung der außerhäuslichen Beschäftigung erreichen, wie dies bei den beiden anderen Parteien etwa in der Propagierung des Mutterschafts-Urlaubs zum Ausdruck kommt (Mutterschaft als Ausnahme von der Regel der außerhäuslichen Beschäftigung), denn CDU und CSU sind davon überzeugt, daß die meisten Eltern sich mehr Kinder wünschen, als sie haben, obwohl sie wissen, daß sie dann Opfer bringen müssen. Dazu aber seien die Eltern ihren Kindern zuliebe bereit, sofern ihnen keine unzumutbaren Opfer abverlangt würden.
Welche konkreten Vorstellungen die CDU von der Familie hat, wird deutlicher aus der Kritik an der Familienpolitik der beiden anderen Parteien als an eigenen programmatischen Aussagen. Im Grundsatzprogramm der CDU heißt es etwas allgemein: „Ehe und Familie haben sich als die beständigsten Formen menschlichen Zusammenlebens erwiesen. Sie sind das Fundament unserer Gesellschaft und unseres Staates. Sie stehen unter dem besonderen Schutz unserer Verfassungsordnung. Weder der Staat noch andere gesellschaftliche Lebensformen können sie ersetzen." Konkreter wurde die stellvertretende Vorsitzende der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, *Helga Wex*, in ihrer Analyse des Dritten Familienberichts: „Die CDU/CSU erwartet von den Koalitionsparteien und der Bundesregierung, daß sie angesichts der steigenden Unsicherheit in den Familien von ihrem auch in dem Bericht dokumentierten falschen gesellschaftspolitischen Weg der Fraktionierung der Familie in Kinder, Mutter, Vater abläßt, den angeblichen Funktionsverlust der Familie nicht mehr als Alibi mißbraucht und damit die Verlagerung von Familienaufgaben auf andere gesellschaftliche Institutionen begründet." Es gehe nicht nur darum, neue sozialpolitische Maßnahmen zu fordern, nicht nur darum, Ungerechtigkeiten und unzumutbare Belastungen der Familie zu beseitigen, sondern auch darum, das Maß staatlicher Vormundschaft und Eingriffsrechte über die Familie so weit wie möglich zurückzudrängen, den freien Spielraum zu erhalten und die Eigenverantwortlichkeit zu fördern. Die CDU/CSU lehnt, so Frau Wex weiter, einseitige Leitbilder jeglicher Art ab. „Mann und Frau soll ermöglicht werden, nach ihren Vorstellungen ihr Leben zu gestalten, sei es, indem

beide außerhäuslich tätig sind, sei es, daß ein Ehepartner familiäre Aufgaben übernimmt. Beides sind gleichwertige Tätigkeiten – auch im Dienste der Gesellschaft." Demgegenüber wolle die Bundesregierung die durchgängige Erwerbstätigkeit der Frau. Wenn es im Familienbericht weiter heißt, daß „der Einfluß der häuslichen Erziehungsumwelt nicht hoch genug veranschlagt werden kann und ungleich höher ist als der der schulischen Umwelt", müßte diese Aussage nach Meinung von Frau Wex in ihrer logischen Konsequenz dazu führen, der Familienpolitik eine größere Bedeutung für die Bildungspolitik beizumessen als bisher; tatsächlich aber habe sich die Bildungspolitik weitgehend unabhängig von der Familienpolitik entwikkelt.

Und in einem „Handbuch für die innenpolitische Argumentation" macht die CDU die SPD/FDP-Koalition u. a. dafür verantwortlich, daß in der offiziellen Bildungspolitik die wissenschaftliche Erkenntnis noch nicht hinreichend berücksichtigt wird, daß die für den Menschen entscheidende Entwicklungsphase in den ersten Lebensjahren verläuft und der Einfluß der Familie auf die Entwicklung des jungen Menschen von entscheidender Bedeutung ist; viele Eltern seien auch nicht zuletzt als Folge der Bildungspolitik, die Konflikte zwischen Eltern und ihren Kindern genährt habe, in ihrer Erziehungsaufgabe unsicher geworden; der Anteil der mit öffentlichen Mitteln finanzierten Familienleistungen am Sozialbudget habe sich von ca. 20 Prozent im Jahre 1969 auf 15 Prozent im Jahre 1978 verringert; viele Frauen seien zu Erwerbstätigkeit gezwungen, um den Lebensunterhalt der Familie sichern zu helfen und das Einkommensniveau zu erhalten; die weitverbreitete Emanzipationsideologie, die jegliche Bindung in Frage stelle, werde zu einem Angriff auf die Familie und auf jeden gemeinschaftlichen Zusammenhalt. Es könne nicht darum gehen, Mann und Frau, Eltern und Kinder voneinander zu befreien, sondern bestehende, ungerechte Abhängigkeit abzubauen und mehr Partnerschaft zu verwirklichen.

Streit um den Familienlastenausgleich

Wie sich sozialliberale Familienpolitik auf den Bestand der Familien ausgewirkt hat, darüber bestehen zwischen Koalitions- und Oppositionsparteien (wie könnte es auch anders sein?) völlig konträre Meinungen. Zunächst eine Bewertung durch den SPD-Parteivorstand:

„Durch die Reform des Familienlastenausgleichs im Jahre 1975, die endlich damit aufräumte, daß Höherverdienende vom Staat mehr Geld für ihre Kinder bekamen als Wenigerverdienende, und durch die mehrmaligen beträchtlichen Kindergelderhöhungen seit 1975 hat sich die Einkommenssituation für Mehrkinderfamilien deutlich verbessert. Seit 1969 sind beispielsweise die Leistungen für eine Familie mit drei Kindern auf das 2,2fache gestiegen. Der Finanzaufwand für den Familienlastenausgleich erhöhte sich von etwa 9 Mrd. DM im Jahre 1969 auf über 17 Mrd. DM im Jahre 1979." Und weiter: „Mit dem Gesetz zur Sicherung des Unterhalts von Kindern alleinstehender Mütter und Väter durch Unterhaltszuschüsse oder -ausfalleistungen sollen sich die Schwierigkeiten vermindern, die alleinerziehende Eltern haben, wenn die Unterhaltszahlungen des anderen Elternteils ausbleiben. Der neu eingeführte bezahlte *Mutterschaftsurlaub* ermöglicht es der Mutter, sich ihren Kindern in den ersten sechs Monaten nach der Geburt ohne Belastungen durch das Arbeitsverhältnis intensiv zu widmen und so Arbeitsverhältnis und Kinderbetreuung besser in Einklang zu bringen. Auch die FDP befürwortet einen Mutterschaftsurlaub, und zwar als Einstieg für einen Betreuungszuschlag zum Kindergeld. Dieser Zuschlag soll unabhängig davon geleistet werden, ob die Mutter Arbeitnehmerin, Hausfrau oder Selbständige ist. Er soll auch den kindergeldberechtigten Adoptiveltern zugute kommen. Nach den Vorschlägen der FDP können die Eltern frei entscheiden, ob Mutter oder Vater sich überwiegend der Kindererziehung widmet oder ob eine Betreuungsperson beschäftigt wird.

Die *Streichung der Kinderfreibeträge*, durch die Höherverdienende gegenüber den kleineren Einkommensbeziehern begünstigt wurden, hält die Union nach wie vor für einen Fehler und strebt die Wiedereinführung eines Freibetrages an. Dafür gibt es auch einige einleuchtende Gründe: Familien mit Kindern, die vor der *Steuerreform* durch die Freibeträge den Prozentsatz ihrer Besteuerung senken konnten, werden jetzt mit ihren vollen Einkünften zur Steuer herangezogen. Das hat Auswirkungen auch bei verschiedenen sozialen Leistungen wie Wohngeld oder Ausbildungsbeihilfen, die nach Einkommensgrenzen gezahlt werden. Familien mit Kindern, die bei Abzug von Kinderfreibeträgen mit ihren Einkünften unter diesen Grenzen lägen und also Sozialleistungen erhalten würden, überschreiten jetzt bei Anrechnung ihrer vollen Bruttobezüge diese Grenzen und erhalten die Leistungen nicht mehr. Außerdem müssen unterhaltspflichtige Steuerzahler seit der Steuerreform auch für den Teil ihres Einkommens, der ihren unterhaltsberechtigten Angehörigen zusteht und über den sie deshalb nicht frei verfügen können, voll Steuern entrichten.

Die Arbeitsgruppe Finanzen bei der rheinland-pfälzischen Landesvertretung in Bonn hat berechnet, daß der Staat auf diese Art und Weise von den Unterhaltsleistungen für die rund 18 Millionen unterhaltsberechtigten Kinder und Jugendlichen in der Bundesrepublik 1975 rund zehn Milliarden DM an „Kindersteuer" eingenommen hat. Dabei wurden Realkosten von 250 DM pro Kind und Monat zugrunde gelegt, von denen das Kindergeld von 50 DM für das erste, 70 DM für das zweite und je 120 DM für das dritte und jedes weitere Kind abgezogen wurden. Die Besteuerung des aus der eigenen Tasche zu zahlenden Anteils des Unterhaltspflichtigen erbrachte dem Staat genau jene zehn Milliarden DM, die er dann an Kindergeld wieder zurückzahlte. Inzwischen wurde mit dem Steueränderungsgesetz 1977 und 1978 das Kindergeld zweimal erhöht und beträgt seit dem 1. Juli 1979 für das erste Kind weiter-

hin 50 DM, für das zweite 100 DM und für alle weiteren je 200 DM. Im Vergleich zum Anstieg der Realkosten pro Kind und Monat auf heute 350 DM sind diese Kindergeldanhebungen jedoch zu gering, um wenigstens die Kaufkraft des Kindergeldes von 1975 zu erhalten. Da sich die Differenz zwischen Realkosten und Kindergeld erhöht hat, stiegen die „Kindersteuer"-Einnahmen des Staates inzwischen auf 14 Mrd. DM pro Jahr. Ungefähr gleich hoch sind die staatlichen Ausgaben für das Kindergeld. Das Fazit nach Meinung der Union: „Die unterhaltspflichtigen Steuerzahler bezahlen mit der ‚Kindersteuer' das Kindergeld, das sie vom Staat erhalten, nach wie vor selbst."

Durch die Hintertür wurde mit Wirkung vom Januar 1980 in Form des Kinderbetreuungsbetrags wieder eine Art Kinderfreibetrag eingeführt, der durch Nachweis maximal 1200 DM pro Kind und Jahr betragen kann, von dem aber in den CDU-regierten Bundesländern 600 DM ohne Nachweis anerkannt werden. Die Regierungsparteien möchten diesen Freibetrag ab 1981 – sofern die von allen Parteien angekündigten Steuererleichterungen zumindest teilweise doch noch realisiert werden sollten – wieder streichen und statt dessen einen *Kindergrundfreibetrag* von 800/1600 DM einführen, der für alle Steuerzahler gleich ist und in der Progressionszone nicht zu höherer Steuerentlastung führt. Demgegenüber plädiert die Opposition für die Einführung eines progressionswirksamen Kinderfreibetrages, wofür die Opposition jetzt auch den Bundesgerichtshof auf ihrer Seite sieht, der einer Frau Anspruch auf „Schadenersatz" zuerkannt hatte, weil sie nach einer mißglückten Sterilisation Zwillinge zur Welt brachte. Der CDU-Steuerexperte *Franz Klein*, Ministerialdirektor in der Bonner Landesvertretung von Rheinland-Pfalz, deutete dies dahingehend, daß die Unterhaltsverpflichtung den Eltern vom Staat durch Gesetz „zwingend auferlegt worden sei". Der Gesetzgeber komme deshalb nicht darum herum, den Unterhalt von Kindern genau wie andere Schadensersatzansprüche als außergewöhnliche Belastung (steuerlich) anzuerkennen, solange das Kindergeld die durch die Unterhaltsverpflichtung bedingte Minderung der Leistungsfähigkeit nicht abdecke.

Im Gegensatz zum Mutterschaftsurlaubsgeld, wie es die Koalitionsparteien eingeführt haben und in der nächsten Legislaturperiode ausbauen möchten, verspricht die Opposition in ihrem Wahlprogramm die Einführung eines *„Erziehungsgeldes"* von 400 DM monatlich bis zum vollendeten 3. Lebensjahr des Kindes. Außerdem soll die Benachteiligung der nicht in einem arbeitsrechtlichen Verhältnis tätigen Mütter beim *„Mutterschaftsgeld"* beseitigt werden. „Wir wollen, daß auch diese Mütter bei der Geburt eines Kindes für die Dauer von sechs Monaten ein Mutterschaftsgeld in Höhe von 500 DM monatlich erhalten. Das Erziehungsgeld wird sich zeitlich an das Mutterschaftsgeld anschließen." Ferner soll die Höhe des Kindergeldes vom Gesetzgeber regelmäßig überprüft werden. So stehen sich SPD und FDP auf der einen, CDU und CSU auf der anderen Seite bezüglich der familienpolitischen Vorstellungen konträr gegenüber. Äußert etwa die CDU in ihrem Wahlprogramm die Überzeugung, die moralische und materielle Vernachlässigung der Familie gehöre zu den verhängnisvollen Fehlentwicklungen des letzten Jahrzehnts, meint die SPD in ihrer „Auseinandersetzung mit dem politischen Gegner", die Union verkenne die Zeichen der Zeit, „wenn sie die alleinige Bestimmung der Frau immer noch bei Küche und Kindern sucht". Betont wird, auch die SPD bejahe die Ehe und Familie und sehe in ihnen erstrebenswerte Formen des Zusammenlebens. Wenn sich sozialdemokratische Familienpolitik auch auf einen ausgeweiteten Familienbegriff beziehe, werde damit die durch Ehe begründete Familie nicht in Frage gestellt.

Was die Parteien versprechen

Ein Vergleich der konkreten Wahlprogramme von SPD und *CDU/CSU* enthüllt aber auch manche Gemeinsamkeiten – wobei die Union allerdings ihre Vorschläge stets mit Seitenhieben auf die Koalitionsparteien verbindet. Die wichtigsten familienpolitischen Ziele der Unionsparteien:

Neben der bereits erwähnten Einführung eines Erziehungs- und Mutterschaftsgeldes sowie der Schaffung eines „familienfreundlichen Steuerrechts mit wirksamen Kinderfreibeträgen" – wobei als erster Schritt die Umwandlung des bestehenden Kinderbetreuungsbetrages in einen echten Kinderfreibetrag ins Auge gefaßt wird – möchte die Union, wie ebenfalls schon erwähnt, eine *regelmäßige Überbrückung der Höhe des Kindergeldes* durch den Gesetzgeber zur Pflicht machen, ferner sollen ergänzend zu einer familien- und kinderfreundlichen Städteplanung und Dorfentwicklung die gesamte Wohnungsbauförderung neu geregelt und verbessert sowie ein umfassendes Programm zum Schutz des ungeborenen Lebens verwirklicht werden. Mehr Entfaltungschancen für die Frau sollen u. a. durch folgende Maßnahmen gewährleistet werden:

- Beseitigung der Benachteiligung der Hausfrauentätigkeit und der Kindererziehung.
- Verbesserung der Altersversorgung der Mütter durch die Anrechnung von Erziehungszeiten, wobei fünf Jahre je Kind in Höhe des Durchschnittseinkommens angerechnet werden sollen.
- Sicherstellung der Gleichberechtigung von Mann und Frau im Rentenrecht (vgl. HK, April 1980, S. 166ff.).
- Beseitigung der unzureichenden Sicherung der Hausfrau und Mutter gegen Unfall und Invalidität.
- Beseitigung der einseitigen Festlegung der Mädchen auf typische Frauenberufe.
- Schaffung von Voraussetzungen für gleiche Aufstiegschancen für Frauen wie für Männer.
- Schließlich will die Union darauf hinwirken, daß das Angebot von Teilzeitarbeitsplätzen im öffentlichen Dienst und in der Wirtschaft erhöht wird; außerdem möchte sie bessere Ausbildungs-, Fortbildungs- und Umschulungsmöglichkeiten für den Wiedereintritt von Hausfrauen in das Berufsleben schaffen.

Diskussionsvorschläge der *SPD* zum Ausbau der familienpolitischen Sicherung haben u. a. folgende Schwerpunkte:
Nach Auffassung der Arbeitsgruppe „Sozialpolitisches Programm" der SPD hat der weitere Ausbau familienpolitischer Sicherungsleistungen der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Kinder für ihre Eltern Kosten bedeuten, daß durch die zeitweilige Aufgabe der Erwerbstätigkeit eines Elternteils ein Teil des Familieneinkommens ausfällt und daß für erwerbstätige Eltern besondere Probleme bei der Vereinbarkeit von Kindererziehung und Beruf entstehen. Die familienpolitischen Sicherungsleistungen haben demnach drei Schwerpunkte:

- Die *Weiterentwicklung des Kindergeldes;* da aber die Erhöhung des Kindergeldes für erste Kinder um einen geringen Betrag die Steuerzahler mit Milliarden belasten würde, ohne die Lebensverhältnisse der Familien wesentlich zu verändern, wird überlegt, ob man nicht besser dort gezielt helfen sollte, wo Hilfe dringender gebraucht wird und ob man den Zuwachs für diejenigen etwas niedriger halten sollte, die hohe Einkommen haben. Nach Auffassung der CDU verkennt die SPD dabei, daß Familien, die einen höheren Lebensstandard erreicht haben, naturgemäß auch mehr für die Kinder ausgeben und daß in diesen Familien, die bei einer weiteren Wohlstandsmehrung ja bald die Mehrheit darstellen werden, der Wille zum Kind durch solche Maßnahmen gemindert würde.
- Die *arbeitsrechtliche Freistellung* der Eltern in der Zeit der frühkindlichen Erziehung. Vor der Geburt des ersten Kindes sind heute etwa 82 Prozent der Frauen erwerbstätig oder in Berufsausbildung. Die Frage, ob beide Partner nach der Geburt weiterarbeiten sollen, entscheiden etwa zwei Drittel der Mütter zugunsten einer Aufgabe der Erwerbstätigkeit. Da in unserer Gesellschaft aber die Erwerbstätigkeit der Frau zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist und die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau immer mehr in Frage gestellt wird, bereitet die Vereinbarkeit von Kindererziehung und Beruf Probleme, die nicht allein durch Geldleistung des Staates gelöst werden können, meint die Arbeitsgruppe „Sozialpolitisches Programm". Mindestens ebenso wichtig sei es, Müttern oder Vätern, die um der Kindererziehung willen auf eine Erwerbstätigkeit verzichten, die Rückkehr ins Erwerbsleben zu ermöglichen. Gedacht ist daher an eine rein arbeitsrechtliche Lösung zur Freistellung der Eltern für die Kindererziehung, deren Ziel es ist, kindererziehende Eltern ohne Lohnfortzahlung oder Einkommensersatz von der Arbeit freizustellen, jedoch ihnen die Erhaltung des Arbeitsplatzes zu garantieren.
- Verbesserung der *Wohnungsversorgung von Familien mit Kindern:* Zur Erreichung dieses Zieles sollten die Leistungen im Rahmen des Wohngeldgesetzes für Haushalte mit zwei und mehr Kindern erheblich verbessert und der Einkommensentwicklung angepaßt werden, schlägt die Arbeitsgruppe weiter vor. Außerdem wird an eine Änderung des geltenden Paragraphen 7b EstG gedacht, der Kinder nicht berücksichtigte und durch die mit steigendem Einkommen wachsende Steuervergünstigung wohlhabendere Bauherren bevorzuge. Vorgeschlagen wird, ein kinderzahlbezogenes Steuerabzugsverfahren einzuführen. – Weitere familienpolitische Maßnahmen betreffen die Verbesserung in der Ausbildungsförderung sowie familienergänzende Erziehungs- und Beratungsangebote.

Einige wesentliche familienpolitische Vorstellungen der *FDP:*

- Kindergeld ist weiterhin unabhängig vom Familieneinkommen vom ersten Kind an zu zahlen. Bei der Fortentwicklung des Kindergeldes sollte darauf geachtet werden, daß insbesondere die ersten und zweiten Kinder stärker berücksichtigt werden. Übersteigen die Kosten für Kinderbetreuung, Hausgehilfen sowie Kranken- oder Alterspflege die zumutbare Belastung des Steuerpflichtigen, sollen sie nach den allgemeinen Maßstäben der außergewöhnlichen Belastung steuerlich berücksichtigt werden.
- In Städtebau- und Wohnungsbauprogrammen sind *Infrastruktureinrichtungen* vorzusehen, die interfamiliäre Hilfe erleichtern. Dabei sollen die Alters-, Familien- und Gesellschaftsstruktur der Einwohner und die Bedürfnisse nach Entlastung der Eltern und alleinerziehenden Elternteile stärker berücksichtigt werden.
- Privatinitiativen und Zusammenschlüsse für nachbarschaftliche Hilfe sind zu fördern.
- Die *Verlängerung des Mutterschutzurlaubs* von acht Wochen auf sechs Monate ist als Elternurlaub so auszugestalten, daß sie wahlweise auch vom Vater in Anspruch genommen werden kann. Nach Ablauf dieser Zeit sollte ein Elternteil bei Berufsunterbrechung bis zu einem Jahr nach der Geburt des Kindes das Recht auf Wiedereinstellung in das frühere Arbeitsverhältnis haben.

Schwächung der Familie durch Gesetz?

Man sieht, die drei Parteien setzen *unterschiedliche Schwerpunkte* in ihrer Familienpolitik. Eines hat sich jedoch seit Anfang der 70er Jahre geändert: die einmal kolportierte These, die Familie sei ein Ort der Repression, sie müsse durch andere Formen des Zusammenlebens ersetzt werden, wurde bei keiner Partei Bestandteil offizieller Politik. Inzwischen hat sich auch herausgestellt, daß der Staat nicht das Maß aller Dinge ist, daß nicht alle Probleme durch staatliche Reglementierung gelöst werden. Der Staat ist an seine Grenzen gestoßen; seine Ausgaben und Schulden haben ein Volumen erreicht, das schon zwangsläufig das *Prinzip der Subsidiarität,* von der katholischen Soziallehre schon immer gleichsam als Patentlösung empfohlen, als einziger Ausweg übrigzubleiben scheint. Wenn der Staat bzw. eine übergeordnete Stelle nur noch dann zu Hilfe kommt, wenn die kleinere Einheit bzw. Gemeinschaft dazu nicht mehr fähig ist, wenn Selbstverantwortung des einzelnen und die Solidarität der Menschen un-

tereinander gestärkt werden, kann der Staat auf manche der von ihm mit weit höherem Kostenaufwand erbrachten Leistungen wieder verzichten. Voraussetzung für die Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips ist eine Stärkung der Familie.

Die Unionsparteien vertreten die Auffassung, daß manche von der sozialliberalen Koalition zu verantwortenden Gesetze die Familie eher schwächten und daß auch weitere Pläne diesen Trend fördern. Verwiesen wird etwa

- auf die *Ehescheidungsreform:* Der von SPD und FDP eingebrachte erste Entwurf hätte, so die Union, Ehe und Familie zu einer leicht aufkündbaren Rechtsbeziehung gemacht, doch habe sich die CDU energisch und teilweise mit Erfolg gegen diese Tendenzen gewehrt;
- das neue *elterliche Sorgerecht* sowie der Entwurf eines *neuen Jugendhilferechts* gingen grundsätzlich vom Mißtrauen gegenüber der Leistungsfähigkeit der Familien aus und erweiterten die Eingriffsmöglichkeiten des Staates zur Reglementierung des Umgangs von Eltern und Kindern und trügen damit neue Konflikte in die Familien hinein.

Indes zeigte gerade die *Auseinandersetzung um das Jugendhilferecht*, daß Parteiprogramme und praktische Politik doch beträchtlich voneinander abweichen.

So wurde zwar der erste Regierungsentwurf von Kirchen und freien Trägern der Jugendhilfe rundweg abgelehnt, doch signalisierte inzwischen das an einer Verwirklichung der Reform stark interessierte Bundesjugendkuratorium (JK), in dem auch die mit Jugendfragen befaßten katholischen Verbände vertreten sind, daß der inzwischen gefundene Kompromiß durchaus akzeptabel sei. So soll das Jugendhilferecht eigenständig bleiben und nicht in das Sozialgesetzbuch einbezogen werden; auch das Elternrecht bleibt weitgehend gewahrt; wenn Jugendliche ab 14 Jahren auch das Recht erhalten, Anträge auf Leistungen zu stellen, sind die Jugendämter, abgesehen von gewissen akuten Notfällen (so Suizidgefahr oder Gefährdung des Kindeswohls gem. § 1666 BGB), verpflichtet, vor der Leistung die Zustimmung der Erziehungsberechtigten einzuholen. Und schließlich findet sich der ursprünglich den öffentlichen Trägern eingeräumte Vorrang vor den freien Trägern nicht mehr im jetzigen Entwurf, in den eine Formulierung des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge als Kompromiß Aufnahme fand, mit dem die katholische Kirche allerdings noch nicht voll zufrieden ist. Danach bleibt die Gesamtverantwortung beim öffentlichen Träger, doch ist eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den freien Trägern vorgesehen.

Obwohl die *grundsätzlichen* familienpolitischen Vorstellungen der Opposition denen der Kirche näherstehen, zeigt die politische Praxis am Beispiel des Jugendhilferechts, daß der Bundesrats-Gegenentwurf der CDU/CSU-Länder aus der Sicht der Kirche ebenfalls beträchtliche Mängel aufweist. CDU und CSU erheben zwar gegenüber dem Regierungsentwurf den Vorwurf, dieser mache die Jugendhilfe so attraktiv, daß er die Familie gleichsam auf die Seite dränge, und sehen daher im eigenen Entwurf ein wesentlich geringeres Leistungsrecht vor. Auch ist die *Einheit der Jugendhilfe* im Bundesrats-Entwurf nicht mehr so deutlich; weit stärker als im Regierungsentwurf wird darin die Länderkompetenz betont. Und der kirchlicherseits bejahte, im Bundesrats-Entwurf vorgesehene Vorrang für freie Träger wird im Bereich der Planung und Förderung nicht konsequent durchgehalten; schließlich übernimmt der Bundesratsentwurf bezüglich der Sicherung des Elternrechts zwar im Programmatischen wesentliche Vorstellungen der Kirche, bleibt jedoch im Leistungsrecht teilweise hinter den Erfordernissen der Praxis zurück.

Nachholbedarf auch bei der Kirche

Daß in der Familienpolitik neue Schwerpunkte gesetzt werden müssen, verdeutlicht der Dritte Familienbericht der Bundesregierung. Wenn die SPD auch betont, sie wolle die Familie um ihrer selbst willen fördern und nicht mit dem Ziel einer Änderung des generativen Verhaltens, wird in diesem Bericht doch die Tatsache, daß die Bundesrepublik die niedrigste Geburtenrate in der Welt hat, auf Versäumnisse in der Familienpolitik zurückgeführt. Welche Partei die besseren Rezepte hat, um diesbezüglich eine Änderung herbeizuführen, werden die Bundesbürger im Oktober wohl nicht zum eigentlichen Kriterium für ihre Wahlentscheidung machen. Familienpolitik ist ein zu komplexes Gebiet. Auch wenn davon praktisch jeder Bundesbürger betroffen ist, fehlt doch weitgehend ein Problembewußtsein. Polemische Wahlkampfaufklärung kann dieses Bewußtsein auch nicht schaffen. Hier hätten auch die Kirchen eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. Kritiker meinen, daß die Familienpolitik kirchlicher Verbände bisher zu einseitig ökonomistisch ausgerichtet sei. Durch materielle Besserstellung allein lasse sich die Familie nicht retten. Die „Anfragen zur Familienpolitik", soeben vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken veröffentlicht, machen hier keine Ausnahme, wenn darin die Bedrohung der Familie auch keineswegs nur materiell gesehen wird. Doch um die Familie kümmern sich nicht nur katholische Verbände, sondern auch die Bischöfe. Ihnen kann man nicht abstreiten, daß sie in zahlreichen Hirtenworten den ideellen Wert der Familie herausstellten. Indes meinen viele Katholiken, daß die „Amtskirche" nicht nur zur Klärung beiträgt, sondern auch zusätzliche Probleme schafft – durch gewisse von ihr nach wie vor vertretene Aspekte der Ehemoral. Die Hoffnungen, daß die römische Bischofssynode im Herbst, die dem Thema Familie gewidmet ist, neue Wege aufzeigt, sind gering. Viele Kirchenvertreter beklagen bisher das Fehlen einer Familienpastoral und Familientheologie: Obwohl kirchlicherseits die kinderreiche Familie als Ideal herausgestellt wird, ist im Kirchlichen Gesetzbuch (CIC) nur ein kirchliches Eherecht ausführlich dargestellt; die Familie, zu der ein im Ehestand lebendes Paar ja erst durch Kinder wird, kommt darin praktisch nicht vor. Nachholbedarf also offensichtlich nicht nur bei den politischen Parteien ...

Hans Lipp

Kurzinformationen

In einem Brief an den deutschen Episkopat hat Johannes Paul II. zum Fall Küng Stellung genommen und sich zur nachkonziliaren Erneuerung der Kirche und zur Bedeutung der Unfehlbarkeit geäußert. Das vom 15. Mai datierte und am 22. Mai veröffentlichte Schreiben bescheinigt den deutschen Bischöfen, sich mit Sorgfalt und gutem Willen des schwierigen Problems angenommen zu haben. Der Papst betont, die Kirche dürfe im Dialog nie „ihre Überzeugung suspendieren und hinter die Erkenntnis zurückgehen, die ihr schon geschenkt worden sind". Für den Dialog der Bischöfe mit den Theologen bestünden besondere Bedingungen. Im Blick auf die Entscheidung im Fall Küng fragt der Brief: „Hat ein Theologe, der die Lehre der Kirche nicht mehr vollständig annimmt, noch das Recht, im Namen der Kirche und aufgrund eines von ihr empfangenen Auftrags zu lehren?" Wenn auch Küng katholischer Theologe sein und bleiben wolle, bringe er in seinen Werken deutlich zum Ausdruck, daß er authentische Lehren der Kirche für sich als nicht definitiv entschieden ansehe. Man dürfe, so der Papst, zwar die Rechte der Theologen herausstellen, dürfe aber Rechte und Pflichten des Lehramts nicht vergessen.

Der größere Teil des Briefs ist grundsätzlichen Fragen gewidmet. Dabei erinnert Johannes Paul II. an das vom Zweiten Vatikanum entworfene *„Programm der inneren Erneuerung der Kirche"*. Die Kirche könne ihrem Auftrag in diesem schwierigen Abschnitt ihrer Geschichte nur gerecht werden, wenn sie dem „Wort des Geistes" Folge leiste, das ihr durch die Tradition und direkt durch die Lehre des letzten Konzils überkommen sei. Der Papst grenzt das „Kirchenbild, wie es sich aus der Natur und Sendung der Kirche selbst ergibt", ab gegen ein mehr „laizistisches" Modell der Kirche. Den Forderungen nach größerer Präsenz der Kirche in der Welt könne nur eine Kirche entsprechen, „die tief in Christus, in den Quellen ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und Liebe verwurzelt ist". Christus habe die Kirche im Bereich der Glaubens- und Sittenlehre mit dem Geschenk einer besonderen *Unfehlbarkeit* ausgestattet. Der Brief verweist darauf, daß das Zweite Vatikanum die vom Ersten Vatikanischen Konzil ererbte Lehre in den Zusammenhang der Sendung der Kirche gestellt habe. „Gerade weil der Mensch fehlbar ist, konnte Christus – wenn er die Kirche in der Wahrheit bewahren wollte – ihre Oberhirten und Bischöfe und vor allem Petrus und seine Nachfolger nicht ohne jenes Geschenk lassen, wodurch er die Unfehlbarkeit in der Lehre der Glaubenswahrheit und der wahren sittlichen Grundsätze gewährleistet." Unfehlbarkeit sei auch für denjenigen, der in besonderer Weise an ihr teilhabe, eine Bedingung für seinen Dienst in der Kirche. Die Wahrheit von der Unfehlbarkeit, so führt der Papst aus, könne zwar zu Recht in der Kirche als eine Wahrheit von weniger zentralem und niedrigerem Stellenwert erscheinen, sei aber dennoch „in gewisser Weise der Schlüssel zu jener Gewißheit, mit der der Glaube bekannt und verkündet wird, wie auch zum Leben und Verhalten der Gläubigen". Das Schreiben betont nochmals die Notwendigkeit, den Dialog von einem gefestigten Glauben aus zu führen: „Nur ein gereifter Glaube kann ein wirksamer Anwalt für wahre Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit und alle Menschenrechte sein." Diese Einsicht wird vom Papst auch auf die *ökumenischen Bemühungen der Kirche* angewandt: „Man kann somit vom ökumenischen Gesichtspunkt der Einheit der Christen her in keiner Weise verlangen, daß die Kirche auf bestimmte von ihr verkündete Wahrheiten verzichtet." Im Blick auf die Entscheidung im Fall Küng formuliert der Brief abschließend: „Wir fahren fort und hoffen, daß man zu einer solchen Begegnung in der von der Kirche bezeugten und verkündeten Wahrheit zu gelangen vermag, daß er [Küng] erneut als ‚katholischer Theologe' bezeichnet werden kann."

Anläßlich eines Ad-Limina-Besuchs von neun indonesischen Bischöfen am 7. Juni hat sich Johannes Paul II. unmißverständlich zu den Aussagen von „Humanae vitae" über die Geburtenkontrolle bekannt. In seiner Ansprache sprach er sich dafür aus, dem Wort Gottes den Vorrang bei der Diskussion über pastorale Probleme zu geben. Das Zweite Vatikanum habe Lehren bekräftigt und Normen aufgestellt, „die weiterhin alle unsere pastoralen Anstrengungen und unser ganzes kirchliches Handeln bestimmen werden". Das Konzil habe die Aufgabe des Bischofs unterstrichen, die volle Wahrheit des Evangeliums zu verkünden. „Wir müssen auch weiterhin sowohl in Fragen der Moral wie der Glaubenslehre die Lehre der Kirche verkünden, sei es gelegen oder ungelegen." Der Papst bekräftigte in diesem Zusammenhang die kirchliche *Verurteilung der Abtreibung*. Menschliches Leben sei vom Augenblick der Empfängnis an unverletzlich; jede „willentliche Zerstörung menschlichen Lebens durch absichtliche Abtreibung, aus welchen Gründen auch immer, ist nicht in Übereinstimmung mit dem Gebot Gottes". In der Frage der Lehre der Kirche über die *Geburtenregelung* seien die Bischöfe dazu aufgerufen, „in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche die anspruchsvolle, aber auferbauende Lehre der Enzyklika ‚Humanae vitae' zu bekennen". Johannes Paul II. führte dazu aus: „Besonders in dieser Hinsicht müssen wir uns der Tatsache bewußt sein, daß Gottes Weisheit menschliche Berechnungen übersteigt und sich seine Gnade im Leben der Menschen als mächtig erweist. Es ist für uns wichtig, daß wir uns über den direkten Einfluß Christi auf die Glieder seines Leibes in allen Bereichen der sittlichen Anforderungen klar sind." Mit einem Zitat aus einer früheren Ad-Limina-Ansprache fügte der Papst hinzu, man solle nie fürchten, daß ein solcher Anspruch für die Menschen zu hoch sei. „Sie sind durch das kostbare Blut Christi erlöst, sie sind sein Volk." Die Gnade Christi, so Johannes Paul II., enthebe nicht der Notwendigkeit, sich um ein engagiertes Verstehen und verstärkte pastorale Anstrengungen zu bemühen, „aber sie macht deutlich, daß im letzten alles von Christus abhängt". Manchmal führe Christus sein Volk, wie schon Petrus, auf einen Weg, den es selbst nicht gehen wolle.

Am 23. Mai wurde eine Instruktion der römischen Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst über einige Normen zur Feier und Verehrung der Eucharistie veröffentlicht. Sie beginnt mit den Worten „Inaestimabile Donum" und ist vom 3. April 1980, also dem Gründonnerstag, datiert. Die Veröffentlichung einer solchen Instruktion war von Johannes Paul II. in seinem diesjährigen Gründonnerstagsbrief (Nr. 7) angekündigt worden (HK, April 1979, 191), auf den in der Einleitung des Dokuments auch ausdrücklich Bezug genommen wird. Darin werden sowohl *positive wie negative Aspekte der Liturgiereform* aufgezählt. Als „positive Früchte" nennt die Instruktion: „mehr aktive und bewußte Beteiligung der Gläubigen ..., Bereicherung für Lehre und Katechese durch den Gebrauch der Muttersprа-

che..., ein wachsender Sinn für Gemeinschaft im liturgischen Leben, gelungene Bemühungen, um das Auseinanderklaffen von Leben und Kult, von liturgischer und persönlicher Frömmigkeit, von Liturgie und Volksfrömmigkeit zu überwinden." Die negativen Aspekte werden unter drei Hauptpunkten subsumiert: Verwechslung der Rollen von Priester und Laien, wachsender Verlust des Gespürs für das Heilige, Verkennung des kirchlichen Charakters der Liturgie. Die Folgen solcher Mißbräuche seien Unsicherheit in der Lehre, Ärgernis und Verwirrung des Volkes Gottes und heftige Reaktionen. Es gebe zwar die Möglichkeit einer eventuellen Anpassung der Liturgie an die pastoralen Erfordernisse; unerlaubte Experimente, Änderungen und Kreativität verwirrten jedoch die Gläubigen. In 27 Punkten, von denen sich 19 auf die heilige Messe und 8 auf die Verehrung der Eucharistie außerhalb der Meßfeier beziehen, erinnert die Instruktion an bestehende Normen, wobei weitgehend römische Dokumente zur Liturgiereform aus den letzten Jahren übernommen werden. Zur heiligen Messe wird dabei u. a. festgehalten, daß die vorgeschriebenen Schriftlesungen nicht durch andere Texte ersetzt werden dürften. Die Homilie komme dem Priester oder dem Diakon zu. Es stelle einen Mißbrauch dar, wenn Teile des Hochgebets von den Gläubigen gesprochen würden, nur die vom Heiligen Stuhl approbierten Hochgebete seien zugelassen. Die Instruktion weist darauf hin, daß es den Gläubigen nicht gestattet sei, sich selber bei der Kommunion das konsekrierte Brot und den heiligen Kelch zu nehmen. Es wird an die Bedingungen für eine Austeilung der Kommunion durch Laien erinnert. Zu mißbilligen sei das Verhalten der Priester, „die sich trotz ihrer Anwesenheit bei der Zelebration an der Austeilung der Kommunion nicht beteiligen und diese Aufgabe den Laien überlassen". In Nr. 18 wird festgestellt: „Frauen sind jedoch nicht die Funktionen eines Akolythen (Meßdiener) gestattet." Als letzter Punkt heißt es in Nr. 27: „Sollte etwas eingeführt sein, was im Gegensatz zu dieser Verfügung steht, so muß es geändert werden." In einem Nachwort spricht sich die Instruktion für eine intensivere liturgische Bildung der Priester aus. Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz hat in einer Stellungnahme anläßlich der Veröffentlichung der Instruktion darauf hingewiesen, daß Kardinal Höffner die Liturgiekommission der Bischofskonferenz gebeten habe, „den Bischöfen geeignete Vorschläge für die Verwirklichung der römischen Anordnungen zu machen".

Die erste Sitzung der gemischten katholisch-orthodoxen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog fand vom 29. Mai bis 4. Juni statt. Die 60köpfige Kommission, deren Zusammensetzung unmittelbar nach dem Treffen zwischen *Johannes Paul II.* und Patriarch *Demetrios* (Vgl. HK, Januar 1980, 11–13) bekanntgegeben worden war, begann ihre Sitzung mit einem Eröffnungsgottesdienst auf Patmos im Johanneskloster; die eigentlichen Arbeitssitzungen fanden dann auf Rhodos statt: zunächst traf man sich am 30. und 31. Mai zu getrennten Beratungen der je 30 katholischen und orthodoxen Mitglieder, die folgenden drei Tage waren gemeinsamen Beratungen gewidmet. Geleitet wurde die Zusammenkunft gemeinsam von Präsidenten des Einheitssekretariates, Kardinal *Jan Willebrands*, und von Erzbischof *Stylianos* von Australien. Ein knappes Schlußkommuniqué wurde am 13. Juni in Rom veröffentlicht (Osservatore Romano, 14. 6. 80).

Die Gespräche bei dieser konstituierenden Sitzung galten noch nicht den Sachthemen des theologischen Dialogs, sondern dessen *organisatorischer Vorbereitung* und der Festlegung der für die erste Phase anstehenden *Gesprächsgegenstände*. Man bildete drei gemischte Unterkommissionen zu je acht Mitgliedern, die sich mehrmals im Verlauf des nächsten Jahres treffen werden, um die nächste Vollversammlung inhaltlich vorzubereiten, die in zwei Jahren folgen soll. Außerdem wurde eine vierzehnköpfige *Koordinierungskommission* gebildet, die einmal jährlich zusammentreten wird. Zur Thematik des theologischen Dialogs wurde auf Rhodos das von der vorbereitenden katholisch-orthodoxen Kommission erarbeitete Dokument, das die Billigung beider Kirchen gefunden hatte, angenommen. Demnach wird man sich mit dem Thema beschäftigen: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht der Heiligen Dreifaltigkeit." Unterthemen werden sein: Das Verhältnis zwischen Kirche, Eucharistie und Heiligem Geist; die Beziehung zwischen den Sakramenten, der Pneumatologie und der Trinitätstheologie; die Beziehung zwischen der in der um den Bischof versammelten Ortsgemeinde gefeierten Eucharistie und der Trinität; das Verhältnis der ortskirchlichen Eucharistie zur Gemeinschaft aller Ortskirchen. Die Atmosphäre des Treffens sei, so heißt es im Schlußkommuniqué, „durch den Geist des Gebets und offene Diskussion gekennzeichnet" gewesen. Als noch keinesfalls überwundener Stolperstein erwies sich allerdings die Zugehörigkeit von Vertretern der Unierten Kirchen zu der katholischen Delegation. In einem in Rhodos veröffentlichten Kommuniqué der orthodoxen Kommissionsmitglieder wurde zwar die Anwesenheit unierter Teilnehmer zugestanden, gleichzeitig aber festgestellt: „Ihre Teilnahme an der Sitzung bedeutet nicht, daß wir ihren Status anerkennen. Dieser bildet einen der Punkte, die während unseres Dialogs untersucht werden müssen" (Le Monde, 10. 6. 80).

Der Indianermissionsrat (CIMI) der Brasilianischen Bischofskonferenz hat erneut die Assimilations- und Integrationspolitik der brasilianischen Regierung kritisiert, die auf eine Ausrottung der restlichen Indianerstämme hinauslaufe. Als neuerlicher Beweis für diese Politik nannte der Generalsekretär des CIMI, *Günter Paulo Süß*, in einem Gespräch mit der Herder-Korrespondenz die Reaktion der Behörden auf die Entdekkung eines Indianerstammes am Fluß Purús, der bisher ohne Kontakt zur Zivilisation lebt. Mitglieder des CIMI waren auf die „Coxodoa"-Indianer getroffen, die in einem unzugänglichen Überschwemmungsgebiet siedeln und von dem Ertrag ihrer ausgedehnten Anpflanzungen leben. Anfang Mai gab die brasilianische Regierung bekannt, daß die Trasse der BR 230, der „Transamazonica", das Siedlungsgebiet der Coxodoa im Bereich Cabrea-Benjamin Constante genau schneiden werde. Nach Aussage des CIMI-Generalsekretärs ist diese Entscheidung ein weiteres Indiz dafür, „daß zur Ausrottung der Indianer statt des Schnellfeuergewehrs der Straßenbau benutzt wird".

Die wegen der Korruptheit ihrer Funktionäre, die den Landraub häufig staatlich sanktionieren, berüchtigte „Indianerschutz-Organisation FUNAI" unterstützt mit ihrer Indianerpolitik das von der Kirche heftig kritisierte Schwerpunktprogramm der brasilianischen Wirtschaftspolitik zum Aufbau einer landesweiten Agrarindustrie, die vor allem die Existenz der Kleinbauern bedroht. Anfang Mai war es erstmals zu einer Besetzung einer FUNAI-Behörde in Brasilia durch etwa zwanzig Stammesführer der Xavantes aus dem Mato Grosso gekommen, die gegen Unregelmäßigkeiten bei der Landvermessung klagten. Nachdem der FUNAI-Präsident *João Nobre da Veiga* Geld unter den Häuptlingen verteilt hatte, ließen sich diese zur Heimkehr bewegen.

Die *Erhaltung und Selbstbestimmung* der 210 000 Indianer, zu denen in Brasilien nur die gehören, deren Familien noch kollektiven Grund und Boden besitzen, zählt der CIMI-Generalsekretär zu den wesentlichen Zielen der kirchlichen Indianerpastoral. Der Indianermissionsrat legt Wert auf eine ethnische Besonderheiten

berücksichtigende spezifische Pastoral. Wo dies nicht geschehe, bestehe die Gefahr, eine ethnische Minderheit zu proletarisieren, indem man sie etwa als zu den Campesinos gehörig klassifiziere. Für die Indianer Brasiliens sei die Indianerpastoral der katholischen Kirche eine Chance zu überleben, da sie den dazu unbedingt erforderlichen Zusammenschluß auf regionaler und nationaler Ebene fördere und somit die Zwangsassimilierung zu verhindern mithelfe. Zu den spezifischen Merkmalen der Indianerpastoral zählt Süß neben dem grundsätzlichen Bemühen, Art und Kultur der Indianer zu erhalten und ihnen bei der Verteidigung ihrer Lebensgrundlage, des Grund und Bodens, zu helfen, die Verkündigung der Frohen Botschaft als überzeugende Antwort auf die in Geschichte und Gegenwart vielfach erfahrene „üble Botschaft" der Weißen.

Der *Kampf um Grund und Boden* wird von führenden Vertretern des brasilianischen Episkopats immer häufiger als zentrales soziales Problem des südamerikanischen Staates bezeichnet. Die Auseinandersetzungen zwischen Großgrundbesitzern und Landarbeitern beziehungsweise Kleinbauern nehmen an Zahl und Schärfe ständig zu. Dies veranlaßte die brasilianische Regierung, in dem Krisengebiet Araguaia-Tocantins im Grenzgebiet der Bundesstaaten Goiás, Maranhao und Pará eine dem nationalen Sicherheitsrat direkt unterstellte Bodenverteilungsstelle GETAT einzusetzen. Wie die der Brasilianischen Bischofskonferenz angegliederte Kommission für Landpastoral mitteilte, hindert die neue Behörde die Kleinbauern systematisch daran, ihr Gewohnheitsnutzrecht legalisieren zu lassen.

So habe ein Bundesrichter aus Goiás ein Verfahren eröffnet, in dessen Verlauf eine Vielzahl falscher Besitztitel aufgedeckt werden sollte. Der Termin der ersten Anhörung sei den betroffenen Bauern von den Behörden jedoch gar nicht bekanntgegeben worsen. Erst die bischöfliche Kommission für Landpastoral habe die „posseiros" mobilisiert und ihnen die Teilnahme ermöglicht. Das überraschende Erscheinen der 1500 km weit gereisten Bauern habe eine sofortige Vertagung des Anhörungstermins bewirkt. Der zweite, für Mitte Mai anberaumte Termin sei ebenfalls kurzfristig abgesagt worden. Trotz Behinderung durch Polizei und Vertreter der Großgrundbesitzer versammelten sich am 12. Mai rund 1000 Kleinbauern in Itaguatins und veröffentlichten eine mit Hilfe der Pastoralkommission erstellte Dokumentation über die Vorgänge in der Region. Sie beschlossen, eine Delegation nach Brasilia zu schicken, die die gesamte brasilianische Presse informieren solle.

Der Einsatz der Bischofskonferenz und der Kommission für Landpastoral zugunsten der brasilianischen Landbevölkerung hat inzwischen eine Gegenreaktion ausgelöst. Das staatliche „Nationale Institut für Kolonialisierung und Landreform INCRA" veröffentlichte den Grundbesitz der katholischen Kirche in Brasilien: 1268 Grundstücke mit 178000 Hektar Land. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Ivo Lorscheiter*, erklärte daraufhin: „Wenn INCRA beweisen kann, daß es sich um brachliegendes Land handelt, werden wir es für die Agrarreform zur Verfügung stellen. Diese Ländereien sind nichts im Vergleich zu dem brachliegenden Grundbesitz von Regierungsmitgliedern oder Angehörigen nationaler oder ausländischer Unternehmen." (Dial, 12.6.80)

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

DUPONT, JACQUES, OSB. **Le Magnificat comme discours sur Dieu.** In: Nouvelle Revue Théologique. Jhg. 112 Heft 3 (Mai–Juni 1980) S. 321–343.

Ihren aktuellen Bezugspunkt hat die Untersuchung des Gottesbildes im Magnifikat an der Frage nach der Bedeutung seiner revolutionären Implikationen: „Die Mächtigen stößt er vom Thron und erhöht die Niedrigen." Dupont zeigt, daß Gottes Handeln im Text in drei semantischen Feldern ausgedrückt wird, dem religiösen, dem sozio-politischen und dem ethnischen: „Das Magnifikat will die Bedeutung des Ereignisses der Verkündigung von drei verschiedenen Dimensionen menschlicher Wirklichkeit aus darlegen." Die Geburt des Erlösers nimmt die religiöse Sehnsucht, den Schrei der Schwachen und Hungernden und das Streben des Volkes Israel auf und übersteigt dabei alle drei noch einmal. Auch für das Gottesbild, das sich im Magnifikat aus solchem Handeln ergibt, zeigen sich drei semantische Felder: Gott ist der Barmherzige wie der Starke; zugleich erscheint er auch in seiner Transzendenz. Strafendes und rettendes Handeln Gottes stehen dabei nicht einfach nebeneinander; vielmehr ist Gottes strafendes Handeln auf die Rettung der Ausgestoßenen gerichtet. Das Resultat seiner exegetischen Analyse gibt Dupont an den Dogmatiker weiter: „Das Magnifikat definiert Gott nicht... Es situiert das Geheimnis des rettenden Gottes und gibt seine Koordinaten an."

DUQUOC, CHRISTIAN. **Das Christentum und der Anspruch auf Universalität.** In: Concilium Jhg. 16 Heft 5 (Mai 1980) S. 342–348.

Der französische Theologe setzt die Universalität, wie sie vom Christentum in seiner Geschichte verstanden wurde mit ihren negativen Auswirkungen der Universalität Jesu Christi gegenüber. Die Diskussion um die Universalität könne nicht abstrakt geführt werden, da es um konkrete soziale Folgewirkungen gehe. Den grundlegenden Fehlansatz, der in der Kirchengeschichte zur Unterdrückung und zu sozialer Unduldsamkeit führte, sieht Duquoc im Mißverständnis der Universalität als Norm: „Wenn die Universalität der Kirche eine Norm darstellt, dann verursacht sie die Zerstörung der anderen Existenzformen und zwingt ihre eigene Organisation, ihr Denken und ihre hierarchische Struktur als irdischen Widerschein der göttlichen und darum unveränderlichen Ordnung auf." Wahre Universalität geschehe nur als Begrenzung im Gesonderten. Die Universalität Jesu könne nur verstanden werden, wenn man nicht seine Botschaft, die der Kirche durch ihre prophetische Eigenart gegenübersteht, zugunsten der Person vernachlässige. Aus dieser Konzeption des Universalen ergeben sich für die Kirche zwei ethische Erfordernisse: Toleranz und die Bereitschaft zur ständigen Bekehrung. Daraus folgt: „So gibt sich die Universalität zeichenhaft an den Randgebieten als Hoffnung auf eine noch nicht angebrochene Freiheit."

Kultur und Gesellschaft

BERANDY, ROGER. **La famille en mutation.** In: Études (Juni 1980) S. 825–539.

Anhand von Erfahrungen der französichen Zentren für Ehevorbereitung (Centres de préparation au mariage) werden die wichtigsten sozialen und psychologischen Faktoren eines veränderten Ehe- und Familienethos geschildet. Zunächst als einschneidendste Veränderung: die Ablösung des Sexualitätsverständnisses vom rein biologischen Kontext der Zeugung mit primärer Ausrichtung auf Arterhaltung und die Entdeckung der Mehrfachvalenz des Sexuellen in psychologischer Hinsicht, mit der ethischen Folge einer schärferen Trennung von Sexualität und Ehe und der dadurch schwieriger werdenden „Vermittlung", daß Sexualität als Voraussetzung von Kulturleistung dennoch an ethische Gesetzlichkeit gebunden bleibt; dann die Individualisierung der Ehe durch Konzentration der Affektivität auf das Leben zu zweit verbunden mit einer höheren gegenseitigen affektiven Beanspruchung der Partner; die „Verlängerung" der Ehen infolge der höheren Lebenserwartung mit entsprechender Steigerung der Anfälligkeit für Scheidung; die wachsende Neigung zum unehelichen Zusammenleben von Jugendlichen. Der Beitrag will diese Entwicklungen nicht in erster Linie beurteilen, sondern in Blick auf die Bischofssynode im Herbst die empirischen Materialien für eine Diskussion über den Normenwandel in diesem Bereich sichten.

LÜSCHER, KURT. **Fernsehen und menschliche Entwicklung – Zum heutigen Stand der Fernsehforschung.** In: Universitas Jhg. 35 Heft 6 (Juni 1980) S. 583–588.

In diesem Beitrag des bekannten Medienexperten an der Universität Konstanz werden weniger Ergebnisse der Fernsehforschung dargeboten, sondern solche in einer knappen Synthese gewertet. Lüscher schätzt den Einfluß des Fernsehens auf die Entwicklung der Persönlichkeit und die Verhaltensweisen der einzelnen wie gesellschaftlicher Gruppen sehr hoch ein; zumal dieses mit 61 Prozent an erster Stelle aller gemeinsamen häuslichen Beschäftigungen rangiere und die gemeinsame ‚Beschäftigung' in den Familien somit zu einem erheblichen Anteil im gemeinsamen „Schweigen" bestehe. Es zeige sich, daß durch häufiges Fernsehen die Medienwirklichkeit zum Bild der sozialen Realität werde und daß dies auf Menschen unter 30 besonders stark zutreffe. Lüschers Fazit insgesamt: Die bisherige Entwicklung der Fernsehforschung zeige, „daß die sozialen Auswirkungen des Fernsehens mit großer Wahrscheinlichkeit größer und nachhaltiger sind, als sie bisher beobachtet werden können". Zu diesem Ergebnis kommt er anhand eines sozial-ökologischen Ansatzes der Medienforschung, der das Fernsehen konsequent als Teil des sozialen Umfeldes begreift, mit der sich der einzelne allein oder gemeinsam mit anderen auseinandersetzen muß.

Kirche und Ökumene

MEYER, HARDING. **Wandlungen eines Weltbundes.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 19 Heft 6 (Juni 1980) S. 329–333.

Die Frage nach dem Verhältnis der konfessionellen Weltbünde zum ÖRK gehört zu den Standardthemen der ökumenischen Diskussion. Meyer versucht in seinem Beitrag aus der Sicht des Lutherischen Weltbundes einige Voraussetzungen für eine Neubestimmung dieses Verhältnisses sichtbar zu machen. Seine Grundthese: Der Lutherische Weltbund habe sich in mehrfacher Hinsicht so gewandelt, daß auch in seine Beziehung zum ÖRK neue Elemente eingebracht werden können. Einmal werde das konfessionelle Element weniger exklusiv verstanden, Kircheneinheit nicht mehr nur als Bekenntniseinheit für möglich erachtet. Die Gemeinschaft der im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen habe sich vertieft, wenn auch noch keine offizielle Erklärung über bestehende Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft besteht. Außerdem habe der Weltbund seine ökumenische Verantwortung nicht auf das Zusammenbringen der Kirchen der eigenen Konfessionsgemeinschaft reduziert, vielmehr sei er zu einem „selbständigen und höchst aktiven ökumenischen Partner im Ringen um umfassende christliche Einheit geworden". Die ökumenische Verpflichtung der lutherischen Kirchen dürfe sich aber nicht in theologischen Dialogen erschöpfen.

WIEDENHOFER, SIEGFRIED. **Bekenntnis, Schrift, Tradition.** Zu Form, Funktion und Kriterien der Confessio Augustana. In: Theologie und Philosophie Jhg. 55 Heft 2 (1980) S. 161–203.

In die gegenwärtig intensive historische, systematische und ökumenische Beschäftigung mit dem Augsburgischen Bekenntnis bringt Wiedenhofer eine interessante Variante ein, indem er mit Hilfe texttheoretischer Kategorien nach der formaltheologischen Konstitution der CA fragt. Die Bekenntnisgestalt der CA und ihr Umgang mit Schrift und Tradition werden durch eine synchrone und diachrone Analyse in die Entwicklung der theologischen Kriterienfragen seit dem Mittelalter eingeordnet. Von dieser Voraussetzung aus wird nach der Katholizität der CA gefragt. Wiedenhofer stellt fest, daß sowohl die formaltheologische Gesamtintention wie auch die Gesamtheit der kriteriologischen Regeln sich im Rahmen katholischer Tradition befinden. Allerdings stehe die konkret geschichtliche Gestalt dieser Gesamtintention in direktem Widerspruch zur katholischen Position. Ein Ausweg läßt sich finden, wenn gesehen wird, daß sich die historisch notwendigerweise miteinander verknüpften Positionen katholischer und reformatorischer Theologie nur im „Überschreiten ihres gemeinsamen Defekts, nämlich der in einer bestimmten historischen Situation entstandenen Alternative" versöhnen lassen.

Personen und Ereignisse

Überraschend ist im Alter von 70 Jahren in Rom der Präsident des Sekretariats für die Nichtchristen, Kardinal *Sergio Pignedoli*, gestorben. Kardinal Pignedoli, vor den beiden Konklaven von 1978 einer der „papabili", war ein enger Vertrauter *Pauls VI.*, dem er, als Kardinal Montini noch Erzbischof von Mailand war, seinen diplomatischen Dienst als Apostolischer Delegat bzw. Nuntius unterbrechend, eine Zeitlang (1955–1960) auch als Weihbischof diente. Pignedoli begleitete Paul VI. später auf mehreren Auslandsreisen und wurde vom Papst mit der Durchführung von zahlreichen Sondermissionen u. a. nach Vietnam und in Länder des Nahen Ostens betraut. Paul VI. ernannte ihn 1968 zum Sekretär der Missionskongregation. Seit 1973 war Pignedoli Kardinal. Er galt als Mann des Dialogs mit großer Welterfahrung, aber von eher fragmentarischer theologischer Bildung.

Bischof *Joszef Cserhati* von Pécs (Fünfkirchen), zugleich Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, hat sich nachdrücklich zu den in Ungarn seit längerer Zeit bestehenden „Basisgruppen" bekannt. Die meist von Priestern geleiteten losen Gruppierungen, die seit längerer Zeit eine fruchtbare religiöse Arbeit vor allem unter jungen Menschen leisten, die sich von in Ungarn üblicher „normaler" Seelsorge wenig angesprochen fühlen, werden von Bischof Cserhati als „wesensnotwendig für die Kirche von morgen" bezeichnet. Sie könnten dazu beitragen, die Kirche Ungarns endlich „auf das Geleise der Erneuerung zu stellen". Mit diesem entschiedenen Ja interpretierte Cserhati den letzten Papstbrief an die ungarischen Bischöfe (vgl. HK, Juni 1980, S. 315f.), in dem *Johannes Paul II.* die Arbeit der Basisgruppen grundsätzlich guthieß, sie zugleich aber zu strenger Kirchlichkeit ermahnte.

Zum neuen Großrabbiner von Frankreich wurde *René-Samuel Sirat* gewählt. Der 1930 in Algerien geborene Sirat, der dem sephardischen Zweig des französischen Judentums angehört, war bisher vor allem als Professor für orientalische Sprachen tätig. Er folgt am 1. Januar 1981 Jacob Kaplan, der seit 1955 Großrabbiner von Frankreich ist. Im Unterschied zu Kaplan, der noch auf Lebenszeit in sein Amt berufen wurde, erfolgte die Wahl von Sirat für eine Zeit von sieben Jahren. Die jüdische Gemeinschaft in Frankreich ist mit etwa 700000 Mitgliedern die größte in Europa nach der in der Sowjetunion.

Der Erzbischof von Westminster, *Kardinal Basil Hume*, hat während eines Aufenthalts in den USA das ökumenische Engagement *Johannes Pauls II.* unterstrichen. Seiner Meinung nach wolle der Papst nicht nur Schritte in Richtung auf Wiederherstellung der Einheit mit der Orthodoxie unternehmen, sondern auch den Prozeß der katholisch-anglikanischen Wiedervereinigung vorantreiben. Nach der voraussichtlichen Vorlage des Abschlußberichts der offiziellen anglikanisch-katholischen Kommission 1981 würden der Papst und der Erzbischof von Canterbury eine neue Kommission bilden, die sich um Schritte zur Wiedervereinigung bemühen könne.

Zur Kooperation zwischen Kirche und Staat in Simbabwe (Rhodesien) hat der Vorsitzende der Patriotischen Front und jetzige Innenminister seines Landes, *Joshua Nkomo*, aufgerufen. Nachdrücklich versicherte Nkomo, daß „keine Regierung von Simbabwe jemals versuchen werde, die Kirchen zu zerstören". Die Behauptung, „Genossen" seien gegen die Kirche, hätte sich endgültig als falsch erwiesen.

Der Bischof der Erzdiözese Kanton, *Dominikus Tang*, ist nach 22jähriger Haft in der Volksrepublik China von den Behörden auf freien Fuß gesetzt worden. Der heute 72jährige Bischof – er gehört dem Jesuitenorden an – war im Jahr 1958 als „Konterrevolutionär" zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt worden. Die Staatsanwaltschaft verfügte seine Haftentlassung wegen „guten Verhaltens" und in Anbetracht der Tatsache, daß der Bischof seine „Fehler eingesehen" habe. Soweit bekannt, befindet sich nach der Freilassung von Tang noch ein vom Heiligen Stuhl ernannter katholischer Bischof in der Volksrepublik China in Haft, der Bischof von Shanghai, Ignatius *Kung Pin-Mei*.

Bei ihrer jüngsten Vollversammlung in Hanoi haben sich die 28 Bischöfe von Vietnam zu einer Bischofskonferenz konstituiert. Zum Präsidenten dieser Konferenz wurde der Erzbischof von Hanoi, Kardinal *Trinh Van Can*, gewählt. In einem auf der Vollversammlung verabschiedeten Hirtenbrief forderten die Bischöfe alle Gläubigen in Vietnam auf, sich am Aufbau und an der Verteidigung ihres Landes zu beteiligen. Das Schreiben dankt der Regierung, welche die Vollversammlung ermöglicht habe. Seit der Einrichtung der Hierarchie 1960 und vor allem seit der Wiedervereinigung des Landes hätten sich die Bischöfe eine Versammlung dieser Art gewünscht. Die Bischöfe appellieren an die Vietnamesen, in der Kirche eine eigenständige Art der Evangelisierung zu entwickeln.

Herder Korrespondenz

Heft 8
34. Jahrgang
August 1980

Wer zu viel erwartet, organisiert seine eigene Enttäuschung.

Ein Schweizer Journalist

Angst vor den achtziger Jahren?

Für sehr viele scheinen die Aussichten auf die achtziger Jahre so trübe zu sein wie das Juliwetter dieses Sommers. Kaum war man des neuen Jahrzehnts ansichtig geworden, warnte schon alles, was in Politik, Medien und Intelligenz an öffentlicher Prophetie sich zu beteiligen pflegt, vor dessen fast numinoser Gefährlichkeit. Es würden die vermutlich schwierigsten, wahrscheinlich krisenhaftesten, auf jeden Fall unsichersten Jahre seit Kriegsende sein. Nicht nur Parteipolitiker in Vorwahlkampfstimmung, die meinen, sie müßten immer die gröbsten Parallelen ziehen, um von den Leuten in ihren „strategischen" Absichten verstanden zu werden, vergleichen die Situation bereits zu Beginn der achtziger Jahre je nach Richtung, Strategie und Temperament mit der Entwicklung von vor 1914 oder der von 1938. Auch international geachtete Konfliktanalytiker prognostizieren in den grauesten Tönen: Ein internationaler Konflikt größten Ausmaßes noch in diesem eben so verflixten Jahrzehnt sei möglich, ja wahrscheinlich. Und da und dort scheint die Stammtischfrage, ob der Dritte Weltkrieg im Grunde nicht schon bereits begonnen habe, zu einer makabren Beliebtheit geworden zu sein. Die Angst vor schicksalhaft nicht mehr abwendbaren Entwicklungen, vor der möglicherweise sich anbahnenden großen Katastrophe scheint nicht nur in den diffusen Formen nur halb artikulierbarer gesellschaftlicher Stimmungen gewachsen zu sein. Sie hat offensichtlich Eingang gefunden in das erkenntnisleitende Interesse der politischen Führungen westlicher Demokratien und wird – effektverstärkend – mehr oder weniger gezielt im Prozeß öffentlicher Meinungsbildung eingesetzt.

Plötzlich Katastrophenahnung

Gründe für zunehmende Krisenangst gibt es genug: den Rüstungswettlauf mit offensichtlichen Gewichtsverschiebungen zugunsten des Ostens, die vielen lokalen Krisen in den verschiedenen Teilen der Welt, die sich vom Fernen Osten bis zum südlichen Afrika jederzeit zu militärischen Konflikten mit internationalen Verwicklungen ausdehnen können; den durch den Einmarsch in Afghanistan wieder aller Welt vor Augen geführten offensiven, wenn auch defensiv begründeten Expansionsdrang der Weltmacht Sowjetunion; die Abhängigkeit der Weltwirtschaft von den krisengeschüttelten, jederzeit explodieren könnenden Ölgebieten des Nahen Ostens; die Gefahr, daß diese schon in den nächsten Jahren in sowjetische Abhängigkeit geraten könnten und der Westen dadurch erpreßbar würde; die offensichtlich gewordene und mittelfristig kaum behebbare Führungsschwäche Amerikas und der ganzen westlichen Welt mit der weltpolitischen Problematik von Ersatzfiguren aus dem zweiten Glied; die trotz aller Bemühungen um Intensivierung mehr fassadenhaft als real funktionierende europäische Zusammenarbeit, die weiterhin ungelösten internationalen Währungsprobleme; den durch den Ost-West-Konflikt wieder überlagerten, aber angesichts der noch radikaleren Verarmung von großen Teilen der Dritten Welt sich im Grunde ebenfalls noch verschärfenden Nord-Süd-Konflikt.

Allerdings ist das die Weltkarte, wie wir sie seit Jahren, wenn nicht seit Jahrzehnten kennen. Auf dieser Karte haben sich einzelne Flecke verdunkelt (Iran, Indochina), andere haben sich wenigstens vorübergehend erhellt, wenn man an das Rhodesien-Problem denkt oder an die Entmaoisierung Chinas mit dessen wohl noch nicht endgültiger Öffnung zum Westen. Andere Konflikte haben sich mit Sicherheit verschärft und die internationale Lage prekärer gemacht. Dazu gehört sicher die neue Anspannung zwischen den Weltmächten, die Zuspitzung des Ost-West-Konflikts nach dem Einmarsch der Sowjets in Afghanistan. Und zweifellos weist der Afghanistankonflikt insofern eine neue Qualität auf, als die Sowjets zum erstenmal nach dem Zweiten Weltkrieg über den Bereich der eigenen Satelliten hinaus militärisch eingegriffen haben. Entsprechend war der Schock von Westeuropa bis in den Fernen Osten.

Aber so umstürzend *neu* ist dieser Konflikt bei nüchterner Einschätzung sowjetischer Machtpolitik auch wieder nicht. Es galt, eine wenigstens scheinbar unsicher gewordene Flanke in einem unruhigen, für die Sowjets aussichtsreichen Vorfeld zu „befrieden", einen Zustand dauernder Instabilität und dadurch möglich werdende gegnerische

Einflüsse auszuschalten. Man konnte so mit defensiver Begründung den eigenen Machtbereich ausdehnen, sich zugleich dem Indischen Ozean einen wichtigen Schritt nähern und im Blick auf eine mögliche künftige Auseinandersetzung um die Ölfelder des Nahen Ostens sich eine dauerhafte Vorteilsposition schaffen. Nach der Logik einer totalitären und im klassischen Sinne des 19. Jahrhunderts imperialen Weltmachtpolitik war das nur konsequent und der Zeitpunkt angesichts der Verwicklung der USA in die iranische Krise fast einmalig günstig. Angesichts einer nach wie vor auf Expansion zielenden Großmacht, die als Trägerin der Weltrevolution in Indochina wie in Afrika Stellvertreterkriege führen läßt, um Regimen ihrer Couleur zum Siege zu verhelfen, und für die regionale militärische Konflikte ohnehin die Fortsetzung der Politik mit anderen (militärischen) Mitteln ist, konnte die Besetzung Afghanistans eigentlich gar nicht überraschen. Sie war jedenfalls nicht in dem Sinne von neuer Qualität, daß sie sich aus der inneren Logik sowjetischer Politik als wohlkalkulierter begrenzter Konflikt nicht erklären ließe. Wer sich dadurch allzusehr vor den Kopf gestoßen fühlt, mußte diese Logik irgendwie unterschätzt haben oder in der Hoffnung auf eine lineare Fortsetzung und Ausdehnung der Entspannungspolitik vergessen haben, daß es diese Logik nach wie vor gibt. Sie zu vergessen mußte aber angesichts der sowjetischen Indochina- und Afrikapolitik trotz Entspannungskurs im europäischen Bereich einigermaßen schwerfallen.

Damit ist natürlich noch nichts gegen die Gefährlichkeit der Eskalation infolge des Afghanistankonflikts gesagt. Gerade die Logik, mit der die Sowjetunion Machtpolitik im Horizont kommunistischer Weltrevolution betreibt, unterstreicht die Gefährlichkeit dieser Eskalation. Und die mit Regeln rationaler Politik schwer zu umschreibende Reaktion der westlichen Führungsmacht tut dies auf ihre Weise. Die Verunsicherung, die der Afghanistankonflikt im Westen ausgelöst hat und die nicht nur mit der Frage einer möglichen Ausdehnung und deren Fernwirkungen zu tun hat, und die relative Unberechenbarkeit der amerikanischen Reaktionen auch durch deren Verbündete zeigt, wie sehr diese Logik außerhalb des sowjetischen Einflußbereichs gerade in letzter Zeit unterschätzt worden ist. Sonst wären die Reaktionen gezielter, selbstbewußter und einvernehmlicher ausgefallen.

Die eigentliche Gefahr

Rührt die jetzt hochkommende Katastrophenangst also nicht überhaupt in erster Linie aus der Unterschätzung sowjetischen Expansionswillens und aus einer nicht genügend nüchternen Sicht der mit der zweifellos ernst gemeinten Entspannungspolitik verbundenen sowjetischen Zielsetzungen her? Wird jetzt nicht die Kriegsangst groß geschrieben, weil man meinte, den Weltfrieden, wenigstens im Sinne der Vermeidung internationaler militärischer Zusammenstöße, billiger haben zu können, als er tatsächlich zu haben ist? Hat man jetzt nicht deswegen Weltkriegsangst, weil man Entspannung allein schon als ausreichende Friedenssicherung mißverstanden hatte?

Aber ist dadurch die weltpolitische Lage so einmalig zugespitzt, daß sie gewissermaßen nach ihrer eigenen inneren Gesetzlichkeit zur Katastrophe werden muß? Hat denn nicht jedes Nachkriegsjahrzehnt seine besonders zugespitzte, den Weltfrieden gefährdende Krise gehabt: die Berlinkrise, die Koreakrise Anfang der fünfziger Jahre, die Kubakrise 1962, die Eskalation in Indochina noch in den siebziger Jahren? Wo zeichnet sich jetzt die scheinbar unvermeidbare Katastrophe ab? In einer irrationalen Reaktion des Westens auf die sowjetische Herausforderung? In dem ungewohnten amerikanischen Säbelrasseln, wie es während der letzten Monate gelegentlich zu vernehmen war? Solches verschafft den Sowjets eher politische Vorteile. So unüberlegt sind die Sowjets nicht, daß sie diese durch übertriebene Kriegsdrohungen gefährden würden. Im unmittelbaren Zugriff des Ostens auf die Energiequellen, von denen die westlichen Länder abhängig sind? Auch hier wird sich die Sowjetunion kaum die Möglichkeit, zunehmend stärker politischen Einfluß gewinnen zu können, durch unkalkulierte und in den Folgen unkalkulierbare militärische Aktionen verderben wollen. Durch eine durch sowjetische Bedrohung ausgelöste Einkreisungspolitik in Ost- und Südostasien, die die Sowjets zum „Ausbruch" provozieren könnte? Aber so gefährlich kann, selbst wenn von Einkreisungspolitik zu reden richtig wäre, eine Bündnispolitik zwischen so ungleichen Partnern wie Japan, China und USA nicht werden, daß sie der Selbstbehauptung wegen oder zur Wahrung der Chancen auf Expansion zu einem Ausbruch mit unabsehbaren Folgen veranlaßt werden könnte. Schließlich gar in einem sowjetisch-chinesischen Konflikt? Dazu ist das chinesische Experiment mit dem Westen noch zu wenig weit fortgeschritten. Die Chinesen dürften noch ihre Zweifel an dessen Tragfähigkeit haben, und sie sind selbst schon zur Vermeidung innenpolitischer Explosionen zu sehr an der Verbesserung der eigenen Wirtschaftslage interessiert, um die Sowjets übermäßig militärisch zu reizen.

Und die unmittelbaren Gefahren in Europa? Die Sowjetunion scheint nicht an einem Ende der Entspannung interessiert zu sein, schon um in anderen Teilen der Welt in ihrem Sinne handlungsfähiger zu bleiben.

Zuzugeben ist allerdings auch, daß, nur teilweise mit dieser Entspannungspolitik zusammenhängend, die siebziger Jahre dem kommunistischen Machtbereich und dessen Politik in Westeuropa nicht nur Vorteile gebracht haben. Ein Umschwung während der siebziger Jahre, der bisher viel zuwenig beachtet wurde, war zwar nicht die Herausbildung eines gegenüber den Sowjets halbwegs unabhängigen, westlich integrierbaren Eurokommunismus. Dieser war als europäische Erscheinung ein eher kurzatmiges Zwischenphänomen. Wohl aber ist etwas passiert, das bis Mitte der siebziger Jahre niemand so recht glauben wollte. Der Einfluß der kommunistischen Parteien in west- und südeuropäischen Ländern ist gestoppt. Spanien hat bei nur mäßigem Einfluß der dortigen kommunistischen Partei den Übergang aus der Franco-Diktatur in ein freiheitlich-de-

mokratisches Staatswesen ohne allzu große innere Brüche geschafft. Portugal, wo lange ein Abgleiten in eine rot eingefärbte Diktatur zu befürchten war, ist zwar weiter von inneren Krisen geschüttelt, aber an eine Machtübernahme durch Kommunisten und kommunistenfreundliche Kräfte denkt im Blick auf die achtziger Jahre wohl niemand mehr. In Frankreich ist die Linksunion seit 1974 zerfallen. An eine Wiederauffrischung denkt niemand. Eine direkte Teilnahme der Kommunisten an der Macht ist, sofern sie überhaupt je gewollt war, in weite Ferne gerückt. Bei den Sozialisten und selbst im gewerkschaftlichen Bereich machen sich zum erstenmal moderate sozialdemokratische Kräfte bemerkbar. In Italien wurde der Vormarsch der Kommunisten in den Wahlen 1976 zunächst aufgehalten und 1979 endgültig gestoppt. Von dem über Jahre ebenfalls für schicksalhaft unabwendbar gehaltenen „Historischen Kompromiß" spricht inzwischen kaum noch jemand. Die Kommunisten verlieren weiter an Terrain. In letzter Zeit scheint sogar deren Einfluß im gewerkschaftlichen Bereich geringer zu werden. Auch die vielfältigen Formen neomarxistischer Strömungen haben in diesen Ländern an Ausstrahlungskraft wieder verloren. Man könnte hier sogar von einer Art Selbstkorrektur gegenüber ostverwandten totalitären Kräften sprechen.

Es ist schwer zu sagen, was dies für die Ost-West-Auseinandersetzung bedeutet bzw. welche Folgerungen die sowjetische Führung aus der Tatsache zieht, daß eine legale Machtergreifung durch verbündete Parteien in Westeuropa bisher nicht gelungen und für absehbare Zukunft ausgeschlossen ist. Sicher dürfte dieser Umstand mit ein Grund dafür sein, in einem ständigen Wechselspiel von militärischem Druck und politischer Entspannung den indirekten politischen Einfluß auf das westliche Europa insgesamt zu verstärken durch Sicherung politischer Vorteile, durch militärische Überlegenheit und durch wenigstens teilweise Loslösung der europäischen von den amerikanischen Interessen mittelfristig Positionen zu gewinnen, die langfristig durchaus zu einer *sowjetischen Vorherrschaft über Gesamteuropa* führen könnten. Es ist gerade in den letzten Monaten aufgefallen, wie sehr die Sowjetunion nicht nur mit ihrer Abrüstungsstrategie – Schonung der Westeuropäer auf Kosten des europäisch-amerikanischen Zusammenhangs –, sondern auch mit Hilfe (auch) ihrer militärischen Asienpolitik zugleich Europapolitik betreibt: durch gezielten Einsatz asiatischer Positionen zur Einschüchterung der Europäer: der Skandinavier, der Spanier, der Deutschen oder dessen, der sich gerade anbietet.

Angesichts dieser Strategie ist Kriegsangst ein äußerst gefährlicher Lehrmeister, ja sie könnte zur *eigentlichen Gefahr* für Europa werden und einen dann irgendwann unvermeidlich werdenden Weltkrieg doch nicht verhindern. Europa befindet sich ohnehin in einem unguten Zustand, und, was nicht weniger schwer wiegt, die westlichen Demokratien sind gegenüber der östlichen Führungsmacht in einem strategisch fast konstitutionellen Nachteil.

Es gibt die Nato, wenn auch mit periodisch bröckelnder Geschlossenheit, aber kaum eine wirklich gemeinsame europäische Ostpolitik weder mit noch ohne Amerika. Zwar scheint die Einsicht, jedenfalls in Kontinentaleuropa, gemeinsam gefährdet zu sein und deswegen gemeinsam oder wenigstens abgestimmt handeln zu müssen, wieder zu wachsen. Es gibt diesbezüglich Anzeichen eines Umdenkens in Frankreich und in bezug auf Frankreich parallel dazu in Deutschland, aber nationale Außenpolitik sowohl gegenüber dem Westen wie gegenüber dem Osten herrscht weiter vor. Der Osten kann geschlossen auftreten, er hat kaum innenpolitische Rücksichten zu nehmen und kann gegenüber „Partnern" nach eigenem Interesse handeln. Im Westen ist jede Strategie das Ergebnis mühsamer Verhandlungen und auch mit Rücksicht auf den Wähler zustande gekommener Kompromisse, mit einer aktiven oder wenigstens die Ergebnisse mitbedingenden Öffentlichkeit. Die *Auseinandersetzungen um die Olympischen Spiele* in Moskau waren ein einprägsames Beispiel dafür. Kommt zu diesen differenzierteren Voraussetzungen der Außenpolitik westlicher Demokratien ein von Krisen- oder gar Kriegsangst beherrschtes innenpolitisches Klima, kann dies in der Ost-West-Auseinandersetzung fast tödliche Folgen haben; nicht im Sinne einer erhöhten unmittelbaren Konflikt- oder Kriegsgefahr, wohl aber als *strategischer Zwang zum kontinuierlichen Nachgeben*. Genau dies scheint sich massenpsychologisch in den letzten Monaten zuzutragen. Weil man plötzlich den Frieden ernsthaft gefährdet sieht, drängt man zum Kompromiß, noch bevor die möglichen politischen Gegenzüge ausgelotet sind. Einem solchen Trend kann sich auf die Dauer – und schon gar in einem Wahljahr – keine demokratisch gewählte Regierung entziehen, selbst wenn sie, ob konservativ oder sozialdemokratisch eingefärbt, es wollte. Es sei denn, man habe den Mut, die diesen Trend mitverursachenden irrationalen Ängste selbst zum Thema der Politik zu machen und damit aufzuklären.

Eine Frage demokratischer Selbstbehauptung

Damit wird aber auch deutlich, worum es *eigentlich* geht. Die Zukunft des Westens und letztendlich auch die Zukunft des Friedens hängt vom Willen des Westens zu *demokratischer Selbstbehauptung* ab. Dabei sind Innen- und Außenbeziehungen eng verflochten. Wer die eigene politische Lebensform entweder nicht für lebensfähig oder nicht für lebenswert hält, wird bei zunehmendem Druck von außen zuallererst – wie er meint, um des Friedens willen – bereit sein, „Kompromisse" einzugehen, den Preis im Ringen der staatlich-gesellschaftlichen Systeme nicht exakt zu prüfen, sondern, nur noch mehr oder weniger das Gesicht wahrend, zurückzuweichen. Vermutlich wird man solche Neigungen nie nur einer Seite zuschreiben können. Konservative, die an der langfristigen Lebensfähigkeit von Demokratien zweifeln – von diesen gibt es mehr, als man denkt –, pflegen sich eher noch ausgeprägter fatalistischen Ängsten hinzugeben als solche, die sich zur Demokratie wenigstens in

der Form der westlich-freiheitlichen Demokratie nur halb bekennen, weil sie ihnen noch zuviel „Herrschaft" enthält oder weil sie an deren systemimmanente Verbesserungsfähigkeit nicht recht glauben wollen. Vor allem aber wächst die Angst bei denen, und das ist die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung, die ihr wirtschaftlich-soziales Wohlbefinden durch eine Verschärfung von Spannungen gefährdet sehen und deshalb schon bei jeder Anspannung der Weltlage vorwiegend nur an der Besänftigung des Gegners interessiert sind.

Ein *Hauptproblem* scheint diesbezüglich aber allmählich geworden zu sein, daß die Freiheitlichkeit unserer Gesellschaft zu sehr als eine Selbstverständlichkeit angesehen wird, um in ihrer politisch-ethischen Überlegenheit gegenüber totalitären Systemen auf Anhieb erkannt zu werden und um diese Überlegenheit zum erkenntnisleitenden Maßstab politischen Denkens und Tuns zu machen. Entsprechend ist die Angst vor letzteren zurückgegangen und wird von der Angst vor kriegerischer Auseinandersetzung im Falle politischer Gegenaktionen gegen einen übermächtig werdenden, totalitär regierten Herrschaftsblock überrundet. Dadurch wird die politische Handlungsfähigkeit des Westens blockiert.

Es muß also auch nach außen wieder mehr um die *politische Verteidigungsfähigkeit westlich-demokratischer Lebensform* gerungen werden, und zwar gerade gegenüber den politisch nach Weltherrschaft strebenden totalitären Mächten – natürlich unter dem Schirm eines möglichst auf enger westlicher Kooperation beruhenden militärischen Gleichgewichts. Letztlich entscheidet in diesem Ringen aber der *politische* Selbstbehauptungswille, und dieser hängt ganz entscheidend davon ab, für wie lebens- und verteidigenswert die eigene Staats- und Lebensform gehalten wird.

Sofern der politische Selbstbehauptungswille der westlichen Demokratien nach innen und außen im ganzen Westen wieder deutlichere Konturen erhält, dürften angesichts der inneren (wirtschaftlichen, ideologischen und staatlichen) Systemschwächen und angesichts der größer werdenden dortigen Orientierungsprobleme (besonders innerhalb der jungen Generation) langfristig sogar Hoffnungen auf einen gewissen inneren Entspannungszwang in kommunistischen Systemen selbst nicht ganz illusorisch sein.

Daß indessen die Großmächte überlegt auf den großen Weltkonflikt zusteuern oder unüberlegt in diesen hineinschlittern, ist recht unwahrscheinlich – es sei denn, ein Verrückter löse den Atomfall aus. Aber mit dieser apokalyptischen Möglichkeit leben wir ja schon seit der Zündung der ersten Atombombe. Man kann also darauf bauen, daß – das nötige eigene Selbstbewußtsein nicht nur der führenden westlichen Politiker, sondern auch der Bevölkerungen, die sie vertreten, vorausgesetzt – auch bei zugespitztem Konflikt immer noch Handlungsspielraum bleibt, weil keine noch so imperiale Weltmacht so leicht die eigene Existenz aufs Spiel setzt. So gesehen müßten die achtziger Jahre gar so trübe nicht einmal werden.

D. A. Seeber

Vorgänge

Sakramentenkongregation: Liturgie im Rückwärtsgang

Daß die Instruktion „Inaestimabile donum" der römischen Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst (vgl. HK, Juli 1980, 369) in der deutschen Kirche so unverhältnismäßig *große Aufmerksamkeit* auf sich gezogen hat, verdankt sie vor allem dem kurzen Satz in Nr. 18: „Frauen sind jedoch nicht die Funktionen eines Akolythen (Meßdieners) gestattet." Was hier lapidar festgestellt wird, bot inzwischen Anlaß zu zahlreichen Leserbriefen in Kirchenzeitungen, provozierte eine Unterschriftenaktion, beschäftigte den Berliner Katholikentag selbst noch auf einem mit viel Prominenz besetzten Forum zum Thema Grundwerte und war der „Süddeutschen Zeitung" ein „Streiflicht" wert: „Wieder ist ein Sonntag ins Land gegangen, ohne daß die katholische Kirche ihr derzeit größtes Problem hätte lösen können: die Ministrantinnenfrage" (SZ, 23. 6. 80). Der Fall liegt klar: Die als Ergänzung zum diesjährigen Gründonnerstagsschreiben Johannes Pauls II. vorgelegte Instruktion *verbietet* in diesem Punkt eine in der Bundesrepublik *weitverbreitete*, wenn auch nie *unumstrittene Praxis*, heißt es doch in ihrer Nr. 27: „Sollte etwas eingeführt sein, was im Gegensatz zu diesen Verfügungen steht, so muß es geändert werden."

Angesichts der kaum zu überbietenden Ernsthaftigkeit, mit der in der Frage der Ministrantinnen nicht erst seit Erscheinen von „Inaestimabile donum" Argumente gesucht, verteidigt, begründet und abgewogen werden, liegt die Versuchung zur Satire nahe. Man sollte ihr aber nicht nachgeben, und zwar aus zweierlei Gründen: Einmal, weil an dem Marginalproblem der Ministrantinnen doch einige wesentlich grundsätzlichere Fragen von der Stellung der Frau in der Kirche bis zur normativen Kraft der pastoralen Praxis ins Spiel kommen. Zum anderen, weil von der Instruktion insgesamt ein deutliches Licht auf die Probleme der *ortskirchlichen Umsetzung*

römischer Normierungen fällt und sich die Einzelfrage damit als symptomatisch erweist.

Die Deutsche Bischofskonferenz wird eine Stellungnahme zu der Instruktion nach entsprechenden Vorarbeiten der Liturgischen Kommission veröffentlichen. Schließlich sind die Bischöfe ja auch zum Schluß von „Inaestimabile donum" eigens angesprochen: sie wüßten die „geeignetesten Wege für eine zügige und konsequente Anwendung dieser Normen" zu finden.

Solcher zügigen und konsequenten Anwendung dürften einige *Eigentümlichkeiten* des Textes allerdings wenig förderlich sein. Das beginnt mit dem Grundton, auf den „Inaestimabile donum" von der Einleitung her gestimmt ist: Zwar werden positive Früchte der Liturgiereform genannt, doch rückt dann die Warnung vor Mißbräuchen, vor unerlaubten Experimenten, Änderungen und Kreativität deutlich in den Vordergrund. Man kann sich dabei schon fragen, ob den angeführten Gefährdungen, so dem Verlust des Gespürs für das Heilige, primär mit der Einschärfung von genauen liturgischen Einzelformen, beispielsweise über die liturgische Kleidung oder den Umgang mit den liturgischen Gefäßen, entgegengetreten werden kann.

Dazu kommen Beobachtungen, die sich auf das Verhältnis der Instruktion zum Gesamten der nachkonziliaren liturgischen Erneuerung beziehen, auf deren Dokumente sich der Text ja durchgängig beruft: Es zeigt sich, daß in einigen der angeführten Punkte legitime Sonderregelungen einzelner Ortskirchen unberücksichtigt bleiben, die weiterhin in Geltung sind. Das gilt beispielsweise in der deutschen Kirche für die 1973 erteilte und 1977 verlängerte Erlaubnis der Laienpredigt auch in der Eucharistiefeier, eine Praxis, die nach „Inaestimabile donum" Nr. 3 nicht statthaft ist. Außerdem weist der Text der Instruktion an mehreren Stellen Widersprüche zu früheren weiterhin geltenden Dokumenten auf, so beispielsweise bei den Bestimmungen über die Kommunion unter beiden Gestalten, die weniger positiv als in der Allgemeinen Einleitung zum Meßbuch formuliert sind. Die *mangelnde Sorgfalt* bei der Abfassung wie der *rubrizistische Charakter* des Textes, der sehr unterschiedliche Normen ohne differenzierende Wertung und Erklärung nebeneinanderstellt, sollten zwar seine berechtigten Anliegen nicht vergessen machen, dennoch geben sie der Umsetzung Probleme auf.

Bei ihrer Beschäftigung mit der Situation des gottesdienstlichen Lebens in den Gemeinden 15 Jahre nach dem Konzil während der Herbst-Vollversammlung im letzten Jahr (vgl. HK, November 1979, 540) hatten die deutschen Bischöfe eine im ganzen durchaus *positive Bilanz der Liturgiereform* ziehen können, allerdings auch auf etliche Fehlentwicklungen hingewiesen. Ihre offizielle Reaktion auf „Inaestimabile donum" könnte nicht zuletzt ein Testfall dafür sein, welche Konzeption der Liturgieentwicklung und -pastoral den Bischöfen eigentlich vorschwebt, welche Anliegen dabei in den Vordergrund treten. Das betrifft gleichermaßen die grundsätzliche Ausrichtung wie bestimmte Einzelfragen. Es macht schon einen Unterschied, ob man letztlich mehr im Sinn von „Inaestimabile donum" und vor allem mancher eher vorkonziliarer Akzentsetzungen im Gründonnerstagsschreiben über die Eucharistie den sakralen Charakter der Eucharistie und die herausgehobene Stellung des Priesters mit allen fragwürdigen Konsequenzen bis ins Detail urgiert und vor allem auf die buchstabengetreue Einhaltung der einschlägigen Normen Wert legt oder ob man sich voll und ganz zu der *tätigen Teilnahme aller Gläubigen,* zu ihren liturgischen Diensten und dem unumgänglichen Spielraum der Anpassung und der Kreativität bekennt und auf diesem Hintergrund durch positive Entfaltung liturgischer Grundhaltungen und Strukturelemente dann auch Verständnis für einzelne Normen zu wekken versucht. Durch übertriebenes liturgisches Experimentieren und zu starken Wildwuchs dürfte die deutsche Kirche seit dem Konzil ja im ganzen gesehen kaum aufgefallen sein.

Konkret wird die jeweilige Grundhaltung an den Einzelfragen: Hier käme es vor allem darauf an, mindestens den durch einschlägige Regelungen für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz geschaffenen *Spielraum zu erhalten* und nicht angesichts römischer Besorgnisse und Warnungen unnötig einzuschränken, sondern die eigenen Anliegen und pastoralen Notwendigkeiten in Rom vorzubringen. Im Fall der *Laienpredigt* wird sich die Probe aufs Exempel im Jahr 1981 ergeben, wenn das 1977 erneut auf weitere vier Jahre verlängerte Reskript der Kleruskongregation ausläuft. Im Fall des Ministrantendienstes für Mädchen muß jetzt schon eine Entscheidung getroffen werden. *Theologische Gründe* für den Ausschluß von Mädchen vom Altardienst gibt es nach übereinstimmender Auffassung keine; seit der Liturgiekonstitution ist klar, daß es einen „wahrhaft liturgischen Dienst" der Laien gibt (SC 29), der nicht als Ausgliederung aus dem Amt zu verstehen ist, sondern ihnen infolge von Taufe und Firmung zukommt. Würde man sein Heil in Interpretationskunststücken oder in entsprechenden *Kompromißlösungen* suchen, wäre das in jeder Hinsicht problematisch. Also bleibt nur das deutliche Plädoyer gegen das von der Instruktion ausgesprochene Verbot. Sollte es nicht einmal gelingen, in einer solchen Randfrage ein theologisch unbedenkliches und pastoral begründbares Anliegen durchzutragen, wäre im Blick auf die weitere Entwicklung des liturgischen Lebens in der deutschen Kirche überhaupt Skepsis geboten. *U. R.*

Schweiz: Kirchenkonflikte durch Medien?

Auf dem Hintergrund jüngster innerkirchlicher Auseinandersetzungen fand die diesjährige Jahrestagung des Vereins Schweizerischer Katholischer Publizisten mit dem Thema „Konflikte in der Kirche – die Rolle von Publizisten" über den engeren Fachkreis hinaus Beachtung. Weil vor allem Re-

dakteure katholischer Tageszeitungen in diese Auseinandersetzung verwikkelt sind, wurde „die Rolle von Publizisten" vor allem am Beispiel katholischer Zeitungen veranschaulicht.

Zunächst wurde von seiten der Amtskirche eine grundsätzliche Standortbestimmung versucht, indem *Anton Cadotsch*, Sekretär der Schweizer Bischofskonferenz, die Frage erörterte: „Konflikte in der Kirche – oder Konflikte durch die Medien?" In seiner Antwort ging er davon aus, daß Konflikte in der Kirche nötig sind, weil sie zum einen der ständigen Erneuerung bedürfe und zum andern in zahlreichen Spannungsfeldern lebe, unter denen jenes zwischen dem Lehramt und den Theologen nur eines ist.
Diese innerkirchlichen Konflikte werden aber verschärft, wenn und weil sie durch die Medien in die Öffentlichkeit getragen werden. Die neue Öffentlichkeit der Konflikte ist aber nicht nur durch die Medien bedingt, die diese Öffentlichkeit herstellt, sondern auch durch ein gewandeltes Verhalten der Kirche: sie ist *partizipatorischer* geworden und ihre Theologie viel weniger legitimierend als vielmehr fragend kritisch. Damit sei eine neue Weise der Konfliktaustragung erforderlich geworden, womit aber sowohl Träger des Lehramtes wie auch weite Kreise des Kirchenvolkes überfordert seien.
Daraus zog Cadotsch den einleuchtenden Schluß, daß der Dialog zwischen Kirchenverantwortlichen und Medienschaffenden nie genug gefördert werden könne. Dieser Dialog wird aber noch gar nicht lange geführt; die erste Pressekonferenz der Schweizer Bischofskonferenz wurde 1967 durchgeführt, und dies war etwas so Neues, daß sie von *Hanno Helbling* (Neue Zürcher Zeitung) damals verdächtigt wurde, eine „Befehlsausgabe an die katholische Presse" zu sein.

Inzwischen und namentlich im Gefolge der Synode '72 und dank den zielstrebigen Bemühungen des damaligen Bischofsvikars in Chur und heutigen Erzbischofs von Ljubljana, *Alois Sustar*, hat sich die Informationspolitik der Schweizer Bischöfe gründlich gewandelt. Die Synode '72 hatte die Kirchenverantwortlichen „zu einer offenen und wirksamen Informationspraxis" sowie dazu aufgefordert, „auch an den schwierigen Diskussionen unserer Zeit teilzunehmen". Deshalb haben die einzelnen Bistümer wie auch die Bischofskonferenz – teilweise hauptamtliche – Informationsbeauftragte angestellt. Neben den üblichen Beziehungen der Bistümer bzw. der Bischofskonferenz zu den Medien – wie Pressekonferenzen, Presseempfänge anläßlich namentlich des Mediensonntags, publizistische Mitarbeit – haben sich zwei Veranstaltungen als besonders hilfreich erwiesen. Zum einen finden *regelmäßig Journalisten-Gespräche* statt, an denen die Informationsbeauftragten und gegebenenfalls auch Fachleute sowie evangelische Informatoren auf der einen und vor allem katholische Journalisten von Radio, Fernsehen und Presse auf der anderen Seite teilnehmen. Diese Gespräche haben insofern vertraulichen Charakter, als die Teilnehmer in einem Gentleman's Agreement vereinbart haben, die ausgetauschten Informationen nicht zu veröffentlichen, so daß sehr viel Hintergrundinformation vermittelt werden kann. Zum andern werden für die Bischöfe und ihre engsten Mitarbeiter regelmäßig *Medienkurse* durchgeführt, deren Teilnehmer „unter anderem den Kontakt mit verschiedenen Medienjournalisten und die Möglichkeit, sich intensiver mit grundsätzlichen und praktischen Fragen zu beschäftigen", schätzen.
Diese verschiedenen Bemühungen haben zur Folge, daß der Umfang der Kirchenverantwortlichen mit den Medienschaffenden ungezwungener geworden ist und daß sie zu verstehen begannen, daß die Medien nicht als eine Art von Public-Relations-Agenturen zu betrachten und einzusetzen sind, sondern als Hersteller einer kritischen Öffentlichkeit; und daß auch die kirchlichen und kirchennahen Medien „Kommunikation in Solidarität, in Dialog und Kritik" *(Fritz P. Schaller)* zu schaffen haben. Mit anderen Worten, daß auch der katholische Journalist in seiner journalistischen Arbeit die Kirche so zum Objekt seiner Arbeit macht, daß nicht nur die Repräsentanten, sondern auch die Repräsentierten zu Wort kommen.

Wo über religiöse und kirchliche Aktualität so informiert und wo sie so kommentiert wird, kommt die *publizistische Verkürzung* zum Tragen. Auch wenn ein Journalist verantwortungsbewußt und kompetent arbeitet, kann seine Arbeit nie schlechthin objektiv sein. Dessen wurden sich auch die Entscheidungsträger der Kirche – wenigstens in der Schweiz – zunehmend bewußt; in der breiteren kirchlichen Öffentlichkeit hingegen – und Analoges gilt für den politischen Journalismus in bezug auf die Öffentlichkeit überhaupt – stehen hier Probleme an, die von Anton Cadotsch mit dem Satz eines Medienpädagogen, es gebe nichts Subjektiveres als das Objektiv (der Kamera), und der Feststellung, dies nehme der Konsument nicht zur Kenntnis, angesprochen wurden.
Daß die Redakteure gerade katholischer Tageszeitungen durch Konflikte in der Kirche besonders betroffen sind, ergibt sich aus der Struktur der katholischen Presse. Im Unterschied zu Nachbarländern gibt es in der Schweiz keine katholische oder christliche Wochenzeitung und auch *keine Bistumsblätter*. Die katholische Presse umfaßt neben den Zeitschriften im wesentlichen katholische Tageszeitungen sowie lokale und regionale Pfarrblätter, die zum Teil erhebliche redaktionelle Leistungen erbringen.
Auch viele *nichtkatholische Zeitungen* informieren natürlich über religiöse und kirchliche Aktualität; daß ihr Kommentar zuweilen sehr kritisch sein kann, nimmt der katholische Leser offenbar in Kauf; im Falle der „Neuen Zürcher Zeitung" wird ein kritischer Kommentar zuweilen geradezu als Impuls dankbar aufgenommen. Und so erstaunt auch nicht, daß sogar katholische Priester in solchen Zeitungen nicht nur kritische, sondern auch angriffige Meinungsäußerungen – etwa zum Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester – veröffentlichen können, ohne daß mit großer Entrüstung von seiten der katholischen Leser zu rechnen ist. Dabei ist offen, ob entrüstete Reaktionen ausbleiben, weil katholische Leser katholischer Zeitungen oder weil man einer nichtkatholischen Zeitung mehr Kir-

chenkritik zugesteht bzw. ob der katholische Leser von seiner katholischen Zeitung eher Rechtfertigung der Kirche als Kritik, eher Harmonisierung als Klärung der Konflikte erwartet.

Daß die Erwartungshaltung unter der Leserschaft einer katholischen Tageszeitung in der Tat zu finden ist, hat *Alois Hartmann*, Chefredakteur des Luzerner „Vaterland", deutlich gemacht. (Das „Vaterland" ist die größte deutsch-schweizerische CVP- bzw. katholische Zeitung, sie hat ein Ressort „Kirchen" mit einem eigenen Redakteur und besorgt die Redaktion der von dreizehn weiteren Tageszeitungen übernommenen und von der Vereinigung der Verleger katholischer Zeitungen der Schweiz herausgegebenen Wochenendbeilagen.) Anhand des Falles *Küng* veranschaulichte Hartmann die Erwartungshaltungen von Lesern und die Möglichkeiten der Redaktion namentlich durch die Korrektur und Begleitung der Leserdiskussion.

Aus Reaktionen auf die Veröffentlichung der umstrittenen Bilanz von Küng zum ersten Jahrestag des Pontifikats Johannes Pauls II. ging hervor, daß manche Leser, nicht zuletzt Priester, solche Publikationen grundsätzlich der nichtkatholischen Presse überlassen möchten, die katholische Presse demnach von Beiträgen, die zu mehr oder weniger heftigen Diskussionen Anlaß geben könnten oder müßten, frei halten möchten. Mit Recht machen die Redakteure auf das Dilemma aufmerksam: Entweder wird eine offene Informationspolitik verfolgt, dann verliert man Leser, die eine „katholische" Haltung erwarten, oder es wird eine enge Informationspolitik verfolgt, und dann müssen jene Katholiken, die zu einem Thema möglichst viele und auch kontroverse Meinungen kennenlernen wollen, auf eine nichtkatholische Zeitung ausweichen. In der Aussprache wurde aber auch deutlich, daß das Dilemma etwas entschärft werden könnte, wenn Redaktionen den Leser bei Konflikten durch Zusammenfassungen der Diskussion, Kommentare und ähnliches so begleiten würde, daß er sich nicht verloren und orientierungslos vorkommt.

Ein besonderes Orientierungsproblem stellen dabei jene Beiträge dar, die Fragen und Probleme des Glaubens, der Gesellschaft und der Lebensgestaltung aus religiöser bzw. kirchlicher Sicht darstellen und bei denen die Kirche nicht mehr Objekt, sondern eher Subjekt der journalistischen Arbeit ist. Hier stehen weniger für die Tageszeitungen als vielmehr für die Pfarrblätter Probleme an, die bisher bloß fallweise gelöst wurden. So brachte beispielsweise vor kurzem im Basler Pfarrblatt *Otto Wüst*, Weihbischof von Basel, eine von ihm als notwendig erachtete Ergänzung bzw. Korrektur einer Artikelreihe von Prof. *Dietrich Wiederkehr* zum Fragenkreis Lehramt und Theologie nicht in Form einer amtlichen Intervention, sondern in Form eines Artikels an, dessen Gedanken dann von Prof. Wiederkehr aufgenommen werden konnten, so daß ein wirklich weiterführendes Gespräch zustande kam. Daß eine Konfliktlösung, die im Grunde genommen bloß den Anspruch auch der katholischen und kirchlichen Medien, „Instrumente der sozialen Kommunikation" zu sein, rechtfertigt, noch immer auffällt, ist dabei mehr als beunruhigend.

R. W.-Sp.

DDR: Doppelter Luther

Am 10. November 1983 jährt sich der 500. Geburtstag Martin Luthers. Schon jetzt beginnen in der DDR vielfältige konzertierte Vorbereitungen staatlicher und kirchlicher Stellen für die Gestaltung eines Martin-Luther-Jahres. Am 13. Juni 1980 konstituierte sich ein staatliches Martin-Luther-Komitee. Unter dem Vorsitz von *Erich Honecker* gehören ihm 5 weitere Mitglieder des SED-Politbüros sowie andere führende Persönlichkeiten der DDR aus Politik, Wissenschaft und Kultur an. Am Tag nach der Konstituierung widmete das SED-Zentralorgan „Neues Deutschland" seine ersten fünf großformatigen Seiten nahezu ausschließlich Martin Luther. In dieser Breite wurde noch nie der Startschuß zu einem der in der DDR nicht seltenen Gedenkjahre gegeben. Weder der Vorbereitung des Goethe-, Beethoven- noch des Bach-Jahres schenkte man schon in der Gründungsphase soviel Aufmerksamkeit.

Aber nicht nur das! Folgt man der Rede Honeckers auf der Festveranstaltung zur Gründung des Luther-Komitees im Gebäude des Staatsrates, dann hat die SED-Führung der *Bewertung von Martin Luther* aus Gründen politischer Opportunität eine Schwenkung von mehr als 120 Grad vollzogen. Während bislang nur Luthers Bibelübersetzung als bedeutende historische Tat gewürdigt und Luther sonst als „Verräter aufständischer Bauern" und als „Fürstenknecht" hingestellt wurde, stufte ihn Honecker nun plötzlich als einen der größten Söhne des deutschen Volkes und als einen der bedeutendsten Humanisten ein. Die von Martin Luther initiierte Reformation wird nun als Vorstufe der bürgerlichen Revolution in Deutschland und somit als gesellschaftlicher Fortschritt herausgestellt. Luther wird so zum Ideologen der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland umstilisiert und damit in die kontinuierliche Traditionslinie zum ersten deutschen Arbeiter- und Bauernstaat eingereiht.

Kritik an Luther als geschichtlicher Gestalt wurde nur noch in Nebensätzen deutlich, so z. B. wenn Honecker davon sprach, „Luthers Tragik" habe darin bestanden, „daß er in den Widerspruch geriet zwischen seiner Rolle als Initiator einer großen revolutionären Bewegung und seinem Unvermögen, deren gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit zu erkennen".

Man fragt unwillkürlich nach den Motiven dieser Schwenkung. Sicher spielt dabei nicht nur Kirchenpolitik eine Rolle. Offenkundig soll für die SED die Planung und Durchführung dieses Gedenkjahres politische und ideologische Akzente setzen: für die SED, für die DDR-Bevölkerung, für die Bundesrepublik Deutschland und für das Ausland. Wenn die Führung der DDR und der SED jetzt mit Intensität und

unter Inkaufnahme wenigstens einer gewissen Aufwertung der evangelischen Kirche und einer begrenzten öffentlichen Kooperation mit ihr eine Neubewertung des Reformators vornimmt, dann scheinen dafür vor allem zwei Gründe maßgebend zu sein.

Der erste Grund ist zweifellos: die SED-Führung will die evangelische Kirche durch Umarmungstaktik als innenpolitisch stabilisierender Faktor nutzen und darüber hinaus eventuell gesamtdeutsche bzw. außenpolitische Wirkungen erzielen. Die SED-Führung scheint darauf zu setzen, daß sich die Führung der evangelischen Kirche in der DDR in ihren Kontakten zur EKD und zum Ausland „friedenspolitisch" engagiert. Von der realen Möglichkeit einer Vereinnahmung der evangelischen Kirche wird man dennoch begrenzt sprechen können. Zwar mag dies in der Absicht der SED-Politiker liegen, doch zum Vereinnahmen gehören immer zwei. Wenn bei der Vorbereitung des Martin-Luther-Jahres eine Aufwertung der evangelischen Kirche in der DDR kaum zu vermeiden sein wird und die Behörden konstruktive Zusammenarbeit mit kirchlichen Stellen pflegen müssen, so kann man sie dabei nicht ohne weiteres gleichschalten. Schließlich wurde das Eigenprofil kirchlicher Luther-Feiern im Staatsrat in aller Öffentlichkeit anerkannt, und angesichts vieler geladener Gäste wird man sich auch kaum blamieren wollen.

In diesem Zusammenhang war das, was Landesbischof *Werner Leicht* (Thüringen) bei gleichem Anlaß an die Adresse der Staats- und der SED-Führung gesagt hat, nicht weniger interessant, als was Honecker zur Neubewertung Luthers sagte. Bischof Leicht würdigte vor allem den *religiösen* Luther, der allein auf Gott angewiesen gelebt, allein aus Gottes Gnade und zu seiner Ehre gehandelt habe, und teilte das Programm der kirchlichen Lutherfeiern mit. Politisch besonders beachtenswert war aber, daß Bischof Leicht in seinem Referat an Luthers freimütigen Widerspruch gegen Kaiser und Fürsten sowie seine Abgrenzung von gesellschaftlichen Entwicklungen erinnerte. Gewissermaßen als aktuelles kirchliches Programm teilte er der versammelten DDR-Prominenz mit: „Wir stehen mit dem Reformator in innerer Übereinstimmung, wenn wir offen aussprechen, was nach unserer Ansicht als Fehlentscheidung zu werten ist."

Zugleich aber rief Leicht Luther zum Kronzeugen kirchlicher Gesprächsbereitschaft an: Luther sei nie für Einengung, sondern für Öffnung eingetreten. Und: die evangelische Kirche suche im Geiste Luthers das Gespräch mit den Andersdenkenden. Nach Leicht hat aber auch nie ein Zweifel darüber bestanden, „daß das Interesse und die Verpflichtungen unserer Kirchen gegenüber Luther auf einer anderen Ebene liegen und daß das kirchliche Lutherkomitee einen eigenen Weg gehen und Martin Luther vor allem als Reformator der Kirche, den Diener Gottes und Prediger der Frohen Botschaft von Jesus Christus sehen wird. Daß dies nebeneinander, in gegenseitiger Achtung des je eigenen Ansatzes des Partners möglich ist und daß zugleich nicht nur wechselseitige Information, sondern auch sachbezogene Zusammenarbeit geschieht, ist aus der Sicht unserer Kirchen besonders zu vermerken ... Wir wünschen uns, daß die Kirchen in unserem Staat inmitten ihrer eigenen Lebensmöglichkeiten erfahren, was durch das Luther-Komitee in der DDR in der Leitungsebene angezeigt wird. Sie sind gleichberechtigte und gleichgeachtete Bürger unseres Staates."

Der zweite Grund für die jetzt vorgenommene Auswertung Luthers dürfte sein, daß die SED-Führung das Vertrauen auf die alleinige Integrationskraft der sozialistischen Ideologie für die DDR-Bevölkerung verloren hat. Durch betonte Pflege wertvoller Traditionselemente (so z. B. des Preußentums) bzw. der Würdigung großer Ereignisse oder Persönlichkeiten der Geschichte soll die DDR als der traditionsbewußtere deutsche Staat erscheinen, in dem die besten Traditionen und Tugenden der deutschen Geschichte bzw. des deutschen Volkes nicht nur gepflegt, sondern auch „schöpferisch" weiterentwickelt werden. Vielleicht gehört es auch in diesen Zusammenhang, daß das „Neue Deutschland" in einer ausführlichen Dokumentation nicht nur die Gedanken Honeckers wiedergegeben, sondern auch Leichts Ausführungen abgedruckt hat.

Es ist indessen ein offenes Geheimnis, daß die *katholische Kirche* in der DDR das sich anbahnende Arrangement zwischen der DDR-Führung und der evangelischen Kirche mit Skepsis verfolgt. Die notwendige kontinuierliche Zusammenarbeit staatlicher und kirchlicher Stellen zur Vorbereitung des Martin-Luther-Jahres kann dazu führen, kirchenpolitische Meinungsverschiedenheiten zwischen katholischer und evangelischer Kirche in der DDR – vor allem in der Frage des Engagements in der sozialistischen Gesellschaft – zu vergrößern und zu vertiefen. Für die katholische Kirche in der DDR kann es dabei schwerer werden, ihren bisherigen Kurs – weder für noch gegen die sozialistische Gesellschaftsordnung in der DDR sein zu wollen, sondern einfach pastoral – zu halten. Während sich zwischen Staat und evangelischer Kirche Elemente einer Kooperation bei begrenzter Eigenständigkeit entwickeln, gibt es zwischen Staat und katholischer Kirche nur ein distanziert-korrektes Verhältnis. Katholischerseits ist man bemüht, sich jedem Ansatz eines „Umarmungsversuchs" zu entziehen.

Noch gibt es keine Anzeichen dafür, daß die DDR-Kirchenpolitik beide Kirchen gezielt gegeneinander ausspielt und dabei die katholische benachteiligt. Dies könnte sich vielleicht eines Tages ändern. Aus globalpolitischen Erwägungen dürften aber weder die Sowjetunion noch die anderen kommunistischen Staaten Europas in absehbarer Zeit an einem Konfrontationskurs gegenüber der katholischen Kirche interessiert sein.

Ganz risikolos wird die jetzt demonstrierte Öffnung auch für die SED nicht sein. Manche Parteimitglieder werden Schwierigkeiten bekommen, einen so rasch herbeigeführten Bewertungswechsel widerspruchslos mitzuvollziehen. Schließlich wurde *ihnen* ein ganz anderes Lutherbild parteioffiziell vermittelt. Auch die Schwenkung zu Elementen eines stärker partnerschaftlichen Verhältnisses zur

evangelischen Kirche dürfte manchem SED-Funktionär Schwierigkeiten bereiten. Die atheistische Propaganda wird weiter gedämpft werden müssen, und: wenn man halbwegs glaubwürdig bleiben will, wird man auch von anderen kirchlichen Führungspersonen und der Kirche selbst ein differenzierteres Bild zeichnen müssen. Man kann schlecht die Kirche als Hort der Reaktion diffamieren, wenn man den Reformator Luther als einen der größten Söhne des deutschen Volkes und Humanisten feiert. *H. P.*

ČSSR: Verhärtung oder Einlenken?

Der Vorhang vor der kirchenpolitischen Bühne in der ČSSR ist gefallen; jetzt erwartet, erhofft, befürchtet man eine neue Szenerie nach den im Januar in der römischen Kurie geführten Gesprächen einer Prager Regierungsdelegation. Niemand weiß, ob sie kommt, wie sie aussehen wird, andere – auch Kardinal Tomášek von Prag – sprechen offen von einem Fiasko. In der *Kurie* müssen jedoch bestimmte Hoffnungen vorherrschend gewesen sein, daß bei den letzten Gesprächen doch ein Schritt vorwärts gemacht wurde, der auch die Bestätigung durch die Parteiführung erhalten werde. Der Presseerklärung zufolge waren die Gespräche sehr offen und wirklichkeitsnah geführt worden. Die in Rom gehegten Erwartungen haben sich jedoch, bis jetzt wenigstens, nicht erfüllt. Und der für Kirchenfragen im Ministerrat in Prag zuständige Minister *Lúčan* äußerte auf dem Kongreß der Priestervereinigung „Pacem in terris" (5. bis 8. Februar) in lässiger Weise: es sei kein Unglück, wenn im Januar noch keine konkreten Ergebnisse erreicht worden seien, weil das beiderseitige Verständnis eben noch Zeit und Geduld benötige. Mit dieser Erklärung und der Ankündigung weiterer Verhandlungen bleibt ungeklärt, warum diese Suche nach „Verständnis" bereits mehr als 15 Jahre andauert und dennoch erfolglos geblieben ist.

Ansonsten schien nach der *Polizeiaktion* im vergangenen September innerhalb des staatskirchlichen Geschehens Ruhe eingetreten zu sein (vgl. HK, Januar 1980, S. 13ff.), jedenfalls kam es zu keinen weiteren Maßnahmen in derselben Richtung; fast alle damals Verhafteten sind wieder auf freiem Fuß, die „Ermittlungen" gehen jedoch weiter. Einer der Betroffenen, der Prager Theologe *Josef Zvěřina*, verteidigte in einer sehr mutigen schriftlichen Eingabe seine Handlungsweise.

Auf der Sitzung des Erweiterten Plenums des ZK der KPČ am 25. und 26. März war aus dem Munde von Minister Lúčan ein wohl noch nie an dieser Stelle ausgesprochenes Lob der im Lande tätigen Kirchen zu hören. Lúčan zollte deren Friedensarbeit besondere Anerkennung. Es drängte sich dabei freilich die Frage auf, ob der Minister nicht ausschließlich die *im Sinne der Parteiführung* geleistete „Friedensarbeit" gemeint hat, wie sie in allen Kirchen des Landes von einzelnen Gruppen von Geistlichen im Sinne der Parteiideologie vertreten wird. Auf der damaligen Sitzung des ZK hielt der Chefideologe Bilák, das Haupt des am meisten moskauhörigen Flügels im ZK der KPČ, das Hauptreferat, das vor allem ideologischen Problemen gewidmet war, dann aber sehr stark auch wirtschaftliche Fragen in den Vordergrund rückte. Die Betonung der ideologischen Arbeit im Sinne der „Erkenntnisse aus den Krisenjahren 1968/69" wird angesichts der Ankündigung gewisser Lockerungen im starren und zentral gelenkten Wirtschaftssystem ab Beginn des nächsten Jahres besonders verständlich. In der an das Referat von Bilák anschließenden Diskussion trug Lúčan sein Lob über die Friedensarbeit der Kirchen vor. Bedenkt man, daß solche „spontanen Diskussionsbeiträge" von einer rigorosen Taktik ferngesteuert sind, so müßte einem auffallen, daß das Parteiblatt „Rudé právo" wie von allen anderen Diskussionsbeiträgen auch von den Ausführungen des Ministers für Kirchenangelegenheiten ein kurzes Résümee brachte (26. 3.), daß aber, als in der nächsten Nummer der volle Wortlaut der Reden veröffentlicht wurde, der von Minister Lúčan nicht dabei war. Auch das Organ der „Volkspartei" brachte kein Wort darüber und – das Verwunderlichste – selbst führende Mitglieder der Friedenspriesterbewegung zeigten sich darüber nicht informiert.

Noch ist unbekannt, auf welches taktische Ziel Minister Lúčan hingearbeitet hat. Denkbar ist, daß damit die Funktionärskader unterhalb der obersten Parteiführung auf einen *bevorstehenden Kompromiß* mit der katholischen Kirche vorbereitet werden sollten, um angesichts der weitergehenden Atheismus-Propaganda durch eine überraschende Öffnung der Parteispitze zur Kirche hin nicht verwirrt zu werden. Wenn diese Interpretation richtig ist, wäre für den Herbst doch noch eine „Vereinbarung" zwischen Staat und Kirche zu erwarten. Die neue Öffnung wäre dann zugleich näher an „Madrid" und damit optisch stärker wirksam, falls es infolge der gegenwärtigen internationalen Konstellation zur zweiten Nachfolgekonferenz zur KSZE-Konferenz von Helsinki überhaupt noch kommt. In die gleiche Richtung weist auch das auffällige Bemühen eines tschechoslowakischen Diplomaten, die im „Rudé právo" nur ganz kurz erwähnte Aussage Lúčans, westlichen Gesprächspartnern gegenüber breiter darzustellen und inhaltlich mit dem Hinweis zu ergänzen: auch innerhalb der Kirchen hätten in den letzten Jahren sich manche Veränderungen ergeben, die auch auf die konkrete Kirchenpolitik des kommunistischen Staates sich auswirken müßten.

Zu registrieren ist in dem Zusammenhang auch noch ein anderer, auf seine Weise überraschender Vorgang: das aufsehenerregende Interview von Kardinal Tomášek, das in der italienischen katholischen Zeitschrift „il regno" (15. 4. 80) veröffentlicht worden ist. Tomášek selbst nannte es später nur ein „Gespräch". In einer überraschend offenen Weise äußerte sich der einundachtzigjährige Erzbischof von Prag darin zu einigen brennenden Problemen in der Kirche seines Landes. Er verwies auf die zehn unbesetzten Bistümer, auf die seit vielen Jahren

so unheilvoll sich auswirkende Minderung des Priesternachwuchses in den ohnedies priesterarmen Diözesen, auf die seit 1950 totale Liquidierung aller katholischen Ordensgemeinschaften. Sehr offen sprach der Kardinal auch von der Priestervereinigung „*Pacem in terris*", die er unmißverständlich als eine „vollständig, ich betone vollständig vom Staat abhängige Vereinigung" bezeichnete, die jeden Kontakt mit den Bischöfen meide und für die Kirche nichts tue. Er wisse jedoch auch, daß die meisten Geistlichen, die sich ihr angeschlossen haben, nur rein äußerlich in dieser Vereinigung stehen, um in der Seelsorgearbeit weniger von den Kirchensekretären behindert zu werden; übrigens dürfte nur ein Drittel irgendwie sich an ihren Veranstaltungen beteiligen. Sie sei jedoch „absolut nicht" schismatisch, keine „Vaterländische Kirche" chinesischen Typs.

Wenige Wochen nach der Veröffentlichung des Interviews brachte „Rudé právo" ein „Dementi" der amtlichen Prager Nachrichtenagentur ČTK, in dem der Kardinal sachlich nichts zurücknahm, in dem es aber hieß, die Veröffentlichung in der italienischen Zeitschrift enthalte Aussagen, die gemacht zu haben der Kardinal sich nicht erinnere. Wahrscheinlich mußte für Prag ein solches ‚Dementi' her, um Moskau zu beschwichtigen, denn auf die Frage nach der allgemeinen Lage in seinem Lande, antwortete der Kardinal ebenso kurz wie freimütig: „Wie soll es einem Lande gehen, das von der Roten Armee überwacht wird!"

Fast aggressiv äußerte sich Kardinal *Tomášek* allerdings auch über *tschechische Emigranten*. Sie seien, so der Kardinal sinngemäß, vor der Verantwortung geflohen, verstünden die Lage des Landes nicht mehr und sollten jetzt besser schweigen. Man wird dieses Urteil in etwa verstehen, wenn man bedenkt, wie von Männern der Emigration auch die „Hierarchie" bisweilen verdächtigt oder gar angeklagt wird. Aber es könnte auch sein, daß darin noch der eine oder andere Konflikt zwischen dem Erzbischof und inzwischen emigrierten Katholiken nachwirkt. Jeder weiß schließlich, wie schwer es unter den Bedingungen der ČSSR heute ist, selbst unter Katholiken gegenseitig Vertrauen zu wahren. An ein Ereignis, das dies aufzeigt, erinnerte der Kardinal in seinem Interview: an den fehlenden Kontakt mit dem Staatspräsidenten. Vor Weihnachten hatte er *Gustav Husák* um eine Audienz gebeten; in seinem Schreiben brachte er auch einige Beschwerdepunkte wegen ungerechtfertigter Eingriffe in das kirchliche Leben vor. Aber der Kardinal wurde weder einer Audienz noch einer Antwort gewürdigt, wohl aber wurde er nach Weihnachten in das Kirchensekretariat zitiert. In dem dort geführten Gespräch wurden ihm nicht nur Vorwürfe wegen seines Schreibens an den Staatspräsidenten gemacht, sondern der Kardinal auch persönlich verunglimpft, was in deren Umgebung erst allmählich bekannt wurde, sonst aber mit Schweigen übergangen wurde. So entstand Mißtrauen, und dem Kardinal wurde fehlendes Eintreten für die Kirche vorgeworfen.

Angesichts dieser zweideutigen Augenblickssituation fiel ein *öffentlicher Hinweis des Papstes* besonders auf. In seiner Sonntagsansprache vom 18. Mai machte er nach einer Rückschau auf seine vorausgegangene Afrikareise einen längeren Exkurs zur Situation von Kirche und Kirchenvolk in der ČSSR (vgl. „Osservatore Romano", 19./20. 5. 80). Er sprach von der besonderen Nähe zu dem Volke der ČSSR aufgrund seiner polnischen Herkunft, zeigte Sorge um die Wahrung der „Kohärenz des christlichen Zeugnisses" der dortigen Katholiken und bat seine Zuhörer, sie möchten beten, damit dort die Gläubigen „volle Religionsfreiheit" erhalten und der Zugang zum Priester- und Ordensberuf nicht mehr behindert werde. Wenn sie das täten, würden sie zugleich für das dortige Wohl von Staat und Gesellschaft beten, denn dieses selbst hänge nicht zuletzt von der Respektierung der Menschenrechte ab. Sagte das der Papst vor allem, um Prag an die Januar-Gespräche zu erinnern? Oder signalisierte er damit den Beginn einer „neuen" Ostpolitik der ČSSR gegenüber? Der Papst hat bereits zur Genüge gezeigt, daß er den Mut hat, auch Staatsmännern gegenüber und vor internationalen Gremien auf verletzte Menschenrechte und verwehrte Glaubensfreiheit hinzuweisen. Eines haben die offenen Worte des Papstes auf dem Petersplatz auf jeden Fall bewirkt: die Gläubigen der ČSSR wissen sich von Rom nicht verlassen. *J. N.*

Entwicklungen

Ein Bekenntnis wird lebendig

Zum 450. Jubiläum der Confessio Augustana

Daß Jubiläen gefeiert werden, ist nichts Besonderes. Dennoch verdient das diesjährige 450. Jubiläum der Confessio Augustana, die am 25. Mai 1530 auf dem Augsburger Reichstag vor Kaiser Karl V. verlesen wurde, besondere Beachtung, auch über die Grenzen der lutherischen Kirchen hinaus. Schon rein quantitativ betrachtet, hat das Be-

kenntnis von 1530 in den letzten Jahren beträchtliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen, die den bayerischen Landesbischof *Johannes Hanselmann* urteilen ließ: „Soweit ich es überblicken kann, hat es seit der Reformation noch keine solch breitangelegte Beschäftigung mit der Confessio Augustana gegeben wie jetzt zum 450. Jubiläum" (Lutherische Monatshefte, Juni 1980, S. 339). Tatsächlich waren den Augustana-Festtagen, die vom 22. bis 29. Juni in Augsburg stattfanden, zahlreiche Veröffentlichungen vorausgegangen, sowohl wissenschaftliche Studien wie Predigtreihen oder Hilfen zur Umsetzung der CA für die Gemeinden. Tagungen und Konsultationen hatten stattgefunden. Das Interesse beschränkte sich nicht auf die lutherischen Kirchen in Deutschland, sondern erfaßte auch lutherische Kirchen in anderen Ländern.

Zwei Gesichtspunkte kamen bei der Neubesinnung auf die wichtigste lutherische Bekenntnisschrift zusammen: Einerseits die im kirchlichen Leben vielfältig erfahrbare Spannung zwischen der in Ordinationsformularen und Kirchenverfassungen festgehaltenen Geltung der CA und den Schwierigkeiten, den historischen Bekenntnistext gegenwärtig zu erschließen und für den kirchlichen Alltag fruchtbar zu machen. Zum anderen die im Text selbst angelegte Spannung zwischen der Rolle des Augsburger Bekenntnisses als Grunddokument lutherischer, im weiteren Sinn überhaupt reformatorischer konfessioneller Identität und der Neuentdeckung der von der CA beanspruchten Katholizität. Die Rückbesinnung lutherischer Kirchen auf die CA lief parallel, ja wurde sogar teilweise erst in Gang gebracht durch eine bemerkenswerte Konzentration des lutherisch-katholischen Gesprächs auf das Augsburger Bekenntnis. Beides prägte gerade auch die Augsburger Festtage.

Bilanz der Anerkennungsdiskussion

Es war vor allem das Stichwort einer *katholischen* „Anerkennung" des Augsburger Bekenntnisses, das den gewichtigsten, zunächst von katholischen Theologen eingebrachten, dann auch von Lutheranern aufgenommenen Anstoß im Vorfeld des Jubiläums lieferte und für eine zumindest in ökumenisch engagierten Kreisen und unter theologischen Fachleuten intensiv geführte Diskussion sorgte. (Zu Verlauf und Inhalten der Anerkennungsdiskussion seit 1974 vgl. vor allem *Peter Gauly*, Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis?, Freiburg 1980).

Hinter dieser Diskussion, bei der auf beiden Seiten auch skeptische und warnende Stimmen nicht fehlten, stand letztlich das Anliegen, dem seit geraumer Zeit geführten lutherisch-katholischen Dialog einen *neuen, entscheidenden Impuls* zu geben, nämlich durch die katholische Anerkennung der verbindlichen lutherischen Bekenntnisschrift einen Schritt auf dem Weg zu wirklicher kirchlicher Gemeinschaft zu tun. Vor allem der keineswegs eindeutige, aber wirksame Begriff „Anerkennung" weckte Hoffnungen in Richtung auf einen spektakulären ökumenischen Schritt nach vorn und verschaffte den vielfältigen theologischen Bemühungen um die Confessio Augustana Resonanz auch über den begrenzten Kreis der unmittelbar am Gespräch Beteiligten hinaus.

Das theologische Gespräch ist im Jubiläumsjahr auch nicht ohne *respektable Ergebnisse* geblieben: Unter den vielen mehr oder weniger gewichtigen Veröffentlichungen und Diskussionsbeiträgen verdienen zwei besondere Beachtung: einmal die Stellungnahme der Gemeinsamen Katholisch-Lutherischen Kommission zum Augsburger Bekenntnis (vgl. HK, Mai 1980, 263), zum anderen der umfangreiche Kommentar, den katholische und lutherische Theologen unter der Überschrift „Bekenntnis des einen Glaubens" zur Confessio Augustana vorlegten (vgl. HK, Juni 1980, 318). Eine Kurzformel für die Ergebnisse der lutherisch-katholischen Beschäftigung mit der Confessio Augustana der letzten Jahre kann angesichts beider Veröffentlichungen nur lauten: *Hohes Maß an Gemeinsamkeit – weiterhin unbewältigte Probleme.* Der Kommentar formuliert als von allen Mitarbeitern getragene Schlußüberlegung: „Es ist ein Ergebnis unserer gemeinsamen Arbeit, daß die Confessio Augustana nicht nur die Intention hatte, den gemeinsamen katholischen Glauben zu bezeugen, sondern daß ihre inhaltlichen Aussagen tatsächlich in hohem Maße als Ausdruck dieser Katholizität verstanden werden müssen. Auch wo noch offene Fragen sind, zeichnen sich Konvergenzen ab" (S. 333). Die Stellungnahme der Kommission spricht ebenfalls von Grundkonsens und von neu erkannter Gemeinsamkeit in zentralen christlichen Glaubenswahrheiten. Von Anerkennung ist dabei allerdings nicht die Rede, auch im Kommentar taucht das Stichwort nur einmal auf: Es wird dort von der Frage gesprochen, „ob die zuständigen Organe der römisch-katholischen Kirche dieses Lehrdokument als Ausdruck katholischen Glaubens anerkennen können und wie sich die evangelisch-lutherische Kirche dazu zu verhalten hat" (S. 337).

Solche unverkennbare Vorsicht verweist auf ein wichtiges Ergebnis der ökumenischen CA-Diskussion: Es wurde sichtbar, daß zu den noch nicht ausreichend geklärten theologischen Sachproblemen im lutherisch-katholischen Gespräch über das Augsburger Bekenntnis, z. B. hinsichtlich des Kirchenverständnisses, einer Anerkennung Probleme im Wege stehen, die sich aus dem komplexen Bezugsfeld ergeben, in dem dieses Bekenntnis gesehen werden muß. Sie betreffen beispielsweise das Verhältnis der CA zu den anderen lutherischen Bekenntnisschriften, ihre faktische Geltung im heutigen Luthertum, letztlich alle Fragen, die sich aus der Trennungsgeschichte beider Kirchen seit den Reichstagsverhandlungen von 1530 notwendigerweise ergeben.

Verglichen mit der intensiven theologischen Debatte, hatten sich die eigentlichen Adressaten beim Thema Anerkennung der CA, nämlich die beiden Kirchen, *eher zurückgehalten.* Peter Gauly resümiert im Blick auf den Stand im Herbst 1979: „Was wir also auf beiden Seiten an offiziellen kirchlichen Stellungnahmen von hoher Warte haben, sind letztlich freundlich gehaltene, vorläufige und ziemlich unverbindliche Interessenbekundungen.

Nicht mehr, aber eben auch nicht weniger" (S. 39). Die wichtigste Äußerung auf lutherischer Seite war eine Erklärung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 in Daressalam (vgl. HK, August 1977, 394). Dort hatte es geheißen: „Die Vollversammlung begrüßt – im Bewußtsein der Bedeutung dieser Initiative – Bemühungen, die eine römisch-katholische Anerkennung der Confessio Augustana zum Ziel haben ...". Schon in das Jubiläumsjahr fiel eine erste kurze Stellungnahme Johannes Pauls II. in seiner Ansprache anläßlich der Vollversammlung des Einheitssekretariats vom Februar 1980: „Wenn nach 450 Jahren Katholiken und Lutheraner zu einer genaueren historischen Bewertung dieses Dokumentes kommen und seine Rolle im Ablauf der Kirchengeschichte klarlegen könnten, wäre ein bemerkenswerter Schritt auf dem Weg zur Einheit getan" (Osservatore Romano, 9. 2. 80).

„Ein Versuchsballon kehrt zur Erde zurück" – so war über einer vor zwei Jahren erschienenen Übersicht zur Anerkennungsdiskussion zu lesen (*Heiner Grote,* Die Augustana-Debatte und die Wiedergewinnung einer Bekenntnisschrift, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 1978, S. 27–34). Das Bild gibt eine durchaus zutreffende Situationseinschätzung: einerseits haben sich die Hoffnungen auf eine Anerkennung der CA nicht erfüllt, anderseits sind aber durch die Diskussion der letzten Jahre beide Kirchen herausgefordert worden, ihre ökumenische Position im Blick auf die CA neu zu bestimmen.

Eine Grußbotschaft in zwei Fassungen

Der Positionsbestimmung dienten auch mehrere *kirchliche Stellungnahmen,* die anläßlich des CA-Jubiläums vorgelegt wurden und in unterschiedlicher Gewichtung und Akzentuierung das Spannungsgefüge von historischem Bekenntnis, konfessioneller Identität, ökumenischem Anspruch und aktuellem Bekennen zum Gegenstand hatten. So geht das *„Wort der Bischofskonferenz der VELKD zum Augsburger Bekenntnis"* davon aus, daß die CA für die Verkündigung und theologische Arbeit eine bleibende Hilfe sei. Einerseits wird dargelegt: „Die theologischen Grundüberzeugungen, von denen sie Rechenschaft ablegt, sind in vielfältiger Weise bis heute wesentliche Elemente lutherischer Identität", anderseits betont: „Wir freuen uns über das intensive ökumenische Gespräch, das seit einigen Jahren im Zusammenhang mit der CA geführt wurde." Die CA habe der Einheit und der Erneuerung der Kirche dienen wollen. So liegen in der Kritik der CA an Mißständen in der damaligen Kirche auch „bislang nicht genügend beachtete Anfragen an unser eigenes kirchliches Denken und Handeln".

Einen klaren Akzent setzt eine Erklärung der *Evangelischen Kirchen in der DDR,* wo auf den Synoden dieses Jahres immer wieder die Probleme der gegenwärtigen Bekenntnissituation namhaft gemacht wurden, gleich mit ihrem ersten Satz: „Nach dem Bekenntnis des Glaubens werden wir immer häufiger gefragt in unserer nichtchristlichen Umwelt." Sie ermahnt zur Konzentration mit dem Augsburger Bekenntnis auf das „Evangelium von Jesus Christus, der uns mit seinem Leben aus Schuld und Widerspruch gegen Gott befreit". Diese Mitte müsse in alle Bereiche des Lebens ausstrahlen.

Das Wort des *Rates der EKD* erinnert zu Anfang an die ökumenische Verpflichtung der evangelischen Kirche und insistiert darauf, daß der Glaube in verbindlichen und klaren Worten ausgesprochen werden wolle: „Die richtige Gestalt zu finden, das kann schwer sein. Aber wir dürfen nicht die vorhandene Gestaltlosigkeit zum Programm erheben." Als – kaum zu bestreitender, aber schwierig zu verwirklichender – Grundsatz wird formuliert: „Ohne aktuelles Bekennen ist das Bekenntnis stumm, alles Bekennen aber ohne das überkommene Bekenntnis bleibt leer."

Was die öffentliche Resonanz angeht, konnten sich die genannten Stellungnahmen (denen auch noch eine Erklärung des Weltrates der Kirchen hinzuzufügen wäre, die vor allem auf die Prägung des Jubiläums durch den Wunsch nach Dialog und gemeinsamer Suche nach größerer Einheit abhob) in keiner Weise mit dem *Wort des Papstes* messen. Mit einem solchen Wort anläßlich der Jubiläumsfeierlichkeiten war nach den intensiven Anerkennungsdiskussionen durchaus zu rechnen gewesen. Bemerkenswert war allerdings schon das Genus der Stellungnahme *Johannes Paul II.:* sie wurde nicht als Grußbotschaft in Augsburg verlesen, sondern während der Generalaudienz am 25. Mai auf dem Petersplatz anstelle der sonst üblichen deutschen Zusammenfassung der Audienzansprache vorgetragen. In dieser Ansprache brachte der Papst die Dankbarkeit zum Ausdruck, daß trotz des Scheiterns der Bemühungen auf dem Augsburger Reichstag „wichtige Hauptpfeiler der Brücke im Sturm der Zeiten erhalten geblieben sind". Er sprach von den „tragischen und skandalösen Folgen" menschlichen Versagens und menschlicher Schuld im Blick auf die Spaltungen in der Christenheit und bittet alle Gläubigen darum, „das uns mit den Brüdern und Schwestern Verbindende des apostolischen Erbes zu suchen und das gemeinsame Glaubensgut wieder zu entdecken und auf diesem Fundament mit Mut und Ausdauer jene Probleme zu verfolgen, die noch als ungelöste oder nicht ganz gelöste Fragen zwischen uns stehen". Also ein klares Bekenntnis zur weiteren ökumenischen Arbeit auf einem gemeinsamen Glaubensfundament, das zu einem „gemeinsamen Zeugnis in wachsender Fülle der Wahrheit und Liebe drängt". So jedenfalls der Schluß des Papstwortes.

Dabei könnte man es bewenden lassen, hätte nicht in Augsburg schon vor der Generalaudienz aufgrund einiger Regiefehler eine an drei Stellen längere, ansonsten aber mit der vom Papst vorgetragenen identische Fassung der Botschaft vorgelegen. Die drei gestrichenen Passagen bringen zwar keinesfalls aufsehenerregende Formulierungen, enthalten aber gerade Akzente, die auf den Ertrag der neueren katholisch-lutherischen Beschäftigung mit der CA verweisen und dadurch dem Text seine besondere Prägung geben: Das betrifft erstens die Rede von der „Confessio

Augustana als einem seiner Intention nach ‚ökumenischen' Dokument" sowie den anschließenden Hinweis auf den Inhalt von Artikel 1 und 3 und das wörtliche Zitat aus Artikel 4 der CA, der von der Rechtfertigung allein aus Glauben handelt. Weggefallen ist zweitens die Passage: „Der Geist Gottes hat uns auch aufs neue erkennen lassen, daß die Kirche so lange nicht die Fülle ihrer gottgewollten Katholizität verwirklicht hat, als authentische Elemente des Katholischen außerhalb ihrer sichtbaren Grenzen existieren. Zugleich bekennen wir demütig, daß der Reichtum des Evangeliums und insbesondere das Kreuz Christi unseren Glauben und unser Kirche-sein ständig kritisch herausfordern." Diese Sätze wurden nicht zufällig von den Lutheranern in Augsburg besonders freudig begrüßt. Die dritte Kürzung betraf nur vier Worte: in der längeren Fassung stand vor „das gemeinsame Glaubensgut" noch „vielleicht unter verschiedenem Gewand". Es fällt angesichts des Textbefundes schwer, an die inzwischen verschiedentlich verbreitete Erklärung zu glauben, diese Kürzungen seien einfach aus Zeitgründen vorgenommen worden, nämlich um die Generalaudienz nicht zu sehr in die Länge zu ziehen. Auch wenn der positive Grundtenor der päpstlichen Stellungnahme trotz der Kürzungen erhalten blieb, die längere Fassung war jedenfalls durch mehr *Sensibilität für den lutherischen Partner* geprägt.

Gelebte Gemeinschaft – bestehende Schranken

Im vergangenen Jahr hatte es – veranlaßt durch einen Vorstoß des Augsburger Bischofs *Josef Stimpfle* – zeitweilige Spekulationen über einen Papstbesuch zum CA-Jubiläum gegeben, die sich bald als unbegründet herausstellten. Auch wenn der Papst nicht kam, sondern durch seine Stellungnahme zumindest intern für Aufregung sorgte, war doch die *starke katholische Präsenz* eines der Hauptkennzeichen der Augsburger Jubiläumstage, die unter dem Motto „Den Glauben bekennen" standen und etwa 20000 Teilnehmer zusammenführten. Man hatte das Jubiläum von vornherein in mehrfacher Hinsicht *ökumenisch angelegt:* einmal durch die Anwesenheit von Vertretern aus fast allen lutherischen Kirchen, vor allem auch aus denen der Dritten Welt, zum anderen durch die Mitwirkung katholischer Theologen und Amtsträger. Das vielfältige Programm in Augsburg bot eine Mischung aus eher konventionellen Jubiläumsfeierlichkeiten, regionalem Kirchentag und Jugendtreffen. Entsprechend breit war auch das Spektrum der Möglichkeiten, sich mit dem Augsburger Bekenntnis auseinanderzusetzen: neben Expertengesprächen und wissenschaftlichen Symposien standen Gruppengespräche, bei denen die Aktualisierung einzelner Aussagen der CA versucht wurde und Großveranstaltungen wie ein „Fest des Glaubens" oder ein Mitternachtsgebet der Jugend mit Roger Schutz im Dom. Liturgie und Gebet nahmen überhaupt einen breiten Raum ein.

In manchem hatte der letztjährige Kirchentag in Nürnberg abgefärbt: man übernahm *Kirchentagselemente* wie einen „Augustana-Markt" (als Kleinausgabe des „Markts der Möglichkeiten"), Bibelarbeiten, ein „Augustana-Kinderfest", vor allem aber auch das in Nürnberg erstmals durchgeführte „Feierabendmahl", ein „festliches Abendmahl in freier Form. Es betont die neue Gemeinschaft untereinander und klammert Not und Leid dieser Welt nicht aus." (Information zum Feierabendmahl für die Besucher des Augustanafestes.) Während des Feierabendmahls in der evangelischen Ulrichskirche fand in der benachbarten katholischen Ulrichsbasilika ein Jugendgottesdienst als katholische Eucharistiefeier statt: Hatte man auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg 1971 (vgl. HK, Juli 1971, 332–342) die Eucharistiegemeinschaft bewußt zu forcieren versucht, wurden diesmal die Grenzlinien respektiert, wenn auch immer wieder von lutherischer Seite der Skandal der noch bestehenden Trennung beim Herrenmahl beklagt und obwohl bei den Abendmahlsgottesdiensten sichtbar wurde, wie nahe sich die beiden Kirchen in der gottesdienstlichen Praxis der Eucharistiefeier bereits stehen. Um auch beim *Ökumenischen Jugendtreffen,* das von der katholischen und evangelischen Jugend aus Augsburg und Umgebung durch gemeinsame Veranstaltungen vorbereitet worden war, keine Unklarheit aufkommen zu lassen, hatte Bischof Stimpfle in einem Offenen Brief an die BDKJ-Führung und die Jugendseelsorger eigens vor der „sogenannten Interkommunion" gewarnt.

In seiner „Anstiftung zum Träumen" beim „Fest des Glaubens" sagte *Jörg Zink:* „Wären wir einen Augenblick ohne Angst, was würden wir dann tun? Vermutlich hätten wir schon morgen eine Kirche, in der die Christen im Namen Christi ihr gemeinsames Bekenntnis von heute sprächen, statt all der Bekenntnisse, die ihre Väter gesprochen haben und auf die man sich hier oder dort stützt." Ökumene beim CA-Jubiläum war allerdings bei aller Offenheit weniger von solchen Träumen geprägt (auch *Johann Baptist Metz* kam mit seinem „Traum von der Basiskirche" in Augsburg zu Wort) als von der immer wieder thematisierten Spannung zwischen dem schon Erreichten und den noch bestehenden Hindernissen und Schwierigkeiten. An Zeichen für die durch das breite gemeinsame Glaubensfundament mögliche Gemeinschaft fehlte es nicht: Zur Eröffnung des eigentlichen Augustana-Fests am Wochenende fand ein ökumenischer Gottesdienst statt, bei dem Bischof *Josef Stimpfle* und der Mecklenburgische Landesbischof *Heinrich Rathke* predigten. Kardinal *Joseph Ratzinger* sprach Grußworte beim abschließenden Festgottesdienst wie bei der Schlußversammlung, bei der auch der Präsident des Einheitssekretariats, Kardinal *Jan Willebrands* zu Wort kam. Kardinal Willebrands hatte dabei formuliert: „Obwohl gewiß noch schwerwiegende Hindernisse auf dem Weg zu einer vollen Kirchengemeinschaft liegen, halten wir uns doch gegenseitig bei dem schon erreichten Stadium der Einigung und Annäherung in dem Versprechen fest, kontinuierlich und voll Mut auf dem Weg zu bleiben."

Zur nüchternen, gleichzeitig aber durchaus hoffnungsvollen Bestandsaufnahme wurde auch eine Veranstaltung unter dem Titel „Gegebene Einheit – bestehende Schran-

ken – gelebte Gemeinschaft", bei der neben zwei Referaten des Tübinger Dogmatikers *Walter Kasper* und seines evangelischen Heidelberger Kollegen *Reinhard Slenczka* Erfahrungsberichte aus einem evangelisch-katholischen Kirchenzentrum in Lüneburg und von einem jungen konfessionsverschiedenen Ehepaar traten. Kasper betonte, daß es zur Intention der CA, das Evangelische als das Katholische zu erweisen, gleichzeitig aber das Katholische vom Evangelium zu erneuern, keine Alternative gebe. Was die Kirchen noch trenne, seien allerdings nicht bloße Restposten, es handle sich vielmehr um eine noch unbewältigte Grunddifferenz, die er am unterschiedlichen Verständnis der Heiligkeit und der Apostolizität der Kirche verdeutlichte. Kasper forderte eine fundamentale und radikale wechselseitige Rezeption, die vor Ort ansetzen müsse. Der lutherische Koreferent richtete angesichts des Bekenntnisjubiläums kritische Rückfragen an die eigene Kirche und wies gleichzeitig auf noch nicht gelöste Probleme zwischen den Kirchen hin, so beispielsweise das katholische Verständnis des Lehramts oder das Entstehen neuer „sozialethischer Konfessionen" auch quer durch die Kirchen hindurch.

Gegenüber der Begegnung lutherischer Kirchen aus aller Welt und der lutherisch-katholischen Ökumene trat in Augsburg ein anderer ökumenischer Aspekt zurück: Zwar wirkte ein Vertreter des reformierten Weltbundes beim Eröffnungsgottesdienst mit und wurde auf der Schlußversammlung die oben erwähnte Erklärung des Weltrates der Kirchen verlesen, doch wurden die Fragen nach dem Verhältnis des Luthertums und seines Bekenntnisses zu den übrigen reformatorischen Kirchen oder zur ökumenischen Bewegung überhaupt eher ausgeblendet. (Zu den Anfragen anderer Kirchen an die CA vgl. *Harding Meyer* [Hrsg.], Augsburgische Konfession im ökumenischen Kontext, LWB-Report 6/7, Dezember 1979.) Einer historischen Hypothek hatte man sich im Zusammenhang des Jubiläums angenommen: In einer Stellungnahme des Ökumenischen Studienausschusses der VELKD „Die Verwerfungen der Confessio Augustana und ihre gegenwärtige Bedeutung" wird festgehalten, daß die Verwerfung der Wiedertäufer durch die CA auf die aus der Täuferbewegung der Reformationszeit hervorgegangenen Gemeinschaften und Kirchen nicht mehr in dieser Form zutreffe. Bei der Schlußversammlung sprach auch ein Vertreter mennonitischer Gemeinden ein Grußwort.

Anstöße aus dem Bekenntnis

Die Neuentdeckung der CA als „Magna Charta der Ökumenizität" (Walter Kasper) macht die Frage nach der *gegenwärtigen Geltung und Aneignung* des historischen Bekenntnistexts nur noch wichtiger und dringlicher. An Übersetzungs- und Aktualisierungsversuchen fehlte es in Augsburg nicht – bis hin zu Talkshow und evangelikalem Bekenntnisabend –, wenn auch dabei im ganzen die kritische Rückfrage an das Bekenntnis gegenüber der allerdings ganz und gar unpathetischen Zustimmung eher zurücktrat. In den Mittelpunkt rückten vor allem zwei Problemkreise: Einmal die Frage nach den Möglichkeiten und Schwierigkeiten gegenwärtigen Bekennens, zum anderen ethisch-gesellschaftliche Implikationen der CA und deren Bedeutung für die Kirche.

Vom Mut zum Bekenntnis und zum Glauben war gerade in den Predigten beim Jubiläum immer wieder die Rede. Neben die mehr appellative Ermunterung trat die theologische Analyse, beispielsweise mit dem Referat von *Gerhard Ebeling* (Zürich) mit dem Titel „Der Lauf des Evangeliums und der Lauf der Welt. Die Confessio Augustana einst und jetzt". In eher kritischer Distanz zur Deutung der CA als katholisch-lutherischem Konsenstext versuchte Ebeling, die in der CA enthaltene *reformatorische Grundentscheidung* für die gegenwärtige Bekenntnissituation neu fruchtbar zu machen, nämlich ihre Konzentration auf das Gewissen: „Der Mensch ist hier so radikal als Sünder verstanden, daß sein Heil allein außerhalb seiner selbst begründet sein kann und das Gewissen der Ort ist, wo allein sich Heil und Heillosigkeit entscheidet." Ebeling wandte sich dabei gegen eine Reduktion des Christentums auf ethische Potenz.

Auch *Wenzel Lohff* (Hamburg) legte im Forum „Die christliche Freiheit als Herausforderung des Menschen" die reformatorische *Rechtfertigungslehre*, die in Augsburg verschiedentlich als der bleibende Anstoß aus der CA in den Vordergrund rückte, zugrunde: „Christliche Freiheit heißt: Du bist frei vom Zwang, den Sinn deines Lebens selber zu schaffen." Er zog dann allerdings die Linien weiter aus über die Freiheit der Gestaltung des Lebens aus dem Glauben bis zu der Forderung nach der Freiheit aller Menschen als Konsequenz des christlichen Freiheitsverständnisses: „Wer selber Annahme erfährt, wird hellhörig für die Bedürfnisse des Anderen. Die Menschenwürde, zu Gottes Kind bestimmt zu sein, schafft einen Rechtsanspruch für jeden."

Konkretisierungsversuche solcher Einsichten galten in Augsburg der Haltung der Kirchen angesichts der Spannungsfelder Südafrika und Lateinamerika, ebenso dem Verhältnis von Glaube und Politik im Blick auf die Situation in der Bundesrepublik. Im Podiumsgespräch zwischen Politikern und Kirchenvertretern, bei dem es im Ganzen nicht sehr kontrovers herging, waren es eher erstere (unter ihnen Bundesverteidigungsminister *Hans Apel*), die sich gegen eine ihrer Meinung nach zu einseitige Politisierung der Kirche wandten, während letztere sich zum Anwalt kritischer Anfragen beispielsweise aus der Jugend gegenüber Staat und Gesellschaft machten. Beim Forum über „Bewährungsfelder christlicher Existenz in den Spannungsgebieten der Welt" räumte ein Vertreter der lutherischen Kirche in Brasilien ein, daß in seiner Kirche die Art und Weise der Reaktion auf die soziale Ungerechtigkeit umstritten sei, während der künftige Generalsekretär des Namibischen Kirchenrates, *Albert Maasdorn*, erklärte, daß dort die Situation einer bekennenden Kirche gegeben sei.

Am Beginn des CA-Jubiläumsjahres konnte man lesen: „Die Vorzeichen für das Jubiläum sind ermutigend. Das

Luthertum stellt sich seiner Geschichte um seines gegenwärtigen Auftrages willen" *(Günther Gaßmann,* Lutherische Monatshefte 1980, S. 7). Festtage allein können solche weitgespannten Erwartungen sicher nicht einlösen. Dennoch haben die Augsburger Jubiläumsveranstaltungen als Höhepunkt der vielfältigen Beschäftigung in den letzten Jahren mit dem Bekenntnis von 1530 zwei bemerkenswerte Akzente gesetzt: Ökumenische Offenheit des Luthertums, Konzentration auf das gegenwärtige Bekennen ohne Bruch mit der Tradition. Sie sind beide gleichzeitig auch Vorgaben für die lutherischen Kirchen. Zum einen ist wohl trotz zahlreicher Bemühungen in den letzten Jahren im Blick auf die Aneignung und Verlebendigung der CA und ihrer Inhalte noch viel zu tun; nicht umsonst endet das erwähnte Wort der Bischofskonferenz der VELKD mit der Bitte an die Amtsträger, theologischen Lehrer und die Gemeinden, „Möglichkeiten zu einem besseren Kennenlernen der CA zu suchen und zu nutzen". Besonders dringlich stellt sich die Frage nach dem Stellenwert der CA für die in Augsburg so zahlreich vertretenen jungen lutherischen Kirchen. Bei einer Konsultation in Straßburg im Oktober 1979 wurde dazu festgestellt: „Zu den Kirchen der Dritten Welt ist die Confessio Augustana in einem zufälligen und mitunter zweifelhaften Prozeß gekommen. Darum ist ihre Anerkennung durch diese Kirchen oft nichts als eine höchst formale Geste" (LWB-Report 9, Juni 1980, S. 119).

Für die ökumenischen Bemühungen bleibt die Herausforderung durch die CA als Dokument einer „evangelischen Katholizität". Für das Luthertum, das seine ökumenische Offenheit in Augsburg sehr eindrücklich unter Beweis stellte, geht es dabei um das Problem, wie es seine konfessionelle Identität im Blick nicht nur auf den Dialog mit der katholischen Kirche, sondern auch im Verhältnis zur ökumenischen Bewegung insgesamt bestimmt, nicht zuletzt was die Vorstellungen von Kircheneinheit anbelangt. Für den katholischen Partner gilt, was *Walter Kasper* kürzlich so formuliert hat: „Deshalb ist die katholische Kirche von ihrem eigenen Anspruch her darauf angewiesen, sich um Konsens mit den anderen Kirchengemeinschaften zu bemühen und deren legitime Anliegen anzuerkennen und zu rezipieren" (Theologische Quartalschrift, 1980, S. 94). Der Lernprozeß, der sich für beide Kirchen aus der Beschäftigung mit der Confessio Augustana ergeben hat, bietet wichtige Ansatzpunkte für den weiteren gemeinsamen Weg. *Ulrich Ruh*

Brennpunkte

„Solidarisch mit den Bischöfen"

Papst Johannes Paul II. in Brasilien

Johannes Paul II. unternahm vom 30. Juni bis 12. Juli mit dem Besuch Brasiliens bereits die siebte große Reise seines Pontifikats, die zweite in ein lateinamerikanisches Land. Es ist also an der Zeit, das Phänomen eines in alle Welt reisenden Papstes allmählich weniger unter einem außergewöhnlichen als unter einem selbstverständlichen Blickwinkel zu sehen.

Ein Papst, der sich niemandem verweigern wollte

Wer diese letzte Reise Station für Station aus der Nähe mitverfolgen konnte, erlebte – wenn es ihm gelang, von einem Heer von Soldaten, all den Sicherheitsbeamten, den Kameraleuten, Fotografen und Journalisten abzusehen –, wie der Papst einer Ortskirche des katholischen Subkontinents einen Pastoralbesuch abstattete. Denn von Bedeutung war diese Papstreise in allererster Linie und eigentlich nur für Brasilien. Was „Le Monde" (13. 6.) eine „kopernikanische Revolution" nannte, daß erstmals in der Geschichte der Kirche ein Papst zu den Menschen pilgert, ist als im Prinzip erfreuliches positives Element dieses Pontifikats hinreichend gewürdigt worden.

Bei diesem zweiten Papstbesuch in Lateinamerika dürfte deutlich geworden sein, daß die hautnahe Begleitung des Papstes durch die Medien dem pastoralen Ziel der Reise vielleicht mehr hinderlich als förderlich ist. Die zu erwartende Präsenz der Weltöffentlichkeit konditionierte (bewußt oder unbewußt) auch in Brasilien die Vorbereitungen und die Gestaltung des Papstbesuchs. Sie leistete außerdem einen fragwürdigen Begleitumstand der Reisen Papst Johannes Pauls II. Vorschub, der triumphalistischen Darstellung des Petrusamtes. Dieser sicher ungewollte Effekt schob sich in Brasilien immer dort in den Vordergrund, wo wesentlichere Elemente fehlten. Wo klerikale Einpeitscher – die Fernsehkamera im Blick – die den Papst erwartenden Volksmassen über phonstarke Lautsprecher stundenlang zum Fähnchenschwenken und Skandieren freundlicher bis dümmlicher Verse aufforderten, trat die

– leise vorhandene – echte Freude des Volkes über den Besuch des „Papa Joao", wie sie der Papst immer wieder gerne aufzufangen, wenn nicht sogar zu provozieren bereit war, zurück. In Brasilien konnte man den Eindruck gewinnen, daß die Verkehrung von froher Erwartung und spontaner Begeisterung in die leere, beziehungslose Akklamation vom Papst selbst kaum zu beeinflussen war. Um so mehr müßte er sich, zumindest von Fall zu Fall, fragen, ob derartige Massenveranstaltungen, die in Fortaleza ein zweites Mal Todesopfer forderten, wirklich zu einem Fest der Begegnung werden können. Es war sicher nicht nur katholischer Karneval, der die Menschen zu Millionen auf die Straße trieb, eher war es *die Sehnsucht, einem ihnen wohlgesonnenen Mächtigen dieser Erde nahe zu sein.* Bedenkenswert für die europäische Einschätzung des brasilianischen Massenjubels ist auch die Tatsache, daß keiner der befragten brasilianischen Gesprächspartner – Priester, Bischöfe und Ordensleute, die mit dem Volk leben – die Begeisterung der Massen über den Mann in der weißen Soutane in dem oben erwähnten Sinn geringschätzen mochte. Daß das arme, allenfalls in bescheidenem Wohlstand lebende Volk den Papst genauso verehrt wie die vielen teils katholischen, teils aus synkretistischen Kulten stammenden Heiligen und daß es ihn ebenso gefeiert hat wie die Fußballkönige der Nation, störte keinen von ihnen. Angefragt wurde im Hinblick auf den Papst lediglich, ob ihm die täglichen stundenlangen Massenveranstaltungen nicht Zeit und Kraft für andere Kontakte raubten. Johannes Paul II. ging ins Gefängnis und zu den Leprakranken, empfing Intellektuelle, die „Konstruktoren der Gesellschaft" und die Indianer, sprach zu den Jugendlichen und Ordensleuten, umarmte die Kinder – ein Papst, der sich niemandem verweigern wollte.

Für kommende Reisen wäre zu überlegen, ob die Anzahl der Kontakte nicht zugunsten der Intensität der Begegnungen reduziert werden sollte. So konnte etwa der mit 30 Minuten veranschlagte Besuch in der Favela von Rio zu wenig mehr als einer freundlichen Demonstration gedeihen, obwohl der Papst dort wie fast überall den Zeitplan überzog. Je mehr der Papst reist – dieser Gedanke drängte sich in Brasilien auf –, desto mehr verlieren symbolische Auftritte und Gesten an Bedeutung, gewinnen dialogische Begegnungen an Wert.

Notwendigkeit und Nützlichkeit dieser Papstreise wurden in Brasilien von der lokalen Kirche wie von dem stets – und meist unfreiwillig – involvierten staatlichen Gastgeber vor dem Besuch anders beurteilt als während und nach der Reise – ein Indiz dafür, daß der Papst mit seiner auf nicht weniger als 45 Reden verteilten Botschaft Überraschung ausgelöst hat. Grob vereinfachend könnte man sagen, daß die intellektuelle, sozial stark engagierte Basis der brasilianischen Kirche den Reiseplänen des Papstes abwartend skeptisch oder sogar mit Desinteresse begegnete. Sie warnte vor überhöhten Erwartungen und befürchtete den pastoralen und sozialen Aktionsraum einengende Direktiven des Papstes. Auch einige Bischöfe, darunter *Adriano Hipolito* von Nova Iguacu, blickten mit Sorge auf das zähe Ringen zwischen kirchlichen und staatlichen Stellen, zwischen Vatikan und lokaler Kirche sowie zwischen den verschiedenen Strömungen im brasilianischen Episkopat um die Stationen und Kontakte des Papstes in einer ihm bis dahin fremden Kirche. Wie Bischof Hipolito befürchteten viele, daß sich der Papst nur einen ‚plakativen Eindruck' verschaffen könne, daß das, was er von der brasilianischen Wirklichkeit zu sehen bekomme, ihm kaum unter die Haut gehen könne.

Das Thema des Menschen und seiner Würde

Was der Papst dann im Verlauf der Reise zu der politischen und sozialen Realität Brasiliens sagte, ließ doch auf ein gutes Maß an Informiertheit schließen sowie auf einen soliden Instinkt für ungefärbte Tatsachen.

Brasilia, auf ausdrücklichen Wunsch der Regierung erste Station der Reise, bereitete dem Papst einen kühlen Empfang. Legt man die offiziellen Schätzungen zugrunde, dann blieben von den 1,1 Millionen erwarteten Teilnehmern der ersten Messe des Papstes auf der Esplanade, einem riesigen Platz, der den Blick freigab auf die architektonisch reizvolle, das Menschenmaß aber völlig mißachtende zwanzigjährige Regierungshauptstadt, nicht weniger als 500000 fern. In Brasilia begann der Papst mit der Darlegung eines seiner beiden großen Themen, in dessen Rahmen er seine politischen Aussagen stellte: *das Thema des Menschen und seiner Würde*. Sein wiederholter Hinweis auf den rein religiösen Charakter seiner Reise diente eindeutig mehr der Abgrenzung zu der behördlicherseits ständig suggerierten Interpretation, der Papst komme in doppelter Funktion als Staatsmann und Kirchenführer, als daß er Verzicht auf jede politische Stellungnahme gemeint hätte.

Während er in seinen grundsätzlichen Äußerungen zu Fragen der Menschenrechte und des sozialen Zusammenlebens an keiner Stelle den Rahmen der traditionellen katholischen Soziallehre sprengte (und selbst die Bekräftigung des Streikrechts als letztem Mittel gewaltfreien Arbeitskampfes unterließ), wurde er in seiner Situationsanalyse und kritischen Beurteilung der politischen und sozialen Realität Brasiliens konkreter als je zuvor. Hier erwies sich die am Tatsächlichen orientierte pragmatische Denkweise dieses Papstes als Stärke. Soweit er es als Führer der Universalkirche vermochte, folgte er dabei dem an der harten sozialen Wirklichkeit orientierten Weg, den die brasilianischen Bischöfe mit der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von 1968 in Medellin beschritten. Wie er in einigen seiner Reden eigens erwähnte, halfen ihm dabei die persönlichen Erfahrungen in seiner polnischen Heimat.

Bei den beiden einzigen exklusiv politischen Kontakten der ganzen Reise, dem Treffen mit Staatspräsident *Joao Figueiredo* und dem Empfang für das Diplomatische Corps in Brasilia, fand der Papst *ernüchternde Worte für das brasilianische Gastgeber-Regime*. Johannes Paul II. griff in seiner Rede an die Diplomaten die mit politischer Repression einhergehende Ideologie der nationalen Sicher-

heit an: „Es mag banal scheinen, wenn ich betone, daß jeder Staat die Pflicht hat, den inneren Frieden, die innere Sicherheit zu wahren. Aber er muß sich diesen Frieden auch ‚verdienen', indem er das Gemeinwohl und die Achtung vor dem Recht garantiert. Das Gemeinwohl einer Gesellschaft erfordert, daß diese gerecht ist. Wo die Gerechtigkeit fehlt, wird die Gesellschaft in ihrem Innern bedroht." An Staatspräsident Figueiredo richtete er die Worte: „Der Mensch darf nicht zum Sklaven der Dinge werden, zum Sklaven materieller Reichtümer oder des Konsumismus, ökonomischer Systeme oder dessen, was er produziert; der Mensch kann niemandes Sklave sein." Für die dringenden sozialen Reformen zugunsten der schuldlos Armen, fügte der Papst hinzu, seien vor allem sich christlich nennende Politiker verantwortlich.

In dieser Ansprache an den brasilianischen Präsidenten projiziert der Papst ein erstes Mal die einzige „Alternative" zu den geforderten sozialen Reformen: den Ausbruch revolutionärer *Gewalt*. In Salvador / Bahia formulierte der Papst, der keine Gelegenheit versäumte, die Gewalt als Mittel zur Verteidigung legitimer Rechte auszuschließen, die realpolitische Überlegung – wenn nicht Reform, dann Revolution, also Reform – zugespitzt so: „Wer über die Wirklichkeit Lateinamerikas nachdenkt, so wie sie sich in dieser Stunde darstellt, wird der Behauptung zustimmen, daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit auf diesem Kontinent vor einer klaren Alternative steht: entweder man verwirklicht die Gerechtigkeit durch gründliche und mutige Reformen nach Grundsätzen, die den Vorrang der menschlichen Würde ausdrücken, oder man verwirklicht sie – aber ohne bleibendes Ergebnis und ohne Segen für den Menschen, davon bin ich überzeugt – mit Gewalt." Am überzeugendsten wirkte der Papst, wo sich *Engagement und pastorale Sorge im Angesicht* konkreter Not vor die Reflexionen, so zutreffend sie auch sein mochten, schoben: bei den Industriearbeitern in São Paulo, den Landarbeitern und Kleinbauern in Recife, bei den Favelados von Rio und Bahia und bei den Indianern in Manaus.

In einem Punkt freilich verkennt der Papst die soziale Realität Brasiliens: seine Aufforderung an alle gesellschaftlichen Gruppen zu gemeinsamem Handeln („Die verschiedenen Machtzentren und die verschiedenen Repräsentanten der Gesellschaft müssen imstande sein, sich zusammenzuschließen, die Bemühungen untereinander zu koordinieren und eine Übereinstimmung über klare und wirksame Programme zu erlangen." – Ansprache vor den Arbeitern in São Paulo) erinnert an vage Theorien eines Dritten Weges, die sich durch krasse Fehleinschätzung machtpolitischer Faktoren auszeichnen. Die pastorale Praxis des Papstes in Brasilien wich denn auch von diesem harmonisierenden politischen Ideal ab: Mit der Autorität seines Amtes und intensiver menschlicher Zuwendung stärkte er die jeweils Schwächeren: den ausgenutzten Arbeiter gegenüber dem profitierenden Unternehmer, den rechtlosen Kleinbauern gegenüber dem spekulierenden Großgrundbesitzer. Obwohl er in Bahia gesagt hatte, er sei zu allen, den Armen und den Reichen, gekommen, ging er – eine bemerkenswerte pastorale Inkonsequenz – dennoch nicht zu den Reichen.

Ein Stück Bewußtseinsbildung

Das *Phänomen der Armut**, ausschließliches Thema der Ansprache an die Bewohner der von den Behörden „hergerichteten" Favela Vidigal in Rio reflektierte der Papst nach dem traditionellen theologischen Verständnis der ersten Seligpreisung. In Anlehnung an das Schlußdokument von Puebla und der Dokumente der Brasilianischen Bischofskonferenz bejahte der Papst eine *„Kirche der Armen"* und hob ausdrücklich die unverletzliche Menschenwürde der Armen hervor (wie er bei fast allen

* Das Ausmaß der Armut in Brasilien sowie der das inzwischen abflauende brasilianische „Wirtschaftswunder" begleitende Trend zu wachsender Verarmung der breiten Masse der Bevölkerung lassen sich aus folgenden Daten zur Einkommensverteilung, zur Entwicklung der Beschäftigung und der Geldwertstabilität ablesen: Eine die Konzentration der Einkommen begünstigende Politik hat 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 noch 17,71 Prozent) beteiligt war. Dieselbe fallende Tendenz wie für die 50 Prozent der unteren Bevölkerungsgruppe ergibt sich für die ihr folgende Schicht der Erwerbsbevölkerung: 30 Prozent waren 1976 mit 21,2 Prozent (gegenüber 27,9 Prozent 1960) am Nationaleinkommen beteiligt – so daß 80 Prozent der Bevölkerung eine relative Verarmung erfahren und nur 20 Prozent wohlhabender werden. Daß die Verarmung dieser untersten 80 Prozent trotz der Verdreifachung des Bruttosozialprodukts (im Zeitraum 1959 bis 1974) auch absolut zugenommen hat, läßt sich an einem Vergleich von Lohnentwicklung und Lebenshaltungskosten aufzeigen: für den Kauf von Grundnahrungsmitteln waren 1965 noch 87 Arbeitsstunden erforderlich, 1974 waren es bereits 158 Stunden. In der Lohngruppe der einen oder weniger als einen Mindestlohn verdienenden Arbeiter ist der Anteil der Landarbeiter mit 85 Prozent besonders hoch: 41,6 Prozent der brasilianischen Landarbeiter verdienen höchstens einen halben (des nach Regionen differierenden) Mindestlohns; 43,3 Prozent erhalten einen halben bis einen Mindestlohn. Erschwerend kommt hinzu, daß sich die Prozentzahlen nur auf das real verteilte Einkommen des werktätigen Bevölkerungsteils erstrecken. Unberücksichtigt bleibt das Heer von Arbeitslosen und nicht gemeldeten Gelegenheitsarbeitern. Von den statistisch erfaßten 10 Millionen „Selbständigen" verdienen zwei Drittel weniger als den Mindestlohn. Symptomatisch für die Entwicklung der Beschäftigung im Zuge der massiven Förderung der Agrarindustrie sind auch folgende Daten: 1967 gab es im ländlichen Bereich 3,9 Millionen registrierte Gelegenheitsarbeiter, 1978 waren es 6,8 Millionen. Im gleichen Zeitraum ging die Zahl festangestellter Landarbeiter von 1,4 auf 1,2 Millionen zurück. (Angaben nach statistischen Veröffentlichungen des brasilianischen Statistischen Bundesamtes [IBGE] und des Gewerkschaftsinstituts DIEESE.)

entsprechenden Textstellen von der Achtung der „Menschenwürde", nicht der „Menschenrechte" sprach). Hier schenkte er in einer spontanen Geste seinen Bischofsring. Einen Anblick kaum zu beschreibenden Elends bot die Pfahlhütten-Favela „Alagados" von Salvador. Dort wirkte die beharrliche Aufforderung des Papstes, die Armen sollten sich selbst helfen, anstatt auf Hilfe zu warten, zunächst schockierend: „Ihr müßt um das Leben kämpfen; setzt alles daran, eure Lebensbedingungen zu verbessern – das ist eine heilige Pflicht, denn auch das ist der Wille Gottes. Sagt nicht, es sei der Wille Gottes, daß ihr weiter arm bleibt, krank und in einer oft menschenunwürdigen Behausung. Sagt nicht: ‚Gott will es so.' Ich weiß, daß dies nicht allein von euch abhängt... Aber ihr müßt die ersten sein, das eigene Leben zum besseren zu verändern. Die schlechten Lebensbedingungen überwinden wollen, sich die Hand reichen und gemeinsam nach besseren Tagen streben, nicht alles von außen erwarten, sondern damit beginnen, alles Mögliche zu tun, lernen, um bessere Chancen zu haben: das sind einige wichtige Schritte auf eurem Weg." Der Papst leistete mit diesem eindringlichen Appell *ein Stück Bewußtseinsbildung*, die die Menschen in ihrer personalen Würde stärken und zur Eigeninitiative befähigen soll. Kalkuliert man die möglichen Wirkungen eines solchen Appells ein, so hat der Papst damit erneut einen deutlichen politischen Akzent gesetzt.

Das Treffen mit den Arbeitern im Morumbi-Stadion von São Paulo war für den Papst (wie für das Regime des Gastgeberlandes) das politisch brisanteste Erlebnis. Die Atmosphäre auf den Rängen des Stadions – eine Mischung aus Agitprop und überschwappendem Volksjubel – war so, daß auch dem Papst unten im elliptischen Zentrum Zweifel an der Kontrollierbarkeit dieser Menschenmenge gekommen sein mögen. Am Abend vorher war der ehemalige Vorsitzende der diözesanen Justitia-et-Pax-Kommission, der Anwalt *Dalmo de Abreu Dallari*, von Unbekannten verschleppt und mißhandelt worden; trotz seiner Verletzungen hatte er am Vormittag in der Papstmesse eine der Lesungen vorgetragen.

Die lange Ansprache des Papstes war in einem betont pastoralen Stil abgefaßt und inhaltlich ganz in den Kontext der katholischen Soziallehre gestellt. Die „Botschaft des Friedens und der gerechten Sozialordnung" richtete sich an die „Brüder und Schwestern in Christus", an die „christlichen Arbeiter". Bei diesem politisch bewußteren Publikum fanden auch die grundsätzlicheren sozialen Aussagen des „Companhero Papa" frenetischen Beifall: „Es ist nicht realistisch und daher nicht annehmbar, zu erwarten, daß die Lösung der Lohnfrage, der Frage sozialer Fürsorge und der Arbeitsbedingungen sich automatisch aus irgendeiner Wirtschaftsordnung ergibt" – „Es ist eine legitime Forderung, den Lohn... bis zu einem Punkt anzuheben, von dem man sagen kann, daß der Arbeiter wirklich und gerecht an dem Reichtum teilhat, zu dessen Schaffung er mitverantwortlich in Betrieb, in Beruf und Volkswirtschaft beiträgt."

Den gegenüber früheren Pontifikaten eigentlich immer berechtigten Vorwurf zu allgemeiner Aussagen konnte man Johannes Paul II. auf dieser Reise kaum machen, obwohl auch er manche (kirchen-)politisch brisante Konkretisierung vermieden hat. So stellte er dem Wunschbild einer humanen Großstadt seine Ansicht von São Paulo entgegen: „Die Fabriken stoßen ihre Rückstände aus, verändern die Umwelt auf schädliche Weise und verseuchen sie; die Luft ist nicht mehr zu atmen. Wellen von Zuwanderern kommen und leben in menschenunwürdigen Behausungen, wo viele die Hoffnung verlieren und im Elend enden." Schlicht, aber offenbar in die Herzen seiner Zuhörer gesprochen, wünschte er den Müttern und Vätern, „die ihr euch in eurer Liebe verletzt fühlt, wenn ihr eure Kinder schlecht ernährt seht", die Genugtuung, ihnen „einen vollen Tisch anbieten, sie gut kleiden, ihnen ein anständiges und friedliches Heim, eine Schule und eine Erziehung für eine bessere Zukunft bieten zu können". Später, in Belém, hatte er Gelegenheit, ein Spruchband mit der bitter ironischen Aufschrift „Selig die Kinder, die auf der Straße arbeiten" zu sehen. Ein italienischer Salesianerpater hielt es gemeinsam mit einigen seiner 700 Schützlinge zwischen 8 und 16 Jahren, die mit regelmäßiger Straßenarbeit zum Lebensunterhalt ihrer Familie beitragen. Er versuche, den „Kindern eine christliche Alternative anzubieten und sie so auf ein Leben vorzubereiten, das sie auf jede erdenkliche Weise ausbeuten wird".

Daß der Arbeiter *Waldemar Rossi* lediglich aus Zeitgründen nur einen Bruchteil seiner Rede an den Papst halten konnte, wie es die offizielle kirchliche Darstellung kundtat, ist zweifelhaft. Trotz der in Brasilien herrschenden relativen Meinungsvielfalt war die das Regime und die Unternehmer frontal angreifende Rede – noch dazu live übertragen – wohl mehr, als die politisch Verantwortlichen dulden mochten. Rossi, der wegen illegaler gewerkschaftlicher Aktivitäten bereits inhaftiert war, wollte dem Papst unter anderem sagen: „In Brasilien ist der Kampf der Arbeiter ein Fall für die Polizei oder die nationale Sicherheit. Wenn die Arbeiter für bessere Löhne und bessere Arbeitsbedingungen kämpfen, werden sie unter Druck gesetzt, inhaftiert oder sogar ermordet, wie es den Kameraden Santos Dias da Silva und Raimundo Ferreira Lima, beide in der Arbeiterpastoral aktiv, gegangen ist."

Von der Tribüne des Stadions herunter schallte der Ruf „Liberdade", ein Wort, das der Papst selber nur selten (vor den Jugendlichen in Belo Horizonte, vor dem Celam und in der Favela von Bahia: „... auf daß ihr euch von allem befreien könnt, das euch jetzt auf irgendeine Weise versklavt... ") in den Mund nahm.

Die Bischöfe in ihre Ortskirchen begleitet

Der für die Gesamtkirche interessanteste Aspekt dieser Papstreise war zweifellos die *Begegnung des Papstes mit der Hierarchie der brasilianischen Ortskirche* in ihrer wechselseitigen Wirkung. Das so eindeutig positive Ergebnis dieses Zusammentreffens mag beide – zumindest aber die brasilianischen Bischöfe – überrascht haben. Sie hatten den Papst, sich und ihre Kirche intensiv vorbereitet

und somit die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß Johannes Paul II. der Begegnung nicht nur den großen gesamtkirchlichen, Lehre und Amt ausfüllenden Rahmen gab, sondern seine „Brüder im Bischofsamt" ein gutes Stück weit in ihre Ortskirche hinein begleitete.

Die Bischöfe zeigten sich von „dieser neuen Art, Papst zu sein" (Gespräch mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, *Ivo Lorscheiter*), tief beeindruckt. Ihr Selbstverständnis einer (relativ) eigenständigen lokalen Kirche mit spezifischer landesbedingter Problematik und spezifischer pastoraler Prägung war in den angespannten Monaten der Vorbereitung auf den Papstbesuch von außen und innen angefochten worden. Die Unterstützung des Metallarbeiterstreiks in São Paulo im April dieses Jahres durch die Nationale Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) ließ Staatspräsident Figueiredo erklären, die CNBB repräsentiere keineswegs die gesamte brasilianische Kirche, womit er nicht unrecht hatte. Der Spaltungsversuch von außen traf auf *interne Meinungsverschiedenheiten unter den Bischöfen* zu innerkirchlichen und auch zu politischen Fragen, wie dem geplanten restriktiven Einwanderungsgesetz (das sich für ausländisches kirchliches Personal negativ auswirken dürfte) oder der umstrittenen agrarkapitalistischen Orientierung der brasilianischen Wirtschaft. Zur Frage des Grund und Bodens, dem im Blick auf die Zukunft brennendsten sozialen Problem des 115-Millionen-Volkes, hatte die Brasilianische Bischofskonferenz im Februar ein Dokument veröffentlicht, in dem sie den Agrarkapitalismus scharf verurteilt und sich den Vorwurf völliger sachlicher Inkompetenz einhandelte (vgl. HK, April 1980, 171ff). Mitglieder des Episkopats ließen den Eindruck entstehen, die Spitze der Bischofskonferenz majorisiere die Gesamtheit der Bischöfe; die Spannungen zum Lateinamerikanischen Bischofsrat Celam wuchsen. In dieser Situation war der langjährige Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Aloisio Lorscheider,* nach Rom gereist, wo er nach eigenen Aussagen Zurückhaltung verspürte. (Vgl. Orientierung, 1. 7. 80)

In Fortaleza, dem Erzbistum Kardinal Lorscheiders, eröffnete dann der Papst den *10. Nationalen Eucharistischen Kongreß,* der wiederum die Landfrage in den thematischen Mittelpunkt rückte. Thema und Ausrichtung dieses Eucharistischen Kongresses waren ein typisches Beispiel für die an der Lebenswirklichkeit der Menschen orientierte brasilianische Gesamtpastoral. In einfachen, für jedermann verständlichen Worten reflektierte der Ideenkatalog das eucharistische Geheimnis und seine Bedeutung für ein christliches Leben unter dem Leitwort: „Wohin geht ihr?" Die Frage traf das Problem der Binnenwanderung und richtete sich an 30 Millionen Menschen, vor allem aus dem armen Nordosten Brasiliens, die unterwegs sind auf der Suche nach einer Lebensgrundlage, die ihnen die Heimatregion nicht bieten kann. Als Ursachen nannte der von der Brasilianischen Bischofskonferenz herausgegebene Katalog die ohne Beteiligung breiter Volksschichten forcierte Industrialisierung des Landes: „Die Armen werden an den Rand gedrängt, eine Klasse der Industriearbeiter geschaffen, der dafür nicht geschulte Landarbeiter bleibt einfach übrig. Die großen Agrarunternehmen kaufen Tausende Hektar Land, vertreiben die Bauern, schieben sie an den Rand der großen Städte und vergrößern die Slums ... Dort gibt es nur eine gut funktionierende Arbeitsvermittlung, nämlich die, die junge Mädchen vom Autobus, der sie von zu Hause in die Stadt bringt, direkt in die Prostitution führt." Das Gebet des Eucharistischen Kongresses für die „migrantes" ist die Anklage eines Verzweifelnden, eines politisch Unterdrückten, eines Menschen, der dennoch hofft:

„Wanderer, wer bist du?
Ich war der Herr des Landes.
Ich hatte ein Stück Land, das mir gehörte.
Ich wollte säen, ernten und war ein Mensch.
Aber die mächtigen Männer des Fortschritts
mit ihren Viehherden und ihren Maschinen
nahmen mir mein Stück Land,
stahlen mir das Brot, das ich verdient hatte,
töteten meine Hoffnung
und stürzten mich mit meiner Familie
ins ungewisse Schicksal.
.... Wanderer, wer bist du?
Ich bin der Mann, der in die Stadt ging,
hungrig, arm, verängstigt,
der nach Arbeit herumlief,
kämpfte wie ein Verdammter,
der die Hochstraßen, die schäbigen Hütten,
die Slums kennenlernte, der immer
und von jedem ausgebeutet wird.
Ich bin eine billige Arbeitskraft,
ein Mädchen für alles.
Die Stadt spuckt auf meine Würde.
Ich bin ein erbärmlicher, ein gebrochener Mann.
Aber ich bin ein Armer Gottes,
ich habe meinen Glauben und eine Hoffnung.
Wir werden wieder über unser Land gehen.
Denn Gott läßt die, die leiden, nicht im Stich.
Er steht auf der Seite der Unterdrückten.
Mit ihm werden wir für menschliches Leben kämpfen.
Dort werden wir an einem Tisch sitzen,
und das Brot wird reichen für alle."

Die grundsätzlichen Aussagen des Papstes zur *Landfrage,* die er im Erzbistum Hélder Câmaras, in Recife, machte, mochten sich daneben blaß ausnehmen. In der Sache unterstützte Johannes Paul II. mit seiner Aussage – „Es ist unzulässig, daß die gesellschaftliche Entwicklung gerade die von einem echten und menschenwürdigen Fortschritt ausschließt, die in den ländlichen Gebieten leben, die das Land bereitwillig mit ihrer Hände Arbeit fruchtbar machen, die das Land brauchen, um ihre Familie zu ernähren" – die Kritik der brasilianischen Bischöfe an der aufstrebenden Agrarindustrie (Ansprache an die Landarbeiter in Recife). Dabei fiel auf, daß diese wie auch die anderen sozialkritischen Reden des Papstes, jeweils von der konkreten Situation ausgehend, methodisch durchaus ähnlich an-

gelegt waren wie die diesbezüglichen Texte der brasilianischen Bischöfe.

Vor allem viel Lob

Seine *Beurteilung der brasilianischen Kirche,* vor allem ihrer bischöflichen Leitung, gab der Papst in Fortaleza hinter verschlossenen Türen ab. Die vor knapp 200 Bischöfen gehaltene Rede an die „Brüder im Bischofsamt" war in der Nacht vor ihrer Veröffentlichung noch in wesentlichen Teilen abgeändert worden. Sie ist wie alle anderen Reden auch in pastoralem, undoktrinärem Stil abgefaßt, enthält einige wenige Ermahnungen, zahlreiche positiv formulierte Empfehlungen und vor allem viel Lob. Zu den Ermahnungen zählten das ebenfalls an anderer Stelle an die Priester gerichtete Verbot politischer Betätigung („Eure Berufung als Bischöfe verbietet euch klar und eindeutig jede politische Parteinahme sowie jede Unterwerfung unter diese oder jene Ideologie bzw. System. Sie verbietet euch jedoch nicht, vielmehr fordert sie euch dazu auf, allen Menschen nahe zu sein und ihnen zu dienen, insbesondere den Schwachen und Bedürftigen...") und die Aufforderung an die Bischöfe zu größerer Einheit untereinander „im Rahmen eines gesunden Pluralismus". Unter Hinweis auf die Enzyklika „Evangelii nuntiandi" Pauls VI. erinnerte der Papst außerdem daran, daß Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit des bischöflichen Amtes davon abhängen, daß die Behandlung weltlicher Fragen gleichzeitig mit der Verkündigung der Erlösung durch Christus erfolge. Der Pflege der Liturgie galt eine weitere päpstliche Empfehlung, die der brasilianische Episkopat in der Tat beherzigen sollte. Ausnahmslos alle Papstmessen auf brasilianischem Boden zeichneten sich durch ein Neben- und Durcheinander verschiedenster musikalischer Elemente von (geographisch wie historisch) unterschiedlichster liturgischer Herkunft aus. Da einheimische Elemente (bis auf die lautstarken Animatoren) völlig fehlten, kann man getrost von einem *liturgischen Vakuum* sprechen, das es auch aus pastoralen Erwägungen dringend zu füllen gilt. Der Papst selbst muß dieses Defizit an Stil und Spontaneität nach seiner Afrika-Reise besonders deutlich empfunden haben. Vielleicht führt diese Erfahrung dazu, daß die zuständigen vatikanischen Stellen das von der Bischofskonferenz eingereichte „Direktorium für die Volksmesse" doch noch approbieren.

Die Arbeit der Brasilianischen Bischofskonferenz würdigte der Papst mit den Worten: „Ihr seid die zahlenmäßig größte Bischofskonferenz der Welt. Der hohen Zahl entspricht die intensive pastorale Arbeit, die ihr in eurer jungen und dynamischen Kirche leistet. Deshalb und wegen der vielversprechenden Zukunft eures Landes hat euer Episkopat ein Prestige, aber auch eine Verantwortung, die über die Grenzen eurer Diözesen und sogar der Nation hinausreicht: ihr tragt Verantwortung für die ganze Kirche." Er empfinde „Sympathie und Bewunderung" für diese Bischofskonferenz, fügte der Papst hinzu. Die Bischöfe konnten es an ausbleibendem Tadel, an der geringen Anzahl ermahnender Aussagen und an den Worten der Auszeichnung ablesen: der Papst wollte sie mit dieser Rede in ihrer Arbeit bestätigen und ermutigen. Die Dankbarkeit und Freude darüber nahmen bei einigen Bischöfen euphorische Formen an; allgemein war Überraschung zu spüren über das, was Bischof Lorscheiter „die klare Solidarität des Papstes mit unserer Arbeit" nannte. Der Papst hatte das Treffen hinter verschlossenen Türen vor allem dazu genutzt, die Bischöfe ausführlich zu Wort kommen zu lassen. Große Zufriedenheit herrsche über den Verlauf des Treffens, das der Papst in seiner Rede an die Bischöfe als den wichtigsten Kontakt seines Besuchs hervorgehoben hatte, sagte Bischof Lorscheiter am Ende der Papstreise.

Im Verlauf der Reise, die dem Papst immer wieder Gelegenheit bot, mit einzelnen brasilianischen Bischöfen oder Gruppen von Bischöfen zusammenzutreffen, wurde der freundliche und herzliche Umgang der Bischöfe mit dem Papst zum unübersehbaren – und häufig im Bild festgehaltenen – äußeren Zeichen eines offenbar entkrampften Verhältnisses. Der leichte emotionale Zugang zueinander, mentalitätsbedingt bei der einen, mehr persönliches Charakteristikum bei der anderen Seite, war für manchen europäischen Zuschauer angesichts zweifellos bestehender sachlicher Differenzen schwer einfühlbar. Im Stadion von São Paulo zeigte Kardinal Arns, des Schauspielerns und der Effekthascherei gewiß unverdächtig, während der Ansprache des Papstes an die Arbeiter ein strahlendes, breiter werdendes und andauerndes Lächeln tiefer Zufriedenheit, das faszinierte. Viele der Bischöfe brachten dem Papst ein Maß an spontaner Freude und Zuneigung entgegen, die das Volk – auf Distanz gehalten und anders als in Mexiko selbst in seiner Begeisterung noch gelenkt – ihm nicht vermitteln konnte.

Das vorrangige Ziel dieser Reise, die *Stärkung und Ermutigung der brasilianischen Kirche,* hat der Papst ein gutes Stück weit verwirklichen können. Dies geschah über die Verkündigung der traditionellen Lehre der Kirche (oft in Form einer schlichten Glaubensunterweisung), mit großem seelsorglichem Engagement und dem ganzen Einsatz seiner menschlichen Qualitäten. Eine so positive Einschätzung durch einen realitätsnahen und urteilsfähigen Episkopat kann aber nicht übersehen haben, daß sich auch in Brasilien zwischen pastoraler Offenheit des Papstes und einem nach Meinung seiner Kritiker allzu verfestigten, unangefochten vertretenen Lehramt eine Spanne auftat, die von den Bischöfen jedoch offenbar noch für überbrückbar gehalten wird. Offen und unausgesprochen blieben – soweit bekannt – kirchendisziplinäre Fragen, wie die in Rom anstehenden Laisierungsverfahren (auf deren Bearbeitung die brasilianischen Bischöfe drängen) oder die Auseinandersetzung um die Präsentation der verschiedenen Editionen des Puebla-Dokuments. Unwahrscheinlich ist auch, daß die Bischöfe in der Frage neuer Dienstämter in der Kirche einen Vorstoß gewagt haben. Unter zahlreichen Briefen und Petitionen empfing der Papst im übrigen auch die Bitte einer Gruppe verheirateter Priester um Wiederaufnahme in den vollen kirchlichen Dienst.

Die politischen Auswirkungen werden gering sein

Wenn nicht alles täuscht, werden die direkten *politischen Auswirkungen* dieser Papst-Reise gering sein. Man hat den hohen Gast (aber auch nur ihn) alles sagen lassen, was er sagen wollte. Präsident Figueiredo bezeichnete seine sozialen Forderungen als „bedenkenswert", die Presse veröffentlichte seine Texte im Wortlaut; auch manche große Zeitung kommentierte sie positiv. Der Mehrzahl der Presseberichte und Kommentare war jedoch die Absicht anzumerken, den Papst für die Regierungspolitik und deren ideologische Basis zu vereinnahmen. Von den positiven offiziellen Reaktionen und vom Echo der Presse auf allseitige Akklamation der päpstlichen Aussagen zu schließen wäre jedoch falsch. Das brasilianische Militärregime meint mit seiner „demokratischen Öffnung" ganz anderes als der Papst. Wäre er nicht der Papst gewesen, erklärte der Senator der oppositionellen PMDB, *Pedro Simon,* so hätte man ihn wegen Verletzung der nationalen Sicherheit vor Gericht gestellt. Wenig spricht also dafür, daß die Regierung den Appellen des Papstes politische Taten folgen läßt. Das Regime, das sich auch bisher nicht anfällig zeigte für moralische und soziale Forderungen, könnte im Gegenteil zunächst den Druck zu verstärken suchen, um den „sozialen Frieden" zu wahren. Volk und Regierung, hatte Präsident Figueiredo dem Papst zur Begrüßung erklärt, kämpften gemeinsam für Gerechtigkeit, Frieden und ein Zusammenleben in Nächstenliebe.

Was das in Brasilien heißen kann, erfuhren die den Papst begleitenden Journalisten in Manaus, der letzten Station der Reise, wo der Indianer Lino dem Papst mit bewegenden Worten schilderte, warum sein aussterbendes Volk nicht vor ihm tanzen wolle. Der vom staatlichen Presseamt beauftragte Begleiter der internationalen Presse in Manaus, ein Mestize mit deutlichen indianischen Zügen, der die Journalisten auf dem Weg vom Flughafen in die Stadt über „wilde" und „zivilisierte" Indianer des Amazonas sowie über Einzelheiten „kannibalischer Bräuche" aufklärte, führte ihnen mit erschreckender Deutlichkeit vor Augen, daß die mißachteten Menschen in Brasilien, sei es die indianische Minderheit oder die große Masse der Armen, wenig Hilfe von den politischen Verantwortlichen erwarten können. Angesichts dieser Wirklichkeit war der beschwörende Appell des Papstes an die Armen, sich selbst zu helfen, vielleicht die größte politische Tat seiner Reise. *Gabriele Burchardt*

Ein Bericht über 25 Jahre CELAM und eine auszugsweise Dokumentation wichtiger Reden des Papstes folgen im nächsten Heft.

Interview

Maßstäbe christlichen Handelns

Ein Gespräch mit Professor Franz Böckle

Wie ein Christ handeln soll, das läßt sich mit einem Satz angeben: „Liebe und tu, was du willst" (Augustinus). Damit wird allerdings die Frage nicht überflüssig, an welchen konkreten Normen sich der Gläubige im Spannungsfeld von individueller Einsicht und Verantwortung, gesellschaftlichem Ethos, Offenbarungsanspruch und lehramtlichen Weisungen orientieren soll. Die moraltheologische Grundlagen- und Methodendiskussion der letzten Jahre hat hier ihren konkreten Bezugspunkt. Über einige zentrale Probleme aus diesem Bereich sprachen wir mit Franz Böckle, Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Böckle, die deutschen Bischöfe haben nach ihrer Herbstvollversammlung vor drei Jahren, die sich u. a. mit dem Schwerpunktthema Ethik beschäftigte, festgestellt, es gebe gegenwärtig eine große Unsicherheit hinsichtlich der Formulierung klarer normativer Aussagen über das sittliche Verhalten des Menschen. Wie nimmt sich das Geschäft des Moraltheologen auf diesem Hintergrund aus?

Böckle: Es gibt seit etwa 10 Jahren eine Diskussion über den Charakter der Allgemeinverbindlichkeit von sittlichen Normen. Aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß auch heute verbindliche sittliche Normen möglich und für ein gutes menschliches Zusammenleben notwendig sind. Auch die zentrale Frage, welchen Geltungscharakter das Wort allgemeinverbindlich beinhaltet, ist im Grunde genommen kein neues, sondern ein altes Problem, das die Moraltheologie zu allen Zeiten beschäftigt hat. So ist etwa – um ein Beispiel zu nennen – die Frage nach der absoluten Verwerflichkeit jeder Falschaussage ein Problem, das über alle Jahrhunderte hinweg immer wieder zur Diskussion gestanden hat.

HK: Es mag ja richtig sein, daß die Moraltheologie immer

nach der Allgemeinverbindlichkeit sittlicher Normen gefragt hat. Aber hat sich eine solche Diskussion früher nicht unter der Voraussetzung unbefragt akzeptierter und gelebter Normierungen abgespielt, während sie gegenwärtig auf ein verändertes ethisches Bewußtsein trifft, das auch die kirchliche Moralverkündigung verunsichert und verändert hat?

Böckle: Ob und wieweit sich tatsächlich die Verkündigung konkreter sittlicher Gebote und Verbote geändert hat, das möchte ich jetzt hier eigentlich offenlassen. Ich meine, daß die Veränderung in diesem Bereich nur sehr gering sei. Man hat doch immer gesagt, daß man nicht lügen, daß man nicht stehlen, daß man keine Unkeuschheit treiben und daß man nicht ehebrechen darf. Wer hätte denn je daran gezweifelt und wer würde es heute tun, daß dies allgemeinverbindliche sittliche Forderungen sind. Daraus merken Sie schon, daß das eigentliche Problem viel eher beim Geltungscharakter des sittlichen Gebotenen oder des sittlichen Urteilssatzes liegt.

HK: Das hieße in bezug auf die von Ihnen angeführten Beispiele?

Böckle: Um es ganz klar zu sagen: es kann eine Situation geben, in der z.B. eine Falschaussage erlaubt sein kann. Wenn beispielsweise eine Anne Frank bei mir verborgen gewesen wäre und ein Polizist käme in mein Haus, um sie zu suchen, hätte ich dann auf die Frage, ob Anne Frank hier sei, sagen dürfen: ich weiß nicht, wer das ist. Oder wäre ich – um nicht unmoralisch zu handeln – verpflichtet gewesen, auf keinen Fall etwas Falsches zu sagen und damit zuzugeben, daß sie da ist. Supponieren wir, daß eine ausweichende Antwort, ein sog. geistiger Vorbehalt hier keine Hilfe hätte bringen können. Um diese Frage geht es auch in der neueren Diskussion und nicht darum, ob man lügen dürfe. Bei aller Verbotenheit der Lüge könnte es nämlich sein, daß dieses Verbot in allgemeinster Form zwar gilt und doch nicht unabhängig ist von jeder denkbaren Situation.

„Jede Ethik muß auf die Frage nach dem letzten Grund sittlicher Pflicht Antwort geben"

HK: Dem wird niemand widersprechen. Hat aber nicht auch das Insistieren auf unbedingt, in jedem Falle geltenden Geboten, auf Grenzen teleologischer Argumentation in der Normbegründung, nach der Handlungen von ihren Folgen her beurteilt werden müssen, seine ernsthaften Gründe?

Böckle: Sie haben völlig recht, daß ein solcher spitzer kasuistischer Fall sicher nicht der Grund für eine heftige Debatte sein kann. Dahinter steckt vielmehr letztlich eine pastorale Frage, nämlich die Sorge gerade auch der Bischöfe, daß Normen, wenn sie nicht als für jeden Fall gültig erscheinen, nicht das Charakteristikum des Unbedingten tragen, in das Mißverständnis der Beliebigkeit geraten. Zu viele Menschen könnten leicht sagen, daß sich ihnen eine Abwägung, wie sie hier in einer Grenzsituation gefordert wird, auch in eher alltäglichen Fällen nahelegt und daß damit die normativen Aussagen, die Gebote und Verbote im Grunde einer subjektiven Beliebigkeit anheimgestellt würden. Es geht also um die Abwehr gegenüber einem naheliegenden Mißbrauch.

HK: Nun hat doch die neuere Moraltheologie immer wieder darauf abgehoben, daß sie eine – wenn auch theonome – Vernunftethik entwerfen wolle. Inwieweit ist der Appell an die Vernunft des Menschen bei der Güterabwägung trotz aller Gefahr des Mißbrauchs unverzichtbar und inwieweit kann er auch – vielleicht durch unzureichende Umsetzung in der Moralverkündigung – dazu beitragen, Mißverständnisse in Richtung subjektive Beliebigkeit aufkommen zu lassen?

Böckle: In dieser Beziehung kann überhaupt nur Klarheit geschaffen werden, wenn wir grundsätzlich fragen, welche Aufgaben sich einer Ethik, auch einer theologischen Ethik überhaupt stellen. Man kann es ganz einfach so sagen: Jede Ethik muß Antwort geben auf die Frage nach dem letzten verbindlichen Grund sittlicher Pflicht oder auch des Sollensanspruchs. Darauf wird jede theologisch-christliche Ethik ohne irgendwelche Einschränkungen sofort antworten: Der Anspruch des lebendigen Gottes an den Menschen, an sein Geschöpf, an den in Jesus Christus erlösten Menschen. Dieser Anspruch erhält seine Antwort im gläubigen Ja des Menschen, also einem den Menschen transzendierenden Akt des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe zu Gott, in dem der Mensch sich selbst in seiner ganzen Existenz, auch in seiner vernünftigen Existenz in der Welt unter Gott stellt. Dieser Anspruch – und nur er – ist bedingungslos. Seine Bedingungslosigkeit gründet in dem Unbedingten des göttlichen Wollens und steht innerhalb der Moraltheologie außer Diskussion.

HK: Von diesem Punkt an können sich die Wege aber trennen ...

Böckle: Die Frage, die diskutiert wird, ist zunächst einmal, ob ein solcher vom Glauben her verstandener Anspruch dem in der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie aufgewiesenen Anspruch einer universal geltenden Vernunft widerspricht oder zu ihm hin in einer inneren Konvergenz steht. Aber ich glaube, wir können dieses Grundproblem einmal ausklammern.

HK: Ergeben sich aus der Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von unbedingtem göttlichem Anspruch und menschlicher Autonomie nicht doch Konsequenzen für die konkreten Inhalte einer theologischen Ethik?

Böckle: Wenn wir – wie dies allgemein geschieht – die religiösen Pflichten in diesem Zusammenhang einmal ausklammern, so ergibt sich der Inhalt dessen, was wir tun sollen, gerade auch in der theologischen Ethik wohl nur auf dem Hintergrund einer innerweltlichen Erfahrung. Diese Erfahrung schafft zunächst einen Zugang zu den für das menschliche Zusammenleben unverzichtbaren Gütern

und sittlichen Grundhaltungen, also zu den sozialen Tugenden. Menschliches Zusammenleben kann nicht glükken, so sagt es die Erfahrung, wenn nicht das Leben des Menschen geschützt wird, wenn nicht der Schutz seiner leiblichen Integrität gewährt, wenn nicht seine sittliche Freiheit gewährleistet wird. Wir stoßen hier auf die grundlegenden Menschenrechte, oder – mit Johannes Messner gesprochen – die existentiellen Zwecke des Menschen. Dazu zählt er z.B. Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung, Fortpflanzung und Erziehung, die gesellschaftliche Wohlfahrt, Sicherung von Frieden und Ordnung. Interessanterweise ist sein Weg nicht der einer deduktiven Metaphysik, sondern er sucht diese Zwecke in einer dem Verstehenshorizont des heutigen Menschen viel angemesseneren Weise induktiv-ontologisch aus den Wirkweisen der menschlichen Natur als ethische Notwendigkeiten aufzuweisen, wobei der Naturbegriff durchaus nicht einfach festgelegt ist. Mit diesem Ansatz steht er ganz in der ethischen Tradition des Mittelalters, deren Lehre von den inclinationes naturales er konstruktiv fortzuführen sucht.

„Erfahrung ist eine mehrschichtige Größe"

HK: Wo ist dann das vieldiskutierte „Proprium" christlicher Ethik anzusiedeln, das es ja von der Grundübereignung an Gott her und in der Nachfolge Jesu Christi zweifellos gibt? Liegt es – wenn ich bewußt vereinfachen darf – darin, daß zu diesen für den Menschen fundamentalen Werten und Gütern neue Werte dazukommen, oder ist es so, daß man nicht einfach zusätzliche Werte angeben kann, sondern auf den je neuen Prozeß der Vermittlung zwischen den menschlichen Grundwerten und Grundhaltungen und dem christlichen Anspruch verwiesen ist?

Böckle: Wenn ich von Erfahrung spreche, so meine ich nicht nur die allgemein menschliche Erfahrung, sondern auch die heilsgeschichtliche, also die Erfahrung in der Offenbarungsgeschichte des Volkes Israel und des neutestamentlichen Gottesvolkes. Erfahrung ist eine mehrschichtige Größe: sie betrifft zunächst die Naturgeschichte des Menschen, seine eigene Evolutionsgeschichte, ebenso auch die Kulturgeschichte des Menschen und umfassend seine Heilsgeschichte. Ich möchte ausdrücklich sagen: die drei Gesichtspunkte sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen; man muß sie letzten Endes in einer inneren Einheit miteinander sehen. Die Menschheitsgeschichte ist ja nicht zu trennen von der Heilsgeschichte, und die Heilsgeschichte vollzieht sich mitten durch die Menschheitsgeschichte hindurch. Die innere Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung ist für die Moraltheologie schlechterdings grundlegend, wenn sie auf die Frage antworten soll: welche grundlegenden Güter und Werthaltungen bestimmen unser sittliches Zusammenleben?

HK: Kann man sich theologisch einfachhin auf die Vernunft berufen, wo doch der Christ in einer Welt lebt, in der die Vernunft letztlich durch das, was man Ursünde nennt, beeinträchtigt ist und damit zum bloßen Instrument seiner Selbstbehauptung werden kann?

Böckle: Das ist sicher richtig; aber ich möchte gleich hinzufügen, daß selbst diese Erfahrung des Unheils, der Unheilsgeschichte nicht nur dem explizit an die Offenbarung Glaubenden erkennbar wird, sondern ja auch eine allgemeine Menschheitserfahrung ist. Wenn Kołakowski uns in seiner bekannten Rede in der Paulskirche darauf aufmerksam gemacht hat, wir hätten wohl die Erbsünde etwas zu sehr vergessen, dann hat er deutlich gemacht, daß es sich dabei in der Tat um eine Grunderfahrung des Menschen handelt, die sich nicht nur der gläubigen Geschichtsdeutung zeigt. Ich bin tatsächlich der Überzeugung, daß das Christliche beginnt und endet mit der Tatsache, daß Gott jeden Menschen unendlich liebt, was sich aufs exakteste kundtut in der Tatsache, daß er in seinem Sohn den Sühnetod für uns gestorben ist. Darin erkennen wir des Menschen Verlorenheit, aber auch seine Würde. Diese Verlorenheit und diese Würde auch auf dem Hintergrund der menschlichen Selbsterfahrung zu verdeutlichen, sie dem Menschen immer wieder ins Bewußtsein zu rufen, ist zweifellos eine entscheidende Funktion der Glaubensverkündigung, auch der sittlichen Verkündigung.

HK: Wollen Sie damit sagen, daß schon allein die Einsicht in dieses Zueinander von Erlösung und Verlorenheit des Menschen den Appell an die sittlich urteilende Vernunft in der kirchlichen Moralverkündigung keinesfalls ausschließen darf...?

Böckle: ... In keiner Weise ausschließen darf, weil ja gerade diese sittliche Vernunft die Vernunft des in Gebrochenheit und Würde lebenden Menschen ist. Sicher ist diese Erkenntnis verdunkelt, und insofern muß sie immer wieder auch aufgehellt werden. Das ist es, was wir eh und je die relative Notwendigkeit von Offenbarung genannt haben. Aber das, was uns der christliche Glaube im Blick auf unser sittliches Leben deutlich macht, ist nicht eine Forderung, die den Menschen verfremdet, sondern ist ein Anspruch, der den Menschen in seine zutiefst menschliche Selbsterkenntnis führen will. Treffend sagt der Papst in seiner Enzyklika „Redemptor hominis": In Jesus Christus, dem Erlöser der Menschen, wird der Mensch den Menschen erst richtig ansichtig.

HK: Das hätte zur Folge, daß man nicht die direkte Ableitung sittlicher Gebote und Verbote aus der Offenbarung gegen eine als bloß formal verdächtigte Vernunft ausspielen kann, die in ihrem ethischen Diskurs nie zu einem Ende kommt, weil es eben immer Gründe und Gegengründe im Streit um Gut und Böse gibt. Wie läßt sich dann das Verhältnis von Vernunfteinsicht und Glaubensanspruch angemessen bestimmen?

Böckle: Philosophische Ethik tendiert in der Tat immer sehr stark auf das Formale und versucht, formale Prinzipien zu erarbeiten, etwa das Utilitätsprinzip oder das Prinzip des Konsenses im Diskurs; mit solchen Prinzipien

allein wird man allerdings keine materiale Ethik bauen können. Wir kommen damit höchstens zu formalen Bedingungen des Diskurses und des Konsenses, aber zu keinen materialethischen Aussagen. Solche Aussagen lassen sich eben nur auf dem Hintergrund einer Güterlehre und einer Tugendlehre machen. Diese Erkenntnis der Güter- und Tugendhaltungen, also der sittlichen Grundhaltungen des Menschen, ergibt sich allerdings aus einer Hermeneutik von Erfahrungen. In dieser Erfahrung ist – wie schon einmal gesagt – eben das Gebrochensein des Menschen miteingeschlossen. Wenn es beispielsweise selbstverständlich wäre, daß Menschen einander immer die Treue wahren, dann wäre auch rein menschlich eine Aufforderung zur Treue völlig überflüssig.

HK: Ist es nicht so, daß der gegenwärtige Streit um die Normbegründung innerhalb der Moraltheologie auch daran krankt, daß dabei oft verschiedene Ebenen durcheinandergeworfen werden: Einerseits die moraltheologisch-wissenschaftstheoretische, auf der man sich um eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik bemühen muß, anderseits die Ebene der konkreten kirchlichen Verkündigung, der mit sehr abstrakten Begründungsmodellen ja wenig geholfen ist?

Böckle: Ich glaube in der Tat, daß hier ein Kernproblem der ganzen Sache liegt: einerseits die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Frage nach der Gültigkeit von bestimmten sittlichen Urteilen, Normen, Geboten, Verboten und auf der anderen Seite eben die berechtigte Sorge, wie wir die Menschen zu einem zuverlässigen sittlichen Verhalten bringen können. Kann der einzelne – so muß man fragen – denn so differenzieren, wie das der Wissenschaftler bei der Begründung der Normen tun muß? Hier besteht zweifellos eine innere Spannung zwischen der Theorie und der praktischen Verkündigung, die gewissermaßen naturgegeben ist.

„Es ist zu erheblichen Dissonanzgefühlen gegenüber der offiziellen Lehre der Kirche gekommen"

HK: Gehören in diesen Zusammenhang nicht gerade die faktischen Probleme vieler Gläubigen mit der kirchlichen Moralverkündigung?

Böckle: Die Moraltheologie ist auf die ganze Frage der Normbegründung eigentlich eingetreten, weil es in der Tat innerhalb der katholischen Gemeinschaft der Glaubenden zu erheblichen Dissonanzgefühlen gegenüber der offiziellen Lehre der Kirche gekommen ist. Die Umfrage vor der Synode hat ja diese Dissonanzgefühle in aller Deutlichkeit herausgestellt. Sie bezogen sich bekanntlich ganz spezifisch auf die Sexualmoral. Gerade in diesem Zusammenhang stellte sich die Frage, ist denn eine solche Norm wirklich unter allen denkbaren Umständen gültig oder könnte nicht auch ein Fall eintreten, in dem – um jetzt wieder das alte Beispiel zu wählen – etwa das Zusammenleben zweier geschiedener Wiederverheirateter auch, obwohl es rein äußerlich juristisch betrachtet zunächst den Charakter eines ehebrecherischen Zusammenlebens hat, de facto aus konkreten Voraussetzungen heraus sittlich zu rechtfertigen wäre. Nur dann kann die Frage des Kommunionempfangs überhaupt diskutiert werden. Die pastorale Entscheidung setzt hier eine moraltheologische und nicht eine bloß rechtliche Prüfung voraus.

HK: Gerade wenn die Moraltheologie die angesprochenen Dissonanzen ernst nimmt, muß Sie aber ihren Gesprächspartnern in der Kirche gegenüber deutlich machen, daß es ihr nicht darum geht, Normen aufzuweichen oder zur Disposition zu stellen. Wie kann sie dem Vorwurf begegnen, daß der unverkürzte Anspruch der Offenbarung oder der Ernst der Nachfolge Christi ausgehöhlt wird, wenn kirchliche Normen z. B. in der Ehemoral auf ihren unbedingten Gültigkeitsanspruch befragt werden?

Böckle: Zunächst: Ich wüßte keinen einzigen katholischen Moraltheologen zu nennen, der auch nur im entferntesten die Absicht angedeutet hätte, die Gültigkeit von Normen oder das Grundprinzip der Nachfolge Christi in Frage zu stellen. Gerade um diese Nachfolge Christi in einer immer treueren Form zu ermöglichen, sind wir auch auf Schwachstellen unseres eigenen, bisher zum Teil einfach zu selbstverständlichen und auch nicht ganz ohne aufweisbare Widersprüche vertretenen Systems aufmerksam geworden. So ist nie überzeugend dargelegt worden, wieso die traditionelle Moral da, wo es um eine direkte Verletzung des fundamentalsten Gutes, des menschlichen Lebens geht, eine Güterabwägung zuläßt, wo es dagegen um den positiven Ausschluß der Zeugung geht, soll eine gewissenhafte Abwägung der in der Ehe zur Verwirklichung stehenden Güter nicht erlaubt sein. So hat man die Tötung eines Rechtsbrechers im Vollzug der Todesstrafe mit einer Abwägung des individuellen Wohls gegenüber dem Gemeinwohl gerechtfertigt. Zur ehelichen Sexualität erklärt man, eine verkümmerte sexuelle Begegnung widerspreche immer der Menschenwürde, der Ausschluß der Zeugung aus der ehelichen Begegnung lasse diese zur Kümmerform werden. Nun ist eine verkümmerte Begegnung gewiß immer kümmerlich. Doch die Frage ist damit nicht beantwortet, wieso ein aus der Verantwortung für alle Ehegüter vollzogener aktueller Ausschluß der Zeugung die Begegnung „per se" zur Kümmerform werden lasse.

HK: Warum beziehen Sie sich zur Konkretisierung sexualethischer Positionen gerade auf das bei uns gegenwärtig nicht sehr aktuelle Beispiel Todesstrafe?

Böckle: Weil es dabei zweifelsfrei um eine direkte Tötung geht. Dagegen wurde eingewandt, das unbedingte Verbot direkter Tötung gelte nur im Blick auf Unschuldige. Dann muß man allerdings fragen, was bei einer Bauchhöhlenschwangerschaft oder bei einer Eileiterschwangerschaft zu tun sei. Hier muß man natürlich die Schwangerschaft abbrechen. Der Hinweis, der Fötus sei meist bereits tot, reicht nicht für alle Fälle. Der recht rabulistische Einwand, hier gehe es um das Entfernen des Eileiters und man müsse den Fötus darin mitwegnehmen, ist nicht überzeugend. Er

macht aber deutlich, daß letzten Endes das Kriterium für Erlaubt- oder Nichterlaubtsein nicht in einem äußeren Kausalzusammenhang liegen kann, sondern in der proportionierten Ausrichtung der Handlung auf das Ziel, das sie verfolgt. Dies kann nur durch eine Abwägung der auf dem Spiel stehenden Güter geschehen. Wo Leben gegen Leben steht, wird man dem rettbaren den Vorzug geben und das weniger oder überhaupt nicht rettbare opfern. Das ist dann in dem Sinne keine absichtliche Tötung, d.h., es ist keine Tötung um des Tötens willen. Töten ist objektiv verboten, das bestreitet kein Mensch; aber das allgemeine Tötungsverbot steht nicht außerhalb aller Bedingungen.

„Unbedingt ist allein der Anspruch des lebendigen Gottes"

HK: Liegt nicht ein grundsätzlicher Denkfehler darin, daß man die Linie von dem unbedingten Anspruch der Offenbarung bis zu dem unbedingten Anspruch einer Norm in jedem konkreten Fall zu kurzschlüssig auszieht?

Böckle: Das ist das eigentliche Problem. Unbedingt ist allein der Anspruch des lebendigen Gottes an den Menschen, sich gemäß der ihm eigenen Würde – und diese Würde liegt in seiner sittlichen Freiheit – zu verhalten und gleichzeitig die sittliche Würde jedes anderen Menschen zu respektieren. Es geht um die sittliche Würde einer Person, die immer Subjekt und Objekt zugleich ist, wie es der Papst sagt; Objekt nämlich in dem Sinn, daß ich ihn respektieren muß mit all dem, was das Seine ist. Dieser Anspruch ist bedingungslos. Wo er ins Licht rückt, gilt dann auch der Satz, der dies zum Ausdruck bringt, bedingungslos. Deshalb kann man sagen: Folterung ist immer verboten, sofern unter Folterung nicht nur eine Übelzufügung verstanden wird, sondern sofern man unter Folter versteht, den anderen zu einer Handlung zu zwingen, die gegen seinen unbedingten Gewissensanspruch ist. Sie sehen, es muß immer diese Unbedingtheit selbst ins Spiel kommen. Es kann nie durch ein irdisch bedingtes Gut ein unbedingter Anspruch begründet werden. Er kann höchstens an diesen Gütern verwirklicht werden.

HK: Wie geht das aber in der Verkündigung: einerseits den unbedingten Anspruch der Offenbarung in seinem Ernst voll und ganz aufrechtzuerhalten, anderseits die Unverzichtbarkeit der von der sittlichen Vernunft her gebotenen Abwägung der endlichen Güter zu verdeutlichen, ohne in den Verdacht zu geraten, daß man einer falsch verstandenen Emanzipation oder der Permissivität Vorschub leistet?

Böckle: Wir müssen uns konzentrieren auf die Vermittlung der unserem Leben vorgegebenen Güter und Werthaltungen, indem wir – um noch einmal im Klartext zu sprechen – die existentiellen Zwecke des Menschen, die für sein Zusammenleben fundamentalen Güter wie das Leben, die leibliche Integrität, die institutionellen Größen wie die Ehe, die Familie wiederum in ihrer Wichtigkeit, Bedeutung deutlich ins Zentrum stellen. Der Weg, der in den letzten Jahren gegangen worden ist, ist im Prinzip der richtige.

HK: Kämpft die Kirche hier nicht vielfach auf dem falschen Schlachtfeld, wenn sie ihre Sorge auf die unbedingte Geltung von bestimmten Einzelnormen, vor allem im sexualethischen Bereich, richtet, deren Begründungen problematisch geworden sind, und ihre Moralverkündigung damit insgesamt in – unverdienten – Mißkredit bringt?

Böckle: Gerade in bezug auf das Sexualverhalten muß deutlich gemacht werden, welche menschlichen Werte auf dem Spiele stehen: die Reifung der Persönlichkeit, das Glücken der Partnerschaft und das Wohl der ganzen Gesellschaft. Die Kultur des einen Wertes steht in engem Zusammenhang mit dem anderen: ohne Reifung keine Liebesfähigkeit, ohne dauerhafte Liebe der Eltern keine gesunde Reifung der Kinder. Beides wird getragen durch die Institution der Ehe. Es muß ebenso klarwerden, daß ohne Selbstzucht dauerhafte Liebe kaum gedeihen kann. Dies alles geht nicht ohne entsprechendes Bemühen im Tun; doch Handlungsappelle und erst recht Verbote ohne Beziehung zu den erfahrbaren Werten helfen wenig. Die kirchliche Verkündigung muß ein überzeugendes Menschenbild vermitteln.

„Die Kirche wird immer wieder aus ihrem Menschenbild heraus die richtige Akzentuierung der Hierarchie der Werte deutlich machen müssen"

HK: Unter den Argumenten gegen das, was man unter dem Stichwort „autonome Moral" subsumiert, findet sich ja oft neben dem Hinweis auf sittliche Grundentscheidungen, die durch die Offenbarung, von der Nachfolge Christi her gegeben seien und die man nicht einfach als Vernunftforderungen plausibel machen könne, auch der Verweis auf die unerläßliche Rolle des Lehramts als des Auslegers der sittlichen Weisungen der Offenbarung...

Böckle: Ich spreche dem Lehramt gerade da eine erhebliche Bedeutung zu, wo es um die Auseinandersetzung um eine richtige Erkenntnis der für unser Zusammenleben fundamentalen Werte geht. Die Kirche wird immer wieder aus ihrem Menschenbild heraus die richtige Akzentuierung der Hierarchie dieser Werte deutlich machen müssen. Denn von einem christlichen Menschenbild aus ergibt sich – das sieht man wohl deutlich – eine andere Art der Wertvorzüge, als wenn man sie von einem materialistischen Menschenbild aus sieht. Der eigentliche Punkt, an dem das Lehramt in Sachen Moral eine unverzichtbare Aufgabe hat, besteht darin, aus dem im Glauben begründeten Menschenbild, aus einer theologischen Anthropologie heraus die für den Menschen unverzichtbaren Güter und Werthaltungen aufzuzeigen.

HK: Müßte das Lehramt nicht einerseits, wenn man es auf eine Kurzformel bringt, sich noch intensiver um die Moralverkündigung bemühen, anderseits aber der Verantwortung der Gläubigen einen größeren Spielraum lassen?

Böckle: Es geht tatsächlich um diese Grundaufgabe, wobei

ich nicht etwa verkennen möchte, daß das Lehramt auch dort, wo es nicht um Unfehlbarkeit geht, sich im Rahmen seiner Kompetenzen durchaus in die konkreten Auseinandersetzungen um die optimalsten normativen Aussagen einschalten soll.

HK: Es käme dabei weitgehend auf das Wie lehramtlicher Stellungnahmen an...

Böckle: Ja, das ist das Entscheidende. Ich möchte nicht etwa den Eindruck erwecken, als ob die Kirche sich in der Frage konkreter Regulierungen, sei es jetzt im Bereich der Sittlichkeit oder auch des Rechts, nicht um eine möglichst gute Regulierung der jeweils in Frage stehenden Werte einsetzen solle.

HK: Man kann den Eindruck haben, daß die Kirche in mancher Hinsicht wieder stärker auf Distanz zum gesellschaftlichen Ethos zu gehen versucht. Inwieweit ist für den Christen ein von der Offenbarung her begründetes „Sonderethos", das dann kompromißlos, auch im Konfliktfall, durchgetragen werden muß, unerläßlich, und wo sind die Bemühungen um den Wertkonsens in der Gesellschaft vielleicht wichtiger als das Beharren auf dem eigenen Ethos für die Gesamtgesellschaft?

Böckle: Ich glaube, das kann man nur mit einem Sowohl-Als-auch richtig beantworten. Es muß sowohl die Gemeinsamkeit in den fundamentalen Werten herausgestellt werden, weil die christliche Offenbarung nicht etwas dem Menschen Verfremdendes verkündet, sondern letztlich die für den Menschen fundamentalen Güter und Werthaltungen verdeutlicht. Auf der anderen Seite muß aber durch die Kirche auch deutlich gemacht werden, daß man im Bereich des streng Rechtlichen, das immer mit Erzwingbarkeit verbunden ist, auf Grenzen stößt und daß die Menschheit, will sie wirklich weiterkommen, immer wieder über diese Grenzen hinauswachsen muß.

HK: Wie verhält es sich dann mit einer glaubwürdigen Verkündigung der Radikalisierungsforderungen der Bergpredigt?

Böckle: Die Verkündigung der Gottesherrschaft in der Bergpredigt eröffnet dem Handeln des Glaubenden einen Horizont, der gewohntes menschliches Denken und Handeln völlig relativiert. Jesus weist seine Zeitgenossen auf das alte, in allen Kulturen verbreitete Vergeltungsrecht hin. Danach gilt: für ein Auge ein Auge. Heute würde man sagen: für ein durch den Feind zerstörtes Dorf in eurem Land dürft ihr höchstens eines im Feindesland zerstören. Jesus verlangt dagegen, gegebenenfalls die andere Wange hinzuhalten. Er will sagen: der Glaubende müsse auf die Vergeltung des Bösen verzichten können und unter Umständen zum Hinhalten der anderen Wange bereit sein. Ähnliches gilt vom Scheidungs- oder vom Schwurrecht. Damit wird weder eine rechtliche Regelung dieser Bereiche noch eine notwendige Rechtsreform abgewiesen. Es wird jedoch deutlich, daß sich Jesu Bemühen nicht unmittelbar auf die Rechtsordnung und die entsprechende Gesetzgebung richtet. Er ruft vielmehr zur kritischen Prüfung der in Frage stehenden Güter und Werte. Seine radikalen Forderungen berühren den Kern der sittlichen Verantwortung. Sie haben den Charakter der Herausforderung zur kritischen Selbstprüfung. Der Herausgeforderte soll sich weder mit dem gesetzlichen Minimum noch mit dem Kalkül eigener Einsicht und Kraft begnügen. Er soll seinen Horizont weiten auf die mit Jesus angebrochene Gottesherrschaft. In diesem Sinn steht die Forderung als Antithese zum Gesetz.

„Christliche Ethik ist durch die Antithetik geprägt, die in der Verkündigung Jesu lag"

HK: Diese Spannung zwischen dem christlichen Überschuß über das rechtlich Mögliche oder gesellschaftlich Praktizierte deckt sich doch nicht unbedingt mit der anderen zwischen dem von Christen faktisch gelebten Ethos und davon abweichenden lehramtlichen Normierungen?

Böckle: Eine christliche Ethik muß gerade jene Antithetik, die in der Verkündigung Jesu lag, als ein Grundelement in ihre Eigenart aufnehmen, sie ist durch diese Antithetik mitgeprägt. Wir müssen ständig offen sein auf eine Entwicklung über das bloß gesetzlich Vorgeschriebene hinaus, müssen uns aber gleichzeitig bewußt sein, daß auch dieser Schritt selbst noch einmal den Gesetzen der sittlichen Vernunft zu unterwerfen ist. Denn sonst kommen wir in eine schwärmerische Ethik. Man wird das Präsentische der Gottesherrschaft ernst nehmen müssen, d. h. diese Ermöglichung zu neuem Tun und neuem Aufbruch, und muß gleichzeitig wissen, daß das Kommen des Reiches noch aussteht, sonst gerät man in eschatologische Schwärmerei.

HK: Um das Problem zu verdeutlichen: rühren nicht manche Unglaubwürdigkeiten in der gegenwärtigen Kirche und ihrer Moralverkündigung daher, daß die Sensibilität für das christliche Antithetische sich in einschlägigen Stellungnahmen weitgehend auf einzelne Bereiche beschränkt, gerade im Sexualethischen, während in anderen Bereichen ein Kompromiß zwischen bürgerlicher Ethik und christlichem Ethos weit unproblematischer erscheint?

Böckle: Wenn Sie etwa daran denken, daß bei der Frage, ob Gewaltlosigkeit oder Gewaltanwendung zur Sicherung des Friedens richtig sei, beide Wege als Möglichkeiten des christlichen Zeugnisses akzeptiert werden, so müßte man im Grunde genommen auf dem gleichen Hintergrund auch anerkennen, daß es gescheiterte Ehen gibt und daß auch nach diesem Scheitern wieder ein weiteres Leben möglich werden muß. Das hat die Kirche bis zu einem gewissen Grad auch verwirklicht durch ihre Ehegesetzgebung. Wir kämen damit zu der Frage, ob man diese Regelungen nur in den rechtlich definierten Fällen gelten lassen kann. Wir stoßen hier auf ein grundsätzliches Problem. Wenn unter Katholiken eine Ehe scheitert, fragen sich die Beteiligten und ihre Angehörigen nicht selten, ob sich nicht eventuell rechtlich etwas „machen" lasse. Und man atmet auf, wenn

ein Formmangel oder ein anderer Nichtigkeitsgrund gefunden wird. Es kann dann durchaus sein, daß ein Treueversprechen zweier Christen, das ehrlich vor Gott gegeben worden ist, in dem konkreten Fall wegen eines Formmangels nicht mehr von der Bedeutung ist, die es in einem anderen Fall hat. Aus solchen Grenzfällen erkennt man, daß hier zumindest eine Spannung besteht zwischen schon und noch nicht, in der das Evangelium nicht verkürzt werden darf, aber gleichzeitig auch die Bedingungen der Möglichkeit zur Erfüllung in dieser realen, noch gebrochenen Welt deutlich gemacht werden müssen.

HK: Wie läßt sich der Gefahr begegnen, daß durch den sicher berechtigten Hinweis auf diese bleibende Spannung dann doch der Anspruch des Evangeliums irgendwie verkürzt wird?

Böckle: Indem wir letztlich und entscheidend auf die Kraft des Glaubens verweisen. Glauben aber heißt für den Christen: an Gottes Liebe zu jedem Menschen glauben. Glauben, daß auch jeder von uns, auch ich selbst, von ihm angenommen und geliebt bin. Das ist das Evangelium, das der Sittlichkeit von innen her den Weg weist.

Dokumentation

Anfragen zur Familienpolitik

Eine Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Aus Anlaß des Bundestagswahlkampfes 1980 hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) „Anfragen" an die im Bundestag vertretenen Parteien gerichtet. Das am 14. Juli in München veröffentlichte Papier, in dem eine Reihe früherer Äußerungen zur Familienpolitik zusammengefaßt und auf Fragen aktueller familienpolitischer Auseinandersetzung zugespitzt werden, behandelt vor allem Fragen des Familienlastenausgleichs, des Familienrechts und den Komplex Familie–Schule. Hier der Wortlaut.

Die Familie gerät zunehmend schärfer ins Blickfeld der Öffentlichkeit. Ihren Fragen und Problemen, ihren Freuden und Leiden wird wieder mehr Beachtung geschenkt. Die Parteien haben darauf reagiert und beteiligen sich an dieser Diskussion; sie haben ihre Vorstellungen über die Familie und die Familienpolitik in programmatischen Aussagen niedergelegt. Die Familienpolitik insgesamt hat einen höheren Stellenwert im Gesamtbereich der Politik erhalten, sie ist zu einem zentralen Feld der Auseinandersetzungen zwischen den Parteien geworden. Dennoch bleiben wirksame Maßnahmen für eine Verbesserung der Situation der Familie noch weitgehend aus.

Das Zentralkomitee beteiligt sich an der derzeitigen Auseinandersetzung, weil die Sorge um die Familie eine der wichtigsten gesellschaftspolitischen Aufgaben der katholischen Laienarbeit ist. Zu diesem Zweck haben wir wichtige Aussagen und Beschlüsse, die wir in den letzten Jahren über Ehe und Familie veröffentlicht haben, zusammengestellt und mit Anfragen an Politiker und Parteien verknüpft. Mit diesen Aussagen sollen den Vertretern der Räte des Laienapostolats, den Vertretern der katholischen Verbände sowie allen Mitgliedern des Zentralkomitees Unterlagen an die Hand gegeben werden, damit sie sich an den Auseinandersetzungen für eine wirksamere Familienpolitik beteiligen können. Da alle Parteien die Bedeutung der Familie unterstreichen, gilt es genau deren Aussagen und Antworten anzusehen und ihnen weitere Fragen zu stellen. Dies muß bei politischen Entscheidungen gewichtet und berücksichtigt werden. Nur eine Familienpolitik, die ihr Ziel darin sieht, die Familie als Ganzes zu schützen und zu fördern, bietet ein solides Fundament für die künftige Entwicklung unserer Gesellschaft. Ohne intakte Familien haben Gesellschaft und Staat keine Zukunft.

1. Der Rang der Familie in Gesellschaft und Staat

Ehe und Familie sind älter als der Staat; sie sind Grundformen menschlichen Zusammenlebens. Unser Grundgesetz versteht unter der Familie die auf der Ehe gegründete natürliche Lebensgemeinschaft von Eltern und Kindern. Diese natürliche Lebensgemeinschaft ist Richtmaß und Grundlage unserer gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung. Da Ehe und Familie Gesellschaft und Staat vorgegeben sind, dürfen sie in ihrer Existenz weder durch den Staat noch durch die Gesellschaft zur Disposition gestellt werden.

Die Familie ist nach wie vor für die personale Entfaltung des Menschen unverzichtbar und unersetzbar. Elementare soziale Einstellungen und Verhaltensweisen des Umgangs der Geschlechter und der Generationen werden hier erprobt und eingeübt. Liebe, Geborgenheit und Vertrauen

werden erfahren, Rücksichtnahme und Verantwortung werden erlernt. In der Familie erleben die Kinder auch, daß Konflikte selbstverständlich sind und überwunden werden können.
Diese für die Gesellschaft unersetzbare Bedeutung der Familie wird heute in mancher Hinsicht bestritten. Das zeigt sich beispielsweise an den Versuchen, jedwede Form des Zusammenlebens als Familie anzuerkennen, das Leben der Familie in Funktionen zu zerlegen und die Familienmitglieder nur noch als Träger von beliebig ersetzbaren Rollen zu sehen. Die Auswirkungen einer solchen Denkweise werden auch in der Politik spürbar. So hat es nicht an Vorstößen gefehlt, eine Reihe von Aufgaben der Familie auf andere Einrichtungen zu verlagern mit dem Ziel, die Familie als eine überflüssige Einrichtung erscheinen zu lassen. Nicht zuletzt gefährden Gesetze, die Rechte und Pflichten einzelner Familienmitglieder zu Lasten der Familiengemeinschaft überbetonen, Einheit, Bedeutung und Leistungsfähigkeit der Familie.
Dieser Gefahr muß eine Familienpolitik begegnen, die die Familie als Institution und deren besonderen Schutz durch die Verfassung anerkennt. Eine solche Familienpolitik stärkt die personale Lebensgemeinschaft von Eltern und Kindern, sie schützt die Rechte der Familie und fördert ihre eigenen Gestaltungskräfte. Diese Familienpolitik muß insbesondere auch zu Konsequenzen in der Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik führen.

Alle familienpolitischen Maßnahmen müssen auch auf dem Hintergrund unserer Bevölkerungsentwicklung gesehen werden. Durch die konsequente Weiterentwicklung einer systematischen Familienpolitik wird mittelbar auch ein notwendiger Beitrag geleistet für eine ausgeglichenere Struktur und Entwicklung der Bevölkerung. Anlaß zur Sorge gibt die durch den rapiden Geburtenrückgang verursachte Veränderung im Altersaufbau unserer Bevölkerung. Das kann langfristig nicht ohne soziale und ökonomische Auswirkungen auf Gesellschaft und Staat bleiben. Diese Auswirkungen werden z.B. unmittelbar in der gesetzlichen Rentenversicherung spürbar, wenn die weiter steigenden Belastungen von immer weniger Beitragszahlern getragen werden müssen. Voraussetzungen und Folgen der gegenwärtigen Bevölkerungsentwicklung müssen daher heute in Staat, Gesellschaft und Kirche unbefangen diskutiert werden.
- Ist für Sie die Ehe grundsätzlich Voraussetzung für die Familie?
- Erkennen Sie jede Form des Zusammenlebens von Erwachsenen mit Kindern als Familie an?
- Sehen Sie eine Gefahr für die Familie in Gesetzen, die jeweils nur Rechte und Pflichten einzelner Familienmitglieder festlegen?
- Teilen Sie unsere Auffassung, daß bei Wiedereintritt in das Erwerbsleben nach jahrelanger Tätigkeit in der Familie alle Hilfen geboten werden müssen, damit ein beruflicher Abstieg verhindert wird?
- Halten Sie familienpolitische Maßnahmen für notwendig, die den Willen zum Kind stärken?

2. Die Familie in der Rechtspolitik

Eherecht

Heute wird der Inhalt des staatlichen Eherechts wesentlich vom neuen Scheidungsrecht bestimmt. Durch die Einführung der einseitigen Kündbarkeit (sie ergibt sich daraus, daß nach dreijähriger Trennung unwiderlegbar die unheilbare Zerrüttung der Ehe unterstellt wird) wirkt das neue Ehescheidungsrecht auf die bestehenden Ehen zurück und berührt so mittelbar die Situation aller Familien. Zwar steht die „lebenslange Ehe" als Ziel im Gesetzestext; praktisch geht aber das Ehescheidungsrecht von der „Ehe auf Zeit" aus.
Das Gesetz räumt jedem Ehepartner die Möglichkeit ein, die Ehe einseitig aufzukündigen, wenn nur bestimmte Trennungsfristen abgelaufen sind. Bei der Scheidung spielen die Gründe, die zur Scheidung führten, keine Rolle mehr. Der Ehepartner, der in erster Linie die Ehe zerstört hat, kann sogar noch auf Kosten des anderen Ehepartners, der an der Ehe festhalten will, für sich wirtschaftliche Vorteile erstreiten. Dies zerstört das Vertrauen der Eheleute in den Bestand der Ehe und fördert eine Tendenz, auf Heirat zu verzichten. Wirtschaftliche Gesichtspunkte bekommen beim Eingehen und bei der Auflösung einer Ehe ein unangemessenes Übergewicht über sittlich-moralische Gesichtspunkte. So sind auch viele Mütter nicht mehr bereit, auf eine Berufstätigkeit zu verzichten, weil sie nicht in wirtschaftliche Abhängigkeit vom Ehemann geraten wollen.
Im Scheidungsverfahren müssen verhaltensbezogene Gesichtspunkte, die zur Ehescheidung geführt haben, ausgeklammert werden. Diese werden häufig aber wieder herangezogen, wenn über das Sorgerecht für die Kinder eine Entscheidung herbeigeführt werden muß. Dies wirkt sich auf die Kinder, die durch Trennung der Eltern und Scheidung ohnehin schon stark belastet werden, nachteilig aus.
- Halten Sie die einseitige Aufkündbarkeit der Ehe für eine gerechte Lösung?
- Halten Sie die Rückwirkung des neuen Ehescheidungsrechts auf die Ehen, die vor dem Inkrafttreten der Gesetzesreform geschlossen wurden, für gerecht?
- Halten Sie es für richtig, durch das neue Scheidungsrecht die Ehefrauen in die außerhäusliche Berufstätigkeit zu drängen?
- Halten Sie es für gerecht, daß die Versorgungsansprüche der Ehepartner grundsätzlich ohne Berücksichtigung des persönlichen Verschuldens am Scheitern der Ehe schematisch aufgeteilt werden?

Elterliches Sorgerecht

Das elterliche Sorgerecht dient der Entwicklung des Kindes zu einer selbständigen, verantwortlich handelnden Person. Erziehung und Bildung der Persönlichkeit sollen das Kind in die Lage versetzen, sein Leben zu gestalten und zu meistern und den Dienst in der Familie, am Nächsten und in der Gesellschaft zu erfüllen. Nicht zuletzt soll

das Kind befähigt werden, selbst einmal die Aufgaben als Vater oder Mutter zu übernehmen. Dies erfordert von den Eltern die Bereitschaft, das Kind schrittweise zur Eigenständigkeit und Verantwortung hinzuführen. Die Eltern haben damit dem Kind gegenüber die Pflicht und dem Staat gegenüber das Recht, als Treuhänder das Kindesrecht wahrzunehmen.
Die pflichtgemäße Ausübung des elterlichen Sorgerechts setzt die Freiheit in der Bestimmung von Erziehungsziel und Erziehungsstil voraus, solange diese Freiheit nicht mißbraucht wird. Das in § 1626 Abs. 2 BGB fixierte gesetzliche Leitbild ist – so wertvoll ein solches Leitbild in der pädagogischen Arbeit auch sein mag – verfassungsrechtlich bedenklich. Hier wird erstmals ein bestimmter Erziehungsstil rechtsverbindlich verordnet. Damit wird der elterliche Erziehungsstil als gesetzlich regelbar betrachtet. Im Interesse der Kinder sind Eingriffe Dritter und auch staatlicher Stellen in Pflege und Erziehung der Kinder abzuwehren, solange die Eltern nicht selbst nachweisbar das Wohl der Kinder durch Mißbrauch des Sorgerechts gefährden.

- Teilen Sie unsere Auffassung, daß die Erziehung der Kinder in der Familie allein Recht und Pflicht der Eltern ist?
- Sind Sie der Ansicht, daß der Staat die Erziehungsinhalte den Eltern gesetzlich vorschreiben kann?
- Darf der Erziehungsstil den Eltern vom Staat vorgeschrieben werden?

Jugendhilferecht

Die Vorlage der Bundesregierung für ein neues Jugendhilfegesetz hat die Tendenz erkennen lassen, die von Fachkräften geleistete Jugendhilfe stärker zu fördern als die Erziehung in der Familie. Damit wird die Liebe und gegenseitige Zuwendung der Eltern zu ihren Kindern sowie der Familienzusammenhalt als wesentliche Grundlage für die Erziehung nicht ausreichend beachtet. Der Entwurf stellt die staatliche oder öffentliche Jugendhilfe neben das Elternhaus, neben die Familie. Das gefährdet das Elternrecht, wie es sich aus Art. 6, Abs. 2, GG, ergibt. In diesem Zusammenhang muß darüber hinaus nochmals eingehend überprüft werden, ob die vorgesehenen großen Summen für Personal- und Sachkosten fachlicher Jugendhilfe nicht zu einem beachtlichen Teil besser für unmittelbare Hilfen zur Stärkung der Familien und ihrer Erziehungskraft eingesetzt werden sollten.
Es muß gewährleistet bleiben, daß Jugendhilfe weiterhin durch freie Verbände und Einrichtungen geleistet wird. Nur durch einen Vorrang freier Träger in der Jugendhilfe, die unterschiedlichen Wertvorstellungen verpflichtet sind, wird sichergestellt, daß die Erziehung in der Familie im Bedarfsfall Hilfe erfährt, die von gleichen Wertvorstellungen ausgeht.

- Halten Sie die von Fachkräften geleistete Jugendhilfe generell für besser als die Erziehung in der Familie?
- Soll in Zukunft die Jugendhilfe auch dann stärker gefördert werden, wenn das zu Lasten einer Förderung der Familie geht?
- Sind Sie mit uns der Ansicht, daß Jugendhilfe auch weiterhin vorrangig durch freie Verbände und Einrichtungen geleistet werden muß?

3. Das Lebensrecht der Ungeborenen – § 218 StGB

Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Uuteil vom 25. Februar 1975 die sogenannnte Fristenlösung verworfen, da sie mit dem Grundgesetz unvereinbar sei. In der daraufhin vorgenommenen Neuformulierung hat der Gesetzgeber festgelegt, daß der Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich verboten ist. Liegen jedoch bestimmte Ausnahmetatbestände (Indikationen) vor, verzichtet der Gesetzgeber auf eine Strafandrohung. Als einer dieser Ausnahmetatbestände wird vom Gesetzgeber die sogenannte soziale oder Notlagenindikation (§ 218a, Abs. 2, Nr. 3 StGB) angesehen. Der Gesetzestext, der diese Indikation umschreibt, ist so weit gefaßt, daß sich aus ihm keine eingrenzenden Maßstäbe für die Bestimmung einer sozialen Notlage ergeben. Zu Recht sind deshalb im strafrechtlichen Schrifttum verfassungsrechtliche Bedenken erhoben worden, die in der Notlagenindikation eine „verkappte Fristenlösung" sehen.

Im Jahre 1979 sind von 82.800 Schwangerschaftsabbrüchen 71 Prozent mit dieser Notlagenindikation begründet worden. Die deutschen Bischöfe und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken sehen in diesem Tatbestand ihre immer wieder vorgetragenen Warnungen vor der Untauglichkeit dieses Gesetzes, „Leben wirksam zu schützen", bestätigt; Bischöfe und Zentralkomitee haben zugleich betont, daß sie sich mit der Neuregelung des § 218 StGB nicht abfinden werden.

- Sind Sie mit uns der Überzeugung, daß das Lebensrecht des ungeborenen Kindes in unserem Land nicht hinreichend geschützt ist?
- Stimmen Sie unserer Meinung zu, daß es ein unerhörtes Ärgernis ist, wenn man heute glaubt, soziale Notlagen durch Abtreibung statt durch geeignete Hilfen beheben zu können?
- Teilen Sie unsere Meinung, daß es keinen Rechtsanspruch auf Abtreibung geben kann?
- Können Ihrer Meinung nach Ärzte und die Träger von Krankenhäusern verpflichtet werden, an einer Abtreibung mitzuwirken?
- Halten Sie es für zumutbar, daß jeder Versicherte durch seine Pflichtbeiträge zur gesetzlichen Krankenversicherung die Kosten für Abtreibungen, die nicht medizinisch notwendig sind, finanzieren muß?

4. Familien- und Gesellschaftspolitik

In den vergangenen Jahren wurde die Alterssicherung vorrangig ausgebaut. Das hat seinen Grund in der einseitig vorherrschenden Zwei-Generationen-Betrachtung (Beitrags- bzw. Steuerzahler einerseits und Rentner bzw. Pen-

sionäre andererseits). Dadurch wurde der Zusammenhang zwischen dem Familienlastenausgleich und der Alterssicherung nicht genügend gesehen; sie wurden als unzusammenhängende Teilbereiche mit je eigener Sachgesetzlichkeit im System unserer Sozialordnung behandelt. Die Sozialpolitik muß in Zukunft aber stärker beachten, daß die erwerbstätige Generation nicht nur über Steuern und Beiträge für die Alterssicherung aufkommt, sondern auch für die nachwachsende Generation zu sorgen hat.
Diese Belastungen sind seit Jahren ständig gestiegen, insbesondere für diejenigen Erwerbstätigen, die mehrere Kinder aufziehen. Erwerbstätige ohne Kinder brauchen diese Belastungen nicht zu tragen, sie können zusätzlich eine bessere Alterssicherung aufbauen. Familien mit Kindern wurde durch finanzielle Hilfen nicht in genügendem Maße Entlastung zuteil. Daher muß in Zukunft eine ausgewogene Aufbringung und Verteilung der Erziehungskosten für die nachfolgende Generation und der Lasten für die aus dem Erwerbsleben ausgeschiedene Generation erfolgen.
Dies macht eine Neuorientierung der Sozialpolitik erforderlich. Sie muß den Zusammenhang der drei Generationen deutlich berücksichtigen und beachten, daß die finanziellen Ausgleichssysteme zwischen der arbeitenden und der nicht mehr arbeitenden Generation und damit insbesondere das Prinzip der dynamischen Rente auf Dauer nur funktionieren können, wenn den Familien Mut gemacht wird, auch mehreren Kindern das Leben zu schenken.

Kindergeld

Eltern haben unabhängig von der Höhe ihres Einkommens Anspruch auf Kindergeld, bis die Kinder wirtschaftlich selbständig werden. Mit dem Kindergeld will der Staat einen Teil der finanziellen Lasten, die Eltern durch ihre Kinder entstehen, ausgleichen. Die Ausgleichswirkung des Kindergeldes ist jedoch immer noch unzureichend. Deshalb muß es verbessert werden.
Damit die Leistungen des Kindergeldes dem sozial-kulturellen Mindestbedarf auch in Zukunft entsprechen, ist ihre regelmäßige Anpassung – wie bei den Leistungen der Alterssicherung üblich – vorzusehen. Das gleiche gilt für die Kinderzuschüsse im Rentenrecht, weil sonst ein zunehmender Teil der Frührentner mit Familie auf die Sozialhilfe angewiesen sind.
- Unterstützen Sie die Forderung, daß das Kindergeld auch zukünftig unabhängig von der Einkommenshöhe der Eltern gewährt wird und zu dynamisieren ist?
- Unterstützen Sie die Forderung, daß der Maßstab für die Höhe des Kindergeldes der tatsächliche Aufwand für Kinder sein muß?

Wiedereinführung von Kinderfreibeträgen

Die wirtschaftliche Belastung von Familien mit Kindern wird im gegenwärtigen Steuerrecht nicht angemessen berücksichtigt. Es kann nicht mehr länger hingenommen werden, daß bei gleichen Einkommensverhältnissen Familien mit Kindern steuerlich genauso behandelt werden wie Einkommensbezieher ohne Kinder, obwohl ihre Lebensbedingungen erheblich voneinander abweichen. Dies widerspricht dem Grundsatz der gerechten Besteuerung. Diese Ungleichheit wird auch nicht durch das Kindergeld ausgeglichen – ein Gesichtspunkt, der bei der Neuordnung des Kindergeldes im Jahre 1975 außer acht gelassen wurde.
Neben der erforderlichen Anhebung des Kindergeldes ist die Wiedereinführung von Steuerfreibeträgen für Kinder notwendig. Darüber hinaus ist zu prüfen, ob es nicht auch andere Methoden (Familiensplitting) gibt, wie Kinder bei der Berechnung der Lohn- und Einkommensteuer berücksichtigt werden können. Die Wiedereinführung von Kinderfreibeträgen im Steuerrecht bringt Steuerpolitik und Familienpolitik in den gesellschaftspolitisch notwendigen Zusammenhang.
- Muß Ihrer Meinung nach die größere wirtschaftliche Belastung der Familie mit Kindern in der Steuerpolitik berücksichtigt werden?
- Unterstützen Sie die Wiedereinführung eines Kinderfreibetrages von einheitlich DM 1200.– je Kind und Jahr?

Erziehungsgeld

Kinder in den ersten Lebensjahren brauchen dringend ständige und liebevolle Zuwendung, wenn möglich durch die Mutter. Die Erziehung in der Familie eröffnet den Kindern die besten Chancen, ihr Leben zu meistern. Fehlt diese Voraussetzung, können alle Anstrengungen im Kindergarten, in der Schule und in der Hochschule dies nicht mehr wesentlich korrigieren. Die Erziehung in der Familie hilft auch, frühkindliche Fehlentwicklungen zu vermeiden, die für die Gesellschaft sonst kostenaufwendige Folgewirkungen haben können.
Mütter oder Väter, die nicht einer außerhäuslichen Erwerbstätigkeit nachgehen, um sich ganz der Pflege und Erziehung ihrer Kinder zu widmen, haben keine Möglichkeit, das Familieneinkommen durch ein zweites Erwerbseinkommen aufzubessern. Darüber hinaus haben sie nicht die Möglichkeit, einen eigenen Anspruch auf die gesetzliche Alterssicherung zu erwerben. Die gesellschaftliche Anerkennung der unersetzbaren Erziehungsleistung erfordert die Einführung eines Erziehungsgeldes zusätzlich zum Kindergeld und den Kinderfreibeträgen.
Das Erziehungsgeld muß unabhängig davon gewährt werden, ob der berechtigte Elternteil vorher erwerbstätig war oder nicht. Die Gesetzesinitiative des Bundesrates zur Einführung eines „Familiengeldes" für die ersten sechs Monate eines Kindes wäre der erste Schritt auf dem Weg für ein Erziehungsgeld. Sie ist vor allem dazu geeignet, die ungerechtfertigte Benachteiligung der nicht vom Mutterschaftsurlaub begünstigten Frauen abzubauen.
- Halten Sie es für gerecht, daß bei der Geburt eines Kindes nach Ablauf des Mutterschaftsurlaubs zur Zeit nur den Müttern ein Mutterschaftsgeld (bis zu 750,– DM monatlich) zugute kommt, die vor der Geburt einer

versicherungspflichtigen Beschäftigung nachgegangen sind?
- Treten Sie darüber hinaus für die Gewährung eines angemessenen Erziehungsgeldes ein, das zusätzlich zum Kindergeld und den Kinderfreibeträgen für die ersten drei Jahre ausgezahlt werden soll – unabhängig davon, ob ein Elternteil vorher erwerbstätig war?
- Sind Sie für eine Ausweitung des Erziehungsgeldes, sofern mehrere Kinder versorgt werden müssen?

Familien- und Familiengründungsdarlehen

Mit der Geburt oder Adoption eines Kindes entstehen dem jungen Familienhaushalt häufig Kosten, die er nur schwer aufbringen kann. Nicht selten ist eine größere Wohnung nötig. Um diese kurzfristig auftretenden zusätzlichen Belastungen des familiären Budgets in erträglichen Grenzen zu halten, sind die Familien- und Familiengründungsdarlehen, die sich bereits in einigen Bundesländern bewährt haben, überall einzuführen und auszubauen.
- Treten Sie dafür ein, daß für junge Familien zinsgünstige Darlehen in allen Bundesländern bereitgestellt werden?
- Treten Sie dafür ein, daß mit wachsender Kinderzahl die Rückzahlungsverpflichtungen gemindert werden.

Anerkennung der Erziehungsleistung im Rentenrecht

Das gegenwärtige System unserer Sozialversicherung ermöglicht es nur Erwerbstätigen, einen eigenen Anspruch auf die gesetzliche Alterssicherung zu erwerben. Mütter oder Väter, die wegen der Pflege und Erziehung ihrer Kinder es vorziehen, nicht einer außerhäuslichen Erwerbstätigkeit nachzugehen, werden dadurch benachteiligt. Sie müssen diesen schwerwiegenden Nachteil auf sich nehmen, obwohl ihre Erziehungsleistung von größter Bedeutung und zugleich eine wichtige Voraussetzung für die Funktionsfähigkeit dieses Systems ist. Daher sollte angestrebt werden, Zeiten der Kindererziehung den Pflichtbeitragszeiten bei der späteren Rente gleichzusetzen und dies auch rückwirkend anzuerkennen.
Das Bundesverfassungsgericht hat dem Gesetzgeber den Auftrag erteilt, bis 1984 die Gesetzliche Rentenversicherung neu zu ordnen. Bei der Verwirklichung dieses Auftrages sollte der Vorschlag, Zeiten der Kindererziehung in der Alterssicherung anzuerkennen, aufgegriffen werden. Die Anerkennung der Erziehungszeiten ist ein wichtiger Schritt für die Aufwertung der erzieherischen Bedeutung der Familie.
- Sind Sie bereit, bei der Neuordnung der gesetzlichen Rentenversicherung die Zeiten der Kindererziehung und Pflichtbeitragszeiten bei der späteren Rente gleichzusetzen und auch rückwirkend anzuerkennen?
- Wie viele Jahre pro Kind sollen bei der Berechnung der künftigen Rente berücksichtigt werden?
- Halten Sie es für richtig, daß Fragen der Alterssicherung in Zukunft nur noch im Zusammenhang mit dem Familienlastenausgleich ausgewogen geregelt werden können?

5. Familie und Schule

Die in der Bildungstheorie entwickelten Vorstellungen, Fragen der Bildung und Ausbildung seien von beruflichen und wirtschaftlichen Notwendigkeiten losgelöst zu betrachten, sind wirklichkeitsfremd. Die Bildungspolitik muß die natürlichen Begabungs- und Neigungsunterschiede der jungen Menschen beachten und hierauf ihr Angebot in breiter Ausfächerung der Qualifikationen richten, um unterschiedliche Startchancen besser ausgleichen zu können.
Eltern sind die erstverantwortlichen Erzieher ihrer Kinder. Schule hat daher das Erziehungsrecht der Eltern in größtmöglichem Umfang zu beachten. Sie vertrauen einen Teil ihres Erziehungsauftrages der Schule an, ohne dabei auf die Wahrnehmung ihrer Erziehungsrechte zu verzichten. Eltern treten damit in ein partnerschaftliches Verhältnis mit dem Schulträger, dessen Vertretern sowie den Lehrern und den Repräsentanten der Bildungspolitik. Eltern und Schule sollten sich in vertrauensvoller Zusammenarbeit ergänzen und in kritischer Auseinandersetzung korrigieren.
Landesverfassungen und Schulgesetze fordern die Erziehung zur Selbstbestimmung in Verantwortung vor Gott und den Menschen, zur Anerkennung ethischer Normen. Diesen Auftrag kann die Schule nicht erfüllen, wenn die Gesellschaft jede Norm in Frage stellt.
Diese Schwäche unserer Gesellschaft, das Defizit an Grundwerten und Grundhaltungen, die für alle verbindlich sind, spiegelt sich auch in der Schule wider. Schule setzt aber ein Mindestmaß an Übereinkunft über die Ziele und Werte, über die Maßstäbe der Auswahl voraus. Soll Schule zu ihrem erzieherischen Auftrag zurückfinden, junge Menschen zu verantworteter Freiheit zu führen, Schüler zur Unterscheidung, nicht zum Verurteilen oder zur Beliebigkeit zu erziehen, so müssen bestimmte Grundwerte in unserer Gesellschaft anerkannt werden. Dazu gehört auch, daß in der Schule und in den Medien die hohe Bedeutung der Familie gewürdigt wird.
- Halten Sie eine Verzahnung des Ausbildungs- mit dem Beschäftigungssystem für richtig?
- Befürworten Sie, daß die Eltern an der Gestaltung des Schulwesens auf allen Ebenen maßgeblich mitwirken können und daß die dafür notwendigen gesetzlichen Voraussetzungen in allen Bundesländern geschaffen werden?
- Unterstützen Sie unsere Forderung, daß in der Schule gemeinsam Werte und Ziele vorhanden sein müssen als Vorbedingung für eine Erziehung zur Selbstbestimmung in Verantwortung vor Gott und den Menschen?
- Treten Sie dafür ein, daß dies auch in Lehrplänen und Schulbüchern sowie bei der Aus- und Weiterbildung der Lehrer berücksichtigt werden muß?
- Sind Sie der Meinung, daß schulische Erziehungsziele

nicht gegen die Bestimmung der Grundrichtung der Erziehung durch die Eltern verstoßen dürfen?
- Sind Sie der Meinung, daß in Zukunft die Bedeutung der Familie in Schule und Medien mehr als bisher aufgezeigt werden muß?

In unseren Anfragen zur Familienpolitik konnten bei weitem nicht alle Probleme angesprochen werden, die unseren Familien auf den Nägeln brennen. Es konnte auch den Gründen für den beträchtlichen Geburtenrückgang, der langfristig schwerwiegende Auswirkungen haben kann, nicht nachgegangen werden, obwohl alle familienpolitischen Maßnahmen nicht ohne Auswirkungen auf die Entscheidungen der Eltern für Kinder bleiben. Ebensowenig konnte auf die Bedeutung, wie und auf welche Weise die Familie in der Literatur und in den Medien zur Sprache kommt, eingegangen werden, obwohl gerade diesen Bereichen der Meinungs- und Willensbildung eine entscheidende Bedeutung für die Behandlung der Fragen und Probleme der Familie in der Öffentlichkeit zukommt. Alle von uns vorgeschlagenen Maßnahmen gelten in entsprechender Weise für Familien in besonderen Lebenslagen, wie z. B. für alleinerziehende Mütter oder Väter, oder für Familien in besonderen Lebenssituationen, wie beispielsweise für Familien aus anderen Kulturkreisen.

Wir bitten die katholischen Verbände und die Räte des Laienapostolats, unsere Vorstellungen zu unterstützen, sich die Anfragen bei den kommenden Auseinandersetzungen über die Familienpolitik zu eigen zu machen und sich aktiv an diesen Auseinandersetzungen zu beteiligen. Wir appellieren an die Politiker, die Parteien und an all diejenigen, die im weiteren Sinn politische Verantwortung tragen, den Problemen der Familie mit Aufgeschlossenheit zu begegnen und der Familienpolitik einen sehr hohen Stellenwert einzuräumen, denn unsere Generation wird daran gemessen werden, welchen Rang wir der Familie in Staat und Gesellschaft zugestanden haben.

Themen und Meinungen

„Grundriß des Glaubens" – Ein neuer Katechismus

Etwa zwei Jahre nach „Botschaft des Glaubens" liegt in der Bundesrepublik ein weiterer Katechismus vor: Grundriß des Glaubens. *Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru, Verlag Kösel, München 1980, 263 S. Neben dieser Ausgabe, die in Randspalten Verweise auf „Zielfelder ru" enthält, ist inzwischen auch eine marginalienfreie allgemeine Ausgabe erschienen. Den seinerzeit vieldiskutierten und weitverbreiteten Augsburg-Essener Katechismus hatte Günter Stachel für uns vorgestellt (HK, Januar 1979, 30–36). Die folgende Würdigung des „Grundriß des Glaubens" schrieb Eugen Paul, Professor für Religionspädagogik an der Universität Augsburg.*

Katechismen, die man jemand in die Hand drücken kann, gibt es erst seit der Reformationszeit, seit der Zeit also, da man sein Christentum gegen das anderer abgrenzen mußte. Anfänglich kaum auf Vollständigkeit angelegt und eher für Pfarrer und Prediger (wie Luthers Kleiner Katechismus oder der im Auftrag des Trienter Konzils verfaßte Catechismus Romanus), jedenfalls für einen begrenzten Personenkreis bestimmt (z. B. Kinder oder Mittelschüler o. a., wie bei Petrus Canisius), wurde der Katechismus nach und nach zu einem Schulbuch schlechthin, das den Glauben verbindlich und vollständig darlegen wollte, – und deshalb anscheinend auch ein geeignetes, ja notwendiges Buch für alle sein konnte. Das glaubte man z. B. vom sogenannten Grünen Katechismus (1955), den man daher zugleich als Familienbuch empfahl. Ein Katechismus tritt demnach leicht mit *hohen Ansprüchen* auf, deren Problematik an der Rezeption der Schulkatechismen abzulesen ist.

Schulkatechismen – diesen Satz darf man wohl wagen – haben aber in der häuslichen Glaubensunterweisung noch nie eine nennenswerte Rolle gespielt, und ihre Presse bei den Schülern ist notorisch schlecht. So erzählt z. B. *Gottfried Keller* im Grünen Heinrich (Erste Fassung) von zwei Schulerinnerungen, die „quälend" waren; eine davon ist der Katechismusunterricht. „Ein kleines Buch voll hölzerner, blutloser Fragen und Antworten, losgerissen aus dem frischen Leben der biblischen Schriften, nur geeignet, den dürren Verstand bejahrter und verstockter Menschen zu beschäftigen, mußte ... in ewigem Wiederkäuen auswendig gelernt und in verständnislosem Dialoge hergesagt werden ... (Auf diese Weise) fühlte man nicht den Geist einer sanften menschlichen Entwicklung, sondern den schwülen Hauch eines rohen und starren Barbarentums, wo es einzig darauf ankommt, den jungen, zarten Nachwuchs auf der Schnell- und Zwangsbleiche so früh als möglich für den ganzen Umfang des bestehenden Lebens und Denkens fertig und verantwortlich zu machen."

Nicht nur die Methode wird hier getadelt, wie Katechismusfreunde gern allein heraushören (weil man dann dem Katecheten die Schuld in die Schuhe schieben kann?), der Katechismus selbst, die Sache, wird radikaler Kritik unterzogen: losgerissen vom Lebenszusammenhang, blind für

die Entwicklung des Glaubensverständnisses. Um mit einem Zeitgenossen Kellers, dem Pastoraltheologen *Johann Baptist Hirscher* zu sprechen: Im Katechismus vermißt man allzuoft das, was „den ewigen Geist des Evangeliums und die ewigen Bedürfnisse der Seele" betrifft; statt dessen findet man das, was „die Schulcompendien der Theologen" sagen „und was aus diesen in unserem Kopfe sitzt" (Katechetik, ²1932, S. 31); „die Bedeutsamkeit und Wirksamkeit... für's christliche Leben" (S. 32) wie „die Fassungskraft" und (!) „das Bedürfniß" des Schülers (S. 79) bleiben allzuoft unbeachtet. Mit diesen Fragen haben sich demnach die Verfasser eines Katechismus herumzuschlagen, und je mehr Menschen sie mit ihrem Katechismus möglichst verbindlich und umfassend belehren sollen, desto unlösbarer wird anscheinend ihre Aufgabe, desto leichter sind sie somit zu kritisieren und desto schneller rufen sie die Konkurrenz auf den Plan, wenn es jemand gibt, der dieselben Ziele verfolgt. Damit sind wir nahe bei der heutigen Situation.

Theologische Grundlinien

Der hier vorzustellende Katechismus „Grundriß des Glaubens" ist zum Unterrichtswerk des Deutschen Katechetenvereins entworfen und von neun Verfassern und drei Mitarbeitern unter Mithilfe von 26 Beratern für die Schüler der Sekundarstufe I (Schuljahre 5–10) formuliert worden. Er soll eine „Orientierung" über „den Bauplan des Ganzen" (des Glaubens) und eine Hilfe zu christlicher „Lebensentscheidung und Lebenspraxis" bieten (Vorwort). Die *Gliederung in vier Hauptteile* folgt – von leichten Variationen und der Reihenfolge abgesehen – der älteren Katechismustradition: *Vaterunser, Glaubensbekenntnis, Kirche und Sakramente, Hauptgebot.* Die Themen der Hauptteile sind nach Kapiteln (mit einer Einführung in Inhalt und Lebensbezug) geordnet, die wiederum in Lehrstücke (insgesamt etwa 145) aufgeteilt sind. Die Lehrstücke bestehen aus einem Lehrtext, dem Lerntext und Stichwörtern, die erklärt werden. In einer graugerasterten Randspalte finden sich verkleinerte (Schwarz-Weiß-)Reproduktionen von Bildern der Schulbücher und Verweise auf deren Texte. Ein Sachregister am Schluß, das die (schräggedruckten) Stichwörter sowie die Themen des Buches enthält, bietet sich neben anderen Registern als Erschließungshilfe an.

Den *großen Vorzug gegenüber anderen Schulkatechismen* demonstriert „Grundriß des Glaubens" unfreiwillig selbst, wenn man sein Kapitel 8 mit den anderen Kapiteln vergleicht. In Kap. 8 nämlich herrscht jener Sprachstil vor, der den Schüler ungefragt als gläubigen Christen vereinnahmt („Als Christen glauben wir...") und mit dem pädagogischen Zeigefinger nicht spart („wir müssen...", viermal hintereinander in 8.2): Was „wir müssen...", steht demnach fest. Das kann nur als redaktionelles Versehen gedeutet werden, denn sonst versucht man – soweit das in kurzen Lehrtexten möglich ist – ganz anders zu reden: werbend, zum Nachdenken einladend, Erfahrungen erinnernd, zu neuen Erkenntnissen und Erfahrungen ermunternd. Da ist z.B. von den grundlegenden Lebensfragen der Menschen die Rede, von ihren Hoffnungen auf Antwort, von den Glaubenserfahrungen der Christen und ihrem Glaubensbekenntnis (Kap. 10). So bleibt nicht verborgen, daß der Christ bekennt, und doch zwingt man den Leser nicht in eine Rolle, die möglicherweise (noch) nicht die seine ist. Auch tut man nicht so, als ob der Glaube zuerst vom Müssen zu reden hätte, und ebensowenig will man suggerieren, was der Christ „müsse", sei in jedem Fall in einem Buch festschreibbar. Da wird m.a.W. so zu reden versucht, wie es ein guter Missionar tut, der die amtlich-offiziellen Sprachregelungen kennt, sie aber nicht als Ersatz für eine lebendige Verkündigung mißversteht.

Ein solches Reden wird ermöglicht durch das Bemühen um eine Theologie, wie sie kurz beispielhaft charakterisiert werden soll. Diese Theologie ist sich bewußt, daß wer von Gott redet, zugleich vom Menschen reden muß; sie ist also eine *‚anthropologisch gewendete Theologie'*, wie man das seit Karl Rahner nennt. Sie begnügt sich z.B. nicht damit, Gottes Allmacht – logisch korrekt – wie der Grüne Katechismus (1955) zu erklären: Gott „lenkt alle Wesen kraftvoll und zart zugleich... Er kann alles, was er will" (S. 25). Solche Logik ist ja situationsvergessen; sie spart all das aus, was sich der Mensch angesichts dieser Allmacht fragt und wovon nicht zuletzt die Heilige Schrift redet: Welche Art von Macht das ist; wie sie wirkt, wo doch allzuoft Leid und Haß übermächtig sind... Davon spricht „Grundriß des Glaubens" (Kap. 11, S. 63–65): von der Macht Gottes, die sich den Kleinen zuneigt und sich an sie bindet bis hin zur Ohnmacht, von Ijob, der mit seinem Gott rechtet und ringt... Entsprechendes ist z.B. auch vom (viel mißbrauchten) Willen Gottes zu lesen (Kap. 5).

Damit ist ein zweites Kennzeichen genannt: das *Bemühen um biblische Fundierung.* Die seit langem getadelte Übung, aus dem Zusammenhang gerissene Schriftzitate als Beweise für Glaubensaussagen heranzuziehen, wird hier nicht gepflegt. Der biblische Kontext soll möglichst selbst zu Wort kommen und zu heutigen Lebenskontexten in Beziehung gesetzt werden. Das ist freilich eine in einem Katechismus nur sehr schwer zu verwirklichende Absicht, weil kurze lehrhafte Zusammenfassungen einen gemeinsamen Nenner suchen, den es nicht immer gibt (z.B. bei Aussagen über das Reich Gottes im AT und NT, vgl. S. 127).

Anthropologische Orientierung und biblische Fundierung schlagen sich theologisch auch darin nieder – damit sind wir beim dritten Kennzeichen –, daß *Dogma und Ethos,* Glaubenslehre und Glaubensleben *nicht auseinandergerissen werden.* Die ‚Moral von der Geschicht' ist nicht einfach Sache des letzten Teils, ein Anhängsel; vielmehr hat jede ‚Lehre', wo sie diesen Namen verdient, ihr ‚Leben'. Die Lehre vom Vater z.B. will im Vertrauen des Glaubenden, in der Art seiner Sorge und seines Sicherheitsstrebens leben (Kap. 6).

Ein viertes Kennzeichen ist das *Bemühen um die legitime Pluralität der Glaubensaussagen,* um die „Einheit in der

Vielheit", wie es in einem Lehrstück ausdrücklich heißt (20.4, S. 110–112). Das Fundament der Kirche, Christus, „ist nicht etwas Starres, sondern es ist geprägt von Lebendigkeit und Vielfalt" (110). Solche „Vielfalt muß sich entfalten können um der Wahrheit willen" (111), die man nicht schlechthin hat, sondern je auch suchen muß. In der Tat – und wie erfreulich, solche Sätze in einem Katechismus zu lesen!

Damit hängt zusammen, daß „Grundriß des Glaubens" die *Ökumene* nicht vergißt. Was Christen z. B. mit Juden und eventuell mit vielen Menschen gemeinsam haben, wird immer wieder ebenso gesagt wie das, was sie trennt oder woran sie nur teilweise gemeinsam festhalten. Zugleich werden der Skandal der Trennung wie die ökumenische Aufgabe beim Namen genannt (ausdrücklich 34.9, S. 202–204). So fehlt auch ein falscher apologetischer Zungenschlag; christliches Fehlverhalten zum Beispiel im Sozialbereich muß nicht beschönigt werden (34.7).

Somit kennzeichnet diesen Katechismus, soweit das verallgemeinernd gesagt werden kann, das Bemühen um eine *im guten Sinn „moderne" Theologie.* – Was von diesem Versuch näherhin zu halten ist, muß sich freilich aus weiteren Überlegungen ergeben.

Anfragen zur Lehr- und Lernstruktur

Denn ein Katechismus ist auch daraufhin zu befragen, ob und wie er seine Lehre aufbaut, somit zugleich, wie er den Schülern beim *Aufbau eines Lernzusammenhangs* behilflich sein kann. Hier hat er seine Bewährungsprobe zu bestehen, und hier ergeben sich doch einige Anfragen.

Schon der zitierte J. B. Hirscher hatte gegen die Gliederung in Glaubensbekenntnis, Sakramente, Gebote und Vaterunser – mit welchen Ergänzungen und in welcher Anordnung auch immer – entschiedene Bedenken. So ergäbe sich, sagt er, keine organische Entfaltung des Ganzen, keine aus dem Inneren sich entfaltende Darstellung des Glaubens (S. 137ff). Mir scheint, Hirscher behält auch gegenüber der Gliederung dieses Katechismus recht. Gleiches oder Verwandtes wird in zu vielen auseinanderliegenden Lehrstücken behandelt. So kommt z. B. Schuld und Vergebung in Teil I (Vaterunser) vor, dann natürlich wieder in Teil II (Glaubensbekenntnis) und selbstverständlich auch in Teil III (Kirche und Sakramente), ohne daß man immer hinreichend deutlich erkennen könnte, was jeweils an Neuem vermittelt werden soll und auf welche neuen Erfahrungsbereiche das jeweils beziehbar wäre. Der *zu wenig entwickelte Lehr- und Lernzusammenhang* ist auch daran ablesbar, daß zu Vieles vorweg erklärt wird, was erst nach vielen folgenden „Lehrtexten" einigermaßen verständlich ist. Besonders kraß tritt das in der Einleitung von Kap. 3 (S. 25) zutage. Dort wird am Schluß die Bitte „Geheiligt werde dein Name" vorweg erklärt, wobei sogar das Stichwort „Frieden" (Schrägdruck) vorkommt, das in den folgenden drei Lehrstücken – den Erläuterungen dieser Bitte! – nicht die geringste Rolle spielt. Im Lehrstück 26.4 – um ein zweites Beispiel zu nennen – wird via abstrakten Kurzdurchgang durch alle Sakramente eine allgemeine Sakramentenlehre entworfen, obwohl die Sakramente erst in den folgenden Kapiteln behandelt werden. Kann man denn vorweg das allen Sakramenten Gemeinsame erfassen? Ist das nicht eine Erkenntnis, die – soweit notwendig und sinnvoll – erst hinterher möglich ist? Genügt es nicht, vorweg Sinn für Zeichen und Symbole und für die Kirche als ‚Ursakrament' zu wecken, wie das ja auch in 26.1–3 versucht wird?

Wer dem Anspruch dieses Katechismus nachgeht, muß auch danach fragen, ob dieser die *Materialien der genannten Schulbücher* zu gegliederten *Lehrinhalten* zu machen vermag, ob also die in der Randspalte genannten Verweise „deutlich" zeigen, daß dieser Katechismus „Gelenkstelle und Zusammenfassung in einem" ist (Vorwort). Wer den ‚Sitz im Leben' dieses Werkes beachtet, wird von vornherein daran zweifeln: Es ist offensichtlich ein Produkt, das erst *nachträglich* – unter dem Druck der „Katechismus-Konkurrenz" – entstanden ist. Das Studium der Verweise ist wenig geeignet, dieses Vorurteil zu erschüttern. Im Lehrstück 22.4 (Gottes Zuwendung im Heiligen Geist) – ein willkürlich gewähltes Beispiel – findet man bei den Verweisen auf „Zielfelder ru 7/8 A und B" (Randspalte S. 122) Verweise auf drei Gebete, auf die Lossprechungsformel des Bußsakraments, ein Schriftzitat (Apg 1,8) und auf die vier Stichwörter ‚Begabung', ‚Berufung', ‚Charisma' und ‚Gnade' (letzteres Stichwort wird auch am Schluß des Lehrstücks erklärt, freilich in anderer Weise als im angegebenen Schulbuch). Alles das muß man aus verschiedenen Seiten heraussuchen, wobei man zu rätseln hat, wie diese Texte durch das Lehrstück didaktisch strukturiert werden. – Schließlich muß man auch damit fertig werden, daß man ein zusätzliches stattliches Schulbuch erhält, eines, das ein anderes (nämlich das im jeweiligen Jahrgang benutzte) didaktisch strukturieren soll. Da werden die Möglichkeiten des durchschnittlichen Schülers, mit solcher ‚Bibliothek' umzugehen, vermutlich doch ebensowenig realistisch eingeschätzt wie die Bereitschaft des Schulträgers oder der Eltern, sie auch anzuschaffen, und die Lust und Kraft des Lehrers, damit zu arbeiten.

„Grundriß des Glaubens" ist ausdrücklich ein *Schulbuch* und empfiehlt sich nicht als *Buch für alle und jeden.* Diese *Bescheidung* ist heutzutage sehr anzuerkennen. Trotzdem muß man fragen, ob ein Katechismus für die Schuljahre 5 bis 10, der sich noch dazu schlicht an die „Sekundarstufe", also nicht etwa an eine bestimmte Schulart wendet, nicht zu viele anreden will. Kann er – zumal unter heutigen Bedingungen – „die Fassungskraft" und „das Bedürfniß" (J. B. Hirscher) aller dieser Schüler berücksichtigen? Zehn- und Sechzehnjährige sprechen und verstehen nun einmal nicht durchweg dieselbe Sprache, und ein elfjähriger Hauptschüler ist nicht in jedem Fall gleich anzureden wie sein Altersgenosse, der ins Gymnasium geht. Versucht man sie alle zugleich zu erreichen, dann pendelt man sich gewöhnlich – wie auch hier – nach oben ein, man orientiert sich an den älteren Gymnasiasten: „Arbeiten und

Feiern werden langsam zu gleichgewichtigen Formen unserer Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung" (39.4, S. 242) ist ein typisches Produkt dieses Vorgangs, (Akademie-)Sprache für Laien mit gehobenen Ansprüchen.
Hinzu kommt, daß diese Schüler eine *unterschiedliche Beziehung zu Kirche und Glauben* mitbringen. Damit ist gefragt, wie in einem solchen Katechismus der Beschluß der Gemeinsamen Synode zum Religionsunterricht in der Schule berücksichtigt werden kann. Die Synode rechnete ja nicht nur mit solch unterschiedlichen Voraussetzungen, sie verlangt auch, daß sie beachtet werden. Nun sucht man dem – wie eingangs gesagt – in „Grundriß des Glaubens" mit großen Anstrengungen gerecht zu werden. Spätestens aber bei den Lerntexten der Lehrstücke wird das Dilemma offenkundig, in das sich ein solcher Katechismus begibt. Gelernt werden sollen nicht mehr Merksätze alten Stils („Wir sagen: Gott ist allmächtig, weil..."), sondern Gebete, Lieder, Zitate aus der Schrift und der theologisch-geistlichen Tradition. Wer soll bzw. kann die lernen? Auch die nicht wenigen Schüler, die in offenkundiger Distanz zu diesen Texten stehen? Und gilt dasselbe nicht auch entsprechend für die Lehrtexte? – Selbst ein Katechismus „nur" für Zehn- bis Sechzehnjährige ist heutzutage ein Unternehmen, das sich zuviel vorgenommen hat. Man scheut sich freilich, das den Verfassern vorzuhalten.

Ist ein Katechismus noch sinnvoll?

Es ist ja bekannt, daß dieser Katechismus nicht spontan entstanden ist. Wer Zielfelderpläne ausklügelt und entsprechende Unterrichtswerke produziert, kann einen Katechismus gar nicht im Sinn haben. Nur das Unbehagen an zu wenig entwickelter Lehr- und Lernstruktur in der bisherigen (Eigen-)Produktion im Verein mit dem immer stärker ertönenden *Ruf nach „gesunder Lehre"* in der gegenwärtigen Kirche kann ein solches Buch erklären. Um konkurrenzfähig zu bleiben und sich nicht unnötigen Angriffen auszusetzen, muß dann auch ein Katechismus her, und wie immer in neuester Zeit ist dabei höchste Eile geboten. Zeit für geduldige und ruhige Überlegung der dabei zu lösenden Fragen bleibt kaum. Solche Eile hinterläßt ihre Spuren bis in Kleinigkeiten hinein. So bleiben selbst in einem durch so viele Hände gegangenen Buch *unrealistische Aussagen* z. B. über die Predigthörer (27.1, S. 146) und falsche über die Lehre des AT vom ewigen Leben (24.1., S. 127) stehen, und die Bilder der Randspalte („Bildzitate") sind halt nichts anderes als Versuche, das Layout irgendwie möglichst kostensparend aufzulokkern – damit's nicht gar so eintönig aussieht... (von Farbe ist übrigens wohl die Rede, jedoch kein Tupfer zu entdekken). Damit soll nicht beckmesserisch kritisiert, sondern ein Symptom beleuchtet werden. Dazu gehört auch, daß man sich zu solcher Eile treiben läßt.
Ein Katechismus, das hat die Betrachtung von „Grundriß des Glaubens" wohl gezeigt, ist eine schwierige, ja zu schwierige Gattung, wenigstens dann, wenn man sie mit all den heute üblichen Merkmalen belastet: *Ein* Buch *für möglichst viele* (wenn nicht alle), das den Glauben möglichst *verbindlich* und *vollständig* enthält. Je mehr Menschen man nämlich erreichen will, desto weniger kann man sich ihnen – über Schlagworte und Selbstverständlichkeiten hinaus – verständlich machen; je vollständiger man sein will, desto weniger kann man auf ein sich entfaltendes Glaubensverständnis, auf das „Bedürfnis" des Adressaten Rücksicht nehmen; je verbindlicher man sein will, desto mehr läuft man Gefahr, die Verstehensmöglichkeiten seiner Adressaten und die Förderung ihrer Befähigung zu einem Glaubensleben in vielfältigen, erst recht neuen Lebenssituationen ganz aus dem Auge zu verlieren. Verbindlichkeit, Vollständigkeit und Gemeinsamkeit können durch ein Buch weder hergestellt noch garantiert werden. Die christliche Tradition hat inzwischen Riesenbibliotheken produziert. Was in einer Zeit zu einem verbindlichen Leben in der Gemeinschaft der Glaubenden ausreicht, wurde aber noch nie durch einen neuen Band für diese Bibliotheken zufriedenstellend festgeschrieben, sondern zuletzt immer im mehr oder minder lebendigen Austausch der Glaubenden zu ermitteln gesucht.

Die Aufgabe bezüglich der Schule ist heute, Lehrinhalte zu *strukturieren*. Der Katechismus hat sich hierfür bisher als wenig taugliches Instrument erwiesen. Wie viele erinnern sich gern an den ihren?! Und doch macht man ständig neue – oder eben deshalb? *Diese Gattung ist wohl überlebt*, zumindest müßte sie ihr Gesicht grundlegend ändern. Ich denke an die imponierenden didaktischen Leistungen des Holländischen Erwachsenenkatechismus: Sooft er auch aufgelegt wurde, so ist er doch kein Buch geworden, das in den Familien Heimat gefunden hätte, kein Buch nach Art des Haus-Buches oder -Kalenders früherer Zeiten. Belehrende Bücher, mögen sie noch so gut gemacht sein, erreichen nur wenige Menschen. Das liegt nicht nur daran, daß sie gewöhnlich stattlich-abschreckende Ausmaße annehmen, sondern mehr noch daran, daß Lehrtexte zumindest dort am wenigsten erwärmen können, wo man (vorgeblich oder wirklich) vom Leben und seinen Möglichkeiten handelt. Dort möchte man lieber etwas von der Vielfalt der Lebensmöglichkeiten abgebildet sehen; vielleicht waren die Hausbücher einst deshalb so heimisch, weil sie unterschiedlichen Gattungen, nicht zuletzt Erzählendem Raum boten. Jedenfalls hätte ein Katechismus – wenn man schon an diesem Namen festhalten will –, der sich in dieser Richtung entwickelte, vermutlich eine größere Chance. Besser wäre es freilich, zum vorreformatorischen Sprachgebrauch und seiner Praxis zurückzukehren, wonach ‚Katechismus' nicht die schriftlich fixierte Lehre, sondern die Glaubensunterweisung überhaupt bedeutet. Nun kann man freilich einen Sprachgebrauch nicht willkürlich ändern. Aber man kann z. B. Schulbücher machen, die nicht bloß Lehrtexte enthalten und doch didaktisch strukturiert sind.

Alle die genannten Anfragen erübrigen nicht die Frage, ob man mit „Grundriß des Glaubens" in der Schule arbeiten könne. Zunächst einmal hat man ein theologisch gut orientiertes und biblisch fundiertes Buch vor sich, dessen

Stärke eingangs näherhin beschrieben wurde. Die *Schwächen* lassen es geraten erscheinen, die einzelnen Lehrstücke nicht durchzunehmen, sondern jene auszuwählen, die der Fassungskraft und dem Bedürfnis der jeweiligen Schüler entsprechen, wozu freilich auch gehört, daß man hilfreiches ‚Anschauungsmaterial' (z.B. in den Unterrichtswerken) findet. Es dürfte, soweit man das nach der ersten Lektüre sagen kann, genügend solche Lehrstücke geben. Jedenfalls lohnt es sich, ihnen nachzuspüren: wenn schon ein Katechismus, dann der! *Eugen Paul*

Politische Zeitfragen

Viele Absichtserklärungen – Wenig Wirkung

Zur Situation der Ausländerpolitik

Auch Ausländer sind Menschen wie Inländer, aber durch Situation im jeweiligen Gastland in den meisten Fällen besonderen, wenn auch nicht durchwegs einheitlichen Problemen unterworfen. Wer diese selbstverständlich klingende Feststellung akzeptiert, muß den in der Bundesrepublik lebenden Ausländern auch die allen gemeinsamen Menschen-Rechte zubilligen. Ein solches Menschenrecht ist etwa das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit – begrenzt allein durch dasselbe Recht der Mitmenschen. Freie Entfaltung der Persönlichkeit: dazu gehört das Recht auf eine den Anlagen entsprechende Bildung, auf freie Berufswahl, auf menschenwürdige Unterbringung, auf Zusammenschluß mit Gleichgesinnten ...

Die Ausländerpolitik wird für alle *politischen Parteien* zur Nagelprobe bezüglich ihres Einsatzes für Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Denn Ausländer sind (noch) keine Wähler; ein vorbehaltloser Einsatz für sie kann aber Wählerstimmen kosten. Ausländerpolitik ist unpopulär. Das liegt größtenteils daran, daß es bisher nicht gelang, die in der deutschen Bevölkerung vorhandenen Vorurteile abzubauen: Ausländer nehmen den Deutschen kaum Arbeitsplätze weg, sondern übernehmen vorwiegend Positionen, die mit Deutschen nicht zu besetzen sind. Unter Ausländern gibt es keine höhere Kriminalitätsrate als unter Deutschen, die in vergleichbaren Verhältnissen leben müssen. Ausländer sind auch keine „Soziallast", sondern helfen durch ihre Sozialversicherungsbeiträge mit, die derzeitigen Finanzierungsprobleme etwa der Rentenversicherung zu mindern. Gewiß erfordern die Sprach- und Kulturbarrieren auch finanzielle Extra-Ausgaben etwa im Schulwesen, doch die Ausländer zahlen auch Steuern ...

Die aktuelle Asylantenflut hat die Ausländerfreundlichkeit der deutschen Bevölkerung nicht gerade erhöht. Die Furcht vor Überfremdung wächst, der Mißbrauch des Asylrechts durch Ausländer, die nicht aus politischen, sondern aus wirtschaftlichen Gründen in die Bundesrepublik strömen, schaden nicht nur den echten Asylanwärtern, sondern schüren den Fremdenhaß ebenso wie jene wenigen Ausländer, die, vom westlichen Gewinnstreben angesteckt, die Segnungen unseres Sozialstaates auszunutzen verstehen.

Die Kernthesen des Kühn-Memorandums

Als wirkliche Anwälte der Ausländer gaben und geben sich die *Kirchen*; deren Engagement kann bei dieser Darstellung nicht ausgeklammert werden. Welche Ausländerpolitik sie verwirklicht sehen möchten, wird besonders deutlich aus einem Memorandum des Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen, Ministerpräsident a.D. *Heinz Kühn* (SPD), in das die kirchlichen Vorstellungen stark eingeflossen sind. Aus kirchlicher Sicht ist dieses Papier eine Richtschnur, an der sich auch die Vorstellungen der Parteien zur Ausländerpolitik messen lassen müssen.

Eine Kernthese des *Kühn-Memorandums* besagt, daß die Ausländerpolitik nicht auf Arbeitsmarktpolitik reduziert werden dürfe, sondern daß es sich dabei um eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe handelt. Der alarmierende Befund insbesondere im Hinblick auf die Zukunftsperspektiven von einer Million ausländischer Kinder und Jugendlicher im Bundesgebiet mache umfassende Anstrengungen notwendig, um größeren individuellen und gesamtgesellschaftlichen Schaden abzuwenden.

Den (vermutlich in großer Zahl) bleibewilligen Zuwanderern, namentlich der zweiten und dritten Ausländer-Generation, müsse das *Angebot zur vorbehaltlosen und dauerhaften Integration* gemacht werden, heißt es in dem Memorandum mit dem Titel „Stand und Weiterentwicklung der Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien in der Bundesrepublik Deutschland" weiter, das im Herbst 1979 veröffentlicht wurde. Das Kühn-Papier enthält u.a. folgende Vorschläge für eine *konsequente Integrationspolitik*:

- Anerkennung der faktischen Einwanderung (bei fortdauerndem Ausschluß weiterer Anwerbung);

- erhebliche Intensivierung der integrativen Maßnahmen, vor allem für die Kinder und Jugendlichen, d.h. im Bereich der Vorschule, Schule und beruflichen Bildung;
- Ablösung aller segregierenden Maßnahmen, im Schulsektor etwa der „Nationalklassen" und ähnlicher Unterrichtsformen;
- Anspruch der Jugendlichen auf ungehinderten Zugang zu Arbeits- und Ausbildungsplätzen;
- Optionsrecht der in der Bundesrepublik geborenen und aufgewachsenen Jugendlichen auf Einbürgerung;
- generelle Überprüfung des Ausländerrechts und des Einbürgerungsverfahrens mit dem Ziel größerer Rechtssicherheit und stärkerer Berücksichtigung der legitimen besonderen Interessen der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien;
- Verstärkung ihrer politischen Rechte durch Einräumung des kommunalen Wahlrechts nach längerem Aufenthalt;
- Verstärkung der problemorientierten sozialen Beratung.

Bezüglich der Verwirklichung dieser Forderungen setzen die im Bundestag vertretenen Parteien unterschiedliche Schwerpunkte. Ehe deren Vorstellungen einander gegenübergestellt werden, ist aber eine Analyse der gegenwärtigen Situation angezeigt, wie sie zum Teil auch in dem Kühn-Papier beschrieben ist.

Zur Wohnbevölkerung der Bundesrepublik zählen derzeit rund vier Millionen Menschen nicht deutscher Nationalität (davon allein 1175000 Türken), im Bundesdurchschnitt prozentual ca. 6,5 Prozent (Anteil an den sozialversicherungspflichtig Beschäftigten Mitte 1979: 9,3 Prozent, was bedeutet, daß die Ausländer eine höhere Erwerbsquote haben). Ihr besonderes Gewicht erhält die Gesamtentwicklung durch eine *fortlaufende Verschiebung der Altersstruktur*, der familiären Situation und des Grades der Erwerbsbeteiligung der Zuwanderer. Während die Anfangsjahre der Anwerbung durch einen Zugang relativ junger und größtenteils alleinlebender Arbeitskräfte gekennzeichnet waren, ist die spätere Phase (bis heute) von einem verstärkten „Familiennachzug" und einer wachsenden Zahl von in Deutschland geborenen Kindern ausländischer Eltern geprägt. Allein von 1974 bis heute ist die Zahl der Kinder und Jugendlichen unter 16 Jahren um rund 25 Prozent auf rund eine Million angestiegen. Annähernd 700000 waren Ende 1978 Kinder unter zehn Jahren.

Demographische Prognosen gehen davon aus, daß sich zwar einerseits das generative Verhalten der Ausländerbevölkerung dem der deutschen Bevölkerung annähert, andererseits jedoch führt die derzeitige Ausgangslage dazu, daß etwa der Anteil der ausländischen Jugendlichen im Alter von 15 bis zu 18 Jahren an der Gesamtbevölkerung dieser Altersgruppe von heute knapp sieben Prozent im Jahre 1995 annähernd 20 Prozent betragen wird. Zu den gegenwärtig in der Bundesrepublik lebenden rund einer Million Kindern ausländischer Eltern kommt schätzungsweise noch eine annähernd gleich große Zahl von in den Heimatländern verbliebenen Kindern und Jugendlichen, die als potentielle *Nachzugskandidaten* angesehen werden müssen.

Die bisherige Politik und ihre Weiterentwicklung

In der bisherigen Ausländerpolitik steht eine *beschäftigungspolitische*, arbeitsmarktorientierte Betrachtung im Vordergrund, die durch die zu Beginn der siebziger Jahre einsetzenden Störungen der Arbeitsmarktentwicklung noch verschärft wurde. Auf dieser beschäftigungspolitischen Grundlinie bauen auch die ausländerpolitischen Maßnahmen und Konzeptionen der letzten Jahre auf:

- Das Ausländerrecht blieb durch weite Ermessensspielräume der Verwaltungen bestimmt. Aufenthaltsrecht und Arbeitserlaubnisrecht wurden auf das engste verknüpft.
- Integrative Maßnahmen waren lange Zeit an den Anforderungen einer Minimalbetreuung ausgerichtet und konzentrierten sich auf Hilfen zur Eingewöhnung im Berufsleben.
- Im engeren arbeits- und sozialrechtlichen Bereich ist dagegen die Rechtsstellung der ausländischen Arbeitnehmer der deutschen weitgehend angeglichen.

In dem Kühn-Papier wird ausdrücklich darauf verwiesen, daß in jüngerer Zeit von Verantwortlichen in allen Bereichen vielfältige Anstrengungen unternommen wurden, um die über den arbeitsmarktpolitischen Rahmen hinausgehenden Notwendigkeiten zu fördern. Ansätze für ein koordiniertes Vorgehen auch in diese Richtung finden sich jedoch erst in den Vorschlägen der „Bund-Länder-Kommission zur Fortentwicklung einer umfassenden Konzeption der Ausländerbeschäftigungspolitik" vom Frühjahr 1977. Die ausdrücklich so bezeichneten „Grundpositionen" der Kommission bewegten sich zwischen den Postulaten der „Konsolidierung", d.h. Restriktion der Ausländerbeschäftigung, und der temporären Integration („kein Einwanderungsland").

Die Verantwortung gegenüber den heute hier lebenden, in der Vergangenheit durchweg aus wirtschaftlichem Interesse gezielt „angeworbenen" Menschen kann nicht je nach Arbeitsmarktlage unterschiedlich gewichtet werden, wird dazu in dem Kühn-Memorandum festgestellt. „Der einmal erwünschte und geförderte Zuzug muß bei den Zuziehenden Erwartung auslösen, die – ohne indiskutablen Zwang – auch unter geänderten Arbeitsmarktbedingungen nicht mehr reversibel sind und respektiert werden müssen, so daß es auch illusionär ist anzunehmen, die einmal aufgenommenen ausländischen Beschäftigten seien weiterhin eine besondere, überdurchschnittlich mobile Manövriermasse des Arbeitsmarktes." Eine spezifisch ausländerbezogene Beschäftigungspolitik müsse sich heute auf den Außenbereich konzentrieren, auf das weitere Festhalten am „Anwerbestopp" und, insbesondere im Hinblick auf die Staaten der Europäischen Gemeinschaft,

auf eine übernationale arbeitsplatzfördernde Regionalpolitik, die unkontrollierten Wanderungsbewegungen aus den strukturschwächeren Gebieten in die Industrieregionen vorbeuge.

In dem Papier wird auch bezweifelt, ob ein *Zielkonflikt* zwischen einer vorausschauenden Arbeitsmarktpolitik und der dauerhaften Integration des integrationsbereiten Teils der heute in der Bundesrepublik lebenden Ausländer in der verschiedentlich befürchteten Schärfe überhaupt besteht. Allein die seit Jahren kontinuierlich überproportionale Ausländerbeschäftigung in den einzelnen Wirtschaftszweigen lasse vermuten, daß mindestens dort der Substitution durch deutsche Kräfte Grenzen gesetzt sind, selbst wenn sie noch gefördert werden könnte. Auch die demographischen Vorausschätzungen lassen als Folge des seit Jahren starken allgemeinen Geburtenrückgangs spätestens zum Ende der achtziger Jahre spürbare Auswirkungen auf dem Arbeitsmarkt erwarten. Von der anderen Altersstruktur der ausländischen Wohnbevölkerung und ihrem gegenüber den deutschen Verhältnissen bisher abweichenden generativen Verhalten dürften dann positive Kompensationswirkungen ausgehen. Überwiegend positiv einzuschätzen sei der Anteil und die Altersstruktur der ausländischen Bevölkerung ferner im Bereich der sozialen Rentenversicherung. Aber selbst unter der Voraussetzung, daß auf mittlere Sicht weiter Arbeitsmarktprobleme gegeben seien, müsse die künftige Politik gegenüber den heute in der Bundesrepublik lebenden ausländischen Arbeitnehmern und ihrer Familien davon ausgehen, „daß hier eine nicht mehr umkehrbare Entwicklung eingetreten ist und die Mehrzahl der Betroffenen nicht mehr ‚Gastarbeiterkinder', sondern Einwanderer sind, für die eine Rückkehr in ihre Herkunftsländer aus den verschiedenen Gründen nicht wieder in Betracht kommt".

Das Memorandum bleibt nicht bei den umfassenden Vorschlägen für eine neue Ausländerpolitik stehen; vielmehr wird darin auch für eine konsequente Öffentlichkeitsarbeit unter *Mithilfe der Medien* bei der Durchsetzung der Ziele plädiert. Hinweise auf finanzielle Fragen und Kompetenzprobleme runden die Studie ab. Dabei wird davon ausgegangen, daß die Durchsetzung der vorgeschlagenen Ausländerpolitik einen jährlichen Gesamtmehraufwand um 600 Mill. DM erfordern würde – verteilt auf den Vorschulbereich, den Schulsektor, den Berufsschulbereich, auf berufsqualifizierende Maßnahmen der Bundesanstalt für Arbeit und eine Aufstockung der Beratungskräfte der Wohlfahrtsverbände. Gegen manche Punkte des 66-Seiten-Papiers hat die Bundesregierung starke Bedenken. Ministerialdirektor *Wolfgang Bodenbender*, Abteilungsleiter Arbeitsmarkt- und Ausländerpolitik im Bundesarbeitsministerium, plädiert etwa für ein behutsameres Vorgehen, um der Gefahr eines Umschlagens der öffentlichen Meinung vorzubeugen. Für problematisch hält er auch die Beseitigung jeder Wartezeitregelung und der Ausländerzulassung zu den Kommunalwahlen (letzteres etwa wegen der Furcht vor einem Import ausländischer Parteistrukturen).

Orientierungslinien der Bundesregierung

Am 19. März hat sich das Bundeskabinett auf Orientierungslinien für die Weiterentwicklung der Ausländerpolitik sowie auf erste Maßnahmen zur Verwirklichung dieser Orientierungsdaten, insbesondere zur besseren Integration der ausländischen Kinder und Jugendlichen, geeinigt. Danach muß die *soziale Integration der zweiten und dritten Ausländergeneration* die zukünftige Schwerpunktaufgabe der Ausländerpolitik sein. Die Integrationsbemühungen müßten sich auf sämtliche Lebensbereiche der ausländischen Kinder und Jugendlichen richten und deren soziales Umfeld miteinbeziehen. Dem weiteren Ausbau der Sozial- und Beratungsdienste für Ausländer, der Qualifizierung ihrer Mitarbeiter, der Heranbildung sozialpädagogischer Fachkräfte, der Intensivierung der Eltern- und Jugendarbeit auch durch Hilfen zur frühkindlichen Erziehung sowie der Entwicklung von Freizeitangeboten im Rahmen der Jugendsozialarbeit komme deshalb große Bedeutung zu.

„Die Weiterführung der 1973 eingeleiteten Konsolidierungspolitik im Bereich der Ausländerbeschäftigung bildet die Grundlage für erfolgreiche Integrationsanstrengungen. Der Abbau von Integrationsdefiziten und die Beschäftigungssicherung der hier bereits lebenden Ausländer setzen voraus, daß die Zuwanderung in die Bundesrepublik begrenzt gehalten wird", heißt es in den „Orientierungslinien". Ferner wird betont, die Integrationspolitik, deren Umsetzung auch von der Mithilfe der ausländischen Eltern abhänge, sei für die Ausländer und deren Herkunftsstaaten nur akzeptabel, wenn sie keine Entfremdung der Kinder und Jugendlichen von der heimatlichen Kultur zum Ziel habe. „Vor allem im Rahmen der Bildungspolitik ist deshalb darauf zu achten, daß ein Bezug der ausländischen Kinder und Jugendlichen zum Kulturkreis ihrer Familien gewahrt bleibt. Dies erfordert insbesondere *angemessenen muttersprachlichen Unterricht unter deutscher Schulaufsicht* und die Anerkennung der Muttersprache anstelle einer Pflichtfremdsprache. Ob der Aufenthalt in der Bundesrepublik und die Integration in unser gesellschaftliches Leben im Einzelfall in die Einwanderung münden, muß der Ausländer selbst entscheiden. Die Ausländerpolitik sollte lediglich die rechtlichen Voraussetzungen für einen solchen freien Entschluß erleichtern, nicht jedoch ein solches Ziel vorgeben."

Unter den Maßnahmen zur Weiterentwicklung der Ausländerpolitik werden genannt:

- die Verbesserung der Bildungschancen ausländischer Kinder, Jugendlicher und Erwachsener,
- der Ausbau der Berufsvorbereitungsmaßnahmen für ausländische Jugendliche ohne Schulabschluß,
- die Entwicklung von Intensivsprachkursen für spät eingereiste ausländische Jugendliche,
- die Verbesserung der Berufsberatung, der Berufsbildungschancen, des Beschäftigungszugangs, der außerschulischen sozialpädagogischen Beratungs-, Betreuungs- und Qualifizierungsangebote für junge Ausländer sowie der Sozialdienste für alle Ausländer,

- die Vermeidung von Ausweisung und Abschiebung straffällig gewordener ausländischer Jugendlicher,
- die Erleichterung der Einbürgerung,
- die Verbesserung der Wohnverhältnisse der Familien ausländischer Arbeitnehmer und schließlich
- die entwicklungspolitische Förderung der beruflichen Reintegration und der Investitionen ausländischer Arbeitnehmer in ihren Herkunftsländern.

In Übereinstimmung mit dem Kühn-Papier wird auch eine bessere Aufklärung der Bevölkerung über die Integrationsprobleme der Ausländer als notwendig erachtet.

Die Position der CDU

Die Vorstellungen der Bundesregierung zur Ausländerpolitik bleiben eine reine Absichtserklärung. Für den am 5. Oktober zu wählenden neuen Bundestag sind sie kaum verpflichtend. Maßgebend für die Parteien sind deren eigene Beschlüsse zur Ausländerpolitik. Welche Vorstellungen die Unionsparteien diesbezüglich haben, verdeutlichte CDU-Generalsekretär *Heiner Geißler* in einer Stellungnahme zu dem Regierungskonzept. „Ich bedaure sehr, daß Minister Ehrenberg die Einbürgerungserleichterung zum Hauptprogrammpunkt des vorgestellten Konzepts erklärt hat. Die politische Diskussion wird damit in Wirklichkeit auf einen Nebenschauplatz gelenkt, im Vordergrund aller Bestrebungen um die zweite Ausländergeneration müssen die konkreten Einzelmaßnahmen stehen. Die ausländischen Jugendlichen wollen Ausbildung, Arbeit, soziale Anerkennung, einen deutschen Paß wünschen die wenigsten von ihnen. Das Angebot der Einbürgerung muß am Ende eines Integrationsweges stehen."

Dies sind auch die Kernthesen des CDU-Konzepts zur Ausländerpolitik, beschlossen vom Bundesfachausschuß Innenpolitik der CDU am 24. Juni 1977. In den Leitsätzen heißt es:

- Aus der Ausländerbeschäftigung erwachsen unserer Gesellschaft Pflichten. Die CDU tritt für die soziale Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien ein: für eine soziale Gleichstellung und gegen ihre soziale Isolierung. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den Problemen der sogenannten zweiten Ausländergeneration. Die Union bekennt sich zum Prinzip der freiwilligen Rückwanderung und lehnt daher die Zwangsrotation sowohl in der jetzigen Situation als auch als generelles Mittel der Ausländerpolitik ab.
- Die Zuwanderung ausländischer Arbeitnehmer muß künftig unter Kontrolle gehalten werden. Auswahl und Einsatz der Maßnahmen zur Steuerung von Anwerbung und Zuwanderung, von Aufenthalt und Rückkehr müssen insgesamt im Sinne einer sozial verantwortlichen Konsolidierung der Ausländerbeschäftigung erfolgen. Angesichts der gegenwärtigen Arbeitsmarktlage ist der Anwerbestopp beizubehalten.
- Auf der Grundlage des Ausländergesetzes soll dem ausländischen Arbeitnehmer eine größere Sicherheit seiner aufenthaltsrechtlichen Stellung gewährt werden.
- Illegaler Aufenthalt und illegale Beschäftigung von Ausländern führen zu sozialer Unsicherheit und bilden einen Nährboden für Kriminalität. Ihre konsequente Bekämpfung liegt im Interesse aller.
- Ausländer werden insgesamt gesehen nicht häufiger kriminell als Deutsche. Die Bekämpfung der Ausländerkriminalität erfordert jedoch besondere Schulung der Strafverfolgungsbehörden.
- Soziale Integration ausländischer Arbeitnehmer zielt auf *Chancengleichheit* mit der deutschen Bevölkerung ab. Bessere sprachliche und berufliche Vorbereitung, Beratung beim Kontakt mit deutschen Behörden und Ausländersprechstunden müssen dazu beitragen, die rechtliche Gleichstellung im Arbeits- und Sozialversicherungsrecht auch praktisch zu verwirklichen. Der Unterricht für ausländische Kinder soll grundsätzlich in deutschen Schulen stattfinden, ergänzt durch Eingliederungskurse oder -klassen sowie durch heimatsprachlichen Unterricht. Ausländische Jugendliche müssen die Chance einer qualifizierten Berufsausbildung haben, die sie auch in ihrem Heimatland verwenden können. Maßnahmen zur Verbesserung der Wohnsituation müssen davon ausgehen, daß Wohnheime nur eine *Übergangslösung* sind und die Mehrheit der ausländischen Arbeitnehmer mittel- und langfristig familiengerechte Wohnungen anstrebt. Ferner sollen Freizeitangebote gefördert werden, die dem Ausländer die Möglichkeit geben, den Kontakt mit Landsleuten und mit Deutschen zu verstärken.
- Durch die Mitgliedschaft in deutschen politischen Parteien und beratende Mitwirkung in kommunalen Gremien sollen Ausländer die Möglichkeit erhalten, sich an der politischen Willensbildung zu beteiligen. Ein Wahlrecht für Ausländer auf staatlicher oder kommunaler Ebene kann nur durch eine europäische Regelung auf der Basis der Gegenseitigkeit eingeführt werden. Die CDU tritt dafür ein, daß im Zuge des Ausbaus der EG die Mitgliedstaaten untereinander ihren Angehörigen die Ausübung staatsbürgerlicher Rechte einräumen.
- Die Tätigkeit ausländischer extremistischer Organisationen auf deutschem Boden ist ebenso zu verhindern wie der Mißbrauch von Ausländern durch deutsche verfassungsfeindliche Parteien.
- Auf längere Sicht muß eine europäische regionale Strukturpolitik das wirtschaftliche Gefälle in Europa abbauen und damit den Zwang zur Massenwanderung arbeitsloser Menschen. Erst dann ist wirkliche Freizügigkeit auf dem europäischen Arbeitsmarkt erreicht.

Die Ausländerpolitik der SPD

Die ausländerpolitischen Vorstellungen von SPD und FDP verdeutlichen, daß es diesbezüglich bei den drei Parteien viel Gemeinsames gibt. Allerdings setzen sie unterschiedliche Schwerpunkte. Echte Gegensätze zwischen CDU und Koalitionsparteien gibt es eigentlich nur bezüg-

lich der SPD-Forderung, den Ausländern das *Kommunalwahlrecht* einzuräumen. So heißt es in dem CDU-Beschluß vom Juni 1977 wörtlich: „Die verschiedentlich geforderte Zuerkennung des Wahlrechts, auch des Kommunalwahlrechts, an Ausländer ist verfassungsrechtlich nicht zulässig. Das Grundgesetz behält die Ausübung der Staatsgewalt durch Wahlen und Abstimmungen den deutschen Staatsbürgern vor." Demgegenüber betonte die Sozialdemokratische Gemeinschaft für Kommunalpolitik in der Bundesrepublik (SGK) im Oktober 1979 in „Argumenten und Maßnahmevorschlägen für eine Intensivierung der Integration ausländischer Mitbürger in den Städten und Gemeinden": „Zentrale Forderung der SPD war und ist dabei die Gewährung des Kommunalwahlrechts für Ausländer." (Konkret: „Ausländer, die sich mindestens fünf Jahre ohne Unterbrechung in einer Gemeinde aufhalten, sollten in diesem Bundesland das aktive und passive Wahlrecht erhalten.")

Die SPD hat bereits beim Parteitag Hannover 1973 die Bildung einer Kommission für Fragen ausländischer Arbeitnehmer beim Parteivorstand beschlossen mit dem Auftrag, ein umfassendes politisches Konzept „für die Aufnahme der ausländischen Arbeitnehmer in die Rechts- und Gesellschaftsordnung der Bundesrepublik" zu erarbeiten. Dieses Konzept wurde dann 1975 vom Parteitag in Mannheim beschlossen. Darin sind Grundsätze zur Politik der Ausländerbeschäftigung definiert, ferner die Vorstellung der Partei zur rechtlichen Stellung der ausländischen Arbeitnehmer; umrissen werden ferner die zu ergreifenden sozialen Maßnahmen, die Bildungssituation und die politische Stellung der ausländischen Arbeitnehmer:

- In den „Grundsätzen zur Politik der Ausländerbeschäftigung" heißt es u.a.: „Die SPD bekennt sich zu dem Grundsatz, daß die in der Bundesrepublik beschäftigten ausländischen Arbeitnehmer und ihre Familien in die deutsche Gesellschaft integriert werden, soweit dies möglich ist und von ihnen gewünscht wird." Weiter wird festgestellt, die Ausländer bildeten keine industrielle Reservearmee, die nach Belieben angeworben oder entlassen werden könne, sondern ein wichtiges Glied von Wirtschaft und Gesellschaft. Jedem ausländischen Arbeitnehmer müsse es daher grundsätzlich *selbst* überlassen bleiben zu entscheiden, ob und wann er seinen Aufenthalt in der Bundesrepublik beendet und in sein Heimatland zurückkehrt. Allerdings müsse auch auf längere Sicht die Gesamtzahl der ausländischen Arbeitnehmer im Bundesgebiet begrenzt bleiben. Eine Ausweitung der Ausländerbeschäftigung über den im Jahr 1973 erreichten Umfang hinaus sei grundsätzlich als nicht sinnvoll anzusehen. Da aufgrund der bisherigen Entwicklung im Umfang der Ausländerbeschäftigung *große regionale Unterschiede* bestünden, sei zusätzlich zur Festsetzung einer Höchstgrenze eine regionale Steuerung erforderlich. Sie sollte in der Weise erfolgen, daß bei bestimmter Ausländerdichte (etwa einem Bevölkerungsanteil von zehn oder 12 Prozent!) keine Anwerbungen in Ballungsgebieten mehr erfolgen. Schließlich heißt es, daß Armut und Arbeitslosigkeit in den Heimatländern nicht auf Dauer beseitigt werden könnten. Erforderlich seien vielmehr eine gezielte europäische Regionalpolitik und eine aktive Arbeitsmarktpolitik in den Heimatländern.
- Über die *Rechtsstellung* der ausländischen Arbeitnehmer heißt es in dem Papier, sie müsse von dem Grundsatz bestimmt sein, daß die in der Bundesrepublik beschäftigten Ausländer nicht Fremde seien, sondern Mitbürger, die mit ihrer Arbeitsleistung zum Wohl aller beitrügen. „Bei der Ersterteilung von Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis muß die derzeit bestehende Flexibilität erhalten bleiben, damit die Zuwanderung von ausländischen Arbeitnehmern sachgerecht gesteuert werden kann." Im Ausländerrecht seien Generalklauseln und übergroße Ermessensspielräume zu beseitigen; „klare, gerichtlich voll und effektiv nachprüfbare Tatbestände sollen den Ausländern in der Bundesrepublik Rechtssicherheit und die Gewißheit geben, in einer gesicherten Existenz zu leben."
- Die angestrebte Verbesserung der rechtlichen Stellung bildet nach den Vorstellungen der SPD eine notwendige Voraussetzung für eine bessere Integration der ausländischen Arbeitnehmer. Hinzu kommen müßten jedoch gezielte soziale Maßnahmen, die die bestehenden Benachteiligungen ausgleichen und die Chancen der Ausländer auf *gleichberechtigte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben* in der Bundesrepublik erhöhen. So sollten in den Betrieben die ausländischen Arbeitnehmer von den Betriebsräten verstärkt herangezogen werden, um deren Interessen zu wahren. Für alle Gebiete seien öffentlich finanzierte Ausländerberatungsstellen einzurichten. Die Beschaffung angemessenen Wohnraums sei nicht nur ein Gebot der Menschlichkeit, sondern zugleich eine Grundvoraussetzung für Chancengleichheit und Integration. Ausländische Arbeitnehmer hätten genauso wie Deutsche ein Recht darauf, mit ihren Familien zusammen zu leben. Nach Ablauf des ersten Beschäftigungsjahres sollte den Ausländern daher die Nachholung ihrer Ehegatten und Kinder ermöglicht werden.
- Die *Eingliederung* der Ausländer in die deutsche Gesellschaft und Kontakte zur deutschen Bevölkerung setzten ausreichende Deutsch-Kenntnisse voraus. Sprachkenntnisse seien auch Voraussetzung für die Teilhabe an Fortbildungsveranstaltungen und dienten der Verständigung und Erfahrung am Arbeitsplatz sowie der Unfallverhütung, heißt es im Kapitel über die Bildungssituation der Ausländer. „Für Kinder der ausländischen Arbeitnehmer sollten so früh wie möglich alle Voraussetzungen für Chancengleichheit bei Entwicklung und Bildung geschaffen werden. Ihre Betreuung in Kindergärten und Kindertagesstätten soll die Gewöhnung an deutsche Lebensverhältnisse erleichtern und die Grundlage für eine erfolgreiche schulische und berufliche Ausbildung schaffen." Auch die SPD zieht eine Integration der ausländischen Kinder in das

deutsche Schulsystem einer langfristigen Sonderstellung vor.

- Zur *politischen Stellung* der Ausländer heißt es, daß Arbeitnehmer, die ihre Arbeitskraft außerhalb ihres Heimatlandes einsetzen, keinen Verlust an politischen Rechten erleiden dürften. Sie seien nicht nur Gegenstand der Politik, sondern können und sollten sich auch selbst politisch betätigen, um ihre Interessen in der Bundesrepublik und ihren Heimatländern wirksam zu vertreten. „Dabei stehen ihnen alle in unserer Verfassungsordnung verbürgten Grundrechte zu, soweit sie nicht ausdrücklich Deutschen vorbehalten sind... Schranken der politischen Betätigung von Ausländern bestehen darin, daß die freiheitlich-demokratische Grundordnung und die Sicherheit der Bundesrepublik nicht gefährdet werden darf, die allgemeinen Gesetze und die Regeln des Völkerrechts zu beachten sind und keine Parteien, Vereinigungen, Einrichtungen oder Bestrebungen außerhalb des Bundesgebiets gefördert werden dürfen, die mit freiheitlich-demokratischen Verfassungsgrundsätzen nicht vereinbar sind." Verwiesen wird zugleich darauf, daß eine Beteiligung an Wahlen „zum Bundestag und zu den Landtagen" nach geltendem Verfassungsrecht nur für deutsche Staatsbürger in Betracht kommt. Dazu ergänzend: „Allerdings sollten bei der Wahlkreiseinteilung die ausländischen Einwohner mitgezählt werden, da die Abgeordneten die gesamte Bevölkerung ihres Wahlkreises vertreten. Zur verstärkten Förderung des Integrationsprozesses, in dem das angestrebte Kommunalwahlrecht eine weiterführende Etappe sein muß, sind die ausländischen Arbeitnehmer zu befähigen, politische Rechte durch politische Mitarbeit wahrzunehmen."

„Liberale Thesen" der FDP

Auch die *FDP* beschloß bereits im Februar 1975 „liberale Thesen zur Ausländerpolitik". Dieses Konzept liberaler Ausländerpolitik wurde vom Bundeshauptausschuß der FDP im April 1978 in Berlin aktualisiert und von der Bundesvertreterversammlung im Februar 1979 in Aachen auf den neuesten Stand gebracht. In diesem jüngsten Beschluß heißt es: „Den bei uns lebenden Ausländern gleiche Lebenschancen einzuräumen und sie vor Machtmißbrauch und sozialer Ungerechtigkeit zu schützen muß Oberstes Ziel liberaler Ausländerpolitik sein; nur so ist diese zugleich praktische Europapolitik." Im einzelnen will sich die FDP für die Verwirklichung folgender Ziele einsetzen:

- Das geltende Ausländerrecht mit dem im Vordergrund stehenden ausländerbehördlichen Ermessen muß fortentwickelt werden, um den Ausländern mehr Rechtssicherheit zu verschaffen. So sind insbesondere die *Ausweisungstatbestände* klar zu regeln. Der Nachzug von Ehepartnern, Kindern und Eltern mit der Möglichkeit des Zugangs zum Arbeitsmarkt ist zu gewährleisten. Beschränkungen in der Arbeitsplatzwahl sind ebenso aufzuheben wie die Bindungen der Arbeitserlaubnis an Arbeitsplatz und Betrieb. Die ins Gastland geholten Ausländer haben ein Recht auf Lebensplanung, auf gute Kindergarten- und Schulverhältnisse für ihre Kinder, auf Lehrstellen und Arbeitsplätze ebenso wie die Inländer. Zur Begründung heißt es, der doppelte Kontrollmechanismus der Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis mache langfristige Pläne unmöglich und zwinge die bei uns lebenden Ausländer in eine Ergebenheitshaltung, „die den liberalen Vorstellungen vom freien Bürger nicht entspricht".
- Auch die FDP plädiert dafür, den ausländischen Mitbürgern das aktive und passive Kommunalwahlrecht nach Ablauf einer angemessenen Frist der Ansässigkeit einzuräumen.
- Die *Bildungsnachteile* der ausländischen Kinder und Jugendlichen müssen, wie es weiter heißt, gezielt behoben werden. Genannt werden in diesem Zusammenhang die Förderung der Vorschulerziehung für ausländische Kinder, die Gewährleistung eines regelmäßigen Schulbesuchs mit Hilfe entsprechend ausgebildeter Sozialarbeiter, die Vermittlung von Lehrstellen und die Erteilung von berufsvorbereitendem Vollzeitunterricht für ausländische Jugendliche, eine angemessene Unterrichtung der ausländischen Kinder in ihrer Heimatsprache (ggf. unter Verzicht auf die erste Fremdsprache), die Erarbeitung entsprechender Unterrichtsmaterialien, die Ausbildung zweisprachiger Lehrer und die Beteiligung von qualifizierten Lehrkräften aus den Entsendeländern, die Entwicklung von Weiterbildungsprogrammen für deutsche Lehrer und die Förderung von Lehrstühlen für Ausländerpädagogik und -didaktik. Sicherzustellen sei auch ein differenziertes Angebot pädagogisch betreuter Freizeiteinrichtungen für ausländische Jugendliche.
- „Liberale Ausländerpolitik zielt auch darauf ab, die Ursachen unfreiwilliger Auswanderung zu bekämpfen", heißt es abschließend. Die meisten Ausländer verließen ihre Heimat unfreiwillig, weil es dort an Arbeit mangele. Langfristig diene es allen Betroffenen mehr, die Arbeit zu den Menschen zu bringen und nicht umgekehrt.

Das Asylantenproblem...

Die Konzeptionen der drei Parteien zur Ausländerpolitik liegen also seit langem vor. Doch von der Formulierung von Parteiprogrammen bis zu ihrer Verwirklichung ist gerade auf diesem Gebiet ganz offensichtlich ein weiter Weg. Es kommt hinzu, daß die politische Weiterverfolgung dieser dringenden Aufgabe zumindest in diesem Jahr angesichts des sich verschärfenden *Asylantenproblems* in den Hintergrund getreten ist. Zur Lösung dieser speziellen Ausländerfrage hat der Bundestag noch vor der Sommerpause und vor Ende dieser Legislaturperiode ein Bündel gesetzgeberischer Maßnahmen beschlossen. Zentraler Punkt ist ein *Gesetz zur Beschleunigung des Asylverfahrens*, das auf den 31. Dezember 1983 befristet ist, jedoch,

sofern die geplante umfassende Neuregelung des Asylverfahrensrechts eher möglich ist, vorher aufgehoben werden kann. Dieses Beschleunigungsgesetz sieht u.a. folgende Regelungen vor:

- Im Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge (Zirndorf) entscheidet, unabhängig von Weisungen, nur noch ein Beamter über den Antrag eines Asylbewerbers (bisher Ausschüsse mit drei Bediensteten).
- Wer Asyl beantragt, muß darauf vorbereitet sein, daß ihm enge Fristen für seine Erklärungen gesetzt werden und er auch selbst vor dem Bundesamt erscheint; hält er Fristen nicht ein, kann zügig entschieden werden.
- Die bisher getrennten Verfahrenswege zum Asylrecht und zum Aufenthaltsrecht werden in einem gemeinsamen gerichtlichen Verfahren zusammengefaßt. Dies bedeutet: Klagt der Ausländer sowohl gegen die Entscheidung des Bundesamts als auch gegen die Entscheidung der Ausländerbehörde, sind die Klagebegehren in einer Klage zusammen zu verfolgen. Über die Klage ist in einem gemeinsamen Verfahren zu verhandeln und zu entscheiden. Grundsätzlich aber kann ein Asylbewerber erst dann ins Ausland abgeschoben werden, wenn die Entscheidung über die Ablehnung eines Asylantrags rechtlich unanfechtbar geworden ist.
- Wer einen Arbeitnehmer beschäftigt, der sich zur Durchführung eines Verfahrens auf Anerkennung als Asylberechtigter im Geltungsbereich dieses Gesetzes aufhält und eine nach dem Arbeitsförderungsgesetz erforderliche Arbeitserlaubnis nicht besitzt, muß die Abschiebungskosten tragen, falls das Asylbegehren zurückgewiesen wird. (Nicht durchsetzen konnte sich die Opposition u.a. mit ihrem Vorschlag, einem „Grenzrichter" die Vollmacht einzuräumen, nach Prüfung des Asylbegehrens in der Sache den Asylbewerber sofort abzuschieben, wenn seine Gründe als nicht stichhaltig erkannt sind.)

Die neuen gesetzlichen Regelungen sollen durch *arbeits- und sozialpolitische Maßnahmen* vor allem administrativer Art – etwa Arbeitsverbot für Asylbewerber – flankierend unterstützt werden. Gerade das vorgesehene *Arbeitsverbot* aber halten kirchliche Betreuer von Asylbewerbern für problematisch. Nach einer z.B. im Deutschen Caritasverband vertretenen Meinung könnten die derzeitigen Schwierigkeiten beim Asylverfahren wesentlich entschärft werden, „wenn angeblichen Asylsuchenden in den Fällen, in denen der Allgemeinheit wegen vorhandener Arbeit und vorhandenen Wohnraums besondere Lasten nicht entstehen, im Rahmen eines Sofortprogramms solche freien Arbeitsplätze angeboten werden könnten, so daß die Betroffenen nicht zur Notlüge einer politischen Verfolgung Zuflucht nehmen müssen". Die derzeitige Situation könnte weiter entspannt werden, wenn langfristig anhängige Anfechtungsklagen durch Übernahme der Kläger in die Gruppe der „Kontingent-Flüchtlinge" oder durch Erteilung einer Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis aus Härtegründen außergerichtlich beendet würden. Auch beim Caritasverband ist man der Auffassung, daß das auf Einzelschicksale zugeschnittene Asylverfahren erst dann wieder seine Funktionen erfüllen kann, wenn es gelingt, das Massenproblem durch pauschale Lösungen auf übersichtliche Einzelschicksale zu reduzieren.

Tatsächlich haben über 70 Prozent der Asylsuchenden in der Bundesrepublik ohne weiteres Arbeit gefunden – und zwar durchweg in Stellen, die nicht mit Deutschen besetzt werden können. Betreuer der Asylanten sind davon überzeugt, daß über 90 Prozent in Arbeit vermittelt werden könnten und damit nicht der Allgemeinheit zur Last fielen, wenn man die Bewerber nicht auf das flache Land abschieben würde, sondern in Ballungsräumen Arbeit suchen ließe. So verweisen auch Sachverständige im Kommissariat der deutschen Bischöfe darauf, daß beispielsweise im Bereich des Gaststättengewerbes die Personalnot gerade durch Asylanten gemindert wird; stünden diese nicht mehr zur Verfügung, müßten neue „Gastarbeiter" angeworben werden, um diesen Wirtschaftszweig im ganzen Bundesgebiet funktionsfähig zu erhalten.

Noch keine Lösung auf Dauer

Schon aus der Tatsache, daß das „Beschleunigungsgesetz" bis Ende 1983 befristet ist, kann entnommen werden, daß es selbst nach Ansicht der Initiatoren das Asylantenproblem nicht auf Dauer lösen kann. Was bei einer dem nächsten Bundestag vorbehaltenen endgültigen Lösung zu beachten ist, formulierte *Wolfgang Kopp*, Leiter des Referats für Flüchtlingsfragen beim Caritasverband, so: „Das humanitäre Behandlungsgefälle zwischen den hereingenommenen und hereingekommenen Flüchtlingen ist nicht vertretbar, wenn das Asylrecht weiterhin unteilbar und die einfache Hilfe für Menschen in existentieller Not eine ethische und christliche Verpflichtung bleiben sollen."
Im bevorstehenden Wahlkampf wird die Ausländerpolitik kaum, eher schon das Asylantenproblem eine besondere Rolle spielen, wenn durch das Beschleunigungsgesetz auch diesbezüglich die Wogen geglättet worden sind. In der Ausländerbetreuung engagierte bzw. mit Ausländerfragen befaßte Kirchenvertreter hoffen, daß sich die Wahlkämpfer nicht zu Versprechungen hinreißen lassen, das Ausländerproblem „radikal" zu lösen. Immerhin verpflichtet sich die Bundesrepublik in ihrem Grundgesetz, politisch Verfolgten Asyl zu gewähren. Gerade zur Sicherung dieses *Grundrechts* müssen vom neunten Deutschen Bundestag dauerhafte, praktikable Wege zur raschen Erkennung von echten Asylanten und ihrer Unterscheidung von bloßen Arbeitssuchenden gefunden werden. Ebenso dringlich aber ist die Lösung des allgemeinen Ausländerproblems. Die Politiker sind dazu nicht nur gefordert, um einen sozialen Sprengsatz zu entschärfen, sondern auch aus humanitären Gründen und aus Dankbarkeit gegenüber einer Bevölkerungsgruppe, die unsere wirtschaftliche Hochkonjunktur, unser wirtschaftliches Wachstum und damit die Mehrung des Wohlstandes erst sichern halfen.

Hans Lipp

Länderbericht

Ein Subkontinent in Gärung

Politik, Hinduismus und Kirche in Indien

Nach den indischen Parlamentswahlen 1977 hätte kaum jemand vorauszusagen gewagt, daß *Indira Gandhi* bereits nach 2 1/2 Jahren wieder in das Amt der Ministerpräsidentin zurückkehren würde. Doch die Janata-Partei war sich allein in der Gegnerschaft zu Indira Gandhi einig gewesen – Differenzen über den politischen Kurs und persönliche Querelen führten bald zum Zerfall der Koalition und zu vorzeitigen Neuwahlen. Bald waren viele Inder bereit, die negativen Seiten der Diktatur Frau Gandhis (HK, September 1975, 467ff) zu vergessen, denn unter ihrer Regierung hatte Indien immerhin eine Phase der Stabilität erlebt. Ihr Wahlsieg war jedoch keineswegs glänzend – bei einer Wahlbeteiligung von 57% stimmten nur 42% der Wähler für die Kongreß-Partei Indira Gandhis. So hat sie noch nicht das Vertrauen der Mehrheit der Inder – sie wird es erst dann gewinnen, wenn sie ihr Versprechen von mehr politischer und wirtschaftlicher Stabilität auch wirklich einlöst.

Die ersten Maßnahmen der neuen Regierung galten weniger einer politischen Kursänderung als der *Konsolidierung der Macht*. Die unter der Janata-Regierung eingeleiteten Gerichtsverfahren gegen Frau Gandhi und ihre Mitarbeiter wegen Verfassungsbruch und Amtsmißbrauch wurden nach und nach eingestellt, bereits verurteilte Personen rehabilitiert. Dafür wurde mancher der Ankläger und Richter seines Amtes enthoben oder strafversetzt. Im Gegensatz zu früher bediente man sich jetzt allerdings formaljuristisch korrekter Methoden.
Im Februar ließ Frau Gandhi zudem neun Provinzparlamente auflösen und Neuwahlen ansetzen. Da die Provinzparlamente über die Zusammensetzung des Oberhauses im Bundesparlament entscheiden, dürfte der *Indira-Kongreß* nach dem Gewinn dieser Wahlen Ende Mai in acht Provinzen auch hier bald über die absolute Mehrheit verfügen. Diese Mehrheit braucht Frau Gandhi für eventuelle einschneidende Gesetzes- oder Verfassungsänderungen. Jedoch sind ihr dabei Grenzen gesetzt, denn im Juni 1980 wurde anläßlich einer Verfassungsklage durch höchstrichterlichen Entscheid verfügt, daß gewisse Grundrechte unantastbar seien und auch nicht durch Parlamentsbeschluß aufgehoben werden könnten. Damit dürfte zumindest die Rückkehr zu einer Diktatur erschwert sein. Allerdings gibt es bereits wieder einige Verordnungen, die böse Ahnungen aufkommen lassen. So dürfen seit Februar Personen, die gegen bestimmte Wirtschaftsgesetze verstoßen, wieder ohne Prozeß für längere Zeit inhaftiert werden.
Die Festigung der Macht hängt im übrigen aber auch von der nach dem Tod *Sanjay Gandhis*, des einflußreichen Sohnes von Indira, ungewissen Entwicklung innerhalb der Kongreß-Partei ab. Sanjay Gandhi hatte die Partei einer nicht unumstrittenen radikalen Verjüngungskur unterzogen, die aber noch nicht abgeschlossen war (immerhin stellen seine Anhänger derzeit etwa die Hälfte der Abgeordneten des Indira-Kongresses). Es wird eines erheblichen Führer-Geschickes bedürfen, um die dabei aufgetretenen Spannungen zwischen dem bisherigen Partei-Establishment und der jungen Generation zu lösen.

Indiens wirtschaftliche und soziale Probleme

Die drängendsten Probleme Indiens ging man bisher nur zögernd an. Die *wirtschaftlichen Perspektiven* sind nicht besonders gut, denn die Landwirtschaft hat durch die Dürreperioden der letzten Zeit beträchtliche Rückschläge erlitten, und die Industrieproduktion stagniert, hauptsächlich wegen der schlechten Energieversorgung, der steigenden Rohstoffpreise und der mangelhaften Transportmöglichkeiten. Für das laufende Jahr wird deshalb mit einem Rückgang des Bruttosozialprodukts um 1% gerechnet (The Statesman Weekly, 15. 3. 80). Die Inflationsrate liegt bei 20%, und die Arbeitslosigkeit ist ebenfalls bedrohlich hoch – allein 7 Millionen Schulabgänger suchen eine erste Arbeitsstelle (The Guardian, 13. 3. 80). Eine Lösung der Probleme ist vorerst kaum in Sicht, zumal der neue Sechsjahresplan nur langsam Konturen annimmt.

Die Wirtschaftsmisere wirkt sich vor allem für die sozial Unterprivilegierten und die Minderheiten verheerend aus. Angesichts der hohen Arbeitslosigkeit wird die Politik der Job-Reservierung für die *Unberührbaren (Harijans)* immer schwieriger. Die Folge sind soziale Unruhen, so wurden allein 1978 17041 Fälle von gewalttätigen Übergriffen gegen Harijans gezählt (Asian Recorder, 4. 3. 80). Am schwierigsten ist dabei derzeit die Lage im Nordosten Indiens, einer Region von erheblicher strategischer und wirtschaftlicher Bedeutung (sie produziert 50% des indischen Erdöls, 50% des Tees und 30% der Jute).
Die ursprüngliche Bevölkerung der Region, in zahlreiche Stämme gespalten, unterscheidet sich ethnisch und kulturell stark vom übrigen Indien. Erst unter der englischen Kolonialherrschaft Indien angegliedert, galt sie lange als in jeder Hinsicht rückständig, was dazu führte, daß heute Verwaltung und Wirtschaft weitgehend in fremder Hand liegen. In den letzten Jahrzehnten stieg nun bei diesen Stämmen das Bewußtsein der kulturellen Eigenheit, was

die Zentralregierung aber nur dadurch honorierte, daß sie seit 1963 aus der Provinz Assam mehrere Gebiete ausgliederte: die Bundesstaaten bzw. Unionsterritorien Arunachal Pradesh, Manipur, Meghalaya, Mizoram, Naga Pradesh und Tripura.
Die einheimische Bevölkerung fühlt sich jedoch weiterhin von Indien politisch, wirtschaftlich und kulturell unterdrückt. Das *Problem der Überfremdung* wurde zudem verschärft durch eine Einwanderungswelle aus den Nachbarstaaten. In Tripura etwa stellen die Einwanderer schon 70% der zwei Millionen zählenden Gesamtbevölkerung. Diese Einwanderer machen den Einheimischen aber nicht nur die Arbeitsplätze streitig oder bedrohen durch Landkäufe die einheimische Landwirtschaft, sie verändern auch die politische Landschaft: in Tripura stützen sich die dort regierenden Kommunisten (CPI/M) hauptsächlich auf die Einwanderer.
Anfang der sechziger Jahre entstanden die ersten bewaffneten *Widerstandsgruppen*, die meist vom burmesischen Grenzgebiet aus operieren. Vorreiter war die nationalistische Bewegung unter den Nagas, in der in der letzten Zeit die Marxisten die Oberhand gewonnen haben. Ähnliche meist linksgerichtete Bewegungen (z.T. in verschiedene Fraktionen gespalten) gibt es mittlerweile in fast allen Staaten der Region. So existiert in Manipur die Meitei-National-Front, die auch die Hindu-Kultur bekämpft und selbst vor der Zerstörung von Kultstätten nicht zurückschreckt (im 18. Jahrhundert waren Teile des Meitei-Stammes gewaltsam zum Hinduismus „bekehrt" worden).
Die Erstellung der Wahllisten für die Wahlen vom Januar 1980 ließ nun die *Einwanderungswelle* in einem Maße offenbar werden, daß auch die Mehrheit der einheimischen Bevölkerung den Widerstand probte. Es kam zu von Studenten geführten Massendemonstrationen und Streiks, doch blieb es nicht beim gewaltlosen Widerstand. Allein in Tripura forderten Pogrome gegen die Einwanderer und Vergeltungsaktionen seit Anfang Juni über 2000 Tote und 200000 Obdachlose (FEER 10. 7. 80). Die Situation wurde dabei durch Gegenmaßnahmen in den Nachbarstaaten noch verschärft. Anhänger der Jugendorganisation der Kongreß-Partei blockierten z.B. zeitweilig die Transportwege von Westbengalen nach Assam, was dort wiederum mit einer Blockade der Ölraffinerien beantwortet wurde.
Die Zentralregierung zeigte bisher wenig Kompromißbereitschaft und reagierte hauptsächlich mit der verstärkten Entsendung von Truppen in die betroffenen Gebiete (Geheimgespräche mit Vertretern von Studenten wurden Anfang Juli ergebnislos abgebrochen). Sie ist allenfalls bereit, nach 1971 eingewanderte Personen wieder zu repatriieren, während die Führer des Widerstandes 1951 als Stichjahr ansetzen. Immerhin wurde aber eine Ministerkommission eingesetzt, die Vorschläge zur Lösung der Probleme erarbeiten soll. Insbesondere soll geprüft werden, inwiefern bestehende Gesetze (die z.B. die Einwanderung in bestimmte Teile der Region verbieten) besser angewendet werden können. Ein positives Ergebnis kann jedoch nur erreicht werden, wenn auch die Herkunftsländer der Einwanderer bereit sind, einen Teil von ihnen wieder aufzunehmen. Eine Bereitschaft hierzu ist bei den Hauptbetroffenen bisher nicht zu erkennen – weder bei Bangladesh oder Nepal noch bei Westbengalen.

Die größte Aktivität hat Frau Gandhi bisher in der *Außenpolitik* entfaltet. Den kleineren Nachbarstaaten wurde unmißverständlich klargemacht, daß Indien weiterhin die führende Rolle in Südasien spielen wird. Bhutan etwa, das auf der Konferenz der Blockfreien in Havanna gewagt hatte, die sowjetische Indochinapolitik zu kritisieren, wurde in seine Schranken verwiesen. Indien wird keine Revision des Vertrages von 1949 zulassen, der die alleinige außenpolitische Vertretung Bhutans durch Indien vorsieht. Ebenso ist Frau Gandhi gewillt, die großangelegten Bewässerungsprojekte im Ganges-Delta auch gegen den Willen Bangladeshs durchzuführen.
Desgleichen bemüht sich Indien, wieder eine größere Rolle in der Weltpolitik zu spielen. Dazu gehören bessere Beziehungen zu China (das Treffen Frau Gandhis mit Hua Guofeng in Belgrad war das erste Treffen auf höchster Ebene seit 1960), aber auch eine unabhängigere Politik gegenüber Moskau. Hierzu gehört etwa der Versuch, im Afghanistan-Konflikt eine Vermittlerrolle zwischen der UdSSR und dem Westen zu übernehmen. Dies hinderte Indira Gandhi jedoch nicht daran, im Mai mit der UdSSR ein Abkommen über neue Waffenlieferungen im Wert von 13 Mrd. Rupien abzuschließen.
Das Verhältnis zu Pakistan hat sich etwas entkrampft, da Indien eingesehen hat, daß Pakistan durch die sowjetische Invasion in Afghanistan ernsthaft bedroht ist und sich deshalb eine Aufrüstung Pakistans kaum gegen Indien richten wird. Hier dürfte die Zusage der USA nachgeholfen haben, Indien größere Mengen Uran zu liefern, obwohl es keine Garantie dafür gibt, das Uran nur friedlichen Zwekken zuzuführen (die Bestätigung dieses Handels durch den amerikanischen Kongreß ist allerdings fraglich). Die Verständigung mit Pakistan könnte im übrigen auch helfen, in der arabischen Welt wieder besser Fuß zu fassen – ein weiterer Schritt auf diesem Weg war die politische Anerkennung der PLO im März.

Kämpferischer Hinduismus

Wenn Frau Gandhi bisher mehr auf außenpolitischem Parkett glänzte als in der Innenpolitik, so ist dies auch ein „Verdienst" der heillos zerstrittenen Opposition. Die einzig ernst zu nehmende Oppositionspartei ist derzeit die *CPI/M*, die einen marxistischen Kurs jenseits von Moskau und Peking steuert. Sie bildet im Unionsparlament mit 34 Sitzen die nach der Volkspartei Charan Singhs zweitgrößte Fraktion in der Opposition und regiert zudem in den Staaten Kerala, Tripura und Westbengalen. Da sie im Gegensatz zur moskauhörigen *CPI* die Diktatur Frau Gandhis nicht unterstützte, ging sie aus den Krisen der letzten Jahre relativ unbehelligt hervor. Der Einfluß der Kommunisten bleibt aber begrenzt, da eine Annäherung zwischen CPI und CPI/M wenig wahrscheinlich erscheint.

Die *Janata-Partei* fällt dagegen immer weiter auseinander. Nachdem schon im September 1979 Charan Singhs Volkspartei (Lok Dal) die Koalition verlassen hatte, trat der einst mächtige Jagjivan Ram im März aus der Partei aus und schloß sich der Unabhängigen Kongreß-Partei an. Der ehemalige Außenminister *Atal B. Vajpayee* folgte im April und gründete mit Mitgliedern des religiösen Flügels eine neue Bharatiya Janata Party. Diese Parteineugründung in der Nachfolge des ehemaligen Jan Sangh hat wieder die Frage aufgeworfen, welche Rolle die *extremistischen Kräfte des Hinduismus* in der indischen Politik spielen.

Der Hinduismus stellt eine über den Glauben an Götter oder Dogmen hinausgehende eigene, jahrtausendealte Kultur dar, die in der Begegnung mit anderen Kulturen eine vielfältige Differenzierung erfahren hat. Es hat nun immer wieder Bestrebungen gegeben, die Einheit und Eigenständigkeit des Hinduismus gegenüber anderen Kulturen zu bewahren bzw. wiederherzustellen. Die heute in dieser Richtung führende Bewegung hat ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit der englischen Kolonialherrschaft und der muslimischen Bevölkerungsgruppe. In der Nachfolge des 1875 von *Swami Dayanand Sarasvati* gegründeten Ariya Samaj entstanden zunehmend militantere Gruppen, darunter der immer noch aktive Rashtriya Swayamsevak Sangh (Nationaler Freiwilligenbund, gegr. 1925).

In der Sicht dieser Gruppen ist der Hinduismus eine auf Religion, Rasse und Gesellschaftsordnung beruhende eigene, homogene Kultur, die über den anderen großen Kulturen steht. Sie forderten deshalb die Verschmelzung der in Indien lebenden Christen und Moslems mit der Hindu-Kultur (etwa durch das Tragen von Hindu-Namen, die Teilnahme an Hindu-Festen usw.) – andernfalls sollte ihnen nur ein untergeordneter Status in der indischen Gesellschaft zuerkannt werden. Die Mitglieder des RSS etwa rekrutierten sich dabei meist aus der Mittelschicht und aus den oberen Kasten im Norden und Nordwesten Indiens in Gebieten, in denen Hindus gegenüber Moslems in der Minderzahl waren (z. B. Maharashtra). Die Tätigkeit des RSS beschränkte sich keineswegs auf kulturelle Aktivitäten, sondern er versuchte seine Ziele auch mit Gewalt durchzusetzen.

Mitglieder des RSS gründeten 1951 den Bharatiya Jan Sangh, der den Aufbau eines demokratischen Indien auf der Basis eines orthodoxen Hinduismus anstrebte. Die Grundlage dieses Staates sollte durch die sprachliche (Hindi) und kulturelle (Sanskrit) Einheit gewährleistet werden. Auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung gewann der anti-christliche und antimuslimische BSJ damit fast 9% der Wählerstimmen (1967). In der Janata-Partei gehörten seine Mitglieder dann zu den führenden Verfechtern der Anti-Konversionspolitik.

Der Nachfolger, die *BJP*, hat gleichfalls die nationale Integration auf ihre Fahnen geschrieben. Bezüglich der Eingliederung der Inder in den „national mainstream" ist man aber etwas zurückhaltender. Man spricht eher von Indisierung statt von Hinduisierung. Hauptziel ist die Errichtung einer „positiv säkularen" Gesellschaft, die den religiösen Werten der Hindu-Kultur ihren angestammten Platz verschafft. In der Propagierung eines Mahatma-Gandhi-Sozialismus versucht man das Image des RSS abzustreifen, ohne sich indes von ihm zu distanzieren. Mit diesem Programm gewann die BJP bei den Wahlen im Mai durchschnittlich 6% der Parlamentssitze, in ihren Hochburgen (Norden und Nordwesten) sogar etwas mehr.

Kirche gegensätzlicher Traditionen

Die katholische Kirche hat es als kleine Minderheit (10 Millionen, von 650 Millionen Indern) schwer, sich unter diesen Umständen zu behaupten, zumal sie selbst große Probleme zu bewältigen hat. Sie ist in Indien regional sehr unterschiedlich vertreten (70% der Katholiken leben im Süden, 13% im Westen, 10% im Osten und je 4% im Norden und Nordosten). Das Übergewicht des Südens macht sich dabei v. a. in der *Personalstruktur des Klerus* bemerkbar – 1966 stellte allein Kerala über 50% der Priester (*W. Fernandes SJ.* PMV-Dossier Asien 12–13, Januar 1980, S. 8), die auch in z. T. weit entfernten Regionen eingesetzt waren. Demgegenüber ist in manchen Diözesen gerade im nördlichen Indien der wirklich einheimische Klerus in der Minderzahl. Der weitgehenden Indisierung des Klerus ist hier also noch nicht die Regionalisierung gefolgt, was in einigen Fällen sogar zu Spannungen zwischen den Gläubigen und der Hierarchie geführt hat.

Die ethnischen, sozialen und kulturellen Unterschiede zwischen den Diözesen wirken sich erheblich auf die innerkirchliche Diskussion der aktuellen Probleme aus, ebenso wie die Tatsache nicht ohne Bedeutung ist, daß etwa 1/5 der Gläubigen der mit Rom unierten Syrischen Kirche angehört. Eine der wichtigsten Fragen ist die der Entwicklung einer „indischen Theologie", wie sie z. B. 1974 von der Konferenz der indischen Bischöfe (CBCI) gefordert wurde. Hier haben sich zwei Hauptrichtungen herausgebildet. Die erste möchte die Eigenständigkeit der Kirche nicht untergraben sehen und sucht die geistige Identität in einer Besinnung auf die christlich-westlichen Werte. Gerade Vertreter der süd- und westindischen Gemeinden mit einer alten Kulturtradition möchten diese Eigenständigkeit nicht unbedingt zugunsten einer Öffnung zur indischen Kultur hin aufgeben.

Die Vertreter der anderen Richtung beziehen dagegen ihre Erfahrungen eher aus der direkten Konfrontation mit der indischen Kultur in der Missionsarbeit. Sie möchten die indische Spiritualität mit christlichem Ausdruck verbinden, *indisch*-christliche Formen der Gottesverehrung finden. Als Beispiel mag ein 1975 in Uttar Pradesh begonnenes Projekt dienen, das Priestern und Katecheten einen tieferen Einblick in die indische Kultur vermitteln sollte. Sie sollten befähigt werden, die Inder über die dem Hinduismus eigenen Formen anzusprechen. Der Priester etwa könnte dann die dem Inder vertrautere Gestalt des Asketen, Weisen, Gurus darstellen (*L. Mascarenhas*, L'Église en U. P., Lumière et Vie 1975, S. 259 ff). Eine Grenzentwicklung stellen hier die „christlichen Gurus" dar, bei de-

nen aber v.a. auf protestantischer Seite die Gefahr des Synkretismus nicht zu übersehen ist.

Gegner dieser Richtung haben nicht ganz unrecht, wenn sie darauf hinweisen, daß hier neben kulturellen u.U. auch religiöse Elemente der Hindu-Kultur integriert werden. Zudem ergeben sich Probleme aus der Vielfalt der indischen Kultur. So wird man nicht bedenkenlos Elemente der Kultur der obersten Kaste an andere soziale Schichten herantragen können. Außerdem gibt es zahlreiche Christen unter den Gebirgsstämmen, die ihre eigene kulturelle Tradition haben und die Hindu-Kultur aus diesem Grunde ablehnen. Die Inkulturation wird also weiter umstritten bleiben.

Neue Wege der katholischen Bildungs- und Sozialarbeit

In den letzten Jahrzehnten wurde hauptsächlich das *weiterführende Schulwesen* ausgebaut, während im Bereich der Grundschulen fast eine Stagnation eintrat (1948–1976 stieg die Zahl der Grundschulen von 4100 auf fast 5200, die der Colleges aber von 30 auf 130 – PMV-Dossier S. 51). Hiervon profitierte v.a. die indische Mittel- und Oberschicht, zumal die meisten Schulen in Städten liegen. Dies hatte seinen durchaus positiven Hintergrund – es war ein wesentlicher Beitrag der Kirche zur gesamtindischen Entwicklung, mit dem sie ihre Existenzberechtigung vor der gesamtindischen Öffentlichkeit bekräftigen konnte. Da sich diese Schulen gegenüber staatlichen Schulen wegen ihres meist höheren Niveaus einer großen Beliebtheit auch bei Nicht-Christen erfreuen, war dies zudem ein Weg, diese auf indirekte Weise anzusprechen.
Mittlerweile ist man sich jedoch auch negativer Folgen bewußt geworden. Im Jesuitenorden gibt es Tendenzen, sich statt auf „Elite-Schulen" wieder mehr auf solche Einrichtungen zu konzentrieren, die auch den unteren Schichten mehr Chancen ermöglichen (Fides-Dienst, 21.11.79). Ebenso rückt die Erwachsenenbildung wieder stärker in den Vordergrund, etwa in Verbindung mit Entwicklungshilfe-Projekten. Zudem ist deutlich geworden, daß die Bildungspolitik nicht ohne flankierende Maßnahmen auskommt. So finden beruflich qualifizierte Christen keine Anstellung, weil sie nicht der entsprechenden Gesellschaftsschicht angehören, oder sie müssen vom Land in die Städte abwandern, wo sie der Kirche entfremdet werden. Manche wenden sich auch politisch extremen Strömungen zu – so haben sich möglicherweise auch christliche Studenten an den Ausschreitungen in Nordost-Indien beteiligt. Dies wiederum lieferte dem Ministerpräsidenten von Tripura den Vorwand, von einer Agitation „christlicher Missionare und ausländischer Agenten" zu sprechen (FEER, 26.6.80).

Der Beitrag der Kirche zum *Sozial- und Gesundheitswesen* weist ebenfalls strukturelle Schwächen auf. In den letzten Jahrzehnten wurde der Ausbau des Krankenhauswesens wesentlich stärker gefördert als der anderer Bereiche. Dabei wurden auch hier städtische Gebiete bevorzugt, wenn auch die Mehrzahl der Krankenhäuser weiter auf dem Lande liegt. Gerade aus den Reihen der Orden haben sich deshalb in den letzten Jahren die Appelle vermehrt, sich wieder mehr der Arbeit bei den Armen und auf dem Lande anzunehmen, denn schließlich leben 80% der Inder auf dem Lande. Das Nahziel ist dabei, daß zumindest 20% der Ordensleute auf dem Lande wirken sollten (Aufruf der Konferenz der Orden in Indien 1979 – Steyl Korrespondenz, 1.6.79).

Die in mancher Hinsicht einseitige Entwicklung wird auch in der Entwicklungshilfe deutlich, wie ein Vergleich der Prioritäten von „Misereor" (für das Indien an erster Stelle steht) und der bisherigen Ausgabenpolitik in Indien zeigt. Insgesamt gab „Misereor" 1959–1976 25% seiner Gelder für das Gesundheitswesen aus, 15% für die Landwirtschaft, je 13% für die Bereiche Bildung, Soziales sowie Handel und Wirtschaft (Misereor – Zeichen der Hoffnung, München 1976, S. 172). In Indien entfielen dagegen 35% auf das Bildungswesen, 31% auf das Gesundheitswesen, 15% auf die Landwirtschaft und 11% auf den sozialen Sektor (ebenda, S. 193).
In der Entwicklungshilfe soll im übrigen der indische Eigenbeitrag noch stärker als bisher gefördert werden. Die CBCI betonte auf ihrer Konferenz im Oktober 1979, man müsse durch *Selbsthilfe* eine größere Unabhängigkeit gegenüber dem Ausland erlangen. Hier spielt sicher aber auch mit, daß die Staaten der Dritten Welt – und das nicht nur im Falle Indien – der Kirche nur allzu gerne ihre Bindungen an den Westen vorhalten. Der indischen Selbsthilfe sind aber vorerst noch Grenzen gesetzt, und zwar nicht nur finanzieller Art. Vielmehr stößt vielerorts die Mitarbeit von Laien in kirchlichen Einrichtungen noch auf Widerstand. Andererseits kann die Kirche die Laien oft genug nicht angemessen bezahlen, so daß z.B. der Sekretär der CBCI, Patrick D'Souza, in einem Interview von der Gefahr der Klerikalisierung in Nordindien sprach (Missio-Informationen 7/79).
Viele soziale Probleme kann die Kirche aber nur zusammen mit dem Staat lösen. Hierzu gehört die staatliche Familienplanung, mehr aber noch die soziale Diskriminierung vieler Christen. Kastenlose verlieren beim Übertritt zum Christentum das Recht auf staatliche Unterstützung (Arbeitsplatzbeschaffung, Familienbeihilfen usw.). Christen erhalten sie erst gar nicht, außer sie sind Angehörige anerkannter Stammesgesellschaften (diese erhalten sie unterschiedslos). Proteste der Kirchen haben bisher nichts genutzt, und es bleibt abzuwarten, ob Basis-Initiativen (etwa in Kerala) zur Selbsthilfe mehr Erfolg haben.

Hinzu kommen *Anti-Missionsgesetze* in einigen Bundesstaaten (eine bundesstaatliche Gesetzesinitiative Ende 1978 ist zumindest vorerst ad acta gelegt – vgl. HK, Juni 1979, 272f). Dahinter stehen Bestrebungen orthodoxer Hindus, aber auch Moslems, die Verbreitung des christlichen Glaubens so gut wie unmöglich zu machen – selbst die Sozialarbeit wird noch als verkappte Glaubenspropaganda beargwöhnt. Manchmal kommt es auch noch

schlimmer. In Arunachal Pradesh wurden im letzten Jahrzehnt über 55 Kirchen zerstört, wobei die staatlichen Behörden zumindest in einigen Fällen sogar die Gemeinden auffordern, ihre Gotteshäuser selbst abzureißen (Fides, 12. 9. 79).
Eine Lösung all dieser Fragen hängt nicht zuletzt aber auch davon ab, wie einig sich die indische Kirche ist. Auf der Konferenz der CBCI im Oktober 1979 wurde beklagt, daß es auf zu vielen Gebieten zu viele verschiedene Meinungen gebe. So sieht man denn eine der Hauptaufgaben auch darin, die Glaubensbasis zu stärken, um im christlichen Geist zu neuer Stärke zu finden. Es soll der Säkularisierung des Lebens entgegengewirkt werden, u. a. durch eine vermehrte Erwachsenenkatechese. Diesem Ziel diente übrigens auch die Konferenz der Föderation asiatischer Bischofskonferenzen im November 1978 in Kalkutta mit dem Thema „Das christliche Gebet" (vgl. HK, Februar 1979, 58f).

Indira Gandhi – das geringere Übel

Die weltweite Anerkennung des Werkes von Mutter Teresa durch die Verleihung des Nobelpreises hat der katholischen Kirche in Indien nicht nur neuen Auftrieb gegeben, sondern auch ihr Ansehen gegenüber dem Staat gestärkt. Doch ist ungewiß, wieweit sich dies auf den politischen Alltag nach dem Regierungswechsel in Delhi auswirken wird. Traditionell steht die Kirche der Kongreß-Partei näher als etwa den religiösen Kräften der Janata-Partei. So ist es verständlich, daß sich weite katholische Kreise nur zögernd unter der Diktatur Frau Gandhis von ihr abwandten. Erst die Verletzungen der Menschenrechte und die Zwangssterilisierungen führten zu Protesten auf breiter Front. Frau Gandhi ihrerseits versuchte damals, sich das Wohlwollen der Kirche dadurch zu erhalten, daß sie auf das Mitspracherecht bei der Besetzung von Bistümern verzichtete (vgl. HK, April 1977, 213).
So könnte man erwarten, daß Indira Gandhi wieder einen weniger anti-christlichen Kurs steuert als ihre Janata-Vorgänger. Doch dürfte sich dies mehr in Nuancen ausdrücken, grundsätzliche Veränderungen sind nicht zu erwarten. Die katholische Kirche wird ihrerseits abwarten: falls die neue Regierung sich an die Verfassung hält, ist diese für die Kirche in jedem Fall das kleinere Übel. Indische katholische Publizisten (so z. B. *Aloysius Fonseca SJ* in: Orientierung, 15. 2. 80) lassen denn gelegentlich vorsichtigen Optimismus anklingen. Trotzdem birgt der Versuch, die Christen aus ihrem gesellschaftlichen Ghetto herauszuführen, noch Konfliktstoff. Einer dieser Prüfsteine könnte die Entwicklung im Nordosten Indiens sein.

Peter Drews

Kurzinformationen

Am 23./24. Juni veranstaltete die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Unternehmer in Zusammenarbeit mit UNIAPAC, dem Weltverband Christlicher Unternehmer, eine Fachkonferenz über Kernenergie. Die im Großen Sitzungssaal der Bayerischen Hypotheken- und Wechselbank in München abgehaltene Tagung stand unter dem Motto „Energieversorgung der Welt – Das christliche Gewissen vor einer Lebensfrage." Auf ihr wurden trotz zeitlicher Beengung – es standen nur knappe anderthalb Tage zur Verfügung – sowohl personell wie thematisch weitgehend in alle Bereiche ausgegriffen, die mit dem Kernenergiethema irgendwie zu tun haben. Vertretern der Kernenergiewirtschaft und der Elektrizitätswerke standen entschiedene Gegner eines Ausbaus der Kernenergie gegenüber – einen ganz entschiedenen mit klingendem Namen – den Münchner Philosophen *Robert Spaemann* hatte man unter die Referenten geladen, unter denen sich auch mehrere Vertreter aus Ländern der Dritten Welt fanden. Zugleich suchte man das Gespräch mit der Theologie bzw. war bestrebt, diese als vermittelndes und zugleich klärendes Element mit einzubeziehen, wobei man eigentlich weniger nach der Fachtheologie suchte, als vielmehr die kirchliche Hierarchie als besonders öffentlich beglaubigte Instanz für sittliche Urteilskraft angesichts eines weniger technisch als politisch schwierigen Fragenkreises zu gewinnen suchte. Alles in allem ergab das mit beachtlichem Rahmen eine Konferenz auf hohen Niveau, auf der es durchaus zu einer wenigstens teilweise direkten Auseinandersetzung zwischen Kernenergiefachleuten und entschiedenen Kernkraftgegnern kam. Sie spiegelte insoweit genau die gegenwärtige öffentliche Diskussion wider: für den weichen Weg mit Ausweichen auf Ersatzenergien und Energiesparen die einen, die anderen mit dem Hinweis, auch die weichen Energien würden hart, sobald Anlagen dafür in größerer Zahl und als Großanlagen gebaut würden, für einen gezielten Ausbau bei nicht zu spätem Übergang zur Serienproduktion von Schnellen Brütern. Dies wurde gestützt mit dem Argument, daß angesichts der wachsenden Bevölkerungszahl eine Wirtschafts- und Sozialleben einschneidend tangierende Energielücke ohne Ausbau der Kernenergie unvermeidlich würde, die Technik aber genügend Mittel habe oder noch in die Hand bekomme, um die Folgerisiken zu bewältigen. Der Ertrag der Konferenz litt etwas darunter, daß selbst hochkarätige Fachleute wie Prof. *Rudolf Schulten* (Jülich) und Prof. *Wolf Häfele* (Laxenburg) trotz entsprechend nachdrücklich gestellter Fragen wenig auf die eigentliche Risikothematik eingingen, sondern die Diskussion mit den Kernkraftgegnern über weite Strecken darüber geführt wurde, was denn nun wirtschaftlicher sei, die Kernenergie oder der Weg über den „weichen" Ersatz. Der Vertreter der Ethik, *Robert Spaemann*, referierte zur allgemeinen Unzufriedenheit stark deontologisch grundiert etwas über die Köpfe hinweg. Ihm kam es wohl auch weniger darauf an, unmittelbar einen Beitrag zur Lösung der Kernenergie als Gewissensfrage der gegenwärtigen Generation zu leisten, sondern mit den Kernkraftgegnern unter Hinweis auf für die nächsten Generationen nicht eingehbare Risiken, die Dis-

kussion politisch offenzuhalten. Die Vertreter der Kirche – Kardinal *König* und Landesbischof *Lohse* waren ursprünglich eingeladen, es kamen statt ihrer Bischof *Hemmerle* (Aachen) und Prälat *Binder* (Bonn) – trugen ihre Begriffserklärungen (Hemmerle) oder ihre lutherisch-sympathischen Bekenntnisse vor und vermieden es sorgfältig, sich von der einen oder anderen Seite vereinnahmen zu lassen. Konnte die Diskussion selbst wenig neue Argumente erbringen, so war doch das Klima angenehmer, als man es sonst bei Debatten über den gleichen Gegenstand kennt. Selbst der unverwüstliche *Carl Amery* attestierte den Veranstaltern Noblesse und Dialogwillen.

An ihrer ordentlichen Sommerkonferenz vom 30. Juni bis 2. Juli widmete die Schweizer Bischofskonferenz einen ganzen Tag der Begegnung mit ihrer Theologischen Kommission, der nicht nur Theologiedozenten aller Disziplinen, sondern auch praktische Seelsorger angehören. Im Blick auf das Gesprächsthema „das Lehramt und die Theologen" wurden dazu zusätzliche Vertreter der Theologischen Hochschule Chur, der Theologischen Fakultät Luzern und der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg eingeladen, so daß man schließlich von einem Treffen von Bischöfen und Theologen reden konnte. Eingeleitet wurde das Gespräch zur Sache mit drei Referaten: Prof. *Dietrich Wiederkehr* (Luzern) ging das Thema vornehmlich phänomenologisch an, Prof. *Jean-Hervé Nicolas* (Freiburg) bedachte die Natur der Beziehungen zwischen Theologie und Lehramt und Bischof *Pierre Mamie* (in der Bischofskonferenz verantwortlich für den Arbeitsbereich Glaubensfragen) sprach von seinen Erfahrungen als Bischof und trug theologische Grundsatzüberlegungen vor. Die in den einleitenden Referaten aufgeworfenen Fragen wurden zunächst in Gruppen besprochen, deren Ergebnisse dann in einer Plenumsdiskussion zusammengetragen wurden. Dabei konnten einige grundlegende Fragen angesprochen werden: Einheit und Pluralismus in der Theologie; Freiheitsraum und Beschränkung; sachliches Gespräch und Druck der Öffentlichkeit; geoffenbarte Wahrheit und deren Interpretationen durch die Sprache. Bischöfe und Theologen, so hieß es, seien sich darin einig gewesen, „daß sie das angefangene Gespräch miteinander nicht mehr abbrechen lassen wollen". Über die amtliche Pressemitteilung hinaus wurden an der im Anschluß an die Tagung der Bischöfe durchgeführten Pressekonferenz einige weitere Einzelheiten bekannt. Danach wurden auf dem Treffen vor allem zwei Hauptpunkte in den Vordergrund gerückt: das geltende Lehrbeanstandungsverfahren und die Freiheit der theologischen Forschung. Auch wenn das Verfahren verbessert werden könne und müsse, so erklärte Bischof Mamie, sei doch zu bedauern, daß selbst von der kirchlichen Öffentlichkeit zu wenig zur Kenntnis genommen worden sei, was im Fall Hans Küng lehrmäßig auf dem Spiel stehe. Bei der Frage nach der Freiheit der Forschung gebe es unterschiedliche Gesichtspunkte. Ausgehen würden die Bischöfe wie die Theologen allerdings vom gleichen Grundsatz, nämlich der unbedingten Notwendigkeit der theologischen Forschung. Die Theologen möchten den dafür erforderlichen Freiheitsraum möglichst erweitern, die Bischöfe hingegen aus pastoralen Gründen auf ein gewisses Maß begrenzen; dabei dürften die Grenzen allerdings auch nicht so eng gezogen werden, daß, wie bei den Anhängern des Erzbischof Lefebvre, die grundlegenden Aufgaben der Theologie gar nicht mehr wahrgenommen würden. Die ökumenischen Aspekte des Falles Küng sind laut Bischof Mamie im Gespräch zwischen den Bischöfen und den Theologen nicht besprochen worden; sie würden aber im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen der Schweiz eingehend erörtert und dürften auch an der für diesen Herbst vorgesehenen Ökumenischen Konsultation christlicher Kirchen der Schweiz zur Sprache kommen. – In den Beratungen der Bischofskonferenz nahm auch die Frage einer *Neueinteilung der Bistümer* in der Schweiz einen besonders breiten Raum ein. Die Bischöfe nahmen den Bericht einer Expertenkommission mit den dort erarbeiteten Vorschlägen zur Kenntnis. Sie diskutierten verschiedene Alternativen und beschlossen, den vorliegenden Bericht den zuständigen (staatlichen) Behörden zur Vernehmlassung zu unterbreiten, um ihn dann auch der Öffentlichkeit vorstellen zu können.

Bei einer Audienz für die Mitarbeiter der Kurie anläßlich des Festes Peter und Paul am 28. Juni hat Johannes Paul II. in der bisher längsten Rede seines Pontifikats einen Rückblick auf den Weg der Kirche im vorausgegangenen Jahr unternommen. Der Papst ging dabei von der *Verwirklichung des Zweiten Vatikanums* als Grundaufgabe der Kirche aus, die gegenwärtig vor allem eine „Kirche in der Welt von heute" sein wolle. Das Konzil habe aufgewiesen, daß der Petrusdienst seine Primatsfunktion in einem „starken Rahmen der Kollegialität" ausübe. Als Erfahrungsfelder der Kollegialität nannte der Papst die Bischofssynode, die letztjährige Vollversammlung der Kardinäle, die beiden Sondersynoden, die Ad-Limina-Besuche und die Begegnungen mit den Bischöfen während seiner Reisen. Er wies auch auf die besondere Aufgabe der Kurie im Zusammenspiel von Primat und Kollegialität hin. Durch seine *Reisen* – so Johannes Paul II. – wolle er der Verkündigung des Evangeliums dienen und die Bedeutung der einzelnen Ortskirchen für die Gesamtkirche unterstreichen. Es seien Reisen des Glaubens, des Gebets und der Katechese sowie der universalen Brüderlichkeit: „In diesen Begegnungen der Seelen, auch in den ungeheuren Menschenmassen wird das Charisma des gegenwärtigen Petrusdienstes auf den Straßen der Welt deutlich." Unter den verschiedenen Wegen der Verwirklichung des Konzils sei die Reisetätigkeit des Papstes von *besonderer Bedeutung*. Mit dem Hinweis auf seine Begegnungen mit Vertretern anderer Religionen und seine Botschaften an UNO und UNESCO betonte Johannes Paul II., der Papst trage das Bewußtsein der universalen Brüderlichkeit aller Menschen auf seinen Reisen mit sich. Das Streben nach der Einheit der Christen sei eine *vorrangige Aufgabe* der Kirche, die im Willen Gottes begründet sei. Der Papst erwähnte an erster Stelle die Bemühungen um die Wiederherstellung der vollen Einheit mit der Orthodoxie, ging dann auf die verschiedenen Dialoge mit den reformatorischen Kirchen und dem Weltrat der Kirchen ein und hob die „Bedeutung dieses multilateralen Dialogs und seiner Ergebnisse" hervor. Die Einheit der Christen könne nicht durch einen „Kompromiß" erreicht werden, sondern durch die Begegnung in der Fülle der christlichen Wahrheit. Die Treue der Kirche zu Christus und damit zu ihrer eigenen Identität verlange *Treue zur Lehre:* Es gehe nicht an, Teile der Lehre und Disziplin der Kirche in Frage zu stellen. Es sei, so der Papst, Aufgabe der Bischöfe, über die Reinheit der Lehre zu wachen und dabei eng mit der Kurie zusammenzuarbeiten. Dabei erwähnte er als positives Beispiel das Verhalten der deutschen Bischöfe. Die Theologen erinnerte der Papst an ihre große Verantwortung und die Grenzen ihrer Forschung an der wahren Lehre der Kirche. Er wies auf die große Bedeutung des Dialogs der Kirche mit der Kultur hin und ging auf verschiedene Gruppen in der Kirche ein: Neben den Ordensleuten, den Seminaristen und der Jugend galt den Familien ein eigenes Wort: Die Familie sei gegenwärtig von vielen Gefahren, von „Todeskeimen" wie der Permissivität, der Scheidung, der Freigabe empfängnisverhütender Mittel und der Abtreibung bedroht. Der Papst

warnte mit Hinweis auf sein Gründonnerstagschreiben vor willkürlichem Experimentieren und mahnte zur Einhaltung der liturgischen Normen. Aus der Hinwendung der Kirche zu Christus erwachse die Notwendigkeit einer „ständigen Erneuerung in besonderer Einheit mit Maria, der Mutter der Kirche und Mutter Christi".

Johannes Paul II. hat am 27. Juni vier hohe Kurienämter neu besetzt. Als Nachfolger von Kardinal Paul Philippe wurde der 62jährige polnische Kardinal *Wladyslaw Rubin* zum neuen Präfekten der Kongregation für die orientalischen Kirchen ernannt. Rubin, früher einmal Seelsorger der polnischen Gemeinde in Beirut und seit 1959 Rektor des polnischen Kollegs in Rom, war von 1967 an Generalsekretär der Bischofssynode. Von Johannes Paul II. war er beim Konsistorium im Mai 1979 zum Kardinal erhoben worden. Neuer Präfekt der Kongregation für die Heiligsprechungsprozesse wurde der italienische Kurienkardinal *Pietro Palazzini*, ein 68jähriger als konservativ bekannter Moraltheologe, der von Paul VI. im März 1973 zum Kardinal kreiert worden war. Er folgt in seinem neuen Amt Kardinal Corrado Bafile, dem früheren Apostolischen Nuntius in der Bundesrepublik, nach. An die Spitze zweier Sekretariate berief Johannes Paul II. zwei Bischöfe, die noch nicht Kardinäle sind und deshalb den Titel eines Pro-Präsidenten tragen: Den Pariser Weihbischof *Paul Poupard* als neuen Leiter des Sekretariats für die Nichtglaubenden (er folgt dem Wiener Erzbischof Kardinal Franz König nach) und den belgischen Erzbischof *Jean Jadot* als Leiter des Sekretariats für die Nichtchristen. (Sein Vorgänger war der kürzlich verstorbene Kardinal Sergio Pignedoli.) Poupard, 1930 geboren, war von 1959–1971 am vatikanischen Staatssekretariat tätig und wurde dann zum Rektor des Pariser Institut Catholique ernannt. 1979 wurde er Weihbischof von Kardinal François Marty, als einer dessen möglicher Nachfolger er galt. Erzbischof Jean Jadot, 70jährig, war zunächst im diplomatischen Dienst des Vatikan in mehreren afrikanischen Ländern tätig, bevor er von Paul VI. 1973 zum Apostolischen Delegaten in den Vereinigten Staaten ernannt wurde. Seine Tätigkeit in den USA wurde von amerikanischer Seite anläßlich seines Abschieds mit sehr viel Lob bedacht. Ebenfalls am 27. Juni ernannte der Papst als Nachfolger für den unlängst zum Koadjutor des Straßburger Bischofs ernannten Jesuiten Roger Heckel den belgischen Pater *Jan Schotte* aus der Kongregation vom unbefleckten Herzen Mariens zum neuen Sekretär der päpstlichen Kommission Iustitia et Pax. Er war bisher im Staatssekretariat tätig.

Die katholische Kirche in Zaire schloß die Hundertjahrfeier der Missionierung des heute katholikenreichsten Landes Afrikas vom 21. bis 29. Juni mit einem Nationalen Eucharistischen Kongreß ab. Der Kongreß – das zeichnete die Abschlußfeierlichkeiten besonders aus – wurde dabei weniger geprägt von großen liturgischen und anderen Massenveranstaltungen, sondern war von der Kirche des Landes größtenteils gezielt als *Arbeitskongreß* angelegt mit zahlreichen Fachreferaten und Diskussionen über die Lage der Kirche und ihrer Seelsorge, aber auch über die innere soziale kulturelle und wirtschaftliche Lage des Landes mit dem Schwerpunkt, was vor allem die Kirche zur *Zukunftsgestaltung des Landes* beizutragen habe. Die Kirche, die noch Mitte der siebziger Jahre chronisch Schwierigkeiten mit dem Regime des Staatspräsidenten *Mobutu Sese Seke* hatte und vorübergehend in ihrer öffentlichen Wirksamkeit beträchtlich eingeschränkt war (vorübergehende Vertreibung der Kirche aus den Schulen, Einschränkung der kirchlichen Versammlungsfreiheit), trat anläßlich des jetzigen Kongresses erstaunlich unbekümmert über das Echo beim politischen „Partner", selbstbewußt und zugleich entschieden kooperationsbereit auf. Man nahm, die prekäre bis katastrophale Lage des Landes geißelnd, kaum ein Blatt vor den Mund und nahm nicht nur hohe Arbeitslosigkeit, noch weiter fortschreitende Verarmung breiter Bevölkerungskreise und den wirtschaftlich nachteiligen Einfluß der ausländischen Konzerne, die die Bodenschätze des Landes weitgehend ohne Rücksicht auf dessen wirtschaftliche Eigenbedürfnisse ausbeuten, sondern auch die Führungsschwäche der politischen Elite und die grassierende Korruption aufs Korn. Auch im Blick auf die *kirchliche Entwicklung* fielen recht kritische und zugleich mutige Worte. Die verschiedenen Redner bekannten sich fast übereinstimmend zu einer weiteren Afrikanisierung der Kirche, warnten aber zugleich vor dem Abgleiten der Authentizitätsdoktrin in eine Art Folklore, durch die die wirklichen Probleme des Landes nur verdeckt würden. Der Päpstliche Legat, Kardinal *Paul Zoungrana* von Uoagadougou (Oberwolta), forderte die Zairer auf, ein doppeltes Extrem zu vermeiden: sich aus Angst vor den Problemen der Gesellschaft, in den kirchlichen Binnenraum zurückzuziehen – er nannte das „Angelismus" – oder die Glieder der Kirche weiter so zu behandeln, als seien sie Minderjährige – er nannte das „Filialismus". Für das zweite Jahrhundert der Kirche in Zaire nannte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Msgr. *Kaseba*, Bischof von Kademie-Kurungu, in seiner Schlußpredigt vor allem vier Ziele: eine *Haltung der Solidarität und des Teilens*, mit vorrangiger Sorge für die Armen und für die Verwirklichung von mehr sozialer Gerechtigkeit, eine Haltung, die die Wahrung und Weiterentwicklung der grundlegenden Werte afrikanischen Zusammenlebens einschließe; eine Evangelisation, die mehr *in die Tiefe* geht und zugleich aus der Kirche des Landes eine authentische afrikanische Kirche macht; ein verstärktes Bemühen um die *Integration der Missionare* – diese dürften in einer voll afrikanischen Kirche keine Fremdlinge sein; und schließlich eine kräftigere Förderung der *katholischen Laienaktivitäten* und vor allem stärkeres und gegenüber der Hierarchie unabhängigeres Engagement der Laien in Fragen weltlicher Verantwortung.

Bücher

KLAUS GOTTO / KONRAD REPGEN (Hrsg.), **Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus.** Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980. 155 S., 4,80 DM (Topos-Taschenbücher, Bd. 96).

Das Taschenbuch setzt in gewissem Sinne die 1976 in der gleichen Verlagsreihe erschienene Aufsatzsammlung „Katholische Kirche im Dritten Reich" fort (dazu und zum allgemeinen Hintergrund siehe den Literaturbericht in HK, März 1980, S. 138–144). Die Beiträge des von *Klaus Gotto*, dem Leiter des Archivs für christlich-demokratische Politik, und von *Konrad*

Repgen, dem Bonner Ordinarius für Mittelalterliche und Neuere Geschichte, herausgegebenen Bandes decken sich zum Teil mit den entsprechenden Referaten des Katholikentages, der als eines seiner zentralen Themen die Rolle der katholischen Kirche im nationalsozialistischen Deutschland behandelte.

Die neun Autoren des Sammelbandes zählen zur „Schule" der Kommission für Zeitgeschichte. Ihr Anliegen ist es, ihre Forschungsergebnisse für ein breiteres Publikum zusammenzufassen und die zentralen Probleme auf einen Nenner zu bringen. Die Einschnitte innerhalb der Jahre 1933 bis 1945 sind nicht immer kongruent, je nachdem, ob man stärker die ideologische Konfrontation, die praktische Kirchenpolitik, das Verhältnis zwischen dem Vatikan und Hitler-Deutschland oder die innerkirchliche Willensbildung in Episkopat und Kirchenvolk in Blick nimmt. Übersichtlicher wäre es gewesen, das Problem von Periodisierung und Schematisierung auszugliedern und integriert darzustellen.

Über das Bestreben einer Zusammenfassung hinaus bestimmen das Buch zwei zentrale Komplexe, der Widerstandsbegriff und die Juden-Ermordung. „Ideologische Nichtanpassung", so definiert *Dieter Albrecht* (S. 38), „war die eigentliche Widerstandswaffe der Unbewaffneten, der Christen wie auch der Sozialisten." Politischer Widerstand konnte nicht Aufgabe des Kirchenvolks sein, das „Krieg und Regime denn auch in stummer Abwehrhaltung und Überlebenshoffnung zu überstehen" suchte (*Ulrich von Hehl,* S. 78). Nach dieser Definition war die Glaubenstreue des Kirchenvolks eine Beeinträchtigung des nationalsozialistischen Totalitätsanspruchs und damit „Widerstand". Konrad Repgen hat seinen Widerstandsbegriff (vgl. HK, März 1980, S. 140f.) fortentwickelt und unterscheidet jetzt vier Stufen: punktuelle Unzufriedenheit als erste, Resistenz, Nicht-Anpassung, Selbstbewahrung als zweite, öffentlichen oder mit Androhung von Öffentlichkeit verbundenen Protest als dritten und konkret umsturz-orientierten „Widerstand im engeren Sinne" (S. 103ff.) als vierte Stufe.

Unzufriedenheit, Nicht-Anpassung und Protest konnten sich nach Repgens Begriffsbestimmung „im übrigen mit partieller Loyalität gegenüber dem Regime verbinden"; für die Kirche habe es konkret nur einen Weg gegeben: „Beharrung – verbunden mit partieller Kooperation". – *Ludwig Volk,* Mitautor des Taschenbuches, hat in seinem Berliner Katholikentags-Referat von der Notwendigkeit gesprochen, „von den Catholica auf die Humana durchzustoßen". Diese Frage, die eng verknüpft ist mit Wandel und Erweiterung des katholischen Menschenrechts-Verständnisses im 20. Jahrhundert, haben die Beiträge zum Widerstandsbegriff leider nicht vertieft.

Erste Thesen eines größer angelegten Forschungsvorhabens zum Verhalten der katholischen Kirche bei Juden-Diskriminierung und Juden-Vernichtung formuliert *Burkhard van Schewick* (S. 83–100). Die kirchlichen Aussagen zur systematischen Juden-Ermordung sind im Vergleich mit dem bischöflichen Einsatz gegen die NS-„Euthanasie" nach seiner Meinung „vorsichtig und abstrakt" geblieben. Durch ihre kontinuierliche caritative Hilfe und ihren Protest gegen die Deportation von Teilen der Juden habe die Kirche manches verhindert, jedoch keine Worte lauten Protestes gefunden. Geleitet wurden die Bischöfe „durch Unsicherheit über das Ausmaß der Verbrechen, durch Furcht, bei energischerem Auftreten die Dinge noch zu verschlimmern, durch Resignation hinsichtlich der Möglichkeiten irgendeiner Einflußnahme und durch Sorge, angesichts der bevorstehenden Niederlage Deutschlands im Kriege Objekt einer neuen ‚Dolchstoß-Legende' zu werden".

Ein weiterer Gesichtspunkt des Sammelbandes ist das Verhältnis zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus vor 1933 (*Rudolf Morsey,* S. 9–22). Die katholische Volksminderheit, so das Resümee, habe weder Aufstieg noch „Machtergreifung" des Nationalsozialismus verursacht, sei auch nicht „mit festem Schritt und Tritt" in das Dritte Reich hineinmarschiert, habe „allerdings dessen Machtbefestigung auch nicht zusätzlich erschwert". – Der für ein Taschenbuch umfangreiche Dokumenten-Anhang und eine komprimierte Bibliographie runden die Neuerscheinung ab.

M. H.

KARL-JOSEF KUSCHEL, **Stellvertreter Christi?** Der Papst in der zeitgenössischen Literatur. Benziger Verlag, Zürich – Köln / Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980. 239. S.

Vor zwei Jahren legte Karl-Josef Kuschel mit seinem Buch über das Jesusbild in der zeitgenössischen Literatur einen gewichtigen Beitrag zum Dialog von Literatur und Theologie vor. Seine neue Untersuchung – in derselben Reihe erschienen – folgt methodisch weitgehend dem Erstling. Gegenstand ist diesmal das Papstbild der Literaten, ergänzt noch durch die Einbeziehung des englischen Malers Francis Bacon. Das Spektrum der interpretierten Texte ist beträchtlich: von modernen Dramenklassikern wie Brechts „Galilei" und Hochhuths „Stellvertreter" reicht es bis zu bei uns bisher kaum bekannten Papstsatiren von Gegenwartsautoren, von Reinhold Schneider bis zu einem im letzten Jahr erschienenen Papstroman des Amerikaners W. F. Murphy. Dabei wird der Begriff der zeitgenössischen Literatur in einer recht weiten Auslegung genommen: schließlich bezieht Kuschel auch mehr essayistische Texte ein. Die Fülle von in Genus, Qualität und Verarbeitung des Papstthemas sehr unterschiedlichen literarischen Zeugnissen ist unter mehreren übergreifenden Gesichtspunkten geschickt zusammengestellt; daß bei der Heterogenität des Materials nicht alle Übergänge und Konfrontationen gleich überzeugend sein können, braucht nicht zu verwundern. Die Einzelinterpretationen erscheinen durchweg stimmig, der Stil ist (von gewissen, immer wiederkehrenden Manierismen abgesehen) lebendig, man erhält durch Kuschels Darstellung zahlreiche überraschende Einblicke in die Vielfalt literarischer Annäherungen an die Papstgestalt. Das eigentliche Anliegen der Untersuchung kommt im abschließenden Kapitel zur Sprache, wo Kuschel seine literarische Ernte dazu verwendet, um Kirche und Theologie den Spiegel eines im Geist Jesu erneuerten Papsttums vorzuhalten: „Mit einem Papst als Stellvertreter des Christus crucifixus und Repräsentanten einer ecclesia sub cruce ist gute Literatur zu machen; gegen einen Papst als Stellvertreter des Christus triumphans und Repräsentanten einer ecclesia militans sträubt sich die Dichtung" (176). Hier wird allerdings auch die Problematik des von Kuschel praktizierten Verfahrens deutlich: Einerseits ist ihm in der Absicht recht zu geben, den Blick über den theologisch-kirchlichen Zaun zu richten und die Visionen, Utopien, Satiren und kritischen Anmerkungen der Literaten (mit denen Kuschel durchaus nicht unkritisch umgeht) als Herausforderung und Anstoß aufzunehmen. Anderseits wird der ja keinesfalls einheitliche literarische Befund dann zu unreflektiert zum theologischen Argument! Auch wenn Kuschel auf die „Affinitäten ... zwischen einer kritischen Literatur und einer kritischen Theologie in Sachen Papsttum heute" (196) verweist – Literatur sollte nicht so direkt zur Unterstützung einer Position verwendet werden, die sich primär im theologischen Diskurs rechtfertigen muß. Gewiß muß in der Kirche die Diskussion über den Petrusdienst weitergehen, nur könnte der literarische Sukkurs dabei durchaus weniger plakativ eingesetzt werden.

U. R.

KURT JAROSCHEK, **Gespräche mit Freunden über den Glauben der Naturwissenschaftler.** Erwin Lokay Verlag, Reinheim 1979, 68 S.

Das vorliegende schmale Bändchen, dem man wegen seiner gedanklich-methodischen Klarheit und seines nüchtern-verständlichen Stils viele Leser wünscht, ist ein spätes literarisches Zeugnis für eine Fragestellung, mit der sich der emeritierte Darmstädter Ordinarius für Wärmetechnik, im Nachdenken über den eigenen Weg als Christ, als Naturwissenschaftler und Techniker von Beruf, als aktiv Mitwirkender in der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen – über viele Jahre in der Paulus-Gesellschaft –, als engagierter Beobachter weltanschaulicher Zeitströmungen fast ein Leben lang beschäftigt hat: mit dem Verhältnis zwischen religiösem Glauben und naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Wie fast immer ist dieses Verhältnis auch hier auf die Frage zugespitzt: schließt die Naturwissenschaft die Existenz Gottes aus im Sinne der bekannten Antwort von Laplace an Napoleon „wir brauchen diese Hypothese nicht", oder sind Glaube an Gott und naturwissenschaftliche Erkenntnis vereinbar, oder öffnet Naturwissenschaft heute sogar einen Weg zum Glauben. Ziel und Inhalt der Darstellung ist nicht das eigene Bekenntnis, sondern Darstellung dessen, was Naturwissenschaftler unseres Jahrhunderts *als* Naturwissenschaftler über den Glauben an Gott ausgesagt haben. In zwei in „Vorträge vor Freunden" – gedacht ist dabei sowohl an Fachwissenschaftler wie an naturwissenschaftliche Laien – gekleideten Kapiteln kommt Jaroschek – und das ist nicht erstaunlich – zu einer fast gegenläufigen Bilanz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts – ihnen ist der erste Vortrag gewidmet – sehen das Verhältnis Naturwissenschaft – Glaube durchwegs offen – Naturwissenschaft weder als Gottesbeweis noch als Verunmöglichung des Glaubens. Zeugnisse von Planck bis Heisenberg demonstrieren das in glaubwürdiger Weise. Hingegen sind die großen Vertreter der heutigen Molekularbiologie in ihren weltanschaulichen Schlußfolgerungen in bezug auf den Glauben entweder wie Monod entschieden abweisend oder wie Eigen und Kramer mit Blick vor allem auf die Nichtbegründbarkeit sittlichen Handelns auf naturwissenschaftlicher Basis gegenüber Glaube und Religion von höchstens skeptischer Aufgeschlossenheit: Zufallstheorie und Schöpfung sind wenigstens scheinbar schwer in Einklang zu bringen. Hierauf hätte sich denn wohl auch die heutige Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft vor allem zu konzentrieren. Das eigentliche Problem scheint aber auch hier nicht die Unvereinbarkeit von Erkenntniswegen und Erkenntniswelten zu sein, sondern das, was Jaroschek (S. 37) mit dem Satz umschreibt: „Wer einmal den Boden der Religion verloren oder nie gehabt hat, findet aus der modernen Naturwissenschaft kaum einen Weg zur Religion." *D. S.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LEHMANN, KARL. **Die Kirche vor der neuen Religiosität.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 9 Heft 4 (Juli/August 1980) S. 289–305.

Die These des Aufsatzes: Das Christentum kann, weil es sich gleichermaßen affirmativ-positiv wie kritisch zur Religion überhaupt verhält, auch Kriterien zur Unterscheidung der Geister im Blick auf die vielfältigen Gestalten neuer Religiosität entwickeln; gleichzeitig wird es durch sie aber auf eigene Defizite aufmerksam und zu einer Erneuerung aus den Ursprüngen herausgefordert. Lehmann nennt an Kriterien: Religion wird dann vom Christentum aus gesehen fragwürdig, wenn sie freiheitsschädigend wirkt, an der Wirklichkeit, am Kreuz vorbeigeht oder sich eine heile Welt schafft, die sich dem standhaften Aushalten des geschichtlichen Auftrags entzieht. Religion darf nicht auf das private Heil ausgerichtet sein, sondern muß zu Dienst und Sendung führen. Daraus ergeben sich drei Akzente christlicher Erneuerung. An die Stelle der bloßen Intellektualisierung des Glaubens müsse die Unmittelbarkeit in der Begegnung mit Gott treten; es brauche den Mut zur prophetischen Kompromißlosigkeit und Entschiedenheit; durch Ausgliederung aus den großen Gemeinden sollten überschaubare Gemeinschaften geschaffen werden. Diese Akzentsetzungen müssen jedoch auch auf die ihnen innewohnenden Gefährdungen befragt werden.

SLENCZKA, REINHARD. **Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 26 Heft 3 (Juli/September 1980) S. 245–261.

Ausgehend vom Grundsinn christlichen Bekennens, dem es um die Entscheidung für oder gegen die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft mit Christus geht, fragt Slenczka nach einigen Charakteristika gegenwärtiger Bekenntniswirklichkeit im Protestantismus. Mit Hinweis auf die Barmer Erklärung und den Fall Schulz zeigt er auf, wie das Verständnis von Bekenntnis als Deutung des Glaubens an die Grenze der kirchlichen Bekenntnisbindung stoßen kann. Gegenwärtig, so das zentrale Anliegen des Aufsatzes, würden vielfach soziale und politische Themen zum Gegenstand christlichen Bekennens, es komme zum Begriff der „ethischen Häresie". Slenczka fragt: „Das Werk der Liebe und die Tat der Gerechtigkeit bedürfen zwar durchaus der Ermutigung und Mahnung. Warum und wozu bedürfen sie des öffentlichen Bekenntnisses?" Seine Antwort fällt eindeutig aus: Wo Aufgaben menschlichen Handelns Bekenntnisqualität erhielten, werde das Weltgeschehen tiefgreifend moralisiert, die Erhaltung der Welt werde zur Aufgabe des Menschen anstatt der Tat Gottes. Dadurch bleibe die christliche Gemeinde der Welt gerade das Evangelium und damit die Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit schuldig.

STOCK, KONRAD. **Gott der Richter.** In: Evangelische Theologie Jhg. 40 Heft 3 (Mai/Juni 1980) S. 240–256.

„Der Gerichtsgedanke zählt zu den absichtslos und absichtsvoll verschwiegenen Themen der gegenwärtigen systematischen Theologie" – auf diesem Hintergrund versucht der Aufsatz eine Neuinterpretation des zuletzt von der dialektischen Theologie gegen den Neuprotestantismus wieder betonten Theologumenons. Stock geht auf das paulinische Verständnis von Zorn Gottes und Gericht zurück und deutet daraufhin Gericht als „Metapher für die definitive Situation, in der Gott den Menschen mit seiner Lebensgeschichte konfrontiert und ihn auf ihre Wirkungen endgültig festlegt und ihn so mit ihr identifiziert". Gott kann allerdings nur als Richter gedacht werden, wenn man sich an der Veränderung orientiert, die das Kreuz Jesu bedeutet. Gott kommt, so die Deutung Stocks, der Situation des Gerichts im Sterben Jesu zuvor. Das Kreuz wird gesehen als „diejenige Form des göttlichen Widerstandes gegen die Macht des Bösen, die die menschliche Lebensgeschichte von dem ihr eigenen Unheil schöpferisch unterscheidet und von dem ihr eigenen Unheil freispricht". Die Wahrheit der apokalyptischen Gerichtserwartung werde so erst durch die Erkenntnis des Kreuzes erfaßt.

Kultur und Gesellschaft

KUX, ERNST. **Growing Tensions in Eastern Europe.** In: Problems of Communisme Jhg. 29 (März–April 1980) S. 21–37.

Kux, Politikwissenschaftler an der Wirtschaftshochschule St. Gallen und Ostexperte der „Neuen Zürcher Zeitung", vergleicht die gegenwärtige innere Lage in den von der Sowjetunion abhängigen osteuropäischen Staaten mit einem Zitat aus Marxens 18. Brumaire de Louis Bonaparte („eine buntschekkige Mischung aus hochfliegenden Phrasen und realer Unsicherheit") mit der Lage in Frankreich vor Beginn der 1848er Revolution. Die Stabilität, die man diesen Staaten unter sowjetischer Oberhoheit seit 30 Jahren trotz Revolutionen und Ausbrüchen in einzelnen Ländern unterstellt, sei zu einer weitgehend scheinbaren geworden. Die inneren Krisenzeichen würden sich vermehren, und zwar nicht nur auf Grund eines vernehmbarer werdenden, wenn auch nur begrenzt wirksamen Dissidententums, sondern

auf Grund der inneren Schwäche des Systems, durch das die einzelnen Länder an die Sowjetunion gebunden sind. Eine in der Sowjetunion wie in den Satellitenstaaten überalterte Elite lasse beim Tode Breschnews mit großen Schwierigkeiten rechnen; die Kooperationsbedingungen innerhalb des Warschauer Paktes und des Comecons führe zu immer offeneren antisowjetischen Tendenzen; die Abhängigkeit von sowjetischen Rohstofflieferungen einerseits und der in Richtung Sowjetunion dirigierte Export von Fertigwaren andererseits vermehre die Versorgungsprobleme der eigenen Bevölkerung; die entstandenen ideologischen Hohlräume könnten nicht mehr verdeckt werden. Die Unruhe in der Bevölkerung nehme insgesamt zu, bei sinkenden Zuwachsraten lasse sich diese nicht mehr hinter den bis Mitte der siebziger Jahre erworbenen Lebensstandard zurückvertrösten. Kux schließt mehr oder weniger gleichzeitige Umwälzungen in einer Reihe osteuropäischer Länder während der achtziger Jahre nicht aus. Die Entwicklung werde der Moskauer Führung in der nächsten Zeit jedenfalls größere Probleme bescheren, als sie mit ihren Satelliten in den fünfziger und sechziger Jahren zu bewältigen hatte.

Qui gouverne les États. In: projet Nr. 147 (Juli–August 1980) S. 779–816.

Unter dem Titel „Wer regiert die Staaten?" veröffentlicht die Zeitschrift der französischen Jesuiten in Vanves drei Beiträge über die soziologische Struktur der politischen Eliten, genauer der für die politische Führung des Landes verantwortlichen Mandatare und Funktionäre in Frankreich (Véronique Aubert, Jean-Luc Parodi), in den USA (Bernard E. Brown) und in der Sowjetunion (Anita Tiraspolsky). Die von den Autoren geschilderten einschneidendsten Daten: In den USA hat – bedingt durch den Vietnamkrieg und durch den Watergate-Skandal – eine deutliche Verlagerung der Gewichte in politischen Entscheidungsprozessen von der Exekutive (Präsident) zur Legislative (Kongreß) und zur Gerichtsbarkeit stattgefunden; in Frankreich verengt sich die politische Elite nicht nur durch ein kraß gewachsenes Übergewicht von Staatsfunktionären im Parlament, sondern auch durch eine ausgeprägte Tendenz zur Kumulierung von Mandaten (Parlamentarier oder Minister plus Bürgermeister). Die sowjetische Führungselite zeichnet sich mehr als jede andere durch Bürokratisierung und Überalterung aus, isoliert vom Volk und verschanzt hinter Privilegien. Aber nicht nur innerhalb der sowjetischen Parteidiktatur gibt es ein wachsendes Gefälle zwischen Parteiführungen und Regierungsvertretern auf der einen und der Gesamtbevölkerung auf der anderen Seite; diese Kluft wurde auch in westlichen Demokratien größer. Von einer „Entprofessionalisierung" der Politik erwartet man wenigstens eine gewisse Milderung dieses Trends.

Kirche und Ökumene

DE VAUCELLES, LOUIS. **Le voyage de Jean-Paul II en France.** In: Études (Juli 1980) S. 77–89.

Eine sehr lesenswerte, weil höchst nüchterne Bilanz der Frankreichreise des Papstes, die trotz des generellen Vorbehalts, daß das Ereignis wenige Wochen, nachdem es stattgefunden habe, sich in seinen Wirkungen noch nicht angemessen beurteilen lasse, zu durchaus bemerkenswerten Aussagen kommt: in bezug auf die gesellschaftlich-politische Öffentlichkeit des Landes, in bezug auf den französischen Katholizismus und in bezug auf die Persönlichkeit des Papstes. Für die französische Gesellschaft, die zur Flucht in Träume und Spektakel neige, sei der Papstbesuch ein durchwegs enthüllendes Ereignis gewesen, und zwar unter dem doppelten Gesichtspunkt der Neigung zum Starkult, dem der Papst vollauf gerecht geworden sei, des ausgeprägten Interesses der gegenwärtigen politischen Führung und des traditionellen Bürgertums an einer wenn auch von Eigeninteressen bestimmten Revitalisierung religiösen Empfindens als eines öffentlichen Faktors. Der Papst habe all dem auf optimale Weise entsprochen, indem er die geschichtlichen und gesellschaftlichen Werte Frankreichs, ohne sie in ihrer Zwiespältigkeit bloßzulegen, gebührend verherrlichte und sich so als eine Art „grand aumônier de la République française" verhalten habe. Nicht im gleichen Maße gerecht geworden, so das Fazit des Autors, sei der Papst trotz einer kaum überbietbaren Vielfalt von Kontakten der Vielfalt des französischen Katholizismus. Mit der Aufmunterung, von integristischen oder progressistischen Extremismen zu lassen, nach dem Motto „Ihr Franzosen habt ein wenig vergessen, daß ihr Katholiken seid", lasse sich der französische Katholizismus weder beschreiben noch einen.

TEUFEL, ERWIN. **Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 105 Heft 7 (Juli 1980) S. 448–456.

Der Fraktionsvorsitzende der CDU im baden-württembergischen Landtag sieht die Kriterien gesellschaftlicher Bewährung der Kirche vor allem in der Profilierung ihrer klassisch-geschichtlichen und zugleich der Kirche ureigenen Aufgaben: Verkündigungsdienst, Gottesdienst, Bruderdienst. Unter dem Verkündigungsbezug erwartet Teufel von der Kirche vor allem einen Beitrag zu drei Themen: zur Klärung des Freiheitsbegriffs als Anspruch und Pflicht zur Verantwortung, zum Verständnis der Familie und der mit ihr zusammenhängenden sozialen Grundhaltungen, zum Komplex Wachstum-Umwelt, wo die Kirche gegenüber den Extremen Fortschrittsglauben und Fortschrittsangst den christlichen Schöpfungsglauben, der beides begrenzt bzw. überwindet, wirksam ins Spiel bringen kann. In ihrem Gottesdienst habe die Kirche, indem sie die Menschen dazu bringe, mehr zu feiern als nur sich selbst, die Chance, den über die Gruppengesellschaft in viele Rollen aufgespaltenen Menschen zu sich selbst zu bringen und zugleich zu transzendieren. Im Bruderdienst könne sie jenen eine Stimme geben, die in der Gesellschaft keine Stimme haben. Kirchliche Gemeinden könnten „zeichenhaft Dienste organisieren", für die sich größere Organisationen nicht zuständig fühlten: Besucherdienste, Kinderbetreuung, Integration von Behinderten usw. Dies alles freilich müsse sie leisten auf dem Hintergrund einer nüchternen Selbsteinschätzung: Ihr Wirkungshorizont könne nur der einer Diasporakirche sein, da die Gleichsetzung von Kirche und Gemeinwesen im Sinne einer effizienten Sozialkontrolle durch die Kirche längst hinter uns liege.

Personen und Ereignisse

Im Alter von 80 Jahren starb in Bonn der Kirchenhistoriker *Hubert Jedin*. Jedin, von dem über 500 Publikationen vorliegen, ist international vor allem durch seine zwischen 1949 und 1976 in vier Bänden erschienene „Geschichte des Konzils von Trient" und als Mitherausgeber des „Handbuchs für Kirchengeschichte" bekannt geworden.

Eine offizielle Delegation der Deutschen Bischofskonferenz reist vom 11. bis 15. September nach Polen zu einem offiziellen Besuch beim polnischen Episkopat. Der Delegation werden angehören: die Kardinäle *Joseph Höffner, Joseph Ratzinger* und *Hermann Volk* und die Bischöfe *Franz Hengsbach* (Essen) und *Georg Moser* (Rottenburg – Stuttgart).

In einer Predigt anläßlich der Weihe von elf Neupriestern in Ecône hat Erzbischof *Marcel Lefebvre* seine Hoffnung auf eine baldige Einigung mit Rom zum Ausdruck gebracht. Nach seinen Worten war das Problem Ecône einer Lösung noch nie so nahe wie heute: „Die Dinge werden sich bald einrenken." Dennoch werde er kein Jota von seiner Position abweichen: „Wir bleiben dem antimodernistischen Schwur treu, man wird uns mit diesem Schwur empfangen – oder wir bleiben, was wir sind." Lefebvre kündigte außerdem die Schaffung eines Seminars zur Priesterausbildung in Paris an. Gegenwärtig bestehen in der ganzen Welt 40 Niederlassungen seiner Bewegung.

Der Linzer Familienseelsorger *Bernhard Liss* hat sich in der Kirchenzeitung seiner Diözese für die „Pille auf Krankenschein" ausgesprochen. Liss wollte seinen Vorschlag als eine Gegenmaßnahme gegen die hohen Abtreibungszahlen verstanden wissen. Zugleich könnten dadurch, daß sie über den Arzt besorgt werden müsse, eventuelle gesundheitliche Schäden leichter vermieden werden.

Der Vorsitzende der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten, Erzbischof *John R. Quinn* von San Francisco, hat in einem Brief an die Erzbischöfe von Seoul und Kwangju die Machtübernahme der Militärs in Südkorea als eine „unglückliche Entwicklung" bezeichnet. Die Bischofskonferenz würde alles in ihrer Macht Stehende tun, um die Menschenrechte in Korea zu verteidigen. Die Folgen der jüngsten Ereignisse sei „eine ausschließliche Sorge um Sicherheit und Stabilität und ein Mangel an Anerkennung dessen, was Kirchenführer in Korea ständig vertreten haben, daß nämlich wahre Ordnung nur auf Gerechtigkeit und der Anerkennung der Menschenwürde gründen kann".

Nach erfolgter Selbstkritik freigelassen wurde der als orthodoxe Dissident international bekannt gewordene russisch-orthodoxe Priester *Dimitrij Dudko*. Dudko, der seit 15. Januar dieses Jahres in Haft war, erklärte im sowjetischen Fernsehen, er sehe ein, daß er „nicht wegen seines Glaubens an Gott, sondern wegen eines strafwürdigen Delikts" festgenommen worden sei. Er bereue sein Tun und seine „verleumderischen Veröffentlichungen" und erkenne, daß sein Kampf gegen die Gottlosigkeit in Wirklichkeit eine Auflehnung gegen das Sowjetsystem gewesen sei. Kenner der sowjetischen Szene bezweifeln, daß diese Sinnesänderung Dudkos freiwillig erfolgt sei, und sprechen von Gehirnwäsche.

Herder Korrespondenz

Heft 9
34. Jahrgang
September 1980

Glaubwürdigkeit ist heute überall das stärkste Argument. Eben weil sie fehlt, wird sie in den Kleinstgruppen durch Mystik der Aktion, bis hin zur Gewalt, ersetzt.

Franz Kardinal König

Sich nicht vereinnahmen lassen

Einem aufmerksamen Besucher der letzten Katholiken- und Kirchentage dürfte kaum entgangen sein, mit welcher Regelmäßigkeit und Selbstverständlichkeit Redner oder Diskussionsteilnehmer Forderungen und Erwartungen an die Kirchen hinsichtlich ihres Engagements für gesellschaftliche Probleme äußerten. Nur zwei Beispiele: Merkte *Richard von Weizsäcker* in Berlin an, die Kirchen und ihre Theologen hätten sich in der geistigen Auseinandersetzung und Führung zurückgehalten, sie ließen sich nur zögernd auf das wachsende Bedürfnis nach einer neuen Bestimmung von Liebe und politischer Ordnung ein, so hatte *Erhard Eppler* in Nürnberg ein Jahr zuvor beklagt, daß die Kirche, obwohl sie zu den Grundfragen, die die Menschen heute stellen, mehr zu sagen hätte, als sie biete, zu zaghaft antworte.

Solche Äußerungen verweisen auf ein Phänomen, das im komplexen Beziehungsgefüge von Kirche und Gesellschaft in unserem Land nicht zu übersehen ist: Der Institution Kirche, deren Erosion ja trotz mancher Konsolidierungs- und Neubelebungstendenzen nicht zum Stillstand gekommen ist, wird oft *überraschend viel zugetraut und zugemutet*. Das Spektrum reicht dabei von der abstrakteren Ebene der Debatte über Grundwerte und ethische Zukunftsperspektiven über Fragen wie Energieversorgung, Umwelt, Frieden und Nord-Süd-Konflikt bis zu Teilproblemen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die Kirchen werden dabei von verschiedenen Seiten mit Erwartungen konfrontiert, die einerseits so verständlich sind, wie sie sie anderseits überfordern.

Erwartungen

Das ist sicher nicht nur ein Problem der letzten Jahre. *Hans Maier* schrieb in einem Rückblick auf die Lage der deutschen Kirche Ende der sechziger Jahre: „Im diffusen Chor der öffentlichen Meinungen schienen sich heftige, oft maßlose Kirchenkritik und ebenso leidenschaftliche Erwartungen an eine neue, mit irdischen Hoffnungen gefüllte Kirche die Waage zu halten" (Internationale katholische Zeitschrift 1974, S. 69). Demgegenüber hat sich inzwischen zwar etliches geändert: Die heftige, maßlose Kirchenkritik ist ebenso weitgehend verschwunden wie allzu leidenschaftliche Erwartungen an die Kirche in dem von Maier angezielten Sinn. Durchgehalten hat sich indessen eine *beträchtliche öffentliche Begehrlichkeit* gegenüber der Kirche, die sich allerdings weniger in extremen Ausschlägen artikuliert. Vieles hat sich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit eingespielt, daneben werden auch mehr oder weniger deutlich Irritationen sichtbar. Im ganzen erleben wir eine Übergangssituation, die die Chance bietet, dem Problem auf den Grund zu kommen.

Der Ruf nach kirchlichen Stellungnahmen und Argumentationshilfen zu gesellschaftlich-politischen Grundfragen kommt nicht von ungefähr, er verweist vielmehr auf die Defizite, zu deren Behebung diese beitragen sollen. An erster Stelle ist hier das in der Grundwertedebatte immer wieder angesprochene *Defizit an allgemeinverbindlichen Sinngehalten* für das gesellschaftliche Zusammenleben zu nennen. An die Kirchen richtet sich vielfach die Erwartung, einem Sinnvakuum, das sie selber oft genug beklagt haben, durch Stabilisierung schwindender Werte und durch Sensibilisierung für ethische Grundfragen aufzuhelfen. Dazu kommt ein weiterer Punkt: Wenn Politik, wie oft beklagt, sich weitgehend in der mehr oder weniger geschickten Verwaltung des Bestehenden erschöpft, können die Kirchen – wenn auch nicht nur sie – als bevorzugter Anspruchspartner für alternative Zukunftsperspektiven erscheinen. Sie genießen vielfach mehr Vertrauen als andere gesellschaftliche Großinstitutionen, schließlich haben sie sich auch in den letzten Jahren trotz aller inneren Konflikte, unverkennbarer Krisen und Verluste auch an gesellschaftlichem Prestige als recht stabil erwiesen, ein Grund mehr dafür, sie als gewichtigen Faktor zu berücksichtigen und entsprechend zu fordern.

Hinter solchen durchaus verständlichen Erwartungen

verbergen sich allerdings teilweise eher *problematische Motive* oder Situationseinschätzungen. Oft kann man den Eindruck haben, als würden möglichst eindeutige kirchliche Stellungnahmen dazu verwendet, der jeweils eigenen politischen Position gleichsam die höheren Weihen zu erteilen und die gegnerische als ganz und gar unchristlich deklarieren zu können. Dafür gibt es vor allem in der Kernkraftdiskussion der letzten Jahre Belege genug. Politiker, Parteien und gesellschaftliche Gruppen sind auch nicht gegen die Versuchung gefeit, unbequeme und unpopuläre Aufgaben an die Kirchen zu verweisen; man denke nur an die Forderung, die Kirchen sollten sich um Bewußtseinsänderungen in bezug auf Entwicklungshilfe und -politik bemühen. Indem man die Kirchen lobt und zu neuen Initiativen auffordert, lenkt man gleichzeitig von der eigenen Verantwortung ab.

Dazu kommen unverkennbare Inkongruenzen: Einerseits sind einfache und eindeutige Äußerungen von kirchlicher Seite gefragt, anderseits ist der Vorwurf mangelnder Kompetenz oder Zuständigkeit im Fall weniger erwünschter Stellungnahmen oder Interventionen schnell bei der Hand. Schließlich zeigt sich in manchen Aufforderungen an die Kirchen, sich zu ethischen Grundfragen des politischen Lebens oder zu umstrittenen Einzelproblemen zu äußern, auch *Fehleinschätzungen* der Möglichkeiten der Institution Kirche bzw. ihrer inneren Eigengesetzlichkeiten: Man legt vielmehr die Kirchen bewußt oder unbewußt auf Lückenbüßerfunktionen fest, seien diese mehr auf dem Feld der Wertstabilisierung oder der Wertveränderung angesiedelt.

Spannungen

Das Engagement der Kirche in Staat, Gesellschaft und Öffentlichkeit entspringt nicht primär den skizzierten Erwartungen von außen, so sehr es mit ihnen oft auch in eins gehen mag, als vielmehr ihrem eigenen Auftrag. Gerade deshalb ist es unerläßlich, daß immer wieder selbstkritisch gefragt wird, ob oder wieweit die jeweils eingespielte Praxis dieses Engagements dem eigentlichen Auftrag im Blick auf die faktischen Möglichkeiten seiner Konkretisierung entspricht. Das Bild, das sich hier gegenwärtig bietet, ist nicht einheitlich, sondern eher durch das *Neben- und Ineinander verschiedener Trends* gekennzeichnet. Einerseits reißt die Folge öffentlicher kirchlicher Stellungnahmen zu aktuellen wie zu mehr grundsätzlichen gesellschaftlich-politischen Fragen nicht ab. Anderseits sind aber auch Anzeichen einer gewissen Skepsis hinsichtlich Sinn und Wirksamkeit solcher Äußerungen nicht zu übersehen, besonders im evangelischen Bereich, wo die Polarisierung hinsichtlich gesellschaftspolitischer Optionen und das Drängen einzelner Gruppen auf eindeutige Stellungnahmen in der Vergangenheit mehr als beim katholischen Partner Wunden geschlagen hat.

Die Kirchen stehen unter einem *mehrfachen Erwartungsdruck:* Nicht nur auf Katholiken- und Kirchentagen werden vor allem von der Jugend vielfach mit großer Vehemenz klare kirchliche Äußerungen zu den großen Gegenwartsproblemen eingefordert, oft ohne viel Verständnis für die abwehrende Berufung auf Sachgesetzlichkeiten oder die Eigenart politischer Entscheidungsmechanismen. Daneben stehen aber die Erwartungen derer, die von der Kirche gerade die Respektierung solcher Eigengesetzlichkeiten verlangen und sie der Vernachlässigung ihrer ureigenen seelsorgerlichen Aufgaben zeihen.

Kein Wunder, daß die *öffentliche Rhetorik* der Kirchen von solchen Spannungen nicht unberührt bleiben kann. Der Versuch, Sachkompetenz in diffizilen Einzelfragen mit den vom Evangelium oder von Grundpostulaten christlicher Ethik her begründeten Engagement beispielsweise für Frieden oder Gerechtigkeit zu verbinden, geht selten glatt auf. Dahinter steckt letztlich ein Grundproblem, das kirchliches Reden zu gesellschaftlich-politischen Fragen in unseren Verhältnissen kennzeichnet und das gleichermaßen mit dem Status der Kirchen in diesem Land, mit ihrer volkskirchlichen Struktur wie mit der Komplexität der Fragen zu tun hat, mit denen sie sich auseinandersetzen müssen und wollen. Mag in anderen Erdteilen die Verbindung zwischen genuin christlichem Impetus und gesellschaftspolitischen Grundoptionen aus der Situation heraus sich unmittelbarer aufdrängen, die Kirchen in der Bundesrepublik sehen sich hier einer weit weniger eindeutigen Problemkonstellation gegenüber: es gibt *kein Patentrezept* dafür, wie die Kirchen ihre Anliegen angesichts der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und den daraus resultierenden Erwartungen überzeugend und wirkungsvoll zur Geltung bringen können, ohne entweder ihre Kompetenz zu überschreiten, ihre Autorität überzustrapazieren oder falsche Hoffnungen zu wecken. Vielmehr sitzt die Kirche, genauer besehen, zwischen den Stühlen – und das wohl unausweichlich.

Das läßt sich exemplarisch an einem Bereich zeigen, in dem die deutschen Kirchen seit längerer Zeit besonders stark engagiert sind und wo ihr Einsatz auch immer wieder anerkannt und gelobt wurde: die *Entwicklungspolitik*. Hier sind die Kirchen gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen engagiert: einmal als loyaler, wenn auch nicht unkritischer Partner der staatlichen Entwicklungspolitik, gleichzeitig aber auch mit Appellen zur Überwindung der Not der Dritten Welt, die weder von eigenen Maßnahmen noch gar von der staatlichen entwicklungspolitischen Strategie wirklich einzulösen sind; vielen auf diesem Feld engagierten Christen werden die Spannungen, die sich hieraus ergeben, immer wieder deutlich. Ließe sich die Kirche – wie gegenwärtig oft gefordert – intensiver auf die Fragen von Frieden und Abrüstung ein, wären analoge Probleme im Spannungsfeld zwischen Appellen, den faktischen politischen Möglichkeiten und der kaum mehr überschaubaren Komplexität der berührten Sachfragen und damit auch ein entsprechender Ansehensverlust der Kirche unvermeidlich.

Aus diesen Schwierigkeiten gibt es – sieht man einmal davon ab, daß sich in jedem Fall Besonnenheit und kluges

Abwägen empfehlen – keinen einfachen Ausweg. Es hängt allerdings schon viel davon ab, daß sich die Kirchen ihnen bewußt stellen und sie nicht zu überspielen oder zu überdecken versuchen. Das erfordert *Ehrlichkeit* sowohl gegenüber den eigenen Gläubigen, besonders auch einzelnen Pressure-Gruppen wie gegenüber den Erwartungen von außen, an deren Entstehung sie ja auch selber nicht unschuldig sind.

Zwar zeichnen sich gegenwärtig in den Kirchen Ansätze oder Entwicklungen ab, die explizit oder auch mehr implizit auf eine *Entflechtung dieses gordischen Knotens* zielen: gegenüber ihrer Stimmigkeit und Angemessenheit sind aber Zweifel angebracht. Dabei ist nicht primär an Tendenzen einer einseitig-totalen Politisierung der Kirchen zu denken, die in der aktuellen Diskussion kaum Anhänger finden. Vielmehr kann man hier zum einen die von *Johann Baptist Metz* auf dem Katholikentag vorgetragene Konzeption des Übergangs von der bürgerlichen Service- zur nachbürgerlichen Basiskirche nennen: Hinter einem solchen Entwurf steckt neben dem eigentlichen theologischen Impetus auch die Hoffnung auf eine Kirche, die entschiedener, kompromißloser und eindeutiger von christlichen Grundforderungen aus gesellschaftliche Strukturkritik vertritt. Auf einen Ausschlag des Pendels in die andere Richtung verweist dagegen das eher von protestantischen Theologen oder Kirchenführern angesichts der Schwierigkeiten mit politischen Stellungnahmen der Kirche angeführte Argument, der entscheidende und wichtigste Dienst der Kirche an der Gesellschaft und gegenüber der Öffentlichkeit sei es, die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders jenseits aller menschlichen Leistung zu verkündigen. Hier ist die Gefahr einer teilweise resignativ anmutenden Engführung nicht auszuschließen.

Auch das den einschlägigen Äußerungen Papst Johannes Pauls II. zugrundeliegende Modell einer theologischen Begründung des weltlich-politischen Engagements der Kirche, verschiedentlich als eine neue „politische Theologie" des Paptes begrüßt und analysiert, hat seine Schwierigkeiten: Sosehr der Versuch imponiert, das Engagement der Kirche für die großen Menschheitsprobleme mit ihrem ungeschmälerten geistlichen Auftrag gleichermaßen zu verbinden wie beides noch einmal klar voneinander abzugrenzen, so sehr können durch eine solche Konzeption auch Hoffnungen geweckt werden, die sie dann im kirchlich-politischen Alltag nur schwer oder gar nicht einlösen kann.

Aufgaben

Sicher kann die Kirche auf keines der genannten Anliegen bei der Wahrnehmung ihres Auftrags gegenüber der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und bei der Abwägung von Notwendigkeit und Sinn einschlägiger Stellungnahmen verzichten: Sie braucht das Bemühen um gesellschaftskritische Grundoptionen genauso wie die ständige Erinnerung an ihr Proprium oder den Versuch, Leitlinien für die Verbindung von Heilssendung und Weltauftrag zu entwerfen. Nur läßt sich eben auch keines der Anliegen isoliert durchhalten, ohne daß letztlich das Zeugnis der Kirche Schaden leidet

Die Kirche kann sich also weder den vielfältigen Erwartungen und den komplexen Problemen, auf die sie damit angesprochen wird, einfach *entziehen,* noch darf sie sich ihnen *ausliefern* und sich dadurch *vereinnahmen lassen.* Sie soll die konkreten Schwierigkeiten weder durch eine zu harmonisierende Synthese noch durch zu vorschnelle Parteinahme verdecken. Sie tut der Gesellschaft vor allem dann einen wirklichen Dienst, wenn sie jeweils *Zielrichtung, Motiv und Zweck* ihrer öffentlichen Stellungnahmen deutlich macht. Dazu gehört dann auch das Bemühen um möglichst hohe sachliche Kompetenz, wo immer es erforderlich ist, bzw. auch der Verzicht auf ein Votum, wo es schon vorliegende Stellungnahmen anderer Gruppen nur verdoppeln würde oder wo der Konnex zum spezifischen Auftrag der Kirche nur schwer zu erkennen ist. Anderseits ist auch mit appellativen Vereinfachungen, so verständlich sie oft sein mögen, niemand wirklich gedient; ihr unaufgebbares prophetisches Amt muß sich die Kirche für die Fälle aufsparen, in denen es wirklich gefordert ist. Es braucht auch die Ehrlichkeit einzugestehen, als Kirche selbst zu entscheidenden Fragen nichts Eindeutiges und Hilfreiches sagen bzw. nur allgemeine ethische Postulate in die Diskussion einbringen zu können, die Spielraum für die konkrete Umsetzung offenlassen.

Die Kirchen befinden sich damit zwar in einer *unbequemen Position*: Der Vorwurf, sie bemühten sich zu wenig um rationale Sachargumentation oder respektierten wirtschaftliche und politische Eigengesetzlichkeiten nicht genügend, ist genauso schnell bei der Hand wie der, sie wichen klaren Stellungnahmen aus und machten ihre Botschaft damit unzulässigerweise mit zu unterschiedlichen Positionen kompatibel. Anderseits liegen gerade in dieser Situation auch Chancen: Die Kirchen können ein Forum bieten, auf dem nicht nur *Sachauseinandersetzungen* offen ausgetragen und *unbequeme Fragen* eingebracht und Tabus angesprochen werden können, sondern wo auch die immer neue *Vermittlung der religiös-ethisch-politischen Argumentationsebenen* versucht werden kann. Sie können auch zeichenhafte Initiativen im eigenen Bereich ermuntern und unterstützen, ohne sich als Institution auf die entsprechenden Postulate festlegen zu müssen. Konflikte sowohl innerhalb der Kirche wie auch mit verschiedenen gesellschaftlichen Interessengruppen sind dabei nie zu vermeiden.

Je mehr die Kirchen darum bemüht sind, sich unangemessenen Begehrlichkeiten zu entziehen und zu überzogenen Erwartungen gleich von welcher Seite möglichst wenig Anlaß geben, kann ihr gesellschaftliches Engagement an Glaubwürdigkeit gewinnen: Gelegenheiten und Themen dafür gibt es auch bei selbstkritischer Beschränkung und gesunder Skepsis gegenüber den eigenen Möglichkeiten genug. Es braucht dazu allerdings auch ein gewisses Maß an Phantasie und Bereitschaft, über den Tellerrand liebge-

wonnener gesellschaftspolitischer Optionen oder Besorgnisse beispielsweise in Richtung Wertzerfall hinauszublikken, ohne diese deswegen aufgeben zu müssen. Schließlich darf eines nicht vergessen werden: Die gegenwärtig in beiden großen Kirchen zu beobachtenden Tendenzen in Richtung einer inneren Konsolidierung und stärkeren spirituellen Konzentration können bei allen ihren problematischen Konsequenzen und Begleiterscheinungen eine wichtige und hilfreiche Voraussetzung dafür sein, daß die Kirche sich darum bemüht, der Gesellschaft primär den Dienst zu erweisen, für den sie eigentlich da ist.

Ulrich Ruh

Vorgänge

Priestermangel: Leitlinien aus Rom

Am 22. Juli wurde ein vom 25. März dieses Jahres datiertes Dokument der römischen Kongregation für den Klerus mit dem Titel „Leitlinien für die Förderung der Zusammenarbeit der Teilkirchen und besonders für eine bessere Verteilung des Klerus in der Welt" veröffentlicht. Der umfangreiche Text verknüpft zwei Problemkreise miteinander: Die Kleruskongregation bemüht sich zum einen darum, die Verantwortung jedes einzelnen Christen und jeder Ortskirche für den Grundauftrag der Kirche zur Evangelisierung und Mission herauszustellen, und geht in diesem Kontext dann das dornige Problem des weltweit immer stärker spürbaren Priestermangels an. Wie schon im Titel angedeutet, steht dabei als Weg zur Entschärfung des Priestermangels eine bessere Verteilung der Priester im Mittelpunkt.

Das Dokument erinnert Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien eindringlich daran, daß sie jeweils auf ihre spezifische Weise nicht nur für ihre eigene Diözese oder Gemeinde, sondern *für die Weltkirche verantwortlich* seien: „Alle Glieder der Kirche, seien sie Hirten, Laien oder Ordensleute, haben auf je eigene Weise am missionarischen Wesen der Kirche Anteil." Das größte Hindernis für die Erfüllung des Auftrags Christi, so das Dokument weiter, sei allerdings der *besorgniserregende Priestermangel*. In einem statistischen Teil werden die bekannten Zahlen angeführt, nach denen in Europa und Nordamerika 77,2% der Priester für 45% der Katholiken zur Verfügung stehen, während sich Lateinamerika und die Philippinen mit ebenfalls 45% der Katholiken der Welt mit 12,62% der Priester begnügen müssen.

Angesichts solcher Zahlen werde Priestermangel zu einem relativen Begriff: Eigene Schwierigkeiten dürften die noch besser mit Priestern versorgten Ortskirchen nicht davon abhalten, mit Diözesen zu teilen, in denen die Not dringender sei. Das Dokument erinnert in diesem Zusammenhang an das Vorbild der Urkirche, deren Gemeinden auch dann Missionare ausgesandt hätten, wenn die eigene Missionierung noch nicht abgeschlossen gewesen sei.

Auf diesem Hintergrund werden „Aufgaben und Pflichten der Ortskirchen" behandelt, die sich nicht nur auf ihre eigenen Probleme konzentrieren dürften. Der wechselseitige Austausch mache nicht nur die gebende, sondern auch die Geberkirche reicher. Die größte Hilfe könne, so das Dokument, durch die Entsendung von Priestern in die Diözesen geleistet werden, die darauf besonders angewiesen seien. Als Voraussetzung dafür wird von den Geberkirchen eine *Neuordnung der kirchlichen Strukturen* gefordert, die zu einer besseren internen Verteilung des Klerus führen solle. Es gebe neben überlasteten immer noch Priester, die über Mangel an Arbeit klagten. Gefordert werden als weitere Maßnahmen eine bessere Zusammenarbeit von Welt- und Ordensklerus sowie der Einsatz der Laien in der Pastoral.

Um sowohl die Verteilung der Priester in der jeweiligen Teilkirche wie auch den Einsatz von Priestern in fremden Diözesen und in den Missionsgebieten zu koordinieren und in die Wege zu leiten, solle jede Bischofskonferenz *zwei Kommissionen* bilden: eine für die bessere Verteilung des Klerus, die andere für die Missionen. Eine enge Zusammenarbeit oder sogar eine Zusammenlegung beider Kommissionen sei sinnvoll. Der letzte Hauptteil des Dokuments gibt konkrete Hinweise zu den Modalitäten des vorgeschlagenen Priesteraustauschs; es wird Wert auf eine sorgfältige Vorbereitung der Priester und auf ihre Einfügung in die Ortskirche gelegt, in deren Pastoral sie zusammen mit dem einheimischen Klerus tätig sind.

Das römische Dokument verweist ausdrücklich auf ermutigende Erfahrungen, die schon bisher mit der Entsendung von Priestern in besonders priesterarme Teilkirchen gemacht wurden, und beruft sich auf *frühere Dokumente*. Das Zweite Vatikanum hatte in seinem Missionsdekret gefordert, daß „die Bischöfe in Anbetracht des großen Mangels an Priestern, durch den die Evangelisierung vieler Gebiete gehemmt wird, einige ihrer besten Priester ... in Diözesen schikken, denen es an Klerus fehlt" (AG 38), und dabei auf die Enzyklika „Fidei donum" Pius' XII. von 1957 hingewiesen. In dieser der Afrika-Mission gewidmeten Enzyklika (vgl. HK, Juli 1957, 474–480) hatte der Papst angeregt, daß sich Priester anderer Diöze-

sen den afrikanischen Ortsordinarien für eine begrenzte Zeit zur Verfügung stellen sollten. Paul VI. ging mit dem Motu proprio „Ecclesiae Sanctae" vom 6. August 1966, das Ausführungsbestimmungen zu vier Konzilsdekreten enthält (vgl. HK, Oktober 1966, 458 bis 470), auf die Frage ein: Es sei Sache der Bischofskonferenzen, Anordnungen zu treffen und für die Bischöfe Normen zu erlassen, „um eine zweckmäßige Verteilung des in- und ausländischen Klerus zu erreichen, die sowohl den Bedürfnissen der inländischen Diözesen gerecht wird als auch dem Wohl der missions- und der klerusarmen Kirchen bzw. Länder nützt".

Die jetzt vorgelegten Leitlinien rufen also zu einer Praxis auf, die schon seit geraumer Zeit eingeführt ist und die sicher auch weitergeführt und vielleicht noch intensiviert werden kann. Das Dokument wirft jedoch weiterreichende Fragen und Probleme auf. Zunächst ist eine gewisse Diskrepanz zwischen Ausgangspunkt und konkretem Ertrag unverkennbar: Zwar wird das Problem der ungleichmäßigen Verteilung des Klerus grundsätzlich exponiert und in einen weiten missionstheologischen Horizont gestellt, es fehlen aber konkrete Zielvorstellungen für einen möglichen Ausgleich des bestehenden Mißverhältnisses. *Kriterien* dafür werden höchstens kurz angedeutet, aber nirgendwo genauer ausgeführt. Es ist immerhin fraglich, ob mit dem allgemeinen Appell an die einzelnen Bischofskonferenzen schon der gewünschte Effekt zu erzielen sein wird.

Anfragen ergeben sich im Blick auf die dem Dokument zugrundeliegende Intention nach zwei Richtungen. Zwar lassen sich sicher durch eine sorgfältigere Personalplanung in manchen Diözesen und durch einen Ausgleich innerhalb einer Kirchenprovinz oder Bischofskonferenz Priester sinnvoller und angemessener einsetzen. Angesichts der Tatsache, daß beispielsweise so gut wie alle europäischen Ortskirchen die eigentliche Durststrecke eines verschärften Priestermangels erst noch vor sich haben, kann aber schwerlich damit gerechnet werden, daß in absehbarer Zeit eine über das bisherige Maß hinausreichende Zahl von Priestern für die Seelsorge in priesterarmen Diözesen zur Verfügung stehen wird, ohne daß die Pastoral im eigenen Land Schaden leidet. Obwohl im Dokument ausdrücklich die Dienstämter der Laien in den jungen Kirchen angesprochen werden, bleibt auch die Frage offen, wie sich die in Afrika, Asien und Lateinamerika unternommenen Versuche, die pastoralen Dienste aufzufächern (vgl. dazu HK, Oktober 1979, 518–525), zu dem jetzt angezielten verstärkten Rückgriff auf Priester aus anderen Ortskirchen verhalten soll. Die Vermutung liegt zumindest nahe, daß durch den Versuch, den vorhandenen Klerus gleichmäßiger zu verteilen, Fragen nach einer Neustrukturierung des kirchlichen Amtes, wie sie sich gerade in den jungen Kirchen stellen, möglichst vermieden werden sollen.

Es ist nur zu begrüßen, daß das Dokument so energisch die missionarische Verantwortung jeder Ortskirche betont und dabei auch über das Problem der Verteilung des Klerus hinaus Anregungen gibt. Es ist sicher auch sinnvoll, angesichts des Priestermangels *alle Möglichkeiten* zu überprüfen und zu erproben, die zu seiner Entschärfung in irgendeiner Weise beitragen können. Ob die Leitlinien allerdings einen Schritt in die richtige Richtung weisen, wird sich erst noch zeigen müssen. *U. R.*

Im Dienst der Bischöfe: 25 Jahre CELAM

In Anwesenheit von Papst Johannes Paul II. beging der Lateinamerikanische Bischofsrat CELAM Anfang Juli in Rio de Janeiro mit einer außerordentlichen Sitzung sein 25jähriges Bestehen. Der Ort der Feierlichkeiten erinnerte an die Entstehung des Bischofsrates anläßlich des Eucharistischen Weltkongresses und der ersten lateinamerikanischen Bischofsversammlung, die im Juli/August 1955 in Rio stattfanden. Vor 80 lateinamerikanischen Bischöfen (dem CELAM-Präsidium samt den Vorsitzenden der zwölf CELAM-Departamentos, den CELAM-Delegierten der 22 Bischofskonferenzen, den Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen – seit 1971 satzungsgemäß Mitglieder des CELAM – und den Generalsekretären der Bischofskonferenzen) würdigte der Papst in einer seiner längsten Reden auf brasilianischem Boden die Arbeit des Lateinamerikanischen Bischofsrates.

Geschichte und Entwicklung dieses „Organs der Vorsehung", wie Johannes Paul II. den CELAM unter Berufung auf seine Vorgänger nannte, lassen sich an den drei Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe ablesen, deren beide letzte in Medellín/Kolumbien und Puebla/Mexiko den Weg der lateinamerikanischen Kirche entscheidend geprägt haben. Die erste Generalversammlung von Rio bat Papst Pius XII. um die Errichtung eines Bischofsrates für Lateinamerika; bereits im November desselben Jahres approbierte Pius XII. das neue Gremium, das sich in den 1969 angenommenen Statuten als „Ausdruck der bischöflichen Kollegialität", als „Kontaktorgan und Dienststelle der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen" definiert, die „vor allem geistige Hilfe für Reflexion und Aktion der ganzen lateinamerikanischen Kirche" leisten will (Statuten, Artikel 1).

Die zweite Generalversammlung der Bischöfe 1968 in Medellín, die das Zweite Vatikanische Konzil in die Kirche des Kontinents trug und damit den epochalen Aufbruch der lateinamerikanischen Kirche signalisierte, bezeichnete der Papst in seiner Rede vor den in Rio versammelten CELAM-Bischöfen als Ausdruck einer Phase „expansiven Wachstums" in der Geschichte des Bischofsrates. An den Dokumenten von Medellín, die unter entscheidender Mitwirkung nichtbischöflicher theologischer Experten entstanden, schieden sich in dem folgenden unruhigen Jahrzehnt die Gei-

ster. Die Spitze des CELAM, aber auch einige Fachabteilungen, vor allem das „Equipo de reflexión", trieben in den späten sechziger und den frühen siebziger Jahren sowohl eine stark an den sozialen und politischen Realitäten Lateinamerikas orientierte Seelsorgepraxis – die sogenannte „concientización" – als auch die Entwicklung ihres theologischen Fundaments, der Theologie der Befreiung, voran. Diese Hochzeit hatte der CELAM hervorragenden Führungspersönlichkeiten zu verdanken, die der Kirche des Kontinents zu einem Zeitpunkt Impulse geben konnten, als sich die nationalen Bischofskonferenzen fast ausnahmslos noch in der Phase des Aufbaus und der Sammlung der Kräfte befanden.

Mit dem theologischen und disziplinären Streit um die verschiedenen Strömungen der Theologie der Befreiung, der unter römischer und westeuropäischer Beteiligung die Einheit der lateinamerikanischen Kirche ernsthaft bedrohte, vollzog sich in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre eine ähnliche Verlagerung des geistigen und kirchenpolitischen Selbstverständnisses des CELAM, die mitverursacht wurde von der durchweg verschlimmerten sozialen und politischen Situation des Kontinents. Den vorwärtsdrängenden, die „Zeichen der Zeit" aufgreifenden Pastoralprogrammen und -aktivitäten folgte eine mehr reagierende, auf Bewahren und Abgrenzen konzentrierte Wächteramtspolitik, die maßgeblich von dem derzeitigen Präsidenten und langjährigen Generalsekretär des CELAM, Erzbischof *Alfonso Lopez Trujillo*, konzipiert und durchgesetzt wird. Diese vielfach kritisch bewertete jüngste Entwicklung des CELAM fand im Verlauf und in den Ergebnissen der dritten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1979 in Puebla eine interessante faktische Evaluierung. Zwar hatte der CELAM die Vorbereitung und Durchführung der Konferenz von Puebla übernommen und über die ersten Arbeitspapiere versucht, die Beratungen zu beeinflussen.

Als sich die Bischöfe in Puebla dann für die Abfassung eines völlig neuen Schlußdokumentes entschieden und auch die Geschäftsordnung des Kongresses änderten, wurde deutlich, daß die nationalen Bischofskonferenzen seit Medellín an Selbstbewußtsein und Vertrauen in die eigene Ortskirche gewonnen hatten und sich dies auch in dem Verhältnis zu CELAM manifestierte. Das Schlußdokument von Puebla bestätigt denn auch die den Statuten entsprechende Funktion des CELAM, der „auch in Zukunft der bischöflichen Kollegialität und der innerkirchlichen Gemeinschaft in Lateinamerika *dienen* soll" (Nr. 976). Den nach der Wahl eines – konservativ geprägten – CELAM-Präsidiums im März 1979 (vgl. HK, Mai 1979, 231 bis 233) und der päpstlichen Approbation des Schlußdokuments von Puebla entflammten Streit um nachträglich vorgenommene Änderungen an diesem Text (vgl. HK, Februar 1980, 91–95) hat der Papst in Rio offenbar mit dem Hinweis beenden wollen, er habe das Dokument „nach Klärung einiger Begriffe" mit Freude gebilligt. Die mit Spannung erwartete Rede des Papstes an den Lateinamerikanischen Bischofsrat, die als einzige die ganze Kirche Lateinamerikas zum Thema hatte, wurde von den anwesenden Bischöfen mit großem Beifall aufgenommen. Darüber hinaus fand sie jedoch nur geringes Echo, möglicherweise deshalb, weil der Papst sich darauf beschränkte, die großen Linien von Puebla zu bestätigen. *Eine* wesentliche Präzisierung enthielt die Rede: erstmals lehnte der Papst die kirchliche Anwendung der marxistischen Gesellschaftsanalyse mit unmißverständlicher Deutlichkeit ab. Zwischen zwei Zitationen des Schlußdokuments von Puebla fügte er die Begriffe „marxistische Praxis" und „marxistische Analyse" ein: „Die christliche Befreiung ‚bedient sich der Mittel des Evangeliums mit ihrer besonderen Wirkkraft und greift zu keiner Art von Gewaltanwendung, noch zur Dialektik des Klassenkampfes ...' (Puebla, Nr. 486), *noch zur marxistischen Praxis oder Analyse*, wegen ‚der Gefahr der Ideologisierung..., der die theologische Reflexion ausgesetzt ist, wenn sie auf der Grundlage einer Praxis angestellt wird, die sich der marxistischen Analyse bedient ...'" (Puebla, Nr. 545).

Die Konferenz von Puebla hatte zwar auf die Gefahren dieser Methode hingewiesen (vgl. obiges Zitat), die von einigen Bischöfen angeregte Verurteilung jedoch nicht ausgesprochen. Der Papst selbst hatte in seiner Eröffnungsansprache in Puebla allgemein und im Sinne der Enzyklika „Evangelii nuntiandi" von Papst Paul VI. vor dem christlichen Menschenbild widersprechenden Ideologien gewarnt: „(Die Kirche) hat es folglich nicht nötig, zu Systemen und Ideologien ihre Zuflucht zu nehmen, um die Befreiung des Menschen zu lieben, zu verteidigen und mitzuverwirklichen ... Getreu dieser Verpflichtung möchte die Kirche sich frei halten von einander entgegengesetzten Systemen, um sich allein für den Menschen zu entscheiden."

So einschneidend dieses definitive Papstwort für die Theologie der lateinamerikanischen Kirche sein mag, so wenig berührt es im Grunde die pastoralen Pläne der Ortskirchen, die in ihrer Mehrzahl an den theologisch-theoretischen Differenzierungsversuchen vorbei ihrem Volk konkrete, am Evangelium orientierte Antworten zu geben versuchen. Langfristig wird sich diese Vernachlässigung solider, den lateinamerikanischen Verhältnissen Rechnung tragender theologischer Fundamente zweifellos als Mangel bemerkbar machen. Es muß sich erst zeigen, ob sich nach diesem klärenden Papstwort die theologischen Kräfte in Lateinamerika sammeln oder – wie in den Jahren vor Puebla – erneut spalten. Der CELAM könnte, obwohl er sich in zahlreichen Veröffentlichungen der letzten Jahre immer deutlicher von den Befreiungstheologen abgrenzte, auch hier integrierend wirken, wenn er als Teil der lateinamerikanischen Kirche, deren Wurzeln und deren Mentalität ihn vertrauter sind als etwa römischen Stellen, nicht nur Gefährdungen ortet und Positionen verteidigt, sondern sicher auch vorhandene, wertvolle neue Ansätze spezifisch lateinamerikanischen theologischen Denkens fördert und stützt.

Es wäre für die zukünftige Arbeit des CELAM zu wünschen, daß der demonstrative Gleichschritt mit Rom auch wenigstens in allen Sachfragen

durchgehalten wird. So ermunterte der Papst den CELAM in Rio, die Arbeit des bereits 1976 gegründeten „Dienststelle für Menschenrechte" zu intensivieren, über deren personelle Zusammensetzung und deren erste Zusammenkunft erst im Frühjahr dieses Jahres entschieden wurde. Es ist das historische Verdienst des CELAM, die ersten Schritte zur gegenseitigen Annäherung der lateinamerikanischen Ortskirchen ermöglicht zu haben, die wie ihre Staaten bis weit in die fünfziger Jahre in ausschließlich nationalen Kategorien dachten. Wenn sich der Bischofsrat weiter als Dienst an den Ortskirchen versteht, kann er über die Aufgaben eines gut funktionierenden Organisations- und Koordinierungsorgans hinaus seine Integrationskraft einsetzen und damit die Ortskirchen in ihrer Wirkungskraft nach innen und außen um ein beträchtliches Maß stärken. *G. B.*

Polen: Probleme mit der Familienpastoral

Kirchlich ist gegenwärtig kein Katholizismus so gefestigt wie in Polen. Das gilt sowohl hinsichtlich des Gottesdienstbesuches und des Sakramentenempfangs wie für den Bereich des persönlichen Glaubenslebens. Gilt das gleiche aber auch für die Ehe- und Familienmoral? Hier unterscheidet sich die Situation in Polen kaum von den vergleichbaren Nachbarstaaten. 60% der Jugendlichen haben schon vor der Ehe Geschlechtsverkehr; Scheidungen und Abtreibungen sind häufig und gesellschaftlich nicht mehr verpönt. Episkopat und Geistlichkeit bemühen sich seit den sechziger Jahren um eine Intensivierung der Familienfürsorge und Familienpastoral, doch haben sie wegen der strengen Trennung zwischen Kirche und Staat kaum praktische Möglichkeiten. Es bleibt der Weg der Predigt und Unterweisung im Religionsunterricht. Mit wachsender Verstädterung setzt ein großer Teil der polnischen Katholiken sich im Privatleben über die kirchlichen Regeln hinweg und nimmt es auf sich, dann zum Beispiel für Scheidung und Wiederverheiratung von den Sakramenten ausgeschlossen zu sein.

Die Zahl der Ehescheidungen in Polen betrug nach Angaben der staatlichen Statistik: 1950: 11 000 (eine Scheidung auf 24 Trauungen; 1960: 15 000 (eine Scheidung auf 16 Trauungen); 1977: 43 000 (eine Scheidung auf 8 Trauungen); 1978: 35 800 (eine Scheidung auf 9 Trauungen).

Der Rückgang im Jahre 1978 ist vermutlich auf die Einrichtung von Familiengerichten durch den Staat zurückzuführen. Diese Gerichte sprechen, vor allem wenn Kinder vorhanden sind, nicht ohne weiteres Scheidungen aus. Der Staat hat also seit 1978 die Scheidung erschwert. Rund 60% der Geschiedenen gehen nach kirchlichen Schätzungen eine neue Ehe ein. In den Städten sind Ehescheidungen fünfmal häufiger als auf dem Land, wo die Bevölkerung noch stärker in den Traditionen verwurzelt ist. Der Anteil der städtischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerungszahl ist in den letzten 40 Jahren aber von 28,5% im Jahre 1938 auf 57,8% im Jahre 1978 gestiegen.

Eine ähnliche Tendenz ist beim *Kinderreichtum* zu beobachten. In der ersten Nachkriegszeit waren die Polen eine ausgesprochen kinderreiche Nation. Die Bevölkerungszahl stieg in den ersten zehn Nachkriegsjahren um 20%. Inzwischen hat sich die Ehe mit zwei Kindern durchgesetzt. In der Stadt ist die Durchschnittszahl sogar nur 1,7 Kinder pro Familie und auf dem Land 2,8.

Weit verbreitet ist der Schwangerschaftsabbruch auch als Mittel zur Geburtenkontrolle. Er ist seit 1956 in den ersten drei Monaten erlaubt und wurde anfänglich vom Staat gefördert, um den starken Bevölkerungszuwachs zu bremsen. 1970 näherte die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche sich nach Schätzungen der Statistiker der der Geburten. Nach 1970 begann der Staat durch gewisse finanzielle Erleichterungen für Mütter wieder den Kinderreichtum zu fördern. Über die genaue Anzahl der Schwangerschaftsabbrüche gibt es nur Schätzungen. Der Eingriff wird oft in Privatpraxen der Ärzte vorgenommen und dann von der Statistik nicht erfaßt. Nach der Statistik des staatlichen Gesundheitsdienstes waren es 1978 rund 140 000 Abtreibungen. Andere Schätzungen sprechen von 200 000 bis 260 000. Manche gehen sogar zu 800 000, sind aber vermutlich zu hoch gegriffen. (Geburtenzahl 1978: 666 000.)

Wenig verbreitet ist in Polen die Pille zur *Schwangerschaftsverhütung*. Man schätzt, daß sie nur von 10% der Frauen im gebärfähigen Alter genommen wird. 30 bis 35% wenden (nach kirchlichen Schätzungen) die von der Kirche allein gebilligten biologischen Methoden an. Sie werden den jungen Paaren in den obligatorischen Vorbereitungsstunden vor der kirchlichen Trauung gelehrt.

Die überwiegende Zahl der polnischen Paare läßt sich bei der ersten Eheschließung noch kirchlich trauen. Seit rund 20 Jahren ist Voraussetzung dafür der Nachweis, daß die Verlobten vorher an speziellen Kursen teilgenommen haben. Sie sollen sich in der Regel drei Monate vor der Heirat bei ihrer Gemeinde melden. In der Diözese Warschau müssen die Heiratskandidaten seit 1975 mindestens zehn Vorbereitungslektionen besuchen. Fünf sind dem Themenkreis Ehe, Familie und Mutterschaft gewidmet und fünf religiösen Themen wie „Was heißt glauben?" oder die Lehre von den Sakramenten. Außerdem ist ein Gespräch mit einer speziell angestellten Eheberaterin der Gemeinde erwünscht, aber nicht Pflicht. Die Vorbereitungsstunden für die Ehekandidaten werden von speziell ausgebildeten Laien und Priestern geführt.

Erfolge bei der Familienseelsorge verspricht die polnische katholische Kirche sich auch über den Katechismusunterricht der Kinder. Er wird von kirchlichen Mitarbeitern in kirchlichen Gebäuden erteilt. In vielen Gemeinden

werden während der Vorbereitung auf die Erste Kommunion Konferenzen mit den Eltern der Kinder abgehalten. Der Themenkreis Ehe und Familie wird zum Teil auch in speziellen Stunden für die Kinder parallel zum Katechismusunterricht behandelt, die nicht von der Katechetin, sondern von speziell für diese Problematik vorbereiteten kirchlichen Mitarbeitern gehalten werden. Das Familienleben ist auch häufig Thema bei den von kirchlichen Stellen oder Mitarbeitern organisierten Wanderungen oder Lagern unter Leitung von Priestern. Sie sind besonders unter der Jugend beliebt, werden von den Behörden ungern gesehen und manchmal als Verstoß gegen das Versammlungsgesetz geahndet. In letzter Zeit läßt man die Kirche eher gewähren. Es deutet darauf hin, daß Polen mit der Zeit die gleiche Entwicklung der Familie erlebt wie andere europäische Länder, allerdings ist der traditionelle Zusammenhang zur Zeit noch stärker als zum Beispiel in der Bundesrepublik. Erschwerend kommen in Polen noch äußere Bedingungen hinzu, die von den Bischöfen häufig kritisiert werden. In den Städten sind 75% der Frauen mit Kindern unter 18 Jahren berufstätig. Viele Frauen würden auf die Berufstätigkeit gerne verzichten und sich mehr der Familie widmen, aber mit nur einem Gehalt läßt sich bei den niedrigen Durchschnittseinkommen von rund 5000 Zloty (100 Zloty = 16 D-Mark) keine Familie ernähren. Die schlechte Versorgung in den Läden und zeitraubendes Schlangestehen sind für die berufstätigen Mütter eine weitere Belastung. Auch wenn sie schon Kinder haben, müssen junge Ehepartner noch häufig bei ihren Eltern oder irgendwo in einem sehr teuren möblierten Zimmer wohnen. Zwei Drittel der jungen Paare hat keine eigene Wohnung. Die Hälfte davon lebt bei den Eltern eines Ehepartners. Oft wohnen Mann und Frau aus Wohnungsmangel auch nach der Eheschließung getrennt. Die Kirche ist in Polen zwar weiter eine starke moralische Autorität – doch an der Schwelle zum intimen, persönlichen Leben der einzelnen scheint diese Autorität mit der Wanderung vom Dorf in die Stadt abzubröckeln. Scheidungsraten und Abtreibungen sind in den beiden letzten Jahren leicht zurückgegangen. Neben den staatlichen Maßnahmen zur Förderung der Familie mag auch der religiöse Impuls eine Rolle gespielt haben, die die Wahl und der Besuch von Papst Johannes Paul II. in Polen ausgelöst hat. *R. M.*

Entwicklungen

Jugend zwischen Integration und Distanz

Zu einer Studie über politische Einstellungen Jugendlicher

Das Räsonnement über das Verhältnis der Jugendlichen zu Politik, Staat und Gesellschaft – natürlich auch zur Kirche – gehört zu den Lieblingsbeschäftigungen von allen, die sich mit Zeitanalyse im weitesten Sinn des Wortes befassen. Insofern Zeitanalysen, wenn sie nicht kurzsichtig sein wollen, immer auch zukunftsbezogen sein müssen, versteht sich das beinahe von selbst. Denn Extrapolationen in die Zukunft sind nur möglich, wenn verläßliche Urteile darüber ermittelt werden können, wohin diejenigen tendieren, die in wenigen Jahren die Tagesordnung bestimmen werden. Aussagen über die mittel- und langfristige Stabilität oder Instabilität eines Gemeinwesens sind immer gebunden an Erkenntnisse über Trends und Entwicklungen innerhalb der jungen Generation.

Da Strömungen innerhalb der jungen Generation noch diffuser sind, als Zeitströmungen ohnehin zu sein pflegen, sind die Urteile über sie entsprechend kontrovers. Das läßt sich an der gegenwärtigen Vielzahl von Analysen der jungen Generation gut demonstrieren. Je nach Standort (oder Wunschvorstellung) des Analysierenden geben sie einander widersprechende Bilder: da ist von der Gefahr der „Selbstausbürgerung" der jungen Generation *(Kurt Sontheimer)* die Rede oder von ihrer Überanpassung an die Verhältnisse; da wird ungewöhnliche ethische und soziale Sensibilität konstatiert oder ein erstaunliches Maß an selbstverliebter Gleichgültigkeit.

Besonders ausgeprägt findet sich diese Widersprüchlichkeit der Einschätzungen, wo es um die politischen Haltungen und Einstellungen der Jugendlichen geht: die Bandbreite reicht – je nach eigenem politischen Interesse und nach eigener Zufriedenheit mit dem System – von der Aussage, die Jugendlichen seien rundum in ihre politische und gesellschaftliche Umwelt integriert, nur die Analytiker seien „frustriert", bis zur These, die Distanz der meisten Jugendlichen zum Gemeinwesen sei im Begriff, sich zu Fremdheit und Verständnislosigkeit auszuwachsen.

In dieser Lage verdient eine Studie Aufmerksamkeit, die das sozialwissenschaftliche Forschungsinstitut der Konrad-Adenauer-Stiftung erstellt hat (S. Hansen, H.-J. Veen, Jugend mit politischer Distanz). Sie beruht auf Ergebnissen einer Repräsentativ-Befragung, die das EMNID-Institut von Ende Mai bis Mitte Juni 1979 im gesamten Bundesgebiet einschließlich West-Berlins bei Jugendlichen zwischen 14 und 21 Jahren durchgeführt hat. Gegenstand der Untersuchung waren die politischen Einstellungen und Haltungen Jugendlicher. Bei einer Reihe von Fragestellungen wurden die Ergebnisse verglichen mit den Daten einer ähnlichen Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung vom Jahr 1974, wodurch manche aufschlußreiche Entwicklungslinie sichtbar wird.

Hohes Maß an allgemeiner Zustimmung

Auf den ersten Blick sehr beruhigend sind die Antworten auf Fragen bezüglich der Einschätzung des politischen Systems der Bundesrepublik. Im einzelnen wurden die allgemeine Systemzufriedenheit, die Einstellung zum Leistungsprinzip und die generelle Beurteilung der Parteien erhoben.

Die *allgemeine Systemzufriedenheit* weist dabei eine deutliche Steigerung gegenüber 1974 auf. Die Aussage „sehr zufrieden" steigerte sich durchschnittlich von 9,9 auf 21,2% (während die Aussage „einigermaßen zufrieden" von 1974 72,3% auf 1979 67,3% nur leicht zurückging); gleichzeitig wurde aber die Aussage „nicht zufrieden" erheblich seltener (9,7%) gemacht als 1974 (17,2%).
Interessant ist, was man im einzelnen an der Verwirklichung der Demokratie in der Bundesrepublik gut findet. Hier lag der Schwerpunkt der Antworten mit 57% eindeutig bei den Grundrechten des Bürgers. Besonders häufig wurden die Meinungsfreiheit (23%), die persönliche Freiheit (14%) und die Freiheit allgemein (6%) genannt. Das aktive und passive Wahlrecht folgt erst mit großem Abstand (11%). Erst dahinter kommen die staatlichen Leistungen mit 6%. Erstaunlicherweise fallen die Prinzipien der Demokratie (Mehrheitsprinzip, Gewaltenteilung, Einfluß des Bürgers) sowie das Parteien- und Parlamentssystem fast überhaupt nicht ins Gewicht. Auf die negative Frage „und was finden Sie an der Demokratie schlecht?" äußerten sich nur 46% (bei der positiven Fragestellung dagegen 75%). Bei der Kritik steht die Verletzung der Grundrechte durch den Staat an erster Stelle (16%), wobei die Einschränkung der Berufswahl (Numerus Clausus, Extremistenbeschluß) mit 7% den Hauptanteil einnimmt. An zweiter Stelle folgt die Kritik an der staatlichen Leistungsfähigkeit mit 12%, wobei vor allem die unzureichende Verwirklichung politischer Beschlüsse beanstandet wird.

Das *Leistungsprinzip* befürworteten insgesamt 73% der befragten Jugendlichen, während 25% Ablehnung bekundeten. Auffallend ist, daß von den 17% Befragten, die angaben, sich in Schule oder Beruf überfordert zu fühlen (unter ihnen mehr Frauen als Männer und mehr Schüler als Berufstätige), knapp 60% das Leistungsprinzip als solches dennoch bejahen. Es kann nicht überraschen, daß linke Jugendliche bezüglich des Leistungsprinzips viel ablehnender reagieren als Rechtsorientierte (von den extrem Linken sind 48,7%, von den gemäßigt Linken 31,7% dagegen; von den gemäßigt Rechten nur 12,9% und von den extrem Rechten nur 13,4%).

Nach ihrer Begründung für Befürwortung oder Ablehnung gefragt, führten die meisten Jugendlichen für die Bejahung den Belohnungsaspekt ins Feld („wer viel arbeitet, soll auch belohnt werden"); das galt für die eher links orientierten Jugendlichen noch stärker als für die eher rechts orientierten. Der zweithäufigste Grund für die Bejahung war der Aspekt der Gerechtigkeit; erst deutlich dahinter folgte der Gesichtspunkt „Leistung als Befriedigung". Als Begründung für die negative Äußerung zum Leistungsprinzip wurde am häufigsten die Meinung angegeben, das Leistungsprinzip stehe im Gegensatz zum Anspruch auf Gleichbehandlung aller Menschen (40% der Meinungen). 16% der Befragten mit ablehnender Haltung sehen das Leistungsprinzip im Gegensatz zur individuellen Freiheit und Selbstverwirklichung des Menschen. Für 15% verträgt es sich nicht mit der sozialen Gerechtigkeit. Der Gedanke, daß sozialer und staatlicher Ausgleich bzw. Unterstützung der Schwächeren nur aufgrund erbrachter Leistung möglich ist, scheint überraschenderweise weder bei der Gruppe der Bejahenden noch bei der Gruppe der das Leistungsprinzip Ablehnenden eine nennenswerte Rolle für ihre Entscheidung gespielt zu haben.

Die allgemeine *Einstellung zu den Parteien* wurde anhand von verschiedenen Behauptungen untersucht, denen die Jugendlichen – in Graden gestuft – zustimmen oder die sie ablehnen konnten. Dabei stellte sich im großen und ganzen eine eher zustimmende als ablehnende Haltung der Jugendlichen gegenüber den Parteien heraus. Bei der Aussage „die Parteien vertreten die Bundesbürger insgesamt recht gut" ist, besonders bei den Präferenten der großen Parteien, ein recht hoher Zustimmungsgrad gegeben, während die Präferenten der Umweltparteien sehr viel zurückhaltender reagieren. Die Aussage, daß in den Parteien nur „gemauschelt" werde, trifft auf schwache Ablehnung. Die Behauptung, daß die Parteien sich wesentlich in ihrer Zielsetzung unterscheiden, wird von den Präferenten aller etablierten Parteien ungefähr gleich schwach bejaht (von den FDP-Anhängern etwas schwächer). Zu der These, die Parteien würden keine Zukunftsorientierung mehr bieten, äußern sich die Präferenten der im Bundestag vertretenen Parteien leicht ablehnend; in gleichem Maße stimmen ihr dagegen die Anhänger der Umweltparteien zu.

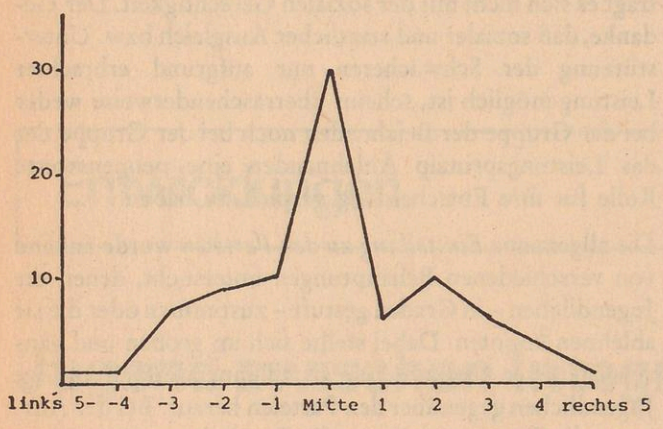
Präferenz für die politische Mitte

Eines der auffallendsten Ergebnisse der Untersuchung ist, daß sich mit weitem Abstand die meisten Jugendlichen politisch in der Mitte einordnen. Die befragten Jugendli-

chen wurden gebeten, ihren eigenen politischen Standort auf einem Links-Rechts-Kontinuum zu definieren. Das Ergebnis ist eindeutig.

Die Tendenz zur Mitte ist im wesentlichen – wenn auch leicht abgeschwächt – gegenüber 1979 unverändert geblieben. Dagegen hat sich bei der Neigung zu extrem linken Positionen seit 1974 ein Rückgang von fast 10 Prozentpunkten ergeben (von 19,0 auf 9,3%), wobei auffällt, daß bei der Differenzierung nach dem Geschlecht der 1974 noch gegebene erhebliche Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Befragten praktisch vollständig nivelliert ist. Tendierten 1974 die männlichen Befragten überdurchschnittlich, die weiblichen dagegen deutlich unterdurchschnittlich nach extrem links, so bewegen sich jetzt beide um den Durchschnitt herum. Bei der extrem rechten Position hat sich gegenüber 1974 – auf wesentlich niedrigerem Niveau als bei der linken – praktisch keine Änderung ergeben. Sie ist auf dem Stand von 1974 geblieben, wobei die Neigungen der männlichen Befragten hier größer, die der weiblichen aber eindeutig geringer geworden sind.

Die Links-Rechts-Einstufung der Jugendlichen 1979



Bezüglich der *Einschätzung der Parteien auf dem Links-Rechts-Kontinuum* ergibt sich aus der Studie ein Bild, das für die Koalitionsparteien nahe an ein Wunschbild herankommt, während es bei den Unionsparteien eigentlich Beunruhigung auslösen müßte. Die CDU rangiert auf einer 5-Punkte-Skala ca. 2 Punkte rechts vom Befragtendurchschnitt. Auch potentielle CDU/CSU-Wähler stufen die CDU durchschnittlich um 0,9 Punkte rechts von ihrer eigenen Position ein. Die SPD wird im allgemeinen links eingestuft (durchschnittlich bei 1,53), aber nicht so weit links wie die CDU auf der rechten Seite der Skala (2,16). Damit ist der Abstand des Durchschnitts aller Befragten von der SPD deutlich geringer als der von der CDU. Die CSU wird mit insgesamt fast 3 Punkten sehr deutlich weiter rechts eingestuft als die CDU, sogar relativ übereinstimmend von den Anhängern aller etablierten Parteien. Damit hat die CSU den weitaus größten ideologischen Abstand von der Gesamtheit der befragten Jugendlichen. Die Unionsparteien haben nach Einschätzung der Befragten insgesamt eine größere ideologische Distanz zu den Jugendlichen als die Koalitionsparteien. Dies gilt sogar für viele Jugendliche, die selber die Unionsparteien wählen wollen.

Die FDP wird im allgemeinen ganz schwach links eingestuft, wobei unentschlossene und CDU/CSU-Wähler sie als etwas weiter links empfinden als der Durchschnitt der Befragten. Da die Jugendlichen ihre eigene Position vorwiegend in der Nähe der Mitte ansiedeln, ergibt sich eine entsprechende ideologische Nähe der Befragten zur FDP. Den Präferenten der Umweltparteien steht die FDP vergleichsweise nicht so nahe; ihnen gilt sie eher als rechts denn als links.

Die *Neigung zu einer bestimmten Partei* hat nach der Studie bei Jugendlichen seit 1974 erheblich, wenn nicht dramatisch nachgelassen. Hatten sich 1974 noch 65,6% zu einer der drei im Bundestag vertretenen Parteien hingezogen gefühlt, so waren es 1979 nur noch 39,6% der befragten Jugendlichen. Ohne Neigung zur irgendeiner Partei waren 1974 30,3%, 1979 53,7%. Die Sympathieabkühlung betrifft alle Parteien. SPD und CDU haben jeweils ein Drittel der Identifikationsbereitschaft der Jugendlichen einge-

Befragte	SPD	CDU/CSU	F.D.P.	NDP	DKP	Umweltpartei
1974						
insgesamt	38,0	28,8	23,3	0,9	4,7	—
männlich	37,0	29,4	23,0	0,8	6,1	—
weiblich	39,2	28,1	23,5	1,0	3,2	—
15 Jahre	38,5	30,9	22,7	1,1	2,2	—
16–17 Jahre	40,1	30,7	20,2	0,8	3,7	—
18–19 Jahre	34,2	29,9	26,9	0,9	4,3	—
20–21 Jahre	38,2	26,7	20,4	1,2	7,1	—
Rechts-Links-Kontinuum						
extrem links	45,0	1,6	8,5	0,8	36,4	—
gemäßigt links	53,6	8,6	29,6	0,8	4,9	—
Mitte	31,1	34,3	26,0	1,0	1,1	—
gemäßigt rechts	22,9	58,0	15,9	0,7	0,2	—
extrem rechts	22,2	57,8	13,3	4,4	0,0	—
1979						
insgesamt	38,1	29,8	11,4	0,4	1,0	4,1
männlich	37,6	30,9	11,7	0,7	1,4	4,3
weiblich	38,9	28,6	11,2	0,1	0,6	4,0
14–15 Jahre	37,0	33,0	8,9	±	0,0	3,4
16–17 Jahre	36,2	30,0	12,3	±	±	4,7
18–19 Jahre	38,5	28,3	12,1	±	±	4,3
20–21 Jahre	42,4	27,7	12,7	±	±	3,8
Rechts-Links-Kontinuum						
extrem links	64,2	3,2	8,0	—	—	8,6
gemäßigt links	56,6	8,7	10,3	—	—	6,5
Mitte	34,2	27,5	17,4	—	—	3,1
gemäßigt rechts	19,8	60,8	9,6	—	—	2,1
extrem rechts	25,7	59,2	4,5	—	—	3,4
Schichtzugehörigkeit						
Arbeiterschicht	43,5	26,7	6,7	—	—	3,8
untere Mittelschicht	39,1	29,2	12,7	—	—	4,2
obere Mittelschicht	33,7	32,9	13,3	—	—	3,8
Oberschicht	32,6	32,6	8,7	—	—	8,7

büßt (Rückgang bei der SPD von 32,6 auf 21,4%, bei der CDU/CSU von 21,7 auf 14,7%), während sich bei der FDP geradezu ein Einbruch ergibt (Rückgang von 11,3 auf 3,5%). Dagegen kommen die Umweltgruppen (die Grünen als Partei gab es zum Zeitpunkt der Umfrage noch nicht) auf beachtenswerte 5,7%, die angesichts der insgesamt zurückgegangenen Identifikationsbereitschaft um so auffallender ist.
Ein für die etablierten Parteien wesentlich günstigeres Bild ergibt die Bundestagswahl-Simulation. 80% der Jugendlichen äußerten Wahlabsichten für die drei Bundestagsparteien (gegenüber 1974 ist ein Rückgang um 10% zu verzeichnen). Die Positionen von CDU/CSU und SPD haben sich kaum verändert, während die FDP eine Halbierung ihrer potentiellen Jungwählerstimmen hinnehmen mußte. Die Umweltparteien kommen auf nennenswerte 4 Prozentpunkte, wobei sich unter der Sammelkategorie „Andere" mit einiger Sicherheit auch zahlreiche Sympathisanten der Umwelt- bzw. Alternativ-Bewegung verbergen (7,6%).

Bei der Unterscheidung nach dem ideologischen Standort ist auffallend, daß sich linke Jugendliche zu einem überaus großen Anteil den Koalitionsparteien, vor allem der SPD zuwenden, während sich die rechtsorientierten Jugendlichen nicht in gleicher Größenordnung für die Unionsparteien entscheiden. Eine relativ große Gruppe rechts orientierter Jugendlicher votiert bei der Wahl-Simulation für die SPD. Sogar extrem rechts eingestellte Jugendliche gaben noch in beträchtlichem Umfang Wahlabsichten zugunsten der SPD zu erkennen. Die Distanz zwischen den linken Jugendlichen und den Unionsparteien scheint wesentlich größer zu sein als die Distanz zwischen den rechten Jugendlichen und der SPD. Offensichtlich wird von den eher nach rechts tendierenden Jugendlichen die SPD als staatstragende Regierungspartei akzeptiert. Andererseits ist das starke Ansteigen der Zahl der sich als extrem links einstufenden Jugendlichen nicht zu übersehen, die SPD wählen wollen.

Mangel an politischem Engagement

Wenn die Absicht, zur Wahl zu gehen, das ausschlaggebende Indiz für politisches Interesse wäre, könnten die politisch Verantwortlichen mit dem Ergebnis der Studie zufrieden sein. 79% der Befragten gaben an, daß sie bei der Bundestagswahl wählen werden bzw. wählen würden, wenn sie schon wahlberechtigt wären. Nur ca. 8% der Jugendlichen geben an, sie würden, wenn sie wahlberechtigt seien bzw. wären, nicht wählen gehen.

Ein ganz anderes, wesentlich problematischeres Bild ergibt sich bei der Frage nach dem *politischen Interesse*. Nur noch 2,6% der Befragten gaben 1979 an, sich sehr stark für Politik zu interessieren (1974: 6,7%); 17,3% bekundeten starkes Interesse (1974: 21,8%); 44,3% gaben an, sich etwas für Politik zu interessieren (wenig Veränderung gegenüber 1974: 46,1%); 25,1% äußerten, kaum Interesse für Politik zu haben (deutliche Steigerung gegenüber 1974: 18,2%).

Bei den Jugendlichen, die einer bestimmten Partei zuneigen, ist dieser Trend nicht zu beobachten. Zum Teil hat ihr politisches Interesse sogar zugenommen. Dies gilt besonders für Jugendliche mit Neigung zu den Unionsparteien, deren politisches Interesse um ca. 11% zugenommen hat, während die SPD-Neiger etwa gleich stark interessiert sind wie 1974. Ausgesprochen großes Interesse für Politik – mit Werten relativ weit über dem Durchschnitt der Befragten – gaben die Sympathisanten der Umweltparteien an.

Was die Relation zwischen der *Schichtzugehörigkeit* der Jugendlichen und ihrem politischen Interesse betrifft, bestätigt sich das bekannte Bild: Je höher die Stellung der Eltern im sozialen Gefüge ist, desto stärker ist das politische Interesse der Jugendlichen. Jugendliche aus der Arbeiterschicht und aus der unteren Mittelschicht interessieren sich am wenigsten für Politik.

Bei der Frage nach der *Häufigkeit politischer Gespräche* ergeben sich zwischen den Jugendlichen, die mit einer der großen Parteien sympathisieren, nur relativ geringfügige Unterschiede, während die Umweltparteien durch eine sehr rege Teilnahme ihrer potentiellen Wähler an politischen Gesprächen hervortreten. Die Jugendlichen dieser Parteipräferenz nehmen zu 36% sehr häufig bzw. häufig an derartigen Gesprächen teil, während der Befragtendurchschnitt bei nur 19% liegt.

Die *Bereitschaft zu politischen Aktivitäten* ist bei den befragten Jugendlichen nicht eben groß. Zwar erklärten 55,1%, sie würden sich „möglicherweise" an einer Unterschriftensammlung beteiligen, aber für immerhin 26% ist das bereits eine Aktivität, die „nicht in Frage kommt"; bei der Frage nach der Teilnahme an politischen Diskussionen ist das Verhältnis 46,4 zu 35,2%, bei der nach der Beteiligung an einer genehmigten Demonstration überwiegen mit 49,5 gegenüber 42% bereits die negativen Stellungnahmen. Immerhin schließen 53,9% die Mitarbeit in einer Bürger- oder Wählerinitiative, 44,7% die Mitarbeit in einer Partei nicht aus; aber das erstere kommt für 41,1%, das letztere sogar für jeden zweiten Jugendlichen (50,6%) nicht in Frage.

Angesichts dieser zweifellos als gering zu bewertenden Bereitschaft zu politischer Aktivität kann es kaum überraschen, daß sich die Befragten insgesamt deutlich von *radikaler politischer Agitation* distanzieren. Bei Anhängern der Umweltparteien und extrem Linken ist die Bereitschaft zu radikalen Aktionen allerdings relativ hoch (so geben 20,5% der Sympathisanten der Umweltparteien und 27,3% der extremen Linken an, sie würden sich möglicherweise am Besetzen von Fabriken, Ämtern und anderen Gebäuden beteiligen). Die mehrheitliche Absage an den politischen Radikalismus wird man insofern nicht so eindeutig positiv bewerten dürfen, wie sie an sich ist, als sie weniger auf der Einsicht in die politischen Möglichkeiten

des normalen demokratischen Lebens beruhen dürfte als auf einer verbreiteten *politischen Lethargie*.

Linke leichter mobilisierbar

Der Eindruck solcher Lethargie drängt sich auch und insbesondere bei den Antworten auf, die die Jugendlichen auf die Frage nach ihrer *zukünftigen Rolle im Staat* gegeben haben. Zwar wird von 10 angebotenen Antwortmöglichkeiten am häufigsten „regelmäßiger Wähler" (69,4%) übernommen – was immerhin nochmals die sich immer wieder äußernde prinzipielle Zustimmung zum System dokumentiert –, aber ansonsten ist die weitaus beliebteste Kategorie der „kritische Beobachter" (56,8%). Das ist zwar eine in einer offenen, nicht völlig politisierten Gesellschaft sehr ehrenwerte Rolle. Daß in der Häufigkeit dieser Antwort aber auch ein hohes Maß an Distanz verborgen ist, zeigt die Tatsache, daß beachtliche 11,9% die Rolle des „unbeteiligten Zuschauers" zu spielen gedenken, während nur 13,0% sich als Mitarbeiter in Bürgerinitiativen oder Verbänden und nur 7,4 in Parteien vorstellen können. Nur 3,6% finden eine Funktion als aktiver Politiker auf lokaler Ebene erstrebenswert (auf Landes- oder Bundesebene 0,7%).

Wenn man die Aussagen nach Parteipräferenz bzw. ideologischem Standort der Befragten unterscheidet, ergibt sich das gewohnte Bild der erhöhten Aktivität von linksorientierten oder mit den Umweltparteien sympathisierenden Jugendlichen. Sie sind einerseits sehr kritisch und erklären sich andererseits in überdurchschnittlichem Maß zu aktiver Mitarbeit in Bürgerinitiativen oder Verbänden bereit, ein vergleichsweise hoher Prozentsatz (6,0% bzw. 8,6%) strebt sogar an, Politiker auf lokaler Ebene zu werden. Rechtsorientierte Jugendliche zeigen sich dagegen überdurchschnittlich als kritische Beobachter und sind auch weniger dazu bereit, in Bürgerinitiativen oder Verbänden mitzuwirken. Dagegen sagt ihnen die Mitarbeit in Parteien eher zu.

Bei der Frage nach ihren *staatsbürgerlichen Pflichten* äußerten 17,2% der Jugendlichen die Meinung, es würde eher zuviel von ihnen verlangt; 72,2% meinten, es sei gerade genug, immerhin 7,3% fühlten sich unterfordert. Wenn man den ideologischen Standort der Befragten betrachtet, ergibt sich für die Position „eher zuviel" eine kontinuierliche Zunahme von extrem rechts über die Mitte nach ganz links. Die extrem linke Position ist bei dieser Antwort genau doppelt so stark wie der Durchschnitt aller Befragten. Bei der Gegenposition „eher zuwenig" ist ein solcher Trend in diesem Maß nicht zu beobachten. Im Gegenteil: Es zeigt sich, daß sich das Potential der Einsatzbereitschaft für den Staat etwa gleichmäßig auf extrem und gemäßigt linke Jugendliche und auf solche verteilt, die sich der Mitte zurechnen oder die sich als gemäßigt rechts bezeichnen. Für die Altersstufung ist aufschlußreich, daß sich die Positionen „eher zuviel" und „eher zuwenig" zwischen den 14jährigen und den 21jährigen jeweils um 4%-Punkte nach oben entwickeln, d. h., die Einschätzung, zuviel bzw. zuwenig gefordert zu werden, wächst linear mit dem Erwachsenwerden.

Anlaß zum Nachdenken

Als auffallendste Ergebnisse der Studie wird man drei Befunde festhalten müssen:
1. Bei den Jugendlichen herrscht ein *außerordentliches Maß an Zufriedenheit* mit dem politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben der Bundesrepublik vor.
2. Im großen und ganzen neigen die Jugendlichen zu *weitgehender politischer Passivität*, was sich in geringer Ausprägung des politischen Interesses, in schwacher Bindung an politische Parteien und in nur bescheidener Bereitschaft zu politischen Aktivitäten ausdrückt.
3. Es gibt innerhalb der jungen Generation ein *beachtliches Protestpotential* von stark links ausgerichteten Jugendlichen (deren Anteil seit 1974 allerdings deutlich zurückgegangen ist) auf der einen und von Sympathisanten der Umweltbewegung bzw. der alternativen Gruppen auf der anderen Seite. Rund 12% der befragten Jugendlichen neigen einer dieser beiden Richtungen zu.

Die Verfasser der Studie selbst werten ihr Ergebnis – gerade auch im Blick auf den niedrigen Grad politischer Beteiligung – als „Normalfall undramatischer Gegebenheiten", als „schlichte Normalität in stabilen politischen und sozio-ökonomischen Zuständen". Diese Wertung ist sicher nicht falsch (und als Kontrapunkt gegen die aus den Medien sattsam bekannten Schwarzmalereien sehr berechtigt), aber genauso sicher ein Stück zu optimistisch. Für etwas weniger Optimismus spricht vor allem die seit 1974 eingetretene Entwicklung zu mehr Distanz von der Politik sowie die erhebliche Resonanz der alternativen Gruppen, mit deren wachsendem Einfluß man rechnen muß, weil ihre Anhänger durch überdurchschnittliche Bereitschaft zum Engagement und durch einen größeren Anteil am politischen Kommunikationsprozeß hervortreten. Wenn die Tendenz zur Lethargie einerseits und eine Anti-Strömung andererseits an Quantität und Intensität weiter zunehmen sollten, dann ist es nur eine Frage der Zeit, bis die „undramatischen Gegebenheiten" sehr wohl dramatisch werden können.

Der Jugendforscher Prof. *Walter Jaide* (Hannover) hat im Anschluß an seine eigenen Untersuchungen zum Thema Jugend und Politik die recht ratlos anmutende Aussage gemacht: „Ein Abmarsch von der Zustimmung in die politische Entfremdung ist nicht erkennbar, aber auch nicht auszuschließen." Er darf sich von der Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung bestätigt fühlen. Die politisch Verantwortlichen sollten sie als Bestätigung lieber nicht verstehen. Für sie liefern die Ergebnisse der Studie zwar keinen Anlaß, in Panikstimmung zu verfallen, eine Herausforderung sind sie allemal. Zumindest aber Anlaß zum Nachdenken.

H. G. Koch

Interview

Kunst, Weltbild und Kirche

Ein Gespräch mit Georg Meistermann

Zwischen Kunst und Kirche werden in jüngster Zeit Gesprächsfäden geknüpft, um die in langer Zeit der Entfremdung entstandenen (gegenseitigen) Vorurteile abzubauen und über den Bereich sakraler Gebrauchskunst hinaus das zu verdeutlichen, was die Kunst über den Menschen in seiner Heils- und Unheilssituation aussagt. In dem hier wiedergegebenen Gespräch mit dem Maler Georg Meistermann ging es vor allem um die Frage: Was geht im Sinne des Zeitgeistes mit der Kunst vor sich, da das „christliche Thema" für sie uninteressant zu werden scheint, und inwieweit versteht die Kirche im Ausrichten ihrer Botschaft es selbst nicht, moderne Kunst zu rezipieren oder gar zu inspirieren? Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Meistermann, Kunst hat in unserer Lebenswirklichkeit auf vielerlei Weise einen sehr unterschiedlichen Stellenwert mit oft unklaren Übergängen und Grenzsituationen. Das gilt von der Monumentalkunst bis zur Gebrauchsgraphik und zum Design. Es gibt Übergänge in der Architektur vom künstlerisch hochwertigen Bau bis zum reinen Zweckbau auch im sakralen Bereich. Und es gibt Grenzprodukte experimenteller Kunst, auf die die Kriterien klassischer Kunstbetrachtung kaum zutreffen. Ist der Eindruck falsch, daß nicht nur dem Laien unklar bleibt, was Kunst heute eigentlich ist oder was sie selbst sein will?

Meistermann: Das ist eine penetrant aktuelle Frage. Es ist nicht nur dem Laien nicht klar, sondern es ist insgesamt völlig unklar geworden, was Kunst „heute" ist. Wenn Sie bedenken, daß Kunst ein Prozeß war, etwa parallel zur Schöpfung, an dem der Künstler arbeitete, um sie sinnlich nachvollziehbar zu machen, dann war das immer auch das Ergebnis eines kritischen, intakten oder fragwürdigen Weltbildes. Als van Gogh, der, Sohn eines Pfarrers, längere Zeit Hilfsseelsorger war, enttäuscht darüber war, daß seine Bergwerksleute lieber Bier tranken, als das Evangelium zu hören, zog er nach Süden, um das Evangelium im Licht der Sonne zu malen, die er liebte wie der heilige Franziskus. So hat man seine Bilder auch „gelesen". Cézanne, der vom „pater omnipotens aeterne Deus" sprach, dessen Schöpfung er auf der Spur bleiben wolle, fand, daß alles in einer „Theorie", also Anschauung, nachvollziehbar wird. Nach dieser Anschauung fand er seine Regel von Kugel, Konus und Zylinder, nach der er das Wahrgenommene zu einer Ordnung, zu einem Bild formen konnte.

HK: Kritisch, intakt, fragwürdig, das sind sehr verschiedene Ansätze für Welt- und Menschenbild. Ihre Beispiele beziehen sich aber ausschließlich auf etwas, was man ein im Rahmen des christlichen Schöpfungsglaubens intaktes Weltbild nennen würde...

Meistermann: Nein, sie wußten sehr wohl, daß es das nicht gibt und nie gegeben hat, und darum suchten sie eine geistige Ordnung als Spiegelbild einer Schöpfung, die als solche intakt ist. Aber das gerade ist der Zweifel, der heute allgemein gilt. Dem modernen Zeitgenossen ist das zu einfach, und er findet keinen Zusammenhang zur erschrekkenden Erkenntnis dieser Welt, wie sie uns rein diesseitig sich darstellt.

„Die Zweifel des Menschen sind rücksichtslos geworden"

HK: Hat die Kunst heute, das meine ich bei Ihnen herausgehört zu haben, wirklich kein Menschenbild mehr? Oder was ist da passiert?

Meistermann: Passiert ist da etwas nicht nur innerhalb der Kunst. Passiert ist etwas innerhalb der gesamten europäischen Menschheit. Da brauchen Sie nur Literatur zu lesen, Ginsberg oder Kafka. Oder denken Sie an Böll. Die Zweifel des Menschen sind rücksichtslos geworden, was sicher damit zu tun hat, daß das Dritte Reich den Menschen ganz anders definiert hat und daß wir seither eine bis zum Grauen erweiterte Vorstellung vom Menschen haben. Der Bürger, der als SS-Mann Judenkinder an die Wand wirft und grauenvolle Morde begeht, der zu Hause aber ein ganz spießiger Vater ist, das war eine Erfahrung, die man vorher einfach nicht gemacht hatte...

HK: Gehört aber zum Menschenbild der Kunst, gerade wenn man die Brutalitäten des Dritten Reiches als ein auch für die Kunst einschneidendes Faktum gelten läßt, nicht gerade auch das Schockierende, das die je neuen Erfahrungen mit dem Menschen, mit sich selbst, bloßlegt? Und geschieht das nicht gerade in der Gegenwartskunst zum Teil besonders eindrücklich?

Meistermann: Das ist so, und so ist der Sachverhalt, wenn man außerhalb der Kunst an Philosophen und Schriftsteller denkt. Dort, meine ich, ist auch durchaus noch ein Ansatz zu einem Menschenbild in den gezeichneten Figuren vorhanden. Aber in der bildenden Kunst ist das alles viel makabrer. In gewissen Happenings, die ja bis zur Manipulation mit Exkrementen gehen, bis zum Sichbeschmieren

mit Blut, wird etwas dargestellt und will etwas bewirkt werden, was sich wirklich nur noch schwer verstehen läßt. Beuys geht dann bekanntlich noch einen Schritt weiter und erklärt einfach, alles, was der Mensch tue, sei Kunst...

HK: Aber auch Beuys legt zweifellos Wert auf ein Menschenbild. Er spricht sogar vom Christusimpuls...

Meistermann: Das ist auch ziemlich viel Verwirrung und Verworrenheit und auch ziemlich viel Zerstörung. Aber auch das hat natürlich mit unserer allgemeinen Situation zu tun. Erleben Sie in einer Nachrichtensendung schon einmal etwas Positives? Eine freudige Mitteilung über etwas, was menschlich ist, gibt es in den Nachrichten kaum. Ähnlich ist es in der Kunst. Es ist zwar vorhanden, es ist aber uninteressant geworden für die Öffentlichkeit, langweilig, weil ohne Sensation. Die Fernsehberichte über das Werk der Mutter Teresa in Indien werden ohne Differenzierung als „Nachrichten" behandelt.

HK: Sie fordern doch auch selbst, Kunst müsse zeitgemäß sein. Ist es nicht das Zeitgemäße der Kunst heute, die Zerbrochenheit des Menschen darzustellen? Oder ist das, wenn man es in Ihrer Perspektive sieht, nicht gerade der Tunnel, durch den die Kunst mit dem Menschen heute gehen muß?

Meistermann: Ich halte es für viel drängender, zeitgemäß zu sein, indem man versucht, das zu finden, was der Zeit fehlt. Sie sprechen vom Tunnel, durch den die Kunst gehen müsse. Ich finde, die Gesellschaft wie die Kunst hat zu viel Freude an der Finsternis dieses Tunnels. Es gehören und gehörten immer gewaltige Propheten dazu, um aus dem Keller oder Tunnel herauszuführen. Ich sehe keinen Grund, im Schatten zu verharren, wenn man in der Sonne stehen kann. Ich bin für das Licht, das den Schlamm austrocknet. Aber sehen Sie die Sprache: man spricht von Psyche – nicht mehr von Seele. Man unterscheidet das nicht, offenbar: willentlich nicht. Vielleicht, weil man das Wesen der Seele nicht so analysieren kann wie das Wesen der Psyche. Damit schaltet man die sehr wesentlichen Inhalte von Unsterblichkeit, Tod: zuletzt von Glauben aus. Man braucht den sehr unbestimmten Begriff Hoffnung. Ich plädiere für Zuversicht.

„Der Anspruch aufs Ausschließliche ist verwerflich und leider sehr deutsch"

HK: Wollen Sie damit sagen, daß mit dem Trend, menschliche Grundtatsachen zu tabuieren oder rein funktional zu erklären, Kunst als Ausdruck des Menschen es schwerer hat, sie selbst zu bleiben, und wäre dann die Ausweitung des Kunstbegriffs, wie sie Beuys vornimmt, nur die mehr oder weniger tiefsinnige Kaschierung eines Endes von Kunst, wenigstens nach herkömmlichen ästhetischen Kriterien?

Meistermann: Man spricht vom Ende der Kunst seit weiß wie lange. Und wenn den Menschen das, was sie heute machen, nicht entspricht, dann gehen sie in die Vergangenheit und finden dort Kunst, d. h. etwas, wonach sie suchen. Es wird immer Menschen geben, möchte ich vergleichsweise sagen, denen ein Stein mehr bedeutet als Kunststoff. Je mehr Kunststoff, desto kostbarer werden Steine. Oder Gold, Silber, Metalle. Folgerichtig haben dann die falschen Propheten der Moderne erklärt, die Kunst sei tot. Rechthaberei um jeden Preis. Wir kennen das doch noch: ich kann Beethoven nicht mehr hören, Rembrandt nicht mehr sehen! Dieser Anspruch aufs Ausschließliche ist eben verwerflich, und leider sehr deutsch. Nun bin ich gar kein Gegner all des Neuen. Das hat alles seine Gründe, sogar sehr tiefe. Nur hasse ich Rigorosität.

HK: In diesem Sinne gibt es aber sicher auch Gegenbeispiele: Der von oben ins Licht getauchte hängende Christus von Dalí oder selbst das „Weinkruzifix" von Arnulf Rainer scheinen mir über den Menschen, seine Seele, sein Leiden wenigstens ebensoviel, wenn nicht Deutlicheres und Neueres auszusagen als etwa die Pietà von Michelangelo. Und selbst in der künstlerischen Verfremdung von Banalitäten, wie wir sie in der arte povera eines Beuys oder anderer finden, scheint mir noch ziemlich viel an Anregung zu menschlicher Nachdenklichkeit drinzustecken. Anderseits: Was sagen Sie zu dem Phänomen eines ins Uferlose erweiterten Kunstbegriffs mit den entsprechenden Huldigungen auf der einen und einem nie dagewesenen Zustrom zu den Museen auf der anderen Seite? Müssen wir von einem fast ins Religiöse erhobenen Kunstverständnis herunter oder fliehen die Leute in einer fast nostalgischen Hinwendung zur Kunst der Vergangenheit in Form der Museumskultur vor etwas Gegenwärtigem, womit sie nicht viel anfangen können?

Meistermann: Sie machen einen Fehler: ich habe, wie gesagt, gar nichts gegen Rainer, oder die ergreifenden Figuren der Germaine Richier. Aber warum wollen Sie das gegen Michelangelo unbedingt ausspielen. Lassen Sie doch das eine und das andere. Sicher ist Nachdenklichkeit ein Gesichtspunkt. Aber sie ist nicht der einzige und nicht das Ganze des Anschaubaren. Und was heißt, über Seele, Leileiden ebensoviel wenn nicht Deutlicheres und Neueres aussagen als etwa die „Pietà von Michelangelo"? Ich glaube gar nicht, daß Michelangelo deutlicher oder neuer über Schmerz und Trauer sein wollte. Die Verhaltenheit seiner Empfindungen hat aber etwas mit Einverständnis ins Leiden und das Ertragen von Schmerz und Trauer zu tun, was mir für die sehr tiefe Ehrfurcht steht, die die Kreatur Mensch ausharren und aushalten läßt. Ich gestehe, daß mir das nähersteht.

HK: Hat Kunst heute nicht auch mit dem Problem zu tun, daß sie zwar Technisches in den eigenen Bereich mit aufzunehmen versucht, aber eigentlich die Welt als technische in ihren eigenen Aussageformen nicht bewältigt und entsprechend – von Ausnahmen abgesehen – auch mit der industriellen Arbeitswelt als Schicksalswelt des Menschen unserer Zeit nicht allzuviel anzufangen weiß?

Meistermann: Da möchte ich eher anders an die Sache herangehen. Kunst hat, glaube ich, in welchen Formen auch immer, ganz grundlegend mit Phantasie zu tun. Und zugleich glaube ich, daß Phantasie etwas grundlegend und ausschließlich Menschliches ist. Pflanze und Tier haben keine Phantasie. Der Mensch allein ist dadurch ausgezeichnet, daß er Vorstellungen hat von etwas, was vordergründig greifbar nicht ist. Der Mensch kann nichts erfinden, was nicht ist. Oder um es radikaler zu sagen: Ich glaube, wenn der Mensch das Wort Engel erfindet, dies die Tatsache voraussetzt, daß es Engel gibt. Und wenn der Mensch das Wort Gott sagt, dann ist damit gesagt, daß Gott ist. Und das schwerwiegende Wort: „Nichts" besagt ebenfalls, daß es das „Nichts" gibt. Das sollte zu bedenken sein, wo das „Nichts" auch in der Kunst vorhanden ist. – Die vielfältigen Ansätze, Probleme der Technik, des sozialen Befundes oder gesellschaftskritischen Verhaltens als Bildinhalte zu gebrauchen, sind nicht voraussetzungslos schon Kunst. Was bei solchen Themen „Kunst" ausmacht, kann bei Daumier, Kollwitz, Goya z. B. begriffen werden, wie auch bei Dix, Grosz.

HK: Operieren Sie, wenn Sie so stark die Phantasie in den Mittelpunkt stellen, nicht auch mit einem erweiterten Kunstbegriff, der dem von Beuys ziemlich nahekommt? Denn Phantasie produziert vieles an Anschauung, was Kunst im klassischen Sinne nicht sein muß. Und liegt vielleicht darin, um das Thema technische Welt nochmals aufzugreifen, nicht auch ein Stück Introvertiertheit?

Meistermann: Mir ist das nicht so wichtig. Ich glaube, wir müssen das auch nicht so genau definieren. Was Kunst meint, ist die Betätigung auf etwas hin, das der Phantasie des Menschen nicht verlorengegangen ist und nicht verlorengehen wird. Wo sich das dann jeweils lokalisiert, bleibt unbedeutend. Was ich auf keinen Fall glaube, ist, daß das, was die Kunst gestaltend dar-stellen kann, als schöpferische Kraft jemals verlorengeht.

„Kitsch ist so entgegenkommend, daß man keine Wahrnehmung braucht"

HK: Herr Meistermann, Sie haben auf der Kunst-Literaturtagung des ZdK in Bad Godesberg im Frühjahr 1979 (vgl. HK, Juli 1979, 367ff.) mit Nachdruck darauf hingewiesen, die eigentliche geistige Grundlage der bildenden Kunst sei die „Wahrhaftigkeit der Sinne". Läßt sich damit das Wesen der Kunst ausdrücken?
Meistermann: Nein – die „Wahrhaftigkeit der Sinne" ist eine Voraussetzung. Ich will Ihnen dazu ein ganz primitives Beispiel nennen. Nehmen Sie Gefäße aus Kunststoff, wie sie heute gemacht werden. Sie sehen aus wie Porzellan. Wenn Sie sie aber anfassen, stellen Sie fest, daß sie viel leichter sind, als das Auge es Ihnen angegeben hat. Wenn Sie eine Tasse voll Kaffee in die Hand nehmen, sagt Ihnen das Auge, wieviel Energie Ihre Hand braucht, um die Tasse zu heben. Nehmen Sie aber einen solchen Kunststoffbehälter, dann sind Ihre Sinne getäuscht. Wer der Meinung ist, das sei eine Sache der Gewohnheit, irrt, denn dann müßte man alle Naturprodukte – Bäume, Felsen – grundsätzlich eliminieren und alles durch Kunststoff ersetzen. Wenn Sie einen Stein von der Straße aufheben, dann wissen Sie, wie schwer er ist. Wenn Sie aber ein künstliches Produkt hinstellen, irritieren Sie den Menschen, d. h., die Wahrhaftigkeit der Sinneswahrnehmung des Auges wird getäuscht...

HK: Aber wie läßt sich dann Kunst unterscheiden bzw. wo ist die Grenze?

Meistermann: Das läßt sich erklären. Ich nenne als Gegenbeispiel den Kitsch. Ich kann mit Kitsch sehr deutlich ausdrücken, was meine Gefühle sind. Es sind das die primitivsten und bequemsten Wahrnehmungsdinge, die es gibt. Wir alle haben eine Kitschecke, und wir sind ganz gerne mit Kitsch umgeben. Kitsch ist so entgegenkommend, daß man keine „Wahr"-Nehmung braucht.

HK: Solche Gefühle sind aber auch real, Teil der Seele und der Erlebniswelt des Menschen. Spiegeln sie deshalb als Kitsch nicht auch ein Stück Wahrhaftigkeit der Sinne wider, insofern als sie ins Bild bringen, wie der Mensch *auch* verfaßt ist?

Meistermann: Vorausgesetzt, daß man Kitsch als Kitsch entdecken kann, ja. Sacré Cœur in Paris zum Beispiel stellt Kitsch in großer Form dar. Dieser Kitsch wird gebraucht, um die Gebetsneigung einfacher Menschen zu fördern. Das Gegenbeispiel: Claudel hat, wie Sie wissen, seine Bekehrung erlebt vor der wundervollen mittelalterlichen Marienfigur in Notre Dame. Ich glaube nicht, daß Claudel in Sacré Cœur eine Bekehrung erfahren hätte. Ich glaube aber, daß sehr viele Menschen, die einfacher sind, in Sacré Cœur andächtiger sind als vor einer Figur hoher Kunst. Und das scheint mir ganz entscheidend zu sein für die Funktion von Kunst in der Kirche. Gott kann es gleich sein, ob einer aus Betrachtung einer Kitschfigur andächtig wird oder aus Betrachtung einer großen Kunstfigur. Aber die Kirche ist nicht der liebe Gott, und wenn die Kirche nicht nur zu pastoralen Zwecken Bilder gebrauchen will, sondern Kunst meint, muß sie immer auch Verehrung und Verherrlichung Gottes, und sei es durch die „Größe" menschlicher Werke, ins Auge fassen.

HK: Wenn Sie Wahrhaftigkeit der Sinne im Sinne der Wahrhaftigkeit der Ziele wie der Mittel als Wesensgrundlage oder als Grundvoraussetzung von Kunst postulieren, in welcher Weise bzw. inwieweit trifft dies dann gerade auf die abstrakte Kunst zu, der ja auch Ihre eigenen Schöpfungen zuzurechnen sind? Gerade die abstrakte Kunst ist doch weitgehend Ergebnis rational-synthetischer Vorgänge. Was ist da die Wahrhaftigkeit der Sinne?

Meistermann: Der Mensch ist immerzu mit dem Abstrakten konfrontiert. Wenn Sie sagen „Baum", dann kann ich Ihnen antworten: es gibt keinen „Baum". Es gibt Eichen, Buchen, Tannen und alle möglichen Bäume, aber nicht den Baum als solchen. Der Mensch hat aber die Fähigkeit, das

alles zu sehen in Bildern. Und so haben wir viele Worte, die völlig abstrakt sind, die aus der Anschauung des einzelnen zu einem vorstellbaren Bild eines Ganzen werden. Darauf zielt die abstrakte Kunst: aus sehr vielen Quellen genährte Anschauung, die zu einem Bild von etwas wird, was nicht definiert werden kann als einzelnes. Anschauung ist nie ein Ergebnis (schon gar nicht rational-synthetischer Vorgänge), sondern die Urteilskraft, wie Goethe und Kant dies genannt haben: „anschauende Urteilskraft", eins der großen Geheimnisse der menschlichen Seele.

„Kunst fordert in der Tat sehr viel vom Anschauenden"

HK: Das hieße, daß gerade in der abstrakten Malerei oder Plastik Sinnzusammenhänge ins Bild gebracht werden, die Dimensionen und Aspekte menschlicher Wahrnehmung vermitteln, die anders verborgen blieben?

Meistermann: Ja, vorausgesetzt natürlich, daß sie auch in der abstrakten Malerei den Kitsch, den es natürlich in allen Stilrichtungen gibt, von Kunst unterscheiden. Hier Spreu vom Weizen zu trennen ist aber eine Angelegenheit längerer Erfahrung. Schon aus der Gotik und Renaissance ist vieles eliminiert worden, was sich ursprünglich als Meisterwerk ausnahm, aber keines war. Bezüglich der abstrakten Malerei ist diese Klärung einstweilen einfach auf die Seite geschoben. Sie wird nicht erörtert. Aber irgendwann wird sich das nicht länger auf die Seite schieben lassen. Es ist selbstverständlich so, daß die Anschauung von etwas, das über den einzelnen Gegenstand, der zu der Anschauung des Ganzen veranlaßt, hinausgeht, mehr über die Wirklichkeit des Menschen aussagen kann als das rein Gegenständliche. Ich sehe jedenfalls in der abstrakten Malerei mehr Phantasie und deshalb auch mehr menschliche Qualität als in den meisten Kunstansprüchen von heute.

HK: Beim Betrachter setzt aber auch das schon einen ziemlich differenzierten Erkenntnis- und Einfühlungsprozeß voraus. Droht da nicht die Gefahr, daß Kunst den Betrachter überfordert oder daß der Kunstbetrieb, mehr als verantwortbar ist, manipuliert?

Meistermann: Das ist doch unwesentlich! Kunst fordert in der Tat sehr viel vom Anschauenden. Aber das gehört doch wohl zum Geist des Menschen. Was Sie mit Kunstbetrieb meinen, gehört da gar nicht herein. Was die „Überforderung" angeht: vielleicht wollen viele Menschen deshalb nicht „glauben", weil Christus und sein Evangelium sie über-fordern. Im übrigen glaube ich, daß der mündige und durch Manipulation am wenigsten gefährdete Mensch derjenige ist, der seine Phantasie in bezug auf die Realität der Welt, in der er lebt, zu praktizieren und schöpferisch zu gebrauchen vermag.

HK: Wollen Sie damit sagen, daß der schöpferische und der im Sinne rationalen Handelns mündige Mensch dasselbe seien? Sind da nicht Bedenken in beiden Richtungen angebracht. Ich kann mir jedenfalls den schöpferischen, aber durchaus nicht mündigen Menschen ebensogut vorstellen wie den mündigen, aber unschöpferischen...

Meistermann: Ich meine etwas viel Einfacheres, als Sie vermutlich unterstellen wollen. Sehen Sie, der einzelne Mensch, der Feierabend und ein Hobby hat, der hat auch noch die Möglichkeit, mit seiner Phantasie umzugehen. Aber wir wissen alle, wie sehr heute Heroin, Bier- und Medienkonsum die Phantasie einschränken oder zerstören. Man kann nur bedauern, daß in einer Freizeitgesellschaft wie der unseren Gewerkschaften und Pfarrgemeinden sich diesbezüglich nicht mehr der Menschen annehmen, daß sie praktisch nur sein materielles Wohl im Auge behalten. Initiativen in dieser Richtung, die es durchaus gibt, kommen meist aus dem privaten Bereich von Leuten, denen die nötigen Mittel fehlen, um mehr zu tun.

HK: Wie der Mensch zum schöpferischen Gebrauch seiner Phantasie kommt, ist sicher ein Problem, das über den Bereich der Kunst allgemein hinausgeht. Aber ist nicht gerade die Gegenwartskunst, nicht zuletzt aufgrund der selbstgeschaffenen Verstehensschwierigkeiten darauf und dran, im „Volk", also bei denen, die nicht in der einen oder anderen Weise am Kunstbetrieb und seinen kulturellen wie kommerziellen Aspekten aktiv teilnehmen, die Adressaten zu verlieren?

Meistermann: Das ist nichts spezifisch Modernes und hat auch nicht speziell mit abstrakter Kunst zu tun, sondern ist immer wieder Schicksal der Kunst überhaupt. Sie wissen, daß Rembrandt eine Rolle spielt seit etwa 100 Jahren. Bis dorthin war er ziemlich vergessen, obwohl er zu seinen Lebzeiten berühmt war. Und so geht es vielen. Während der Jahre, die ich an den Akademien verbrachte, habe ich oft die Studenten gefragt, wen sie als zeitgenössischen Maler besonders interessant fänden. Ich habe selten eine Antwort erhalten. Wir haben im Kollegium dieselbe Frage auch öfter bei Aufnahmeprüfungen gestellt. Kennen Sie Braque, kennen Sie Léger? Nein. Wen kennen Sie dann? Kokoschka, weil er gerade Adenauer porträtiert hatte... Als wir 1932 in Düsseldorf die Aufgabe gestellt bekamen, mit Architekten zusammen etwas zu bauen, was dem Wunsch der Studenten entsprach, wurden Pläne für öffentliche Monumentalbauten oder für Stadien entworfen. Als ich dieselbe Aufgabe später selber einmal stellte, wissen Sie, was da gebaut wurde: Einfamilienhäuser. Das sind Symptome. Ich überbewerte sie nicht. Man muß sie tolerieren.

HK: Ich selber muß gestehen, daß ich mit vielen Darstellungen abstrakter Kunst, die praktisch nur aus bemalten Flächen und geometrischen Formen bestehen, wie z. B. die auch in der Charlottenburger Orangerie während des Katholikentages in Berlin ausgestellten „Stationen" von Barnett Newman, das Erlebnis der Kunst spontan jedenfalls nicht verbinde...

Meistermann: Jeder hat eine eigene Antenne, die nicht alles empfangen kann.

HK: Müßte man nicht dennoch manches ehrlichkeitshalber einfach als eine mehr oder weniger eindrucksvolle Spielerei mit Farbe, Linien, geometrischen Figuren, Phantasien gelten lassen, so wie eben jedes Ding und so auch die Kunst nicht nur seine Tiefe, sondern auch seine Oberfläche hat? Oder muß man nicht doch von einer Krise künstlerischer Ausdruckskraft sprechen, die in Experimenten erst wieder sucht?

Meistermann: Von einer Krise der Kunst kann ich nicht sprechen. Was wir haben, ist eine Krise des Glaubens, und das heißt eine Krise in der Darstellung oder in der Wahrnehmung dessen, was der Mensch ist. Und daran hat Kunst im Sinne des weiter oben beschriebenen Milieus ihren Anteil.

„Weil die Kirche den Künstler nicht herauszufordern vermag, wird sie uninteressant"

HK: Herr Meistermann, Sie haben vorhin das Verhältnis Kirche–Kunst einmal beim Thema Kitsch angesprochen. Nun wäre das zweifellos ein wichtiger Punkt, wenn er so brisant auch wieder nicht ist, da ja, wie Sie selbst angedeutet haben, ein friedliches Zusammenwirken beider im sakralen Bereich wie offensichtlich auch im profanen bis in die unmittelbare Gegenwartskunst durchaus möglich ist. Wird gegenwärtig die „Überforderung" des kirchlichen Betrachters, sowohl des Auftraggebers wie des „Konsumenten", aber nicht ein dringlicheres Problem?

Meistermann: Nein. Dem widerspricht schon die Tatsache, daß Kunstwerke von höchster Vollendung aus der Zeit der Gotik, denken Sie an Cimabue oder an Giotto, und der Renaissance in Italien vom einfachen Volk völlig angenommen wurden. Kunstwerke müssen die Wahrhaftigkeit ihrer Erscheinungsformen vollkommen darstellen, dann werden sie auch von Laien verstanden. Sie sehen doch, daß Ausstellungen von Rembrandt oder von Picasso immer sehr viel mehr Leute angezogen haben als irgendwelche Kitschausstellungen. Ich glaube, jeder Mensch hat jene anschauende Urteilskraft. Wenn Sie allerdings sagen, die Masse ist nicht geschult, und wir Künstler erleben ja schön regelmäßig, wie wenig auch kirchliche Auftraggeber geschult sind, dann soll „die Kirche" sich anstrengen, dies wieder zu tun. Sie hat es ja einmal getan und gekonnt...

HK: Sie konnte es, solange sie sich nicht anstrengen mußte, weil Kirche und Kunst im öffentlichen Leben unmittelbar zusammengingen. Aber inzwischen hat die Kirche längst aufgehört, Mutter der Künste zu sein. Sodann spielt das religiöse Thema keine beherrschende Rolle mehr im Kunstschaffen als ganzen, und schließlich scheint mir parallel zum Verhältnis Kunst–Bürger sich der Weg vom Kunstschaffenden bis zum einfachen Kirchenglied gerade in bezug auf die abstrakte Kunst wesentlich verlängert zu haben. Es bedarf erst noch vieler Übersetzungsbemühungen...

Meistermann: Natürlich ist das nicht einfach. Aber die Kirche spricht doch mit den Gläubigen in der Predigt, in ihren Bildungseinrichtungen, durch ihre sakralen Räume, die leider oft zu gräßlichen Betonburgen geworden sind, nicht zuletzt weil die guten Architekten in die freie Wirtschaft gehen und die Ordinariate nur über viert- und fünfrangige Besetzungen verfügen. Und so weit, wie Sie meinen, ist der Weg nicht. Als ich mein Gemälde in Regina Martyrum in Berlin schuf, tauchte kurz vor Abschluß der Arbeit unangemeldet der Pfarrer mit Gemeindemitgliedern auf. Ich war über den Besuch verwirrt und sagte entschuldigend, ich wüßte nicht, ob sie damit etwas anfangen könnten, meinte aber, mit der Zeit würden sie sich schon anfreunden mit dem, was ich da mache. Da sagte ein ganz einfacher Mann mit Lederjacke und vielen Tätowierungen: Wat wollen se denn eijentlich. Dat sieht doch jeder, dat dat ne janz jroße Klamotte wird. – Es gibt immer die Neugier – auch darüber, wie das Evangelium ins Bild gebracht wird. Wenn heute allerdings das Evangelium als Sozialismus Christi dargestellt wird, dann bleibt keine Neugier mehr für das, was es bezweckte: Nicht die Wohlfahrt des Menschen, sondern sein Heil.

HK: Es fehlen aber weithin die Interpreten, und Kirche scheint im Bereich Kunst gegenwärtig wenig gefragt zu sein...

Meistermann: Ja, das ist so. Aber muß es so sein? Wie viele Kommentatoren haben Beuys und andere, die in der Presse ständig das sagen, was die betreffenden Künstler gesagt haben möchten. Sie haben stets eine Unmenge Kommentatoren und Interpreten. Warum gibt es das nicht auch in der Kirche? Letztlich wohl, weil sie ihre Heilssorge und das Evangelium als die den Menschen verändernde Frohe Botschaft selbst nicht so artikuliert, daß die Menschen darauf neugierig würden. Die Kirche tut selbst oft so, als ob sie mehr das Wohl als das Heil des Menschen zu bewirken hätte. Um das Wohl aber kümmern sich viele andere, da vermag sie kaum auf sich aufmerksam zu machen, aber die Heilsfrage droht zu verkümmern. Weil die Kirche den Künstler nicht mit ihrem eigenen Anspruch herauszufordern vermag oder versteht, wird sie uninteressant, und so verarmt auch die Kunst in der Kirche.

„Die Substanz des Menschen ist, allein gelassen, korrumpierbar"

HK: Verstehe ich Sie richtig, für Sie ist das christliche Thema in der Kunst als Beitrag zu dem, was die Kirche dem Menschen zu sagen hat, sehr wichtig?

Meistermann: Ja, weil ich der Meinung bin, daß der Mensch eine Zuversicht braucht, ohne die er nicht leben kann. Sie braucht besonders der kritische Mensch, der wir heute nach den Verlogenheiten einer bestimmten Vergangenheit denn auch wirklich sein müßten. Aber Ansätze, Vertrauen und Zuversicht zu geben, sehe ich eher noch bei manchen marxistischen Philosophen als in der Kirche. Dies halte ich für verhängnisvoll, und zwar nicht nur, weil

in einem solchen Klima Kunst, christliche Kunst nicht gedeihen kann, sondern der ganze Mensch aufgeteilt wird.

HK: Ohne diesen Sachverhalt unterschätzen zu wollen, möchte ich einmal aus der Gegenrichtung argumentieren. Kommt es in der Kirche gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt, wo das Humanum in vielfacher Weise und grundlegend gefährdet ist, nicht noch unmittelbarer, als den eigenen Glauben mit den Mitteln der Kunst zu verkünden, darauf an, daß sie sich auf das menschlich Abgründige einläßt, das oft stärker in der profanen als in der religiösen Kunst zum Ausdruck kommt?

Meistermann: Das kennt die Kirche doch aus dem Beichtstuhl...

HK: ... da hätte ich bei allem Respekt vor dem Bußsakrament meine Zweifel. Abgesehen einmal von der sehr ritualisierten Form der Beichte, kann diese kaum der einzig ausreichende Ort solchen Sicheinlassens sein...

Meistermann: Ja, schon deswegen, weil Beichten nur die Praxis von Gläubigen ist. Es kann auch sein, daß die Beichte in der Weise nicht mehr praktiziert wird. Das wäre dann eine Entartung des Anspruchs der Beichte, ein Mißbrauch des Sakraments durch die Gläubigen und vielleicht ein psychologischer Mißbrauch der Beichte durch die Kirche. Wenn ich von der Beichte rede, dann meine ich: die Kirche kennt aus ihr alle Leidenschaften und Perversionen des Menschen. Der Mensch, der beichten geht, hat jeweils sehr von anderen verschiedene Lebenswege und – neben dem Gemeinsamen – auch sehr verschiedene Glücksempfindungen. In der Beichte kommt der Mensch in seinen negativen wie positiven Seiten ins Bild der Kirche – auch in der Dimension des Miteinanders in Kontakt und Regulation. In der Kunst kommt das Individuum seiner Person auf andere Weise zur Wahrnehmung. Es geht dort aber, soweit ich es sehe, ausschließlich nur noch um den Zustand der Menschheit. Ich halte das nicht für richtig, weil sich der Mensch gerade dadurch den Weg zur Einsicht versperrt und die Gesellschaft deswegen vor die Hunde zu gehen droht.

HK: Dagegen würde ich einwenden, daß zwar ganze Bevölkerungen und Kulturen immer wieder vor die Hunde gehen, daß es aber auch anthropologische Konstanten mit tieferem Wurzelgrund gibt, die auf Dauer nie ganz ignoriert oder auch nur verdrängt werden können.

Meistermann: Diesen Optimismus würde ich sehr gerne haben, aber es gibt in der Apokalypse des Johannes eine Figur, die reitet auf einem roten Roß, ihr beigegeben ist das Schwert. Und es heißt dort: ihr ward Gewalt gegeben, daß ein Drittel der Menschen sich gegenseitig abschlachtet. Dann gibt es dort einen vierten apokalyptischen Reiter auf einem Roß, das ein Gerippe ist und auf dem sitzt der Tod, und mit ihm zieht die Unterwelt. Ich glaube, daß wir die Gefährdungen des Menschen, die vielleicht unheilbar sind, nicht sehen wollen. Sie fragen, genügt nicht die Substanz des Menschen? Ich glaube nicht, daß diese genügt. Sie können, um nur einen Vergleich zu ziehen, einen, der Heroin genommen hat, nicht mehr einfach davon wegkriegen. Und die Schäden, die er dabei abbekommt, sind, wie wir heute wissen, irreparabel. Die Substanz des Menschen ist, allein gelassen, korrumpierbar.

„Das Museum ist oft ein unheimliches Mißverständnis"

HK: Herr Meistermann, Sie haben selbst öfters beklagt, daß die Kirche gegenüber Vertretern der modernen Kunst, auch soweit sie religiösen Themen zugeneigt waren, ob van Gogh, Rouault, Nolde oder wer immer, Enthaltsamkeit geübt habe und profane Künstler kaum zur Kenntnis nehme, geschweige denn mit Aufträgen bedenke...

Meistermann: Ich spreche nicht von Aufträgen, sondern davon, daß sie von der Kirche nicht in Gebrauch genommen wurden. Diese Leute haben doch darunter gelitten. Sie haben doch einen Ort gesucht, wo das, was sie machten, hingehört. Das Museum ist oft ein unheimliches Mißverständnis. Wols hat diesen unheimlichen Satz gesagt: „Ich suche das Erhabene, aber die Adresse ist mir abhanden gekommen." Solche Sätze gibt es bei sehr vielen Schriftstellern und Künstlern. Da gibt es zum Beispiel Andy Warhol, den amerikanischen Pop-Artisten, der, als er mit Beuys in München debattierte, sich schließlich entschuldigte: Er sei Katholik, er müsse jetzt zur Messe. Von diesem Mann hängen Bilder in fast allen Museen der Welt, aber die Kirche scheint ihn niemals wahrgenommen zu haben. Oder wie ich schon öfter gesagt habe: Wie viele Bischöfe oder Geistliche haben sich denn eigentlich einmal „Guernica" von Picasso angesehen. Das ist doch ein unheimliches Bild, das Millionen erschüttert hat. Welche Sehnsucht hat man denn da oben noch, den Menschen zu kennen?

HK: Geraten Sie da nicht in einen Widerspruch? Als ich vorhin andeutete, die Kirche sei möglicherweise zu sehr abwesend in menschlichen Fragen, um das menschlich Schockierende in manchen Richtungen der modernen Kunst zu verstehen, verwiesen Sie auf den Beichtstuhl...

Meistermann: Ich bin immer noch der Meinung, daß in der Beichte die Abgründe des Menschen im Bekenntnis lebendig werden. In der Kunst hat das mit Eingeständnis nichts zu tun. Dort wird vielmehr gesagt: die Menschheit ist so. Ich zweifle zwar, wie schon gesagt, ob man so verfahren bzw. sich mit solcher Feststellung begnügen kann, ob nicht gerade das eine Fehlinterpretation des Menschen ist, indem man dazu neigt, persönliche Schuld des einzelnen in die Menschheit zu verlagern... Und den Befund über den Menschen sollten die Verantwortlichen der Kirche eben auch dort sehen, wo Kunst erscheint. Bischöfe sollten vielleicht auch als „einfache" Priester Beichte hören.

HK: Sie haben vorhin festgestellt, im Verhältnis Kirche–Kunst fehlten die Interpreten. Und Sie haben auch

angedeutet, daß Themen und Erlebnisbereiche, an denen die Kirche besonders interessiert sein müßte, aus Unvermögen oder aus der Verfaßtheit des Zeitgeistes heraus in dem, was die öffentliche Meinung in Sachen Kunst macht, kaum Interesse zu finden vermögen. Was ist da zu tun?

Meistermann: Ich glaube, man kann von der Kirche her eine ganze Menge tun. Man kann z. B. bei den Geistlichen anfangen. Es würde keine Schwierigkeiten machen, wenn einmal im Monat Maler oder Bildhauer in einem Priesterseminar Vortrag und Diskussion praktizierten. Auch katholische Akademien könnten mehr tun. Sie machen schon einiges, aber ziemlich unterschiedlos nach Themen und häufig gesinnungsmäßig verengt. Und meistens beschränken sie sich auf „christliche" Künstler. Ich bin sehr stolz darauf, daß ich meine „Karriere" nicht der Kirche verdanke. Aber ich stelle mich ebenso gerne in ihren Dienst.

„Die Angst vor der ‚Überforderung' ist verheerend"

HK: Wäre es nicht noch wichtiger, Fragen, die die Kunst stellt, aber vielleicht auch solche, die sie stellen sollte, die man aber vermißt, in das eigene theologische Denken und in das Verkünden einzubeziehen, dadurch vielleicht auch künstlerische Kreativität zu provozieren?

Meistermann: Das ist der springende Punkt. Dafür würden sehr viel umfangreichere Gespräche mit Künstlern, Atelierbesuche und sehr viel umfangreichere Ausstellungen in Ausbildungsstätten, aber auch in Gemeinden notwendig. Wir haben Gemeindezentren, wo das zu machen wäre. In Wirklichkeit geschieht da aber sehr wenig, um die Grundlagen künstlerischen Schaffens und Betrachtens zu vermitteln: wie das Auge sich zur Wirklichkeit verhält, wie es die Wirklichkeit als Wirklichkeit erfaßt und wie menschliche Phantasie Wirklichkeit in Griff nimmt und sie gestaltet.

HK: Sie hatten auf der bereits erwähnten Kunst-Literatur-Tagung des ZdK in Godesberg sehr scharf die Fragen in den Raum gestellt, was denn im Zusammenhang Kunst–Kirche sei. Es wurde daraufhin viel diskutiert, wer denn zur Kirche gehöre, ob Léger, als er seine Fenster in Audincourt malte, obwohl Atheist, nicht doch in das christliche Mysterium eingetaucht sei oder ob er nicht gar ein anonymer Christ gewesen sei. Wenn ich mich richtig erinnere, haben Sie aber etwas Präziseres gemeint: Ob denn der Künstler als Christ *und* Künstler nicht auch Kirche sei und ob Kunst in der Kirche nicht mehr von seinem Sachverstand geprägt sein müsse, indem er vor allem seine „Gabe" unverfälscht einbringen sollte.

Meistermann: ... ja, vor allem, ohne daß sie durch Behörden geht... Wie viele Schwierigkeiten Künstler – Architekten, Maler, Bildhauer – in den letzten 40 bis 50 Jahren mit kirchlichen Auftraggebern hatten, ist bekannt. Und sie sind, wie in Bad Godesberg ja eingeräumt wurde, durch die Mitsprache der Räte in den letzten Jahren nicht geringer geworden... Immer wieder ist es dabei das Verhängnis, zu erwarten, daß Kunst eingängig sein müsse. Aber wo eben noch kein Eingang vorhanden ist, sollte man einen schlagen. Diese Angst vor der „Überforderung" des Gläubigen ist verheerend. „Klein"-Gläubigkeit ist das. Denn der Mensch braucht die Forderung. Und der Glaube ist ja wohl Herausforderung!

HK: Stellt sich hier nicht ganz akut die Frage nach dem kirchlichen Milieu? Mir fällt öfters auf, mit welchem geradezu liebedienerischen Respekt kirchliches Publikum Erfolgsgrößen gerade im künstlerischen Bereich begegnet. Anderseits meint man dann doch immer „taufen" zu müssen, was seinen möglichen Beitrag zum Heilsdienst, wenn es künstlerisch aussagekräftig ist, auch aus sich leisten würde.

Meistermann: Ja, das ist es wohl: Wir lassen ihn machen, aber natürlich ist es erst dann etwas, wenn „wir" den Segen darüber gesprochen haben!

Dokumentation

Papstreden in Brasilien

Wie im letzten Heft angekündigt, veröffentlichen wir auf den folgenden Seiten in gekürzter Fassung zwei Reden Johannes Pauls II. in Brasilien: die Ansprache des Papstes vom 3. Juli vor den Arbeitern im Morumbi-Stadion von São Paulo und die Rede Johannes Pauls II. vom 10. Juli vor der Vollversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz in Fortaleza. Es sind sicher die typischsten und, verglichen mit den anderen 44 Reden und Ansprachen, wohl auch die wichtigsten der ganzen Reise. Bei der Übersetzung handelt es sich um eine an Hand des portugiesischen Originals überarbeitete Fassung des von dem vatikanischen Presseorgan verbreiteten deutschen Textes.

Ansprache an die Bischöfe Brasiliens in Fortaleza

Herr Präsident, Eminenzen, liebe Mitbrüder!
In der freudigen Erwartung des Besuches, den ich jetzt eurem Lande abstatte, habe ich in den letzten Monaten oft an die verschiedenen Begegnungen, die ich hier haben würde, gedacht. Jede einzelne von ihnen schien mir sehr wichtig, aber ich kann euch mit der Aufrichtigkeit eines Bruders sagen, keine ist wichtiger als diese hier mit euch, den Bischöfen Brasiliens. Ihr seid heute das zahlreichste Bischofskollegium der Welt, und eurer Zahl entspricht sehr wohl die intensive Pastoraltätigkeit, die ihr für diese junge und dynamische Kirche entfaltet. Gerade deshalb und wegen der verheißungsvollen Perspektiven eures Landes gewinnt der Episkopat, dem ihr angehört, ein Prestige und eine Verantwortung, die über die Grenzen eurer Diözesen und eurer Nation hinausreichen, nämlich eine Verantwortung gegenüber der Gesamtkirche.

Die Einheit der Bischofskonferenz

Diese (Einheit) ist der Daseinsgrund und der erste Zweck jeder Bischofskonferenz: die communio unter den ihr angehörenden Bischöfen zu schaffen und sie ständig aufrechtzuerhalten.

Wenn es mir erlaubt ist, von meiner persönlichen Erfahrung als Bischof und auch als Mitglied einer nationalen Konferenz zu sprechen, dann zögere ich nicht zu sagen, daß jede Handlung einer Bischofskonferenz um so größere Wirkung hervorruft (ich spreche von einer echten, tiefen und dauerhaften Wirkung, nicht unbedingt von einer aufsehenerregenden), je mehr sich in ihr die Einheit als Seele der Kollegialität der Bischöfe widerspiegelt, die diese Gruppe von Bischöfen konkret verkörpert. Die effektive Kollegialität wird in dem Maße erleichtert, in dem sie die affektive Kollegialität begleitet. Dies setzt einen echten Dialog mit allen seinen Komponenten voraus, die – wie ihr wohl wißt – von einer stets angestrebten Armut vor Gott bis zur ständigen Aufgeschlossenheit für die göttliche Gnade, die ihre Vollendung ist, reichen; die Achtung vor den anderen muß sich in kleinen, alltäglichen Gesten ausdrücken.
So schafft man ein Klima, das gegenseitiges Vertrauen wachsen läßt. Dieses Vertrauen, das sich im gegenseitigen Umgang nie auf einfache Herzlichkeit beschränkt, muß zu der tiefen Bereitschaft führen, beim Meinungsaustausch bescheiden Ansichten oder Stellungnahmen, die verschieden von den unseren sind, zu akzeptieren, wenn nur das Gemeinwohl der Kirche auf örtlicher Ebene und in ihrer universalen Dimension geschützt wird...

Ein Mehr an Teilhabe ist das zweite Ziel. Eine Bischofskonferenz ist ein gemeinsames Werk: Sie ist geistig reich, wenn in ihr alle Bischöfe sich voll als Mitglieder fühlen und sich freudig, nicht gezwungenermaßen daran beteiligen; ist dies nicht der Fall, so verarmt sie, und zwar immer dann, wenn jemand aus irgendeinem Grund das Gefühl hat, an den Rand gedrängt zu werden, dies äußert oder wenn er sich selbst distanziert.
Die zunehmende Teilhabe aller wird durch einige Fakten bewirkt, die vielleicht bescheiden, aber trotzdem erwägenswert sind. Die Teilhabe wächst in dem Maß, in dem aufrichtige Bemühungen unternommen werden, in den Stellungnahmen im Namen der ganzen Konferenz die tiefen und inhaltsreichen Überzeugungen einzelner Teile der Gesamtheit zu verstehen und zu erwägen, auch wenn diese nicht mehrheitlich sind.

In einer zahlenmäßig starken Bischofskonferenz wird die Teilhabe durch die Vertretung der Bischöfe in den Entscheidungsorganen bestimmt: je größer ihre Zahl, desto stärker die Teilhabe. Die Teilhabe wächst, wenn in der Praxis die Bischöfe ihre Konferenz als den Platz empfinden, wo sie einander begegnen können in Ausübung ihrer Stellung als zur Teilhabe an der prophetischen Mission Christi Berufene...
In jeder Bischofskonferenz dient das Streben nach mehr Einheit und Teilhabe der Vervollkommnung ihrer Hauptaufgabe, nämlich der Evangelisierung.
Es ist Pflicht der Kirche, besonders in unserer vom atheistischen Säkularismus bedrohten Welt – daran kann man nicht genug erinnern –, die Absolutheit Gottes, das Mysterium Jesu Christi, die Transzendenz des Heils, des Glaubens und der Sakramente des Glaubens zu verkünden. Das ist die Pflicht ihrer Hirten. Ihr stimmt sicher mit mir überein, wenn ich sage, daß wir, Diener Jesu Christi und seiner Kirche, beim *Reden von zeitlichen Wirklichkeiten* nur dann Glaubwürdigkeit und Erfolg finden, wenn wir vorher (oder wenigstens zur gleichen Zeit) bestrebt sind, ein Heil zu verkündigen, „das alle (zeitlichen) Grenzen überschreitet, um sich in der Absolutheit Gottes zu verwirklichen" (vgl. Evangelii nuntiandi, Nr. 27), die „prophetische Ankündigung eines Jenseits als tiefer und endgültiger Bestimmung des Menschen" (ebd., Nr. 28).
Ich erinnere an all dies, um zu sagen, daß ich nur erfreut bin, wenn eine Bischofskonferenz in ihren Versammlungen dringenden Fragen der zeitlichen Ordnung, die den heutigen Menschen berühren, Platz einräumt. Die Natur dieses Organismus erfordert jedoch immer die Einbettung solcher Fragen in die Evangelisierung und die vorrangige Suche nach dem Gottesreich und seiner Gerechtigkeit (vgl. Mt 6, 32), in die der Herr alle unsere Sorgen zusammengefaßt hat...

In letzter Zeit hat die Zahl der täglich eintreffenden Briefe aus diesem Land sehr zugenommen. Es sind bewegende Briefe, weil sie die Armut und Einfachheit der Schreiber erkennen lassen; manchen ist anzumerken, daß sie des Schreibens kaum kundig sind. Aus ihnen spricht der Hunger nach Gott, Offenheit für die heiligen Dinge und in manchen Fällen ausdrücklich der Durst nach der Wahrheit des Evangeliums und nach übernatürlichem Leben. Dies darf uns nicht gleichgültig lassen. Wir dürfen es als Hirten

der Kirche nicht unterlassen, ihnen die geistlichen Güter zu geben, um die sie uns bitten, wie „Kinder um Brot bitten und jemand suchen, der es austeilt", wie die Schrift sagt. Mit den geistlichen Gütern der Kirche und den ihr eigenen Mitteln, über die wir verfügen; durch geeignete Pastoralprogramme, die von echter Sorge um den konkreten Menschen erfüllt sind, kann die Kirche – ohne auf ihr fremde Mittel zurückgreifen zu müssen – zur Veränderung der Gesellschaft beitragen, indem sie hilft, diese gerechter zu machen auf der Grundlage objektiver Gerechtigkeit. Das weist auf die Notwendigkeit und die *große Bedeutung der Katechese* hin.

Mich beeindruckt bei der Lektüre eurer Fünfjahresberichte die Beharrlichkeit, mit der viele von euch den Mangel an Glaubenstiefe bei einem Volk beklagen, das auf der anderen Seite religiös und, um mit Tertullian zu sprechen, „von Natur aus christlich" ist (Apologeticus, 17, Ed. Rauschen, 58). Die oberflächliche Kenntnis der Glaubenslehre ist die Ursache für manche Schwierigkeiten, unter denen ihr selbst aufführt: eine gewisse Empfänglichkeit für abweichende Lehren; eine gewisse Neigung zu einer veräußerlichten Religiösität, die sich mehr aus Gefühlen als aus Überzeugungen nährt; die ständige Gefahr eines privatistischen, vom Leben losgelösten Glaubens... In dieser Situation ist die Katechese eine dringende Notwendigkeit. Ich kann die Bischöfe nur bewundern, die darauf bedacht sind, in ihren Kirchen nach konkreten Antworten auf diese Notwendigkeit zu suchen, und der Katechese eine wirkliche Priorität geben...

Persönliche Verantwortung jedes Bischofs

Wenn ich von diesem pastoralen Dienst spreche, dann kann ich nicht verschweigen, was mich bei diesem Treffen mit Freude erfüllt. Ich meine das Bild, das ihr brasilianische Bischöfe der ganzen Kirche und der Welt bietet, ein Bild der Armut und der Einfachheit, der völligen Hingabe, der Nähe zu eurem Volk und des Aufgehens in seinem Leben und seinen Problemen. Als vom Evangelium zutiefst geprägte Bischöfe bietet ihr ein Bild, das dem Modell entspricht, das das Zweite Vatikanische Konzil entworfen hat. Aus zahlreichen Zeugnissen kannte ich euch bereits von dieser Seite. Aber wenn ich wie jetzt eben eure Fünfjahresberichte lese, wenn ich euch im Rahmen des „ad-limina"-Besuchs in meinem Haus empfange, kann ich zu meiner Freude und zur Erbauung auch eurer Gläubigen sagen, daß ich Gott für euer Zeugnis der Armut und eure Gegenwart mitten unter eurem Volk danke. Braucht ihr in diesem Punkt noch Ermutigung? Dann tue ich das von Herzen, indem ich Gott bitte, daß er euch immer mehr zu echter Anteilnahme fähig mache, auf daß ihr mit denen, die Er selbst eurem Hirtenamt anvertraut hat, leidet und euch freut, mit ihnen lebt und zusammenarbeitet.

So in das Leben eures Volkes einbezogen, müßt ihr euch freier bei der Ausübung der vielseitigen Aufgaben eurer pastoralen Sendung fühlen. Christus, der Seelenhirte, fordert euch auf, alle diese Aufgaben ausnahmslos auf euch zu nehmen. Euer Volk hat es nötig, daß ihr sie auf euch nehmt, und bitte euch, wenn auch schweigend, darum. Ich selbst, der ich gerufen bin, euch in eurer Mission zu stärken (vgl. Lk 22,32), wünsche mir, daß ihr das tut. Was aber sind diese Aufgaben?

Inmitten eures Volkes, das heute zu euch wie die Jünger zu Jesus „lehre uns beten" (Lk 11,1) sagt, seid ihr *Lehrer des Gebets*. Ihr seid die obersten Liturgen eurer Kirchen.

Mit ihnen und für sie feiert ihr die heiligen Mysterien und insbesondere die Eucharistie. Darüber hinaus seid ihr in erster Linie dafür verantwortlich, daß euer Volk betet; eure Aufgabe ist es, für eine würdige und innige Liturgie zu sorgen. Es ist wichtig, daß ihr gemeinsam mit euren Priestern alle Kraft für eine gesunde liturgische Erneuerung einsetzt, wobei einerseits ein ungerechtfertigtes Festhalten an liturgischen Formen, die in der Vergangenheit angebracht waren, aber heute keinen Sinn haben, andererseits liturgische Mißbräuche, fortgesetztes Experimentieren auf dem Gebiet der Liturgie, die Herrschaft des Subjektivismus und die Anarchie zu vermeiden sind, alles das, was die wahre Einheit zerbricht, die Gläubigen verwirrt und die Schönheit und Tiefe der Feiern beeinträchtigt.

Euer Hauptaugenmerk müßt ihr als Bischöfe auf die Wahrung der Reinheit und der Form der liturgischen Handlungen richten in der Gewißheit, daß dies die Wirkung der Liturgie, der brasilianischen Liturgie, erhöht und sie keinesfalls beeinträchtigt... Seid Lehrer der Wahrheit, jener Wahrheit, die der Herr uns anvertrauen wollte, nicht damit wir sie verheimlichen oder verstecken, sondern um sie mit Demut und Mut zu verkünden, sie zu fördern und sie zu verteidigen, wenn sie in Gefahr ist. Diejenigen von euch, die ich im vergangenen Jahr in Puebla getroffen habe, erinnerte ich an die dreifache Wahrheit: von Jesus Christus, von der Kirche, vom Menschen. Die *Theologen* stehen im Dienst der Wahrheit, und glücklich ist die Kirche zu preisen, die Lehrer hat, die erleuchtet von der Offenbarung, dem Wort Gottes und der Tradition, vom Lehramt der Kirche und, in diesem Licht, mit Hilfe der menschlichen Wissenschaften diese Wahrheit vertiefen können. Es gibt nichts Fruchtbareres und Bereicherndes für die Kirche, als daß die Bischöfe aufmerksam den Dienst dieser Theologen in die Gesamtheit des kirchlichen Dienstes einfügen. Der wahre Theologe weiß, auch durch übernatürliche Einsetzung, daß es dem Bischof obliegt, seelsorgerisch über seine theologische Tätigkeit zum Wohl des Glaubens des Volkes Gottes zu wachen.

Wir wären alle glücklich, wenn Irrtümer oder Abweichungen auf diesen drei Gebieten – Christus, die Kirche, der Mensch – etwas weit Zurückliegendes wären, etwas Mögliches, aber im Augenblick Irreales. Ihr wißt, daß dem nicht so ist und daß ihr deshalb gerade heute die quälende, aber unverzichtbare Pflicht habt, auf solche Irrtümer mit Gelassenheit und Festigkeit hinzuweisen und euren Gläubigen sorgfältig die Wahrheit darzulegen. Der Herr gab euch das *Charisma des Unterscheidungsvermögens*, damit ihr diese Wahrheiten immer gegenwärtig habt, sie frei und

sicher lehrt und all das abwehrt, was sich ihnen entgegenstellt.
Seid *Vater und Bruder eurer Priester,* eurer Mitarbeiter am Werk des Evangeliums (vgl. Phil 4,3). Ich bin sicher, daß eure Erfahrung als Bischof meine zwanzigjährige Erfahrung in Krakau nur bestätigen kann: Wenn es schon für einen Priester Ansporn und Ermutigung ist, von der Gemeinde aufgenommen zu werden, mit ihrer Mitarbeit und der Freundschaft seiner Kollegen rechnen zu können, dann gilt das nicht weniger – ich würde sagen noch viel mehr – für den Bischof, wenn er mit Verständnis, Verbundenheit und Unterstützung in schweren Stunden rechnen kann. Die Priester einer Diözese verstehen im allgemeinen, daß dem Bischof die Gaben des Verwalters, des Organisators, des Intellektuellen abgehen können, aber sie leiden, wenn sie bei ihm kein brüderliches Vertrauen und keine Geborgenheit finden, die väterlicher Liebe entspringt. Gebt euer Bestes, um euren Priestern immer nahezustehen. Vor allem aber erinnert euch daran, daß für einen Bischof nichts dringlicher und kostbarer sein kann als die Heiligkeit seiner Priester. *Forma gregis,* Modell der Herde, doch ist es weder übertrieben noch utopisch, vom Bischof zu verlangen, auch *forma pastorum* zu sein, Modell seiner Priester in allem, was die Spiritualität – die persönliche Heiligkeit und den apostolischen Eifer – seiner Priester ausmacht.

Seid aufmerksame und wachsame Väter der zukünftigen Priester. Ich wäre glücklich, wenn nach dieser Begegnung in euren Herzen die feste Absicht bliebe, in euren Diözesen mehr noch als bisher zu *Erweckern von Priester- und Ordensberufen* zu werden. Ein Bischof darf sicher sein, daß Zeit, Talent und Kraft, die er für diesen Zweck einsetzt, nicht verloren sind. Wacht also über eure Seminare in dem Bewußtsein, daß jeder Fehler und jede Unzulänglichkeit, die es geben könnte bei der Ausbildung der zukünftigen Priester, aus der Furcht heraus, zuviel zu fordern, aus falscher Anpassung oder aus zu geringer Aufmerksamkeit von eurer Seite oder von seiten eurer Mitarbeiter, heute ein Schaden für die Seminaristen selbst, aber ein noch größerer Schaden für die Kirche von morgen ist.
Seid *Väter und Brüder der Ordensleute,* die, wenn sie ihre Weihe voll leben, zum Herzen der Kirche im Dienst des Gottesreiches gehören. Möge die Gemeinschaft zwischen dem Bischof und den Ordensleuten der Ortskirche immer so vollkommen wie möglich sein...
Seid großzügige und aufmerksame *Väter der Laien* eurer Kirchen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat als eines der bemerkenswertesten Elemente seiner Ekklesiologie eine Theologie des *Laien* entwickelt.

Diese erinnert uns daran, daß der Laie laut Definition ein Jünger und Gefolgsmann Christi ist, ein Mann der Kirche, der im Herzen der Welt gegenwärtig und tätig ist, um sich der zeitlichen Wirklichkeiten anzunehmen und sie auf das Reich Gottes hin zu ordnen. Die Laien erwarten von ihren Hirten vor allem Stärkung in ihrem Glauben, Gewißheit im Hinblick auf die Lehren Christi und der Kirche, geistliche Hilfen für ihr Leben, eine feste Orientierung für ihre Tätigkeit als Christen in der Welt. Sie erwarten auch den legitimen Freiheitsraum für ihren Einsatz in der zeitlichen Ordnung. Sie erwarten Unterstützung und Ansporn für ihr Laientum, ohne Gefahr der Klerikalisierung (und deshalb erwarten sie, daß ihre Hirten ganz und gar Hirten sind, ohne Gefahr der Laisierung...). Die zahlreichen Laien, die hier in Brasilien sich mit immer größerem Einsatz vorbehaltlos in den Dienst der Kirche stellen, möchten bei euch all das finden, was sie für noch einen besseren Dienst brauchen.

Seid im Namen des Evangeliums Förderer der großen menschlichen Werte und vor allem der wahren Würde des Menschen als Kind und Abbild Gottes, als Bruder und Erbe Jesu Christi. *Eure Berufung als Bischof verbietet euch klar und eindeutig jede politische Parteinahme sowie jede Unterwerfung unter diese oder jene Ideologie bzw. System.* Sie verbietet euch jedoch nicht, vielmehr fordert sie euch dazu auf, allen Menschen nahe zu sein und ihnen zu dienen, insbesondere den Schwachen und Bedürftigen. Ihr wißt, daß die in Puebla nachdrücklich verkündete vorrangige Entscheidung für die Armen keine ausschließliche Bedeutung hat, noch rechtfertigt, daß ein Bischof es unterläßt, das Wort der Umkehr und Erlösung dieser oder jener Gruppe von Personen zu verkünden, weil sie nicht arm sei – welchen Inhalt gibt man dann diesem Begriff? Seine Pflicht ist es vielmehr, das *ganze Evangelium allen Menschen zu verkünden,* auf daß alle „arm vor Gott" seien. Es ist aber ein Aufruf zur besonderen Solidarität mit den Kleinen und Schwachen, denen, die leiden und weinen, denen, die gedemütigt und an den Rand des Lebens und der Gesellschaft gedrängt sind. Man will ihnen helfen, sich die Würde als Mensch und als Kind Gottes in immer größerer Fülle zu erobern.

Schon mehrfach habe ich während dieser Pastoralreise darauf hingewiesen, insbesondere bei meiner Begegnung mit unseren Brüdern der Favela do Vidigal in Rio de Janeiro – der Kardinal ist Zeuge –, daß die Kirche gut daran tut, sich als Kirche der Armen, Kirche der ersten Seligpreisung, darzustellen: „Selig, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das Himmelreich" (Mt 5,3). Tut sie dies in der Ausübung ihrer Sendung, dann dient die Kirche auch dem Wohl der Gesellschaft. Sie hat keinen Anspruch darauf, politische Tätigkeiten als ihre eigene Aufgabe zu übernehmen. Sie respektiert die verfassungsmäßige Gewalt. Sie unterläßt es nicht zu erklären, daß die Staatsgewalt für das Wohl der Gesellschaft, für die Aufrechterhaltung und Ausübung der Staatshoheit notwendig ist. Anderseits beansprucht sie aber als ihr Recht und ihre Pflicht die Ausübung der Sozialpastoral, nicht auf der Linie eines rein zeitlichen Projektes, sondern als Gewissensbildung und Orientierung durch ihre eigenen Mittel, damit die Gesellschaft gerechter wird. Und eben das muß die Kirche tun, eben das müssen die Bischöfe in den verschiedenen Ländern der Welt und in den verschiedenen in der heutigen Welt existierenden Systemen tun.
Es ist die Aufgabe der Bischöfe, das Programm einer sol-

chen *Sozialpastoral* auszuarbeiten, vorzuschlagen und in kollegialer Einheit zu verwirklichen. In Brasilien ist es möglich, eine solche Aktion mit Aussicht auf großen Erfolg zu organisieren, weil in diesem Land die Kirche und der Episkopat eine wirkliche soziale Macht darstellen. Um dieses Ziel jedoch erreichen zu können, müssen einige Grundbedingungen erfüllt werden.

Vor allem muß dieses Sozialprogramm authentisch sein, das heißt, es muß übereinstimmen mit der Natur und der Identität der Kirche; es muß ihren Prinzipien entsprechen (nämlich denen des Evangeliums) und von ihrer Lehre inspiriert sein, insbesondere von ihrer Soziallehre. Mit anderen Worten: Diese Sozialpastoral darf nicht auf Voraussetzungen gegründet sein, die, wieviel Vorzüge sie auch haben mögen, in ihren Grundsätzen der katholischen Wahrheit widersprechen.

Zweitens muß die Sozialpastoral wirklich brasilianisch sein, was aber nicht heißt, daß sie darauf verzichten darf, auch universal zu sein. Sie muß im Hinblick auf die gegenwärtige Welt vollständig wahr sein. Sie muß offene Augen haben für alle Ungerechtigkeiten und alle Verletzungen der Menschenrechte, wo immer dies sei – im Bereich der materiellen oder der geistigen Güter. Wenn diese grundlegende Sicht fehlt, läuft sie Gefahr, einseitig manipuliert zu werden.

Darüber hinaus muß das Programm der kirchlichen Sozialarbeit organisch sein: Es muß einerseits die Verbindung, die zwischen den diversen wirtschaftlichen und technischen Faktoren besteht, und anderseits die kulturellen Erfordernisse in Betracht ziehen. In diesem Zusammenhang muß man dem Unterricht und der Erziehung besondere Aufmerksamkeit widmen, die unerläßliche Vorbedingungen für die Möglichkeit eines sozialen Aufstiegs für alle sind.

Die – dringend notwendigen – kühnen Reformen haben nicht als einziges Ziel die Kollektivierung der Produktionsmittel, noch viel weniger dann, wenn man darunter die Konzentration von allem in der Hand des Staates versteht, der sich damit in die einzige wirklich kapitalistische Macht verwandelt. Zweck dieser Reformen muß es sein, allen den Zugang zum Eigentum zu erlauben, da dieses in gewisser Weise die unentbehrliche Bedingung für menschliche Freiheit und Kreativität ist, die dem Menschen erlaubt, aus der Anonymität und der Entfremdung herauszutreten und am Gemeinwohl mitzuarbeiten.

Brüder des Nachfolgers Petri

Schließlich müssen sich alle diejenigen der kirchlichen Sozialarbeit verpflichtet fühlen, die Verantwortung in wichtigen Bereichen der Kirche tragen; jeder soll entsprechend seiner spezifischen Funktion und Verantwortung seinen Beitrag leisten. So werden die Theologen nicht allen möglichen Einwänden ausgesetzt sein, wenn sie dem, was sie lehren, eine ganz und gar evangelische und christliche Orientierung zu geben wissen. Die Diener der Kirche – Bischöfe und Priester – werden sich dessen bewußt sein, daß ihre beste und effektivste Mitwirkung an dieser Sozialpastoral nicht in ihrer Beteiligung an Parteikämpfen besteht oder in der Entscheidung für Gruppen oder Systeme, sondern in dem, was sie zu wahren „Erziehern im Glauben", sicheren Führern, geistigen Anregern macht. Die Ordensleute werden das, was ihr Charisma in der Kirche ausmacht – vollkommene Hingabe an Gott, Gebet, Zeugnis des zukünftigen Lebens, Suche nach Heiligkeit –, nicht eintauschen gegen politische Ambitionen, die niemandem dienlich sind, weder ihnen selbst, weil sie ihre Identität verlieren, noch der Kirche, die mit dem Verlust einer ihrer wesentlichen Dimensionen ärmer wird, noch der Welt und der Gesellschaft, die mit dem Ordensleben gleichfalls ein originäres Element des legitimen Pluralismus verlieren. Auch die Tätigkeit der Laien wird an natürlicher Dimension gewinnen, denn in ihrem Blickfeld steht jetzt der gesamte Mensch mit allen seinen Komponenten, „einschließlich seiner Aufgeschlossenheit für das Absolute, auch das Absolute Gottes" (Evangelii nuntiandi, Nr. 33).

Bei dieser glücklichen Begegnung mit euch kann ich mich einer letzten Ermahnung nicht enthalten: Seid *Brüder des Nachfolgers Petri,* affektiv und effektiv mit ihm „in opus ministerii" (vgl. Eph 4, 12) vereint. Nur „cum Petro et sub Petro" (Ad gentes, Nr. 38), unabhängig von der Person, welche zufällig die Stelle des Petrus einnimmt, findet das Kollegium der Bischöfe und jeder einzelne Bischof seine volle eigene kirchliche Mission.

Ansprache an die Arbeiter in São Paulo

Liebe Brüder und Schwestern in Christus!

Ich bin glücklich, daß ich diese Stadt durch die Menschen kennenlerne, durch euch Männer und Frauen, die ihr hier arbeitet, leidet und hofft. Ihr seid aus allen Ecken dieses riesigen Landes und der ganzen Welt hierhergekommen. Ihr kamt, um euren Lebensunterhalt zu verdienen und an dem großen, allgemeinen, für die ganze Nation lebenswichtigen Werk mitzuarbeiten: dem Aufbau einer menschenwürdigen Stadt. São Paulo, das sind nicht in erster Linie die materiellen Realitäten, die nicht immer einer gerechten und vollständigen Würdigung des Menschen und der Gesellschaft entsprechen und nicht immer fähig sind, eine Umgebung zu schaffen, wo man ein *menschenwürdiges Leben* führen kann. São Paulo sind auch die zahllosen Randgruppen, die Arbeitslosen, die Unterbeschäftigten, die schlecht Beschäftigten, die nichts finden, wo sie ihre Arbeitskraft einsetzen und die Fähigkeiten ihres Verstandes und ihres Herzens entwickeln können. São Paulo seid

ihr, die ihr hier versammelt seid, um eurer Würde als Arbeiter festlichen Ausdruck zu geben und die Bereitschaft zu zeigen, zusammen eine Stadt nach dem Maß eurer menschlichen Erwartungen aufzubauen. São Paulo seid ihr, die ihr hier versammelt seid, um im Evangelium von Jesus Christus die Erleuchtung und die nötige Kraft zur Verwirklichung der Aufgabe zu suchen, die euch erwartet: São Paulo in eine echte menschliche Stadt umzuwandeln.

Den Armen das Evangelium Christi verkünden

Ihr Arbeiter, meine Brüder und Schwestern, ich danke Gott, daß er mir diesen Aufenthalt bei euch gewährt hat. Und ich verdanke euch die tiefe Freude, die diese Begegnung jenem Diener Jesu Christi bereitet, der in seinen Jugendjahren in seiner polnischen Heimat, die Lebensbedingungen eines Arbeiters in ihrer Schwere und Härte, in ihren frohen Stunden und Augenblicken der Angst, in den Erfolgen und Mißerfolgen, die dieses Leben mit sich bringt, direkt kennengelernt hat. Aus der Tiefe des Herzens sage ich euch, was der hl. Apostel Paulus den Römern sagte: „Denn ich sehne mich danach, euch zu sehen; ich möchte euch geistliche Gaben vermitteln, damit ihr dadurch gestärkt werdet, oder besser: damit wir, wenn ich bei euch bin, miteinander Zuspruch empfangen durch euren und meinen Glauben" (Röm 1,11–12). Deshalb lade ich euch ein, christliche Arbeiter, meine Brüder und Schwestern, in Freude die Freundschaft zu feiern, die Jesus uns anbietet, uns allen und jedem einzelnen von uns: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe, mit denen Jesus unsere Herzen ermutigt, wenn er uns in seinem Namen versammelt, in seiner Kirche, die er stiftete, damit sie seine Gaben empfängt und an alle austeilt. Das christliche Fest der Freude ist kein Luxus, der nur den Reichen vorbehalten ist. Die ganze Welt ist eingeladen, daran teilzunehmen. Im vergangenen Jahr sangen die Ausgestoßenen einer anderen großen Metropole, New York, zusammen mit mir das Alleluja der Auferstehung. Und noch vor kurzem gab das riesige Afrika, das Afrika der Armut, dem Papst und der Welt das Schauspiel eines unvergeßlichen Festes. Und dieses Fest entspricht der Überzeugung, daß wir von Gott geliebt werden und daß Gott mit uns ist. Gott kommt zu uns! Das Reich Gottes ist unter uns! Das ist die unerschöpfliche Quelle unserer Freude: zu wissen, daß Gott uns liebt und uns anerkennt: zu wissen, daß wir frei von Sünde sind, daß wir zur unüberwindlichen Würde von Kindern Gottes erhöht wurden, reich an Glauben, an Hoffnung und an Liebe, die der Heilige Geist in unsere Herzen senkt. Wir feiern also unseren Gott und unseren Vater, Jesus Christus, unseren Herrn und Bruder, den Heiligen Geist, der uns zusammenruft! Die Entscheidung für die Ärmsten, zu der die Bischofsversammlung von Puebla die Kirche verpflichtet hat, meint im wesentlichen dies: daß den Armen das Evangelium verkündet wird und die Kirche wieder ihre ganze Kraft aufwendet, damit Jesus Christus allen verkündet wird, hauptsächlich den Armen, damit alle Zugang zu dieser lebendigen Quelle haben, zum Tisch des Wortes und des Brotes, zu den Sakramenten, zur Gemeinschaft der Getauften. Hier liegt der Sinn dieser unserer Versammlung heute, unseres christlichen Festes. Wir werden von hier mit neuer Begeisterung an unsere Aufgabe als Bürger und Arbeiter gehen; mit einem klareren Bewußtsein unserer Würde, unserer Rechte, unserer Verantwortlichkeiten; mit einem erneuerten Glauben an die wunderbaren Möglichkeiten, mit denen uns der, der uns als sein Bild und Gleichnis schuf, beschenkt hat, damit wir den Herausforderungen unserer Zeit, den Herausforderungen dieser Metropole, die São Paulo heißt, begegnen können.

Ich spreche zu euch im Namen Christi, im Namen der Kirche, der ganzen Kirche. Es ist Christus, der seine Kirche mit einer Heilsbotschaft zu allen Menschen und zu allen Gesellschaften sendet. Diese Sendung der Kirche verwirklicht sich zur gleichen Zeit in zwei Perspektiven: der eschatologischen Perspektive, die den Menschen als ein Wesen betrachtet, dessen letzte Bestimmung Gott ist; und der historischen Perspektive, die denselben Menschen in seiner konkreten Situation in der heutigen Welt versteht. Diese Heilsbotschaft, die die Kirche aufgrund ihrer Mission jedem einzelnen Menschen und auch der Familie, der unterschiedlichen sozialen Umwelt, den Nationen und der ganzen Menschheit zukommen läßt, ist die Botschaft der Liebe und Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit und Solidarität an erster Stelle für die, die sie am meisten benötigen. Mit einem Wort: es ist eine Botschaft des Friedens und einer gerechten Sozialordnung. Ich will hier vor euch wiederholen, was ich den Arbeitern von Saint-Denis im Arbeiterviertel einer anderen großen Stadt, Paris, sagte: ausgehend von den so tiefen Worten des Magnificat, wollte ich mit ihnen bedenken, „daß die von Gott gewollte Welt eine gerechte Welt ist. Daß die Ordnung, welche die Beziehungen der Menschen untereinander regeln soll, auf der Gerechtigkeit gründet. Daß diese Ordnung in der Welt unaufhörlich verwirklicht werden muß, ja, daß sie immer wieder neu verwirklicht werden muß, in dem Maße, wie die sozialen Verhältnisse und Gesellschaftssysteme wachsen und sich entwickeln, in dem Maße, wie neue Verhältnisse und wirtschaftliche Möglichkeiten auftreten und zugleich neue Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Güterverteilung greifbar werden" (Predigt in Saint-Denis am 31. Mai 1980).

Wenn die Kirche das Evangelium verkündet, will sie auch, ohne ihre besondere Rolle für die Glaubensverkündigung außer acht zu lassen, erreichen, daß alle Aspekte des sozialen Lebens, in denen sich Ungerechtigkeit offenbart, eine Wandlung zur Gerechtigkeit hin erfahren. Das Gemeinwohl der Gesellschaft stellt die Grundforderung, daß die Gesellschaft gerecht sei. Das Fortbestehen der Ungerechtigkeit, der Mangel an Recht bedroht die Existenz der Gesellschaft von innen und außen in der gleichen Weise, wie alles sie von außen und innen bedrohen kann, was gegen ihre Souveränität gerichtet ist oder versucht, ihr durch ökonomische und politische Erpressung, durch Waffen-

gewalt Ideologien und Modelle aufzuzwingen. Diese *innere Bedrohung* besteht in der Tat dann, wenn man die Verteilung der Güter einzig den ökonomischen Gesetzen des Wachstums und des größten Gewinns anvertraut, wenn die Ergebnisse des Fortschritts nur am Rande oder gar nicht die breiteren Bevölkerungsschichten erreichen; sie besteht auch dann, wenn ein tiefer Abgrund zwischen einer sehr mächtigen Minderheit von Reichen auf der einen Seite und der Mehrheit derer, die in Not und Elend leben, fortdauert.

Aufbau einer gerechten Gesellschaft ohne Klassenkampf

Das *Gemeinwohl der Gesellschaft*, fortan der neue Name für Gerechtigkeit, kann nicht durch Gewalttätigkeit erreicht werden, denn diese zerstört, was sie schaffen will, ob sie nun die Privilegien einiger bewahren oder ob sie die notwendigen Veränderungen durchsetzen will. Die für eine gerechte Sozialordnung erforderlichen Veränderungen müssen auf dem Weg friedlicher Reformen durch ein beständiges Vorgehen erreicht werden – manchmal stufenweise und allmählich, aber immer wirksam. Und das ist die Pflicht aller, besonders derer, die in der Gesellschaft Macht haben, ob es sich nun um wirtschaftliche oder politische Macht handelt. Alle Macht findet ihre Berechtigung einzig im Gemeinwohl, in der Verwirklichung einer gerechten sozialen Ordnung. Also darf die Macht niemals dazu dienen, die Interessen nur einer Gruppe zum Schaden der anderen zu schützen. Der *Klassenkampf* ist nicht der Weg, der zur sozialen Ordnung führt, weil er das Risiko in sich trägt, die Benachteiligten zu Privilegierten zu erheben, und weil er so neue ungerechte Situationen für die schafft, die bis jetzt die Vorteile auf ihrer Seite hatten.

Nichts läßt sich aufbauen durch Haß und Vernichtung anderer. Den Klassenkampf ablehnen heißt aber auch, sich entscheiden für den edlen Kampf um soziale Gerechtigkeit. Die verschiedenen Machtzentren und die Vertreter der Gesellschaft müssen imstande sein, sich zusammenzuschließen, die Bemühungen untereinander zu koordinieren und Übereinstimmung über klare und wirksame Programme zu erlangen. Darin besteht die christliche Formel zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft. Die ganze Gesellschaft muß für alle Menschen mitverantwortlich sein, an erster Stelle für den Menschen, der am nötigsten Hilfe braucht, den Armen. Die Entscheidung für die Armen ist eine christliche Entscheidung; sie ist auch die Entscheidung einer Gesellschaft, die sich um das *echte Gemeinwohl* sorgt...

Zwanzig Jahrhunderte haben nichts von der drängenden Wichtigkeit, ihrer Schwere und der Hoffnung genommen, die sich in den Worten des Herrn ausdrückt: „Selig, die arm sind vor Gott!" Diese Worte haben Gültigkeit für jeden von uns. Diese Aufforderung richtet sich an jeden von uns. Arm sein vor Gott: das ist es, was Christus von allen fordert.

Die Besitz haben, müssen den Geist der Armut erwerben, müssen ihr Herz den Armen öffnen, denn wenn sie das nicht tun, werden sich auch die ungerechten Zustände nicht ändern; man kann die politische Struktur oder das soziale System ändern; aber ohne Wandlung des Herzens und des Bewußtseins läßt sich keine gerechte und beständige soziale Ordnung erreichen. Auch die, die nichts besitzen, die sich in Not befinden, müssen das „Armsein vor Gott" erwerben und dürfen nicht zulassen, daß die materielle Armut sie ihrer Menschenwürde beraubt, denn diese Würde ist wichtiger als alle Güter.
In diesem Zusammenhang wertet die christliche Lehre vom Menschen, genährt vom Evangelium, der Bibel und Jahrhunderten von Erfahrung, auf einfache Weise die menschliche Arbeit auf. Die Würde der Arbeit... Die Arbeit ist ein Dienst an euren Familien und der ganzen Stadt, ein Dienst, in dem der Mensch selbst in dem Maß wächst, wie er sich für die anderen opfert. Die Arbeit ist eine Schule, in der die Persönlichkeit gefestigt wird.

Eure einzige und grundlegende Erwartung ist also, arbeiten zu können. Wieviel Leid, wieviel Angst und Not verursacht doch die Arbeitslosigkeit! Daher muß es die erste und grundlegende Sorge aller, der Regierung, der Politiker, Gewerkschaftsführer und Unternehmer, sein, allen Arbeit zu geben. Die Lösung dieses wichtigen *Beschäftigungsproblems* mehr oder weniger automatisch von einer Wirtschaftsordnung und -entwicklung, gleich welcher Art, in der die Beschäftigung nur sekundäre Folge ist, zu erwarten, ist nicht realistisch und folglich nicht annehmbar. Ökonomische Theorie und Praxis müssen den Mut haben, die Beschäftigung und ihre modernen Möglichkeiten als ein zentrales Element ihrer Ziele zu betrachten.

Die Gerechtigkeit verlangt, daß die *Arbeitsbedingungen* so würdig wie möglich sind, daß die soziale Fürsorge so verbessert wird, daß sie allen auf der Grundlage einer wachsenden Solidarität erlaubt, den sozialen Risiken, Lasten und wirtschaftlichen Engpässen zu begegnen. Es ist eine legitime Forderung, das *Lohngefüge* bis zu einem Punkt anzuheben, von dem man sagen kann, daß der Arbeiter wirklich und gerecht an dem Reichtum teilhat, zu dessen Schaffung er in Betrieb, im Beruf und in der Volkswirtschaft mitverantwortlich beiträgt. In all diesen Punkten entwickelte die Kirche vor allem seit der ersten großen Sozialenzyklika „Rerum novarum" eine überaus reiche Lehre. Ich fordere alle Arbeiter und verantwortlichen Politiker, Unternehmer und Gewerkschaftler dazu auf, dieser Lehre erneute Aufmerksamkeit zu schenken. Niemand kann dort schon fertige Lösungen finden, aber er wird Weisungen und Impulse für die eigenen Überlegungen und die eigene Praxis finden können. Die Aufgabe ist schwierig, und dieser ganze Problemkreis, in dem alle Faktoren – Beschäftigung, Investition, Löhne – aufeinander reagieren, darf weder durch Demagogie noch durch ideologische Zauberformeln, noch durch eine kalte und theoretische Wissenschaftlichkeit gelenkt werden, die im Gegensatz zum wirklich wissenschaftlichen Geist die Korrektur ihrer Thesen einer unsicheren Zukunft über-

ließe. Ich wiederhole, was ich hinsichtlich der Beschäftigung erklärt habe: Es ist nicht realistisch und daher nicht annehmbar, zu erwarten, daß die Lösung der Probleme bezüglich des Lohns, der sozialen Fürsorge und der Arbeitsbedingungen sich automatisch aus irgendeiner Wirtschaftsordnung ergibt. Die Wirtschaft ist nur lebensfähig, wenn sie von und für den Menschen gemacht ist.
Daher ist es auch sehr wichtig, daß alle an vorderster Stelle des wirtschaftlichen Lebens Beteiligten die effektive Möglichkeit haben, frei und aktiv an der Erarbeitung und Kontrolle der sie betreffenden Entscheidungen auf allen Ebenen teilzunehmen. Schon Papst Leo XIII. bestätigte in „Rerum novarum" klar das Recht der Arbeiter, sich in *freien Assoziationen* zusammenzuschließen, mit dem Ziel, ihre Stimme zu Gehör zu bringen, ihre Interessen zu verteidigen und auf verantwortliche Weise zum Gemeinwohl beizutragen, dessen Erfordernissen und Regeln im Rahmen der Gesetze und immer verbesserungsfähiger Verträge für alle verpflichtend gelten.

Die Kirche verkündet und unterstützt diese Rechte der Arbeiter, weil der Mensch und seine Würde auf dem Spiel stehen. Und sie tut das aus tiefer und leidenschaftlicher Überzeugung, um so mehr, als der Mensch, der arbeitet, für sie zum Mitarbeiter Gottes wird. Als Bild Gottes geschaffen, erhielt der Mensch die Aufgabe, über die Welt zu herrschen, um ihre Reichtümer zur Entfaltung zu bringen und ihre universale Bestimmung zu gewährleisten, um die Menschen im gegenseitigen Dienst und im gemeinsamen Aufbau eines würdigen und schönen Lebens zum Ruhm des Schöpfers zu vereinen.

Der Wirtschaftsordnung einen menschlichen Sinn geben

Arbeiter, vergeßt nie die Würde, die auf der Arbeit, die ihr als Menschen und Christen leistet, ruht – und sei es die bescheidenste und geringste. Laßt euch niemals durch die Arbeit erniedrigen, sondern versucht, die Menschenwürde in ihrer ganzen Tiefe zu leben, wie sie Gottes Wort und die Lehre der Kirche darlegen. Die Arbeit macht aus euch vor allem Mitarbeiter Gottes zur Fortsetzung seines Schöpfungswerkes. Führt die dem ersten Menschen gegebene Weisung, die Erde zu bevölkern und sich untertan zu machen (vgl. Gen 1,28), fort – im Schweiß des Angesichts, aber vor allem in dem gerechten Stolz, nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Lebewesen zu sein. Die Arbeit verbindet euch ganz eng mit der Erlösung, die Christus durch das Kreuz brachte, wenn er euch veranlaßt, alles anzunehmen, was in der Monotonie des Alltags schwer, drückend, demütigend, quälend ist; wenn er euch dazu bringt, eure Leiden mit den Leiden des Erlösers zu vereinen, um zu ergänzen, „was an den Leiden Christi noch fehlt für den Leib Christi, die Kirche" (Kol 1,24). Daher bringt die Arbeit euch dazu, euch mit all euren Brüdern und Schwestern – hier in Brasilien und in der ganzen Welt – solidarisch zu fühlen. Sie macht aus euch Baumeister der großen menschlichen Familie, mehr noch, der ganzen Kirche, weil jeder durch das Band der Liebe berufen ist, des anderen Last zu tragen (vgl. Gal 6,2), durch die stets neue Notwendigkeit gegenseitiger Zusammenarbeit, für die wir Menschen uns gegenseitig brauchen, ohne jemanden auszuschließen.

Das ist die christliche Konzeption der Arbeit: Sie geht aus vom Glauben an den Schöpfergott und kommt durch Christus, den Erlöser, zum Aufbau einer menschlichen Gesellschaft, zur Solidarität mit dem Menschen. Ohne diese Sicht der Dinge ist jede Bemühung, auch die hartnäkkigste, dürftig und hinfällig. Sie ist zur Enttäuschung und zum Scheitern bestimmt. Baut also auf dem christlichen Fundament auf! Und wenn sie euch sagen, daß es zur Verteidigung der Errungenschaften der Arbeit notwendig sei, diese christliche Sicht des Daseins beiseite zu schieben oder sogar aufzuheben, glaubt ihnen nicht. Der Mensch ohne Gott und ohne Christus baut auf Sand. Er verrät seinen Ursprung und seine Würde. Und schließlich kommt es dazu, daß er den Menschen schädigt und den Bruder angreift.
Ihr arbeitet in einer großen Stadt, die ununterbrochen wächst. Sie ist ein Spiegel der unglaublichen Möglichkeiten des Menschengeschlechts, das zu bewunderungswürdigen Taten fähig ist, aber auch fähig, den Menschen auszulöschen, wenn die geistliche Beseelung und die sittliche Orientierung fehlen.

In vielen Fällen hat ein ausschließlich ökonomisches Denken, verschlimmert durch einen krassen Materialismus, alle Gebiete des Daseins überschwemmt, die Umwelt geschädigt, die *Familien* gefährdet und jede Achtung vor dem Menschen zerstört. Die Fabriken stoßen ihre Rückstände aus, verändern die Umwelt auf schädliche Weise und verseuchen sie; die Luft ist nicht mehr zu atmen. Wellen von Zuwanderern kommen und leben in menschenunwürdigen Behausungen, wo viele die Hoffnung verlieren und im Elend enden. Die Kinder, die Jugend, die Heranwachsenden finden keinen Lebensraum, um ihre physischen und geistigen Energien voll zu entwickeln, da sie oftmals auf eine ungesunde Umgebung beschränkt oder zum Aufenthalt auf der Straße gezwungen sind, wo der Verkehr zwischen Zementbauten fließt und die Anonymität der Masse sie verschleißt, ohne daß sie sich jemals kennenlernen. Neben Stadtvierteln, wo man im modernsten Komfort lebt, gibt es andere, wo die elementarsten Dinge fehlen, und es gibt Stadtrandgebiete, die planlos im Wachsen begriffen sind. Oft wird die Entwicklung zu einer riesigen Version des Gleichnisses vom reichen Mann und dem Lazarus. Die Nachbarschaft von Luxus und Elend verschärft bei den Enterbten das Gefühl des Scheiterns. Es stellt sich dann die grundlegende Frage: Wie kann man die Stadt in eine *wahrhaft menschliche Stadt* mit ihrer natürlichen Umwelt, ihren Bauten und ihren Institutionen verwandeln?
Wichtig ist vor allem eins: *der Wirtschaftsordnung einen menschlichen Sinn zu geben.* Hier gilt, was ich von der Arbeit sagte. Es ist notwendig, die verschiedenen Bereiche

des Daseins von der Herrschaft eines übermächtigen Ökonomismus zu befreien. Es ist notwendig, die ökonomischen Forderungen auf ihren richtigen Platz zu stellen und ein vielfältiges soziales Gefüge zu schaffen, das die *Vermassung* verhindert. Niemand ist davon dispensiert, an dieser Aufgabe mitzuarbeiten. Alle können irgend etwas für sich selbst und in ihrem Umkreis tun. Stimmt es nicht, daß die am meisten vernachlässigten Stadtviertel oft der Ort sind, wo die Solidarität Gesten größter Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit hervorbringt? Christen, übernehmt auf jedem Platz, an dem ihr steht, euren Teil an Verantwortlichkeit bei dieser riesigen Anstrengung zur menschlichen Umstrukturierung dieser Stadt. Euer Glaube macht dies zur Pflicht. Glaube und Erfahrung werden euch Licht und Kraft schenken weiterzugehen...

Mögt ihr von dieser heutigen Begegnung mit Jesus Christus die Sicherheit mitnehmen, daß die Kirche mit ihrer ganzen evangelischen Botschaft im Herzen der Stadt gegenwärtig sein will, im Herzen der ärmsten Bevölkerung der Stadt, im Herzen eines jeden von euch. Ihr werdet von Gott geliebt, Arbeiter von São Paulo und von Brasilien. Und auch ihr müßt Gott lieben. Das ist das Geheimnis eurer Freude, einer Freude, die, aus euren Herzen kommend, sich in euren Gesichtern und im Gesicht der Stadt als Zeichen einer menschlichen Stadt spiegeln wird.

Ethische Grundsätze über Euthanasie

Eine Erklärung der Glaubenskongregation

Unter dem Datum vom 5. Mai 1980 hat die römische Glaubenskongregation Ende Juni eine Erklärung zur Euthanasie veröffentlicht. In dieser Erklärung wird jede Tötung aus Mitleid ebenso entschieden abgelehnt, wie angesichts der Möglichkeiten extremer Lebensverlängerung durch die moderne Medizin zur Vorsicht geraten wird: Niemand sei im Falle von Todkranken verpflichtet, „eine Therapie anzuwenden, die zwar schon im Gebrauch, aber noch mit Risiken versehen oder zu aufwendig ist". Hier der Wortlaut der Erklärung in der von der Deutschen Bischofskonferenz verbreiteten deutschen Übersetzung.

Einleitung

Die Rechte und Werte der menschlichen Person sind von großer Bedeutung bei den Fragen, die von den Menschen unserer Tage diskutiert werden. Das II. Vatikanische Konzil hat, was dieses Thema angeht, die überragende Würde der menschlichen Person, besonders ihr Recht auf Leben, feierlich bekräftigt. Deshalb hat das gleiche Konzil auch die Anschläge gegen das Leben, zu denen „jede Art Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord" gehören, angeprangert (Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", Nr. 27).

Vor einiger Zeit hat die Kongregation für die Glaubenslehre allen Gläubigen die Lehre der katholischen Kirche zum Schwangerschaftsabbruch in Erinnerung gerufen[1]. Nun hält es die gleiche Kongregation für angebracht, die Lehre der Kirche zur Euthanasie darzulegen.

Die letzten Päpste[2] haben bereits die Grundsätze dieser Lehre herausgestellt, welche ihr volles Gewicht behalten; doch haben die Fortschritte der Medizin bewirkt, daß in den letzten Jahren in der Frage der Euthanasie neue Aspekte sichtbar wurden. Diese machen es erforderlich, daß die betreffenden ethischen Normen noch mehr verdeutlicht werden.

In der heutigen Gesellschaft, in der sogar die grundlegenden Werte des menschlichen Lebens oft in Frage gestellt werden, wirken sich die Veränderungen im Bereich der Zivilisation auch auf die Bewertung von Tod und Schmerz aus. Es ist ferner zu beachten, daß die Fähigkeit der ärztlichen Kunst, zu heilen und das Leben unter bestimmten Bedingungen zu verlängern, zugenommen hat, wobei sich natürlich zuweilen einige moralische Fragen ergeben. Menschen, die sich in einer solchen Lage befinden, fragen sich besorgt nach dem Sinn eines extrem hohen Alters und des Todes. Es versteht sich, daß sie in der Folge auch die Frage stellen, ob sie das Recht haben, sich selber oder ihren Angehörigen einen „gnädigen Tod" zu verschaffen, der die Leiden abkürzen könnte und der nach ihrer Ansicht der Würde des Menschen besser entspreche.

Mehrere Bischofskonferenzen haben der Kongregation für die Glaubenslehre hierzu einige Fragen vorgelegt. Die Kongregation hat zu den verschiedenen Aspekten der Euthanasie das Urteil von Fachleuten eingeholt und möchte nun mit dieser Erklärung auf die Anfragen der Bischöfe antworten, damit diese leichter die ihnen anvertrauten Gläubigen richtig unterweisen und den Regierungsstellen zu dieser schwerwiegenden Frage Gesichtspunkte zur Reflexion anbieten können. Die in diesem Dokument vorgelegten Überlegungen richten sich vor allem an jene, die an Christus glauben und auf ihn ihre Hoffnung setzen; denn aus Christi Leben, Tod und Auferstehung haben das Leben und besonders der Tod der Christen eine neue Bedeutung gewonnen, wie der hl. Paulus sagt: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn" (Röm 14,8; vgl. Phil 1,20).

Was aber die Gläubigen anderer Religionen betrifft, werden die meisten von ihnen sicher darin mit uns übereinstimmen, daß der Glaube an Gott, den Schöpfer und Herrn des Lebens, und an seine Vorsehung – sofern sie diesen teilen – jeder menschlichen Person eine erhabene Würde verleiht und deren Achtung schützt.

Es ist zu hoffen, daß diese Erklärung bei allen Menschen guten Willens Zustimmung finden kann; denn auch wenn sie unterschiedliche philosophische Lehren und Ideologien vertreten, so haben sie doch ein waches Bewußtsein von den Rechten der menschlichen Person. Gerade diese Rechte sind ja auch im Verlauf der letzten Jahre in Erklärungen internationaler Gremien oft proklamiert worden[3]. Da es sich hier um fundamentale Rechte handelt, die jeder menschlichen Person zukommen, darf man sich keineswegs auf Argumente aus dem politischen Pluralismus oder der Religionsfreiheit berufen, um die universale Geltung dieser Rechte zu leugnen.

I. Wert des menschlichen Lebens

Das menschliche Leben ist die Grundlage aller Güter und zugleich die notwendige Quelle und Vorbedingung für alle menschliche Tätigkeit sowie auch für jegliches gesellschaftliche Zusammensein. Während die meisten Menschen das menschliche Leben als etwas Heiliges betrachten und zugeben, daß niemand darüber nach Willkür verfügen darf, so vermögen die an Christus Glaubenden in ihm noch etwas Höheres zu erkennen, nämlich das Geschenk der Liebe Gottes, das sie bewahren und fruchtbar machen müssen. Aus dieser letzteren Überlegung ergibt sich Folgendes:

1. Niemand kann das Leben eines unschuldigen Menschen angreifen, ohne damit der Liebe Gottes zu ihm zu widersprechen und so ein fundamentales unverlierbares und unveräußerliches Recht zu verletzen, ohne also ein äußerst schweres Verbrechen zu begehen[4].
2. Jeder Mensch muß sein Leben nach dem Ratschluß Gottes führen. Es ist ihm ein Gut anvertraut, das schon hier auf Erden Frucht bringen soll, dessen volle und endgültige Vollendung jedoch erst im ewigen Leben zu erwarten ist.
3. Der Freitod oder Selbstmord ist daher ebenso wie der Mord nicht zu rechtfertigen; denn ein solches Tun des Menschen bedeutet die Zurückweisung der Oberherrschaft Gottes und seiner liebenden Vorsehung. Selbstmord ist ferner oft die Verweigerung der Selbstliebe, die Verleugnung des Naturinstinktes zum Leben, eine Flucht vor den Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe, die den Nächsten, den verschiedenen Gemeinschaften oder auch der ganzen menschlichen Gesellschaft geschuldet werden – wenn auch zuweilen, wie alle wissen, seelische Verfassungen zugrunde liegen, welche die Schuldhaftigkeit mindern oder auch ganz aufheben können.

Vom Selbstmord muß jedoch jenes Lebensopfer deutlich unterschieden werden, das jemand aus einem übergeordneten Grund – wie Gottes Ehre, das Heil der Seelen oder der Dienst an den Brüdern – bringt, indem er sein Leben hingibt oder der äußersten Gefahr aussetzt (vgl. Jh 15,14).

II. Euthanasie

Um die Frage der Euthanasie richtig zu behandeln, muß zunächst die Bedeutung der verwendeten Begriffe genau geklärt werden.
Etymologisch bezeichnete *Euthanasie* in der Antike den *sanften Tod*, ohne übermäßige Schmerzen. Heute denkt man nicht mehr an diese ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks, sondern vielmehr an einen ärztlichen Eingriff, durch den die Schmerzen der Krankheit oder des Todeskampfes vermindert werden, wobei zuweilen die Gefahr besteht, das Leben vorzeitig zu beenden. Schließlich wird das Wort in einem noch engeren Sinn verstanden, und zwar: *töten aus Barmherzigkeit*, in der Absicht, extreme Schmerzen endgültig zu beenden oder um Kindern mit Geburtsfehlern, unheilbar Kranken oder Geisteskranken eine Verlängerung ihres harten Lebens zu ersparen, das vielleicht noch etliche Jahre dauern würde und den Familien und der Gesellschaft eine allzu schwere Last aufbürden könnte.
Es muß daher klar sein, in welchem Sinn der Ausdruck in diesem Dokument verwendet wird.
Unter Euthanasie wird hier eine Handlung oder Unterlassung verstanden, die ihrer Natur nach oder aus bewußter Absicht den Tod herbeiführt, um so jeden Schmerz zu beenden. Euthanasie wird also auf der Ebene der Intention wie auch der angewandten Methoden betrachtet.
Es muß erneut mit Nachdruck erklärt werden, daß nichts und niemand je das Recht verleihen kann, ein menschliches Lebewesen unschuldig zu töten, mag es sich um einen Fötus oder einen Embryo, ein Kind, einen Erwachsenen oder Greis, einen unheilbar Kranken oder Sterbenden handeln. Es ist auch niemandem erlaubt, diese todbringende Handlung für sich oder einen anderen zu erbitten, für den er Verantwortung trägt, ja man darf nicht einmal einer solchen Handlung zustimmen, weder explizit oder implizit. Es kann ferner keine Autorität sie rechtmäßig anordnen oder zulassen. Denn es geht dabei um die Verletzung eines göttlichen Gesetzes, um eine Beleidigung der Würde der menschlichen Person, um ein Verbrechen gegen das Leben, um einen Anschlag gegen das Menschengeschlecht.
Es kann vorkommen, daß wegen langanhaltender und fast unerträglicher Schmerzen, aus psychischen oder anderen Gründen jemand meint, er dürfe berechtigterweise den Tod für sich selbst erbitten oder ihn anderen zufügen. Obwohl in solchen Fällen die Schuld des Menschen vermindert sein oder gänzlich fehlen kann, so ändert doch der Irrtum im Urteil, dem das Gewissen vielleicht guten Glaubens unterliegt, nicht die Natur dieses todbringenden Aktes, der in sich selbst immer abzulehnen ist. Man darf auch die flehentlichen Bitten von Schwerkranken, die für sich zuweilen den Tod verlangen, nicht als wirklichen Willen zur Euthanasie verstehen; denn fast immer handelt es sich um angstvolles Rufen nach Hilfe und Liebe. Über die Bemühungen der Ärzte hinaus hat der Kranke Liebe nötig,

warme, menschliche und übernatürliche Zuneigung, die alle Nahestehenden, Eltern und Kinder, Ärzte und Pflegepersonen ihm schenken können und sollen.

III. Die Bedeutung des Schmerzes für den Christen und die Verwendung schmerzstillender Mittel

Der Tod tritt nicht immer unter allerschwersten Umständen, nach kaum erträglichen Schmerzen ein. Wir dürfen nicht nur an extreme Fälle denken. Zahlreiche übereinstimmende Zeugnisse lassen vermuten, daß die Natur selber Vorsorge getroffen hat, um jene im Tod zu vollziehenden Trennungen zu erleichtern, die, würden sie dem Menschen bei voller Gesundheit zugemutet, ungewöhnlich schmerzlich wären. So kommt es, daß die lange Dauer einer Krankheit, fortgeschrittenes Alter, Einsamkeit und Verlassenheit jene psychologischen Voraussetzungen schaffen, die die Annahme des Todes erleichtern.
Dennoch ist zuzugeben, daß der Tod ein Ereignis ist, das natürlicherweise den Menschen mit Angst erfüllt, zumal wenn ihm oft schwere und langandauernde Schmerzen voraufgehen oder ihn begleiten.
Der körperliche Schmerz gehört gewiß unvermeidlich zur Verfassung des Menschen; vom biologischen Standpunkt aus ist er ein Warnzeichen, dessen Nutzen außer Zweifel steht. Da er aber auch das psychische Leben des Menschen berührt, übersteigt seine Belastung oft den biologischen Nutzen, ja sie kann derart zunehmen, daß die Beseitigung des Schmerzes um jeden Preis wünschenswert erscheint.
Nach christlicher Lehre erhält der Schmerz jedoch, zumal in der Sterbestunde, eine besondere Bedeutung im Heilsplan Gottes. Er gibt Anteil am Leiden Christi und verbindet mit dem erlösenden Opfer, das Christus im Gehorsam gegen den Willen des Vaters dargebracht hat. Es darf deshalb nicht verwundern, wenn einzelne Christen schmerzstillende Mittel nur mäßig anwenden wollen, um wenigstens einen Teil ihrer Schmerzen freiwillig auf sich zu nehmen und sich so bewußt mit den Schmerzen des gekreuzigten Christus vereinigen zu können (vgl. Mt 27,34).
Doch widerspricht es der Klugheit, eine heroische Haltung als allgemeine Norm zu fordern. Menschliche und christliche Klugheit rät im Gegenteil bei den meisten Kranken, solche Medikamente anzuwenden, welche den Schmerz lindern oder beseitigen können, auch wenn sich dadurch als Nebenwirkungen Schläfrigkeit und vermindertes Bewußtsein einstellen.
Bei denen aber, die sich selbst nicht mehr auszudrücken vermögen, darf man mit Recht voraussetzen, daß sie diese schmerzstillenden Mittel haben möchten und wünschen, sie nach dem Rat der Ärzte zu erhalten.
Die intensive Anwendung schmerzstillender Mittel ist aber nicht problemlos; denn man muß, um ihre Wirksamkeit zu gewährleisten, wegen des Phänomens der Gewöhnung im allgemeinen immer größere Dosen verabreichen.
Es ist hilfreich, an eine Erklärung von Papst Pius XII. zu erinnern, die weiterhin voll gültig bleibt. Einer Gruppe von Ärzten, die ihm die Frage vorgelegt hatten: „Kann es nach der Lehre der Religion und den Normen der Moral dem Arzt und dem Kranken erlaubt sein, mit Hilfe narkotischer Medikamente Schmerz und Bewußtsein auszuschalten (...) (auch beim Herannahen des Todes und wenn vorauszusehen ist, daß die Anwendung dieser Mittel das Leben abkürzt)?" antwortete der Papst: „Wenn andere Mittel fehlen und dadurch unter den gegebenen Umständen die Erfüllung der übrigen religiösen und moralischen Pflichten in keiner Weise verhindert wird, ist es erlaubt."[5]
In diesem Fall ist es klar, daß der Tod keineswegs gewollt oder gesucht wird, auch wenn man aus einem vernünftigen Grund die Todesgefahr in Kauf nimmt; man beabsichtigt nur, die Schmerzen wirksam zu lindern, und verwendet dazu jene schmerzstillenden Mittel, die der ärztlichen Kunst zur Verfügung stehen.

Doch verdienen die schmerzstillenden Mittel, bei denen die Kranken das Bewußtsein verlieren, eine besondere Überlegung. Denn es liegt viel daran, daß die Menschen nicht nur ihren moralischen Verpflichtungen und den Aufgaben gegenüber ihren Verwandten nachkommen, sondern sich vor allem auch in vollem Bewußtsein auf die Begegnung mit Christus richtig vorbereiten können. Pius XII. ermahnt deshalb: „Es ist nicht recht, den Sterbenden ohne schwerwiegenden Grund des Bewußtseins zu berauben."[16]

IV. Das richtige Maß in der Verwendung therapeutischer Mittel

Es ist in unserer Zeit sehr wichtig, gerade in der Todesstunde die Würde der menschlichen Person und die christliche Bedeutung des Lebens zu wahren und sich vor einer gewissen „Technisierung" zu hüten, die der Gefahr des Mißbrauchs ausgesetzt ist. So spricht man heute ja auch vom „Recht auf den Tod", versteht darunter aber nicht das Recht eines Menschen, sich durch eigene oder fremde Hand nach Gutdünken den Tod zu geben, sondern das Recht, in ruhiger Verfassung mit menschlicher und christlicher Würde sterben zu können. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Anwendung therapeutischer Mittel zuweilen manche Frage aufwerfen.
In vielen Fällen kann die Situation derart verwickelt sein, daß sich Zweifel ergeben, wie hier die Grundsätze der Sittenlehre anzuwenden sind. Die betreffenden Entscheidungen stehen dem Gewissen des Kranken oder seiner rechtmäßigen Vertreter wie auch der Ärzte zu; dabei sind sowohl die Gebote der Moral wie auch die vielfältigen Aspekte des konkreten Falles vor Augen zu halten.
Jeder ist verpflichtet, für seine Gesundheit zu sorgen und sicherzustellen, daß ihm geholfen wird. Jene aber, denen die Sorge für die Kranken anvertraut ist, müssen ihren Dienst mit aller Sorgfalt verrichten und die Therapien anwenden, die nötig oder nützlich scheinen.

Muß man nun unter allen Umständen alle verfügbaren Mittel anwenden? Bis vor kurzem antworteten die Moraltheologen, die Anwendung „außerordentlicher" Mittel könne man keinesfalls verpflichtend vorschreiben. Diese

Antwort, die als Grundsatz weiter gilt, erscheint heute vielleicht weniger einsichtig, sei es wegen der Unbestimmtheit des Ausdrucks oder wegen der schnellen Fortschritte in der Heilkunst. Daher ziehen es manche vor, von „verhältnismäßigen" und „unverhältnismäßigen" Mitteln zu sprechen. Auf jeden Fall kann eine richtige Abwägung der Mittel nur gelingen, wenn die Art der Therapie, der Grad ihrer Schwierigkeiten und Gefahren, der benötigte Aufwand sowie die Möglichkeiten ihrer Anwendung mit den Resultaten verglichen werden, die man unter Berücksichtigung des Zustandes des Kranken sowie seiner körperlichen und seelischen Kräfte erwarten kann.
Damit diese allgemeinen Grundsätze leichter angewendet werden können, dürften die folgenden Klarstellungen hilfreich sein:
– Sind andere Heilmittel nicht verfügbar, darf man mit Zustimmung des Kranken Mittel anwenden, die der neuste medizinische Fortschritt zur Verfügung gestellt hat, auch wenn sie noch nicht genügend im Experiment erprobt und nicht ungefährlich sind. Der Kranke, der darauf eingeht, kann dadurch sogar ein Beispiel der Hochherzigkeit zum Wohl der Menschheit geben.
– Ebenso darf man die Anwendung dieser Mittel abbrechen, wenn das Ergebnis die auf sie gesetzte Hoffnung nicht rechtfertigt. Bei dieser Entscheidung sind aber der berechtigte Wunsch des Kranken und seiner Angehörigen sowie das Urteil kompetenter Fachärzte zu berücksichtigen. Diese können mehr als andere eine vernünftige Abwägung vornehmen, ob dem Einsatz an Instrumenten und Personal die erwarteten Erfolge entsprechen und ob die angewandte Therapie dem Kranken nicht Schmerzen oder Beschwerden bringt, die in keinem Verhältnis stehen zu den Vorteilen, die sie ihm verschaffen kann.
– Es ist immer erlaubt, sich mit den Mitteln zu begnügen, welche die Medizin allgemein zur Verfügung stellt. Niemand kann daher verpflichtet werden, eine Therapie anzuwenden, die zwar schon im Gebrauch, aber noch mit Risiken versehen oder zu aufwendig ist. Ein Verzicht darauf darf nicht mit Selbstmord gleichgesetzt werden: es handelt sich vielmehr um ein schlichtes Hinnehmen menschlicher Gegebenheiten; oder man möchte einen aufwendigen Einsatz medizinischer Technik vermeiden, dem kein entsprechender zu erhoffender Nutzen gegenübersteht; oder man wünscht, der Familie beziehungsweise der Gemeinschaft keine allzu große Belastung aufzuerlegen.
– Wenn der Tod näher kommt und durch keine Therapie mehr verhindert werden kann, darf man sich im Gewissen entschließen, auf weitere Heilversuche zu verzichten, die nur eine schwache oder schmerzvolle Verlängerung des Lebens bewirken könnten, ohne daß man jedoch die normalen Hilfen unterläßt, die man in solchen Fällen einem Kranken schuldet. Dann liegt kein Grund vor, daß der Arzt Bedenken haben müßte, als habe er einem Gefährdeten die Hilfe verweigert.

Schluß

Die in dieser Erklärung enthaltenen Normen sind bestimmt vom aufrichtigen Bemühen, dem Menschen nach dem Plan des Schöpfers zu helfen. Wenn einerseits das Leben als Geschenk Gottes anzusehen ist, so ist andererseits der Tod unausweichlich. Darum müssen wir ihn im vollen Bewußtsein unserer Verantwortung und mit aller Würde annehmen können, ohne die Todesstunde in irgendeiner Weise zu beschleunigen. Der Tod beendet zwar den irdischen Lebenslauf, er eröffnet aber zugleich den Zugang zum unsterblichen Leben. Daher müssen sich alle Menschen schon im Licht menschlicher Werte auf dieses Ereignis innerlich richtig vorbereiten, ganz besonders aber die Christen im Licht ihres Glaubens.

Was diejenigen betrifft, die im öffentlichen Gesundheitswesen arbeiten, so werden sie nichts unterlassen, um ihr ganzes fachliches Können in den Dienst der Kranken und Sterbenden zu stellen. Sie sollen aber bedenken, daß diese noch einen anderen Trost viel notwendiger brauchen, nämlich uneingeschränkte Güte und liebende Anteilnahme. Ein solcher Dienst, den Menschen geschenkt, wird zugleich Christus dem Herrn erwiesen, der gesagt hat: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25,40).

Diese Erklärung, welche in der ordentlichen Versammlung dieser Kongregation verabschiedet wurde, hat Papst Johannes Paul II. in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, den 5. Mai 1980

Franjo Kardinal Šeper, *Präfekt*
Jean Jérôme Hamer OP, *Titularerzbischof, Sekretär*

[1] Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch, 18. November 1974, AAS 66 (1974) 730–747. [2] *Pius XII.*, Ansprache an die Delegierten der Internationalen Vereinigung katholischer Frauen, 11. September 1947, AAS 39 (1947) 483; Ansprache an die Mitglieder des katholischen Hebammenverbandes Italiens, 29. Oktober 1951, AAS 43 (1951) 835–854; Ansprache an die Mitglieder des Internationalen Forschungsrates für Militärmedizin, 19. Oktober 1953, AAS 45 (1953) 744–754; Ansprache an die Teilnehmer des IX. Kongresses der italienischen Gesellschaft für Anästhesiologie, 24. Februar 1957, AAS 49 (1957) 146. Vgl. auch Ansprache zur Frage der „Wiederbelebung", 24. November 1957, AAS 49 (1957) 1027–1033. *Paul VI.*, Ansprache an die Mitglieder der Sonderkommission der Vereinten Nationen zur Frage der Rassentrennung, 22. Mai 1974, AAS 66 (1974) 346. *Johannes Paul II.*, Ansprache an die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Nordamerika, 5. Oktober 1979, AAS 71 (1979) 1225.
[3] Zu berücksichtigen ist besonders die Empfehlung 779 (1976) über die Rechte der Kranken und Sterbenden, die vom Parlament des Europarates auf seiner XXVII. Ordentlichen Sitzung angenommen worden ist; vgl. *Sipeca*, Nr. 1 (März 1977) 14–15. [4] Ganz außer acht gelassen werden hier die Fragen der Todesstrafe und des Krieges. Diese erfordern weitere besondere Überlegungen, die das Thema dieser Erklärung überschreiten. [5] *Pius XII.*, Ansprache vom 24. Februar 1957, AAS 49 (1957) 147. [6] Ebd., 145, vgl. Ansprache vom 9. September 1958, AAS 50 (1958) 694.

Wie steht die Kirche zur Bevölkerungsexplosion?

Eine Analyse aus Anlaß der römischen Bischofssynode

Am 26. September beginnt in Rom die Bischofssynode. Ihr Thema ist die Familie. Damit hängen eine Reihe aktuell bedrängender Fragestellungen zusammen. Dazu gehört sicher, bedingt durch „Humanae vitae", die Position der Kirche in der Bevölkerungsfrage. Der Bevölkerungswissenschaftler Arthur McCormack *(Rom / London) setzt sich damit auf den folgenden Seiten auseinander. Nicht weniger bedrängend ist die kirchliche Situation der wiederverheiratet Geschiedenen. Dazu anschließend ein Beitrag von Prof.* Karl Forster *(Augsburg).*

Eines der kritischsten Probleme für die heutige Welt, das in seinen Auswirkungen auf die Menschheit möglicherweise verhängnisvoller ist als die Gefahr von Kernexplosionen, ist das schnelle Bevölkerungswachstum.
Allerdings ist damit nur eines der Bevölkerungsprobleme unserer Zeit gemeint; es gibt in verschiedenen Gebieten der Welt weitere, damit zusammenhängende Probleme. Eines der ernstesten, das gleichzeitig dem oben erwähnten diametral entgegengesetzt ist und welches auch die Bundesrepublik Deutschland betrifft, ist der Rückgang der Geburtenraten in Westeuropa. Dieser hat ein solches Ausmaß erreicht, daß einige Länder das Stadium der Bestandserhaltung nicht mehr erreichen und andere sich dem Nullwachstum, also dem Gleichgewicht zwischen Geburten und Todesfällen, annähern. Das andere generative Verhalten von Einwanderern und „Gastarbeitern", die zum Teil hohe Geburtenraten haben, verschleiert zwar diese Tendenz, kann sie aber nicht verbergen.

I. Die Fakten

Ein paar Zahlen illustrieren *dieses* Problem:

Tabelle 1.* Europa

Land	Geschätzte Bevölkerung Mitte der 80er Jahre (in Mill.)	Geburtenrate	Natürl. Wachstumsrate (% pro Jahr)	Anzahl der Jahre zur Bevölkerungsverdopplung	Geschätzte Bevölkerung im Jahr 2000 (in Mill.)	Bruttosozialprodukt pro Kopf der Bevölkerung (in $ US pro Jahr)
Belgien	9.9	12	0.1	990	10.7	9070
Bundesrepublik	61.1	9	−0.2	—	59.8	9600
DDR	16.7	14	0.0	—	16.6	5660
Frankreich	53.6	14	0.3	198	57.5	8270
Großbritannien	55.8	12	0.1	1155	56.5	5030
Irland	3.3	22	1.1	61	4.0	3470
Italien	57.2	12	0.3	224	61.3	3840
Niederlande	14.1	13	0.4	158	15.5	8390
Polen	35.5	19	1.0	71	40.9	3660
Schweden	8.3	11	0.0	1386	8.6	10210

* Alle Tabellen sind, falls nicht anders vermerkt, dem „World Population Data Sheet" von 1980 entnommen, Population Reference Bureau, 1337 Connecticut Ave., Wash. D. C. Dieses Blatt gibt an, welchen Quellen die Zahlen entnommen sind, viele aus speziellen UNO-Publikationen.

In den USA ist die Bevölkerungswachstumsrate für ein entwickeltes Land immer noch vergleichsweise hoch, das gleiche gilt für Kanada, Japan und Australien; sie liegt aber jeweils unter 1.0%. Die folgende Tabelle zeigt die Quoten entwickelter Länder außerhalb Europas.

Tabelle 2. Raten entwickelter Länder außerhalb Europas

Land	Bevölkerung 1980	Geburtenrate	Natürliche Wachstumsrate	Verdoppl. Zeitraum	Bevölkerung 2000	Bruttosozialprodukt
USA	222.5	16	0.7	99	260.4	9700
Kanada	24.0	15	0.8	88	29.0	9170
Japan	116.8	15	0.9	79	129.4	7330
Australien	14.6	16	0.8	86	17.9	7920

Es gibt nur vier Länder in der gesamten entwickelten Welt mit jährlichen Bevölkerungswachstumsraten von mehr als 1%, nämlich Irland mit 1.1%, Polen mit 1.0%, Rumänien mit 1.0% und Spanien mit 1.0%. Interessant ist, daß die UdSSR, die immer erklärt hat, der Begriff der Bevölkerungsexplosion sei ein kapitalistischer Mythos, eine Geburtenrate von 18 auf 1000 und ein Bevölkerungswachstum von weniger als 1% (nämlich 0.8%) hat.
Normalerweise ist die jährliche Wachstumsrate gleich der Rate des Bevölkerungszuwachses, ausgenommen es gibt starke Wanderungsbewegungen, und das trifft eher innerhalb von Ländern als zwischen Ländern zu.
Diese Daten zeigen überzeugend, daß die Bevölkerungsexplosion in den entwickelten Staaten des Westens und in Japan vorüber ist. Obwohl ihr Problem der Überalterung aufgrund rückläufiger Wachstumsraten und sogar die Aussicht auf einen Rückgang der Bevölkerung schwerwiegende Folgen haben, so bleibt doch das *dringendste* Problem die „Bevölkerungsexplosion", die noch immer in den weniger entwickelten Ländern anhält, in denen drei Viertel der Weltbevölkerung leben, und zwar größtenteils in größter Armut.
Der sog. „Nord-Süd-Bericht", die im Frühjahr 1980 veröffentlichte Untersuchung der Nord-Süd-Kommission unter dem Vorsitz von *Willy Brandt* (Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. Bericht der Nord-Süd-Kommission, Köln 1980), betrachtet das Bevölkerungswachstum als eines der großen Probleme der Entwicklungsländer in ihrem Bemühen, die Entwicklung zu erreichen, die ihren

Völkern erst ein menschenwürdiges Leben ermöglichen würde. In dem Bericht heißt es:

„Das gegenwärtige bestürzende Wachstum der Weltbevölkerung wird noch eine ganze Zeit lang anhalten. Es ist eine der stärksten prägenden Kräfte für die Zukunft der menschlichen Gesellschaft. Alle fünf Tage wächst die Weltbevölkerung um über eine Million Menschen. Sie wird in den achtziger und neunziger Jahren um insgesamt nahezu zwei Milliarden Menschen zunehmen, und das ist mehr als die Gesamtzahl aller Menschen, die im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts auf der Erde lebten. Neun Zehntel dieses Zuwachses werden auf die Dritte Welt entfallen. In den Industrieländern sind die Aussichten ungewisser – dort könnte das Wachstum sehr gering sein, in einigen von ihnen mag die Bevölkerungszahl sogar leicht zurückgehen" (S. 135).

Was die Statistiken aussagen

Diese sehr ernsthaften und nüchternen Betrachtungen zum Bevölkerungswachstum lassen sich durch Statistiken belegen. Diese mögen teilweise zwar nur bis auf einige Millionen genau sein, doch sind sie genau genug, um ein sehr düsteres Bild der Zukunft zu zeichnen, das bald Wirklichkeit werden wird, wenn von entwickelten wie Entwicklungsländern nicht bald etwas unternommen wird. Bei dem Bericht haben wir es nicht mit „Untergangspropheten" zu tun, sondern mit den Überlegungen einiger der hervorragendsten Staatsmänner und Bevölkerungsexperten der Welt und mit den besten Statistiken, die von den Vereinten Nationen oder aus anderen Quellen zu erhalten sind. Sie lassen sich nicht von jenen vom Tisch wischen, die das rapide Bevölkerungswachstum der Welt für ihre eigenen Zwecke – politische, soziale, kulturelle – herunterspielen. Es ist wichtig, diese Fakten objektiv und ohne Vorurteil und vorgefaßte Meinungen zu betrachten.

Tatsache ist, daß viele Länder, die aufgrund ihrer gegenwärtigen Armut noch am wenigsten in der Lage sind, mit einem rapiden Bevölkerungswachstum fertigzuwerden, eben jene Länder sind, wo dieses Wachstum stattfindet.

Die folgende Tabelle hilft die *Auswirkungen* der verschiedenen jährlichen Bevölkerungszuwachsraten zu berechnen, gemessen an der Zeitspanne, die erforderlich ist, bis eine gegebene Bevölkerung sich verdoppelt hat.

Tabelle 3.

Bevölkerungswachstumsrate	Zeitspanne, in der sich die gegenwärtige Bevölkerung verdoppelt
0.1%	700 Jahre
0.4%	180 Jahre
0.5%	140 Jahre
0.8%	80 Jahre
1.0%	70 Jahre
1.5%	47 Jahre
2.0%	35 Jahre
2.5%	27 Jahre
3.0%	23 Jahre
3.5%	20 Jahre
4.0%	18 Jahre

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß nur vier entwickelte Länder Raten über 1.0% haben. Dagegen gibt es kein Land gleich welcher Größe in der weniger entwickelten Welt mit einer jährlichen natürlichen Wachstumsrate von unter 1%; kaum eines bleibt unter 1.5%, sehr viele liegen zwischen 1.5 und 2.5%, und eine große Anzahl sogar bei 3% und mehr. Die letzte Spalte ist zu beachten. Sie zeigt die Armut dieser Länder, ausgedrückt im Bruttosozialprodukt *per annum* pro Kopf der Bevölkerung.

Tabelle 4.

Region oder Land	Geschätzte Bevölkerung Mitte der 80er Jahre (in Mill.)	Geburtenrate	Natürliche Wachstumsrate (% pro Jahr)	Anzahl der Jahre zur Bevölkerungsverdopplung	Geschätzte Bevölkerung im Jahr 2000 (in Mill.)	Bruttosozialprodukt pro Kopf der Bevölkerung (in $ US pro Jahr)
Afrika						
Ägypten	42.1	38	2.7	26	64.9	400
Algerien	19.0	48	3.4	20	36.9	1260
Angola	6.7	48	2.4	28	11.2	300
Äthiopien	32.6	50	2.5	28	55.3	120
Botswana	0.8	51	3.4	21	1.4	620
Elfenbeinküste	8.0	48	2.9	24	14.0	840
Ghana	11.7	48	3.1	22	21.2	390
Kamerun	8.5	42	2.3	30	13.1	460
Kenia	15.9	53	3.9	18	32.3	320
Libyen	3.0	47	3.5	20	5.7	6910
Mali	6.6	49	2.7	26	11.6	120
Nigeria	77.1	50	3.2	22	148.9	560
Obervolta	6.9	48	2.6	27	11.8	160
Senegal	5.7	48	2.6	27	9.7	340
Südafrika	28.4	38	2.8	25	46.3	1480
Sudan	18.7	48	3.1	22	31.8	320
Tansania	18.6	47	3.1	22	35.0	230
Uganda	13.7	45	3.0	23	25.5	—
Zaïre	29.3	46	2.8	25	48.1	210
Asien						
Afghanistan	15.9	48	2.7	26	26.4	240
Bangladesh	90.6	46	2.6	27	156.7	90
Burma	34.4	39	2.4	29	53.7	150
China	975.0	18	1.2	58	1212.3	460
Indien	676.2	34	1.9	36	976.2	180
Indonesien	144.3	35	2.0	34	210.6	360
Jordanien	3.2	46	3.3	21	5.9	1050
Malaysia	14.0	31	2.5	28	20.7	1090
Sri Lanka	14.8	28	2.2	32	20.9	190
Taiwan	17.8	25	2.0	35	23.8	1400
Thailand	47.3	32	2.3	30	75.5	490
Türkei	45.5	35	2.5	38	69.6	1210
Vietnam	53.3	41	2.3	30	80.9	170
Lateinamerika						
Argentinien	27.1	26	1.6	42	32.9	1910
Barbados	0.3	16	0.9	80	0.3	1940
Bolivien	5.3	44	2.5	28	8.9	510
Brasilien	122.0	36	2.8	35	205.1	1570
Chile	11.3	21	1.4	48	15.2	1410
Dominikan. Republik	5.4	37	2.8	25	8.5	910
El Salvador	4.8	40	3.3	21	8,6	600
Haiti	5.8	42	2.6	26	9.9	260
Jamaika	2.2	29	2.2	31	2.8	1110
Kolumbien	26.7	29	2.1	33	42.2	870
Kuba	10.0	18	1.2	59	12.7	810
Mexiko	68.2	37	3.1	22	128.9	1290
Peru	17.6	40	2.8	25	29.2	740
Venezuela	13.9	36	3.0	23	25.7	2910

Manche Menschen wenden sich trotz dieser Daten gegen den Begriff „Bevölkerungsexplosion"; er sei zu emotional und sensationslüstern. Tatsache aber ist, daß wohl kaum ein Begriff zu dramatisch ist für das beispiellose rapide Bevölkerungswachstum dieses Jahrhunderts, das vor allem in den letzten Jahrzehnten die Milliarden der Armen in den Entwicklungsländern hat steil ansteigen lassen.

Das Ausmaß der Bevölkerungsexplosion

Auch das *Ausmaß* der Bevölkerungsexplosion läßt sich leicht an einigen Zahlen demonstrieren. Die Weltbevölkerung betrug am Anfang des Jahrhunderts 1.6 Milliarden. 1930 waren es 2 Milliarden, 1961 3 Milliarden. Gegenwärtig leben auf der Welt 4.414 Milliarden Menschen, und die meisten Vorhersagen sprechen davon, daß es im Jahre 2000 6 Milliarden oder mehr sein werden.

Wenn man diese Zahlen mit der demographischen Entwicklung in früheren Zeiten vergleicht, so erkennt man auf den ersten Blick, daß wir uns in einer Situation befinden, die vollständig und absolut ohne Parallele in der Geschichte ist. Zur Zeit Christi betrug die Weltbevölkerung schätzungsweise 200 Millionen. Die menschliche Rasse brauchte von Beginn unserer Zeitrechnung an bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, um die ersten 500 Millionen, d. h. eine halbe Milliarde Menschen, zu erreichen. Erst 1830 wurde die erste Milliarde voll.
Die Weltbevölkerung wächst mit einer Rate von 1.7%. Das bedeutet, sie verdoppelt sich in etwa 40 Jahren, wenn die gegenwärtige Zuwachsrate beibehalten wird. Solche Aussagen sind keine Prophezeiungen oder Weissagungen. Sie sind mathematisch verläßliche Projektionen. Vorhersagen sind eine Kombination der Projektionen mit dem erwarteten Verhalten von Paaren zur Senkung der Geburtenraten. So beruht die Zahl von etwa 6 Milliarden Menschen im Jahre 2000 auf der Annahme daß die absolute Vorhersage, die sich auf der Basis von 1.7% errechnet, nicht erreicht, sondern in gewissem Maße modifiziert werden wird durch einen Rückgang der Wachstumsraten. Wenn man davon ausgeht, daß der Rückgang des Bevölkerungswachstums im Schnitt dem entspricht, was sich aus den gegenwärtigen Trends ergäbe, wenn die Familienplanungsprogramme erfolgreicher wären als erwartet, so mag sich die Zahl der Menschen im Jahre 2000 auf 5.8 Milliarden senken; es werden auch 5.5 Milliarden als mögliche Zahl genannt, doch dazu müßten so drakonische Maßnahmen wie gegenwärtig in China in der gesamten Entwicklungswelt angewandt werden, was äußerst unwahrscheinlich ist.

Wenn wir die Bevölkerungszahlen näher untersuchen, so sehen wir, daß von den gegenwärtig 4.414 Milliarden Menschen 1.131 Milliarden in den entwickelteren Ländern und 3.283 Milliarden in den weniger entwickelten Ländern leben. Die Bevölkerung in den entwickelteren Ländern wächst im Schnitt um 0,6%, d. h., in ihnen werden im Jahre 2000 nicht viel mehr Menschen leben als heute, nämlich 1.272 Milliarden. Die 3.283 Milliarden Menschen in den weniger entwickelten Ländern anderseits vermehren sich im Schnitt um 2%, sie werden also im Jahre 2000 4.884 Milliarden erreichen.

Es ist daher nicht daran zu zweifeln, daß wir uns noch mitten in einer Bevölkerungsexplosion von, historisch gesehen, erschreckendem Ausmaß befinden. Es ist gleichermaßen klar, daß es die *Entwicklungsländer* sind, welche die volle Last dieses speziellen Bevölkerungsproblems tragen.
Zwar hat es in den letzten Jahren einen Rückgang in den Zuwachsraten auch in der Dritten Welt gegeben. Ja, man wird sagen können, daß die Bevölkerungswachstums*raten* ihren Höhepunkt überschritten haben; aber das heißt natürlich, wie die obigen Zahlen zeigen, nicht, daß die Bevölkerung abnimmt, sondern nur, daß sie weniger schnell, aber immer noch sehr schnell zunimmt.

In diesem Lichte muß man auch die Ergebnisse des *World Fertility Survey*, der 1972 begonnen und vor kurzem veröffentlicht wurde, betrachten. Der Bericht spricht von einem schnellen Rückgang der jährlichen Bevölkerungszuwachsraten. Dieser Rückgang muß aber so gesehen werden, wie Bevölkerungsexperten ihn einschätzen. Für sie ist ein Rückgang von 0.5% innerhalb von 5 bis 10 Jahren extrem schnell; wenn aber die ursprüngliche Wachstumsrate 3.5% betrug, dann kann der Rückgang, der demographisch betrachtet sicher sehr bedeutsam ist, nicht so erheblich sein, was die absoluten Zahlen angeht. Dennoch ist diese Entwicklung ein Zeichen der Hoffnung, denn wie rapides Bevölkerungswachstum eine aufsteigende Spirale darstellt, so führt der Rückgang der Wachstumsrate zu einer absteigenden Spirale derselben Art.

Ein Beispiel aus den 66 Ländern, welche der World Fertility Survey untersucht hat, möge das illustrieren. 1968 wuchs die Bevölkerung Indiens mit einer Rate von 2.5%. 1974, d. h. vor den außerordentlich drastischen Maßnahmen der Regierung Indira Ghandi (1975 und 1976), die zum Sturz von Frau Ghandi führten, war die Zuwachsrate 2%. Sie liegt nun bei 1.9%, da die Bevölkerungspolitik seit 1976 als Reaktion auf die Härte der Programme von 1975 und 1976 nicht mehr forciert wird. Dennoch rechnet man gegenwärtig damit, daß die 676 Millionen Inder sich bis zum Ende des Jahrhunderts um 300 Millionen vermehrt haben werden.

Es ist also kein Grund zur Selbstzufriedenheit. Im Nord-Süd-Bericht heißt es: „Es ist richtig, daß die Bevölkerungsexplosion sich abzuschwächen scheint. In vielen Ländern der Dritten Welt nimmt die Geburtenrate ab und die des Bevölkerungswachstums beschleunigt sich nicht mehr. In einigen Ländern, darunter die Volksrepublik China, sind die Geburtenraten so viel schneller zurückgegangen als die Sterblichkeitsraten, daß die Rate des Bevölkerungszuwachses halbiert wurde. ... (Aber)... Rasches Wachstum über eine lange Zeit hat in den Entwicklungsländern eine sehr jugendliche Altersstruktur geschaffen, und die Zahl junger Familien wird dort so schnell zunehmen, daß die gesamte Bevölkerung selbst dann um fast ein

Drittel zunehmen würde, wenn von heute an jedes Paar nur zwei Kinder hätte" (S. 135).

Die Schere schließt sich nicht eng genug

Die Probleme des schnellen Bevölkerungswachstums in den Entwicklungsländern bleibt also bestehen. Die Anzahl von Menschen, die jetzt jedes Jahr hinzukommen und die bis zum Ende des Jahrhunderts erwartet werden, ist größer denn je. Alles andere als entschärft, tickt die Bevölkerungsbombe weiter, und dringender denn je sind Taten erforderlich, ihre Bedrohung für das Wohlergehen der Menschheit zu verringern. Der Begriff „Bevölkerungsexplosion" (vor 50 Jahren von einem Amerikaner, *Guy Irving Burch*, geprägt) ist zwar vor allem von der Kirche beharrlich vermieden worden. Und er ist natürlich in mancher Hinsicht eine Fehlprägung, denn wir denken bei einer Explosion an einen ein für allemal zerstörerischen großen Knall, während ein allzu schnelles Bevölkerungswachstum leise und fortlaufend erfolgt; aber es bleiben die Tatsachen bestehen, auch wenn man vorgibt, sie gebe es nicht, oder wenn man die Augen davor verschließt.

In vielen der Entwicklungsländer, welche die restlichen drei Viertel der Weltbevölkerung ausmachen, sind die Geburtenraten jetzt im Sinken begriffen, wie ich angedeutet habe. Gleichzeitig flacht sich die bislang steil abfallende Mortalitätskurve ab, da die am leichtesten zu kontrollierenden Krankheiten besiegt sind. Als Folge davon beginnt sich die riesige Schere zwischen Geburten und Todesfällen in der Dritten Welt, welche die Bevölkerungsexplosion nach dem Zweiten Weltkrieg in Gang gesetzt hat, zu schließen. Aber sie schließt sich bis jetzt noch nicht sehr weit. Da der Druck der Menschenzahl steigt und die Nahrungsmittelproduktion in den Entwicklungsländern kaum mit dem Bevölkerungswachstum Schritt hält, werden die ohnehin schon unter starkem Druck stehenden Städte der Dritten Welt womöglich bis zum Jahre 2000 mehr als eine weitere Milliarde Menschen aufnehmen müssen, ihre Arbeitermassen im gleichen Zeitraum um 780 Millionen zunehmen, wo heute schon etwa 300 Millionen ohne Arbeit oder unterbeschäftigt sind und Meere, Bodenressourcen und die Atmosphäre überall von einer Verschmutzung bedroht sind, die zu kontrollieren für diese Länder ein kaum zu bewältigendes Problem geworden ist.

Der Nord-Süd-Bericht faßt das folgendermaßen zusammen: „Bei diesen Aussichten überkommt einen leicht ein Gefühl der Hilflosigkeit. Ein Bevölkerungswachstum von 2 bis 3 Prozent im Jahr führt zu einer Verdoppelung der Bevölkerung innerhalb von 25 bis 35 Jahren. Das macht die Aufgabe so viel schwieriger, Nahrung, Arbeit, Unterkunft, Bildung und Gesundheitspflege für alle zu schaffen, die totale Armut abzuschaffen und dem gewaltigen finanziellen und administrativen Bedarf der rapiden Verstädterung zu begegnen. Nur schwer läßt sich auch die Schlußfolgerung umgehen, daß eine Welt mit 15 Milliarden Menschen von einer Reihe möglicherweise verheerender wirtschaftlicher, sozialer und politischer Konflikte geschüttelt werden könnte. Ob die alptraumhafte Vision von einem im nächsten Jahrhundert hoffnungslos überfüllten Planeten abgewendet werden kann, hängt entscheidend davon ab, was heute getan wird, um die Stabilisierung der Weltbevölkerung zu beschleunigen."

„Der Druck, den rasches Bevölkerungswachstum erzeugt, ist in erster Linie eine Sorge derjenigen Staaten, in denen er auftritt. Sie müssen manchmal mehr als die Hälfte aller Investitionsmittel und Entwicklungsanstrengungen allein darauf verwenden, den gegenwärtigen Lebensstandard vor dem Absinken auf ein noch tieferes Niveau zu bewahren, während der ständige Zuwachs neuer Arbeitskräfte Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung verschärft. Aber daß die Weltbevölkerung in einem bisher nicht gekannten Maße wächst, hat zwangsläufig auch für die gesamte internationale Gemeinschaft eine Reihe von Konsequenzen" (S. 136, 138).

Ein wesentlicher Grund der Armut

Wieder kann hier nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Aber ein Beispiel aus *Städten* der Dritten Welt, die noch schneller wachsen als deren Gesamtbevölkerung, gibt aber eine lebhafte Vorstellung von den Problemen, welche ein rapides Bevölkerungswachstum hervorruft. Die Einwohnerzahl von Mexico City beträgt gegenwärtig 12 Millionen, wovon viele Millionen in Hütten in den riesigen Slums leben. 1950 betrug die Bevölkerung 2.9 Millionen. Man schätzt, daß sie Ende des Jahrhunderts 32 Millionen erreicht haben wird. Diese Zunahme entsteht teils durch die hohe Bevölkerungswachstumsrate Mexikos (mehr als 3%), teils durch Zuwanderung in die Stadt, die wiederum teilweise durch Bevölkerungsdruck verursacht wird. Dies ist nur ein Beispiel von mehreren. Die folgende Tabelle gibt einige weitere – und es gibt viele mehr in der Dritten Welt.

Tabelle 5. Geschätzte Stadtbevölkerung in einigen Entwicklungsländern im Jahr 2000.

Städte	Bevölkerung in Millionen 1950	1975	2000
São Paulo	2.5	9.9	26.0
Lagos	0.3	2.4	9.4
Manila	1.5	4.4	12.8
Djakarta	1.6	5.6	17.8
Schanghai	5.8	11.5	22.1

Quelle: Weltbank 1976

Man rechnet damit, daß am Ende dieses Jahrhunderts mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung in Städten mit mehr als 100000 Einwohnern leben wird. Zu Beginn des Jahrhunderts aber lebten noch 80% der Bevölkerung auf dem Lande.

Es hat lange gedauert, bis die Probleme der Unterentwicklung, welche von einem schnellen Bevölkerungswachstum zum Teil hervorgerufen und zweifellos kompliziert wer-

den, erkannt worden sind. Einige Entwicklungsländer haben eine geringe Bevölkerungsdichte und meinen, sie bräuchten mehr Menschen. Die Hälfte der Länder des tropischen und nördlichen Afrika zählt weniger als 5 Millionen Einwohner. Der Vatikan hat seinen Einfluß dahingehend genutzt, die Diskussion über das schnelle Bevölkerungswachstum zu beschränken, da er eine Beeinträchtigung seiner Position in der Frage der Empfängnisverhütung befürchtet. Es gibt zudem soziale, kulturelle und ideologische Gründe. So haben zum Beispiel in Lateinamerika jene, welche die recht vereinfachende Ansicht vertreten, daß Armut *allein* durch Ausbeutung und Unterdrückung entsteht, nicht gern die Tatsache akzeptiert, daß das rapide Bevölkerungswachstum in diesen Ländern ebenfalls ein wichtiger Grund für die Armut und Misere der vielen Millionen ist.

Die Nord-Süd-Kommission, die aus einer Vielzahl von Politikern und Experten zusammengesetzt war, die aus einem weiten Spektrum von entwickelten und weniger entwickelten Ländern kommen, hat aber den Konsensus erbracht, der seit der Bukarester „Bevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen" von 1974 (vgl. HK, Oktober 1974, 507f.) in der Welt sich anbahnte, nämlich daß ein hohes Bevölkerungswachstum in vielen weniger entwikkelten Ländern (sogar einschließlich jener mit geringer Bevölkerungsdichte) ein gefährliches Hindernis für die notwendige Entwicklung der wirtschaftlich ärmeren Länder der Welt darstellt.
Sie ist zwar ganz offensichtlich *nicht* der einzige Grund für die Armut dieser Länder. Es gibt viele andere Ursachen der Armut, nationale Gründe, politische Umstürze, militärische Abenteuer, ideologische Haltungen, soziale und kulturelle Sitten, veraltete politische Systeme, überholte landwirtschaftliche Praktiken, das Fehlen von Bodenreformen und so weiter. (Man braucht nur an Kamputschea, Iran, Afghanistan, die Sahelzone, Uganda usw. zu denken.) Dazu müssen noch soziale Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung durch rechte wie linke Kräfte gerechnet werden, aber dann auch ein schnelles Bevölkerungswachstum. Es wäre ebenso abwägig zu versuchen, alle Ursachen außer dem Bevölkerungszuwachs zu bekämpfen, wie zu versuchen, nur den Bevölkerungszuwachs zu bekämpfen und alle anderen Ursachen außer acht zu lassen.

Es ist nur vernünftig, wie es auch die Bukarester Bevölkerungskonferenz tat, Bevölkerung und Entwicklung als miteinander verwoben zu betrachten. Dem Faktor Bevölkerung sollte dabei weder zuviel noch zuwenig Gewicht beigemessen werden.

Was zu tun ist

Der Nord-Süd-Bericht hat indessen eine hervorragende Zusammenfassung der Aktionen gegeben, die unternommen werden müssen, um die himmelschreiende Ungleichheit in der heutigen Welt zu mildern zwischen den Menschen, die im Überfluß leben wie noch nie zuvor in der Geschichte, und den Hunderten von Millionen, die in furchtbarster Armut leben – wenn auch nicht jeder mit allen Details der vorgeschlagenen Lösungen übereinstimmen mag. Eine konstruktive, nicht diskriminierende Partnerschaft zwischen Nord und Süd, entwickelten und Entwicklungsländern ist dringend erforderlich. Dazu kann ein zweigleisiges Verfahren hilfreich sein.

1. rücksichtsloser Kampf gegen den andauernden Hunger und die Armut, die mangelnde Entwicklung, welche so viele Millionen Menschen plagt, welche die grundlegenden Notwendigkeiten für ein menschenwürdiges Leben entbehren, ein gewaltloser, aber entschiedener Kampf für die Befreiung von Unterdrückung, Ausbeutung, übermäßigem Reichtum und Privilegien von wenigen, gegen die Deprivation der vielen;
2. gleichzeitig politische Maßnahmen und Programme zur Senkung der hohen Bevölkerungswachstumsraten. Solche Schritte müssen Hand in Hand gehen mit Entwicklungsmaßnahmen, denn wir haben nicht die Zeit, darauf zu warten, bis Entwicklung und soziale Gerechtigkeit sich in einer Senkung des Bevölkerungswachstums niederschlagen. Im extremen Fall ist es sogar möglich und wünschenswert, daß Familienplanungsprogramme in einem Land in Kraft gesetzt werden, das unter einer strengen Tyrannei leidet, auf deren Ablösung in der nahen Zukunft keinerlei Hoffnung besteht. Die einzelnen Paare wollen schließlich wissen, wie sie heute handeln sollen und nicht dann, wenn Entwicklung und soziale Gerechtigkeit kommen. Indien hatte ganz gewiß weder Entwicklung noch soziale Gerechtigkeit erreicht, als es seine Wachstumsrate wie erwähnt um 0.5% in 5 Jahren senkte. Natürlich wird der Prozeß bei Entwicklung und sozialer Gerechtigkeit ganz bestimmt schneller ablaufen, und das beweist die Verbindung und gegenseitige Abhängigkeit von Entwicklung und Bevölkerungspolitik.
In dem Nord-Süd-Bericht heißt es dazu: „Mehr und wirksamere Hilfen zur Familienplanung sind notwendig. Wie die Erfahrung lehrt, richten sie allerdings kaum etwas aus, wenn sie nicht Hand in Hand gehen mit der Entwicklung der Gemeinden, mit Bildung, besseren Überlebenschancen für Kinder und Jugendliche, einem höheren Status der Frauen und anderen Verbesserungen, die den allgemeinen wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt voraussetzen. Was gegen Armut, Hunger und Krankheit getan wird, ist eine Vorleistung für die Eindämmung des übermäßigen Bevölkerungswachstums. Letztlich schafft die Entwicklung als solche die günstigsten Bedingungen für die Stabilisierung der Weltbevölkerung auf einem erträglichen Niveau. Daß diese Bedingungen geschaffen werden, liegt im gemeinsamen Interesse aller Staaten. Die Aussicht auf einen übervölkerten Planeten im nächsten Jahrhundert bedeutet wenig für Menschen, die heute dem Verhungern nahe sind" (S. 138).

Aber wir dürfen nie vergessen, daß oft genug die rapide Bevölkerungsvermehrung eben ein Grundfaktum ist, das die Entwicklung behindert, und es würde bedeuten, einen circulus vitiosus schaffen, wollte man zuwenig Betonung

auf eine Reduzierung der Zuwachsraten legen, wo die Entwicklung durch Bevöllkerungswachstum behindert wird; dennoch ist Entwicklung notwendig, bevor diese reduziert werden kann!

II. Das Bevölkerungswachstum und die Verantwortung der Kirche

Die Kirche hat ein vitales Interesse daran, mitzuhelfen, die drückende Armut zu beseitigen, da sie vom Evangelium Christi den Auftrag hat, für die Erfüllung von Gottes Plan für diese Welt zu sorgen. Zum Beispiel zeigt der bekannte Text von Matthäus 24,25, wo es heißt, man müsse die Hungrigen ernähren und die Bedürftigen mit dem Nötigsten versorgen, daß Christus selbst eine solche Lebenspraxis als Bedingung zur Erringung des ewigen Lebens ansah. Natürlich muß das in weit größerem Maßstab getan werden als zur Zeit Christi, eben weil die Bevölkerung in der Welt mehr als 20mal so groß ist wie damals. Das Zweite Vatikanum machte diese Grundhaltung im ersten Satz der Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der heutigen Welt" deutlich:
„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen Widerhall fände."

Wenn die Kirche wahrhaft glaubwürdig und Christus ergeben sein will, dann muß sie – wie auch die Welt – das Problem der Weltarmut an zwei Fronten angreifen: Sie muß helfen, auf jede mögliche Weise die Armut der Menschen in den Entwicklungsländern zu lindern, soziale Gerechtigkeit zu fördern, sich auf die Seite der Armen und Unterdrückten stellen; und gleichzeitig muß sie helfen, die rapiden Bevölkerungswachstumsraten zu senken.
Was das erstere anbelangt, so haben sich die Päpste immer für die Armen eingesetzt; das beginnt mit Pius XII. und hat seinen vorläufigen Höhepunkt gefunden in den Reden Johannes Pauls II., die er in den Vereinigten Staaten und vor allem während seiner Brasilienreise im Juni dieses Jahres über Armut, Hunger, Menschenrechte und Frieden gehalten hat (vgl. ds. Heft, S. 443ff.). Die Päpste haben aufopfernde Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien dazu inspiriert, konkrete Anstrengungen jeder Art zur Linderung von Hunger und Armut zu unternehmen, und in vielen Teilen der Welt hat ein geradezu revolutionärer Wandel der Einstellungen stattgefunden. Grausame Regime können nicht mehr darauf bauen, daß gegen die Unterdrückung der Armen im Namen von Recht und Ordnung von der Kirche keinerlei Opposition oder sogar stillschweigende Tolerierung zu erwarten ist.

Der Heilige Stuhl und die Bevölkerungsprobleme

Was allerdings die Anstrengung zur Senkung der jährlichen Bevölkerungswachstumsraten angeht, ist die Bilanz der Kirche nicht so gut. Die Synode über die Familie, die am 26. September dieses Jahres in Rom beginnen wird, bietet indessen die Chance eines ehrlichen Eingeständnisses und einer aufrichtigen Gewissenserforschung. Der Heilige Stuhl hat die Bevölkerungsprobleme natürlich auch bisher schon nicht ignoriert. In „Populorum Progressio" hat Papst Paul VI. 1967 deutlich auf das rasche Bevölkerungswachstum hingewiesen; ebenso in „Humanae Vitae" (Nr. 2). Aber diese Hinweise enthalten keinerlei konkrete Vorschläge, wie die Lage zu bewältigen ist; statt dessen wird nur vor „unmoralischen" Praktiken zur Verringerung des schnellen Bevölkerungswachstums gewarnt.

Zehn Jahre später hat Paul VI. in einer Botschaft an die erste Tagung der Föderation zur Förderung natürlicher Familienplanungsmethoden, die vom 21. bis 24. Juni 1977 in Cali, Kolumbien, stattfand, das Interesse an diesem Problem begrüßt und eine weitere Erforschung dieser Methoden empfohlen angesichts des schwerwiegenden Problems des Bevölkerungszuwachses, „das nicht ignoriert werden darf".
Dennoch ist nicht daran zu zweifeln, daß das Bevölkerungswachstum für den Heiligen Stuhl kein vorrangiges Problem ist, und andere Handlungen des Vatikans haben den Eindruck einer ambivalenten und zögernden Haltung in dieser Frage erweckt. Katholiken wurden dadurch eher dahin beeinflußt, die demographische Lage zu verharmlosen. Andere Katholiken, vor allem in Lateinamerika und auf den Philippinen, meinen, das Problem des rapiden Bevölkerungswachstums sei nicht zu lösen, solange nicht Entwicklung, soziale Gerechtigkeit und Befreiung erreicht seien; denn sie betrachten große Familien als eine „Funktion" der Armut.
Diese seltsame Allianz von „Konservativen" und „Progressiven" entspringt zumindest zwei Quellen. Die ersteren klammern die Bevölkerungsproblematik aus, da die Kirche fürchtet, jede eindeutige Anerkennung des Problems könne einen neuen Streit über Fragen der Geburtenreglung heraufbeschwören. Die anderen, die Vorkämpfer der Entwicklung, fürchten, Geburtenregelung könne als Ersatz für Entwicklung dienen. Sie negieren die zunehmenden Beweise und die wachsende Überzeugung der Demographen, daß rasches Bevölkerungswachstum eines der Hindernisse für Entwicklung und für die Überwindung der Armut ist.

Deshalb ist es vielleicht jetzt an der Zeit, ein für allemal die Mythen ad acta zu legen, hinter denen sich Katholiken in den vergangenen Jahren versteckt haben, und die Tatsachen, die für sich sprechen, ernst zu nehmen. Wir sollten uns daran erinnern, daß „Tatsachen" in diesem Fall eine andere Bezeichnung für Wahrheit ist, welcher die Kirche, die Dienerin des Gottes der Wahrheit, verpflichtet ist.

Die Crux „Humanae Vitae"

Die Crux der ganzen Angelegenheit ist die Lehre der Enzyklika „Humanae Vitae". Das Verbot der Empfängnisverhütung in Nr. 14 der Enzyklika hindert die Katholiken, „künstliche" Verhütungsmittel zu benutzen. Viele haben diesen Text sogar so interpretiert, daß katholische Kran-

kenhäuser und andere Organisationen solche Mittel auch nicht in diesen Institutionen abgeben dürfen, selbst nicht an Nichtkatholiken, die keinerlei moralische Einwände gegen eine Benutzung solcher Mittel haben.
Zwar hat Paul VI. die Praxis verantwortlicher Elternschaft berücksichtigt und keinesfalls einer „ungezügelten Flut" von unerwünschten Geburten das Wort geredet, wie manche Kritiker meinten. Doch die natürlichen Methoden der Familienplanung (eine sehr viel ausführlichere Behandlung der sog. natürlichen Familienplanungsmethoden enthält der Artikel des Autors in der Septemberausgabe von „The Clergy Review") steckten noch ziemlich in den Kinderschuhen, als Papst Paul VI. die Enzyklika verfaßte. Zwar sind seit 1968 große Fortschritte gemacht worden, vor allem in bezug auf die *Billings-Methode* der natürlichen Familienplanung, doch ist diese Methode in den weniger entwickelten Ländern alles andere als verbreitet und bedarf noch weiterer Erforschung, wie im kürzlich veröffentlichten Bericht der Weltgesundheitsorganisation zu lesen ist.
Immerhin hat es in den Entwicklungsländern eine Anzahl von ernsthaften *Pilotprojekten* gegeben, doch gibt es ganze Gegenden, wo Katholiken oder andere keinerlei Zugang zu natürlichen Familienplanungsmethoden haben. Auch sind die Methoden, welche von der Kirche in der Enzyklika gutgeheißen werden, für sehr viele Menschen in den Entwicklungsländern nicht geeignet. Von gläubigen und gut unterwiesenen Katholiken benutzt, sind solche Methoden akzeptabel und oft auch wirksam. Im Augenblick jedoch können sie – entgegen den Behauptungen ihrer Verfechter –, keine nennenswerten Erfolge bringen bei den Bemühungen um eine Eindämmung des Bevölkerungswachstums. Und sie können auch nicht die vielen persönlichen Probleme lösen, die für Katholiken, welche zum Teil vielleicht nur schwache Bindungen an die Kirche haben, angesichts der Notwendigkeit, ihre Familien zu begrenzen oder die Abstände zwischen den Geburten zu vergrößern, entstehen.
Unter diesen Umständen sollte man zwar alle Anstrengungen unternehmen, natürliche Familienplanungsmethoden zu fördern, doch sollte man eingestehen, daß Millionen von Katholiken in einer sehr schwierigen Lage und in diesem intimsten und wichtigsten Aspekt ihres Ehe- und Familienlebens vor beinahe unlösbare Probleme gestellt sind.

Nicht mehr praktikable Wege

Die Wege, die Paaren offenstehen, welche die Größe ihrer Familie aus bevölkerungspolitischen oder persönlichen Gründen beschränken wollen, sind nach strikter Auslegung der „Humanae Vitae": 1. Die Anwendung natürlicher Familienplanungsmethoden, die für Millionen von Ehepaaren, die sie anwenden sollten, entweder nicht verfügbar oder nicht geeignet sind. 2. Das Führen eines „natürlichen" Ehelebens mit der Hinnahme der Kinderzahl, die sich daraus ergibt. In der Vergangenheit wurden die vielen Kinder, die aus dieser Haltung resultierten, oft von Krankheiten oder Epidemien hinweggerafft, und so entstand kein ernsthaftes Problem eines schnellen Bevölkerungswachstums. Doch dank der Verbesserung der medizinischen Versorgung und Hygiene und der Eindämmung von Epidemien würde diese Option heute sogar in Entwicklungsländern zu großen Familien führen, welche weder für das Wohlergehen der Kinder selbst, noch für die allgemeine Bevölkerungssituation ihrer Länder, die ohnehin schon unter hohen Geburtenraten leiden, förderlich wären.
Man kann sogar sagen, daß in der heutigen Lage hohe Geburtenraten und niedrige Sterberaten (die in vielen Entwicklungsländern erreicht wurden) in einer endlichen Welt einfach nicht auf Dauer möglich sind, da sie die Spirale des schnellen Bevölkerungswachstums beschleunigen, während wir doch eine Reduzierung dieser Rate brauchen. Mit der Zeit muß entweder die Geburtenrate gesenkt werden, oder die Sterberate wird ansteigen.

Die dritte Möglichkeit, die ein verheiratetes Paar hat, wäre dann nur noch die, wie Bruder und Schwester zu leben. Das mag manchmal in einer Ehe aus gesundheitlichen oder anderen Gründen für eine gewisse Zeitspanne wünschenswert sein. Es aber als Lebensform vorzuschreiben und es „eheliche Keuschheit" zu nennen, wie von einigen Befürwortern der natürlichen Familienplanung geschehen, scheint indes dem gesamten Verständnis der Heiligen Schrift zu widersprechen, insbesondere der Lehre Jesu, nach der die Eheleute „ein Fleisch sind"; ebenso wäre es mit dem Rat des Paulus kaum vereinbar, der eine zeitweise Abstinenz von der physischen Form der Liebe während spiritueller Meditationen empfahl, aber nur für einen kurzen Zeitraum, um nicht die Versuchung zur Untreue entstehen zu lassen.
Bei einer strikten Befolgung der Lehren der Enzyklika „Humanae Vitae" gibt es keinen Ausweg aus dieser Sackgasse. Damit sollen nicht insgesamt die Lehren der „Humanae Vitae" angegriffen werden, obwohl zahlreiche Theologen und vor allem viele Katholiken diese nicht akzeptieren. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, daß in vielerlei Situationen das Ideal, welches „Humanae Vitae" propagiert, nicht realisierbar ist.
Papst Paul VI. scheint das im letzten Teil der Enzyklika selbst anzudeuten, wo er betont, daß jene, die sie nicht befolgen (oder, deutlicher ausgedrückt, die „künstliche" Verhütungsmittel benutzen), sich nicht als außerhalb der Kirche oder als von ihren Sakramenten ausgeschlossen betrachten sollten.
Das heißt, jene, die aus dem einen oder anderen Grund die Lehre von „Humanae Vitae" nicht befolgen können, seien jedenfalls nicht so sehr zu tadeln, daß sie sich als ernstlich von der Liebe Christi und der Praxis des katholischen Lebens ausgeschlossen sehen müßten.

In Sektion 2, Teil 3 des Arbeitspapiers der Synode, welches im Juni 1979 verteilt wurde, heißt es: „Schnelles Bevölkerungswachstum (das demographische Problem) ist eine zentrale Frage der Seelsorge." Und in der Tat haben viele Bischofskonferenzen das Problem eben seelsorgerisch

behandelt – in den Erklärungen, in denen sie ihren Gläubigen die Bedeutung der Enzyklika für ihr Leben interpretierten, wie auch im praktischen Umgang mit jenen, die damit Probleme haben. Das geschah in Übereinstimmung mit der Lehre der Enzyklika in den beiden letzten Paragraphen, worin der Papst der Hoffnung Ausdruck gibt, Paare, die Schwierigkeiten hätten, möchten auf Priester treffen, die ihre Schwierigkeiten im Sinne des Verständnisses und des Mitleidens Christi behandelten. Doch ist klar, daß diese Lehre zur Empfängnisverhütung in den vergangenen 12 Jahren ein sehr großes Problem war, und es ist sehr wichtig, daß es auf der kommenden Synode ganz ehrlich und offen erörtert wird, wobei zu hoffen ist, daß vor allem die Bischöfe aus den Entwicklungsländern ihre Schwierigkeiten offen darlegen und ihre seelsorglichen Probleme den Mitbischöfen erklären werden.

Eine seelsorgliche Lösung

Wenn es nicht möglich ist, die Lehre der „Humanae Vitae" zu ändern – obwohl ich mich zu erinnern meine, daß der bekannte römische Moraltheologe und spätere Erzbischof von Perugia, *Ferdinando Lambruschini* zur Zeit der Veröffentlichung von „Humanae Vitae" auf einer Pressekonferenz in Rom sagte, die Lehre *könne* geändert werden – so sollte doch alles, was hier angeführt wurde, zumindest nahelegen, statt der wörtlichen eine seelsorgerische Interpretation zu geben, wie sie von vielen Bischöfen in der gesamten Welt auch tatsächlich gegeben wird. Ein einfacher Zusatz zu jenem Satz des Arbeitspapieres der Synode, der oben zitiert wurde, würde die Lage bestimmt klären. Zum Beispiel:

„Schnelles Bevölkerungswachstum verursacht ernste seelsorgerische Probleme, und jene, welche die von der Kirche gebilligten Methoden der Empfängnisverhütung nicht anwenden können, die Zahl ihrer Kinder aber beschränken oder den zeitlichen Abstand zwischen ihnen ausdehnen müssen, sind nicht zu tadeln, ebensowenig wie jene, die aufgrund persönlicher Eheprobleme in einer ähnlichen Lage sind, wenn sie der strengen Lehre des Papstes in diesem Punkte nicht folgen können."

Dieser Zusatz ist theologisch vertretbar, er würde Millionen von Menschen helfen und die Glaubwürdigkeit von Papst Johannes Paul II. in seinem Kreuzzug für die Armen und Unterdrückten der Welt immens stärken.

Arthur McCormack

Möglichkeiten einer Bußordnung für wiederverheiratete Geschiedene

Erwägungen zur Neuinterpretation eines pastoralen Weges für eine Zulassung zu den Sakramenten

Die Bitte der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland um eine Klärung der Möglichkeiten einer Zulassung wiederverheirateter geschiedener Katholiken zu den Sakramenten (Beschluß vom 9. Mai 1975) ist von Rom noch nicht endgültig beantwortet[1]. Ein Zwischenbericht des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hat sich im Dezember 1978 sehr zurückhaltend zu den Aussichten auf eine Änderung der bisherigen Regelung geäußert[2]. In irgendeiner Form wird die Frage auch im thematischen Horizont der in diesem Herbst stattfindenden römischen Bischofssynode liegen, die sich mit den „Aufgaben der christlichen Familie in der heutigen Welt" befassen soll. In der schon Jahre andauernden Diskussion um die Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen sind viele theologische und pastorale Probleme erkennbar geworden, die nicht immer von Anfang an allen pastoral und theologisch engagiert um die Fragen ringenden Stimmen deutlich waren. Inzwischen ist – wohl mit aus diesem Grund – eine Situation eingetreten, in der die differenzierte theologische Auseinandersetzung kaum neue Beiträge aufweist, während andererseits das Thema als solches weiter in pauschalen Klagelisten gegen die „Amtskirche" und gegen den Papst artikuliert oder in theologisch wenig anspruchsvollen pastoralen „Selbsthilfeüberlegungen" mit dem Stichwort der pastoralen Barmherzigkeit „erledigt" wird[3].

In dieser Situation wollen die folgenden Überlegungen nicht neue theologiegeschichtliche, ethische oder anthropologische Erkenntnisse mitteilen, sondern auf der Basis des klaren Festhaltens an der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen und vollzogenen sakramentalen Ehe von Getauften die gegebenen pastoralen Möglichkeiten für wiederverheiratete geschiedene Katholiken in den Gemeinden skizzieren und schließlich die Neuinterpretation eines aus der Tradition bekannten Weges für eine Zulassung zu den Sakramenten versuchen.

I. Theologische Grundlagen: Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe; Verhältnis der christlichen Ehe zu den Sakramenten der Eucharistie und der Buße

Trotz der in den letzten Jahren vorgelegten geschichtlichen Beispiele für einzelne situationsbedingte Abweichungen der kirchlichen Praxis (namentlich im ersten christlichen Jahrtausend) und bei voller Berücksichtigung der Forschungen zum Canon 7 der Entscheidungen des

Konzils von Trient über die Ehe kann kein Zweifel daran bestehen, daß die einzige tragfähige und verpflichtende Traditionslinie des kirchlichen Glaubens die vom Evangelium geforderte Unauflöslichkeit der Ehe als Grundprinzip einer Theologie der Ehe einschließt[4]. Lösungsversuche, die in irgendeiner Form die volle kirchliche Legitimierung einer „Zweitehe" zu Lebzeiten des Ehegatten einer gültigen sakramentalen Ehe ins Auge fassen, scheiden daher aus. Die Lösungsansätze, die in den letzten Jahren von einer Art theologischer Adaptierung des „Zerrüttungsprinzips", etwa in der Form der Redeweise von einer „abgestorbenen" oder „toten" Ehe, ausgehen wollten, vermochten schon dem anthropologischen Ernst einer vollen personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft (also der Schöpfungswirklichkeit Ehe), vor allem aber dem sakramentalen, die Treue der Liebe Gottes einbeziehenden Verständnis christlicher Ehe, nicht voll gerecht zu werden[5]. Machen es das Herrengebot (Mk 10,9; Lk 16,18; 1 Kor 7,10f.) und die in ihm begründete Glaubenstradition der Kirche unmöglich, eine gültig geschlossene und vollzogene sakramentale Ehe zu trennen, so verbieten sich auch pastorale Normen, die in ihrer praktischen Wirkung auf eine Verdunkelung des kirchlichen Zeugnisses für die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe hinauslaufen. Die Bewußtseinslage in den Ostkirchen und in den Kirchen der Reformation, die zwar grundsätzlich am Gebot der Unauflöslichkeit festhielten, um der „Heilsökonomie" willen, aber doch eine mehr tolerierende Einsegnung oder Anerkennung einer Zweitehe ermöglichten, muß in diesem Zusammenhang als warnender Hinweis verstanden werden.

Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft als Sakrament getaufter Christen steht in einer engen theologischen Beziehung zum inneren Wesen der kirchlichen Gemeinschaft[6]. Die geheimnisvolle Einheit zwischen Christus und der Kirche soll in der christlichen Ehe einen einzigartigen lebendigen Ausdruck finden (vgl. Eph 5,23). Die Wechselbeziehung zwischen der Gesamtkirche und der ehelichen Hauskirche muß in der Eucharistie als dem Sakrament der kirchlichen Einheit entsprechend zur Geltung kommen. Die Kirche hat die Eucharistiegemeinschaft der Glaubenden immer durch Anforderungen an die Disposition der Teilnehmer am eucharistischen Mahl geschützt (vgl. 1 Kor 11,25). Diesem Schutz dient die kirchliche Bußdisziplin und vor allem das Bußsakrament als heilsmächtiges Zeichen der Versöhnungstat Gottes am bußfertigen Sünder und als Weg zur vollen und tätigen Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft, insbesondere am eucharistischen Mahl. Eine ernste Störung des ehelichen Lebensbundes ist immer auch eine ernste Störung des Verhältnisses zur Gemeinschaft der Kirche und betrifft damit notwendigerweise auch die Möglichkeit der vollen Teilnahme an der Eucharistie. Sakramentale Versöhnung im Bußsakrament und Zulassung zur Eucharistie setzen Reue voraus, die alle schuldhaften Tatbestände mit einem ernsten Besserungswillen umfaßt. Das für den Empfang des Bußsakramentes und für die Zulassung zur Eucharistie eigentlich zu Fordernde ist bei wiederverheirateten geschiedenen Katholiken deshalb die Aufgabe der „Zweitehe" und die Rückkehr in die sakramental begründete Lebensgemeinschaft der gültigen Ehe, zumindest aber die Aufgabe des Lebens in der nicht sakramental begründeten und auch nicht sakramental begründbaren, standesamtlich geschlossenen „Zweitehe".

Diese grundsätzliche Sicht kann selbstverständlich die Frage nicht ausschließen, ob überall dort, wo dem äußeren Vorgang nach eine sakramentale Ehe geschlossen ist, auch die Voraussetzungen der Entscheidungsfähigkeit und der tatsächlichen Entscheidung zu einer Ehe nach dem eben skizzierten Verständnis gegeben waren. Es bleibt auch die Frage offen, ob dort, wo wesentliche Voraussetzungen fehlten, solche Mängel später, wenn sich das Zusammenleben als nicht tragfähig erweist, in jedem Fall vor einem kirchlichen Ehegericht nachweisbar sind und zu einer Nichtigerklärung der nur dem äußeren Anschein nach bestehenden Ehe führen können. Man wird sich heute hier wie bei anderen Sakramenten davor hüten müssen, im Gegenzug zu einer vorausgegangenen Überbetonung des „opus operatum" nun in einen Rigorismus der Entscheidungsanforderungen für das Zustandekommen des Sakraments – anders gesehen in eine Häufung von Nichtigkeits- oder Ungültigkeitsvermutungen – zu verfallen. Sakramente sind Zeichen, die geschichtlich vollzogen und gesetzt werden und von daher auch der geschichtlichen Begrenztheit der in ihnen tätig werdenden Menschen anheimgegeben sind. Dennoch bleibt es eine Aufgabe der in Gang befindlichen Reform des Kirchenrechts, im einzelnen zu prüfen, ob die rechtliche Fixierung der Voraussetzungen des gültigen Zustandekommens einer sakramentalen Ehe der heutigen anthropologischen, sozialen und psychologischen Situation ausreichend gerecht wird[7]. So richtig dieses auch von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland formulierte Votum ist, so wenig darf von seiner Berücksichtigung aber die Lösung der eigentlich pastoralen Aufgaben erwartet werden, die sich durch die wiederverheirateten geschiedenen Katholiken stellen. So bedeutsam es ist, ehelichen Verbindungen, von deren Nichtigkeit die Betroffenen gewissenhaft überzeugt sind, auch zu ihrer rechtsgültigen Nichtigkeitserklärung zu verhelfen, so abwegig wäre es, als Ziel der Pastoral wiederverheirateter geschiedener Katholiken eine Nichtigerklärung von möglichst vielen bestehenden, aber irgendwie gescheiterten Bindungen in Erwägung zu ziehen.

II. Die wiederverheirateten geschiedenen Katholiken in den Gemeinden als umfassende pastorale Aufgabe

Die pastoralen Möglichkeiten für wiederverheiratete geschiedene Katholiken müssen in einem Gesamtzusammenhang gesehen werden. Man kann sie nicht etwa nur punktuell von der Frage der Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie her angehen. Das Leit-

motiv einer Gesamtpastoral kann nur das unzweideutige kirchliche Zeugnis für die christliche Ehe und für deren Unauflöslichkeit sein. Die Tatsache, daß die Zahl der standesamtlichen Wiederverheiratungen geschiedener katholischer Ehepartner in der Bundesrepublik Deutschland in den Jahren 1963 bis 1976 von jährlich etwa 25 000 auf jährlich etwa 37 000 anstieg, daß sich in diesen 13 Jahren insgesamt etwa 835 000 Katholiken scheiden ließen und daß in derselben Zeit etwa 500 000 geschiedene Katholiken standesamtlich wieder heirateten, deutet das Ausmaß der missionarischen und katechetischen Aufgabe an, die zu leisten ist. Ein Blick auf den Rückgang der standesamtlichen Eheschließungen in denselben Jahren von jährlich etwa 508 000 (1963) auf jährlich etwa 366 000 (1976), der katholischen kirchlichen Trauungen von jährlich etwa 208 000 (1963) auf jährlich etwa 127 000 (1976) macht zudem deutlich, daß heute wesentliche Inhalte des in der Schöpfungsordnung begründeten Institutionenverständnisses der Ehe und noch mehr der sakramentalen Sicht ehelicher Lebensgemeinschaft weit über den Kreis der wiederverheirateten Geschiedenen hinaus in ernster Weise gefährdet sind[8].

Die erwähnten Zahlen deuten darauf hin, daß mit dem Zeugnis für die christliche Ehe, mit dem Festhalten an der Unmöglichkeit einer kirchlich legitimierten Zweitehe zu Lebzeiten des Ehegatten aus der sakramentalen Ehe und mit der Feststellung, wonach das Verbleiben in einer nicht sakramental begründeten Zweitehe von der sakramentalen Lossprechung und vom eucharistischen Mahl ausschließt, allein noch keineswegs alle Aufgaben einer Pastoral für diesen Kreis von Gemeindemitgliedern umschrieben sein können. Es geht um viele Mitglieder der Gemeinden, die in einer für die kirchliche Gemeinschaft und für deren Treue zum Auftrag des Herrn höchst bedeutsamen Lebenswirklichkeit hinter dem Anspruch des Evangeliums Jesu Christi zurückbleiben, ja in fortdauernder Weise Gottes Anspruch entgegenstehen. Objektiv gesehen – wie immer ihr Verhalten und Tun aus ihrer subjektiven Situation zu beurteilen sein mag –, handelt es sich um sündig gewordene Mitglieder der Gemeinde. Ihre Sünde betrifft eine Lebenswirklichkeit, die sich einer nur privaten Einordnung entzieht, da die Lebenswirklichkeit der Ehe bei all ihrer Intimität sowohl auf der Ebene der Schöpfungswirklichkeit wie sakramental gesehen in den Bereich der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit hineinreicht. Diese Lebenssituation schließt andererseits aber keineswegs grundsätzlich aus der Gemeinschaft der Kirche überhaupt aus. Die Gemeinschaft der Kirche ist vielmehr in dieser Weltzeit immer Gemeinschaft der Heiligen und Gemeinschaft der Sünder, heilige und sündige Kirche zugleich. Deshalb ist der Ruf zum lebendigen Glauben immer zugleich Ruf zur Umkehr.

Dies kann für die Sicht des katholischen Glaubens nicht bedeuten, daß das schwerwiegende Zurückbleiben hinter dem Anspruch des Evangeliums und der Entschluß zur tätigen Aufnahme dieses Anspruchs in ihrer Bedeutsamkeit relativiert würden. Auch die in der Moraltheologie geführte Diskussion um die Unterscheidung einer deontologischen und einer teleologischen Begründung sittlicher Normen vermag dem Herrengebot der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe nicht seinen Charakter als ausnahmslos und absolut verpflichtende Glaubensnorm zu nehmen. Wohl zeigt die Überlegung zur Wirklichkeit der Sünde in der Gemeinschaft der Kirche aber, daß wiederverheiratete geschiedene Katholiken weiter zu dieser Gemeinschaft der Kirche gehören, ihrem liebenden Dienst pastoraler Sorge und Hilfe sogar in einer besonderen Weise anvertraut sind, auch selbst zu einem ihrer Situation entsprechenden tätigen Vollzug von Glaube, Hoffnung und Liebe in dieser Gemeinschaft berufen und berechtigt sind. Die italienische Bischofskonferenz hat in einem Dokument zur Pastoral bei irregulären Ehesituationen vom April 1979 ausdrücklich darauf hingewiesen, daß den wiederverheirateten Geschiedenen geholfen werden müsse „in ihrer Situation am Glaubensleben und an der Nächstenliebe der christlichen Gemeinschaft teilzuhaben“[9]. Konkret nennt die italienische Bischofskonferenz die Teilnahme an Veranstaltungen der Gemeindekatechese und an nicht sakramentalen Bußgottesdiensten, das persönliche Gebet und die Teilnahme an der Eucharistie ohne Empfang des Leibes und Blutes des Herrn, die Beteiligung an gemeindlichen Werken der geistlichen und materiellen Nächstenliebe, den Erziehungsauftrag an den eigenen Kindern. Das Dokument weist darauf hin, daß schon durch das Schreiben der römischen Glaubenskongregation vom 29. Mai 1973 das kirchliche Begräbnis wiederverheirateter geschiedener Katholiken ermöglicht wurde, soweit diese „der Kirche ihre Anhänglichkeit bewahrt und Zeichen der Reue geäußert haben“. Die italienischen Bischöfe sehen in der Teilnahme wiederverheirateter geschiedener Katholiken an ihnen zugänglichen Formen des gemeindlichen Lebens und in ihrer persönlichen Annahme der Tatsache, daß sie am eucharistischen Mahl nicht teilnehmen können, ein Buß- und Glaubenszeugnis, das sich für andere Gemeindemitglieder in Krisensituationen ihres ehelichen Lebens als geistliche Kraft auswirken wird.

Der Grundansatz einer die wiederverheirateten geschiedenen Katholiken in das gemeindliche Leben einbeziehenden Gesamtpastoral bedeutet nicht, daß damit etwa die Anforderungen entfielen, die hinsichtlich Ehe und Familie um der Unzweideutigkeit des kirchlichen Zeugnisses willen an Mitarbeiter kirchlicher Einrichtungen gestellt werden. Er bedeutet aber, daß eine Fixierung der gesamten Fragestellung zur Pastoral der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken auf die sakramentale Lossprechung im Bußsakrament und auf die Teilnahme am eucharistischen Mahl eine sakramentalistische Verengung des pastoralen Dienstes wäre. Eine verantwortungsbewußte Pastoral wird auch über die von der italienischen Bischofskonferenz genannten Beispiele hinaus Möglichkeiten einer situationsgerechten Einbeziehung und Beteiligung wiederverheirateter geschiedener Katholiken entdecken können. Sie wird es zudem „bereitwillig der Weisheit und der Liebe des Herrn anheimstellen, über die persönliche Verantwortung derer ein Urteil zu sprechen, die in nicht

leichte oder in ungeordnete Ehesituationen geraten sind“ [10].

III. Der traditionelle Weg für eine Zulassung zu den Sakramenten

So wichtig der Gesamtzusammenhang einer Pastoral der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken ist, so unausweichlich wird sich gerade dann, wenn er konkret verwirklicht wird, früher oder später die Frage einer Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie stellen. Einzelne wiederverheiratete geschiedene Katholiken werden den Widerspruch ihrer Lebenslage zu dem in seiner Bedeutung und Dringlichkeit eingesehenen Herrengebot erkennen und von daher grundsätzlich auch die Notwendigkeit einer Änderung ihrer Lebenslage anerkennen. In nicht wenigen Fällen wird sich aber bei gewissenhafter Prüfung der Situation herausstellen, daß die aus dieser Erkenntnis und aus der ihr folgenden Reue zu ziehende Konsequenz – nämlich die Rückkehr in die sakramental begründete eheliche Lebensgemeinschaft oder auch nur die Aufgabe der nicht sakramental begründeten „Zweitehe“ – nicht realisierbar ist. Der Realisierung können ernstzunehmende sittliche Verpflichtungen entgegenstehen, die in der Lebenssituation des Partners der „Zweitehe“, in der Sorgepflicht für aus der „Zweitehe“ hervorgegangene Kinder, in einer besonderen, aus jahrelanger menschlicher Bewährung erwachsenen Treuepflicht oder in ähnlich schwerwiegenden Umständen begründet sind. Das erwähnte Dokument der italienischen Bischofskonferenz geht auf diese Situation ein und führt dazu folgendes aus: „Es gibt Fälle, in denen wiederverheiratete Geschiedene sich von den Geboten des Evangeliums erleuchten und durch die pastorale Einwirkung der Kirche zu dem Entschluß bewegen lassen, ihr Leben wieder nach dem Willen des Herrn zu gestalten. Falls ihre Situation aufgrund des fortgeschrittenen Alters oder der Krankheit eines oder beider Partner, durch das Vorhandensein von hilfs- oder erziehungsbedürftigen Kindern oder aus ähnlichen Gründen praktisch nicht reversibel ist, läßt die Kirche sie zu der sakramentalen Lossprechung und zur Eucharistie zu, wenn sie sich in aufrichtiger Reue dazu verpflichten, ihr gemeinsames Geschlechtsleben aufzugeben und ihre Bindung in eine gegenseitige Freundschaft, Wertschätzung und Hilfsbereitschaft zu verwandeln. In diesem Fall können sie die sakramentale Lossprechung erlangen und, um jedes Ärgernis zu vermeiden, die Eucharistie in einer Kirche empfangen, in der sie nicht bekannt sind.“ [11]

Der von der italienischen Bischofskonferenz formulierte Weg ist der Sache nach nicht neu. Er geht auf eine Weisung des Hl. Offiziums aus dem Jahr 1900 zurück und wird seit Jahrzehnten in der kirchenrechtlichen und moraltheologischen Literatur als „bewährte kirchliche Praxis“ zur pastoralen Bewältigung der skizzierten Notsituation referiert. Auch schon in den Litterae circulares der römischen Glaubenskongregation an den Weltepiskopat vom 11. April 1973, die mit Billigung Papst Pauls VI. die Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen sakramentalen Ehe einschärften, ihr entgegenstehende bzw. sie relativierende neuere theologische Theorien zurückwiesen und auch in der Frage der Zulassung zu den Sakramenten die geltende Kirchenordnung bekräftigen, stand ein Hinweis auf die Hilfen, die für das „forum internum“, also für den die einzelnen betreffenden nichtöffentlichen inneren Bereich nach der „probata praxis ecclesiae“, der bewährten Praxis der Kirche, möglich sind. Diese Praxis setzt voraus, daß ein Gläubiger den notwendigen Buß- und Besserungswillen hat, ihn aber aus gewichtigen Gründen nicht verwirklichen kann, sich also – wenn auch nicht im exakten Sinn in der Situation einer Pflichtenkollision, so doch – in einer geistlichen Notsituation befindet. In einer solchen Notsituation kann der Aspekt der persönlichen Heilsbedeutsamkeit der Sakramente den Vorrang vor dem Aspekt ihrer ekklesialen Bedeutsamkeit gewinnen [12]. Freilich wird bei der „bewährten kirchlichen Praxis“ vom Betroffenen und auch vom Spender des Sakraments verlangt, daß sie in ihrem Verhalten alles unterlassen, was den Anschein einer kirchlichen Billigung des der Lebensordnung der Kirche entgegenstehenden Zustands erwecken könnte [13].

Die „bewährte kirchliche Praxis“ sieht im Falle der in einer nicht als sakramentale Ehe gültigen und nicht gültigzumachenden Lebensgemeinschaft Lebenden für den Erweis der Ernsthaftigkeit des Buß- und Besserungswillens ein entscheidendes Kriterium vor: die Verpflichtung zur Aufgabe des gemeinsamen Geschlechtslebens und zur Verwandlung der Bindung in gegenseitige Freundschaft, Wertschätzung und Hilfsbereitschaft. Gegen dieses Kriterium wurden in der bisherigen theologischen und pastoralen Diskussion vielfach Bedenken geltend gemacht. Sie beziehen sich darauf, daß eine derartige Verpflichtung die Übereinstimmung beider Partner der „Zweitehe“ voraussetze, also die Wirksakmeit eines Buß- und Besserungswillens des einen von der Übereinstimmung mit dem anderen Partner abhängig mache, daß eine solche Verpflichtung den Gläubigen jedenfalls vor Erreichen eines hohen Lebensalters kaum zumutbar sei, daß sie im übrigen nach dem heutigen anthropologischen Erkenntnisstand auch eine schwere Belastung der personalen Harmonie der „Zweitehe“ darstellen und somit deren Scheitern mit allen negativen Konsequenzen für die Partner und gegebenenfalls auch für die Kinder herbeiführen könne. Solche und ähnliche Argumente enthalten viele ernst zu bedenkende Gesichtspunkte. Nicht von ungefähr sah die traditionelle Lehre zu dieser Praxis die Bedingung der Vollendung des 60. Lebensjahres vor, was natürlich das weitere Problem aufwirft, ob in den Lebensjahren vorher auch für einen ehrlichen Buß- und Besserungswillen alle Möglichkeiten einer Zulassung zu den Sakramenten verschlossen sein sollen. Die gängige Interpretation der „bewährten kirchlichen Praxis“ versucht mancher Kritik dadurch zu entgehen, daß sie die Bedingung der Aufgabe des gemeinsamen Geschlechtslebens material auf die Unterlassung vollendeter Geschlechtsakte und formal auf den Vorsatz, mit der Hilfe der Gnade Gottes alles Mögliche zu tun, einschränkt.

IV. Versuch einer Neuinterpretation

Gerade die zuletzt erwähnten Interpretationen der traditionellen Lehre müssen Anlaß sein, insgesamt zu überlegen, ob das von ihr festgehaltene Kriterium für das Vorhandensein des ernsten Buß- und Besserungswillens noch auf der Höhe der inzwischen gewonnenen Einsichten in das anthropologische und theologische Wesen der Ehe, aber auch in die theologischen Zusammenhänge von Sünde, Buße, Kirche und Eucharistie steht. Es stellt sich die Frage, ob sich der Kern des Widerspruchs zu dem sakramental begründeten Treuebund einer gültigen Ehe denn auf das gemeinsame Geschlechtsleben oder gar nur auf vollendete Geschlechtsakte mit dem Partner einer „Zweitehe" beschränken läßt, ob der Widerspruch nicht vielmehr im Gesamt der dem sakramental begründeten Ehebund widerstreitenden personalen Hingabe und Verbundenheit der „Zweitehe" gesehen werden muß. Wenn dem so ist, woran wohl zumindest seit dem Eheverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils kein Zweifel bestehen kann[14], dann muß ein überzeugender Buß- und Besserungswille doch sehr viel radikaler und umfassender die drei Grunddimensionen des Zurückgebliebenseins hinter dem Anspruch des Evangeliums ergreifen: das Verhältnis zum Partner der fortbestehenden sakramentalen Ehe und gegebenenfalls zu den Kindern aus dieser Ehe, das Verhältnis zur Gemeinschaft der Kirche und zu ihrer Lebensordnung und das Verhältnis zum Partner in der „Zweitehe". Es wäre sicher abwegig, ja käme letztlich einer gnostischen Überheblichkeit gleich, wollte man dabei die geschlechtlichen Beziehungen zum Partner der „Zweitehe" als bedeutungslos oder auch nur als weniger bedeutungsvoll beiseite schieben. Auch darf der sittliche Ernst nicht verkannt werden, der in einem ernstgemeinten Verzicht auf das gemeinsame Geschlechtsleben zum Ausdruck kommt. Andererseits ist es aber unstrittig, daß bei aller objektiven Schwere des sittlichen Versagens, das in einer Loslösung des Geschlechtlichen, insbesondere vollendeter geschlechtlicher Akte, aus der sakramental begründeten ehelichen Lebensgemeinschaft liegt, doch nicht jeder (auch vollendete) geschlechtliche Akt außerhalb der sakramental begründeten Ehe unterschiedslos und ohne jede Rücksicht auf alle Situationsbedingungen auch in der subjektiven Zurechnung als schwere Sünde beurteilt werden muß. Das gilt selbst dann, wenn man sich nicht ohne weiteres damit befreunden kann, in der objektiven ethischen Beurteilung einen bedeutsamen Unterschied zwischen einem wahllosen Geschlechtsverkehr mit verschiedenen Partnern und dem geschlechtlichen Leben in einer standesamtlich begründeten „Zweitehe" zu sehen. Ist dies aber so, dann kann die Fixierung der entscheidenden Ehewidrigkeit nur auf die außerhalb der sakramentalen Ehe stattfindenden geschlechtlichen Akte unter Umständen sogar das entscheidende Motiv der Schuldeinsicht und des Bußwillens unterlaufen.

Der Weg, der sich nach diesen Überlegungen für die neue und vertiefende Interpretation einer „bewährten kirchlichen Praxis" nahelegt, läßt sich zusammenfassend wie folgt skizzieren: Ansatz und Ausgang müssen in jedem Fall bei einer verantwortbaren Gesamtpastoral liegen. Ihre wesentlichen Elemente sind die betonte Einbeziehung der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken in die Sorge und in den liebenden Dienst der gemeindlichen Pastoral, soweit es ihr Status zuläßt auch ihre tätige Beteiligung an gemeindlichen Aktivitäten und Initiativen. Dabei muß die Einsicht des einzelnen in den Widerspruch der eigenen Lebenslage zu dem der Kirche vom Herrn Aufgetragenen geweckt und gefördert werden. Wo sich aus solcher Einsicht ein tragfähiger Buß- und Besserungswille entfaltet, aber an die Grenzen neu erwachsener sittlicher Verpflichtungen stößt, kann für diese Notsituation und begrenzt auf das „forum internum" eine individuelle Bußpastoral ansetzen[15]. Sie muß zunächst die Tragfähigkeit des Umkehrwillens klären. Dazu gehört nicht nur die Anerkennung des persönlichen Schuldanteils am Scheitern der sakramental begründeten Ehe, sondern auch die Anerkennung der Spannung, in der die nicht sakramental begründete, menschlich vielleicht gut gelingende „Zweitehe" zu dem für die Gemeinschaft der Kirche verbindlichen Herrengebot bleibend steht. Die Pastoral muß dann mit dem Betroffenen Wege suchen und finden, wie der dem Partner der sakramentalen Ehe und gegebenenfalls den Kindern zugefügte Schaden über das rechtlich Geschuldete hinaus gutgemacht werden kann, wie die Störung der Lebensordnung der Kirche durch ein besonderes gemeindliches Engagement aufgewogen werden kann, wie in der konkreten Situation der „Zweitehe" deren bleibende Illegitimität durch eine besondere ethische Höhe tätiger Verantwortung aufgefangen werden kann. In die zuletzt genannte Dimension ist die Frage der geschlechtlichen Beziehungen in der „Zweitehe" in einer am personalen Grund der Geschlechtlichkeit wie an der individuellen Situation orientierten Weise einzubeziehen. Es scheint wenig sinnvoll, für die drei Dimensionen des Bußwillens Listen möglicher Bußleistungen vorzuschlagen. Der Betroffene muß mit der Hilfe eines verantwortungsbewußten Seelsorgers und mit dessen weiterführender Begleitung die auf seine individuelle Situation abgestimmten Möglichkeiten einer ernsthaften Buße finden und entsprechend seinem Lebensgang weiterentwickeln. Ist er bereit, sie zu verwirklichen, so werden die sakramentale Lossprechung und durch sie der Empfang der Eucharistie möglich. Beide Sakramente haben in diesem Fall ihren wesentlichen Sinn in der Bestärkung eines fortdauernden und sich immer neu bewährenden Willens zur tätigen Verwirklichung des vom Herrn Geforderten und in der sakramentalen Zeichenhaftigkeit für die friedenstiftende Zuwendung des der Kirche anvertrauten Heils an ein Mitglied dieser Kirche, das sich im Rahmen des in seiner Situation Möglichen auf dem Weg tätiger Umkehr befindet. Dem Seelsorger und dem auf diesem Weg zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie zugelassenen wiederverheirateten geschiedenen Katholiken muß es eine ernste Sorge sein, daß aus der Teilnahme am sakramentalen Leben keine falschen Schlüsse hinsichtlich der Haltung der Kirche zur Unauflöslichkeit der Ehe gezogen werden. Was daraus praktisch folgt, ent-

scheidet sich nach der konkreten Gemeindesituation. Dabei ist freilich zu beachten, daß für das Entstehen von „Ärgernis" vor allem der entstehende Schaden oder Irrtum im sittlichen Bewußtsein der Gemeinde, nicht etwa nur das persönliche Anstoßnehmen von Gemeindemitgliedern maßgebend ist.

Es versteht sich wohl von selbst, daß der skizzierte Weg ein ganz persönlicher ist und sich insofern grundlegend von pastoralen Versuchen unterscheidet, die den Bußcharakter durch eine Beschränkung der Häufigkeit des Sakramentenempfangs (einmal im Jahr oder nur zu besonderen Anlässen) zum Ausdruck bringen wollen. Solche Versuche – so verständlich sie aus der pastoralen Not sein mögen – werden bei genauerer Überlegung ihrer Implikationen weder dem Erfordernis ernster persönlicher Umkehr noch dem Schutz des „äußeren Bereichs" gerecht und können sich deshalb nicht auf eine „bewährte kirchliche Praxis" berufen.

Der hier skizzierte pastorale Weg vermag wahrscheinlich nur für eine Minderheit unter den wiederverheirateten geschiedenen Katholiken die Zulassung zu den Sakramenten zu erschließen. Er eignet sich auch nicht für eine Generalisierung zu gemeindlichen Anlässen, die das Problem einer Zulassung zu den Sakramenten in einem größeren Kreis wiederverheirateter geschiedener Katholiken mit höchst unterschiedlichen Voraussetzungen und Motivationen virulent werden lassen (z. B. Erstkommunion der Kinder der Gemeinde). Dazu darf einerseits daran erinnert werden, daß die Zulassung zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie nicht die erste und einzige Möglichkeit einer Pastoral des angesprochenen Kreises von Gläubigen ist und sein kann. Andererseits muß auch festgestellt werden, daß es trotz aller Diskussionsbeiträge der zurückliegenden Jahre und bei voller Anerkennung der tragischen Momente in der Lebenssituation der Betroffenen nicht ersichtlich ist, wie ein pastoraler Weg verantwortet werden könnte, der sich den Zusammenhängen von Ehe, Eucharistie und Kirche verpflichtet weiß, zugleich aber ernste und kontinuierliche Schritte persönlicher Umkehr und Buße umgehen will. Was eine verantwortungsbewußte Pastoral den Betroffenen und sich selbst zumuten muß, bezeugt letztlich die Größe und Bedeutung von Ehe und Familie. Dieses Zeugnis ist gerade heute unverzichtbar – in der Kirche und auch in der Gesellschaft.

Öffnet die vorgeschlagene Neuinterpretation der „bewährten kirchlichen Praxis" nicht durch die Grundsätzlichkeit ihres Ansatzes und durch den Verzicht auf handfeste, konkrete Kriterien dem praktischen Mißbrauch durch die Betroffenen und durch ihre Seelsorger Tür und Tor? Es wäre unrealistisch, wollte man die Möglichkeiten eines Mißbrauchs leugnen. Sie sind aber sicher nicht größer als bei dem erwähnten materialen und formalen Minimalismus traditioneller Interpretationen. Der menschliche und pastorale Anspruch tritt in der neuen, vertieften Interpretation zumindest für heute sehr viel deutlicher und radikaler hervor. Mehr als dieser Deutlichkeit und Radikalität zu dienen, kann die kirchliche Pastoral nirgendwo leisten. Wer sich durch mißbräuchliche Anwendung in sich eindeutiger pastoraler Regeln einem notwendigen Anspruch entzieht, kann letztlich weder Gottes Forderung noch sein eigenes Gewissen „überlisten". Die Pastoral muß in ihrem Dienst eindeutig bleiben. Sie sollte sich aber durch mögliche Mißbräuche auch nicht abhalten lassen, die ihr anvertrauten Möglichkeiten helfend und dienend weiterzugeben. So wollen die hier formulierten Erwägungen dazu beitragen, eine pastorale Lösung zu finden, die – auch wenn sie nur einer Minderheit unter den wiederverheirateten geschiedenen Katholiken unmittelbar den Weg zu den Sakramenten der Buße und Eucharistie öffnen kann – der Gesamtpastoral für diese Lebenssituation Orientierung zu geben vermag. *Karl Forster*

Anmerkungen:

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie", 3.5 (Offizielle Gesamtausgabe Bd. 1, S. 449–453). [2] Vgl. Zwischenbescheid über die Voten der Gemeinsamen Synode, in: HK, Februar 1979, 64ff. [3] Zuletzt ist das Stichwort polemisch und ohne differenzierte Vorschläge wieder aufgetaucht in der Erklärung, die *Hans Küng* am 10. 4. 1980 auf einer Pressekonferenz zu seinem „Fall" in Tübingen abgab, in: *N. Greinacher – H. Haag* (Hrsg.), Der Fall Küng. Eine Dokumentation, München – Zürich 1980, S. 540; ähnlich in der Rede H. Küngs in Berlin, im Rahmen des „Katholikentags von unten". [4]. Aus der umfangreich angewachsenen Literatur seien auswahlweise genannt: *B. Kötting*, Art. Digamus, in: RAC 3 (1957), Sp. 1016–1024; *A. Oepke*, Art. Ehe I, in: RAC 4 (1959), Sp. 650–666; *G. Deling*, Art. Ehescheidung, in: RAC 4 (1959), Sp. 707–719; *O. Rousseau*, Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen, in: Concilium 3 (1967), S. 322–334; *J. Moingt*, in: *J. David – F. Schmalz*, Wie unauflöslich ist die Ehe? Aschaffenburg 1969, S. 178–222; *J. Gründel*, Ehescheidung im Verlauf der Jahrhunderte, in: *N. Weil* u. a. (Hrsg.), Zum Thema Ehescheidung, Stuttgart 1970, S. 41–60; *P. Stockmeier*, Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche, in: ThQ 151 (1971), S. 39–51; *H. Crouzel*, L'Église primitive face au divorce (Théol. hist. 13), Paris 1971; *R. Schnackenburg*, Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verständnis der Urkirche, in: *F. Henrich – V. Eid* (Hrsg.), Ehe und Ehescheidung, München 1972, S. 11–34; J. Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in: F. Henrich – V. Eid (Hrsg.), a. a. O., S. 35–56; *K. Lehmann*, Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, in: K. Lehmann, Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, S. 274–294; *P. Nautin*, Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine, in: Rech. science rel. 62 (1974), S. 7–54; *H. Dombois*, Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche (Theol. Ex. heute, 190), München 1976; *W. Kasper*, Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977, insbesondere S. 64–69. – Zum Trienter Konzil vgl. vor allem *P. Fransen*, Das Thema „Ehescheidung nach Ehebruch" auf dem Konzil von Trient (1563), in: Concilium 6 (1970), S. 343–348; *H. Jedin*, Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Konzil von Trient, in: *K. Reinhardt – H. Jedin*, Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn, Berlin 1971, S. 61–135. – In der hier sehr knapp formulierten Bewertung der kirchlichen Tradition folge ich weitgehend den zitierten Publikationen von *J. Ratzinger*, *K. Lehmann* und *W. Kasper*. [5] Vgl. etwa *R. Gall*, Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe? Zürich 1970; *E. Schillebeeckx*, Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerrüttung, in: *P. J. M. Huizing* (Hrsg.), Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf, Düsseldorf 1975, S. 61ff. Auch die von *P. M. Zulehner* – weitgehend im Anschluß an *V. Eid* erhobenen Postulate können nicht voll überzeugen. Vgl. V. Eid, Scheiternde Ehen und Kirchendisziplin, in: Neues Hochland 66 (1974), S. 290–302; *P. M. Zulehner*, Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien – Freiburg – Basel 1976, insbes. S. 120–127. Ähnliches gilt von der von *J. Gründel* in der Form einer Frage angedeuteten Auffassung, daß Ehe als Subjekt dann nicht mehr bestehe, wenn keinerlei Beziehungen zwischen den Partnern mehr vorhanden sind. Vgl. J. Gründel, Die Zukunft der christlichen Ehe, München 1978, S. 133f. Solche Theoreme überzeugen vor allem deshalb nicht, weil den Zustand des „Todes" oder der Beziehungslosigkeit auch ein Partner einseitig herbeiführen und das Element der Treue damit ad absurdum führen kann. Außerdem wird für die sakramentale Ehe die wirksame und verpflichtende Beteiligung der Treue Gottes zu wenig berücksichtigt. [6] Vgl. dazu *W. Kasper*, a. a. O., S. 34–54; *K. Lehmann*, Die christliche Ehe als Sakrament, in: Int. kath. Zeitschrift Communio 8 (1979), S. 385–392; *K. Reinhardt*, Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht, in: *K. Reinhardt – H. Jedin*, a. a. O., S. 7–59. [7] Vgl. dazu Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik

Deutschland, Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie", 4.1.1 (a.a.O., S. 453f.); *H. Flatten*, Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe, in: *J. Listl* u.a. (Hrsg.), Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, S. 604f. [8] Die hier genannten statistischen Zahlen verdanke ich Mitteilungen des Referats Statistik im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. [9] Dokument der italienischen Bischofskonferenz zur Pastoral bei irregulären Ehesituationen, veröffentlicht in: L'Osservatore Romano, 28. 4. 1979, Nr. 21. [10] a.a.O., Nr. 18. [11] a.a.O., Nr. 28. [12] Vgl. dazu auch die in mancher Hinsicht ähnliche Problemstellung bei der Frage der Zulassung nichtkatholischer, einer Kirche der Reformation angehörender Christen zu den Sakramenten und deren Lösung im Ökumenischen Direktorium des römischen Sekretariats für die Einheit der Christen, Nr. 55. [13] Vgl. dazu *H. Flatten*, a.a.O., S. 606f. [14] Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonst. Gaudium et Spes, Art. 48; ferner den Kommentar von *B. Häring*, in: LThK Vat II, Bd. III, S. 429ff. [15] Die Stichworte „Bußpastoral" und „Bußordnung" knüpfen an einer wichtigen von *W. Kasper* formulierten Grundüberlegung an. Der hier vorgetragene Lösungsvorschlag versucht Kaspers Ansatz weiterzuentwickeln. Vgl. W. Kasper, a.a.O., S. 82f.

Zeitfragen

Rollenwandel des religiösen Buches

Zu den Ergebnissen einer Infratestumfrage

Das Buch ist ein Stiefkind kirchlicher Medienpolitik. Während die Bischöfe der Pressearbeit eine hohe Priorität einräumen und sich ihr Engagement einiges kosten lassen, taucht das Buch in der Seelsorge bestenfalls als Randglosse auf. In den Handbüchern der Pastoraltheologie findet man es höchstens unter dem Stichwort „Pfarrbücherei", in den Pastoralzeitschriften begegnet man kaum einmal einem Beitrag über die Funktionalität des Buches für die Seelsorge. Man kann mit guten Gründen von einer „Buchvergessenheit" der Kirche sprechen.

Das war nicht immer so. Über ein Jahrtausend, von der ausgehenden Antike bis zur Renaissance hat die Kirche die abendländische Buch- und Lesekultur getragen. Als Luther und die Reformatoren das Buch in ihren neuen Ideen dienstbar machten, geriet die katholische Kirche in eine eher defensive Position. Durch Index und Zensur versuchte man, der Gegenmeinungen Herr zu werden.

Diese Instrumente kirchlicher Leserlenkung sind stumpf geworden. In einer pluralistisch verfaßten Gesellschaft kann man weder einen rebellischen Theologen hindern, zu Wort zu kommen, noch läßt sich der Leser von Büchern abhalten, die dem kirchlichen Glaubensverständnis widersprechen. Der Index ist daher aufgegeben, die Anwendung der Vorzensur auf das liturgische Schrifttum und katechetische Gebrauchsbücher zurückgenommen worden. Verbote wurden abgeschafft, etwas Förderliches trat nicht an die Stelle. Nicht einmal ansatzweise war bisher zu sehen, ob und wie sich ein Wandel von einem literarischen Bewahrungskonzept zu einer positiven Buchpolitik vollziehen könnte.

Ein interessanter Wandel

Es hat freilich den Anschein, daß die Bedeutung des Lesens für den Glauben noch weithin unreflektiert ist (vgl. HK, Oktober 1974, 524ff.). Trifft das zu, dann wäre jetzt Gelegenheit, eine Informationslücke zu schließen. Die (katholische) Medien-Dienstleistungsgesellschaft (MDG) hat soeben in Zusammenarbeit mit dem Verband katholischer Verleger und Buchhändler eine bei Infratest beauftragte Studie „Religiöses Buch und christlicher Buchhandel" vorgelegt, an der auch der Zürcher Soziologe *Gerhard Schmidtchen* mitgewirkt hat. Damit hat sich die Kirche erstmals offiziell in die empirische Erforschung des Individual-Mediums Buch eingeschaltet; denn die MDG handelt im Auftrag der publizistischen Kommission der westdeutschen Bischofskonferenz.

Bezeichnend ist, daß die Pionieruntersuchung zu diesem Thema 1968, vom Institut für Demoskopie in Allensbach durchgeführt, von Laien initiiert und bezahlt worden ist. (Veröffentlicht als Band 18, in: Schriften zur Buchmarktforschung: *Elisabeth Noelle-Neumann / Gerhard Schmidtchen*, Religiöses Buch und christlicher Buchhandel. Hamburg 1969; vgl. auch HK, Juli 1968, 328ff.) Die relativ kleinen Verbände der katholischen und der evangelischen Buchhändler brachten damals zusammen fast 100000 DM auf, um Funktionalität und Verbreitung des religiösen Buches durchleuchten zu lassen. Sie gaben damit auch ein gelungenes Beispiel ökumenischer Zusammenarbeit. (Daß die evangelischen Partner diesmal unter den Auftraggebern fehlen, ist daher eine schmerzliche Feststellung).

Die Untersuchung von 1968 hat im katholischen und evangelischen Buchhandel einiges in Bewegung gebracht, davon wird noch zu berichten sein. In der kirchlichen Diskussion blieb sie so gut wie unbeachtet. Nachgewiesen wurde damals, daß der latente Markt des religiösen Buches doppelt so groß sei als der realisierte. Es gelte also, folgerte *Elisabeth Noelle-Neumann* damals, in den nächsten Jahren eine erhebliche Leserreserve für das religiöse Buch und seine Botschaft zu erschließen.

Die Thesen der Demoskopin fanden, angesichts der Kulmination antireligiöser und antikirchlicher Affekte in den ausgehenden sechziger Jahren, unter den Buchhändlern zum Teil heftigen Widerspruch. Im Rückblick wird man aber sagen müssen, daß sich ihre Prognosen bestätigt haben. Der damals mancherorts befürchtete Tod des religiösen Buches ist nicht eingetreten, im Gegenteil, religiöse Schriftsteller – man denke beispielsweise an *Carlo Carretto, Phil Bosmans, Roger Schutz, Marcel Légaut* – erreichten Auflagen, um die sie mancher Literaturpapst beneiden könnte.
Gestorben ist allerdings der vorkonziliäre Typ des religiösen Buches, der sich stark an einer kirchlichen Spiritualität ausgerichtet hat. Diese Verbindung hielt damals, der Untersuchung zufolge, eine Menge Interessenten ab, sich mit religiösen Büchern zu beschäftigen, vor allem Leser, die sich mit der Kirche nur noch partiell identifizieren. Überraschend stellte sich heraus, daß die Suche nach Lektüre, die das innere Leben bereichert, nicht an den Grenzen kirchlich gebundener Frömmigkeit endet. Vielmehr entdeckte man gerade unter den Fernstehenden beträchtliche Minderheiten, die für das religiöse Buch zu gewinnen wären, wenn es nicht mit der Sprache und dem Gestus amtlicher Verkündigung daher käme. Man folgerte daraus, daß das religiöse Buch sozusagen in umgekehrter Blickrichtung geschrieben werden müsse, nicht von der Lehre zum Leben hin, sondern von der Erfahrung zum Glauben.

Was ist ein religiöses Buch heute?

Diese Wandlung hat sich inzwischen vollzogen. Sie hat dazu beigetragen, Hemmungen gegenüber dem religiösen Buch abzubauen, und dies nicht nur bei den Lesern. Renommierte Verlagshäuser, die noch vor ein paar Jahren um das Thema „Glauben" einen weiten Bogen machten, bringen auf einmal religiöse und theologische Literatur. Die Kooperation zwischen dem Verlag Piper und Hans Küng macht fast schon Kirchengeschichte. Man findet aber auch in anderen Verlagsprogrammen z.B. bei Econ, Bertelsmann oder Rowohlt bemerkenswerte Beispiele. Der Verleger der Playboy-Taschenbücher brachte kürzlich eine Papstbiographie heraus. Eben kündigte der Heyne-Verlag an, daß er ab Januar 1981 eine Taschenbuchreihe „Religion und Glaube" herausbringt.
Der Prozeß geht aber auch in umgekehrter Richtung: Katholische und evangelische Verlage greifen in wachsendem Maße „allgemeine" Themen auf und versuchen damit in die Domäne ihrer „liberalen" Kollegen einzubrechen. Die Grenzen verwischen sich zwischen dem religiösen und dem lebenskundlichen Buch, zwischen christlicher Betrachtungs- und fernöstlicher Weisheitsliteratur, zwischen theologischem Diskurs und zeitkritischer Stellungnahme, zwischen engagierter Literatur und christlicher Erzählkunst. Dadurch gewinnt das religiöse Thema an Lebendigkeit und Interesse. Zugleich besteht aber die Gefahr, daß es in einer letztlich unverbindlichen, allgemeinen Sinnsuche verschwindet.

Unter solchen Gegebenheiten ist es schwer, das religiöse Buch zu definieren. Auch die Demoskopen von Infratest standen vor diesem Problem. Für die vorliegende Befragung entschied man sich – ähnlich wie 1968 – für eine Definition durch Beispiele. Den Befragten wurde eine Liste der verschiedenen Typen des religiösen Buches vorgelegt. So konnte man ermitteln, welche Gattungen von den Lesern mit Vorzug genutzt werden.
Die Auswertung zeigt, was die rituelle Abstützung für den Umgang mit dem religiösen Buch im weitesten Sinne bedeutet. Etwa 1/4 der Bevölkerung benutzt regelmäßig das liturgische Schrifttum. Auch die Gewohnheit des Bibellesens ist bei jedem vierten Bundesbürger anzutreffen, erstaunlicherweise bei den Katholiken stärker als bei den Protestanten. Das Bibellesen ist auch bei Personen mit geringer kirchlicher Bindung nicht völlig außer Kurs geraten. Etwa jeder siebte aus dieser Gruppe beschäftigt sich wenigstens noch ab und zu mit dem Alten oder Neuen Testament.
Rechnet man diese Gebrauchsbücher dem religiösen Buch zu, dann ergibt sich, daß im Laufe eines Jahres 48%, im Laufe eines Monats 31% der Bevölkerung von christlicher Literatur erreicht werden. Es empfiehlt sich jedoch nicht, das mehr oder weniger ritualisierte Lesen zu vermischen mit der Lektüre, die eines individuellen Entschlusses bedarf. Das religiöse Buch im engeren Sinne erreicht pro Jahr 26%, pro Monat 15% der Bevölkerung, umgerechnet rund 12 bzw. 7 Millionen Erwachsene. Katholiken sind unter den Lesern des religiösen Buches überproportional vertreten, obwohl sie (immer noch) im allgemeinen weniger lesen als ihre protestantischen Glaubensbrüder. Beim religiösen Buch dreht sich also das sogenannte katholische Leserdefizit um in ein evangelisches Leserdefizit. Den Gründen dafür sollte man in einer Nachanalyse des Ermittlungsmaterials noch weiter nachspüren.

Keine zweite Kanzel

In der sozialen Schicht unterscheidet sich die Leserschaft des religiösen Buches nicht von der des allgemeinen Buches. Genutzt wird es vor allem von Personen, die von Jugend an, durch Elternhaus und Schule, gelernt haben, längere Texte aufzufassen und zu verarbeiten. Der Einfluß des religiösen Buches wird „nach unten" immer schwächer. Für Menschen, die „kurzatmig" zu lesen gewohnt sind, ist das Buch ein sehr anspruchsvolles Kommunikationsmittel.
Konvertiert die religiöse Botschaft aber in ein weniger anspruchsvolles Druckmedium, dann zeigt sich plötzlich auch hier ein erstaunliches Interesse. Dafür ein Beispiel: Bücher über Zustand und Zukunft der Kirche interessieren am oberen Ende der sozialen Skala 10%, am unteren Ende 0% der Bevölkerung. Ganz anders zeichnet sich die Nachfrage nach religiösen Kleinschriften ab. Sie interessieren „oben" 11%, „unten" 18% der Bevölkerungsschicht. Eine Umkehrung des sozialen Gefälles trifft man auch bei Bild-Text-Heften zu religiösen Themen an.

Man wird also den möglichen Einwand, daß Buchpastoral Oberschichtenpastoral sei, in dieser Ausschließlichkeit nicht aufrechterhalten können. Es kommt darauf an, ob es Autoren und Verlagen gelingt, noch andere Formen des religiösen Buches zu entwickeln, die geringere Anforderungen an das Abstraktions- und an das Durchhaltevermögen der Leser stellen, gewissermaßen eine *religiöse Volksliteratur*, die früheren Generationen in erheblich größerem Umfang zur Verfügung stand.
Eine Crux des religiösen Buches heute ist eine gewisse *Tendenz zur Akademisierung*. Ihr entgegenzuwirken ist dringlich; denn was sich heute als ein Oberschicht-Unterschicht-Problem darstellt, könnte ein generelles Problem des religiösen Buches werden. Zu beobachten ist, daß die Fähigkeit sich zurückbildet, längeren Gedankenketten zu folgen. Das stellen selbst Professoren unter ihren Studenten fest. Eine soeben abgeschlossene Untersuchung des kulturellen Verhaltens in Österreich kommt zu dem Ergebnis, daß die Leser nicht mehr Zeit auf das Lesen verwenden als 1970, aber sie lesen im gleichen Zeitraum mehr Bücher, sie lesen sprunghafter, gehetzter, oberflächlicher. Sie vertiefen sich nicht mehr so wie früher in die Lektüre. Darauf müßte sich die Innovation einstellen. Gesucht werden neue Formen der gerafften (anstelle der langatmig entfaltenden) Darstellung, Lebensnähe statt fußnoten-bewehrter Argumentation, schließlich eine Sprache, die auch das Herz erreicht und nicht nur den Verstand beschäftigt; denn im religiösen Buch – auch das zeigt die Studie – sucht man nicht in erster Linie Information und Belehrung, sondern Trost, Hilfe, Rat. Man greift zu ihm bei Krankheit und zum Trost, bei seelischen Problemen und beruflichen Schwierigkeiten, in der Jugendkrise, um die Lebensmitte, im Alter und wenn man Personen begegnet, denen man in einer schwierigen Situation helfen möchte.
Das religiöse Buch ist also viel eher ein Medium der Lebensberatung und der Erbauung als ein Instrument der Aufklärung und der Unterweisung. Keineswegs ist es eine zweite Kanzel, wie man das früher gerne formuliert hat. Das religiöse Buch ist in die Rolle eines Seelenhelfers hineingewachsen. Das bestimmt seinen Ort in einer Pastoral des brüderlichen Dienstes am einzelnen.
Dieses *Nothelfer-Image* ist situationsgerecht, aber gefährlich zugleich; denn daß sich das religiöse Buch auch mit einer frohen Erfahrung verbinden, daß es in glücklichen Stunden zur Hand genommen werden könnte, erschien jedenfalls dem Untersuchungsteam so unwahrscheinlich, daß es nicht einmal danach gefragt hat. Warnend sagte Elisabeth Noelle-Neumann bereits 1968: „Das religiöse Buch muß sich mit dem Leben verbinden, mit der Jugend, mit dem Festlichen, mit der Freiheit und dem Glück." Es muß den „Grauschleier" auflösen, der sich zu der Meinung verdichtet hatte, es sei vorwiegend für ältere und einsame Menschen geschrieben, für überängstliche Leute und für solche, die im Leben zu kurz gekommen sind. Bezeichnend ist, daß das zur Zeit wohl gefragteste religiöse Buch (von Phil Bosmans) den Titel trägt „Vergiß die Freude nicht" (deutsche Auflage inzwischen über 300000 Exemplare).

Daß das religiöse Buch von Lesern eher existentiell als intellektuell genutzt wird, ergibt sich auch aus der Analyse der Lesemotive. Es dominiert die Suche nach innerer Bestätigung und vertrauenswürdiger Beratung. Am seltensten greift man nach dem religiösen Buch, um etwas über die Ansichten der Kirche zu erfahren oder auf dogmatische Fragen eine Antwort zu finden.
Diese Einstellung spiegelt sich auch in der Bekanntheit und in der Beurteilung von Autoren. So ist Christa Meves, obwohl in den Massenmedien kaum wahrnehmbar, 10% aller Erwachsenen als Buchautorin bekannt. Hans Küng kennen nur 9%, obwohl seine Thesen über Jahre Schlagzeilen machten. In Glaubensfragen scheint also die Uelzener Psychagogin wenigstens ebensoviel Leuten eine Autorität zu sein wie der Tübinger Professor.
Literaten sind der Bevölkerung noch vertrauter. Selbst verstorbene Autoren wie *Gertrud von le Fort* (14%), *Reinhold Schneider* (12%) haben in der Bevölkerung eine größere Reichweite als lebende Theologen wie *Karl Rahner* (9%), *Ladislaus Boros* (4%) oder *Johann Baptist Metz* (4%). Das religiöse Thema, so scheint es, verlangt nicht nur nach neuen, lebensklugen Sachbuchautoren. Es verlangt auch nach einer *neuen Generation von Erzählern*. Aber das wird noch lange ein frommer Wunsch bleiben, denn der Gesprächsfaden zwischen Kirche und Literatur ist seit langem gerissen, und es wird trotz jüngster Versuche noch lange dauern, bis er wieder geknüpft werden kann, so wie es zu ihrer Zeit Carl Muth und der Hochlandkreis versucht haben.

Die besondere Rolle des Taschenbuchs

Eine besondere Bedeutung mißt der Bericht dem *religiösen Taschenbuch* zu. „Die Ergebnisse lassen darauf schließen, daß im Bereich des religiösen Buches noch ein Defizit an Taschenbüchern besteht". Etwa 1/3 der erwachsenen Bevölkerung ist bereit, in den kommenden Monaten ein religiöses Buch anzuschaffen, aber bei 10,– maximal 20,– DM registriert man eine deutliche Preisschwelle. In einem anderen Zusammenhang ergab sich, daß es für 44% aller Buchkäufer wichtig war, daß das religiöse Buch als Taschenbuch zu haben war. Dieses Argument ist für die Angehörigen der oberen sozialen Schichten sogar noch wichtiger als für die einfacheren Leser. Es ist nicht nur der Preis, der das Taschenbuch attraktiv macht. Auch Handlichkeit, geringer Platzbedarf bei der Unterbringung und eine betont funktionelle Gestaltung, so schreiben die Kommentatoren, dürften Pluspunkte beigetragen haben.
Nicht zuletzt spielt die vielseitige Präsenz des religiösen Taschenbuchs eine wichtige Rolle. Man findet es auch in den Ständern der Buchhandlungen, die sonst keine religiösen Bücher führen. Es gehört heute zum Standard jedes gut geführten Schriftenstandes. Die Chance, einem religiösen Taschenbuch zu begegnen, dürfte gut zwei- bis dreimal so groß sein wie die, einem gebundenen religiösen Buch zu begegnen, das zur Hauptsache, jedenfalls nach den Feststellungen der Verleger, über die Ladentische ei-

ner kleinen, aber hochengagierten Gruppe konfessioneller Buchhändler läuft. Mit dieser vielfach belegten Erfahrung ist der Befund der Infrateststudie nicht zur Deckung zu bringen. Als Bezugsquelle für das zuletzt gekaufte religiöse Buch nannten 36% eine allgemeine Buchhandlung, 14% das Warenhaus, je 7% Fachbuchhandlungen und Schreibwarenhandlungen, 4% den Schriftenstand und nur 3% (!) nannten als Bezugsquelle eine Buchhandlung, die ein großes Angebot an religiöser Literatur und Theologie führt.
Im zweiten Durchgang legten die Interviewer den Befragten eine Liste der Sortimenter vor, die Mitglieder der katholischen oder evangelischen Buchhändlervereinigung sind. Mit Hilfe dieser kräftigen Gedächtnisstütze stieg dann der Anteil des konfessionellen Buchhandels am Bezug des religiösen Buches auf 16%. Aber auch dann bleibt er noch um die Hälfte hinter dem Anteil des allgemeinen Buchhandels zurück.

Die *Diskrepanz zwischen Absatzstatistik und demoskopischer Ermittlung* muß noch aufgeklärt werden. Entsteht sie dadurch, daß zwischen religiösem Buch und religiösem Taschenbuch nicht unterschieden wurde? Haben die meisten Buchhändler, die sich als „weltanschaulich neutral" betrachten, ihre Vorurteile gegen das religiöse Buch aufgegeben? Spielt sich auf der Ebene der Sortimente ein ähnlicher Prozeß ab, wie auf der Ebene des Verlagsbuchhandels? Sind die Barrieren, die bisher dem Vertrieb des religiösen Buches Grenzen setzten, gefallen? Das wäre zu schön, um wahr zu sein.
Eher ist zu vermuten, daß die Befragten sehr viel mehr in den Begriff des religiösen Buches packen als die Fachleute, obwohl das Institut sich im Fragebogen alle Mühe gab, den Begriff einzuengen. Es wäre von höchstem Interesse zu erfahren, was im Verständnis der Leser *„christlich"* ist. Gehören beispielsweise ein neuer Böll oder ein neuer Grass, ein Report über Ausgrabungen in Israel, eine Analyse der Welthungerhilfe oder Streitschrift über die Wehrdienstverweigerung noch dazu?
Helmut Thielicke hat in seinem Taschenbuch aufgezeigt, daß die „geheime Frage nach Gott" in vielen Fragen des menschlichen Lebens steckt. Auch aus der Umfrage von 1968 wissen wir, daß viele Leser des religiösen Buches ihr eigenes religiöses Interesse nicht als solches begreifen, sondern als ein allgemein menschliches, daß darum „religiöse Literatur möglichst auch unter Umgehung erstarrter, stereotyper Selbstbilder dem Publikum angeboten werden sollte".

Ein Dilemma der Buchhändler

Wer den Bericht in seinen Konsequenzen durchdenkt, wird sich fragen, ob es neben dem bekennenden nicht auch ein *verborgen religiöses Buch* gibt und künftig stärker geben muß, das anknüpft an literarischen Interessen, alltäglichen Orientierungsproblemen oder einfach an dem Wunsch, Interessantes zu erfahren.
Vor einem ähnlichen Problem stehen die katholischen und evangelischen Buchhändler. Der Verlauf des demoskopischen Testes zeigt, daß sie von dem Publikum kaum als „konfessionelle Instanzen" erkannt werden. Hinsichtlich der Selbstdarstellung befinden sie sich, wie es im Bericht heißt, in einem tiefen Zwiespalt.
1968 wurde ihnen von Allensbach vorgehalten, daß christliche Buchhandlungen in der Meinung der Leser hinter dem allgemeinen Buchhandlungen herhinken. Sie hätten nicht alles auf Lager, wirkten etwas verstaubt und weltfern, zumal auf kirchenferne Kunden. Diese Feststellungen haben dazu geführt, daß die katholischen und evangelischen Buchhandlungen sich im letzten Jahrzehnt große Mühe gegeben haben, in Renomee und Service den Standard des allgemeinen Buchhandels zu erreichen.
Die Angleichung ist weitgehend gelungen, man braucht den Vergleich nicht mehr zu scheuen. Freilich ist damit auch die öffentliche Unterscheidbarkeit gemindert worden. Dies findet bei der Mehrheit der Kunden Zustimmung. Nur 16% meinen heute, man solle den christlichen Charakter des Buchangebotes eher stark herausstellen, 43% sind der gegenteiligen Meinung, 41% unentschieden. „Es wird deutlich, daß Behutsamkeit bei dem Bemühen, sich als konfessionelle Buchhandlung ins Bewußtsein der potentiellen Käufer zu bringen, durchaus angezeigt ist. Hinweise auf das Angebot an christlichen Büchern und die entsprechenden Fachabteilungen für Theologie und Kirche sollten beim potentiellen Kunden keinen Zweifel an der Breite und Qualität des übrigen Sortiments aufkommen lassen", heißt es im Kommentar. Er trifft den Kern eines verbreiteten Vorurteils: Der Christ arbeitet weniger fachgerecht, er ist befangen und voreingenommen, er leistet weniger.
Die katholischen und evangelischen Sortimenter haben entscheidend dazu beigetragen, daß dieses Vorurteil im Bereich des Buchhandels nicht mehr greift, was an anderer Stelle der Untersuchung bestätigt wird. Das versetzt sie in die Lage, weit über den Einflußbereich kirchlicher Arbeit hinauszuwirken, auch über den Einflußbereich der Kirchenpresse hinaus, die in der Regel nur die Kirchentreuen anspricht. Die Brückenfunktion des konfessionellen Buchhandels ist unübersehbar.
Was geschieht nun in der Kirche mit diesen Befunden? Sie bedürfen sicher noch einer vertieften religionssoziologischen und pastoralen Reflexion und gezielter Nachuntersuchungen. Doch gerade von dieser Beschäftigung könnte auch Bewußtseinsbildung ausgehen, die dazu führt, daß die Kirche endlich ein neues Verhältnis zum Buch findet, daß ein *Konzept positiver Buchpolitik* entsteht.
Wo aber werden solche Gespräche betrieben und angesiedelt? Gibt es einen Lehrstuhl, eine Akademie, eine Ordensgemeinschaft, die sich diese Aufgabe stellt? Sollte die Idee einer ökumenischen Stiftung, die 1968 bis ins Arbeitsprogramm hinein ausgearbeitet worden ist, noch einmal geprüft werden? Oder wird dieser Bericht das Schicksal nicht weniger demoskopischer Untersuchungen teilen: Er wird zur Kenntnis genommen und abgelegt. Wenn Umfragen nichts in Gang bringen, sind sie im Grunde Investitionsruinen.

Ludwig Muth

Länderbericht

Aus der Feudalherrschaft in den „revolutionären Sozialismus"

Äthiopien sechs Jahre nach der Revolution

Das Horn von Afrika, einst eine verträumte Ecke der Weltgeschichte, ist in den letzten Jahren zu einem Krisenherd der Großmachtpolitik geworden. Die strategische Schlüsselstellung Äthiopiens, das am Eingang des Roten Meeres liegt, hat nach dem Zweiten Weltkrieg das Interesse der USA auf sich gezogen. In den Jahren 1950–66 erhielt das damalige kaiserliche Äthiopien nicht weniger als 77% des gesamten amerikanischen Militärhilfeprogramms für Afrika südlich der Sahara (vgl. SIPRI, The Arms Trade with the Third World, Stockholm / New York 1971, 607f). Die Sowjetunion konzentrierte sich zunächst auf Somalia, dessen Armee sie rüstete und ausbildete. Nach der erzwungenen Abdankung des Kaisers (1975) und im Verlaufe der sozialistisch inspirierten Revolution wechselte Moskau die Fronten. Die UdSSR stellte ihr militärisches Gewicht hinter das neue „revolutionäre" Äthiopien und ermöglichte es, daß das Land mit Hilfe kubanischer Truppen im Grenzkrieg gegen Somalia und in der Bekämpfung der eritreischen Befreiungsbewegung wenigstens zeitweilig die Oberhand gewann.

Äthiopien, einst der Liebling des Westens, befindet sich in einer Krise, die noch viele Jahre andauern und weitere militärische Konflikte mit sich bringen dürfte. Warum ist es zu diesen Veränderungen gekommen? Was war insbesondere die Stellung und Verantwortung der Äthiopisch-Orthodoxen Staatskirche, die während 1500 Jahren Kultur und Politik des Landes geprägt hat? Und was sind die Zukunftschancen und Aufgaben dieser und anderer Kirchen? Um diese Fragen zu beantworten, muß geschichtlich weit ausgeholt werden. Nur auf diesem Hintergrund kann die Realität des heutigen Äthiopien verstanden werden.

Dabei muß sich der Leser jedoch hüten, den Stereotypen, die unsere Einstellung zu Äthiopien mitbestimmt haben, zum Opfer zu fallen. Diese sind u.a. auch von Büchern der Weltliteratur gefördert worden. Schon Homer sprach von den „untadeligen Äthiopiern". Psalm 68 (V. 31) prophezeit: „Äthiopien soll bald seine Hände nach Gott ausstrecken", und die Apostelgeschichte schildert die Bekehrung eines äthiopischen Höflings (Apg. 8,26–39). Der Koran stellt das altchristliche äthiopische Reich im besten Licht dar. Während der Verfolgungszeit in Mekka gestattete Mohammed einigen seiner Anhänger die Überfahrt nach Äthiopien. Die Erfahrungen dieser und späterer islamitischer Siedler in Äthiopien fanden ihren Niederschlag in der fünften Sure des Korans (V. 85–86): „...und du wirst die größte Liebe bei jenen finden, die sagen ‚Wir sind Christen'; denn unter ihnen gibt es Priester und Mönche, und sie sind nicht stolz."

Historischer Hintergrund: 3000 Jahre äthiopische Tradition

Schon im 1. Jahrhundert nach Christus bildete sich das erste äthiopische Großreich. In einem langwierigen gegenseitigen Assimilierungsprozeß verschmolzen zwei nordafrikanische Völker: die einheimische Urbevölkerung, die Kuschiten, und die aus Südarabien ins Land hereinströmenden semitischen Einwanderer. Es entstand das *Reich Aksum* (Axum). Während der Blütezeit des aksumitischen Reiches im 4. Jahrhundert begann sich ein Christentum monophysitischer koptischer Prägung auszubreiten. Mit dem Vordringen des Islam in Nordafrika und dem gleichzeitigen Untergang des Reiches Aksum im 7. Jahrhundert schien auch das Schicksal der äthiopischen Christen besiegelt zu sein. Auf jeden Fall war bis zu Beginn des 15. Jahrhunderts in der westlichen Welt nichts mehr von ihnen zu hören. Was Europa jedoch nicht wissen konnte, war, daß sich die christlichen Äthiopier ins Hochland zurückgezogen hatten und somit ganz von der übrigen christlichen Welt abgeschnitten waren.

Erst im Zeitalter der Renaissance wurde Rom wieder auf sie aufmerksam. Als Papst Eugen IV. die christlichen Kirchen des Ostens auf das Konzil nach Florenz einlud, brachte er die äthiopische Delegation jedoch nicht dazu, das Unionsdekret von 1442 zu unterschreiben.
1494 besuchte Pedro de Covilham als erster Europäer der Neuzeit Äthiopien. Es begannen sich zwischen Portugal und dem afrikanischen Land diplomatische Kontakte anzuknüpfen. Seit dem 15. Jahrhundert hatten sich die Invasionswellen der Muslims wieder verdichtet, und so erwirkte die immer stärker werdende muslimische Bedrohung 1543 das Eingreifen portugiesischer Truppen.

Zur selben Zeit überschwemmten die von den Somalis verdrängten Gallavölker das äthiopische Hochland. Daher mußte die Hauptstadt des Reiches von der Schoa an den Tanasee verlegt werden. Es begann die lange Periode der Gondarherrscher. Das Fehlen an starken Persönlichkeiten unter den Gondarkönigen führte schließlich zur Aufteilung der Macht unter dem Feudaladel und den von der neuen Hauptstadt aus nur schlecht kontrollierbaren Statthaltern. Alle Ansätze zu dynamischer Entwicklung in

Gondar wurden durch Kleinkriege zwischen den zahlreichen Fürstentümern zunichte gemacht. Die Ausweisung von Jesuitenmissionaren, die den Zusammenschluß der äthiopischen mit der römischen Kirche erzwingen wollten, unterbrach im Jahre 1632 die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Äthiopien und Portugal. Damit fiel das Land wieder in die Isolation zurück.

Das Land wird von der europäischen Kolonialpolitik bis ins 19. Jahrhundert hinein ignoriert. Die bekanntesten späteren Missionare waren Bischof Justin de Jacobis, ein Lazarist, der von 1839 bis 1860 in Äthiopien tätig war und den äthiopischen Ritus dort einführte, und Bischof Massaia, ein Kapuziner, von 1846 bis 1880 aktiv, der „Apostel der Gallas".
Als gegen Mitte des 19. Jahrhunderts dem Negus Theodor II. die Wiedervereinigung des äthiopischen Reiches gelang, wurde auch das Interesse Europas für das am neuen Seeweg nach Indien gelegene Land wach. Nach diplomatischen Zwischenfällen in Äthiopien sahen sich die Briten zu einer militärischen Intervention gezwungen. Bei ihrem Einmarsch im Jahre 1868 stießen sie praktisch auf keinen Widerstand: Sie befreiten ihre Gesandten und zogen wieder aus Äthiopien ab. 1869 brachte eine neue Verlockung für die europäischen Interessen: die Öffnung des Suezkanals. Den Briten gelang es 1884, die Unterschrift des neuen Negus Johannes IV. für Freundschafts- und Handelsverträge (Hewitt-Verträge) zu erheischen. Der Schoa-König Menelik ging seinerseits ein Bündnis mit Italien ein. 1885 trafen die Italiener in Massaua ein, um Menelik im Kampf gegen die in Schoa einfallenden sudanesischen Mahdi zu unterstützen. Johannes IV. sah in der italienischen Intervention eine Einmischung. 1887 griff er die italienischen Truppen an, mußte seine Kräfte aber auf die mittlerweile in Scharen über die Grenzen dringenden Mahdi konzentrieren. Dieser Kampf auf zwei Fronten endete mit der Niederlage des Negus im Jahre 1889. Der Schoa-König und Italiener-Günstling Menelik II. wurde sein Nachfolger.

Haile Selassie I. zwischen Vergangenheit und Zukunft

Durch zahlreiche Feldzüge dehnte Menelik die Grenzen des äthiopischen Reiches gegen Süden aus und festigte die Macht der Zentralregierung. 1889 unterzeichnete er den Vertrag von Utschalli, in dem er die Souveränität Italiens über den Großteil des eritreischen Hochlandes anerkannte. Die Italiener benutzten eine sprachlich bedingte Zweideutigkeit im Vertrag als Vorwand, um sich in Eritrea festzusetzen und von diesem Brückenkopf aus das ganze Land unter Kontrolle zu bringen. 1895 kam es zum Krieg. In der berühmten Schlacht von Adua (1896) gelang es Meneliks Truppen, die italienische Armee entscheidend zu schlagen. Mit dem Frieden von Addis Abeba erlangte Menelik jene volle Unabhängigkeit, auf die er mit der Unterzeichnung des Vertrags von Utschalli zugunsten der Italiener verzichtet hatte. Nach dem Friedensschluß vervollständigte der Negus seine Eroberungen, setzte die Landesgrenzen fest, gründete die Hauptstadt Addis Abeba und modernisierte die Struktur seines Staates. Er wies Äthiopien den Weg ins 20. Jahrhundert und erkannte nicht, daß das Land noch im tiefsten Mittelalter steckte.

Die Thronfolge ging an einen Neffen Meneliks, der aber schon 1917 wegen seiner muslimfreundlichen Gesinnung gestürzt wurde. Die Macht war nun in den Händen des *Ras Tafari Makonnen*. Er unterhielt Kontakte mit zahlreichen europäischen Staatsmännern und war für den Eintritt Äthiopiens in den Völkerbund (1924) verantwortlich. Er baute seine Stellung mehr und mehr aus und ließ sich 1930 unter dem Namen *Haile Selassie I.* zum Negus negesti krönen. Er modernisierte die Staatsinstitutionen und gab Äthiopien 1931 seine erste geschriebene Verfassung. Unter seiner „Reformpolitik" entstand langsam eine bis zum äußersten zentralisierte Verwaltung.

Ein Zwischenfall im Jahre 1934 (gegenseitige Beschießung italienischer und äthiopischer Eskorten) warf aber alle seine Pläne über den Haufen. Die Affäre kam auf Verlangen beider Seiten vor das Schiedsgericht des Völkerbundes. Dieses lehnte die italienischen Forderungen nach Reparation ab, worauf sich die Italiener im Oktober 1935 anschickten, von Eritrea und Somalia aus Äthiopien zu besetzen. Sie wollten bei dieser Gelegenheit auch Rache für die schändliche Niederlage von Adua nehmen und neues Ackerland für ihre Einwanderer gewinnen. Der „Löwe von Juda", Haile Selassie, brachte sich nach Palästina, dann nach London in Sicherheit. Die italienische Verwaltung dauerte bis 1941. Während dem Zweiten Weltkrieg schließlich wurden die Italiener von britischen Truppen vertrieben, und der Negus erlangte seinen Thron zurück.

Die Unzufriedenheit, die sich schon in den dreißiger Jahren in „fortschrittlichen" Kreisen kundgetan hatte, wuchs in den Nachkriegsjahren. Haile Selassies „Reformpolitik" änderte nichts an den Grundlagen von Macht und Herrschaft. Der Negus modernisierte das Transport-, Kommunikations- und Erziehungswesen. Außenpolitisch vertrat er eine „blockfreie" Haltung und versuchte, durch die Gründung der OAU die Sympathien der afrikanischen Staaten zu gewinnen.

In seinem eigenen Lande aber gärte es. Den radikalen Kreisen schritten die vom Kaiser versprochenen Maßnahmen zur dynamischen Entwicklung des Landes zu langsam voran, während sich die konservative Elite gegen jede politische, soziale und kirchliche Entwicklung wehrte und versuchte, die jahrtausendealte Tradition aufrechtzuerhalten. Zu dieser Elite gehörte auch die Äthiopisch-Orthodoxe Staatskirche.

Die allgemeine Unzufriedenheit tat sich landweit immer häufiger in lokalen Aufständen kund. Es kam zu einem Dauerkonflikt zwischen der Regierung und den Studenten. Im Dezember 1960 putschte ein Teil des Militärs erfolglos. Zudem tat sich im Osten des Landes ein weiterer

Krisenherd auf: 1963–64 kam es zu wiederholten Grenzzwischenfällen im Ogaden, einer äthiopischen Provinz mit somalischer Bevölkerung, die Somalia für sich beanspruchte. Das Bekanntwerden einer verheerenden Hungersnot in weiten Teilen des Landes im Jahre 1973 war der Funke, der das Pulverfaß zum Explodieren brachte. Der Thron Haile Selassies geriet ins Wanken.

Von der blutigen Revolution zum „äthiopischen Sozialismus"

Die Hungersnot von 1973/74, bei der schätzungsweise über 100000 Menschen umgekommen sind, machte trotz der Kaschierungsversuche der Regierung endlich auch das Ausland auf die Mißstände in Äthiopien aufmerksam. Sie war nicht nur das Resultat einer 1973 einsetzenden Trokkenperiode, sondern auch des anachronistischen Feudalsystems. Das Volk war hungrig und empört.

Die äthiopische Revolution begann im Februar 1974 mit einer Soldmeuterei der in Asmara stationierten Regierungstruppen. Haile Selassie sah sich gezwungen, seine Regierung zu entlassen. Er beauftragte *Endalkatzew Makonnen* mit der Regierungsneubildung und der Ausarbeitung eines Reformprogrammes.
Doch inzwischen hatten die Unruhen im Militär bis auf Garnisonen in Addis Abeba übergegriffen, und die Arbeiter und Studenten begannen zu demonstrieren. Am 6. März 1974 kam es unter der Ägide des äthiopischen Gewerkschaftsbundes zum ersten Generalstreik in der Geschichte Äthiopiens. Am 25. März putschte das Militär zum zweiten Mal und bildete einen „Soldatenrat". Fast aus allen Provinzen wurden danach Aufstände und Revolten gemeldet.
Als sich das Gerücht zu verbreiten begann, daß Makonnen durch die Entmachtung der Staatskirche die Sympathien der Muslims gewinnen wolle, gingen am 22. April unter der Anführung von Priestern 250000 Anhänger der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche auf die Straße. Die Armee schritt gegen die Demonstranten ein und bemächtigte sich der Situation. Von diesem Zeitpunkt an war das Militär Herr im Lande.

Im August fand ein erneuter Regierungswechsel statt, und am 12. September 1974 wurde der Kaiser offiziell abgesetzt und eine provisorische Militärregierung unter General *Aman Andom* gebildet. Doch kaum zwei Wochen später wurde wieder demonstriert; denn vergebens hatte der äthiopische Gewerkschaftsbund (CELU) Vorschläge zu einem demokratischen Aufbau des Landes eingereicht, vergebens hatten die Studenten darauf gewartet, daß das Militär die Republik ausrufe. Nur durch blutige Repression konnte General Andom die Lage unter Kontrolle bringen. Im Dezember 1974 startete die eritreische Befreiungsfront (ELF) eine Großoffensive gegen die Regierungstruppen in der Nordprovinz. Deren Kader bestanden vor allem aus muslimischen Separatisten aus dem Küstenbereich, die von Anfang an sudanesische Unterstützung genossen. Ab 1973 wurde die ELF von Saudiarabien und Kuwait, aber auch von der christlichen Bevölkerung Eritreas und den konterrevolutionären Gruppen in Tigre, Hilfe gewährt. Nach Angaben von ELF-Sprechern hatten Syrien, Irak, Ägypten und Somalia ebenfalls Beistand geleistet (cf. The Guardian, 10. 3. 72). Nach dem Großangriff der Befreiungsfront im Dezember 1974 entschloß sich der Militärrat auf dem Verhandlungsweg einen Kompromiß zustande zu bringen. Die ELF-Guerillas interpretierten dies als Zeichen der Schwäche und lancierten eine zweite Angriffswelle. General Andom antwortete darauf mit Terroraktionen gegen Dörfer im Norden von Asmara und legte der ELF die Alternative „Föderation oder Ausrottung" vor. Die Guerillas wählten das letztere. Sie erlitten nunmehr schwere Rückschläge und wurden von den Regierungstruppen von der Gegend um Asmara verdrängt. Im April 1975 flohen sie mit ihren Anhängern massenweise über die sudanesische Grenze. Das Eritrea-Problem aber ist bis heute ungelöst.

Am 21. März 1975 promulgierte der Militärrat die Abschaffung der konstitutionellen Monarchie, und fünf Monate später starb der letzte äthiopische Kaiser, Haile Selassie, im Gefängnis. Mittlerweile aber wurde die Opposition gegen den Militärdespoten Andom immer stärker. Wieder gab es Militäraufstände. General Andom wurde abgesetzt und am 24. November 1975 zusammen mit 59 anderen führenden Militärs und Politikern (darunter Makonnen) hingerichtet.
Der als Außenseiter geltende *Taffari Benti* wurde zum Vorsitzenden des nun „provisorischen" Militärrates gewählt. Unter der sozialistischen Ideologie des „Itjopija tikdem" (amharisch für „Äthiopien zuerst") sagte er dem Provinz-Feudalismus den Kampf an und schickte sich an, die seit Jahrzehnten ersehnten Sozialreformen zu verwirklichen. Taffari Bentis Chancen zur Ausführung seiner Pläne waren aber kurzlebig. Bereits nach 15 Monaten wurde er „liquidiert". Im Februar 1977 trat Oberstleutnant *Mengistu Haile Mariam* an die Regierungsspitze. Er soll seit eh und je der starke Mann hinter den Kulissen gewesen sein.

Sechs Jahre nach dem Umsturz

Nach 6jähriger Herrschaft des „Revolutionsrates", Derg (amharisch: Komitee) genannt, kann folgendes Fazit gezogen werden:

1. *Landreform.* Die Verstaatlichung des Bodens im März 1975 und die darauf folgende Zuteilung von Boden an landlose Bauern waren wichtige Schritte zur Lösung der Bodenfrage und langfristig eine Voraussetzung für die sozioökonomische Entwicklung des Landes. Die Landreform hat aber bis jetzt auf die Wirtschaft des Landes nur eine geringe Auswirkung gehabt. Dafür sind mehrere Umstände verantwortlich: die ländliche Verwaltung ist schwach; eine größere technische und finanzielle Hilfe an die Bauern war nicht möglich; und der Regen war in den

letzten Jahren in vielen Gebieten ungenügend. Hingegen hat die Regierung mit den neugegründeten Bauernorganisationen einigen Erfolg gehabt. Sie, und nicht die Staatsfarmen (82000 Hektar), könnten die wichtigsten Träger der landwirtschaftlichen Entwicklung werden.

2. *Die Menschenrechtsverletzungen.* In einem im November 1978 herausgegebenen Bericht hat das Sekretariat von Amnesty International die Menschenrechtsverletzungen der Militärregierungen zusammengestellt (vgl. Human Rights Violations in Ethiopia, London 1978). Hinrichtungen von politisch verdächtigen Offizieren und Soldaten waren von Anfang an ein Kennzeichen der äthiopischen Revolution. 1977 erreichte der „Rote Terror" seinen Höhepunkt. Hunderte von Studenten, darunter viele Sekundarschüler, fielen ihm zum Opfer. Im November 1977 gab Staatschef Mengistu die Anweisung, den „Roten Terror" in erster Linie gegen die Führer und Mitglieder der Ende 1975 gegründeten Revolutionspartei des Äthiopischen Volkes (EPRD) zu richten. Ungefähr 5000 mehrheitlich junge Anhänger der EPRD sollen von November 1977 bis Juni 1978 umgekommen sein. Die Zahl der politischen Gefangenen war damals ca. 30000, wovon viele in den elenden und nicht-polizeilich geführten Gefängnissen der 291 *kebelle* (Quartierorganisationen) von Addis Abeba gehalten wurden. Ungefähr 250 Adelige und Politiker des ancien régime sollen noch immer im Keller des Menelik-Palastes gefangengehalten werden.

3. *Sozialistische Ideologie.* Mit der Verstaatlichung des Bodens und der Abschaffung des „Mietzins-Kapitalismus" in den Städten sind wesentliche Bestandteile des „wissenschaftlichen Sozialismus" verwirklicht worden. Die Regierung bemächtigte sich aber nur jener Gewerbe- und Industrieunternehmungen, die entweder sehr groß waren oder für die Wirtschaft des Landes eine besonders strategische Bedeutung hatten (z. B. Banken). Der Regierung ist es bis jetzt nicht gelungen, das Gesundheitswesen, das früher mehrheitlich in privaten Händen lag, und das Schulwesen bedeutend auszubauen. Die in Äthiopien übliche marxistische Rhetorik darf aber nicht zur Annahme verleiten, es handle sich hier um ein System, das einfach den kommunistischen Modellen Osteuropas nachgebildet sei. Noch ist diesbezüglich alles in Fluß.

4. *Abhängigkeit vom Ostblock.* Die Sympathien der Studenten und Arbeiter der frühen Revolutionszeit lagen eindeutig bei der Volksrepublik China. Die Militärregierungen wandten sich aber vermehrt der Sowjetunion und ihren Satelliten zu. Sie brauchten dringlichst Waffen und später auch „Militärberater" für die Kriege in Eritrea und im Ogaden. Höhepunkte der äthiopischen Bündnispolitik waren der Besuch *Fidel Castros* im März 1977 und des Ministerpräsidenten *Alexei Kossygin* im September 1979. Die Sowjetunion hat bereits Milliarden für Militärhilfe ausgegeben. Die Zahl der kubanischen Truppen in Äthiopien wird auf 14000 Mann geschätzt (Guardian, 14. 9. 79). Solange es in Eritrea und im Ogaden zu keiner politischen Lösung kommt, besteht keine Hoffnung, daß sich Äthiopien aus der russischen Umarmung lösen oder auf kubanische Soldaten verzichten wird.

5. *Aussichten auf Demokratie.* Keiner Militärregierung ist es bisher gelungen, mit den zivilen politischen Kräften ein dauerndes Bündnis einzugehen. Seit 1975 bekämpft die Regierung Mengistu die marxistische *Revolutionspartei des äthiopischen Volkes (EPRD),* und seit Mitte 1977 steht sie in Konflikt mit dem ebenfalls marxistischen *All-Ethiopia Socialist Movement (MEISON),* das bis dahin den *Derg* unterstützt hatte. Um so erstaunlicher war die Ankündigung im September 1979, daß die Regierung die ersten Schritte zur Einführung einer Zivilregierung gemacht habe. Eine von Mengistu präsidierte Kommission widmet sich seither der Abfassung eines Gesetzes für ein Einparteiensystem, das die Militärregierung ersetzen soll. Dies soll auf Druck der Sowjetunion geschehen sein, um den Aufbau einer kommunistischen Partei zu beschleunigen (vgl. Guardian, 14. 9. 79).

Noch nie hat das äthiopische Volk Gelegenheit gehabt, sich über das von der Mehrheit erwünschte politische System auszusprechen oder ein Parlament oder eine Regierung zu wählen. Es dürfte noch Jahre dauern, bis die Revolutionsregierung ihm diese Möglichkeit gibt.

6. *Religionsfreiheit.* Der Widerstand, den viele Kreise der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche 1974/75 der Revolutionsregierung entgegenbrachten, hatte seinen Gegenpol in der Begeisterung der Mohammedaner und vieler evangelischer und katholischer Christen, die jetzt die rechtliche Gleichstellung erworben hatten. Die Stimmung schlug aber im dritten Jahre der Revolution um. Während der Zeit des „Roten Terrors" wurde von Regierungsmitgliedern zunehmend gegen Kirche und Religion vorgegangen. Wieweit es sich dabei um marxistische Rhetorik handelte oder ihrer eigenen Überzeugung entsprach, ist schwer auszumachen. Eine Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen kam nach einer Untersuchung am Ort im Februar 1979 zu folgendem Ergebnis: Es gebe keine Anhaltspunkte dafür, daß in Äthiopien eine systematische, von der Regierung gesteuerte Verfolgung von Kirchen oder Christen stattfinde. Wohl aber gebe es Beweise dafür, daß Militärs gegen Persönlichkeiten im kirchlichen Dienst und auch gegen einzelne kirchliche Institutionen vorgegangen seien. Meistens seien diese Maßnahmen politisch motiviert worden. Demgegenüber müsse aber festgehalten werden, daß die Regierung immer wieder die Zusammenarbeit mit den Kirchen für verschiedene Entwicklungsprogramme gesucht habe. Die Kirchen könnten auch in Gefängnissen Bibeln verteilen und Bibelzirkel durchführen. Gerade das Jahr 1978 sei für die protestantischen Kirchen ein Jahr des Wachstums gewesen. Das Innenministerium habe im Dezember 1978 an alle Provinzverwaltungen geschrieben, um ihnen klarzumachen, daß es die Regierung mit der Glaubens- und Religionsfreiheit ernst meine. Auch seien einzelne übereifrige Revolutionäre von der Regierung zurechtgewiesen worden (Report of the WCC Team to Ethiopia, Geneva, February 1979, 7–8).

Ogaden und Eritrea

Geerbt hat das Militärregime den Eritrea-Konflikt und den Grenzstreit mit Somalia. Dahinter verbergen sich aber grundsätzliche Probleme, vor allem das Problem der amharischen Vorherrschaft und der fehlenden Bereitschaft, die Religionen und Kulturen anderer Völkergruppen ernst zu nehmen. Auch diesbezüglich hat der *Derg* weitgehend versagt. Die anfänglich freiheitliche Haltung gegenüber den Mohammedanern, die etwa 40% der Bevölkerung ausmachen, hat sich seit dem Krieg mit Somalia geändert. Heute sind die Mohammedaner, vor allem jene von Harrar, dem traditionellen Zentrum des Islams, wieder suspekt. Es gibt jetzt Anzeichen dafür, daß die Regierung Mengistu die Entvölkerung des Ogaden als gezielte Politik betreibt und darin gleichsam die „Endlösung" sieht. In Somalia gibt es bereits über eine Million äthiopischer Flüchtlinge; täglich sollen ca. 1000 Menschen die Grenze überschreiten (vgl. Guardian, 31.8.80 und 20.5.80). Auch im Eritrea-Konflikt zeichnet sich noch keine Lösung ab. Zu Beginn der neuesten Offensive Äthiopiens im Juli 1979 sind über 15000 äthiopische Soldaten in den Kämpfen gefallen (vgl. Financial Times, 28.7.80). Die 60000 in Eritrea eingesetzten Truppen stehen der Eritrean Popular Liberation Front (EPLF) langfristig ohnmächtig gegenüber. Eine politische Lösung bedarf der Vermittlungsdienste des sudanesischen Staatspräsidenten *Numeiri*. Er hat sich vor kurzem positiv zu einem solchen Unternehmen geäußert (vgl. Africa Magazine, Juni 1980).

Die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche: Volkskirche und Exponent der amharischen Vorherrschaft

Ungefähr die Hälfte der Bevölkerung Äthiopiens, d.h. mindestens 15 Millionen Menschen, gehören zur Äthiopisch-Orthodoxen Kirche. Die Macht dieser Kirche war bis zur Absetzung des Kaisers fast unbeschränkt. Ohne ihre Stütze hätte sich kein Herrscher des Landes lange halten können. Bis zur italienischen Eroberung hatte die Kirche auch ein praktisches Monopol im traditionellen christlichen Schulwesen. Schließlich war sie auch die Vermittlerin einer eigenständigen Kultur, welche die nationale Identität des Landes über Jahrhunderte entscheidend geprägt hat.

Die Kirche verpaßte ihre große Chance, als sie sich 1948 von der Oberhoheit des koptischen Patriarchen von Alexandrien löste. Damit beendete sie den schon im Hochmittelalter überholten Zustand der Entsendung von ägyptischen Prälaten als „Abuna" nach Äthiopien, die als Erzbischöfe ohne Suffragane nicht einmal die Jurisdiktion für die Weihe anderer Bischöfe besaßen. Die neue Kirchenverfassung beschränkte sich aber weitgehend auf eine Neuordnung der Bistümer und gab wenig Anstoß zu einer echten Reform.

Von besonderer Dringlichkeit wäre die faktische Abschaffung des „erblichen Priestertums" und der damit verbundenen Tradition der Güterzuschreibung („Gabar") an Priesterfamilien gewesen. Diese Güterzuschreibung stand außerhalb des traditionellen Drittels alles Nutzlandes, das der orthodoxen Kirche zukam. Wenn ein Sohn Priester wurde (gewöhnlich der älteste), konnte er vom Vater nicht nur das geistliche Amt, sondern auch das dazugehörige Land erben. Der Ruf der Revolutionäre, „Der Boden den Bauern!" richtete sich ebenso, wenn nicht mehr gegen die Priesterschaft der orthodoxen Kirche als gegen die fürstlichen Großgrundbesitzer. 1974 hat die Kirche ihren gesamten Bodenbesitz verloren. Als Entschädigung erhielt sie dafür aus der Staatskasse jährlich fünf Millionen Birr (ca. 5 Millionen DM). Ob die finanzielle Unterstützung auch in diesem Jahr ausbezahlt wird, ist bisher noch nicht entschieden worden.

Ein weiteres Problem der orthodoxen Kirche ist die *große Zahl der Priester*, Diakone, Mönche und anderer kirchlich Beamteter. 1970 gab es 61000 Priester, 57000 Diakone und 40000 *Debtera* (Vorsänger, Gelehrte); heute soll die Zahl der Kleriker über 200000 betragen (Quelle: Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf). Eine der Ursachen für die Vielzahl von Klerikern ist die kirchliche Vorschrift, daß bei jeder Eucharistiefeier mindestens zwei Priester, drei Diakone und eine unbestimmte Anzahl von *Debtera* zugegen sein müssen.

Die Großzahl der orthodoxen Kleriker ist jetzt ihres Lebensunterhaltes beraubt worden. Anstatt des Ackerbaus müssen sie andere Teilarbeit suchen. Viele leben in großer Armut. Die Regierung hat in Aussicht gestellt, daß Kleriker, welche die traditionellen Dorfschulen (ähnlich den Koranschulen des Islams) nach Regierungsvorschriften führen, dafür auch bezahlt würden.

Ein Sonderfall sind die über 900 Klöster des Landes. Ihnen wurde der Boden, den sie nach Meinung der Regierung wirklich für die Ernährung der Klostergemeinschaften benötigen, gewöhnlich nicht streitig gemacht. Damit wollte die Revolutionsregierung ihre Hochachtung vor den gebildeten zölibatären Mönchen, die während Jahrhunderten das kulturelle Erbe des Landes gepflegt und in ihren Klosterschulen weitergegeben haben, zum Ausdruck bringen. Einige Klöster haben inzwischen damit begonnen, landwirtschaftliche Musterbetriebe und Bauernschulen einzurichten. Die meisten Mönchs- und Nonnenklöster leben aber in großer Armut, einige kämpfen ums nackte Überleben. Die Bischöfe, die aus dem Mönchsstand rekrutiert werden, verkörpern die eigentliche Macht der Kirche. Sie sind bei der Revolution auch am meisten unter Druck geraten. Patriarch *Theophilos* protestierte gegen die Absetzung des Kaisers und die Trennung von Kirche und Staat. Er wurde 1976 von der Regierung seines Amtes enthoben und inhaftiert. An seine Stelle trat ein schlichter Mönch, der als Patriarch *Tekle Haimanot* der Kirche vorsteht. Zweifelsohne hatte die Regierung auf die Wahl des Patriarchen durch die bischöfliche Synode einen großen Einfluß ausgeübt. 1978 wurden zehn der sechzehn äthiopischen Bischöfe in den Ruhestand versetzt und im Januar

1979 dreizehn neue Bischöfe (Durchschnittsalter 42) konsekriert. Zwei Bischöfe waren für Jerusalem und Nordamerika bestimmt, elf für Bistümer in Äthiopien. Gleichzeitig schuf die Kirche mit Unterstützung, wenn nicht sogar auf Antrieb der Regierung ein neues Bistum für die Region Ogaden (Diözese Gode). Dabei ging es nicht nur um die Seelsorge der amharischen Soldaten im Ogaden, sondern um eine gezielte Präsenz der orthodoxen Kirche in dieser von Somalia bedrohten Gegend. Somit hat der äthiopische Episkopat einen Verjüngungsprozeß erlebt, der geradezu radikal war und die Reform der Kirche beschleunigen dürfte.

Das größte bisher durchgeführte Reformwerk ist die *Teilnahme der Laien an den Entscheidungen der Kirchenleitung*. Dies wurde durch das 1978 eingeführte Pfarreirecht erreicht. Die gewählten Pfarrgemeinderäte, deren Struktur nach dem Muster der weltlichen „Kebelles" oder Quartierkommitees errichtet wurde, haben nicht nur auf lokaler, sondern auch auf gesamtkirchlicher Ebene bedeutenden Einfluß. Dies zeigte sich besonders bei der Einsetzung neuer Bischöfe im Januar 1979. Wie sich dieser Einfluß kirchlich *und* politisch auswirkt, muß sich freilich erst zeigen.
Eine der dringlichsten Aufgaben des neuen Patriarchen und der Bischöfe ist die *Lösung der Spannungen innerhalb der Kirche*. Der „niedere Klerus" hat im Zuge der Revolution eine „gewerkschaftliche" Haltung entwickelt, die das kirchliche Leben stark beeinträchtigt. Eine weitere Aufgabe ist die freiwillige Entflechtung von weltlicher und geistlicher Macht an der Basis. In den Stammländern der Kirche wird auch heute noch kein Huhn geschlachtet ohne die Anwesenheit eines Diakons und dessen Teilnahme an der Mahlzeit. Gebräuche dieser Art wirken nicht nur auf die Revolutionskader provokativ, sondern mehr und mehr auch auf die Jugend.

Schließlich muß sich die Kirche gegenüber den nicht-amharischen Volksstämmen zu einer neuen Haltung durchringen. Bisher ist die Kirche (wie auch die gegenwärtige Regierung) in den Augen der nicht-Amharen mit den traditionellen Herrschaftsansprüchen der in der Zentralregion des Hochlandes lebenden Amharas identifiziert, die nur ein Drittel der Bevölkerung ausmachen. Dagegen wehren sich vor allem die Oromos (Gallas) und die Tigrinye. Die Oromos, die ca. die Hälfte der Gesamtbevölkerung ausmachen und denen in den letzten hundert Jahren die amharische Sprache und Kultur mehr und mehr aufgezwungen wurden, fordern jetzt ihren Anteil an kultureller Eigenständigkeit (vgl. dazu G. Hasselbaltt, Äthiopien: Menschen, Kirchen, Kulturen, Stuttgart; Radius 1979). Ein ähnliches gilt für die Tigrinye, die in den Grenzgebieten von Eritrea leben. Die orthodoxe Kirche und die Zentralregierung sind bis jetzt auf die Forderungen dieser Volksgruppen kaum eingegangen. Was von der Kirche in Zukunft gefordert wird, ist nichts Geringeres als ihre Detribalisierung. Nur wenn sie dies fertigbringt, wird sie auch in Zukunft eine nationale und einigende Rolle spielen können.

Die Situation der Katholiken des östlichen und lateinischen Ritus

Der Ökumenische Rat der Kirchen bemüht sich seit zwanzig Jahren, der orthodoxen Kirche durch technische, finanzielle und geistige Hilfe brüderlich beizustehen. Die Verstrickung der Kirche in die alte Feudalstruktur, der plötzliche Umbruch der Revolution, die anhaltenden Dürrekatastrophen und der in allen Phasen und Bereichen auftretende Mangel an äthiopisch-kirchlichen Fachkräften hat dem Ökumenischen Rat viel Geduld abgefordert. Das Genfer Engagement für die orthodoxe Kirche dürfte aber langfristig von größter Bedeutung sein; dadurch wurde die Kirche aus ihrer jahrhundertealten Isolation befreit, und daraus sind Reformkräfte wachgeworden, welche die Kirche für eine neue Aufgabe in der äthiopischen Gesellschaft vorbereiten.

In Äthiopien gibt es heute gut 200000 Katholiken, die in der Gesamtbevölkerung von ca. 30 Millionen Menschen eine kleine, aber aktive Minorität darstellen. Das Debakel der römischen Missions- und Unionsversuche im 16./17. Jahrhundert lastet noch immer schwer auf der katholischen Kirche. „Wegen unglücklicher historischer Gründe ist die katholische Kirche in Äthiopien sehr unpopulär geblieben", lautet das Urteil einer vom Jesuitenorden durchgeführten Bestandserhebung der katholischen Kirche. Eine weitere Belastung ist die Zweiteilung der Kirche in eine des lateinischen und eine des östlichen Ritus. Die *Katholiken des östlichen Ritus* haben drei Bistümer (Addis Abeba, Asmara und Adigrat) und zählen 100000 Gläubige. Die meisten von ihnen wohnen in der Hauptstadt, in Asmara oder im Eritrea angrenzenden Nordwesten, wo sich auch das vom Orden der Weißen Väter geführte Priesterseminar befindet (70 Priesteramtskandidaten 1979). Die bedeutendste Persönlichkeit der Kirche ist der 59jährige Abba Paulos Tsadua, der seit 1973 Weihbischof von Addis Abeba ist.

Die *Kirche des lateinischen Ritus,* die ebenfalls etwa 100000 Gläubige zählt, hat fünf apostolische Vikariate. Sie befinden sich in Eritrea und in den ethnischen Randzonen, wie Harras und Awasa. Die eritreische Provinzhauptstadt ist sowohl der Sitz eines lateinischen wie eines katholisch-orthodoxen Bischofs. Die italienische Präsenz in Eritrea hat viel zur Stärkung der lateinischen Kirche beigetragen. Anderseits ist die geschichtliche Verknüpfung dieser Kirche mit dem italienischen Kolonialismus eine belastende Hypothek und ein Grund der kulturellen Entfremdung.
Die orthodoxe Kirche ist weitgehend von äthiopischen Weltpriestern geführt (147 Diözesan- und 21 auswärtige Missionspriester). Sie untersteht der römischen Kongregation für die orientalischen Kirchen.

Die Kirche lateinischen Ritus' ist der Propaganda Fide unterstellt und ist nach wie vor Missionskirche (120 ausländische Missionare, 9 einheimische Diözesanpriester, 41 Se-

minaristen). Von besonderer Bedeutung ist die Afrikanisierung der Missionsorden im Gebiet von Asmara. Dort besitzt die katholisch-orientalische Kirche 20 schwarze Ordenspriester, die lateinische Kirche deren 40. Die Bischofskonferenz hat sich 1974 zum Entschluß durchgerungen, daß es in Zukunft im ganzen Land nur einen Ritus geben solle, den äthiopischen, allerdings vereinfacht und in den verschiedenen Landessprachen gefeiert. Die Verwirklichung dieser Entscheidung dürfte aber große Schwierigkeiten machen und noch längere Zeit auf sich warten lassen.

Wohl das bedeutendste ökumenische Experiment in ganz Afrika begann vor einigen Jahren, als sich eine Gruppe weißer Missionare in einem abgelegenen Teil des Landes der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche zur Verfügung stellte. Das vom katholischen Ortsbischof gebilligte Experiment ging von der Prämisse aus, daß der größte Beitrag, den Missionare am Christentum des Landes leisten könnten, in der Stärkung und Aktivierung der traditionellen Kirche liege. Dabei ging es zunächst um eine demütig-brüderliche Einstellung, die es den Äthiopisch-Orthodoxen Priestern ermöglichte, die materiellen, sozialen und geistig-geistlichen Dienstleistungen der katholischen Missionare anzufordern und anzunehmen. Noch ist es verfrüht, das Experiment ausführlich zu beschreiben oder gar zu beurteilen. Allein die Tatsache aber, daß eine echte Zusammenarbeit zwischen orthodoxen Geistlichen und katholischen Missionaren möglich ist und dies von orthodoxen Christen angenommen wird, zeigt einen Klimawechsel an, den die Kirche wenigstens indirekt der Revolution zu verdanken hat.

Rückblickend kann gesagt werden, daß die katholische Kirche in Äthiopien drei besondere Leistungen erbracht hat. Die erste ist der Einfluß, den die *Jesuiten* im 16./17. Jahrhundert auf die Entwicklung der amharischen Sprache gehabt haben. Sie haben als erste Teile der Bibel, darunter die Psalmen, in die amharische Umgangssprache übersetzt. Die von ihnen verfaßten apologetischen Schriften zwangen die koptischen Gelehrten, ebenfalls in der Volkssprache zu entgegnen, was die Entwicklung der amharischen Schriftsprache förderte und die alte Schriftsprache des Ge'ez weitgehend ersetzte.

Der zweite, weit bedeutungsvollere Beitrag der katholischen Kirche kam auf Einladung von Kaiser Haile Selassie zustande. Selassie begrüßte *ausländische Missionare* unter zwei Bedingungen: sie mußten ihre direkte missionarische Tätigkeit auf jene Gebiete beschränken, in denen die Nationalkirche nicht oder kaum präsent war (Ausnahme war die Hauptstadt); ferner mußten sie sich in besonderem Maße des modernen Schul- und Krankenwesens annehmen. Missionare aus vielen Ländern, vor allem Priester und Schwestern aus Italien, Frankreich und Kanada, waren bald imstande, den Söhnen und Töchtern des neuen Mittelstandes eine *erstklassige Schulbildung* anzubieten. Keine Militärregierung hat es bisher gewagt, diese angesehenen kirchlichen Privatschulen zu verstaatlichen oder zu schließen. Eine Ausnahme ist die von den Comboni-Schwestern geführte katholische Universität von Asmara. Sie wurde im September 1979 von der Regierung übernommen. Einige Jesuiten, die auf Einladung Haile Selassies seit 1950 entscheidend am Aufbau der nationalen Universität in Addis Abeba mitgewirkt hatten, sind noch immer als Dozenten dort tätig.

Drittens hat die katholische Kirche bei der *Linderung der Hungerkatastrophen* großes öffentliches Ansehen erworben. Die internationale katholische Hilfe, die 1973 begann und bis heute andauert, und die Koordinationsrolle der katholischen Bischofskonferenz waren diskret, aber wirksam. Die Rettung von Tausenden von Kindern in den Provinzen Wollo und Tigre geht nach dem Urteil des Journalisten *Heinz Gstrein* in erster Linie auf das Verdienstkonto der katholischen Kirche.

Auch die *christlichen Kirchen protestantischer Prägung* sind Minderheitskirchen. Zu ihnen bekennen sich 500000 Äthiopier (1,6% der Gesamtbevölkerung). Die bedeutendsten sind die Sudan Interior Mission (über 200000 Anhänger), die Lutheraner (Mekanne Yesus Kirche mit 250000 Gläubigen) und die Adventisten (23000).
Auch die protestantischen Kirchen wirken nicht unter den Völkern, die zum amharischen Kulturkreis gehören, sondern in erster Linie bei den Oromos (Gallas) und den Tigrinyes. Seit der Revolution sind die Adventisten, deren Anhängern die Ehrung der Symbole der staatlichen Souveränität (wie z.B. Fahne) untersagt ist, mehrmals ins Schußfeld der Regierung geraten. Einige ihrer Institutionen wurden geschlossen und mehrere Missionare des Landes verwiesen. Die Lutherische Kirche hat auf dem Gebiete der Alphabetisierung große Leistungen erbracht. In jahrelanger Arbeit hat sie Unterrichtsmaterialien für die Erwachsenenbildung erarbeitet und Männer und Frauen als Animatoren und Alphabetisierungskader ausgebildet.
Von großer, geradezu panafrikanischer Bedeutung war der vom Lutherischen Weltbund finanzierte und weitgehend geleitete Rundfunksender „Radio Voice of the Gospel". Er ist vor allem durch seine Nachrichtensendungen berühmt geworden. Im März 1977 hat aber die Regierung den Sender übernommen und zur „Stimme der äthiopischen Revolution" umgetauft (vgl. Marc Chambron, Radio Voice of the Gospel, 1963–1977, WACC Journal, London, 4/1977, S. 11–13).

Schließlich müssen die Versuche der Annäherung zwischen anglikanischer und orthodoxer Kirche erwähnt werden. Im Zuge der Oxford-Bewegung stellte sich eine Gruppe von anglikanischen Missionaren reformfreudigen Priestern der äthiopischen Kirche zur Verfügung. Diese Zusammenarbeit wurde von Haile Selassie sehr gefördert. Die Bewegung blieb aber auf die Hauptstadt beschränkt, wo sie noch heute an der Paulus-Kirche ihr Zentrum hat. Ihr Einfluß auf die äthiopische Kirche ist aber gering geblieben und hat die kirchliche Landschaft Äthiopiens weiter zerklüftet. *Michael Traber*

Kurzinformationen

Aus Anlaß der Ende September beginnenden Bischofssynode zum Thema Familie hat sich Papst Johannes Paul II. in einem eigenen Schreiben an die Gesamtkirche gewandt. Unter Berufung auf die Enzyklika „Humanae vitae" und auf die Konzilskonstitution „Gaudium et spes" bezeichnete der Papst die Familie sowohl als „Fundament der Gesellschaft" wie als „Hauskirche", die die „Existenz und Entwicklung der ganzen Kirche" gewährleistet. Die Familie sei eine Zelle, von der jede Berufung und die verschiedenen Lebensstände in der Kirche sich herleiten. Diese wiederum seien ihrer jeweiligen Art entsprechend zum Dienst an der Familie berufen. Das gelte besonders für den zölibatären Priester. Paul VI. zitierend, wendet sich der Papst mit dem Satz an sie: „Ihr wißt aus langer und reicher Erfahrung: Euer priesterlicher Zölibat macht Euch besonders geeignet, um für die Familien auf dem Weg ihrer Heiligung wirksame Zeichen der Liebe des Herrn in der Kirche zu sein." Leider habe das „gottbezogene Bild der Familie" vielfach an Bedeutung verloren, sei verdunkelt oder auch profaniert geworden. Deshalb gelte es, neu aufzuzeigen, „was es heißt, Christus im Ehe- und Familienleben nachzufolgen", und sich daran zu erinnern, daß es in bezug auf die Verdunkelung und Profanierung eines auf Gott bezogenen Familienverständnisses „am Anfang nicht so war" (Mt 19,8). Die Familien müßten im Sinne der Christusnachfolge zu einem neuen Höhenflug ansetzen. Die Synode selbst bezeichnet der Papst als ein Ereignis, das für das Leben der ganzen Kirche und für ihre Sendung von besonderer Bedeutung sei, denn auf ihr gelte es, die Themen „Evangelisierung" und „katechetische Unterweisung" der beiden vorausgegangenen Bischofssynoden in ihrem grundlegenden Bezug zur Familie zu konkretisieren. Deshalb fordert der Papst dazu auf, die ganze Kirche möge an ihren Arbeiten teilnehmen und durch Gebet und Opfer „in gewissem Sinn auf der Synode anwesend sein". Die Familien selbst sollten ab dem kommenden 26. September, an dem die Synode beginnt, als „Hauskirche" zu einem Ort des Gebetes für die Synode werden, die selbst familiären Charakter hat. Zur Begleitung der Synode durch die Gläubigen ordnet der Papst einen eigenen „Hauptgebetstag" an. Dieser soll am 12. Oktober in allen Diözesen, Pfarreien und Kirchen „nach den Anweisungen der Hirten" abgehalten werden. An diesem Tag sollen die ganze Kirche und alle Familien sich im Gebet zusammenfinden. Soweit möglich, lädt er „für diesen Tag die Vertreter der Familien der ganzen Welt nach Rom ein, damit sie mit dem Nachfolger Petri und den Vertretern der Synode zusammentreffen können und auf diese Weise die geistige Anwesenheit aller Familien der Kirche, die im Glauben und in der Liebe vereint sind, zum Ausdruck bringen".

Am 11. August wurde das Apostolische Schreiben „Sanctorum altrix" Johannes Pauls II. zum 1500. Geburtstag des Heiligen Benedikt veröffentlicht. Nach einem kurzen Rückblick auf das Leben des Heiligen betont der Papst darin, daß die von ihm begründete Lebensform auch für die Gegenwart und für jeden Christen von Bedeutung sei. Als Grundlage von Benedikts Botschaft beschreibt Johannes Paul II. den Christozentrismus und die daraus sich ergebende Verbindung der „vertikalen" und der „horizontalen" Ausrichtung des christlichen Lebens: „Jesus Christus ist der überaus notwendige lebendige Mittelpunkt, auf den alles bezogen werden muß." Auf diesem Hintergrund entfaltet das Schreiben mit zahlreichen Zitaten aus der Benediktusregel die Bedeutung des Gebets, der Arbeit und der väterlichen Autorität, nicht ohne immer wieder die Linien auf die Gegenwart hin auszuziehen. Grundlage des *Gebets* – Angelpunkt des benediktinischen Lebens – sei das Hören auf das göttliche Wort, das sich in der Betrachtung, in der Liturgie und im Lesen der Heiligen Schrift entfalte. Zum Gebet gehöre auch das Sichzurückziehen in die Stille. Die *Arbeit* sei für Benedikt ein wesentlicher Bestandteil des Lebens; seine Mönche hätten Europa nicht nur Künste und handwerkliche Fertigkeiten gelehrt, sondern diesen auch den Geist des Evangeliums eingegeben, der zur Erhaltung der geistigen Schätze des Menschen notwendig sei. Das heute weit verbreitete neue Heidentum habe mit dem christlichen Verständnis der Arbeit weitgehend auch deren Würde verloren. Gegen die heutige „vaterlose Gesellschaft" stellt der Papst Benedikts Verständnis der *väterlichen Autorität*, wie sie seiner Beschreibung der Aufgaben des Abtes zugrunde liegt. Diese väterliche Autorität schaffe den Frieden, der bewirkt, daß „jeder einzelne demütig und mit Pflichtbewußtsein sich dem Band der menschlichen Gesellschaft einfügt, in der das Gesetz des Geistes dem Gesetz der Materie vorgezogen wird". Der Papst ermahnt die Benediktiner dazu, von der Lebensform ihres Ordensstifters Zeugnis abzulegen; dieses Zeugnis könne mehr bewirken als bloße Worte. Er erinnert dabei an die Proklamierung Benedikts zum Patron Europas durch Paul VI. Als „Bote des Friedens" sei Benedikt für die Völker Europas von Bedeutung, die sich um größere Einheit bemühten. Das friedliche Zusammenleben gründe auf Gerechtigkeit und Freiheit. Die Fürsprache des Heiligen solle die Völker des Erdteils vor den Gefahren kriegerischer Auseinandersetzungen bewahren.

Vom 31. Juli bis zum 3. August fand in Königstein der 30. Kongreß „Kirche in Not" statt. Er stand unter dem Leitthema „Unsere Verantwortung für die verfolgte Kirche" und bot eine Fülle von Informationen über die Lage der Christen in den Ländern Osteuropas. Erstmals wurde die Thematik über den osteuropäischen Raum hinaus auf die Verfolgung von Christen in Lateinamerika, Asien und Afrika ausgeweitet. Als prominenter Gast aus Lateinamerika war der Präsident der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Alfonso Lopez Trujillo* (vgl. d. Heft S. 429), anwesend. Besondere Aufmerksamkeit fand ein Bericht von Kardinal *Joseph Slipyi* über die Lage der ukrainisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion, der von Archimandrit *Lubomir Husar* als Vertreter des Großerzbischofs verlesen wurde. Diesem Bericht zufolge lebt und wächst die ukrainisch-katholische Kirche trotz 35jähriger Verfolgung. Sie zähle in der Sowjetunion mindestens vier Millionen Gläubige. Sie habe Priester, Mönche, Ordensfrauen, zahlreiche Berufungen und eine Geheimhierarchie. „Eltern, aufgewachsen in einem gottlosen Staat, erziehen ihre Kinder in christlichem Geist. Dissidenten, in atheistischen Schulen ausgebildet, sprechen von Gott und verteidigen die Kirche." Der Kreuzweg der ukrainischen Kirche sei auch jetzt noch mit Leichen übersät. Zusammen mit anderen Religionsgemeinschaften, die die politische Kollaboration mit der kommunistischen Diktatur ablehnten, sei die ukrainische Kirche die Säule und Grundfeste von Wahrheit und Moral für alle, die das Evangelium aktiv leben wollten. Der Bericht führte aus, daß die Existenz der Kirche in der Sowjetunion und ihre geistige Kraft von größter Bedeutung für die Ukrainer in der Diaspora sei: „Wie

das jüdische Volk in der babylonischen Gefangenschaft, sobald es Jerusalem vergaß, sich unvermeidlich heidnischen Sitten anpaßte, so wird auch die ukrainische Diaspora ohne ihre innere Verbundenheit mit der Mutterkirche ihre Identität verlieren." In der Sowjetunion, so Slipyi, sei durch das gemeinsam getragene Kreuz der Verfolgung eine echte Ökumene gewachsen: Katholiken und Orthodoxe, Baptisten und andere Konfessionen litten auf die gleiche Weise um Christi willen. Die ukrainische Kirche erwarte nichts vom kommunistischen System, in dem es für sie keinen Platz gebe: „Und wenn wir in den vom Sowjetstaat geduldeten kirchlichen Strukturen positive christliche Elemente entdecken, dann ist das nicht vom Willen des herrschenden Kommunismus, sondern vom Willen Gottes bestimmt." Man könne das wahre Wohl der Kirche nicht von einem System erhoffen, das wegen seines Charakters grundsätzlich Gott, die Kirche und jede Religion bekämpfen müsse.

„Kultur als christlicher Auftrag heute" war das Thema der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen, die vom 28. Juli bis 9. August stattfanden. In mehreren Vorlesungsreihen und begleitenden Einzelvorträgen wurde das Thema in seinen verschiedenen geschichtlichen und aktuellen Aspekten und Fragestellungen beleuchtet. So referierte z. B. der Patrologe und Althistoriker *Norbert Brox* und der Bielefelder Historiker *Jochen Martin* über „Evangelium und Kultur in der Spätantike bzw. über „Antike Kulturen und das Christentum". Der eigentliche Schwerpunkt der Hochschulwochen waren aber die aktuellen Bezüge zur spätindustriellen Gegenwartskultur. Dabei entstand nicht der Eindruck, Veranstalter und Referenten hätten das weitgespannte Generalthema insgesamt in Griff bekommen oder wenigstens durch laufende Perspektiven aufzuzeigen vermocht. Zwar war von einer permanenten Ängstlichkeit des Christentums gegenüber der profan werdenden Kultur sowohl in historischer wie aktueller Perspektive die Rede, aber es wurde wenig von der produktiven Spannung deutlich, die in einem neuen Zugehen von Kirche und den kulturell prägenden profanen Kräften aufeinander gegenwärtig *auch* ausgehen könnte. Eine kulturkritische Grundstimmung vorwiegend konservativer Prägung scheint in verschiedenen Vorlesungen und Referaten immer wieder durchgeschlagen zu haben. So etwa, wenn der Bayreuther Politologe *Michael Zöller* zwar im Prinzip vertretbar, aber in der Akzentuierung einseitig auf die Institutionen nicht nur als Träger, sondern als Garanten der Kultur setzte und besonders „Institution der Wertauslegung und Sinnvermittlung" und damit auch der Kirche den Vorwurf machte, sie ließe sich allzuleicht einreden, sie hätte Realitätsdefizite und Modernitätsrückstände aufzuarbeiten. Oder wenn der Kölner Historiker *Peter Berglar* in seinem Eröffnungsvortrag „Geschichte – Heil – Heilsgeschichte" dem Sinn nach meinte, der Christ laufe schon aufgrund der Respektierung von „lauter Sachgesetzlichkeiten" Gefahr, seinen Glauben zu suspendieren. Daneben fehlte es freilich nicht an zukunftsorientierten, vor falscher Ängstlichkeit und „pessimistischer Bangigkeit" (*Winfried Schlaffke*, Köln) warnenden Ausführungen, die gerade an die Adresse der Kirche dazu aufforderten, die Probleme und Krisen der gegenwärtigen Gesellschaft, ob sie sich aus der Arbeits-, Freizeit- oder Medienwelt ableiten, realistisch zur Kenntnis zu nehmen und aktiv zu gestalten. Besonderes Interesse dürfte als Beitrag eines Naturwissenschaftlers das Referat des Freiburger Genetikers und Evolutionstheoretikers *Carsten Bresch* geweckt haben, der mit einem geradezu Teilhardschen Pathos analog zur biblischen Offenbarung von einer „Revelatio evolutionis" im kulturbildenden Evolutionsprozeß der Natur sprach und so Natur, Kultur und Religion im Blick auf den kosmischen Endpunkt Omega zu einer neuen Synthese zu bringen versuchte. Höhepunkt war zweifellos das beim Festakt am 4. August gehaltene Referat des Heidelberger Philosophen *Hans Georg Gadamer* über „Die Kultur und das Wort". Auch hier klangen kulturkritische Akzente an, zum Beispiel, wenn Gadamer mit Bedauern vom „Zeitalter unbegrenzter Reproduzierbarkeit" sprach. Mehr als andere Referenten versuchte aber Gadamer, das in den Blick zu nehmen, was wir mit Kultur eigentlich meinen. Kultur – so Gadamer – sei offenbar etwas, „das uns prägt und das wir nicht beherrschen". Und er tat dies unter Hinweis auf einen Widerspruch in der Aufklärung, für die Kultur zunächst als *Normbegriff*, das Hinausgehen des Menschen über den Kulturzustand meinte und in der sich gleichzeitig das kulturpessimistische Zurück zur Natur Rousseaus ausbreitete. Gadamer, dem es vor allem um den Aufweis „des Wunders der Sprache" als kultur-schöpferischer Kraft des Menschen ging, kam zum Schluß zu einer sehr stark ethisch grundierten Definition von Kultur, indem er feststellte, Kultur sei letztlich das, was den Menschen daran hindere, „übereinander herzufallen und schlimmer zu sein als jedes Tier".

Die katholische Minderheit scheint, wie religiöse Minderheiten überhaupt, unter den neuen Bedingungen des islamisch verfaßten iranischen Staates zunehmend in Schwierigkeiten zu geraten. Wurde zunächst noch versichert, religiöse Minderheiten würden in ihrem Eigenleben toleriert, dann mag das zwar im Prinzip weiterhin gelten, aber spätestens seit der *Schließung der Salesianer-Schule „Andisheh"* Mitte Juli weiß man, daß die Existenzbedingungen der katholischen Minderheit allmählich so sehr eingeschränkt werden, daß ihr Überleben in Frage gestellt ist. Die genannte Salesianer-Schule wurde geschlossen, weil man der Leitung der Schule bzw. den in Teheran wirkenden Salesianer-Patres Spionage zugunsten Israels vorgeworfen hatte. Anlaß des Vorwurfs war die Tatsache, daß der Provinzialatsitz für die Salesianer für die Länder des Nahen Ostens sich seit 1880 in Betlehem befindet und die Einrichtungen des Salesianerordens in Teheran von dort aus geleitet werden. Der Vorwurf wurde später entkräftet. Sowohl Staatspräsident *Bani Sadre* wie der mit den Ermittlungen beauftragte zuständige Staatsanwalt hatten kirchlichen Vertretern gegenüber geäußert, der Vorwurf sei entkräftet bzw. treffe nicht zu. Das hinderte den *Ayatollah Khomeini* aber nicht, in Parallele zur amerikanischen und britischen Botschaft in Teheran von der Schule, die selbst von einem Neffen Khomeinis längere Zeit besucht wurde, als von einem „Nest von Spionen" zu sprechen. Verschiedene Versuche von vatikanischer Seite, sei es über den päpstlichen Nuntius *Annibale Bugnini*, sei es über den seinerzeit in Israel gefangengesetzten und der palästinensischen Befreiungsfront nahestehenden melkitischen Erzbischof *Hilarion Capucci* als inoffiziellen Kontaktmann des Papstes Khomeini selbst zum Einlenken zu bewegen, haben bisher zu keinem Erfolg geführt. Im Gegenteil! Mitte August traf in Rom die Nachricht ein, alle katholischen Priester und Ordensleute, darunter 20 italienische Salesianer, müßten innerhalb eines Monats den Iran verlassen, und am 20. August wurde der 72jährige katholische Erzbischof *William Barden* ausgewiesen. Bei Redaktionsschluß stand nicht fest, ob die Ausweisung aller Geistlichen auch tatsächlich erfolgt. Die katholische Minderheit scheint trotz päpstlicher Vermittlungsversuche in den Strudel einander widersprechender islamischer Führungsgruppen geraten zu sein. Während Staatspräsident Bani Sadre und andere Regierungsvertreter immer wieder beruhigende Erklärungen abgaben, scheint sich die Position Khomeinis in bezug auf die katholische Minderheit eher verhärtet zu haben. Nach Meinung mancher Agenturberichte soll

auch die Tatsache darauf nicht ohne Einfluß gewesen sein, daß am 8. August auf dem Petersplatz nach heftigen Demonstrationen mehrere iranische Studenten verhaftet und der italienischen Polizei übergeben worden waren (wobei diese wenig später alle wieder auf freien Fuß gesetzt wurden.) Überdies hat Khomeini dem Papst öffentlich vorgeworfen, dieser interveniere zwar zugunsten der amerikanischen Geiseln im Iran, aber nicht bei Präsident Carter für die ebenfalls anläßlich von Demonstrationen in Washington und in San Diego verhafteten iranischen Studenten. Selbst wenn nicht alle katholischen Geistlichen das Land verlassen müssen, wird ihr Wirken sehr weit eingeschränkt bleiben und sich künftig nur auf die geringe Zahl von Katholiken beschränken müssen, denn per Gesetz ist verboten, daß Angehörige des Islam von Nicht-Muslimen unterrichtet werden. Von den 1800 Schülern, die die Andisheh-Schule zur Zeit vor ihrer Schließung besuchten, waren nur 200 Christen, und neben 72 muslimischen Lehrern gab es nur 11 Salesianer. Sollte die Schule je wieder geöffnet werden, dann wohl nur innerhalb des nationalisierten Schulsystems als Minderheitenschule *allein* für Katholiken. Im übrigen war die Salesianer-Schule nicht die erste Schule, die von den islamischen Behörden geschlossen wurde. Schon Wochen vorher war das 140 Jahre alte St.-Louis-Institut in Teheran geschlossen und die Nationalisierung aller Minderheiten-Schulen angekündigt worden.

Die Volksrepublik Angola hat durch ein Dekret des Justizministeriums strenge Richtlinien zur Registrierung und Überwachung der Kirchen erlassen. Das bereits Ende April veröffentlichte Dekret wurde erst Monate später ohne Kommentar durch den römischen Fidesdienst (23. 7. 80) verbreitet. In dem Dekret wird zunächst bekräftigt, die Regierung der Volksrepublik übe entsprechend den Richtlinien der Arbeiterpartei MPLA keinerlei religiöse Diskriminierung aus, erwarte jedoch, daß die Religionen und religiösen Gemeinschaften ihrerseits den Staat und seine Gesetze respektierten. Das Dekret bekennt sich ausdrücklich zu einer „Politik der Gleichbehandlung der Religionen" und bekräftigt dabei den Artikel 7 der Verfassung, in dem es heißt: „Die Volksrepublik Angola ist ein laizistischer Staat mit klarer Trennung zwischen dem Staat und den religiösen Institutionen. Alle Religionen werden respektiert, und der Staat garantiert den Kirchen und ihren Kultstätten Schutz, vorausgesetzt, daß sie sich an die Gesetze des Staates halten." Es gäbe aber, so heißt es in dem Dekret weiter, religiöse Institutionen, die in Angola ihre Tätigkeit ausübten, „obwohl ihnen nicht die erforderliche Genehmigung dafür erteilt wurde; entweder, weil sie die gesetzlichen Voraussetzungen dafür nicht erfüllen oder weil sie nicht um eine solche Genehmigung angesucht haben". Die Einzelbestimmungen zeigen, daß zwar das Prinzip der Gleichbehandlung gewahrt, daß aber die einzelnen Religionsgemeinschaften *und ihre Einrichtungen* einer äußerst strengen und engmaschigen Kontrolle unterworfen werden. Im einzelnen sieht das Dekret vor: Alle Kirchen und religiösen Organisationen des Landes müssen sich binnen 90 Tagen nach der Veröffentlichung des Dekrets registrieren lassen. Die Registrierung hat bei der nationalen Justizdirektion zu erfolgen und muß von den Verantwortlichen der Religionen und religiösen Organisationen durch ein notariell beglaubigtes Dokument vorgenommen werden. Gegenstand der Registrierung sind: Die Bezeichnung der Kirche oder der religiösen Organisation, Jahr und Ort ihrer Gründung und eine Sinndeutung ihrer Bezeichnung. Weiter soll angegeben werden, ob es sich um eine Lostrennung von einer anderen Kirche handelt; ob die betreffende kirchliche Gemeinschaft von ausländischer Stiftung oder von einer anderen Kirche ausländischer Stiftung abhängt; die territoriale Ausdehnung ihrer Tätigkeit; die vermutliche Zahl der Gläubigen und deren Verhältnis zur Bevölkerungszahl der betreffenden Provinzen; weiter Name und Nationalität der Amtsträger, der Patres, Schwestern, Missionare, „Funktionäre" und anderer Personen, die der Hierarchie der Kirche oder religiösen Organisation angehören, und schließlich auch die Hauptpunkte der Glaubenslehre einer jeden Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft sowie die wichtigsten Zeremonien ihres Kultes. Ferner will die staatliche Führung von den Kirchen wissen: ob sie über Vereinigungen oder Institute verfügen, die den Zweck haben, die Ausübung des Kultes zu gewährleisten oder andere bestimmte Ziele des religiösen Lebens zu verwirklichen; ob sie Ausbildungszentren und Zentren für religiöse Unterweisung besitzen, wenn ja, in welchen Provinzen. Schließlich soll angegeben werden die Zusammensetzung der Leitungsorgane der Kirche und der religiösen Organisationen einschließlich der Zeit des Aufenthaltes der Mitglieder der Leitungsorgane im Land, die Anzahl der kirchlich geführten Fürsorgeinstitute und die der erzieherischen Einrichtungen. Nicht zuletzt sollen die Kirchen Aufschluß geben über ihre Haushaltspläne und die Herkunft ihrer Gelder, über die Gotteshäuser, die sie in verschiedenen Provinzen besitzen, über zusätzliche Liegenschaften, die zu Gotteshäusern gehören, über die Höhe der Steuern und anderer Abgaben, die sie an den Staat entrichten und über die Zahl der Taufen, Eheschließungen und gemeindlichen Registereintragungen rückwirkend bis zum 11. November 1975.

Bücher

WOLFHART PANNENBERG. **Grundfragen systematischer Theologie.** Gesammelte Aufsätze, Band 2. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 264 S. 32.–. DM.

Die in diesem Band zusammengestellten, zum größten Teil schon veröffentlichten Aufsätze Pannenbergs aus den letzten zehn Jahren sind vor allem der Trinitätslehre und der Christologie gewidmet. Dazu kommen u. a. der große, in seinem Perspektivenreichtum immer noch verblüffende Beitrag zum Verhältnis von Christentum und Mythos sowie eine bisher unveröffentlichte Arbeit über das Problem von Wahrheit, Gewißheit und Glaube. Die Beziehungen zum 1967 erstmals erschienenen Aufsatzband mit dem gleichen Titel sind deutlich sichtbar: Hatte Pannenberg damals seine Konzeption der Universalgeschichte im Gespräch mit anderen philosophischen und theologischen Geschichtsdeutungen herausgearbeitet, so führen die jetzt gesammelt vorliegenden Arbeiten diesen Ansatz fort. Das gilt besonders für die Überlegungen zur *Trinitätslehre*, die es erst wirklich ermöglicht, Gott

und die Geschichte zusammenzudenken: „Das Ineinander von Einheit und Verschiedenheit in den innertrinitarischen Beziehungen der göttlichen Personen, wie es in der Geschichte Jesu Christi offenbar ist, umgreift das Ineinander von Abwesenheit und Anwesenheit Gottes, Zukunft und Gegenwart seines Reiches in den Geschöpfen" (S. 127). Interesse verdient auch der Aufsatz „Christologie und Theologie", dem es um die Überwindung eines schlechten Gegensatzes zwischen einer Christologie von oben und von unten zu tun ist, und zwar durch den Begriff der Selbstverwirklichung Gottes, die sich in der an Jesu Selbstunterscheidung vom Vater realisierten Selbstverwirklichung des Menschen ereignet. Pannenberg geht es letztlich immer um den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, der sich an der Wirklichkeit des Menschen und der Geschichte bewähren muß. Deshalb scheuen seine Aufsätze keine Anstrengung des Begriffs, wenn sie die Allgemeingültigkeit christlicher Einsichten in der Konfrontation von biblischer Überlieferung und neuzeitlicher Philosophie aufweisen wollen. Symptomatisch dafür ist gerade der Aufsatz zum Gewißheitsproblem: Die dem Glauben eigentümliche Gewißheit wird nicht einfach isoliert, sondern in einer subtilen Reflexion einzuholen versucht. Pannenbergs Aufsätze fordern den denkerischen Mitvollzug heraus und sind in ihrer Insistenz auf dem universalen Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung unerläßliche Beiträge zum gegenwärtigen theologischen Gespräch. *U. R.*

GERHARD LUDWIG MÜLLER. **Bonhoeffers Theologie der Sakramente** (Frankfurter Theologische Studien, 28. Band), Verlag Josef Knecht. Frankfurt am Main 1979, 480 S. 34.– DM.

In Übersichten zur neueren evangelischen Sakramententheologie sucht man den Namen Dietrich Bonhoeffers meist vergebens (vgl. HK März 1980, 133ff). Das kann kaum überraschen – scheint doch sein Programm einer „nicht-religiösen Interpretation des Christentums" einer sakramentalen Praxis kaum mehr Raum zu lassen. Wie wenig diese Vermutung zutrifft, zeigt diese Dissertation mit einem stupenden Aufwand von exakter Textanalyse und eindringlicher Interpretation.
Dabei macht es sich Müller keineswegs einfach. Seine These von der zentralen Bedeutung der Sakramente in Bonhoeffers Theologie entwickelt er nämlich nicht im Widerspruch zu dessen betont „weltlichem Christentum". Vielmehr zeigt er, daß die Betonung der Sakramente aufs engste zusammenhängt mit Bonhoeffers Wendung gegen die „Religion" (als unangemessenes Weltverständnis im Sinne reiner Jenseitigkeit, Innerlichkeit, Individualismus u.ä.) und dem damit verbundenen weltlich-leibhaftigen Heilsverständnis. Im stringenten Aufweis dieser letzten Konvergenz von Bonhoeffers Denken über die Sakramente aus der Entschiedenheit für ein weltliches Christentum liegt die bedeutsame Leistung dieser Arbeit. Sie setzt ein mit einer Entfaltung der zentralen theologischen Perspektiven in Bonhoeffers Sakramentenverständnis überhaupt; erst von hier aus werden Taufe und Eucharistie, aber auch wichtige Aspekte der von Bonhoeffer hoch geschätzten Beichte und sogar (auf beinahe 100 Seiten) zentrale Elemente des kirchlichen Amtes vorgestellt. Charakteristisch bleibt jeweils der Dreischritt von Christologie – Ekklesiologie – Anthropologie (bzw. Soteriologie), worin sich zugleich die Konsistenz von Bonhoeffers Sakramentenverständnis andeutet: Die Sakramente stehen ganz im Banne der fortdauernden Ermöglichung einer leibhaft-personalen Christusbegegnung *(christologisch)*, welche ihrerseits *ekklesiologisch* vermittelt ist (Kirche ist „Christus als Gemeinde existierend") und zugleich den Menschen von Christus her als diesseitig-weltlich-geschichtliches Wesen definiert und von Grund auf erneuert *(anthropologisch-soteriologisch)*. Daher bewegt sich Bonhoeffers Sakramententheologie in der dialektischen Einheit von „Arkandisziplin" (weil im kirchlichen Sein und Handeln, vor allem in den Sakramenten, die eschatologische Gott-Welt-Einheit vorweggenommen wird) und „weltlicher Interpretation" der Sakramente (nach der diese aller Weltflucht begegnen und die geschichtlich-soziale und geistig-leibliche Dimension des Menschen bekräftigen).
Neben der (fast erdrückenden) Fülle von Verweisen auf Bonhoeffers Werk kommen auch aktuelle und vor allem ökumenische Aspekte der behandelten Fragen zur Sprache; dabei signalisiert vor allem Bonhoeffers konkrete Ekklesiologie eine erstaunliche Nähe zu ähnlichen Neurorientierungen der katholischen Sakramententheologie. Bedauerlich bleibt, daß Müller die einleitenden Teile seiner Dissertation (mit einer Gesamtorientierung zu Bonhoeffers Theologie) für die Drucklegung weglassen mußte; da er seine Interpretation des Sakramentenverständnisses Bonhoeffers von diesem Gesamtrahmen her entwirft, wirkt die nun als Ersatz angebotene, nur vier Seiten umfassende „Summarische Einführung in Bonhoeffers Theologie" entschieden zu knapp. Die Gültigkeit der Grundthese wird davon jedoch keineswegs berührt: Unbeirrt vom mißverständlichen Schlagwort einer „nicht-religiösen Interpretation des Christentums" hat Müller nachweisen können, daß die Sakramente für Bonhoeffer gerade in einem „weltlichen Christentum" ihren unverzichtbaren Platz haben und diesem sogar seine besondere Prägnanz geben. *A. S.*

Glaube und Wissen. Hrsg. von Hans Huber und Oskar Schatz. Herder Wien – Freiburg – Basel 1980. 278 S. 36.– DM.

Dieser Berichtsband – er ist leider herausgeberisch und „technisch" nicht sonderlich gut betreut worden: die Beiträge sind, ohne daß der systematische Zusammenhang sichtbar gemacht wird, einfach aneinandergereiht; die Bindung löste sich bereits beim ersten Leseversuch – gibt die wesentlichen Ergebnisse eines Symposions über naturwissenschaftliches Erkennen und religiösen Glauben wieder, das im April 1978 in internationaler Zusammensetzung unter Mitwirkung namhafter Gelehrter aus dem naturwissenschaftlichen, geisteswissenschaftlichen und theologischen Bereich – darunter mehrere Nobelpreisträger – aus Initiative und unter der Leitung von Kardinal *König* teils in den Räumen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, teils in der Katholischen Akademie in Bayern stattfand. Das damalige Symposion hat beträchtlich viel Beachtung in der Öffentlichkeit gefunden und war vom Thema und von den Teilnehmern her fast einzigartig, denn seit dem faktischen Ende der Paulus-Gesellschaft fehlt im deutschen Sprachraum nicht nur ein Instrument für die Begegnung zwischen Theologie und Naturwissenschaften, ein Austausch oder gar eine wissenschaftliche Auseinandersetzung zwischen Glauben und Naturwissenschaft findet jedenfalls außerhalb der Universitäten praktisch nicht statt. Man nimmt deshalb den Berichtsband gerne zur Hand und und versichert sich nochmals des damals Erörterten. Der Band ist zwar kein Sach- geschweige denn ein Wortprotokoll, sondern gibt unter Hinzufügung einiger Statements, teilweise von Wissenschaftlern, z. B. von *Erich Fromm* und *Leszek Kołakowski*, die verhindert waren, am Symposion teilzunehmen, die Vorträge und Arbeitskreiszusammenfassungen wieder, wie sie auf dem Symposion selbst gehalten bzw. gegeben wurden. Dadurch kann man zwar nachlesen, was in den öffentlichen Vorträgen gesagt wurde (von *Konrad Lorenz*, *Viktor Frankl* u.a.), aber der eigentliche Ertrag des Symposions, die Ergebnisse in den Arbeitskreisen, die das weitaus Interessanteste und Aussagekräftigste waren, kom-

men nur sehr summarisch zum Zug. Dennoch bietet der Band so etwas wie eine für viele Teilnehmer und sicher auch Leser überraschende Endbilanz eines sich auflösenden geschichtlichen Zustandes und signalisiert zugleich einen neuen Anfang. Wenn der Band eines beweist, dann dies: das Verhältnis zwischen Glaube und Naturwissenschaft ist entkrampft; es gibt nicht mehr das Entweder-Oder, sondern akzeptiert wird von beiden Seiten das Prinzip der *Komplementarität:* naturwissenschaftliche und religiöse Erkenntnis sehen sich als *einander ergänzende Erkenntnisweisen*, die angesichts der Bedrohungen, die von einer undifferenzierten technischen Anwendung naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse ausgehen, sich gemeinsam auf die Suche nach schon geahnten, aber noch nicht sichtbaren neuen Mitte menschlicher Existenz begeben. Das Ergebnis wäre vielleicht anders ausgefallen, wenn unter den Teilnehmern die jüngere Generation von Naturwissenschaftlern stärker vertreten gewesen wäre – ein Umstand, der in einem der in den Band ebenfalls aufgenommenen Presseberichte angedeutet wird. Aber das hätte dann wohl weniger am naturwissenschaftlichen Erkennen gelegen, das heute weder als Argument für noch als Instrument gegen den Glauben verwendet werden kann, sondern an der noch wesentlich radikaleren existentiellen Entfremdung vom Glauben, wie sie unter vielen Naturwissenschaftlern nicht anders als unter vielen gegen den Glauben meist heftiger polemisierenden Geisteswissenschaftlern und Popularisatoren – Golo Mann hat auf dem Symposion auf diesen Aspekt hingewiesen – anzutreffen ist. *D. S.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

FRIES, HEINRICH. **Gibt es Vollständigkeit im Glauben?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 105 Heft 8 (August 1980) S. 517–526.

Die Frage des Münchner emeritierten Ordinarius für Fundamentaltheologie wurzelt in der seinerzeit bereits von Kardinal Ratzinger sinngemäß vorformulierten Feststellung der Glaubenskongregation zu Hans Küng: dieser erreiche in seiner Theologie nicht den vollständigen Glauben der Kirche und könne deshalb nicht im Auftrag der Kirche theologischer Lehrer sein. Die Formulierung war im Fall Küng maßgebend für den Entzug der missio canonica. Fries geht nun unabhängig vom konkreten Anlaß dem Problem nach, ob Vollständigkeit des Glaubens denkerisch überhaupt erreichbar sei. Er zitiert in bezug auf die Trinitätslehre dazu bzw. dagegen den Satz Augustins: „Wir reden von drei Personen, nicht weil wir damit der Wirklichkeit genügen könnten, sondern um nicht ganz verstummen zu müssen." Und auch *Joseph Ratzinger:* „... Jeder der großen Grundbegriffe der Trinitätslehre ist einmal verurteilt worden, sie alle sind nur durch diese Durchkreuzung hindurch angenommen, sie gelten nur, indem sie zugleich als unbrauchbar gekennzeichnet sind ..." Fries meint: Wer Vollständigkeit des Glaubens postuliere, der behandle die Lehrer des Glaubens wie Perlen, die an einer Schnur aufgereiht sind und die gezählt werden. Er lasse vor allem die im Ökumenismusdekret (Nr. 11) des Konzils formulierte „Hierarchie der Wahrheiten" außer Betracht, die kein Auswahl-, sondern ein Verstehensprinzip sei. Postulierte Vollständigkeit vertrage sich weder mit der Geschichtlichkeit noch mit der Endlichkeit des Menschen. Sicher sei der Glaube wahrhaft artikulierbar, aber die menschliche Sprache bleibe immer hinter dem Glaubensinhalt zurück. Die Vollständigkeit bleibe dabei als „fides implicita" mit eingeschlossen; aber diese könne kein blinder Köhlerglaube sein.

SCHROFNER, ERICH. **Gnade und Erfahrung bei Karl Rahner und Leonardo Boff.** In: Geist und Leben Jhg. 53 Heft 4 (August 1980) S. 266–280.

Ausgehend von der problematischen Trennung von Gnade und Erfahrung in der traditionellen Gnadentheologie, skizziert der Aufsatz die Ansätze von Rahner und Boff als Versuche, diesen Dualismus zu überwinden. Rahner bestimmt Gnade als reale, wenn auch ungeschuldete Bestimmung des konkreten geschichtlichen Menschen und siedelt Gnadenerfahrung nicht in besonderen religiösen Akten, sondern in der transzendentalen Tiefendimension jeder kategorialen Erfahrung an. Für den südamerikanischen Theologen Boff wird die gesellschaftliche Situation Lateinamerikas zum privilegierten Ort von Gnadenerfahrung. Gnade und Befreiung sind dann als geschichtlicher Prozeß zu begreifen. Aus den beiden Konzeptionen ergibt sich als religiös-existentieller Ertrag: Gnade „ist auf eine viel unmittelbarere und direktere Weise mit den verschiedenen Bereichen des menschlichen Lebens verbunden, als es das traditionelle Verständnis ahnte". Für die Theologie stellt sich die Aufgabe, insgesamt mit der Erfahrung Ernst zu machen: „Die Rückbesinnung auf die Erfahrbarkeit der Gnade gibt der Theologie ihren Ort in der Welt des Menschen." Schließlich kann der neue Ansatz in der katholischen Gnadentheologie auch ein angemessenes Verständnis der Intention des reformatorischen „simul iustus et peccator" erleichtern.

VON BALTHASAR, HANS URS. **Die Kirche ist Kommunion.** In: Lebendige Seelsorge Jhg. 31 Heft 3 (Juli 1980) S. 97–105.

In einer knappen theologischen Meditation wird hier nach dem „Mysterium der Kirche" gefragt. Von Balthasar geht von der Deutung der Kirche als „Ereignis der Selbsthingabe Gottes an uns im Ereignis Jesu Christi" aus. Zugang zu diesem Mysterium könne das interpersonale Denken der Gegenwart vermitteln. Die Notwendigkeit von Strukturelementen wie Schrift, Tradition, Sakramenten und Amt in einer als Kommunion verstandenen Kirche leitet sich für von Balthasar wiederum christologisch her: Durch das Geschehen der Kenosis erhalte die Liebe Jesu eine archetypische „Struktur", von der bei seiner Selbsthingabe etwas auch in die Kirche übergehen müsse. Daraus ergibt sich: „Alle kirchlichen Strukturen, die, von außen gesehen, unpersönlich erscheinen könnten, gehören ins Innere der Kirche als Mittel im Dienst der Reinheit und Unmittelbarkeit der kirchlichen Kommunion." Solche Strukturen seien deshalb etwas ganz anderes als die soziologischen Strukturen einer weltlichen Gesellschaft. Christus möchte die Welt allerdings nicht durch die Strukturen erreichen, „sondern einzig durch die gelebte Communio, die als das einzig Wesentliche der Welt sichtbar werden soll".

Kultur und Gesellschaft

HENZE, CLEMENS. **Wissenschaft und Schule – Zur Wissenschaftsorientierung als Problem der Schule.** In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 56 (2. Quartal 1980) S. 177–188.

Die Wissenschaftsorientierung ist zum „ausschlaggebenden didaktischen Prinzip" schulischer Bildungspraxis geworden. Im Strukturplan für das Bildungswesen des Deutschen Bildungsrates von 1970 heißt es gar: „... die Wissenschaftsbestimmtheit sowohl der Lerninhalte als auch der Vermittlung müssen für *alle* Schullaufbahnen in *gleicher* Weise gelten ... Das organisierte Lernen soll für *alle* wissenschaftsorientiert sein." Die Wissenschaftsschule soll das erklärte Ziel der Bildungspolitik sein. Hinter diesem Konzept vermutet Henze nicht nur einen starken Glauben an die Leistung der Wissenschaften. Er moniert auch, daß die Konkretion dieses Anspruchs selbst im Ungefähren verharre. Was Wissenschaft wirklich bedeute, bleibe vage oder differenziere sich nach widersprüchlichen Konzepten, einmal nach dem Leitbild analytischer Disziplinen, ein andermal einfach als Kritik. Über diese grundlegende Ambivalenz hinaus formuliert Henze vor allem drei Reihen von Einwänden: 1. Unterrichtsfächer seien nicht einfach Abbildungen oder verkürzte Widerspiegelungen von Fachwissenschaften. Fachwissenschaften zielten auf Erkenntnisgewinn über einen spezifischen Objektbereich. Unterrichtsfächer müssen sich in ihrer Bedeutung für den jungen Menschen ausweisen. 2. Wissenschaftsorientierung als didaktisches Prinzip lasse aus der Schule Bereiche herausfallen, die der junge Mensch zur Einrichtung seines Lebens benötigt. Er müsse auch Fertigkeiten und Haltungen einüben. 3. Wissenschaftsorientierung konsequent gehandhabt, führe zur Überlastung des Schülers. Die reine Wissenschaftsschule lasse den jungen Menschen mit seinen Fragen nach Sinn und Bedeutung allein.

SEITELBERGER, FRANZ. **Neue Aspekte der Gehirnforschung: Freiheit und Verantwortung des Menschen.** In: Universitas Jhg 35 Heft 7 (Juli 1980) S. 683–688.

Dieser Aufsatz soll – das ist die Intention des Verfassers – eine Brücke schlagen von der Biologie über die Psychologie zur Ethik. Er berührt somit sowohl empirisch-naturwissenschaftlich wie metaphysische und moralische Probleme. Grundlegend ist dabei der Begriff der Freiheit, die für den Verfasser – jedenfalls verstanden in dem engeren Sinn der Wahl- bzw. Entscheidungsfreiheit, die ganz bestimmte Folgen nach sich zieht und deshalb zur Verantwortung herausfordert – eine „unbestrittene Grunderfahrung" und eine „subjektive psychische Realität" ist. Seitelberger stellt den engeren Zusammenhang von Wissen und Freiheit heraus, da Wissen wirklichkeitsnähere Alternativen vorstelle und deshalb die freie Willensentscheidung wesentlich mitbestimme. Wie jedes psychische Phänomen ist das Erlebnis von Freiheit mit Gehirnvorgängen korreliert, an denen zahllose Nervenzellen aus Partialsystemen des Gehirns beteiligt sind. Das Gehirn seinerseits wird beschrieben als „Träger der zentralen Informationsverarbeitung" und als „Weltbildapparat". Nicht die Umweltreize, sondern die Gehirntätigkeiten konstituierten unser Weltbild mit Objekten im Raum-Zeit-Kontinuum und seine Bedeutungsstruktur. In den Gehirnfunktionen sei demnach „Freiheit im Sinne der Fähigkeit, situationsabhängige, transmaterielle Programme zu organisieren und zu beurteilen, realiter vorhanden...", wobei weder in den Programmstrukturen noch in den Inhalten eine Bindung an das Kausalgesetz bestehe. In diesem Sinne sei der Mensch vermöge seiner Gehirnleistung tatsächlich der „erste Freigelassene der Natur" (Herder).

Kirche und Ökumene

GRYSON, ROGER. **Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique.** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 11 Heft 2 (1980) S. 157–187.

Im Rahmen eines Forschungsberichts geht Gryson, der den Anfängen des Zölibats in der Kirche ein 1970 erschienenes Buch gewidmet hat, vor allem der Frage nach dem ursprünglichen Motiv für die spätere kirchliche Gesetzgebung nach. Er findet es im Grundsatz der kultischen Reinheit, einem Gedanken, der nicht aus dem Neuen Testament, sondern aus den alttestamentlichen Reinheitsgeboten und der antiken Umwelt von den Vätern aufgegriffen wurde. So wurde zunächst nicht Ehelosigkeit, sondern sexuelle Enthaltsamkeit des Priesters gefordert. Die Begründung des Zölibats aus der Notwendigkeit kultischer Reinheit hält sich über das Mittelalter bis in das 20. Jahrhundert durch, auch wenn im Lauf der Zeit andere Motive dazutreten. Das Verbot der Weihe verheirateter Männer erwies sich als verständliche Konsequenz aus den Schwierigkeiten mit der Enthaltsamkeitsforderung, die immer wieder die Synoden vom 5. bis zum 10. Jahrhundert beschäftigten. Die Schlußfolgerung des Autors: Auch wenn man den Zölibat für eine sinnvolle und nützliche Sache hält, sollte man darauf verzichten, seine ursprüngliche Motivation nachträglich zu rechtfertigen oder den Vätern andere heute plausiblere Beweggründe zu unterstellen.

PLATZ, VINZENZ. **Ehe und Familie – eine Anfrage an die Kirche.** In: Diakonia Jhg. 11 Heft 4 (Juli 1980) S. 226–237.

Der Beitrag ist einem Heft entnommen, das nicht zuletzt im Vorblick auf die Bischofssynode im Herbst ganz dem Thema Ehe und Familie gewidmet ist. Platz konstatiert im Blick auf die gegenwärtige Situation von Ehe und Familie ein „aus dem Gleichgewicht geratenes Kräftespiel" und sieht es als Grundaufgabe der Familienpastoral an, „bei den existentiellen Problemen anzusetzen und gegen die familienbedrohenden Tendenzen Gegendruck zu schaffen". Die Kirche müsse in exemplarischer Weise ein Raum sein, in dem Familie ihre Werthaftigkeit erleben könne, sie müsse vorbildhafte Lebensmodelle vor Augen stellen. Dabei gehe es vor allem um zwei Momente: einmal die Integration der auseinanderstrebenden Lebensbereiche in eine Lebensgemeinschaft, zum anderen die Entwicklung einer sinnvollen Ehekatechese. „Ein Ehekatechumenat müßte vor allem die nötigen Reize für den personalen Reifeprozeß liefern. Es könnte zur existentiellen Herausforderung werden und so zu einer vorbehaltlosen Entschiedenheit befähigen." Bei aller Betonung der Familienpastoral dürfe jedoch die Familie nicht nur im Blick auf ihre eigenen Interessen gesehen werden, da die Zahl der Vereinzelten und Vereinsamten zu wachsen scheine.

Personen und Ereignisse

Johannes Paul II. hat den aus Altersgründen angebotenen Rücktritt der Bischöfe von Linz, *Franz Zauner*, und Innsbruck, *Paul Rusch*, angenommen. Beide Bischöfe werden aber ihre Diözesen bis zu der Ernennung von Nachfolgern als Apostolische Administratoren weiterhin leiten. Diese Regelung einer Sedisvakanz ist innerhalb regulärer kirchlicher Verhältnisse ungewohnt, weil, wenn man die Wahl von Kapitelsvikaren durch die Domkapitel, die im Falle eines vollen Rücktritts notwendig wäre, vermeiden wollte, die Bischöfe, da sie ohnehin die Diözesen weiterhin leiten bis zur Ernennung eines Nachfolgers, die in Österreich allein beim Hl. Stuhl liegt, gleich in ihrem Amt hätte belassen können. Da auch Kardinal *König* seinen Rücktritt angeboten hat, ist aber wohl mit größerem Revirement in einem Zug zu rechnen.

In einem Zeitschriftenbeitrag führte der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Georg Moser*, aus, die katholische Kirche wolle bei der Erprobung der neuen Medien „den pastoralen Nutzen des kirchlichen Engagements" herausfinden. Es gehe darum, die gesamtgesellschaftliche Verantwortung der Kirche in der Tat und nicht nur verbal wahrzunehmen. Nicht die technische Vertretbarkeit, sondern die sittliche Vertretbarkeit dürfe Maßstab für die Weiterentwicklung auf dem Gebiet der elektronischen Medien sein. Die Kirche gebe sich weder einem hektischen Fortschrittsdrang hin noch verschließe sie sich in kulturpessimistischer Introvertiertheit neuen technischen Entwicklungen. Die neuen Kommunikationsmöglichkeiten müßten dem Menschen auch eine tiefere Sinnerschließung seines Lebens anbieten.

In einem Interview hat Bischof *Paul-Josef Cordes*, der als Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien die Vatikanische Delegation bei der Weltfrauenkonferenz der UNO in Kopenhagen geleitet hatte, es als unbefriedigend bezeichnet, daß die eigentlichen, die Frauen betreffenden Fragen bei der Konferenz von ideologischen Zusammenhängen verdrängt worden seien. Die Kirche sei durch die Vorbereitung auf die Konferenz allerdings gezwungen gewesen, sich mit dem fraulichen Element in der Kirche neu zu befassen. Man müsse sich fragen, warum die Kirche das spezifisch Frauliche lange Zeit hindurch nur am Rande gesehen und sich erst durch den Trend zum Feminismus in verschiedenen Ländern habe aufrütteln lassen.

Für die weltweite Abschaffung der Todesstrafe hat sich der evangelische Bischof von West-Berlin, *Martin Kruse*, ausgesprochen. Die Forderung nach der Todesstrafe sei nicht vereinbar mit der christlichen Verantwortung für die Erhaltung des Lebens. Besonders nachdrücklich wandte sich Kruse gegen den vielfältigen Mißbrauch der Todesstrafe, die beispielsweise im Falle der Beseitigung von politischen Opponenten dazu diene, politische Rache zu bemänteln.

Der Vorsitzende des Evangelischen Arbeitskreises der CDU, der baden-württembergische Innenminister *Roman Herzog*, appellierte an die Träger kirchlicher Ämter und die Mitglieder der Kirche, sich gegen Versuche des parteipolitischen Mißbrauchs kirchlicher Ämter und Positionen zur Wehr zu setzen. Er stelle mit großer Sorge fest, daß Amtsträger und Kirchenmitglieder „unter Berufung auf diese Eigenschaft und oft sogar unter Berufung auf die Bibel" in den Wahlkampf eingriffen. Solche Aktionen dürften als Maßnahmen einer verschwindenden Minderheit in der Kirche nicht überbewertet werden, dennoch sei davor zu warnen.

Die Beauftragung des Theologen *Helge Hognestad* mit einer Kaplanstelle in der Nähe von Oslo durch die Regierung hat zu einem Streit zwischen Staat und Kirche in Norwegen geführt. Die Lehrmeinungen des Theologen, der an der liberalen staatlichen theologischen Fakultät in Oslo tätig war, hatten schon früher scharfe Kritik von kirchlicher Seite hervorgerufen. Jetzt richteten sämtliche zehn Bischöfe der lutherischen Staatskirche einen offenen Brief an Kirchenminister *Einar Förde*, in welchem sie in scharfen Formulierungen die Ernennung eines Geistlichen bedauern, dessen theologische Auffassungen in mehreren Punkten von dem Bekenntnis der Kirche abwichen.

Der ägyptische Präsident *Anwar El Sadat* hat die Gläubigen der ganzen Welt dazu aufgerufen, zum Bau eines christlich-jüdisch-islamischen Heiligtums am Fuße des Moses-Berges im Sinai beizutragen. Das Projekt war vom ägyptischen Staatschef im November vergangenen Jahres während der Feierlichkeiten aus Anlaß der Rückkehr des Sinai unter ägyptische Oberhoheit angekündigt worden. Die Kosten für das Heiligtum, das aus einer Kirche, einer Synagoge und einer Moschee bestehen soll, werden auf rund 60 Millionen Dollar geschätzt.

Herder Korrespondenz

Heft 10
34. Jahrgang
Oktober 1980

In einer Zeit der Krisen der Flucht in die Doktrin oder in die Verweigerung widerstehen, in der Aufgeregtheit nüchtern und wachsam bleiben, in einer Periode der Angst das möglichst vorurteilsfreie Denken wagen – das mag man elitär nennen.

Alexis de Tocqueville

Elite – ein Schlagwort und mehr

Schlagworte vom Untergang des Abendlandes, über den Ödipuskomplex oder vom „kollektiven Unterbewußtsein" haben zu ihrer Zeit noch Jahre gebraucht, um aus den exklusiven Zirkeln der Intellektuellen in den Wortschatz der Massen hinauszudringen. Heute werden Begriffe, über die noch gestern nur die Fachwelt diskutierte, mit Hilfe der millionenfach verzweigten Transmission der Massenmedien binnen kurzem zu einem Teil des allgemeinen Vokabulars. Slogans von der „amerikanischen Herausforderung" oder von der „Tendenzwende", in der wir angeblich oder wirklich stehen, werden auf diese Weise im Nu zu Inhalten des öffentlichen Klatsches oder sogar der politischen Auseinandersetzung. Die Frage, *ob wir Eliten brauchen*, hat einen ähnlich schlagwortartigen modischen Charakter, der zunächst zur Vorsicht mahnt.

Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß ein bestimmter Begriff nur dann zum Schlagwort werden kann, wenn er einer Zeitstimmung, der Problemstellung einer historischen Stunde entspricht. Nach Jahren egalitärer Begeisterung, nach einer Periode, in der jegliches „Establishment" wütend bekämpft wurde, und nach vielfachen Feindbildern von einer autoritären Repression scheint nun die Zeit reif, auch die andere Seite der Medaille wieder zu entdecken. Der Ruf nach Eliten ist sicher nicht zufällig: Er steht im Kontext jener *umfassenden Änderung der geistigen Großwetterlage*, die nach einer Ära des permanenten Infragestellens den Begriff der Ordnung wieder plakativ herausstellt, die nach all den antiautoritären Revolten die Autorität und nach der Verdächtigung alles Institutionellen die Institution wieder großzuschreiben beginnt.

Bedrängende Symptome

Der Pendelausschlag nach „rechts" könnte nach allem, was zur Zeit in dieser Richtung zu beobachten ist, kräftig, vielleicht sogar zu kräftig ausfallen, so wie der vorangegangene Pendelausschlag nach „links" vorübergehend jedes Maß verloren hat. Kennzeichnend für die ganze Debatte ist dabei, daß sie nicht nur von rationalen Erwägungen bestimmt wird, sondern in starkem Maß auch von irrationalen Affekten, die gerade beim Thema Elite eine Rolle spielen.

Was die rationalen Überlegungen betrifft, so drängen sich bei der Diskussion der Eliten-Problematik vor allem Fragezeichen hinsichtlich des *Bildungssystems* auf. Noch in den späten sechziger Jahren hatten OECD-Berichte die Länder in Mitteleuropa mehrmals zu einer großzügigen Öffnung ihrer höheren Schulen gedrängt, eine Forderung, die *Georg Picht* damals auch theoretisch zu untermauern suchte und die er mit eindrucksvollen Vergleichsziffern belegte. Warum, so fragte man damals, sollte höhere Schulbildung nur den Anwärtern auf bestimmte Berufspositionen vermittelt werden, warum sollte es nicht auch Bäcker und Schornsteinfeger mit Abitur geben?

Mittlerweile sind die Schülerzahlen an den höheren Schulen und in deren Gefolge die Hörerziffern an den Universitäten sprunghaft angestiegen, doch die Quantität schlug nicht in Qualität um: Klagen über ein zurückgehendes Leistungsniveau beunruhigen Eltern, Lehrer und Politiker in zunehmendem Maß. Gerade angesichts leidenschaftlicher Auseinandersetzungen über neue Formen und Methoden im Bereich der höheren Schule bleibt die Frage offen, wie ein Bildungssystem, das die gleichen Chancen für alle herbeiführen und garantieren soll, besondere Chancen für besondere Begabungen bieten kann. Obwohl zwischen diesen beiden Forderungen theoretisch kein Widerspruch besteht, ist noch nicht abzusehen, wie die Lösungen in einer Praxis aussehen werden, die in den höheren Schulen und an den Universitäten seit den letzten Reformen mit neuen bürokratischen Hindernissen belastet wird.

Nicht weniger bedrängend ist die Lage im *politisch-parlamentarischen Bereich*, wo die dort wirksamen Eliten immer mehr durch die offenbar irreversible Tendenz zum

Berufspolitiker und zur Verbeamtung gekennzeichnet sind. Das bedeutet nicht nur, daß eine wachsende Zahl von Beamten in den Parlamenten tätig ist, sondern es sitzen vor allem immer mehr Berufspolitiker in den Volksvertretungen, und sie sind immer perfekter durch einen formellen oder informellen Beamtenstatus abgestützt. Aufgrund des biographischen Handbuches 1978 des Nationalrates und Bundesrates der Republik Österreich errechnete Prof. *Anton Pelinka*, daß bereits 60,7 Prozent aller Abgeordneten Bedienstete von Staat, Parteien und Verbänden sind. Gewerbetreibende und freiberuflich Tätige sind nur noch zu 4 Prozent im österreichischen Parlament vertreten – ein Anteil, der in anderen mittel- und westeuropäischen Staaten ähnlich gering sein dürfte.

Pelinka nennt auch die Konsequenz dieser Professionalisierung und Verbeamtung des Parlamentarismus: die von politischen Parteien und Verbänden vermittelte Zugehörigkeit zur parlamentarischen Elite muß nicht mehr, wie es der ursprünglichen Idee des klassischen Parlamentarismus entsprach, von jedem einzelnen Abgeordneten bei jeder Parlamentswahl neu erkämpft werden. Entsprechend dem Senioritäts- oder „Ersitzungs"-Prinzip bleibt vielmehr ein einmal gewählter Abgeordneter faktisch unabsetzbar so lange im Parlament, bis ihn Altersgründe zum Ausscheiden veranlassen. Nur in Ausnahmefällen verläßt ein Abgeordneter vor Erreichen des 60. Lebensjahres die Abgeordnetenbank.

Diese nüchterne Bestandsaufnahme läßt erkennen, daß die *Verkrustung der politisch-parlamentarischen Eliten* in westeuropäischen Ländern mindestens ebenso bedenklich ist wie der Überschwang radikaldemokratischer Ideen, die Eliten grundsätzlich in Frage stellen. Früher einmal, in der vorindustriellen Zeit, waren die Eliten in sich abgeschlossene, privilegierte Führungsschichten innerhalb einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft. Erst durch das Parteiwesen in der Demokratie ist auch den „unteren" Volksschichten der Weg in die Politik, die Möglichkeit einer Karriere im öffentlichen Leben erschlossen worden. Die Geburts- und Besitzeliten von ehedem wurden in immer stärkerem Ausmaß durch Eliten, die aus dem Volk kamen, ergänzt, schließlich auch verdrängt. In der Gegenwart ergibt sich eine *besorgniserregende Rückentwicklung:* die politischen Eliten der zeitgenössischen Demokratien sind tendenziell in der Gefahr, wieder zu einer mehr oder minder abgeschlossenen Führungsschicht oder Clique zusammenzuschrumpfen, womit die Durchlässigkeit und Offenheit der Gesellschaft für einen horizontalen und vertikalen Kreislauf der Eliten mehr und mehr abnimmt. Tatsächlich gibt es in Mittel- und Westeuropa in der politischen Praxis außerhalb der Parteien- und Organisationsbürokratie kaum mehr Chancen für den Aufstieg im öffentlichen Leben. Dies betrifft in erster Linie die Intellektuellen, denen eine Ein- oder Unterordnung in Apparaten vielfach widerstrebt. Auf diese Weise fehlt in den politischen Entscheidungsprozessen zahlreicher westlicher Demokratien das intellektuelle Element. Intellektuelle, die keine Opportunisten werden wollen, sehen sich in die Rolle von Nonkonformisten gedrängt.

Durch die Jugend herausgefordert

Elite kann man als herrschende Minderheit definieren, die auf Leistung und Haltung beruht. In der Praxis neigen freilich Eliten in jeder Gesellschaftsform dazu, sich durch Akkumulation der Macht der Kontrolle der Nicht-Eliten zu entziehen, außerdem kommt es zu Methoden der Protektion, zu Privilegien vielfältiger Art, mitunter auch einem Patronage-Kartell, wodurch der Abstand und die Entfremdung zwischen „oben" und „unten" immer größer werden.

Wird eine solche verhängnisvolle Entwicklung nicht gestoppt, so degenerieren *Eliten*, ursprünglich als „Diener des Volkes" gedacht, nur zu leicht zu *Oligarchien*, die demokratische Ausleseprozesse kaum mehr zulassen. Werden derartige Oligarchien durch eine Kaste hauptamtlicher, straff gelenkter Spezialisten und Funktionäre gebildet, der es gelingt, die notwendige formelle Zustimmung von unten durch einen gut funktionierenden Parteiapparat zu organisieren, dann bildet sich jene „neue Klasse" heraus, die *Milovan Djilas* aus seinem eigenen Erleben kommunistischer Diktaturen so eindrucksvoll beschrieben hat.

Die westlichen Demokratien unterscheiden sich bei all ihrer Nuancierung nach wie vor grundlegend von diesen Entartungen. Oligarchische Trends sind aber ohne Zweifel auch in westlichen Ländern festzustellen, und der Augenschein läßt erkennen, daß solche Tendenzen in den letzten Jahren noch zugenommen haben. Das beweist, daß die *Warnung der Jugendrevolte* in den sechziger Jahren nicht ernst genug genommen worden ist. Was bewegte damals die amerikanischen, die deutschen und französischen Studenten, Mao-Porträts in ihre Buden zu hängen und bei ihren Demonstrationen mitzutragen? War dies wirklich nur die Dummheit „nützlicher Idioten", haben sogar jene recht, die diese Phänomene als Frucht östlicher Agententätigkeit erklärten?

Wie hoch man immer den Anteil der Naivität oder gar der Agententätigkeit ansetzen möchte – entscheidend war damals für viele Studenten die faszinierende Kunde von einer Revolution, die ein großes Land zerpflügte, um seine Erstarrung zu verhindern, die dessen Herrschaftsapparate bis zur Regierungsunfähigkeit zerschlug, um einer Verkrustung der Machtinstitutionen vorzubeugen. Dieses Programm, dessen zerstörende Wirkungen erst viel später bekannt geworden sind, erinnert weniger an *Karl Marx* als an *Michail Bakunin*, der 1872 schrieb: „Wir wollen den Wiederaufbau der Gesellschaft... nicht von oben nach unten, durch irgendwelche Autorität und durch sozialistische Beamte, Ingenieure und andere offizielle Gelehrte – sondern von unten nach oben, durch die freie Föderation der von dem Joch des Staates befreiten Arbeiterassoziationen aller Art."

Gewiß: Inzwischen ist auch Mao, in seiner „Göttlichkeit" gestürzt, seines Zaubers gründlich entkleidet worden, und der Schrecken des Terrorismus ließ auch die letzten Illusionen über die anarchistische Rezeptur verfliegen. Zurückgeblieben ist jedoch – zumal bei den Jungen – eine

tiefgehende *Ratlosigkeit. Politische Resignation und Apathie* herrschen vor, und nur Teile der jungen Generation finden sich über Rückfragen nach dem Sinn des Lebens über meditative Elemente bei den Ursprüngen des Religiösen wieder. Sie bleiben dabei in der Regel in der Intimität des Privaten und entdecken einstweilen nur ausnahmsweise den konventionellen politischen Bereich als christlichen Auftrag für das Wirksamwerden in und für die Welt.
Im säkularen Leben geraten manche der Jungen in allerlei *rasch wechselnde modische Strömungen,* und Gruppierungen von der Art der Popper zeigen an, wie der Protest von gestern durch die Anpassung von heute abgelöst werden kann: die äußere Formlosigkeit der antiautoritären Ära weicht einer Verliebtheit in Äußerlichkeiten der Frisur und Kleidung. Ansätze zu politischem Engagement ergeben sich daraus nicht. Die überwiegende Mehrheit der Jugend unserer Breiten vermag heute weder im Wahlzirkus der allzu leichtgewichtigen Präsidentschaftskandidaten in den USA noch in der dogmatischen Greisen-Herrschaft des Kreml oder im täglichen Hick-Hack der europäischen Demokratien einen Ansporn für ihr persönliches Mittun im Einsatz für öffentliche Fragen zu sehen. So gibt es gerade im politischen Feld kaum Personen, die Vorbild sind, und die außerordentliche Popularität des jetzigen Papstes – gerade auch bei jüngeren Menschen – dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, daß er in einer Zeit allgemeinen Autoritäts-Vakuums der Sehnsucht nach Vertrauenswürdigkeit entgegenkommt.
Eine ganze Reihe verschiedener Anzeichen, für die hier die immer wieder aufflackernden Straßenkämpfe im scheinbar so friedlichen Zürich angeführt werden sollten, deuten darauf hin, daß die *Unruhe in der Jugend weiter glost.* Schon vor drei, vier Jahren warnte *Klaus Mehnert* davor, die Jugendrevolte der sechziger Jahre zu ignorieren, weil im allgemeinen wieder Ruhe eingezogen ist: „Es werden andere kommen, noch ungeduldiger fordern, noch härter, vielleicht noch brutaler zuschlagen, wenn wir die Herausforderung der Jungen ignorieren, die Antwort verweigern, vielleicht, weil wir die Frage gar nicht verstanden haben."

Neue Aufgaben für Eliten

Die moderne Gesellschaft steht damit weiter auf dem Prüfstand. Im andauernden Wechselspiel von Herausforderung und Antwort ist sie gezwungen, über die weitere Entwicklung der neuzeitlichen Demokratie Auskunft zu geben: mit welcher Glaubwürdigkeit und Legitimation unternehmen es „die da oben", die Sorgen und Interessen von „denen da unten" zu vertreten? Mit welchem Ernst kümmern sich die herrschenden politischen Eliten um den Willen und um die Wünsche des Volkes? Sind diese in unserer durchorganisierten Gesellschaft nur noch über außerordentliche Wege – etwa über Bürgeriniativen – zu artikulieren, oder funktionieren auch in großen Parteien noch direkte Verbindungsarterien? Wie werden unbequeme und unkonventionelle Meinungen behandelt? Auf welche Weise Randgruppen berücksichtigt?
Gerade in diesem Punkt sind die Jungen heute besonders hellhörig. Der inhaltsarme Neomarxismus interessiert sie ebensowenig wie die Dünkel der Reaktionäre über ihre angebliche elitäre Auserwähltheit oder die Verbissenheit der Emanzipationsdoktrinäre und der eingeschworenen Anti-autoritären: „Sie sind gegen diese mittlerweile ebenso allergisch wie gegen die Fortschrittspolitiker von Industrie und Energiewirtschaft", befindet *Hans Heigert* und dürfte damit eine verbreitete Stimmung junger Menschen treffend erfaßt haben. „Um so mehr und intensiver wenden sie sich den Kranken, Behinderten, den Benachteiligten in der weiten Welt zu, unter persönlichen Opfern, ohne jede Ideologie."

Hier, an diesem Ansatz, der inmitten einer komplizierten und sehr widersprüchlichen weltweiten Krisensituation zu Hoffnungen Anlaß gibt, sollten die zur Zeit in führenden Positionen der politischen Parteien, der Verbände und Kirchen befindlichen Eliten die jungen Menschen abholen und den *Horizont des gegenwärtigen Status quo öffnen,* damit das „Reservoir möglicher Zukünfte" in dieser Gesellschaft wieder frischen Zufluß erhält. Gerade den Jungen, die sich in unserer Zeit viel intensiver als andere junge Generationen der Vergangenheit um Arme und Kranke, um Minderheiten und Unterdrückte aller Art kümmern, sollte praktisch gezeigt werden, wie sinnvoll es ist, in dieser Richtung Begabung, Fleiß und neue Ideen einzusetzen – und nicht nur zur Sicherung der eigenen Karriere, wie das auf allen gesellschaftlichen Ebenen von vielen Älteren in manchmal abschreckender Weise vorgezeigt wird.

Vor fünfzig Jahren hat *Ortega y Gasset* den „Aufstand der Massen" prophezeit, die alles vernichten würden, was ausgezeichnet, persönlich, eigenbegabt und erlesen ist". Fünf Jahrzehnte später wissen wir, daß die tatsächliche Entwicklung anders verlaufen ist. Der totale Staat, die absolut gesetzte Weltanschauung sind zur ärgsten Bedrohung geworden. Die Massenkultur hingegen holt in immer schnellerem Rhythmus das ein, was sich zunächst als „hohe Kultur" ausformt: Bilder von Picasso oder Miró, gestern noch unverstanden, locken heute Hunderttausende in die Museen – Modelle von Dior oder Chanel, heute von der schwedischen Königin getragen, sind morgen in billiger Ausführung in den Kaufhäusern. Originelle Lampenschirme, die eben noch das futuristische Heim eines Snobs schmückten, sind binnen kurzem in kleinbürgerlichen Wohnungen anzutreffen. Und in der Politik ergeben sich die Massen nicht auf Dauer dem Zwang oder der Bequemlichkeit, sondern sie rütteln energisch und immer selbstbewußter an den Gitterstäben ihrer von Ideologien errichteten Gefängnisse: von Polen bis zu diversen südamerikanischen Militärdiktaturen.
Man hüte sich daher vor allzu vereinfachten apokalyptischen Zivilisationsvisionen. Wohl aber ist es an der Zeit, die Bedeutung der Eliten im Sinn der Schrittmacher-Dienste *neu zu entdecken:* sie legen Spuren in die Zukunft, wenn sie nur wissen, was sie wollen, und wenn sie mit allen

Fasern an ihre Sendung glauben. So gesehen haben kleine Gruppen, die für andere dasein wollen und dies konkret vorleben, in unserer weithin recht egoistischen Zeit überragende Bedeutung. Aber wie beim Fußball ist auch in jedem anderen Bereich das Gesetz der Wechselwirkung zu beachten: Ohne breite Basis wird keine Spitze zustande kommen, die Außerordentliches zu vollbringen vermag.

Fritz Csoklich

Vorgänge

England: Bischöfe antworten auf den Pastoralkongreß

Den „National Pastoral Congress" der katholischen Kirche in England und Wales, der nach zweijähriger Vorbereitung vom 3. bis 6. Mai in Liverpool stattfand (vgl. HK, Juni 1980, 275ff.), kann man zweifellos mit den nachkonziliaren Synoden in Mitteleuropa in eine Reihe stellen: Es ging ihm schließlich um eine *umfassende Bestandsaufnahme der ortskirchlichen Situation* auf dem Hintergrund der vom Zweiten Vatikanum initiierten oder freigesetzten Entwicklungen. Der Kongreß in Liverpool wurde vor allem zu einem Forum für das Engagement der Laien, die im Bewußtsein ihrer Mitverantwortung deutliche Forderungen an Bischöfe und Priester richteten. Die gewichtigsten Anliegen des Kongresses waren neben dem Wunsch nach stärkerer Mitverantwortung das Bemühen um eine Verlebendigung des Gemeindelebens, die Intensivierung der ökumenischen Zusammenarbeit, eine Neuorientierung der kirchlichen Lehre über Ehe und Familie sowie der Einsatz der Kirche für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit sowohl im eigenen Land wie gegenüber der Dritten Welt. Dazu wurden *zahlreiche Empfehlungen* formuliert, von denen vor allem diejenigen besondere Beachtung fanden, die sich für Änderungen geltender kirchlicher Normierungen aussprachen: Von der eucharistischen Gastfreundschaft über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten und die kirchliche Sexualmoral bis zur Weihe verheirateter Männer blieb kaum ein heißes Eisen ausgespart, auch wenn alle Forderungen eher moderat und ohne polemische Schärfe formuliert wurden.

Der Kongreß verabschiedete kein Schlußdokument; als Ergebnis blieben die Berichte der sieben „Sektoren" sowie der zahlreichen Arbeitsgruppen mit ihren jeweiligen Empfehlungen. Den ersten, entscheidenden Schritt in dem vom Pastoralkongreß als Initialzündung angestoßenen Prozeß mußten die englischen Bischöfe tun, deren Stellungnahme man nicht zuletzt im Blick auf die genannten Empfehlungen gespannt erwarten konnte. Die 43 Bischöfe von England und Wales befaßten sich im Juli mit den Kongreßergebnissen und legten am 19. August eine Stellungnahme vor, die in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert ist.

Beachtung verdienen schon Länge und literarisches Genus des Textes: Die Bischöfe geben ihre Antwort auf den Kongreß mit einer 70 Seiten starken, 200 Paragraphen umfassenden „Botschaft im Licht des NPC" mit dem Titel „The Easter People". Das umfangreiche Dokument versucht, die Erfahrungen und Ergebnisse des NPC in einer *theologisch-pastoralen Gesamtschau* zu integrieren, ohne dabei an den konkreten Anliegen und Empfehlungen harmonisierend vorbeizugehen. Der Bogen spannt sich von einer einleitenden ekklesiologischen Grundlegung über den zweiten Teil, der unter der Überschrift „Die Kirche in und für die Welt" in lockerer Systematisierung die in den sieben Sektoren des Kongresses angesprochenen Themenfelder behandelt, bis zu den Schlußabschnitten, in denen das Dokument eindringlich an die englischen Katholiken appelliert, ihrer Berufung als das „österliche Gottesvolk" zu entsprechen. Die Bezeichnung des Dokuments als „Botschaft" verweist auf seinen spirituell-verkündigenden Grundton, der neben die nüchterne Problemanalyse tritt.

Schon der erste Teil, dessen Kirchenbild von den Leitbegriffen Volk Gottes und Familie bestimmt wird, setzt einige interessante Akzente: Zwar halten die Bischöfe unmißverständlich an der spezifischen Verantwortung des Amtes in der Kirche fest, das Schwergewicht liegt aber – darin dem Grundanliegen des NPC entsprechend – auf der in der Taufe begründeten *„fundamentalen Gleichheit und der gemeinsamen Berufung"* aller Christen und auf der daraus folgenden Mitverantwortung der Laien. Die Bischöfe stellen eine „gründliche Überprüfung unserer Strukturen in den Pfarreien, Dekanaten und Diözesen" in Aussicht. Die Notwendigkeit der Autorität in der Kirche wird verteidigt, aber mit dem Hinweis verbunden, es handle sich dabei um eine hörende und lernbereite Autorität. Vom Lehramt wird im engen Zusammenhang mit dem sensus fidelium gehandelt. Das Dogma von der Unfehlbarkeit wird nicht isoliert herausgestellt oder gar demonstrativ überhöht, sondern eher realistisch eingeordnet. Die letzte unfehlbare Definition sei 1950 erfolgt: „Seither geht das Leben der Kirche

und des Glaubens weiter." Für die *Liturgie* gibt das Dokument als Zielvorstellung die „größtmögliche aktive Beteiligung von Männern und Frauen bei der Vorbereitung und der Feier der Liturgie" an. Die Forderung des Kongresses, die Liturgie möge besonders auf die Bedürfnisse einzelner Gruppen in den Pfarreien eingehen, wird unterstützt. Die Bischöfe versprechen, den Wunsch des NPC nach einer Überprüfung der Bedingungen für die Generalabsolution dem Heiligen Stuhl zu übermitteln. Sie hätten in Rom schon ihre Überzeugung mitgeteilt, daß der „gelegentliche Gebrauch des Bußritus mit Generalabsolution einem wirklichen pastoralen Bedürfnis entgegenkommt". In Sachen *Ökumene* findet sich – bei aller Betonung noch bestehender Hindernisse auf dem Weg zur Einheit – die bemerkenswerte Formulierung, daß „wir (die christlichen Kirchen) eine Versöhnung in der Liebe erreicht haben". Die konfessionsverschiedene Ehe wird auch in ihrer positiven „ökumenischen Bedeutung" gesehen. Im Bezug auf den vom Kongreß geforderten Beitritt der katholischen Kirche zum „British Council of Churches" – ein solcher Beitritt wurde vor einigen Jahren von den Bischöfen abgelehnt – wird eine Überprüfung des Standpunkts in Aussicht gestellt. Der Bitte, mehr Möglichkeiten für eucharistische Gastfreundschaft zu schaffen, bringen die Bischöfe zwar Verständnis entgegen, sie sehen aber keine Möglichkeit, von dem Grundsatz abzuweichen, daß Eucharistie als Zeichen voller Einheit kein Mittel zur Erreichung solcher Einheit sein könne.

Auf dem Kongreß war die vorsichtige Empfehlung verabschiedet worden: „Wir meinen, daß die Kirche sehr sorgfältig in Erwägung ziehen sollte, ob es nicht Gottes Wille sein könnte, auch verheiratete Männer zum Priestertum zu berufen." Die Antwort der Bischöfe: Sie hätten sich unlängst dafür entschieden, gegenwärtig in dieser Sache keine Petition an den Heiligen Stuhl zu richten. Im Blick auf die Empfehlung des NPC, die Frage des Priestertums der Frau weiter zu diskutieren, erklären die Bischöfe: „Wir möchten nicht durch unsere Zustimmung dazu, die Sache noch einmal vor den Heiligen Stuhl zu bringen, unrealistische Erwartungen wecken" und verweisen auf die diesbezügliche Erklärung der Glaubenskongregation von 1976.

Angesichts der Forderungen des Kongresses nach einer „erneuerten positiven Theologie der Ehe" und einer „fundamentalen Überprüfung der Lehre über Ehe, Sexualität und Empfängnisverhütung" (von Humanae vitae war nicht explizit die Rede) versuchen die Bischöfe sich mit sehr behutsamen Formulierungen dahingehend zu helfen, daß eine Vertiefung und weitere Entfaltung der Lehre der Kirche über die Ehe möglich und wünschenswert sei, allerdings als „organische Entwicklung" und in Treue zum Lehramt. Humanae vitae wird als „authentische Lehre der Kirche" erwähnt; die Enzyklika müsse auf dem Hintergrund der Aussagen des Konzils über die eheliche Liebe gelesen werden. Hinsichtlich einer Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten verspricht das Dokument, die Bischöfe würden bei ihren weiteren Überlegungen die Anliegen des Kongresses einbeziehen.

Zwei Sektoren des Kongresses waren den Themen „Christliches Zeugnis" und „Gerechtigkeit" gewidmet. Das Dokument der Bischöfe geht zwar nicht auf die zahlreichen konkreten Einzelempfehlungen in diesen Bereichen ein, macht sich aber die Stoßrichtung der Kongreßberichte voll zu eigen, sowohl was die Wahrnehmung sozialer und politischer Verantwortung im eigenen Land wie die Herausforderung durch die Not der Dritten Welt anbelangt. Im Detail fallen die Urteile über die einzelnen Empfehlungen allerdings differenziert aus: Während die Bischöfe z.B. der Aufforderung nach einer klaren Verurteilung der Politik der „National Front" nachkommen, können sie sich nicht mit dem Vorschlag befreunden, zur Lösung des Nordirland-Problems in absehbarer Zeit eine Konferenz der Kirchenführer abzuhalten, sondern plädieren eher für weniger spektakuläre Schritte.

„Unsere Aufgabe ist die der geistlichen Unterscheidung", heißt es in Nr. 49 von „The Easter People" über die Aufgabe der Bischöfe im Blick auf die Ergebnisse des NPC. Die englischen Bischöfe haben sich mit ihrem Dokument diese Aufgabe nicht leichtgemacht, dabei aber einen *letztlich überzeugenden Weg* eingeschlagen. „The Easter People" nimmt die Herausforderung des Pastoralkongresses in durchaus differenzierter Weise auf. Die Bischöfe, die den Kongreß einmal sogar als „eine Art Sakrament unserer englischen Kirche" bezeichnen, bejahen sämtliche Grundanliegen, wie sie in den Berichten und Empfehlungen von Liverpool zum Ausdruck kommen. Gleichzeitig entwerfen sie für ihre Ortskirche eine anspruchsvolle Zukunftsperspektive und machen dadurch eine spirituell-theologische Vorgabe für die Weiterarbeit mit den einzelnen Vorschlägen des Kongresses zur Intensivierung des kirchlichen Lebens nach innen und des Zeugnisses der Kirche nach außen. Ihrer *spezifischen Verantwortung* versuchen sie dadurch gerecht zu werden, daß sie einerseits auf Defizite bei den NPC-Ergebnissen aufmerksam machen, so z.B. hinsichtlich mangelnder Grundsatzreflexion über Grundfragen des gesellschaftlichen Lebens und der Wirtschaftsordnung, oder fehlender Anstrengungen im Blick auf die missionarische Kraft der Kirche. Anderseits können sich auch die Antwortversuche auf die kritischen Anfragen des NPC durchaus sehen lassen: Die Bischöfe bekräftigen zwar die kirchlichen Normierungen, lassen aber gleichzeitig Verständnis für die Forderungen der Delegierten deutlich werden. Immerhin stehen sie bei ihren Gläubigen mit dem Versprechen im Wort, die Anliegen des NPC in Rom vorzubringen.

Ihre Bewährungsprobe muß die bischöfliche Botschaft im weiteren Dialog innerhalb der englischen Kirche erst noch bestehen; zwei Aspekte verdienen aber jetzt schon über England hinaus Beachtung: Einmal setzt das Dokument mit seiner Betonung der gemeinsamen Verantwortung in der Kirche und der Offenheit für die Suche nach neuen Lösungen für das innere und äußere Engagement der Kirche Akzente, die für das Klima in anderen

Ortskirchen Europas nicht mehr bestimmend sind. Zum anderen kann die Art und Weise, wie die englischen Bischöfe in der spezifischen Situation ihrer Kirche den Dialog mit dem ganzen Volk Gottes und seinen Anliegen aufnehmen, auch in anders gelagerten Situationen zur Beachtung und Nachahmung empfohlen werden.

U. R.

Sowjetunion: Wird die religiöse Renaissance zerschlagen?

Mit der Verurteilung des orthodoxen Priesters *Gleb Jakunin* durch ein Moskauer Stadtgericht ist wiederum ein Prozeß ins Licht der Öffentlichkeit gerückt worden, der vor etwa einem Jahr seinen Anfang nahm, aber zumindest in den Medien der Bundesrepublik kaum beachtet wurde: die heftigste Verfolgung von Christen in der Sowjetunion seit Chruschtschow. Es geht dabei um nicht weniger als die Zerschlagung der religiösen Renaissance, die vor etwa 15 Jahren begann und sich in wachsendem Tempo ausbreitet.

Nach Abschluß der Belgrader KSZE-Folgekonferenz, in der bekanntlich die Sowjetunion durchsetzen konnte, daß ihr in der Schlußresolution keine Rüge in Sachen Menschenrechtsverletzungen erteilt wurde, begann man im Lande selbst unverzüglich mit den Verhaftungen von Bürgerrechtlern, vor allem just von jenen, die sich in den sogenannten Helsinkigruppen zusammengeschlossen hatten, um in der Sowjetunion die *Verletzungen der KSZE-Schlußakte* zu dokumentieren. Es gab damals zwar heftige Proteste im gesamten Westen (anders als bei den Verhaftungen von Christen), die die Machthaber im Kreml jedoch nicht davon abschreckten, drakonische Strafen über die Angeklagten zu verhängen. Immerhin wurden auch einige Bürgerrechtler im Laufe der folgenden Monate in den Westen entlassen.

Nachdem die wichtigsten Gruppen der Bürgerrechtler zunächst einmal zerschlagen waren, begann man sich religiöse Gemeinschaften vorzunehmen, die sich am Rande der orthodoxen Kirche in Rußland und der katholischen Kirche in Litauen gebildet hatten. Dabei wurde zuerst gegen das *Orthodoxe Jugendseminar* vorgegangen, das keinerlei Kritik am System zum Ziele hat, sondern ausschließlich die religiöse Fortbildung. Erst in zweiter Linie gelangte das *Christliche Komitee zur Verteidigung der Rechte der Gläubigen*, gegründet und bis zu seiner Verhaftung am 1. November 1979 von Gleb Jakunin geleitet, in die Schußlinie. Als am 15. Januar dieses Jahres Pfarrer *Dmitrij Dudko* ebenfalls in das Moskauer Lefortowo-Gefängnis eingeliefert wurde, war die Stoßrichtung klar: unterdrückt werden sollte nicht eine Widerstandsbewegung gegen den Staat, sondern die religiöse Wiedergeburt in der Sowjetunion, deren bedeutendster Träger der weithin bekannte Priester war. Dudko hatte in seiner Pfarrei von Grebnowo, einem Ort unweit von Moskau, wohin er wegen seines großen Einflusses auf die Jugend und die Intelligenz aus der Hauptstadt versetzt worden war, Tausende zum Glauben geführt; die meisten von ihnen stammten aus dem typischen sowjetisch-atheistischen Milieu, gehörten dem kommunistischen Jugendverband Komsomol an oder waren bereits in höheren sozialen Stellungen. Längst ging es den Machthabern nicht mehr um die Kreuze am Hals moderner sowjetischer Jugendlicher, sondern um die zahlreicher werdenden Taufen. Im Juli 1979 wurden an einem einzigen Sonntag in der Alexander-Newski-Kathedrale in Leningrad über hundert Kinder getauft, und die dortigen Geistlichen versicherten, daß das an jedem Sonntag in allen 14 Kirchen von Leningrad so sei. Da geht es um die kirchlichen Trauungen von Komsomolzen, die überhandnehmen, und um den Andrang zu den Priesterseminaren. (In Leningrad muß jeder dritte Bewerber wegen Platzmangels abgewiesen werden. Die meisten haben ein Studium hinter sich und fanden vom Atheismus zum Glauben.)

Diese aus unserer Sicht völlig *unpolitische Entwicklung* stellt aber für den Sowjetstaat ein Politikum erster Ordnung dar. Seine Ideologie basiert auf dem Marxismus-Leninismus, ohne den auch das ideologische Fundament der Wirtschaft und Gesellschaft ins Wanken geriete und der seinerseits ohne materialistisch-atheistische Grundlage in sich zusammenfiele. Ein immer weiter um sich greifender öffentlicher Abfall von diesem staatlich befohlenen (wenn auch innerlich kaum noch bejahten) Glaubensbekenntnis wird als bedrohliche Erscheinung im Sinne einer „Konterrevolution" angesehen.

Daher wurden die meisten Verhafteten aus den Reihen der orthodoxen Christen auch nach Artikel 70 des Strafgesetzbuches der RSFSR (russische Teilrepublik), d.h. wegen „antisowjetischer Agitation und Propaganda", angeklagt – ebenso wie die meisten Bürgerrechtler. Die Höchststrafe hierfür beträgt sieben Jahre Arbeitslager und fünf Jahre Verbannung. Sie wurde im Falle von Jakunin auf fünf Jahre verschärften Lagers und fünf Jahre Verbannung reduziert. Unmittelbar nach ihm stand sein Freund, der Physiker *Lew Regelson*, vor Gericht. Bei Redaktionsschluß stand das Urteil gegen ihn noch nicht fest. Regelson hatte zusammen mit Jakunin den denkwürdigen Brief an die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in Nairobi verfaßt, in dem die Autoren baten, die Weltöffentlichkeit über die bedrängte Lage der russisch-orthodoxen Kirche aufzuklären, wobei sie dem Schreiben einen ausführlichen Bericht über diese Lage beifügten. Der Brief hatte seinerzeit weltweites Aufsehen erregt und war ein Hauptverhandlungspunkt im Prozeß gegen Jakunin. Aber auch der Sekretär des Christlichen Komitees, *Viktor Kapitantschuk*, wird demnächst vor Gericht gestellt werden, so daß die Hauptpersonen, die sich für die Rechte der Gläubigen engagiert hatten, zunächst einmal für etwa zehn Jahre ausgeschaltet sein dürften.

Damit ist aber die Arbeit des Komitees nicht beendet worden. Es wuchsen bisher mehr Köpfe nach als abgeschlagen wurden. Die Leitung des Komitees

ging unmittelbar nach Jakunins Verhaftung in die Hände des orthodoxen Priesters *Nikolaj Gajnow* über. Außerdem schlossen sich weitere Geistliche der Gemeinschaft an, die ihre Namen aus Sicherheitsgründen vorerst nicht bekanntgegeben haben. Ganz offen hingegen trat dem Komitee vor etwa einem Jahr der Dozent an der Geistlichen Akademie von Zagorsk, Professor *Wasilij Fontschenkow*, bei. Bemerkenswerterweise ist er bisher vom Moskauer Patriarchat deswegen noch nicht suspendiert worden, woraus wohl geschlossen werden darf, daß man in diesem Gremium dem Komitee nicht grundsätzlich negativ gegenübersteht, wenn auch einige Vertreter des Moskauer Patriarchats im Zusammenhang mit dem Nairobi-Brief belastend gegen Jakunin vor Gericht ausgesagt haben.

Aber nicht nur das Moskauer Komitee ist derzeit Angriffspunkt für die sowjetischen Behörden, sondern auch das *Katholische Komitee für die Verteidigung der Rechte der Gläubigen*, das am 13. November 1978 von fünf litauischen Priestern in Moskau gegründet wurde und seither eng mit dem Christlichen Komitee zusammenwirkt. Es arbeitet in der Hauptsache in Litauen, konstituierte sich jedoch in der sowjetischen Hauptstadt, da es in Litauen keine ausländischen Korrespondenten gibt und die westliche Öffentlichkeit von der Gründung informiert werden sollte. Noch am Gründungstag baten die Geistlichen Papst Johannes Paul II. um seine Schirmherrschaft. In den folgenden Monaten publizierten sie eine Reihe von Dokumenten, in denen die Verletzungen der Religionsfreiheit angeprangert wurden, und initiierten im Frühjahr 1979 eine Unterschriftenaktion unter dem litauischen Klerus mit dem Resultat, daß 522 von insgesamt 708 litauischen Priestern eine Resolution unterzeichneten, derzufolge sie die sowjetischen Gesetze nicht mehr befolgen würden, soweit sie den Gesetzen der Kirche widersprechen. Seither wächst die Zahl der Geistlichen, die offen Religionsunterricht erteilen; daß Jungen bei der Messe dienen, Kinder im Kirchenchor singen und an Prozessionen teilnehmen, ist in der gesamten Sowjetunion zwar strengstens verboten, in Litauen heute aber eine Selbstverständlichkeit. Wieweit das Priesterkomitee auch an der Unterschriftenaktion zur Wiedereröffnung der katholischen Kirche von Klaipeda (Memel) beteiligt war, ist unbekannt. Jedenfalls wurden die Behörden 1979 mit der Tatsache konfrontiert, daß nahezu 150000 Gläubige die Bittschrift unterzeichneten – etwa so viele Personen, wie Memel heute Einwohner zählt, wobei allerdings berücksichtigt werden muß, daß auch aus anderen Teilen des Landes Unterschriften eingegangen waren.

Offenbar waren diese Aktivitäten der litauischen Katholiken mehr, als die sowjetischen Behörden ertragen konnten. Im April dieses Jahres begannen zunächst strenge Haussuchungen bei den beteiligten Priestern. Mitte Juni wurde einer von ihnen, Pfarrer *Sigitas Tamkevicius*, verhaftet und wartet in einem Wilnaer Gefängnis auf seinen Prozeß. Aber auch katholische Laien waren in Litauen Opfer der neuen Verfolgungswelle, die hier später als in der RSFSR einsetzte. Hier wie dort wird aber der eigentliche Erfolg ausbleiben, denn schon bei der Gründung des Katholischen Komitees erklärten die Priester, daß bei etwaigen Verhaftungen genügend Nachfolger bereitstünden – eine Aussage, die glaubhaft ist, wenn man bedenkt, daß drei Viertel aller litauischen Geistlichen die Erklärung des Komitees zur Nichtbefolgung der sowjetischen Gesetze unterschrieben haben.

Die Sowjetregierung will offensichtlich vor Beginn der Madrider KSZE-Folgekonferenz im November dieses Jahres das gesamte Dissidentenproblem vom Tisch haben. Eine etwaige nachträgliche Verurteilung durch die westlichen Staaten dürfte sie dann kaum noch erschüttern. Dennoch müßte eine solche Verurteilung schon deswegen erfolgen, um kommenden Aktionen wie diesen zwischen der Belgrader und der Madrider Konferenz entgegenzuwirken. Eine entsprechende Verlautbarung veröffentlichte das britische Außenministerium einen Tag nach der Urteilsverkündung gegen Jakunin: Dieses Urteil und der Prozeß gegen Tatjana Welikanowa „bestärken unsere Ansicht, daß eine Untersuchung über die Anwendung der auch von der UdSSR unterzeichneten Schlußakte von Helsinki in der Sowjetunion bei der nächsten Konferenz in Madrid notwendig ist", erklärte der Sprecher des Ministeriums. Denn hierin dürfte die Sowjetunion einem Irrtum unterliegen: das Problem der christlichen Renaissance läßt sich nicht durch die Verurteilung einiger „Anführer" erledigen. *D. T.*

Guatemala: Kirchenverfolgung in politischer Krisensituation

In keinem anderen Land Lateinamerikas, das im Bürgerkrieg lebende El Salvador eingeschlossen, haben sich politische Gewalttätigkeit, Terror und Repression in diesem Jahr so ungehindert ausbreiten können wie in Guatemala. Allein von Januar bis Juni sind nach Auskunft der guatemaltekischen „Bewegung für Gerechtigkeit und Frieden" mindestens 4000 Menschen politischen Attentaten zum Opfer gefallen. Im Kampf gegen die „kommunistische Subversion", zu der das Regime des Generals *Romeo Lucas García* sowohl die legalen oppositionellen Kräfte wie auch die sich im Untergrund formierenden Guerilla-Gruppen (darunter die „Guerilla-Armee der Armen EGP", „Bewaffnete Revolutionskräfte FAR", „Revolutionäre Organisation des bewaffneten Volkes ORPA") zählt, stützt sich die Regierung auf Armee, Polizei und schlagkräftige paramilitärische Geheimbünde rechtsextremistischer Prägung („Geheime antikommunistische Armee ESA", „Weiße Hand", „Todesschwadron").

Ebenso erschreckend wie das Faktum und das Ausmaß der Gewalttaten in dem mittelamerikanischen Land ist jedoch für ausländische Beobachter die öffentliche und die allgemeine Reaktion auf den alltäglichen Terror. Of-

fenbar haben Häufigkeit und Regelmäßigkeit der Gewalttätigkeit bei der Bevölkerung einen Gewöhnungseffekt erzielt, die Gewalt bereits als Normalität versteht. Anzeichen dafür sind die lakonischen Berichte in der guatemaltekischen Presse über Funde von Leichen, die Todesursachen der Opfer und das Ausmaß ihrer Verstümmelung; die freimütigen Mitteilungen der Krankenhäuser über die tägliche Anzahl von Autopsien (im allgemeinen Krankenhaus von Guatemala-Stadt werden nach Aussage seines Direktors täglich bis zu 30 Leichen untersucht, die Spuren von Erdrosselung oder Schußwunden zeigen). Weitere Symptome sind das ungenierte Vorgehen der um öffentliche Empörung unbesorgten Mörderbanden und die unverhüllt demonstrierte Tatenlosigkeit der Regierung und der Gerichte, wie sie in anderen autoritär oder diktatorisch geführten Regimen Lateinamerikas kaum denkbar wären.

Die Normalität der Gewalt, auch in ihren brutalsten Formen, ist einer der Gründe für die *geringe in- und ausländische Publizität und Anteilnahme* an dem desolaten politischen Zustand des Landes. Berichte über das von der Armee ausgeführte Massaker von Panzos an hundert indianischen Landarbeitern am 28. Mai 1978, den Brand in der von Indios besetzten spanischen Botschaft vom 31. Januar 1980, der 39 Menschen das Leben kostete, und den Rücktritt des guatemaltekischen Vizepräsidenten *Francisco Villagrán Kramer* am 2. September aus Protest gegen die reformfeindliche, die Menschenrechte mißachtende Politik des Regimes warfen nur kurze Schlaglichter auf das seit 1954 gewaltsam regierte Land.

Der politische Umsturz in Nicaragua und der Bürgerkrieg in El Salvador rückten Guatemala zunächst noch mehr in den Schatten der weltpolitischen Aufmerksamkeit. Die von diesen Nachbarländern ausgehenden Impulse haben aber bewirkt, daß die oppositionellen Kräfte erste Versuche der Koordinierung unternahmen (Zusammenschluß zu einer „Demokratischen Front gegen die Repression"). Gleichzeitig verstärkten Regierung und Armee den Kampf gegen die Guerilla und die legale Opposition, indem sie den rechtsextremen Kräften bei ihren „Abschreckungs"-Aktionen freie Hand ließen. Nach einem selektiven Prinzip betreibt die Ultrarechte die Beseitigung möglicher künftiger Volksführer. In den vergangenen Monaten wurden acht Universitätsprofessoren, drei renommierte Anwälte, ein christdemokratischer Politiker, Journalisten, Studenten sowie zahlreiche Bauern- und Gewerkschaftsführer von „stark bewaffneten Kommandos in Zivil", wie es gleichlautend in offiziellen Mitteilungen heißt, ermordet. Die Zahl der politischen Morde, die auf das Konto der Linken geht, ist vergleichsweise gering. Offenbar hat die Guerilla den offenen Kampf gegen das Regime noch nicht aufgenommen.

Wie im vergangenen Jahr in El Salvador ist die *katholische Kirche Guatemalas* in den letzten Monaten Gegenstand und zunehmend auch Opfer der politischen Krisensituation und des systematischen Terrors geworden. Das Ausmaß der Kirchenverfolgung in der Provinz El Quiché bewog den Ortsbischof und Vorsitzenden der guatemaltekischen Bischofskonferenz, *Juan Gerardi*, das kirchliche Personal abzuziehen und das Bistum in die Obhut der Nuntiatur zu geben. Der Bischof selbst reiste Ende August im Auftrag der Bischofskonferenz zur Berichterstattung nach Rom.

Seit Mai dieses Jahres sind vier Priester von Unbekannten ermordet worden: am 13. Mai wurde der aus Belgien stammende *Walter Voordeckers* in Santa Lucia Cotzumalguapa (Bistum Esquintla) auf offener Straße von drei bewaffneten Männern erschossen. Voordeckers hatte wenige Tage zuvor während einer Messe die Freilassung seines Freundes *Conrado de la Cruz* gefordert. Der von den Philippinen stammende Pater war am 1. Mai in Guatemala-Stadt zusammen mit dem Katechisten *Herlindo Cifuentes Castillo* von sechs bewaffneten Polizisten in Zivil festgenommen und an einen unbekannten Ort entführt worden; Ende Juli wurde die Leiche des Paters gefunden. Am 6. Juni wurden der spanische Missionar *José Maria Gran Cirera*, Pfarrer von Chajul, sowie sein Pastoralhelfer *Domingo Bats* hinterrücks ermordet, als sie von Seelsorgebesuchen in entlegene Dörfer des Pfarrbezirks zurückkehrten. Am 10. Juli erschossen Unbekannte *Faustino Villanueva*, einen spanischen Mitbruder Cireras, in seinem Rektorat in Joyabaj/El Quiché. In keinem der Mordfälle erfolgte eine gerichtliche Untersuchung.

Von politischem Terror derart massiv betroffen, trat die *kirchliche Hierarchie* zwischen Mai und Juli mit *drei Erklärungen* an die Öffentlichkeit, nachdem sie – auch aufgrund innerer Spannungen – in den Jahren zuvor politische Stellungnahmen vermieden hatte. So wurde das Informationsdefizit über die Lage in Guatemala auch nicht – wie in anderen Ländern Lateinamerikas, etwa Chile oder Brasilien – durch kirchliche Stellen ausgefüllt. Der einflußreiche Erzbischof von Guatemala-Stadt, Kardinal *Mario Casariego*, suchte im Gegenteil klare Stellungnahmen des Episkopats zur konkreten politischen Situation des Landes zu verhindern. Er gilt in Guatemala als Stütze der dünnen Oberschicht und damit des Regimes. Unter dem entschiedensten der drei Hirtenbriefe der Bischöfe, dem vom 13. Juni, fehlt denn auch die Unterschrift des Kardinals.

„Guatemala durchlebt gegenwärtig eine tiefe Krise der Menschlichkeit. Das deutlichste Zeichen dieser Tatsache ist die Gewalt, die bei uns schier unvorstellbare Maße angenommen hat. Es wird gemordet, entführt und gefoltert; sogar die Leichen der Opfer werden grausam geschändet. Auch andere Formen der Gewalt nehmen überhand: Verleumdung, Denunziation, Lüge und die Manipulation des Gewissens durch die Massenmedien", heißt es in dem Schreiben der Bischöfe. Sie erinnern an ihre frühere Mahnung, nach einer Lösung der politischen Probleme in Gerechtigkeit und brüderlicher Liebe zu suchen: „Einige Gruppierungen haben dies jedoch schroff abgelehnt und eine heftige Verfolgung des Gottesvolkes und seiner Seelsorger begonnen, wodurch alle Wege zu einem ehrlichen und konstruktiven Gespräch versperrt wurden."

Die Bischöfe nennen unter den Merk-

malen für die gegenwärtige „Kirchenverfolgung" an erster Stelle die „Verschleppung, Folterung und Ermordung von zahlreichen Katechisten, Verkündern des Wortes und anderer Christen", im weiteren die Priestermorde, die ständige Überwachung der Bischöfe, Priester und Pastoralarbeiter sowie die „entwürdigende Verleumdungskampagne ..., die zum Ziele hat, ein Klima des Mißtrauens zwischen Gläubigen und ihren Seelsorgern heraufzubeschwören". Charakteristisch für den Tenor des Hirtenschreibens ist, daß die ermordeten Priester als „Märtyrer Christi" bezeichnet werden, „die ihr Leben für das Evangelium hergaben". Die Auftraggeber wie die Mörder der Priester werden ausdrücklich exkommuniziert; „desgleichen können sich jene Personen nicht als Katholiken betrachten, die Haß und Zerstörungskampagnen fördern, unterstützen oder finanzieren". Mit Nachdruck warnen die Bischöfe vor dem Irrtum, die Verfolgung der Kirche diene der Unversehrtheit des wahren Glaubens und helfe, die Gefahr des Kommunismus zu bannen.

Nach der Veröffentlichung dieses Hirtenbriefes wurden Morddrohungen gegen die Bischöfe *Gerardo Flores Reyes* von Verapaz und *Mario Rios Montt* von Esquintla bekannt. Bischof Rios hatte die Festnahme und Entführung von 17 Gewerkschaftsführern am 24. August öffentlich verurteilt. Bischof Gerardi entkam am 19. Juli einem Attentatsversuch. Vom 29. Juni bis 2. Juli veranstalteten die Ordensleute Guatemalas ihren zweiten Nationalkongreß; das vom Plenum verabschiedete Dokument „Herausforderungen und Antworten" beklagt unter anderem den Mangel an prophetischen geistlichen Führern: „Wir brauchen jemanden, der den Schrei des Volkes hört und zu seiner Verteidigung antritt ... Wie schmerzlich empfindet unsere Kirche, daß sie keinen Bischof Romero hat." *G.B.*

Entwicklungen

Kirchenbindung und politisches Bewußtsein

Zusammenhänge zwischen Konfessionalität und Politikverständnis

Empirische Politikforschung, insbesondere die sozialwissenschaftlich ausgerichtete Wahlforschung, ist in der Bundesrepublik Deutschland verhältnismäßig jungen Datums. Soweit sie dabei systematisch Umfrageergebnisse benutzt, ist ihr Beginn – von einigen verstreuten, heute kaum noch bekannten Publikationen aus den fünfziger Jahren abgesehen – erst mit der sogenannten Kölner Wahlstudie aus dem Jahre 1961 anzusetzen. Seither läßt sich, neben manchen anderen relativ konstanten Zusammenhängen zwischen Parteipräferenz und bestimmten sozialen Merkmalen der Wähler, die Beobachtung machen, daß Protestanten deutlich häufiger als Katholiken die SPD bevorzugen.

Der Kirchgang als politischer Indikator

Aber, und das ist im Trendvergleich die wesentliche Beobachtung, dieser Unterschied im Wahlverhalten von Protestanten und Katholiken wird stetig, wenn auch langsam immer geringer. Bei der Umfrage der Kölner Wahlstudie bekundeten 1961 noch rund 50 Prozent der Protestanten eine Wahlabsicht zugunsten der SPD. Bei den Katholiken waren es 24 Prozent. (Prozentuierung unter Ausschluß der Antwortverweigerer und der Voten für andere als die drei Bundestagsparteien.) Es bestand also eine Differenz von 26 Prozentpunkten. 1965 betrug diese Differenz nur noch 24 Prozentpunkte, 1972 noch 20 und 1980, einer Anfang dieses Jahres vom Sozialwissenschaftlichen Forschungsinstitut der Konrad-Adenauer-Stiftung durchgeführten Untersuchung zufolge, gar nur noch 18 Prozentpunkte. Ohne an dieser Stelle bereits zu fragen, welche „metaphysischen" Begründungen für die Parteipräferenzen von Protestanten und Katholiken herangezogen werden können, müssen zwei weitere Ergebnisse angefügt werden:

Das erste besteht darin, daß sich *ganz erhebliche Unterschiede im Wahlverhalten* auftun, wenn man die Befragten nach ihrer Kirchgangshäufigkeit untergliedert: Je regelmäßiger der Kirchenbesuch ist, desto deutlicher fällt die Präferenz für die Unionsparteien aus. Das gilt nicht nur für Katholiken, bei denen man dies auch am ehesten erwarten würde, sondern ebenso für Protestanten, wenn auch bei ihnen in vergleichsweise schwächerem Maße. Die *Kirchgangshäufigkeit* ist hier als Indikator für die Einbindung des Individuums in ein Netzwerk der sozialen Vermittlung von Werten und Normen, sehr global auch: von Weltanschauung, zu begreifen, die auf den ersten Blick gar nichts mit Politik zu tun haben mögen, die gleichwohl aber für die Entwicklung politischer Einstellungen und Verhaltensweisen Relevanz besitzen.

Das zweite Ergebnis einer Langzeitbeobachtung anhand von Umfragen in diesem Zusammenhang ist, daß die Kirchgangshäufigkeit in den letzten 25 bis 30 Jahren zu-

rückgegangen ist. Allerdings könnte eine exakte Beziffe-rung des Ausgangs- und gegenwärtigen Endpunktes dieses Trends irreführend sein. Dies hat mehrere Gründe: Was regelmäßiger, d.h. der Norm entsprechender Kirchgang ist, wird für den Katholiken insofern klar sein, als seine Kirche mit dem Mindestgebot des sonntäglichen Gottes-dienstbesuchs eine dezidierte Forderung an ihn stellt. Für den Protestanten gibt es eine solche Norm nicht. Allenfalls läßt sich eine Norm empirisch feststellen, wenn eine ge-wisse Mindesthäufigkeit – etwa „mehrmals im Jahr", d.h. an den hohen Feiertagen – von einer relativen Mehrheit erfüllt wird. Klar und eindeutig und für beide Konfessio-nen vergleichbar wäre nur die Aussage „Nie", wozu auf seiten der Katholiken vielleicht auch noch „Seltener als einmal im Jahr" gezählt werden kann. (Denn was besagt es schon, wenn Gottesdienstbesuche zufällig sind oder – etwa anläßlich einer Beerdigung – gesellschaftlich „not-wendig" werden?) Abgesehen davon also, daß die Frage, welche Bedeutung Kirchgangsfrequenzen als Indikatoren für Kirchenbindung haben, beim interkonfessionellen Vergleich auf Probleme stößt, schwankt die Häufigkeits-verteilung solcher Frequenzen von Untersuchung zu Un-tersuchung. Hierfür scheinen, selbst bei Repräsentativ-umfragen, Zufälligkeiten in der Stichprobenziehung verantwortlich zu sein, insbesondere etwa der Anteil der Befragten aus stark urbanisierten Gebieten an der Ge-samtstichprobe. Die relative Anonymität der Sozialbezie-hungen in Großstädten, in städtischen Agglomerationen überhaupt, ist der Entwicklung der individuellen Einbin-dung in ein dauerhaftes Sozialgefüge, zu dessen Kultur nicht zuletzt auch konfessionelle Verhaltensweisen gehö-ren, bekanntermaßen nicht gerade förderlich. *Säkularisa-tionstendenzen* lassen sich also anhand von Umfragen nur über eine sehr lange Zeitreihe zuverlässig erkennen. Als grober Schätzwert für 1980 kann jedoch festgehalten wer-den, daß von den bundesdeutschen Katholiken sich allen-falls noch 35 Prozent als regelmäßige, d.h. mindestens all-sonntägliche Kirchgänger bezeichnen würden. Rund 20 Prozent gehen seltener als einmal im Jahr oder nie mehr zur Kirche.

Eindeutig und zweifelsfrei ist aber, *daß die Kirchgangs-häufigkeit mit jeder nachwachsenden Generation ab-nimmt* und auch die religiöse Sozialisation im Elternhaus nachläßt: Je jünger die Befragten, desto seltener geben sie die Auskunft, ein sehr religiöses Elternhaus gehabt zu ha-ben. (Vgl. hierzu beispielsweise: *Gerhard Schmidtchen*, Was den Deutschen heilig ist, München 1979, S. 27 ff.) Die Auflösung der Kirchenbindung und damit der Endpunkt der individuellen Säkularisation liegt dann vor, wenn überhaupt keine Konfessionszugehörigkeit mehr angege-ben wird. 5,3 Prozent der im Januar/Februar 1980 befrag-ten wahlberechtigten Bürger antworteten, keiner Konfes-sion oder Glaubensgemeinschaft mehr anzugehören. In den jüngsten Altersgruppen zwischen 18 und 29 Jahren betrug dieser Anteil sogar um 10 Prozent.

Diese wenigen Informationen erscheinen notwendig und grundlegend für das Verständnis gewisser Einstellungs-muster in bezug auf Politik und Staat, von denen im fol-genden die Rede ist. Wenn man sich außerdem vergegen-wärtigt, daß mit der religiösen Erziehung Werte und Normen sozialisiert werden, die ein Mensch (in der Regel) sein Leben lang nicht ablegt, so kann man vom langsamen Wandel in der Kirchenbindung über die Korrelation von Religiosität und politischer Grundhaltung auch auf poli-tische Trends schließen. Allerdings ist damit noch nichts über Ursache und Wirkung ausgesagt und schon gar nichts über mögliche Grenzen des Wandels.

Konfessionelle Veränderungen bedingen politische Trends

Politische Grundhaltungen werden häufig mit Batterien von „Statements" untersucht, zu denen die Befragten je nach eigener Meinung ihre Zustimmung oder Ablehnung bekanntgeben können, und zwar anhand einer Skala zwi-schen +3 und −3. Die Berechnung von arithmetischen Mittelwerten aus solchen Skalierungen erspart dann einen unübersehbaren Wust an Einzeltabellen und gestattet den bequemen Vergleich von Gruppen, so wie dies in unserer Tabelle (siehe S. 495) durchgeführt ist.

Eine dieser Testaussagen lautet: „Politik ist so kompliziert geworden, daß man als Bürger oft gar nicht richtig ver-steht, worum es geht." Die Zustimmung zu dieser Aussage verrät einen gewissen Mangel an Politikverständnis, an Einsicht in politische Vorgänge und Zusammenhänge. In Deutschland ist eine Zustimmung zu dieser Testaussage häufiger anzutreffen als ihre Ablehnung (siehe State-ment A in der Tabelle). Zwischen beiden Konfessionen bestehen kaum irgendwelche Unterschiede, wohl aber bei Untergliederung nach der Kirchgangshäufigkeit: Je gerin-ger die Kirchenbindung ist, desto häufiger glaubt man, Politik zu verstehen. Katholiken sind hier noch konse-quenter als Protestanten, und am eindeutigsten sind hier-bei die Konfessionslosen.

Neben dem Stellenwert von Politik und Staat im „geistigen System" des Bürgers, worauf abschließend noch einzuge-hen sein wird, hat Politikverständnis auch etwas mit dem Bildungsniveau zu tun: *Je höher das Bildungsniveau der Befragten ist, desto häufiger wird die Aussage abgelehnt, Politik sei zu kompliziert geworden.* Gleichzeitig ist aber auch festzustellen, daß mit steigendem Bildungsniveau die Kirchgangshäufigkeit abnimmt. Das weitaus höchste durchschnittliche Bildungsniveau haben die Konfessions-losen. Während in der Gesamtstichprobe 8 Prozent der Befragten Abitur oder einen vergleichbaren Abschluß auf-wiesen und weitere 4,5 Prozent ein Hochschulstudium, lagen die entsprechenden Anteile bei den Befragten ohne Konfession bei 16 bzw. 11 Prozent. (Inwieweit dies sei-nerseits wieder mit der fortschreitenden Urbanisierung als einem der Säkularisierungsfaktoren zusammenhängt, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden.)

Mangelndes Politikverständnis kann eine gewisse Hilflo-sigkeit ausdrücken, die unter Umständen in völlige poli-tische Apathie umschlägt. Dies ist in der Regel allerdings nicht der Fall. Daß man nämlich genug mit seinen persön-

lichen Angelegenheiten zu tun habe und um die Politik sich andere kümmern sollten, wird überwiegend abgelehnt (siehe Statement B in der Tabelle). Es handelt sich hierbei um eine staatsbürgerliche Grundhaltung, nicht unbedingt auch um eine Aussage über tatsächliche politische Aktivitäten irgendwelcher Art. Jedenfalls läßt sich feststellen, daß Katholiken wieder um so eindeutiger antworten, je seltener sie zur Kirche gehen. Die deutlichste Ablehnung dieses Statements ist bei den Konfessionslosen zu finden.

Die Konfessionslosen glauben am meisten an politischen Einfluß

Mit Politikverständnis und zumindest der Bereitschaft, sich als Nachrichtenleser um Politik zu kümmern, steht in einem gewissen Zusammenhang, ob man auch glaubt, als Individuum auf die Regierung einen Einfluß ausüben zu können (siehe Statement C). Dieses *Vertrauen in die eigenen politischen Einflußmöglichkeiten* ist im Vergleich

GRUNDHALTUNGEN GEGENÜBER POLITIK UND STAAT, GEGLIEDERT NACH KONFESSION UND KIRCHGANGSHÄUFIGKEIT

Statement	Gesamtbevölkerung	Protestanten			Katholiken			Keine Konfession
		häufig	selten	nie	häufig	selten	nie	
A Politik ist so kompliziert geworden, daß man als Bürger oft gar nicht richtig versteht, worum es geht.	+0,43	+0,58	+0,43	+0,32	+0,67	+0,41	+0,41	-0,36
B Leute wie ich haben genug mit ihren persönlichen Angelegenheiten zu tun; um die Politik sollen sich andere kümmern.	-0,43	-0,15	-0,54	-0,59	-0,09	-0,31	-0,64	-1,09
C Leute wie ich haben sowieso keinen Einfluß darauf, was die Regierung tut.	-0,10	+0,12	-0,17	-0,12	+0,16	-0,11	-0,32	-0,64
D Wenn die Bürger sich stärker politisch beteiligen, nehmen die Politiker auch mehr Rücksicht auf die Meinung der Bevölkerung.	+0,84	+0,93	+0,92	+0,89	+0,91	+0,63	+0,79	+1,01
E Es genügt, wenn man regelmäßig zur Wahl geht; mehr braucht man eigentlich in einer Demokratie nicht zu tun.	-0,61	-0,37	-0,75	-0,83	-0,24	-0,26	-0,89	-1,45
F Heutzutage hat es eigentlich gar keinen Sinn mehr, sich an politischen Wahlen zu beteiligen.	-1,12	-1,01	-1,18	-1,17	-1,20	-0,96	-1,24	-1,53
G Leute, die sich an einer Bürgerinitiative beteiligen, haben doch nur Interesse daran, sich selbst in den Vordergrund zu schieben.	-0,44	-0,22	-0,57	-0,73	+0,05	-0,09	-1,04	-1,20
H Nur wenn man sich an einer Bürgerinitiative beteiligt, kann man heutzutage dringende politische Probleme lösen.	-0,47	-0,34	-0,68	-0,27	-0,64	-0,57	-0,36	-0,39
I Alles in allem kann man darauf vertrauen, daß der Staat das Richtige für die Bürger tut.	+0,10	+0,43	+0,09	-0,24	+0,42	+0,32	-0,16	-0,35
J Politiker verfügen im allgemeinen über soviel Erfahrung, daß sie bei ihren Entscheidungen selten Fehler machen.	-0,47	-0,10	-0,61	-0,62	-0,26	-0,39	-0,46	-1,19
K Die Politiker sind alle gleich; sie wirtschaften doch nur in ihre eigene Tasche.	-0,57	-0,42	-0,62	-0,65	-0,60	-0,58	-0,80	-0,72
L Der Staat gibt zu oft den Forderungen der großen Organisationen und Institutionen nach und vernachlässigt dabei die Interessen der Allgemeinheit.	+0,59	+0,61	+0,55	+0,74	+0,66	+0,65	+0,36	+0,50
M Der Staat fordert immer mehr Steuern, ohne daß die staatlichen Leistungen für den Bürger besser werden.	+0,44	+0,57	+0,35	+0,28	+0,60	+0,61	+0,27	+0,08

Die Berechnung der arithmetischen Mittelwerte erfolgte aufgrund der Skalierungen zwischen -3 (Ablehnung des Statements) und +3 (Zustimmung zum Statement) unter Ausschluß der Antwortverweigerer.
Die Daten entstammen einer Repräsentativumfrage, die das Sozialwissenschaftliche Forschungsinstitut der Konrad-Adenauer-Stiftung im Januar/Februar 1980 unter 2071 wahlberechtigten Personen in der Bundesrepublik Deutschland ohne Berlin (West) durchführte.

zu anderen Selbsteinschätzungen der politischen Kompetenz ziemlich schwach entwickelt. Möglicherweise wirken hier noch gewisse obrigkeitsstaatliche Einstellungs- und Verhaltensmuster nach, die sich aber mit zunehmender Säkularisierung und zunehmendem Anspruch an Staat und Gesellschaft auflösen. Besonders augenfällig wird dies wiederum bei den Katholiken.

Immerhin glaubt man weit überwiegend, daß die Politiker mehr *Rücksicht auf die Meinung der Bevölkerung* nehmen, wenn sich die Bürger stärker politisch beteiligen (siehe Statement D). Diese Ansicht ist bei Protestanten weiter verbreitet als bei Katholiken, wobei die Stärke der Kirchenbindung in keinen eindeutigen, jedenfalls keinen linearen Zusammenhang mit der Aussage zu bringen ist. Am häufigsten sind einmal mehr die Konfessionslosen von den Einflußmöglichkeiten der Bürger auf die Politiker überzeugt.

Es paßt nach allem bisher Gesagten vollauf ins Bild, daß man den regelmäßigen Gang zur Wahlurne in einer Demokratie noch nicht für ausreichend hält (siehe Statement E). Daß Sinn, Zweck und Notwendigkeit des Urnengangs nicht angezweifelt werden (vgl. Statement F), gehört in der Bundesrepublik Deutschland zum staatsbürgerlichen Allgemeingut. In kaum einem anderen Land ist die Wahlnorm so fest verankert wie hier.

Inwieweit die individuell empfundene politische Kompetenz auch in Aktivität, in Partizipation umgesetzt wird, ist immer noch eine andere Frage. Denkt man aber nur einmal an den Begriff „Bürgerinitiative", so wird jeder den Eindruck haben, daß das Partizipationspotential in der Bundesrepublik während der letzten zehn bis zwölf Jahre ganz erheblich gewachsen ist, ein Eindruck, der sicherlich nicht unbegründet ist. Dabei sollte man nicht nur an spektakuläre, mit Krawallen verbundene Ereignisse wie beispielsweise die Besetzung von Bauplätzen für Kernkraftwerke denken, sondern eher an die Hunderte und Tausende kleiner, unspektakulärer Initiativen, in denen Bürger Sinn für die res publicae entwickeln, wenn auch aus anderen Wurzeln heraus als etwa im Falle der amerikanischen *citizenship*. Folglich ist die Einstellung zur politischen Partizipation des Staatsbürgers, wenn man sie mit dem Begriff der Bürgerinitiative assoziiert, durchweg positiv und aufgeschlossen. Es ist keineswegs herrschende Meinung, daß Leute an solchen Aktionen teilnehmen, nur um persönliche Profilierungsbedürfnisse zu befriedigen (siehe Statement G). Zu diesem Verdacht neigen in moderatem Maße allenfalls noch regelmäßig praktizierende Katholiken. Je geringer allerdings die Kirchgangsfrequenz, desto deutlicher ist die Abneigung gegen eine solche Unterstellung. Am positivsten, wenn man den Inhalt des Statements G einmal anders wendet, äußern sich über Bürgerinitiativen die Befragten ohne religiöses Bekenntnis.

Dies führt durchaus nicht zu einer Verabsolutierung dieser Partizipationsform. Daß man heutzutage dringende politische Probleme nur noch lösen könne, wenn man sich an *Bürgerinitiativen* beteilige (siehe Statement H), möchte höchstens ein knappes Drittel der Befragten behaupten, und auch dies nur halben Herzens. Die Abneigung, Bürgerinitiativen als Allheilmittel für tatsächliche oder vermeintliche Fehlentwicklung anzusehen, verringert sich allerdings mit abnehmender Kirchenbindung, und zwar bei Katholiken eher als bei Protestanten.

Wenn also mit zunehmender Säkularisierung eine Tendenz zur Beschäftigung mit Politik, mit demokratischer Kontrolle und Teilnahme an der politischen Gestaltung der Umwelt sichtbar wird, wie steht es dann mit dem grundsätzlichen Vertrauen in den Staat und die Politiker?

Bei praktizierenden Katholiken wie Protestanten ist das *Vertrauen in den Staat* gleichermaßen stark ausgeprägt (siehe Statement I). Je geringer aber die Kirchgangsfrequenz, desto geringer ist das Vertrauen darin, daß der Staat das Richtige für die Bürger tut. Völlig säkularisierte Menschen tendieren gar zu ausgesprochenem Mißtrauen.

Diese Tendenz wird noch deutlicher in den Reaktionen auf die Frage nach der *Zufriedenheit mit dem politischen System:* Befragte ohne religiöses Bekenntnis sind zu 28 Prozent mit der „Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland", „unseren politischen Parteien" und „unserem ganzen politischen System" unzufrieden. Das sind dreimal mehr als im Gesamtdurchschnitt. Bei Katholiken und bei Protestanten beträgt die Rate der Systemunzufriedenen jeweils 8 Prozent.

Die Politiker kommen sogar noch etwas schlechter weg, was das Vertrauen in ihre Berufserfahrung und die Richtigkeit ihrer Entscheidungen betrifft (siehe Statement J). Allerdings drückt sich in der Skepsis gegenüber Politikern auch ein gewisser Realismus aus. Warum sollten sie weniger Fehler machen als andere? Immerhin wird ihnen nur von einer Minderheit Selbstbereicherung, um nicht zu sagen Korruptheit, unterstellt. Die Mehrheit der Befragten lehnt die zynische Behauptung: „Die Politiker sind alle gleich, sie wirtschaften doch nur in die eigene Tasche", mehr oder weniger deutlich ab, wobei die Ablehnung bei Befragten ohne Kirchenbindung am häufigsten ist.

Fördert Säkularisierung die Beschäftigung mit Politik?

Verhältnismäßig weit verbreitet ist die Meinung: „Der Staat gibt zu oft den Forderungen der großen Organisationen und Institutionen nach und vernachlässigt dabei die Interessen der Allgemeinheit" (Statement L). Dieses *Urteil über die Gemeinwohlorientierung des Staates* scheint aber wenig, wenn überhaupt etwas mit Konfession und Kirchenbindung zu tun zu haben. Auch bei einer anderen Frage, nämlich welche Partei man bei seiner Wahlentscheidung bevorzugt – eine, die die individuellen Interessen des Wählers vertritt; die die aktuellen politischen Probleme besser löst; die die besseren Leute zur Wahl stellt oder die die Interessen der Allgemeinheit vertritt –, unterscheiden sich Protestanten und Katholiken nicht. Nur eine politische Minderheit, innerhalb deren der Anteil der Konfessionslosen dann allerdings besonders hoch ist, hat sich in auffallend starkem Maße den allgemeinen Interessen (oder was sie dafür hält) verschrieben, wobei der

Schritt zum imperativen Mandat in der Regel nicht weit ist.

Aufschlußreicher ist die Reaktion auf die Aussage: „Der Staat fordert immer mehr Steuern, ohne daß die Leistungen für den Bürger besser werden" (Statement M). Generell stimmt eine Mehrheit dieser Behauptung zu und drückt damit eine gewisse Staatsverdrossenheit aus. Wer allerdings von der Korrelation zwischen Konfessionalität und kritisch-engagiertem Demokratieverständnis auf das Maß an Verdrossenheit gegenüber dem Leistungsstaat schließt, würde das Gegenteil von dem erwarten, was die Umfrage zutage fördert, nämlich daß mit rückläufiger Kirchenbindung die Vorwürfe gegenüber dem Staat (relativ) seltener werden.

Die Bedeutung dieses Befundes erschließt sich im Zusammenhang mit einer weiteren Frage, bei der zwei alternative Aussagen vorgelegt wurden: „Es wird schon zuviel für die soziale Sicherheit getan, und die Kosten, die der einzelne zu tragen hat, sind schon zu hoch", gegenüber: „Es muß noch mehr für die soziale Sicherheit getan werden, auch wenn der einzelne sich an den höheren Kosten noch stärker beteiligen muß." Läßt man die Befragten ihre eigene Meinung zwischen diesen beiden Extremen anhand einer Sieben-Punkte-Skala einordnen, so erhält man Anfang 1980 folgende Ergebnisse, bei denen ein Mittelwert über 4 die Tendenz zum weiteren Ausbau des Sozialstaats wiedergibt:

Bevölkerung insgesamt:	4,60
Protestanten insgesamt:	4,64
Kirchgang häufig:	4,40
Kirchgang selten:	4,84
Kirchgang nie:	4,76
Katholiken insgesamt:	4,52
Kirchgang häufig:	4,03
Kirchgang selten:	4,55
Kirchgang nie:	4,93
Konfessionslose:	5,23

Das Bild ist klar: Einer Mehrheit der Bevölkerung erscheinen die Grenzen des Sozialstaats noch nicht erreicht, und *mit zunehmender Säkularisierung werden die Ansprüche an diesen Staat stärker,* auch wenn dies eventuell persönliche zusätzliche Kostenbeteiligung bedeutet.

Der Wohlfahrtsstaat als Garant letzter Glücksmöglichkeiten

Versucht man hier ein Fazit zu ziehen, so müssen mehrere Gedankenstränge verfolgt werden.

Dies betrifft zunächst die Unterschiede zwischen Protestanten und Katholiken. *Gerhard Schmidtchen,* Ordinarius für Soziologie und Sozialpsychologie an der Universität Zürich und vielleicht *der* Experte auf dem Gebiet der (empirischen) Konfessionssoziologie, versucht einen Erklärungsansatz mit dem Hinweis auf zwei grundverschiedene „Kosmologien": Transzendenz (Unsterblichkeits- oder Jenseitsglaube) und Diesseitigkeit, wobei er erstere eher den Katholiken und letztere eher den Protestanten zuordnet; und indem er den Diesseitigkeitsglauben mit dem allumfassenden Wohlfahrtsstaat als Garanten der letzten Glücksmöglichkeiten in Zusammenhang bringt, glaubt er die höhere Attraktivität der Sozialdemokraten für die Protestanten begründen zu können. (Vgl. sein Buch „Protestanten und Katholiken", Bern und München 1973, S. 326 ff.)

Daran mag einiges zweifelhaft sein: Einmal trifft die protestantische, d. h. calvinistische Ethik (Max Weber) nicht auf alle zu, die oberflächlich unter Protestantismus subsumiert werden. Das Luthertum war beispielsweise in hohem Maße verantwortlich für das Entstehen einer ergebenen Industriearbeiterschaft. Zum anderen bleibt der Einfluß der Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche, auf die Ausprägung von Parteiidentifikationen ungenügend berücksichtigt.

Aber wie auch immer: Festzustellen ist, daß sich Protestanten und Katholiken in ihrer Haltung zu Politik und Staat nicht so erheblich unterscheiden, wie man unterstellen möchte, zumindest heute nicht mehr. Außerdem erscheinen die Unterschiede zwischen praktizierenden und nicht-praktizierenden Protestanten hinsichtlich mancher Facetten des Politikverständnisses nicht sehr gravierend. Für Katholiken dagegen bedeutet geringere Kirchgangshäufigkeit einen stärkeren Schritt in Richtung auf Säkularisation der Glücksbedürfnisse.

In der fortschreitenden Säkularisation sieht der Kölner Politikwissenschaftler *Ulrich Matz* die grundlegenden Wandlungen und damit den *Wandel in den Staatszielvorstellungen* begründet: „In dem Maße, in dem Religion ihre integrative, Motivationen und Energien bindende Kraft verliert, suchen die religiösen Bedürfnisse ihr Feld der Befriedigung im diesseitigen Bereich, für den die Politik allein zuständig ist. Die Politik reagiert auf diese Entwicklung: die politische Theorie säkularisiert das religiöse Erlösungsmotiv und konvertiert das Ziel menschlichen Heils zu einer politisch zu lösenden Aufgabe" (*Ulrich Matz,* Der überforderte Staat: Zur Problematik der heute wirksamen Staatszielvorstellungen, in: *Wilhelm Hennis* u. a. [Hrsg.], Regierbarkeit – Studien zu ihrer Problematisierung, Bd. I, Stuttgart 1977, S. 88.)

Was nun freilich Ursache, was Wirkung oder gar nur Begleitumstand ist, läßt sich nur schwer ausmachen. Denkbar ist, daß der moderne Staat und seine Leistungsverwaltung, dank der wirtschaftlichen Kraft der Industriegesellschaft, die Säkularisierung seiner Bürger fördert. Transzendente Werte, Erlösungsmotive erscheinen nicht notwendig. Der Staat vermittelt den Eindruck, daß Glückserwartungen im Diesseits ohne wesentliche Probleme erfüllbar sind, was unweigerlich zu einer weiteren Steigerung der Ansprüche führt, solange die Leistungsgrenzen noch nicht drastisch und massiv erreicht sind. Die Kehrseite allerdings ist: Staat und Verwaltung binden den Bürger in ein Korsett von selbstgeschaffenen Anspruchsgrundlagen ein, deren Inflation einerseits weitere Steuerungsmaßnahmen mit entsprechendem Ausbau des bürokratischen Regelungsappa-

rates notwendig macht und die andererseits dem Bürger mit der Notwendigkeit auch die Befähigung nehmen, für sich selbst zu sorgen oder, je nachdem, gemeinsame Angelegenheiten gemeinsam zu regeln. Statt dessen wird er geregelt.

Es scheint, daß in dieser Beziehung für eine Minderheit die Grenzen des Erträglichen bereits sichtbar werden. Und vielleicht haben zwei Phänomene hier ihren gemeinsamen Ursprung: bei einem Teil der Jugend ein *Aussteigen aus dem gewohnten Parteiensystem* und Hinwendung zur Basisdemokratie der Grünen-Bunten-Alternativen mit manchen romantisch-utopischen Rückfällen; bei einem anderen Teil der Jugend eine *neue Religiosität*, bei der die Jugendsekten mit fernöstlichen Pseudophilosophien die fehlgeleitete Variante und der neuerdings festzustellende regere Besuch der Kirchentage die erfreuliche Variante darstellen.

Wolfgang W. Veiders

Literatur:
Martin und *Sylvia Greiffenhagen:* Ein schwieriges Vaterland – Zur Politischen Kultur Deutschlands, München 1979.
Wilhelm Hennis, Peter Graf Kielmannsegg, Ulrich Matz (Hrsg.): Regierbarkeit – Studien zu ihrer Problematisierung, Bd. I, Stuttgart 1977.
Dieter Oberndörfer: Konfession, Sozialstruktur und Wahlverhalten – Bundesweite Trends und regionale Unterschiede; in: Herder-Korrespondenz, 33. Jahrgang, Heft 6, Juni 1979, S. 289–294.
Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien – Festschrift für Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967.
Gerhard Schmidtchen: Protestanten und Katholiken – Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern – München 1973.
Gerhard Schmidtchen: Was den Deutschen heilig ist – Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979.

Brennpunkte

Familie: ein Berg von Problemen

Anmerkungen zur beginnenden römischen Bischofssynode

Die Familie befindet sich im Schnittpunkt vieler gesellschaftlicher Veränderungen. Ob sich die Wirtschaftsstruktur eines Landes wandelt, ob die Rechtsverhältnisse sich ändern, ob Kulturen sich umformen oder auflösen, ob das Wertempfinden oder der Lebensstil einer Bevölkerung Verwandlungen unterliegt oder nach neuen Bewußtseins- und Ausdrucksformen sucht: alles wirkt auf die Familie, ihre Lebensgewohnheiten, ihren inneren Zusammenhalt, ihre privaten und öffentlichen Funktionen ein, verändert sie und wirkt über die Familie verändernd auf die Gesellschaft zurück. Die Familie ist somit nicht nur naturwüchsiger Mittelpunkt, „erste Zelle" der Gesellschaft; sie ist auch Seismograph für kulturelle Umschichtungen mit Tiefenwirkung. Wenn sich das Familienleben nach innen und außen in einem markanten Wandel befindet – das ist gegenwärtig zweifellos der Fall –, dann ist das auch ein Zeichen dafür, daß die Gesamtgesellschaft in gründlicher Umformung begriffen ist. Umgekehrt ist kein gesellschaftliches Gebilde – weil eben in den eigenen Aufgaben und Daseinsformen sehr abhängig von dem, was sich in anderen Gesellschaftsbereichen ereignet – so sehr wie die Familie Veränderungen ausgesetzt, die ihre Ursachen außerhalb seiner selbst haben.

Probleme

Wenn dieser Tage die römische Bischofssynode auf ihrer fünften Generalversammlung die Beratungen über „Die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute" aufnimmt, steht sie vor einem Berg von Problemen. Diese beginnen schon damit, daß im Verhältnis zur Wichtigkeit des Themas selbst in Ländern mit hoher Zivilisation und breiter Verfügbarkeit wissenschaftlicher Instrumentarien *wenig gesicherte Daten*, a. über die Binnenverhältnisse der Familie und die Art der Wahrnehmung ihrer Funktionen und b. ihre gesellschaftliche Leistungsfähigkeit über die ihr zur Verfügung stehenden materiellen Ressourcen hinaus, in der Erziehung, in der kulturellen Ausstattung ihrer Mitglieder, bei der Stabilisierung der Gesellschaft, vorliegen. Auch wenn sich alle darüber einig sind, daß die Familie tragender Pfeiler menschlichen Zusammenlebens und *grundlegende Instanz der Vergesellschaftung* ist, so ist doch vielfach unklar, nicht so sehr, was die Familie für den einzelnen und für ein menschenwürdiges „Funktionieren" auch des staatlich verfaßten Gemeinwesens bedeutet, sondern wie sie die ihr gestellten Aufgaben auch wirklich erfüllen kann. Wieweit unter den vielfach auch in der Familie selbst stark individualisierten Lebensverhältnissen emotionale Werte tatsächlich vermittelt werden, was die Familie angesichts starker formeller, aber vor allem vielfältiger informeller Konkurrenzen erzieherisch aus sich heraus zu leisten vermag, das zuverlässig zu messen und darüber zu nicht nur gefühlsmäßig begründeten Aussagen zu kommen, ist alles andere als einfach.
Man kennt die statistischen „Eckdaten", die Umfrageergebnisse bei Jugendlichen und Erwachsenen über die Einschätzung von Ehe und Familie, über die Entwicklung

der Eheschließungen im Verhältnis zur Einwohnerzahl, man kennt das Auf und Ab der Scheidungsziffern und analysiert die Einflüsse, die von einem extrem pluralistisch geprägten Meinungsklima auf die Familie ausgehen. Aber in bezug auf die Familie selbst sind das alles eher Grenzdaten; mit ihrer Hilfe allein läßt sich über Stabilität oder Labilität von Ehe und Familie wenig Sicheres aussagen. Um so größer ist die *Gefahr, zu schematischen Formeln und Schlußfolgerungen zu greifen.* Weil die Scheidungsziffern steigen, wird daraus geschlossen, daß der Zusammenhalt in der Familie insgesamt nachgelassen hat, daß ihre Situation von Grund auf labiler geworden ist. Oder man schiebt, ohne das Ausmaß zivilisatorischer Veränderungen im Umfeld der Familie oder in ihr selbst zu beachten, die Zunahme der Scheidungsziffern vorschnell auf die veränderte, in puncto Scheidung „liberalere" Gesetzgebung.

Ein zweites Problem ist die *enorme Unterschiedlichkeit der Situationen.* Die Synode ist weltkirchliche Instanz. Sie muß sich folglich auf das beschränken, was sich weltweit zum Thema Familie als gültig erweist oder plausibel vertreten läßt. Aber auch zu solchen Plausibilitäten und Verbindlichkeiten kann ein zentralkirchliches Gremium nur kommen, wenn es die äußerste Differenziertheit der kulturellen und sozialen Verhältnisse, die die Familie unterschiedlich prägen, zur Kenntnis nimmt. Schon in dem relativ homogenen europäischen Kulturkreis sind weder Gestalt noch Situation der Familie so einheitlich, wie es in der öffentlichen Diskussion dargestellt wird. Das gilt allein schon für das Stichwort *Kernfamilie.* Man hat sich angewöhnt, den Wandel von der Groß- zur heutigen Klein- bzw. Kernfamilie einfach dem Übergang von der Agrar- in die Industriegesellschaft gleichzusetzen. Es ist zweifellos richtig, daß die Industrialisierung mit der Auflösung der Familie als Produktionseinheit den Trend zur Kernfamilie, da Kinder nicht als Arbeitskräfte im eigenen Bereich benötigt werden, sondern einseitig auf der Kostenseite erscheinen, verstärkt und die Kleinfamilie zum *Grundtypus* – innerhalb eines durchaus noch differenzierten Gesamtspektrums – gemacht hat. Aber die Großfamilie war in den vorindustriellen Gesellschaften ebensowenig alleiniger Familientypus, wie diese Gesellschaften jemals allein agrarisch oder handwerklich strukturiert waren.

Diese heute von Familienhistorikern übereinstimmend gemachte Einschränkung könnte für sich allein schon eine Hilfe sein, sich einseitig monokausaler Erklärungen, sei es des Rückgangs an Kinderreichtum, sei es bei der Beurteilung oder gar Verurteilung der Kern- oder Kleinfamilie, zu enthalten. Es gibt viele geschichtliche, kulturelle und soziale Ursachen, Kinderreichtum in Grenzen zu halten, und nicht nur das überall gerne apostrophierte „konsumistische" Klima, das heute in bezug auf die Familie weniger ein Problem des Verbrauchs materieller Ressourcen als des persönlichen und milieuprägenden Verhaltens ist. Auch ist es deshalb wohl legitim, historische, durch den Wandel der Kultur- und Sozialfaktoren bedingte Veränderungen von deren moralischer Wertung abzuheben, damit nicht ein Typus von Familie (die Kleinfamilie) oder Ehe (die Partnerschaftsehe) generell eines *minderen Ethos* verdächtigt wird, wie das in kirchlichen Äußerungen vielfach noch geschieht.

Beträchtliche Unterschiede sind auch hinsichtlich der *sozialen Schichtung* zu beachten. Auch die Durchschnittsfamilie der industriellen Gegenwartskultur weist je nach sozialer Schicht einen beachtlichen Variantenreichtum an Verhaltensweisen auf, und auch die grundsätzlichen Einstellungen zu Ehe und Familie sind von der sozialen Herkunft und Schichtung mitgeprägt. Eine Unterschichtsfamilie hat selbst bei gleicher Struktur und vergleichbarer zahlenmäßiger Zusammensetzung andere Probleme als die großbürgerliche Familie mit ihrer wirtschaftlichen und kulturellen Leistungskapazität, aber auch andere als die von der Zusammensetzung der kirchlichen Kerngemeinde vielfach favorisierte und als pastorale Basis unkritisch zugrundegelegte kleinbürgerliche Durchschnittsfamilie – was wiederum etwas über die gesellschaftlich begrenzte Dynamik solcher Gemeinden und der kirchlichen Familienpastoral aussagt. Umgekehrt ist wohl die soziologisch nicht beantwortete und vielleicht auch nicht beantwortbare Frage legitim, ob trotz der milieuhaften Anfälligkeit von Unterschichtsfamilien und deren Kindern diese zu Ehe und Familie als Institution oder besser zur Ehe als institutionell verankertem Lebensrahmen nicht ein weniger problematisiertes Verhältnis haben als die bei uns jedenfalls *extrem privatisierte* kleinbürgerliche Familie. Die Zweifel an Ehe und Familie als Institution kommen jedenfalls stärker aus den bürgerlichen Bildungsschichten mit ihren verfeinerten Lebensgewohnheiten als aus den noch stärker um ihr tägliches Auskommen ringenden Unterschichtsfamilien.

Noch differenzierter ist die Situation der Familie *nach Gesichtspunkten von Geographie und Kulturkreisen.* Es wäre zwar nicht besonders hilfreich, etwa den afrikanischen, in den Stammesverband eingegliederten Typus von Familie mit seinen anderen, weitgehend „traditionell-polygamen" Eheformen gewissermaßen als regional kulturbeherrschenden Gegentypus der europäisch-amerikanischen Kleinfamilie gegenüberzustellen. Denn auch dieser Familientypus widersteht nur teilweise einem auch in außereuropäischen Kulturen sich verstärkenden Trend zu zivilisatorischer Vereinheitlichung. Auch in afro-asiatischen Kulturen löst sich der Familienclan auf, folgt die Vereinzelung in den urbanisierten Ballungszentren, mit allen bei uns bekannten Formen der Gefährdung und Auflösung von einzelnen Familien, vom eheähnlichen Zusammenleben bis zur „nicht-traditionellen" Polygamie in der Anonymität großstädtischer Siedlungen. Dennoch sind regionale Kulturen für ein je unterschiedliches Verständnis von Ehe und Familie weiterhin prägend.

Fragestellungen

Noch schwerer als mit der Beurteilung der kulturell, gesellschaftlich und zivilisatorisch sehr unterschiedlichen

und doch wieder – wenigstens im Trend – der Vereinheitlichung zustrebenden Situation der modernen Familie dürfte sich die Synode mit dem *fast unbegrenzten Kreis von Fragestellungen* tun, die mit dem Familienthema gerade in *kirchlicher Perspektive* verbunden sind. Dabei gilt es vor allem, nicht nur Gefahren zu signalisieren, sondern Hoffnungen zu wecken, die den Gläubigen den Eindruck vermitteln, daß sie mit ihren Ehe- und Familienproblemen in der Kirche auch tatsächlich verstanden werden. Es stehen bekanntlich nicht nur Fragen einer glaubwürdigen, durch Glaube und Vernunft einsichtigen Alltagsmoral, sondern auch solche spezifisch kirchlicher Glaubwürdigkeit auf dem Spiel. Es sind nicht nur Randfragen, sondern gerade die zentralen Verhaltens- und Normbereiche strittig. Es geht auch nicht nur um wachsende Diskrepanzen zwischen faktischer Alltagsmoral und moraltheologischen Maximen, sondern um einen sich verschärfenden, grundlegenden Gegensatz zwischen der Erfahrung der Gläubigen und der Begründung ehe- und familienethischer Normen durch Lehramt und (teilweise auch) durch Theologie. Die Spannung zwischen Norm und Einsicht in die Normen ist wohl nirgends größer als auf diesem Gebiet.

Nirgends ist der „kognitive Streß" *(Gerhard Schmidtchen)* vieler, durchaus um ein kirchenbezogenes religiöses Leben bemühter Laien ausgeprägter als im Bereich Ehe- und Familienmoral. Das gilt keineswegs nur für die Frage der sittlich vertretbaren Methoden der Empfängnisregelung oder seit „Humanae vitae" und auch nicht nur für die sicher in jeder lokalen Kirche zahlreichen, unmittelbar betroffenen Problemfälle. Betroffen davon sind vor allem die vielen, die nicht um Kompromisse zwischen Norm und faktischer Moral, sondern um die Einsichtigkeit kirchlicher Normen bemüht sind und sich über deren Realitätsbezogenheit und anthropologische Konsistenz Gedanken machen. Damit ist auch das Problem lehramtlicher Zurückhaltung angesprochen, da ja Ehe- und Familienprobleme Alltagsprobleme sind, in denen jeder seine Erfahrungen hat und deren eigenes normatives Gewicht nur umzustoßen ist, wenn trotz aller übernatürlich sakramentalen Begründetheit auch die einschlägigen Normen rational plausibel begründet werden. Daß gerade in Ehe- und Familienfragen aufgrund der gewandelten Verhältnisse, Überzeugungen und konkurrierenden Sinndeutungen beträchtlich viele *Begründungszwänge und Begründungsprobleme* entstanden sind, wird niemand übersehen wollen.

Eine notwendige Fragestellung ist sicher zunächst die *Theologie von Ehe und Familie*. Es werden hier von der Synode keine neuen Durchbrüche zu erwarten sein; es ist rein theologisch bei Lichte besehen ja auch nicht so viel strittig. Das Hauptproblem dürfte sein, das sakramentale Wesen der Ehe im Kontext durchwegs profaner Lebensverhältnisse auch der christlichen Eheleute und Familien verständlich zu machen. Es wird dabei vor allem darauf ankommen, eine weitgehend noch un- oder nur halbreflektierte *Säkularität von Ehe und Familie* zu bewältigen, die durch die sakramentale Kategorie des Bundes nicht überdeckt werden darf. Denn Sakramentalität und Weltlichkeit sind keine Gegensätze. Es ist doch wohl so, daß das sakramentale Zeichen die anthropologische Struktur der Ehe in ihrer theonomen Bezogenheit erhellt, aber gerade in dieser Erhellung die welthafte Natur einer Geschlechts- und Lebensgemeinschaft nicht aufgehoben, sondern *in ihrer eigenen Würde* aufgewertet wird. Es dürfte in der theologischen Argumentation nicht übersehen werden, daß in einer durch und durch weltlich denkenden und lebenden Kultur die Sakramentalität der Ehe an Gewicht zwar nicht verliert, aber nur in der Perspektive welthafter zwischenmenschlicher Beziehungen verständlich gemacht werden kann. Was sicher nicht nur geschichtlich, sondern theologisch gerechtfertigt ist: Gott ist ja in der Schöpfung *als* Schöpfung präsent.

Will man sich nicht in einen erbaulichen, letztlich gar nicht christlichen, aber gelegentlich sehr katholischen Supranaturalismus flüchten, wird man gerade an der Bedeutung *des Welthaften* an Ehe und Familie nicht vorbeikommen. Vermutlich wird man hier um so eher etwas erreichen, je mehr man sich von der Fixierung auf eine bloße Ehetheologie löst und die *Familie als solche* sowohl als theologische wie menschlich-welthafte Realität genauer in Blick nimmt. Das Mißverständnis, daß noch die „Lineamenta", das erste Vorbereitungspapier der Synode, die Familie ohne Bezug auf das Kind als „Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau, die in unauflöslicher, ehelicher Liebe nach der von Gott errichteten Ordnung verbunden sind" definieren (I compiti della famiglia cristiana nel mondo contemporaneo, EDB, Bologna 1979, S. 6), dürfte kaum von ungefähr kommen. Sosehr die Ehe nach traditioneller Lehre und geltendem Recht an der „procreatio prolis" orientiert ist, so daß für die Geschlechts-, Liebes- und Lebensgemeinschaft noch in der Zeit vor „Gaudium et spes" und „Humanae vitae" nur notdürftig Platz blieb, so sehr ist das *theologische* Verständnis der Ehe einseitig auf das Verhältnis der Gatten fixiert.

Außer der theologischen Fragestellung wird eine Reihe von *Einzelthemen*, die sich mit dem Thema Familie indirekt oder direkt berühren, nicht zu umgehen sein. Sie sorgen für ein gut Teil der gegenwärtigen öffentlichen Polemik oder berühren grundlegende ethische Fragen. Zu letzteren gehört zweifellos die *ethische und rechtliche Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs*. Eine Aussage dazu ist schon deswegen unumgänglich, weil praktisch in allen Industriestaaten der Schwangerschaftsabbruch strafrechtlich weitgehend liberalisiert ist und er in immer mehr Entwicklungsländern liberalisiert wird. Die Kirche wird und darf sich um eines effektiven Schutzes des menschlichen Lebens und seiner Würde willen, auch in seinen „Randzonen", damit nicht abfinden. Zu hoffen ist, daß dabei nicht nur der klare Standpunkt christlicher Ethik wiederholt wird, wonach jede Abtreibung aufgrund welcher Indikationen auch immer sittlich verwerflich ist (wenn auch nicht jeweils in gleichem Maße), sondern daß Sitten- und Rechtsordnung nicht in der Weise gleichgesetzt werden, daß für eine rechtsethisch gegründete Differenzierung des Strafrechts gar kein Raum bleibt. Wenn allerdings zutrifft, was der italienische „Giornale Nuovo"

(vom 2. 9. 80) berichtet, daß die Befürworter eines Referendums gegen das italienische Abort-Gesetz in Zwist mit der dortigen Hierarchie geraten sind, weil sie bereit waren, den therapeutischen Abort straffrei zu lassen (wohlgemerkt nicht ihn irgendwie moralisch billigten), und daß diese „Laxheit" von den obersten vatikanischen Stellen scharf mißbilligt wurde, wird man von der Bischofssynode trotz der einschlägigen Erfahrungen während der letzten Jahre eine politisch gangbare und rechtsethisch vertretbare Differenzierung von sittlicher Verwerflichkeit und strafrechtlicher Verfolgung nicht erwarten dürfen.

Zu den Themen, die Gegenstand öffentlicher Polemik sind, gehören die *Stellung der Frau in Familie und Beruf*, Fragen der ehelichen und außerehelichen Sexualität wie auch das Thema *Homosexualität*. Es ist zu hoffen, daß die Synode sich hier nicht an Einzelheiten verhärtet oder sich durch nur scheinbar heiße Themen aufhalten läßt, die genauer besehen nicht immer von äußerster Dringlichkeit sind. Selbst wo sie wirklich dringlich sind, könnten sie durch positive Aussagen ohne das Nachholen bereits anderswo bis ins Extrem geführter Diskussionen am ehesten vorangebracht werden. Das würde auch für das Stichwort Homosexualität gelten, wo es nach heutigem Wissensstand wohl möglich wäre, daß die Kirche den Homosexuellen in seiner schicksalhaft verflochtenen sexuellen Andersartigkeit akzeptiert, ohne die Gleichgeschlechtlichkeit in der sittlichen Bewertung mit Heterosexualität gleichzusetzen.

Zur Stellung der Frau, nicht in erster Linie in Kirche und Gesellschaft überhaupt, denn das hätte mit Familie nur entfernt zu tun, sondern in der Familie und im Verhältnis der Partner zueinander, würde ein klares Bekenntnis zur Partnerschaft von Gleichrangigen, aber auf gegenseitige Ergänzung Angewiesenen den tatsächlichen sozialen und seelsorglichen Bedürfnissen genügen. Auf feministische Untiefen muß sich ein zentralkirchlich-bischöfliches Gremium gewiß nicht einlassen. Die entsprechenden Schlachten sind bereits anderswo geschlagen.

Um zu einer fruchtbaren Beratung und noch mehr um zu einem sinnvollen Ergebnis zu kommen, wird man ohnehin nach wirklich vordringlichen und aktuellen, aber weniger vordringlichen, weil für die Situation der Familie und den seelsorglichen Auftrag der Kirche ihr gegenüber weniger grundlegenden Fragestellungen sortieren müssen. Die Vordringlichkeit dürfte sich dabei de facto auch ein Stückweit danach richten, wieweit sich zu einer bestimmten Frage wirklich weltweit und gesamtkirchlich etwas aussagen läßt.

Besondere Dringlichkeit hat zweifellos die Frage nach dem *Funktionswandel der heutigen Familie*, obwohl sie sich nicht weltweit einheitlich beantworten läßt, weil gerade kirchlich der Funktionswandel oft zu einseitig als Funktionsverlust eingestuft wird. Es gibt sicher tiefgreifende Funktionsverluste der Kleinfamilie, gemessen an der agrarischen oder handwerklichen Großfamilie als Lebens- und Produktionseinheit. Aber, wie schon eingangs gesagt, trifft das historisch nur einen Grundtypus der Familie; es gab andere Familienformen (z. B. in der vorindustriellen Arbeiterschaft), die nie eine Einheit von Lebens- und Produktionsgemeinschaft darstellten (vgl. u. a. *Edward Shorter*, Die Geburt der modernen Familie, Reinbek bei Hamburg 1977, bes. S. 230ff, und *Michael Mitteraner*, Faktoren des Wandels historischer Familienformen. In: Helge Pross [Hrsg.], Familie wohin, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 83–131). Und: die Kleinfamilie der spätindustriellen Gesellschaft hat nicht nur Funktionen abgegeben, sondern auch neue ausgebildet bzw. verfeinert: die Familie ist heute z. B. mehr Heimstatt emotionaler Bindungen und Lebensäußerungen als die von tausend kleinen Sachwelten bestimmte bäuerliche Familie. In der Erziehungsfunktion muß sich zwar die heutige Familie viele Aufgaben mit institutionalisierten oder frei konkurrierenden Miterziehern (Schulen, Medien, Cliquen, Idole) teilen. Die elterliche Autorität ist beileibe nicht konkurrenzlos. Aber sie ist als Regulator sowohl in den eigentlichen erzieherischen Fragen wie unter Aspekten allgemeiner Sozialisation besonders unentbehrlich geworden. Wenn die Wahrnehmung der erzieherischen Funktion auch zugleich schwieriger geworden ist, so ist sie doch nicht von geringerer Bedeutung oder geht deswegen der Familie nicht verloren.

Weil diese aber schwieriger geworden ist, dürfte die *Familie als Erziehungsinstanz* eine zweite, in jeder Hinsicht vorrangige Fragestellung sein. Dies anmerken heißt freilich auch die Frage stellen, wie ein gesamtkirchliches Gremium ohne die fachliche Beratung durch Fachleute aus pädagogischer Theorie und Praxis zu einer für die erzieherisch verunsicherten Familien hilfreichen Aussage kommen kann: eine Frage an die Struktur nicht nur dieser Generalversammlung der Synode.

Erzieherische Funktion heißt für die Familie von Christen vor allem auch *Wahrnehmung der Aufgabe religiöser Erziehung*. Diese wird zweifellos ein zentraler Diskussionsgegenstand der Synode sein, schon weil der Papst, wie er in seinem Aufruf an die Weltkirche aus Anlaß der Bischofssynode hervorhebt, das Thema Familie mit der Fragestellung der beiden vorausgegangenen Synoden „Evangelisierung" und „Katechese" eng verbunden sieht (vgl. HK, September 1980, 479). Wenn man davon ausgeht, daß die Familie ihren Aufgaben nach „Kleinkirche" ist, die als erste und zunächst Christen heranbildet, und damit die gegenwärtige Entfremdung der jungen Generation bereits im Kindesalter gegenüber der Kirche vergleicht, dann wird man sich über den gerade religiös sehr differenzierten Zustand dieser „Kleinkirche" oder „christlichen Urzelle" Familie kaum Täuschungen hingeben. Die „christliche Familie", die von der Synode in erster Linie angesprochen wird, ist selbst im Umkreis der kirchenzugehörigen Katholiken eher die Ausnahme. Dies gilt um so mehr, als sich Traditionen religiöser Praxis (familiale religiöse Riten, Gebet, Erziehungsregeln) in der im gesellschaftlichen Meinungspluralismus lebenden Einzelfamilie nicht von selbst vermitteln, sondern deren Vermittlung einer eigenen Anstrengung bedarf. Diese Aufgabe kann von Eltern unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen religiösen Interesses nur sehr schwer und selten zulänglich geleistet werden. Einen Schritt voran käme man hier wohl nur mit Hilfe

einer konzentrierten Anstrengung von Familie, Gemeinde, kirchlicher Jugendarbeit, Religionsunterricht und Katechese. Vor allem aber ist die Frage nach der religiösen Erziehung und Sozialisation in der Familie auch ein dringender Hinweis für alle Seelsorger, hier nicht nur Hilfestellungen zu geben, sondern den Eltern gerade auch in der Predigt zu sagen, daß Glaube entweder durch Gespräch und Verhalten vor allem in der Familie oder gar nicht tradiert wird.

Erwartungen

Man zögert, im Blick auf diese Synode von *Erwartungen* zu sprechen. Die Kirche befindet sich in einer Phase der Konsolidierung als Volkskirche des begrenzten Milieus; dazu bedient sie sich nicht primär der problemlösenden Diskussion und der vorbehaltlosen Auseinandersetzung, sondern des eher massenwirksamen Mittels der öffentlichen Selbstdarstellung. Das der Synode aufgegebene Thema ist auch zu vielseitig belastet, um für einen neuen Aufbruch oder gar Durchbruch geeignet zu sein: „Humanae vitae" liegt noch nicht lange zurück. Wenngleich die Schere zwischen dem nicht nur faktischen, sondern bewußten Verhalten – man kann wohl sagen – der Mehrzahl der Katholiken und den lehramtlich von der Kirche verkündeten Grundsätzen sich nirgendwo sonst so breit öffnet und die damit verbundene Schizophrenie bei vielen Gläubigen auf die Dauer nicht gutgehen kann, wird man wegen der Parallele zu zahlreichen anderen und in der Sache wesentlich schwierigeren Problemen (Abtreibung, Ehescheidung, „freie Liebe") aus Sorge vor Dammbrüchen im normativen Bereich eher zur Festschreibung tradierter Normen als zu einer offenen Diskussion von deren Für und Wider neigen. Die Vorbereitung der Synode und eine Reihe bekannter Äußerungen des Papstes unterstreichen, daß in der Frage der Empfängnisregelung an dem Grundsatz der „natürlichen" Methoden als dem allein vertretbaren sittlichen Verhalten entschiedener denn je festgehalten wird. Da sich in diesem relativ einfachen und kaum zentralen Problemaspekt nichts bewegt, ist in anderen, von der anthropologischen wie exegetischen Forschung her durchaus lösungsreif gewordenen Fragestellungen (dies gälte auch für eine differenziertere Pastoral wiederverheiratet Geschiedener; vgl. HK, September 1980, S. 462 ff.) kaum mit deutlicheren neuen Akzenten zu rechnen.

Dennoch werden weder Bischöfe ohne Erwartungen in die Synode gehen noch die von ihr betroffenen Katholiken sie ohne Hoffnung begleiten. Eine subjektiv formulierte, wenn vielleicht auch nicht ganz unrealistische Erwartung wäre, daß die Synode zum ersten in nüchterner Gelassenheit Krisensymptome, die die Familie gegenwärtig belasten, in differenzierter Darstellung von Erscheinungen unterscheidet, die nur scheinbar ihren Bestand gefährden. Es werden dann nicht viele bestandgefährdende Signale übrigbleiben. So sind die gestiegenen Scheidungszahlen Ausdruck einer kulturell gewandelten Befindlichkeit der Ehe, zusammengesetzt aus hoher Lebenserwartung, intensiverem Angewiesensein der Partner aufeinander in der Kleinfamilie, Lockerung der verhaltensnormierenden öffentlichen Sitte; aber sie gefährden nicht Ehe und Familie als Urzelle menschlicher Gesellschaft. Gegen eine solche generelle Gefährdung spricht ja auch schon die Tatsache, daß die meisten Geschiedenen wieder heiraten, also eine neue Bindung in einer Vollehe suchen. Bedenken könnten eher aus dem Umstand kommen, daß die jüngere Generation in einem beträchtlichen Ausmaß (genaue statistische Erhebungen lassen sich darüber nicht anstellen) das *Zusammenleben ohne Eheschließung* sucht. Aber die Situation insgesamt spricht eher dafür, daß es sich bei dem jetzigen Ausmaß mindestens teilweise um eine vorübergehende Erscheinung handelt, die Ausdruck eines gewissen Unwillens gegenüber festen Bindungen ist. Dieser dürfte seinerseits die Folge einer in der Familie gepflegten privatistischen Mentalität sein. Hier könnte seelsorglich angesetzt werden. Zu überwinden wäre aber auf jeden Fall eine fatalistische kirchliche Mentalität, die in jedem gesellschaftlich begründbaren Krisensymptom schon den einsetzenden Untergang von Ehe und Familie sieht. Es ist gerade dieser Fatalismus, die ständige Angst vor dem Dammbruch, der die Kirche der Kraft beraubt, die einzelnen Symptome sachgerecht zu prüfen und sittlich-gesellschaftlich einzuordnen.

Eine zweite Erwartung betrifft das *Verhältnis von Sexualität und Ehe*. Es ist unbestrittene sittliche Norm, daß volle humane Geschlechtsgemeinschaft in der Ehe münden muß, wenn sie selbst an ihr Ziel kommen soll. Dennoch ist wohl eine gewisse Differenzierung möglich; was nicht kirchlich-christliches Hochethos ist, muß noch nicht schlechthin verwerflich sein; das gilt sicher auch für verschiedene Formen vorehelicher Geschlechtsgemeinschaft, soweit diese Ausdruck einer echten Liebe und Partnerschaft sind. Man merkt an der Rolle mancher Eingaben aus Afrika bei der Vorbereitung der Synode, daß hier eine gewisse Bereitschaft zur Differenzierung einsetzt. Offenbar ist man vorchristlich geprägten Kulturen gegenüber eher bereit, Formen und Übergangsformen von geschlechtlicher Gemeinschaft, die nicht mit Ehe im Sinne des Kirchenrechts identisch sind, eine eigene ethische Qualität zuzubilligen als parallelen Phänomenen in nachchristlichen Kulturen, wo so etwas schlechthin als Kompromiß mit dem Sittenverfall erscheint. Aber mit so unterschiedlichen Maßstäben kann man auf die Dauer nicht messen.

Und eine letzte, vermutlich nicht ganz realistische, aber doch berechtigte Erwartung: daß die Synodenbeschlüsse zum Thema Familie, ob sie nun von der Synode selbst oder vom Papst „motu proprio" publiziert werden, in einer Argumentationsweise und Sprache abgefaßt werden, bei der auch eine theologisch und vor allem in kirchlicher Sprache wenig vorgebildete Familie an der Schlüssigkeit der Argumentation spürt, daß von ihrer Sache gehandelt wird. Ein Dialog ist immer dann besonders schwierig, wenn die eine Seite fast ausschließlich von der eigenen Le-

benserfahrung und aufgrund der beiderseitigen Lebensumstände, die andere vorwiegend nur von der abstrakt-normativen Ebene her argumentieren kann. Diese von vielen Laien, aber auch von Geistlichen in der Seelsorge als eher mißlich empfundenen Situation wäre zu mildern, wenn die lehramtliche Verkündigung über Ehe und Familie auch dort, wo Schwächen und Mißstände angesprochen werden, sich der Sprache eines abgenutzten kirchlichen Mitleids enthält und die Mündigkeit des einzelnen in der Weise ernst nimmt, daß sie ihm klare Aussagen über das Zurückbleiben hinter sittlichen Forderungen zumutet, aber nicht Lasten auferlegt, deren Sinn für ihn im dunkeln bleibt. Jedes hohle theologische Wort ist gerade in Sache Ehe und Familie zuviel. *David A. Seeber*

Interview

Drogensucht – eine Zivilisationskrankheit der Adoleszenz

Ein Gespräch mit dem Freiburger Arzt und Biochemiker Gerhard Friedrich

Drogenabhängigkeit scheint – und darin liegt angesichts der Breite des Phänomens eine zusätzliche Tragik – gegenwärtig fast ausschließlich ein Problem der heranwachsenden Generation zu sein. Dadurch bedingt sind auch die besonderen Chancen und Schwierigkeiten der Therapierung. Mit beiden Fragenbereichen beschäftigt sich das folgende Interview mit dem Freiburger Arzt und Biochemiker Gerhard Friedrich. Friedrich ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am gerichtsmedizinischen Institut der Universität Freiburg und verfügt als Arzt und Gutachter im Bereich der Drogenabhängigkeit und der Therapierung von Drogensüchtigen über eine breite Erfahrung. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Dr. Friedrich, seit Jahren heißt es, die Drogenkonsumenten würden immer jünger und sie würden immer härtere Drogen nehmen. Hält dieser Trend weiter an?

Friedrich: Dieser Trend hält an bzw. verstärkt sich noch. Die Situation hat sich in der Bundesrepublik im Verhältnis zu den frühen siebziger Jahren in der Weise geändert, daß Anfang der siebziger Jahre fast ausschließlich der Konsum von Cannabis-Produkten üblich war. Besonders in den Jahren 1974/75 kam es zu einer Umstellung auf die harten Drogen bzw. fast ausschließlich auf Heroin. Wurde dieses anfangs noch relativ selten verwendet, so ist es inzwischen zur fast lawinenartigen Ausbreitung von Heroinkonsumenten gekommen, die nicht zuletzt durch zahlreiche Todesfälle und durch eine lawinenartige Zunahme von Rauschgiftdelikten signalisiert wird. Zur Illustration: 1966 wurden ganze 810 Rauschgiftverdächtige registriert; 1970 waren es 16188; 1979 hingegen bereits 47258. Die Zahl der Rauschgiftdelikte wird für das gleiche Jahr mit 51445 angegeben.

HK: Wir haben es gegenwärtig also mit einer fast ausschließlichen Konzentration auf Heroin zu tun?

Friedrich: Ja, es geht gegenwärtig fast nur um Heroin. Wir hatten im letzten Jahr 620 Todesfälle von Heroinsüchtigen in der Bundesrepublik, während es im Jahre vorher „nur" 400 und 1977 200 waren. Die Zahl der Todesfälle aufgrund von Heroinkonsum liegt prozentual zur Bevölkerung gesehen wesentlich höher als selbst in den Vereinigten Staaten. Man muß wegen der rapid ansteigenden Todesfälle von einer epidemiehaften Ausbreitung sprechen.

„Man muß davon ausgehen, daß heute schon 12- bis 14jährige heroinabhängig sind"

HK: Es scheint in der Drogenszene so etwas wie herumziehende Märkte zu geben. In den USA hat der Drogenmarkt bereits umgeschaltet auf Kokain. Die Heroinphase scheint dort im Abklingen zu sein. Könnte es bei uns zu einer ähnlichen Entwicklung kommen? Bzw. ist damit zu rechnen, daß die jetzt überschwappende Heroinwelle in wenigen Jahren vorüber ist oder durch andere noch härtere oder auch weichere Drogen abgelöst wird?

Friedrich: Nein, denn daß es in Amerika anders ist, hat damit zu tun, daß das Heroin in den USA sehr teuer, bei uns aber relativ billig ist. In Amerika kostet das Heroin ungefähr das vier- bis fünffache der Preise in Deutschland. Der Grund dafür ist der neue Markt, den die Türken bei uns erschlossen haben. Das türkische Heroin ist billig und weist dazu noch einen hohen Reinheitsgrad auf. Es enthält zu 70 bis 80 Prozent reines Heroin, während das in den Vereinigten Staaten auf dem Markt befindliche Heroin nur wenige Prozent reines Heroin enthält. Der hohe Reinheitsgrad des Heroins führt häufig zu tödlichen Überdosierungen. Daraus erklärt sich zu einem guten Teil die hohe Zahl von Todesfällen.

HK: Ist nicht auch der Sockel der Einstiegsdrogen breiter geworden – man spricht ja auch von einem wieder erhöhten Konsum von Cannabisprodukten – oder greifen Jugendliche aufgrund der besonders günstigen Marktbedingungen direkt zum Heroin?

Friedrich: Cannabis ist keine Einstiegsdroge. Man muß davon ausgehen, daß Heroin gerade bei den sehr jungen Abhängigen direkt als Einstiegsdroge dient. Der Umweg über Cannabis gilt jedenfalls als nicht mehr gesichert.

HK: Und nochmals zur Ausgangsfrage zurück: Immer jüngere Jahrgänge, verstärkt sich auch da der Trend?

Friedrich: Der Trend zu immer jüngeren Jahrgängen hält sowohl in den Vereinigten Staaten an als auch bei uns. Man muß davon ausgehen, daß heute schon 12- bis 14jährige heroinabhängig sind.

HK: Ist das nicht einigermaßen erstaunlich? Selbst unter den heutigen Lebensbedingungen möchte man annehmen, daß die 12- bis 15jährigen sich noch in einem Sozialisationskontext befinden, in dem sie in der Regel mitmenschlich hinreichend eingebunden bzw. behütet sind.

Friedrich: Ich glaube, auch bei diesen Jahrgängen ist unser Zivilisationsstand die entscheidende Ursache für den Drogenkonsum. Prof. Brotman in New York vertritt sogar die Meinung, daß für Deutschland der hohe Zivilisationsstand noch entscheidender ist als in Amerika. In Deutschland hat der einzelne Bürger im Durchschnitt mehr Geld zur Verfügung als selbst in Amerika. Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind weitgehend individualisiert. Die Familie ist nicht mehr Zentrum der Geborgenheit, und die Kinder sind vielfach sich selbst überlassen. Sie verkraften die Ungeborgenheit, die Vereinsamung und den Mangel an Rückhalt nicht. Die Droge erscheint als Ersatz, wenigstens kurzfristig, für die fehlende Geborgenheit. Das Kind, der Jugendliche will in der Droge das Gefühl der Einsamkeit vergessen.

HK: Ist das nicht etwas zu vereinfacht? Es scheint ja nicht so zu sein, wie man Ihren Hinweis auf Zivilisationsschäden auch interpretieren könnte, daß die Drogengefährdeten vorwiegend nur aus unvollständigen oder kaputten Familien oder einfach aus Lebensmilieus mit schwachen sozialen Bindungen kommen...

Friedrich: Ja, aber man muß davon ausgehen, daß die Drogenszene heute eine ganz andere ist als meinetwegen die von klassischen Morphinisten geprägte der zwanziger Jahre war. Die klassischen Morphinisten kamen aus ganz anderen Voraussetzungen und zeigten ganz andere Verhaltensweisen. Sie waren psychiatrische Fälle und wurden in psychiatrischen Anstalten von Lexington und Fordworth, in denen die Süchtigen aus ganz Amerika zusammengefaßt waren, behandelt. Hier war die Heilungsrate minimal. 85 Prozent wurden rückfällig, weil die klassischen Krankheitsstrukturen der Morphinisten so stark ausgeprägt waren, daß einfach keine Änderung mehr eintrat. Das Spezifische der heutigen Szene ist, daß wir es mit jüngeren Menschen zu tun haben als früher. So sind es überwiegend pubertäre Reifestörungen oder Reifekrisen, die ursächlich sind für den Drogenanstieg. Es muß nicht sein, daß dabei das Elternhaus, jedenfalls nach außen hin, erkennbar gestört ist oder daß die Süchtigen in erster Linie aus broken-home-Familien kommen. Uchtenhagen in der Schweiz hat nachgewiesen, daß die oberen Schichten einen höheren Anteil an Süchtigen stellen als die Angehörigen der Unterschichten.

HK: Broken home und Unterschicht, das wäre aber kaum dasselbe...

Friedrich: Gewiß nicht. Natürlich ist die Familienbeziehung trotz nach außen optimaler Lebensbedingungen gestört. Aufgrund eines zu groß bemessenen Freiraumes können die Reifebedingungen für den jungen Menschen ungünstig gestaltet sein. Entscheidend ist, daß wir es in der Drogenszene ganz überwiegend mit unreifen Menschen zu tun haben, die einen Ausweg aus ihren durch die Erziehungssituation bedingten narzißtischen Störungen und Krisen suchen.

„Entscheidend ist, daß der Reifeprozeß sozial und psychisch gestört ist"

HK: Das würde also bedeuten, daß der Drang zur Droge weniger durch psychiatrische, sondern durch soziale Faktoren verursacht ist?

Friedrich: Ja, ganz entschieden. Deshalb gibt es für die Drogensucht auch kein klassisches Krankheitsbild. Weil der Süchtige sich nicht in ein einfaches Krankheitsbild einordnen läßt, gelten hier auch die klassischen Therapieschemata nicht. Es sind viele Untersuchungen über Persönlichkeitsstörungen von Drogenabhängigen gemacht worden. Sie ergeben, daß die Sucht von sehr vielen Faktoren abhängt. Aber letztlich entscheidend ist, daß bei der gegenwärtigen Generation von Drogenabhängigen der Reifeprozeß noch nicht abgeklungen bzw. sozial und psychisch gestört ist. Daraus sind z. B. auch Spontanheilungen erklärbar. D. h., Süchtige können in einer gewissen Phase von selbst, ohne Therapie, ohne alles, nur durch stabilisierende Faktoren sozialer oder psychischer Art geheilt werden.

HK: Allein durch seelische Stabilisierung?

Friedrich: ... und entsprechende Einbeziehung des sozialen Milieus. Denn da die mangelnde soziale Integration als ein Hauptsymptom süchtigen Verhaltens gesehen werden kann, ist die Zusammenwirkung bzw. die Mitberücksichtigung des sozialen Umfeldes des Drogenabhängigen ein ganz wichtiger Faktor.

HK: Aber ist der Prozentsatz solcher Spontanentzüge nicht sehr gering?

Friedrich: Man kann sagen zwischen fünfzehn und zwanzig Prozent...

HK: Es wäre also festzuhalten, daß eine starke Überindividualisierung der Lebensverhältnisse insgesamt und

der innerfamiliären Beziehungen im besonderen gravierende Tiefenursachen für die herrschende Drogenepidemie sind?

Friedrich: Ja, es liegt vor allem daran, daß der Freiraum des Jugendlichen sehr groß geworden ist und daß der Jugendliche durch die Freiheit, die er hat, überfordert ist. Ich kenne etliche Leute, die heute 25 sind und die jetzt noch nach einer starken Hand suchen, die sie in der Kindheit vermißt haben, und die sich sogar entsprechende Zwangstherapien auferlegen. Es läßt sich einfach nicht leugnen, daß ganz enge Zusammenhänge zwischen Abhängigkeit und Erziehung bestehen, und dieser Zusammenhang ist zweifellos maßgebender als reine Faktoren des sozialen Milieus. Erziehung sollte Unabhängigkeit und Selbständigkeit, also die volle Ausreifung der Persönlichkeit zum Ziele haben. Man darf vom Kind nicht jede Schwierigkeit fernhalten oder ihm jede Kleinigkeit befehlend vorschreiben. Denn beides verhindert das Zustandekommen eines stabilen Selbstvertrauens, führt zu einem passiv-konsumierenden Verhalten und verhindert die Ausbildung einer genügenden Frustrationstoleranz, läßt die Fähigkeit zu verantwortlicher Konfliktbewältigung verkümmern. In den mit seelischer Isolierung verbundenen narzißtischen Krisen der Pubertät führt das dann zu scheinbar „leichten" Ersatzbefriedigungen, von denen die Droge eine besonders gefährliche ist.

HK: Also muß nachgeholte Selbsterziehung vielfach ausgefallene elterliche Autorität ersetzen?

Friedrich: ... für sie waren die Freiräume einfach zu groß, sie konnten in der Adoleszenz mit ihnen nichts anfangen ...

HK: War wirklich der Freiraum zu groß, oder fehlte es an der für die Persönlichkeitsbildung notwendigen Begleitung durch Erwachsene in Familie, Gruppe, Schule oder wo immer?

Friedrich: Der größere Freiraum erfordert auch eine intensivere Erziehung zur Persönlichkeit. Ich kann beim Heranwachsenden Persönlichkeit nicht einfach voraussetzen. Hierin liegt eben die Diskrepanz. Die Zügel sind weit gelockert. Die Medien bieten fast alles an Information, die Gesellschaft insgesamt fast alles an Bedürfnisbefriedigung, und die Eltern sortieren nicht oder vermögen nicht zu sortieren ...

„Die Hauptsyndrome sind pathologische Ängste und eine relativ hohe Suizidgefährdung"

HK: Unterschätzen Sie, da Sie so sehr die sozialen Ursachen herausstellen, nicht doch die Gruppe der psychisch Labilen als primäres Potential, bei denen dann auch die Entzugschancen am geringsten sind?

Friedrich: Sicher stellen die psychisch Labilen, woher immer die Labilität kommt, aus Veranlagung oder aus erworbenem Verhalten, ein besonderes Gefährdetenpotential dar. Auch ist die alte Faustregel nicht einfach zu widerlegen: ein Drittel der süchtig gewordenen ist therapierbar, ist heilbar, ein Drittel ist rückfällig, und ein Drittel, und das ist tatsächlich die Gruppe mit den größten psychopathologischen Störungen, ist praktisch verloren ...

HK: Also gibt es doch dort, wo der Suchtabhängigkeit ein psychopathologisches Persönlichkeitsbild vorausging, die geringsten Heilungschancen?

Friedrich: Es gibt einen Zusammenhang. Dieser aber läßt sich keineswegs in einer sicheren Prognose ausdrücken. Man kann nicht sagen, daß für denjenigen, der hohe psychopathologische Verformungen aufweist, automatisch eine negative Prognose gilt. Das muß nicht sein.

HK: Muß nicht sein, aber statistisch ergibt es sich?

Friedrich: Ja, aber das scheint mir nicht das Entscheidende zu sein. Wichtiger ist die richtige Einschätzung der Hauptsyndrome. Und diese sind: pathologische Ängste und eine relativ hohe Suizidgefährdung. Gut 25 Prozent der Drogenabhängigen sind suizidgefährdet. Das ist ein sehr hoher Prozentsatz.

HK: Ist denn nicht überhaupt für viele die Droge eine Art Suizidersatz?

Friedrich: Ja, man sucht ein Mittel, Depression zu verdrängen, und im Suchtstoff findet man es. Deswegen ist es eben wichtig, die Ursachen der Suizidgefährdung, die depressive Symptomatik, die Angst, die Vereinsamung, das Sichabkapseln zu sehen. Aber das hängt wieder in den meisten Fällen mit dem Ablösungsprozeß von der Familie, mit der noch zu geringen Stabilisierung des Ichs zusammen. In dieser Krisensituation kommt es am allermeisten zum Einsatz der Droge. Dabei mag in vielen Fällen ein krankhaftes Persönlichkeitsbild vorliegen. Davon ist man bisher auch weitgehend ausgegangen. Rado sprach schon in diesem Zusammenhang 1930 von der „prämorbiden Persönlichkeit". Man sollte aber heute nicht mehr davon ausgehen, daß jeder Süchtige prämorbid ist. Für einen Teil mag dies zutreffen, aber bestimmt nicht für alle.

HK: Wenn wir einmal weniger von den Ursachen, sondern von den eigentlichen Anlässen zur Drogensucht sprechen, sind das eigentlich immer die dramatischen Situationen der Vereinsamung, des Unverständnisses, der großen Lebenskrisen, oder sind es nicht viel öfter Zufallssituationen, abhängig vom jeweiligen Milieu, in dem sich der betreffende Jugendliche befindet, von den Kontakten, die er gerade hat, von den Bindungen, in die er jeweils hineingerät? Und spielt dabei nicht auch das Moment der Neugier, die magische Anziehungskraft des Unbekannten, auch der Selbstbestätigung andern gegenüber eine ganz besondere Rolle?

Friedrich: Beides gehört zusammen. Ursache und Anlaß lassen sich selten trennen. Richtig ist – auch das gehört in das Kapitel Überforderung durch viel Freiheit –, daß nicht durchwegs eine dramatische Situation vorliegen muß,

sondern daß es den Jugendlichen einfach leicht gemacht wird, an die Droge heranzukommen. Überall, wo heute Jugendliche zusammenkommen, in Cliquen, Diskotheken usw. wird der Stoff Heroin angeboten.

„Aufklären müßte man wesentlich gezielter und geschickter"

HK: Zugespitzt hieße das, wo Jugend sich versammelt, ist auch die Droge dabei...

Friedrich: Dies dürfte übertrieben sein; aber die Tendenz ist nicht zu bestreiten... Sie fragten vorhin nach der Neugier und dem Drang zur Selbstbestätigung als auslösendem Faktor. Das ist in der Tat ein wichtiger Punkt, an dem man sich meiner Meinung nach vielfach verschätzt hat. Ich meine die Problematik gewisser Aufklärungsfeldzüge, durch die Jugendliche erst einmal extrem aufmerksam gemacht werden...

HK: Sie meinen, Jugendliche würden dadurch erst hellhörig für die Möglichkeiten, die es gibt?

Friedrich: Man schafft damit zusätzliche Neugier. Man hat festgestellt, daß es nach großangelegten Aufklärungsaktionen sogar zu einer Drogenzunahme gekommen ist. Deswegen hat man in Amerika auch längst von solchen Aktionen Abstand genommen. Aber, das ist vorhin vielleicht nicht genügend deutlich geworden, Sie haben auch recht mit der Abhängigkeit von der jeweiligen Situation. Ein gutes Beispiel dafür sind die Vietnam-Veteranen. Ein hoher Prozentsatz von ihnen hatte in Vietnam Heroin genommen. Von den nach Amerika heimgekehrten sind aber nicht mehr als ein bis zwei Prozent süchtig geblieben. Das Gros nahm zu Hause keine Drogen.

HK: Das heißt, mit dem Wegfall einer extremen Lebenssituation ist auch die Anfälligkeit für Drogenkonsum weitestgehend abgeklungen?

Friedrich: Eben, denn es gibt auch die vielen Probierer, die ein- oder zweimal Drogen nehmen. Natürlich ist die Gefahr, tatsächlich süchtig zu werden, dennoch immer gegeben.

HK: Wenn Sie sagen, Aufklärung fördere Neugier, dann leuchtet das zwar ein. Aber ohne Aufklärung in Schulen und durch Elternhäuser, auch durch die Ärzteschaft geht es wohl doch nicht...

Friedrich: Meiner Meinung nach sollte man wesentlich gezielter und geschickter aufklären. Dabei sollte man weniger von der ganzen Rauschsymptomatik sprechen, sondern mehr darstellen, wie folgenreich die massiven Schädigungen somatischer Art sind. Man muß gegenwärtig davon ausgehen, daß mindestens 70 bis 80 Prozent der langjährigen Fixer so stark somatisch erkranken – an chronischen Leberentzündungen, an Herzentzündungen, an Nierenschäden, an einem breiten Band anderer Erkrankungen –, daß ihnen nicht mehr als 10 Jahre an Lebenserwartung bleibt. Mich hat gerade in Amerika erschreckt, wie stark die Intensivstationen dortiger Krankenhäuser heute schon von „Junkies" überfüllt sind.

HK: Dann wäre das eigentlich ein noch drastischerer Hinweis als die 620 Herointoten an sich...

Friedrich: Eben, aber gerade das wird noch vielfach vergessen oder verdrängt. Das eigentlich Erschreckende ist nicht einmal das akute Todesgeschehen, der akute Suizid, sondern der chronische ratenweise Selbstmord. Die schweren, zum Tode führenden somatischen Erkrankungen sind das wirklich Alarmierende. Hier ist nach meinem Empfinden auch der Arzt besonders aufgerufen, zu helfen und nicht einfach nach dem Prinzip zu verfahren: Was nicht sein darf, kann auch nicht sein, und damit Therapieschemata zu akzeptieren, die dem Patienten möglicherweise nicht gerecht werden. Anderseits demonstriert gerade die tödlich wirkende, im Gefolge der Drogenabhängigkeit auftauchende somatische Symptomatik, wie hoch die Rolle und Kompetenz des Arztes im Drogenentzug anzusetzen ist.

„Es hilft nicht der abrupte Entzug"

HK: Ist das erste Problem der Therapie nicht das, den Willen zur Heilung, zum Entzug zu wecken?

Friedrich: Das ist zweifellos richtig, denn der Süchtige hat ein durchaus gespaltenes Verhältnis zum Arzt, und dieser wird durch das Verhalten des Süchtigen vielfach überfordert. Der Normalpatient, der den Arzt aufsucht, erwartet vom Arzt Hilfe und ist bereit, zusammen mit ihm die Ursache der Symptome zu beseitigen. Sein Bedürfnis, geheilt zu werden, ist eindeutig und konkret. Deswegen spricht er, soweit er das kann, auch offen über seine Probleme. Der Drogenabhängige hingegen sieht im Arzt nicht denjenigen, der ihm seine Probleme lösen hilft. Er will durch ihn vielmehr die Befriedigung seiner kurzfristigen Bedürfnisse erreichen. Das Gespräch mit dem Arzt wird unter diesen Umständen zunächst als ein Spiel angesehen, an den „Stoff" heranzukommen. Das Bedürfnis nach Heilung ist entweder nicht vorhanden, oder es ist ambivalent. Es gilt deshalb die auf Langfristtherapie zielende Einsicht zu wecken, daß Heilung nur in einem absoluten Verzicht auf die Droge bestehen kann. Aber der Patient ist zunächst noch unfähig, über seine persönliche und soziale Rehabilitation nachzudenken. Deswegen muß er für eine Therapie überhaupt erst motiviert werden, und da hilft nicht der abrupte Entzug, sondern es muß überhaupt erst einmal eine Vertrauensbasis zwischen Arzt und Patient geschaffen werden.

HK: Wollen Sie damit sagen, die Ärzte verstehen die psychologische Situation nicht, in der der drogenabhängige Patient zu ihnen kommt?

Friedrich: Die Ärzte vergessen oft, daß der Süchtige aufgrund des pharmakologischen Effekts der Drogen zum

Arzt geht, weil er getrieben wird von der Erwartung, vom Arzt etwas zu bekommen, anstatt von ihm geheilt zu werden. Kaum ein Süchtiger geht zum Arzt und sagt: ich bin erkrankt. Er geht eher hin, um einfach sein Suchtbedürfnis zu befriedigen. Weil der Arzt meint, er dürfe diesen Bedürfnissen auch scheinbar nicht nachgeben, wird es schwer, eine Vertrauensbasis zwischen Arzt und Patient aufzubauen.

HK: Würde sich der Arzt aber auf die Erwartungen des Patienten einlassen, liefe er aber auch Gefahr, den Süchtigen in seinem Suchtverhalten zu unterstützen...

Friedrich: Natürlich geht das nicht ohne Risiko. Aber einfach der Schulmedizin zu folgen und an den Symptomen herumzudoktern, ist auch nicht gefahrlos und vor allem kaum wirksam. Der Gesundheitsbegriff der WHO, der mit Gesundheit das körperliche, seelische und soziale Wohlbefinden meint, ist zwar eine Utopie, aber gerade bei der Behandlung Drogenabhängiger scheint mir die starke Berücksichtigung psychischer und sozialmedizinischer Aspekte unerläßlich zu sein. Der Süchtige braucht ja zunächst den Stoff, um lebensfähig zu sein, und ihn hier zunächst einmal zu stabilisieren scheint mir Aufgabe des Arztes zu sein. Deswegen ist es durchaus nicht so, daß bei einer Behandlung der Drogenentzug als erster in Angriff genommen werden kann. Sondern es gilt zunächst einmal eine weitere Zunahme der Abhängigkeit zu unterbinden durch Ausschaltung extremer Vorkommen von psychischen Fehlreaktionen, die insbesondere bei Heroin auftreten. Zu abrupte Entzugsversuche können die Tendenz zum Suchtverhalten sogar verstärken, weil im Falle der Opiatabhängigkeit die Entzugsangst ein maßgebender Konditionierungsfaktor ist.

HK: Das erweckt beim Laien die Vorstellung, der Arzt solle sanftere Drogen einsetzen, um die härteren wegzutherapieren...

Friedrich: Das ist nicht möglich. Man kann eine Opiatesucht mit leichteren Pharmaka in keiner Weise behandeln, weil die Opiatrezeptoren nur auf Opiate ansprechen. Es gilt hier ganz allgemein die Regel, die Erkrankung muß innerhalb des Mechanismus behandelt werden, in dem sie sich bewegt.

HK: Sie haben einschlägige Erfahrungen mit Methadon. Mehrere Ärzte hatten wie Sie Schwierigkeiten mit der Ärztekammer bzw. den Gerichten. Der Bundesgerichtshof hat dahingehend entschieden, daß er dem Arzt eine besondere Kontrollpflicht auferlegt. Wie stehen Sie heute zu dieser Behandlungsmethode?

Friedrich: Der Bundesgerichtshof hat mit seinem Urteil vom 8. Mai letzten Jahres sich sehr geschickt verhalten. Er hat einerseits der Ärzteschaft zu verstehen gegeben, daß man über die Therapie nachdenken muß, und er hat im Sinne (auch des novellierten) Betäubungsmittelgesetzes die Ärzte darauf verpflichtet, die Drogen möglichst zu reduzieren oder sie gar nicht auszugeben. Der Arzt hat demnach die Pflicht, alle Möglichkeiten auszuschöpfen, die weniger schädlich sind als die Verordnung eines Betäubungsmittels. Es läßt aber zugleich offen, daß die Therapie abhängig ist vom aktuellen Stand medizinischer Erkenntnis.

HK: Aber die Methode bleibt umstritten, mehrere Ärzte wurden wegen Verschreibung von Methadon gerichtlich belangt...

Friedrich: In Deutschland haben Gerichte Ärzte verurteilt, weil die deutsche Schulmedizin eine Behandlung mit Methadon abgelehnt hat, obwohl in fast allen Ländern der Welt, in der Schweiz, in Amerika, England, Belgien, selbst in Australien mit Methadontherapien gearbeitet wird. Ich halte die Therapierung mit Hilfe von Methadon nach wie vor für vertretbar und geeignet, nicht als Methode des unmittelbaren Entzugs, sondern als Mittel zur Stabilisierung des Patienten im Rahmen einer Langzeittherapie.

„Allein schon die Tatsache, daß der Süchtige von der Nadel wegkommt, ist nicht gering einzuschätzen"

HK: Welche Gründe sprechen Ihrer Meinung nach besonders für diese Methode? Bzw. läßt sich Stabilisierung damit auch wirklich erreichen?

Friedrich: Es gibt eine Reihe guter Gründe dafür. Erstens der Patient kann unter Methadon weiter arbeiten, er kann zweitens soweit stabilisiert werden, daß er wieder normale familiäre Beziehungen anknüpfen und aufrechterhalten kann, und er verliert unter Methadon die Angst um die Beschaffung. Hinzu kommt, daß Methadon nicht injiziert wird, es wird nur oral verabreicht, und dabei wird die reine Fixierung auf die Nadel-Injektion, die eine Art Phallussymbol darstellt, vermieden. Allein schon die Tatsache, daß ein Süchtiger von der Nadel wegkommt, ist nicht gering einzuschätzen. Und schließlich hat Methadon eine wesentlich längere Wirkungsdauer als Heroin. Es wirkt für 24 bis 36 Stunden, während Heroin höchstens eine Wirkung von drei bis vier Stunden hat. Eine einzige Verabreichung reicht aus, um den level eines Tages und einer Nacht zu stabilisieren.

HK: Ist aber,vorausgesetzt der Patient kommt in einem Stadium zum Arzt, wo es für eine wirksame Therapierung nicht ohnehin zu spät ist, die strikte Kontrolle durch den Arzt, die Gesetzgeber und Gericht für eine solche Therapie vorschreiben, überhaupt realisierbar?

Friedrich: Nach dem Urteil des Bundesgerichtshofes muß der Arzt strikt dafür sorgen, daß der Patient das Mittel nicht als Suchtmittel verwendet. Diese Vorschrift ist sicher notwendig und nicht bestreitbar. Freilich muß man auch fragen, ob Gerichte mit der genauen Differenzierung zwischen Suchtmitteln und Heilmitteln nicht überfordert sind. Entscheidend ist, daß nach dem Urteil des Bundesgerichtshofes die Anwendung von Methadon (Polamidon) zum Zwecke der Heilung ambulant möglich ist. Zu einer extrem sicheren Handhabung der Kontrolle ist er durch

Gesetz ohnehin gehalten, obwohl auch da Spielraum bleiben sollte. Man hat in Amerika mit sog. take-home-Programmen durchwegs keine schlechte Erfahrung gemacht. Wenn ein stark ichgeschwächter Patient sein Mittel mit nach Hause nehmen kann, kann das durchaus dazu beitragen, a. das Vertrauen zum Arzt und b. das Selbstvertrauen, zwei grundlegende Voraussetzungen für eine wirksame Therapie, zu stärken.

HK: Ist das nicht doch einigermaßen problematisch? Einerseits soll der Drogenabhängige ja schon ausreichend seelisch stabilisiert sein, anderseits soll er damit erst stabilisiert werden. Wird da der Entzugseffekt quasi schon vorausgesetzt?

Friedrich: Beim Entzugseffekt muß man unterscheiden, was man damit bezweckt. In Amerika hat man zunächst ein Modell für kurzfristigen Entzug entwickelt. Es bestand darin, daß drei Wochen lang eine Dosis Methadon verabreicht wurde, wozu der Patient lediglich in Ambulatorien erscheinen mußte, und nach drei Wochen galt er als entgiftet. Natürlich bemühte man sich in diesen Entgiftungsambulatorien dem Patienten auch Sozialhilfe zu gewähren, ihm einen Job zu vermitteln usw. Aber von diesem kurzfristigen Entgiftungsmodell kommt man immer mehr ab, weil es langfristig nicht hilfreich ist. Man muß im Rahmen einer längeren Therapie erst den Patienten stabilisieren, dann ihn einer psychotherapeutischen Behandlung unterziehen und dann erst versuchen, ihn einem Beruf zuzuführen. Auf diese Weise wurden in Amerika immerhin wieder 40 Prozent in den Beruf integriert.

HK: Sie plädieren also grundsätzlich für vom Arzt verantwortete Langzeittherapie mit sozialer Eingliederung?

Friedrich: Ja, da meine Vorstellungen über die Suchtproblematik davon ausgehen, daß es keine spezifische psychodynamische Konstellation für das Suchtverhalten gibt. In vielen Fällen ist das süchtige Verhalten die Folge eines langjährigen Opiatkonsums in einer Gesellschaft, die Drogenabhängigkeit verurteilt. Man kann auch davon ausgehen, daß, wie das Beispiel der Vietnamsoldaten gezeigt hat, nicht jeder *kontrollierte* Opiatkonsum süchtig macht.

„Daß die Bemühungen um Drogensüchtige ganz überwiegend nur in den Händen von Sozialarbeitern sind, finde ich nicht gut"

HK: Gibt es da nicht beträchtlich viele Schwierigkeiten im sozialen Felde, erstens bei der Suche nach Arbeitsplätzen, zweitens bei der notwendigen Motivierung der Patienten?

Friedrich: Sicher sind diese Schwierigkeiten nicht zu verkennen. Aber sobald dem Süchtigen die Sorge für den Stoff abgenommen wird, hat er Zeit. Diese Zeit und Aufmerksamkeit kann dann einer normalen Tätigkeit zugute kommen.

HK: Heißt das auch, die Therapierung von Drogensüchtigen habe sich ärztlich eindeutig auf den ambulanten Bereich zu konzentrieren?

Friedrich: Generell betrachtet ganz entschieden. Aber die ambulante Behandlung ist nicht für alle geeignet. Der Arzt muß schon genau wissen, wann er es mit „nur" Drogenabhängigen zu tun hat und wann es sich etwa um hochgradig psychotische Patienten handelt. Vor jeder Therapie muß die individuelle Diagnose stehen, und es gibt sicher Fälle, wenn auch in geringer Anzahl, die ohne stationäre Therapie gar nicht zu retten sind. Man darf sich nicht einseitig für eine Vorgehensweise entscheiden, sondern man muß verschiedene Modelle akzeptieren. Auf jeden Fall aber ist die Mitwirkung des Arztes notwendig. Daß bei uns die Bemühungen um Drogensüchtige ganz überwiegend in den Händen von Sozialarbeitern liegen, finde ich bei allem Respekt für deren Einsatz nicht gut; denn wie will ein Sozialarbeiter erkennen, ob ein Drogensüchtiger krank ist und woran er krank ist?

HK: Werden wir angesichts der Verbreiterung der Drogenszene überhaupt das menschliche Potential, insbesondere für Langzeitherapien, aufbringen? Nicht jeder, ob Arzt, Therapeut oder Sozialarbeiter, ist für eine solche äußerst entnervende Hilfestellung geeignet.

Friedrich: Wenn man davon ausgeht, daß wir etwa 100000 Süchtige haben, dann ist das sicher nicht zu erreichen. Es kann also immer nur punktuell geholfen werden. Es ist bekannt, daß Therapeuten nur eine gewisse Zeit, vier bis fünf Jahre durchhalten. Der psychologische Streß ist für die meisten zu belastend.

HK: Gegenwärtig heißt es – auch für den Gesetzgeber – Therapie statt Strafe. Es gibt aber auch Stimmen, die eine Therapierung im Strafvollzug wegen besonders günstiger Entzugsbedingungen für aussichtsreich halten...

Friedrich: Den Strafvollzug halte ich für eine Therapierung als wenig geeignet. Trotzdem bin ich der Ansicht, daß man sich um das Wort Zwang überhaupt nicht drükken kann. Auch wo der Arzt aufgrund seiner ethisch-moralischen Vorstellungen eingreift, wird das nie ohne Zwang sein. Freilich stellt sich die Frage: Zwang in welcher Form? Schon wenn ein Süchtiger zu einem Arzt kommt, um sich laufend sein Methadon zu holen, muß er sich einen Zwang auferlegen. Solange aber ein Süchtiger in einem Zustand ist, daß er seiner Willensfreiheit gar nicht fähig ist und seinen Zustand gar nicht einschätzen kann, geht es gar nicht anders, als ihn fremdem Zwang zu unterwerfen. Ich kann nicht warten, bis sein Leidensdruck ihn für eine Therapie reif macht. Was nützt es, wenn ich abwarte, bis ihn der Leidensdruck treibt, sich entziehen zu lassen, wenn er dann keine Lebenserwartungen mehr hat. Ich muß also irgendwelche Zwangsmaßnahmen ergreifen, um ihn in eine Therapie zu stecken, selbst gegen seinen Willen.

HK: Und wie sehen Sie das Problem der Behandlung in geschlossenen psychiatrischen Anstalten?

Friedrich: Die psychiatrischen Anstalten sind für die Therapierung Drogensüchtiger, soweit es sich nicht um Psychotiker handelt, vollkommen indiskutabel. Der Prozentsatz der dort Behandelten ist auch äußerst gering. Viele psychiatrische Anstalten haben keine eigene Drogenstation und rein psychiatrisch kann man schon deswegen nicht vorgehen, weil das Suchtphänomen kein klassisches medizinisches Phänomen ist, sondern vor allem ein pharmakogen-psychosoziales Problem. Dagegen kann man ohne Verbundsystem – ohne Zusammenwirken von Ärzten, Psychologen und Sozialarbeitern – gar nicht vorgehen. Auf der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Sozialmedizin 1979 wurde nachdrücklich festgestellt: Die traditionellen psychiatrischen Einrichtungen hätten sich bei der Behandlung Drogenabhängiger weitestgehend als ungeeignet erwiesen. Eine geeignete Drogentherapie sei nur ambulant und freiwillig durchführbar; die Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Fachrichtungen müsse bereits in der Entwöhnungsphase einsetzen.

„Eine Gesamtstrategie gegen die Suchtgefahren muß in einer neuen Besinnung auf das Erzieherische gesucht werden"

HK: Bedarf es nicht einer neuen Gesamtstrategie gegen Suchtgefahren? Es wird ja immer wieder darauf hingewiesen, daß auch der Alkohol- und der Medikamentenmißbrauch zunimmt?

Friedrich: Sie haben recht. Das Suchtpotential hat sich generell intensiviert. Und nicht nur das. Wir haben parallel dazu, mit 15 000 pro Jahr eine sehr hohe Suizidentenzahl, wir haben die hohe Zahl von Heroinsüchtigen und Herointoten, wir haben aber auch eine insgesamt angewachsene Abhängigkeit von Alkohol und Medikamenten, von Tranquilizern und Barbituraten, die in der Öffentlichkeit nur deswegen nicht so sehr in Erscheinung tritt, weil niemand strafrechtlich verfolgt wird, obwohl sie ein Vielfaches derjenigen ausmachen, die heroinsüchtig sind...

HK: Ist es nicht falsch, hier quantitativ zu argumentieren? Vom Medikamenten- und selbst Alkoholmißbrauch bis zum Konsum harter Drogen ist es wohl doch ein qualitativer Sprung. Wird das Drogenproblem angesichts der vielfach geschilderten somatischen und seelischen Wirkungen nicht verharmlost, wenn es mit Alkohol- und Medikamentensucht auf die gleiche Stufe gestellt wird?

Friedrich: Das mag richtig sein. Nur müssen Sie auch bedenken, daß ähnlich wie der Drogenkonsum auch der Alkoholmißbrauch besonders bei Jugendlichen zunimmt und selbst schon bei Kindern keine Seltenheit ist.

HK: Wo könnte dann der Ansatzpunkt für eine Gesamtstrategie liegen, wobei ich mit Gesamtstrategie nicht die verschiedenen therapeutischen Modelle, sondern die Überwindung der gesellschaftlichen Verursacher meine?

Friedrich: Man kann nicht einfach der Gesellschaft die Schuld geben. Das entscheidende Kriterium ist der Zustand der Zivilisation mit ihrer Abflachung der Familienstrukturen und der zu frühen Entlassung von Kindern und Jugendlichen in eine Freiheit, in der sie sich nur sehr schwer zurechtzufinden vermögen. Der Ansatz einer Gesamtstrategie müßte deshalb meines Erachtens in einer neuen Besinnung auf das Erzieherische gesucht werden. Das Hauptproblem, das dem Drogenmißbrauch ursächlich vorausliegt, ist ja das fast unheimliche Anwachsen von Verhaltensstörungen, die sich aus Konsumzwang auf der einen und aus einer mangelnden Befähigung zur Selbstverantwortung auf der anderen Seite ergeben. Zu viele beklagen sich heute, daß sie in ihrer Kindheit nicht genügend gefordert wurden, deswegen erlahmen die Antriebskräfte, reduziert sich die Frustrationstoleranz. Eine stärker fordernde, zu aktiver Mitmenschlichkeit anhaltende Erziehung könnte manche narzißtische Krise bei jungen Menschen mildern oder vermeiden helfen und zu einem ich-stärkeren Realitätsbewußtsein beim Heranwachsenden führen.

Dokumentation

Ökumene braucht die Kirchen

Ein Rückblick von Willem A. Visser 't Hooft auf 60 Jahre ökumenische Bewegung

Am 20. September wurde Willem A. Visser 't Hooft 80 Jahre alt. Der Ökumenische Rat der Kirchen feierte den 80. Geburtstag seines ersten Generalsekretärs während der diesjährigen Tagung des Zentralausschusses (vgl. ds. Heft S. 523). Bei dieser Gelegenheit gab Visser 't Hooft einen aufschlußreichen Rückblick auf die Anfänge der ökumenischen Bewegung und erinnerte gleichzeitig an bleibende Wesenszüge ökumenischer Arbeit. Wir dokumentieren den im ersten Teil leicht gekürzten Text der am 17. August in Genf gehaltenen Ansprache. Die vom Sprachen-

dienst des ÖRK erstellte deutsche Übersetzung wurde an Hand des englischen Originaltextes überarbeitet. Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.

Da wir in Genf zusammengekommen sind, haben wir guten Grund, an den Sommer 1920 zurückzudenken: hier und in der näheren Umgebung fanden drei wichtige ökumenische Zusammenkünfte statt. auf der ersten, im Schloß Crans der Familie van Berchem, trafen sich führende Missionare, um auf der Basis der sehr positiven Ergebnisse der Edinburgher Konferenz des Jahres 1910 und angesichts der in den Kriegsjahren entstandenen Meinungsverschiedenheiten einen Plan für die künftige missionarische Zusammenarbeit auszuarbeiten. Sie beschlossen, die Schaffung einer ständigen Organisation zu empfehlen, aus der dann der Internationale Missionsrat wurde. Einige Wochen später kamen nahezu einhundert Kirchenführer im Hotel Beau Séjour in Champel zusammen, um sich auf einer vorbereitenden Konferenz Gedanken über eine Weltkonferenz für Praktisches Christentum zu machen. Wie sich später herausstellte, war dies die Geburtsstunde der Bewegung für Praktisches Christentum. Die dritte Tagung, deren Teilnehmer größtenteils die gleichen waren wie bei der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, fand im Athenäum statt. Hier wurde eine ständige internationale Organisation für die Bewegung „Glaube und Kirchenverfassung" geschaffen, deren Grundstein bereits 1910 von Bischof Brent gelegt worden war.

Pioniere der ökumenischen Bewegung

Damals sah es so aus, als wären diese drei Organisationen bzw. Bewegungen zu verschieden, als daß man an einen Zusammenschluß denken könnte; Zusammenarbeit in der Mission, Einheit in Lehre und Kirchenordnung, gemeinsames Handeln im sozialen Bereich – dazu schienen verschiedene Ansätze notwendig. Doch gab es damals auch eine Handvoll Männer mit Visionen und Phantasie, die auf ein umfassenderes Ziel hin ausblickten. Es waren besonders drei Männer: einer aus dem Westen, einer aus dem Osten und einer aus dem Norden. Bereits auf der Missionstagung, als er sein Konzept für eine neue Missionsorganisation vorlegte, sagte *J. H. Oldham*, daß diese Organisation schon bald einem Gebilde werde weichen müssen, das der Anfang eines Zusammenschlusses der Kirchen sein könnte. Auf der Tagung für Praktisches Christentum mahnte Erzbischof *Nathan Söderblom*, die geplante Weltkonferenz dürfe nicht ohne die Schaffung eines ständigen Ökumenischen Rates zu Ende gehen. Und Metropolit *Germanos*, der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, lenkte auf der Tagung für Glauben und Kirchenverfassung die Aufmerksamkeit auf das kurz zuvor erschienene Rundschreiben seines Patriarchats an die Kirchen Christi in aller Welt, das sie zur gemeinsamen Bildung einer Koinonia oder Vereinigung der Kirchen aufrief. Es ist bemerkenswert, daß diese weitreichenden Ideen weder in Crans noch in Champel, noch im Athenäum zur Diskussion standen. Sie schienen bloße Wunschvorstellungen zu sein. Es sollte noch siebzehn Jahre dauern, bis sie als diskussionsreif erachtet wurden...

Es drängt mich, die Gelegenheit zu nutzen, um einen Teil der Dankesschuld gegenüber der ersten Generation der Führer der ökumenischen Bewegung abzutragen, der Generation der Gründer und Pioniere, die für die Bewegung in den 20er Jahren Verantwortung trugen. Jener Generation gehörte ich nicht an – die Männer und Frauen von damals waren mindestens 30 Jahre älter als ich –, doch ich lernte sie fast alle kennen, mit einer wichtigen Ausnahme: *Robert Gardiner*, der als Laie der eigentliche Architekt der Bewegung „Glaube und Kirchenverfassung" war und 1924 starb. Wie es scheint, bin ich nun der einzige noch lebende unmittelbare Zeuge der Arbeit jener Menschen. Deshalb möchte ich Ihnen meine Ansichten über die noch heute gültige Bedeutung ihrer Arbeit mitteilen.
Ich möchte nicht in den Stil der Heldenverehrung verfallen. Meine, die zweite Generation neigte eher zum Gegenteil. Wir neigten dazu, unsere Vorgänger ziemlich hart zu kritisieren. Wir hielten sie hinsichtlich der Rolle der Kirchen und der christlichen Kultur für zu triumphalistisch. Unter dem Einfluß von Karl Barth und Reinhold Niebuhr, den Leitbildern der zweiten Generation, hatten wir den Eindruck, daß sie mit ihrem sozialen Evangelium und ihren Bekenntnistheologien der ökumenischen Bewegung keine ausreichende biblisch-theologische Basis geschaffen hatten. Wir standen auch der Tatsache kritisch gegenüber, daß wir anstatt einer einzigen ökumenischen Organisation drei oder vier hatten. Wir waren den Pionieren nicht genügend dankbar dafür, daß sie einen Anfang gemacht und damit die Mauern der Isolation und der Entfremdung durchbrochen hatten.
Welche Motivation hatten diese Pioniere? Ihre Gemeinsamkeit läßt sich wohl am besten mit einem ungewöhnlichen Wort ausdrücken, das in den zwanziger Jahren eine merkwürdige Rolle spielte: das Wort „panchristlich". Wer die Enzyklika Mortalium Animos aus dem Jahre 1928 gelesen hat, erinnert sich, daß diesem Dokument zufolge die Befürworter der Zusammenarbeit und Einheit der Kirchen „Panchristen" genannt wurden. Als Söderblom dies las, war er der Ansicht, dieser ihm unbekannte Begriff sei eine Neuschöpfung zum Zweck, die ökumenische Bewegung ins Lächerliche zu ziehen. Tatsächlich taucht aber das Adjektiv „panchristianos" bereits in der Enzyklika von Konstantinopel aus dem Jahre 1920 auf. Es ist ein Wort, das in der griechischen Kirchensprache häufig für Unternehmungen gebraucht wurde, die Christen aller Glaubensrichtungen vereinte. Söderblom wußte dies zwar nicht, aber seine Antwort lautete: „Panchristlich bezeichnet Christen, die für die Ganzheit und Gesamtheit des Evangeliums einstehen. Und genau das ist tatsächlich das Wesen unserer Bewegung. Wir wollen wichtige Teile der christlichen Botschaft ernst nehmen, die in Vergessenheit geraten oder vernachlässigt worden sind. Die Enzyklika hat uns unabsichtlich einen Ehrentitel verliehen."

Die Männer und Frauen jener ersten Generation verdienen

diese Bezeichnung. Sie sind vor allem Panchristen, weil ihnen am ganzen Volk Gottes lag. Sie haben um die zutiefst anormale Situation gewußt, in der die Christen sich befinden: Wie können wir weiterhin den Glauben an die Einheit der Kirche verkünden, wenn wir im Grunde nichts tun, um diese Einheit sichtbar zu machen? Wir wissen wenig bis nichts über Christen anderer Konfessionen und Völker. Uns fehlt der wahre Sinn für christliche Solidarität. Die Kirchen stehen zueinander in Konkurrenz, als ob sie Fußballvereine wären, ohne daß sie sich der Unteilbarkeit der christlichen Sache in der Welt bewußt sind. Die panchristliche Antwort darauf lautet: nach dem Neuen Testament gehört die Einheit zum Wesen der Kirche. Nicht nur zu ihrem „bene esse", sondern zu ihrem „esse". Gemeint ist nicht nur eine quasi platonische Einheit, sondern die Einheit, die sichtbar und greifbar genug ist, um die Menschen zu überzeugen, daß diese geeinten Christen das Geheimnis der Versöhnung kennen und Trennung und Entfremdung im Leben der Menschheit überwunden haben.

So sind die Panchristen entschlossen, eine große Anstrengung zur Sammlung des Volkes Gottes zu unternehmen. Gardiner von „Glaube und Kirchenverfassung" findet einen Weg, um mit den Kirchen des Ökumenischen Patriarchats, des Patriarchats von Moskau, in Verbindung zu treten, und schreibt dem Vatikan Briefe in vorzüglichem Latein. Brent kann auf der Tagung für Glauben und Kirchenverfassung 1920 in Genf den Delegierten zurufen: „Jetzt können wir sagen, daß wir jeder Kirche der Christenheit die Gelegenheit geboten haben, miteinander das Wagnis unseres Glaubens einzugehen." 1920 auf der Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Genf muß Söderblom jene überzeugen, die zögerten, den Vatikan einzuladen. Ihnen sagt Söderblom schlicht: „Alle, die den Namen Christi bekennen, sollten sich im Hause des Christentums zu Hause fühlen können."

Die zweite Gemeinsamkeit der Panchristen besteht darin, daß sie die Universalität christlichen Glaubens neu einzuholen versuchten. Die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 richtet sich „an alle Kirchen Christi, wo immer sie sein mögen". Im Aufruf zum Gebet der Genfer Tagung für Praktisches Christentum heißt es: „Die Teilnehmer rufen die Christen jeder Tradition und Nationalität und Rasse ernst und feierlich auf, jetzt und unablässig für das Kommen einer umfassenderen Einheit im Geist und im Handeln der ganzen Kirche Christi überall in der Welt zu beten."

Noch ist die angestrebte Universalität mehr Plan als Wirklichkeit, da es zu dieser Zeit noch kein zuverlässiges Kirchenverzeichnis gibt und erst wenige Kirchen in Asien und Afrika das erforderliche Maß an Autonomie für die Mitwirkung in der ökumenischen Bewegung erlangt haben. Dr. Mott, unermüdlich auf Reisen, weist jedoch den Weg in die Zukunft; er organisiert Tagungen des Christlichen Studentenweltbundes in Tokio und Peking; in Jerusalem wird die zweite Weltmissionskonferenz veranstaltet.

Panchristen sind sie auch, weil sie für die Ganzheit des Evangeliums eintreten unter dem Motto: „Christus ist der Herr aller Menschen, oder er ist nicht Herr." Die Trennung zwischen geistlichem Leben und prophetischem Handeln zum Wohle der Gemeinschaft erkennen sie nicht an.

John R. Mott ist nicht nur Gründer und Führer christlicher Weltorganisationen, als der er für seinen Beitrag zur Völkerverständigung mit dem Weltfriedenspreis ausgezeichnet wird, sondern zugleich und vor allem Evangelist mit einer schlichten christozentrischen Botschaft. Oldham mahnt in „Christenheit und Rassenfrage" seine Zeitgenossen, daß die Beziehungen zwischen den Rassen das dominierende Thema der kommenden Jahre sein müssen, zugleich ist er aber auch Verfasser eines Fürbittkalenders, der weithin benutzt wird. Söderblom versucht während und nach dem Ersten Weltkrieg, Brücken zu schlagen zwischen den durch Haß und Uneinigkeit gespaltenen Völkern; auch er wird mit dem Friedensnobelpreis geehrt; doch seine Losung heißt, daß die wahre Einheit unter dem Kreuz Christi zu finden sei. Temple schreibt einen Bestseller über „Christentum und Gesellschaftsordnung" und fordert fundamentale gesellschaftliche Veränderungen; aber in den arbeitsreichsten Jahren seines Lebens liefert er außerdem eine fundierte Auslegung des Johannesevangeliums. Brent ist einerseits der führende Kopf der Bewegung „Glaube und Kirchenverfassung" und Anwalt der Einheit im Glauben, anderseits ist er amerikanischer Delegationsleiter auf der Opiumkonferenz des Völkerbundes und vertritt seine pazifistischen Überzeugungen. *George Bell* tritt für Abrüstung und gegen die Bombardierung deutscher Städte ein, anderseits verdanken wir ihm die Initiative zu einem bemerkenswerten ökumenischen Buch über Christologie. K. T. Paul von Indien war maßgeblich an den Planungen für die Kircheneinheit in Südindien beteiligt und anderseits Sprecher der indischen Unabhängigkeitsbewegung auf der Round-Table-Konferenz in London. *Toyohiko Kagawa* war Sozialprophet und Evangelist. *Nicolai Berdjajev* war ein großer christlicher Philosoph und zugleich ein Meister der Analyse der Sünden aller Gesellschaftssysteme und Ideologien unserer Zeit.

Der eigentlichen Berufung treu bleiben

Meiner Meinung nach ist diese Schwerpunktsetzung – die Ganzheit der Kirche, die Ganzheit der Welt und die Ganzheit des Evangeliums – nicht bloß ein interessanter Teil unseres Erbes, sondern bleibender Wesenszug der ökumenischen Bewegung. Vernachlässigten oder ignorierten wir sie, dann würde unsere Identität Schaden leiden. Immer wieder müssen wir uns die Frage stellen, ob wir in unseren neuen und wesentlich veränderten Verhältnissen noch immer Anwalt biblischer Ganzheitlichkeit sind. Sechzig Jahre sind eine lange Zeit in einer sich so rasch verändernden Welt. Daher war es wohl kaum zu vermeiden, daß uns viel von der Abenteuerlust und dem Entdeckergeist der ersten Jahre verlorengegangen ist. Aber wir sollten uns darüber keine Sorgen machen. Die Tatsache, daß wir heute eher weniger beliebt sind, könnte sogar insofern von Vorteil sein, als wir dadurch auf unsere

eigentliche Berufung zurückgeworfen werden. Wir sollten allerdings sehr darauf bedacht sein, daß unsere Bewegung dieser Berufung treu bleibt. Lassen Sie mich an dieser Stelle einige Überlegungen anstellen zu den Aufgaben, die wir heute im Licht unseres Auftrags zu erfüllen haben.

Was die Wiederherstellung der Ganzheitlichkeit der Kirche, ihre Einheit anbetrifft, befinden wir uns heute in einer Phase des Zweifelns und der Ungewißheit. Ich meine, es geht im wesentlichen um die folgenden zwei Fragen: Gehört Einheit zu den Hauptanliegen der Kirchen? Und muß sie notwendigerweise die Gestalt der Kircheneinheit annehmen?

Ich glaube, wir sollten mit aller Deutlichkeit bekräftigen, daß Einheit eine unverzichtbare *nota ecclesiae* ist. Sicherlich ist der Weg zur vollkommenen Einheit länger und auch hindernisreicher, als wir damals angenommen hatten. Dennoch besteht kein Grund dazu, nicht auf dem Weg zu bleiben. Denn wenn wir aufgeben oder erklären, die Einheit sei kein Ziel, das in der Geschichte erreicht werden könne, dann widersprechen wir damit den biblischen Aussagen zum Wesen und zum Auftrag des Gottesvolkes. Lassen Sie mich das an einem Beispiel erläutern. In Kapitel 17 des Johannesevangeliums betet Jesus: „... damit sie vollkommen eins sind und die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast." William Temple schreibt dazu in seinem Kommentar, hier werde das Wort „erkennen" verwendet, um deutlich zu machen, „daß es der Welt nun gegeben ist, etwas zu erkennen. Durch die Einswerdung der Jünger und den von ihnen Bekehrten wird die Welt nach und nach in die Lage versetzt, das göttliche Wirken zu erkennen". Wir können es uns nicht leisten, ohne dieses machtvolle Zeugnis in die Welt hinauszugehen. In der Botschaft der Stockholmer Konferenz (1925) heißt es: „Die Welt ist zu übermächtig für eine gespaltene Kirche." Dieser Satz kann leicht mißverstanden werden. Zyniker würden sagen: seht ihr, die Christen bekommen es mit der Angst zu tun. Sie rücken zusammen, weil sie selbst nicht mehr an ihre Zukunft glauben. Der Satz gewinnt seine Wahrheit, wenn man ihn in Bezug setzt zum Verkündigungsauftrag der Kirche. Sie kann ihren Auftrag, alle Völker zu Jüngern zu machen, so lange nicht erfüllen, wie die Kirchen durch ihre faktische Trennung zu ihrer Botschaft der Versöhnung und der Einheit im Widerspruch stehen.

Auch die zweite Frage, ob die Einheit in Christus notwendigerweise kirchliche Einheit sein muß, ist in der gegenwärtigen Situation von entscheidender Bedeutung. Viele Christen sind heute zu der Überzeugung gelangt, daß Einheit zwar sehr erstrebenswert sei, daß sie jedoch außerhalb der Kirchen verwirklicht werden könne. Ihrer Ansicht nach sind die Kirchen zu Institutionen geworden, denen es primär um ihr eigenes Weiterbestehen geht und die Veränderungen scheuen. Sie bedauern den Beschluß von 1937, die verhältnismäßig unabhängige ökumenische Bewegung im Rahmen des Ökumenischen Rates zu institutionalisieren und damit praktisch unter die Kontrolle der Kirchen zu stellen. Sie meinen, ökumenische Fortschritte seien nur dort zu erwarten, wo örtliche Gruppen – innerhalb wie außerhalb der Kirchen – spontan ökumenische Ziele zu verwirklichen suchen.

Ich bin durchaus nicht der Meinung, daß man auf diese außerkirchliche Ökumene mit einem Loblied auf die ökumenischen Errungenschaften der Kirchen reagieren sollte. Die Zeiten des Triumphalismus sind – hoffentlich endgültig – vorbei. Wir sollten uns aber darüber im klaren sein, daß wir – ähnlich wie damals, als die in der Jugendbewegung und in Missions- und Bibelgesellschaften vertretenen und damit von der Basis ausgehenden ökumenischen Gedanken den Weg bereiteten für die ökumenische Bewegung der Kirchen – auch heute erwarten können, daß ökumenische Initiativen, die vor Ort oder außerhalb kirchlicher Institutionen entstanden sind, die ökumenische Bewegung lebendig erhalten, zu einer Zeit, in der sie zu erstarren droht. Wenn man ökumenisches Handeln unterhalb oder außerhalb der Kirchen positiv bewertet, so bedeutet dies allerdings *nicht*, daß es *ohne* die Kirchen eine gesunde ökumenische Bewegung geben könne. Ich glaube nicht, daß wir die Entscheidung von 1937 bedauern sollten. Unsere Vorgänger waren zu Recht der Überzeugung, daß die Verantwortung für die ökumenische Aufgabe in erster Linie bei den Kirchen liegen müsse. Nur so wird die ökumenische Bewegung geschichtliche Substanz erhalten. Eine völlig nicht-institutionelle oder sogar antiinstitutionelle ökumenische Bewegung würde zwar ausgezeichnete theoretische Arbeit zur Frage der Einheit leisten können, doch wird sie wohl kaum konkrete Ergebnisse hervorbringen.

Es ist heute Mode, das Eingebundensein der Kirchen in die Geschichte verächtlich zu machen, und diese Mode wird nicht nur außerhalb der Kirchen, sondern selbst in den Kirchen mitgemacht. Es sieht so aus, als seien selbst Kirchenleute eher mit Goethes Ausspruch einverstanden, die Kirchengeschichte sei „ein Sammelsurium von Irrwegen und Gewalt", als mit Calvin, der sie als eine Geschichte immer neuer Auferstehungen bezeichnete.

Mir scheint, daß dieser Defaitismus, der die Kirche für unfähig hält, sich zu erneuern, der Wahrheit nicht näher kommt als der Triumphalismus, der für die streitende Kirche hier und jetzt das postuliert, was erst der triumphierenden Kirche der kommenden Zeit vorbehalten ist. Denn Defaitismus ist im Blick auf die Kirchen eine Form der Undankbarkeit. Paulus, der so gut wie jeder andere die Schwächen der Gemeinden kannte, an die er seine Briefe richtet, beginnt fast jedesmal damit, Gott für ihr Bestehen, für ihren Glauben und ihre Treue zu danken. Als Männer und Frauen der ökumenischen Bewegung haben wir besonderen Anlaß, mit Dankbarkeit von den Kirchen zu sprechen. Sie haben in erheblichem Maße dem Ruf Folge geleistet, aus ihrer Isolierung herauszutreten, den Dialog aufzunehmen, einander zu helfen, gemeinsam menschlicher Not entgegenzutreten, miteinander Unterdrückung und Ungerechtigkeit anzuprangern. In unserer Zeit sind viele Namen zu der großen Wolke von Zeugen hinzugekommen, zu den Männern und Frauen der Kirche, die um des Glaubens willen alle denkbaren Opfer gebracht haben. Ich halte es für ein großes Privileg, daß es mir vergönnt

war, mein Leben mit diesen Menschen zu teilen. Und ich weiß, daß es vielen ebenso geht.

Wie steht es um die zweite Dimension, die Ganzheitlichkeit der Welt? Auf den ersten Blick könnte man meinen, daß wir uns um diesen Aspekt unseres Auftrags nicht weiter zu kümmern bräuchten. Hat seit der Zeit, als unsere Bewegung mehr eine Ökumene der Theorie als der Wirklichkeit war, bis heute, da Männer und Frauen aller Kontinente und Rassen voll und ganz an der gemeinsamen Aufgabe mitarbeiten, nicht eine aufsehenerregende und bemerkenswert rasche Entwicklung stattgefunden? Ja, in dieser Hinsicht haben wir Fortschritte gemacht. Aber um voll und ganz ökumenisch zu sein, genügt eine weltweite Mitgliedschaft allein nicht, sie muß zudem nach dem Grundgesetz des Leibes Christi zusammenwirken. Wir haben noch einen weiten Weg vor uns, bis wir sagen können, daß unsere Koinonia der Beschreibung des Leibes Christi nach 1 Korinther 12, Römer 12, Epheser 4 entspricht. Diese volle Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit, diese völlige Solidarität, welche die Beziehungen der Glieder dieses Leibes kennzeichnen sollte, sind noch immer ferne Ziele, die uns nur langsam näher rücken. Diese Situation wird durch das starke neue Streben nach regionaler und kultureller Identität kompliziert. Warum dem so ist, ist relativ einfach zu verstehen. Beim weltweiten Aufeinandertreffen der Kulturen möchte jede sich mit den anderen messen können, aber viele haben lange unter fremder Herrschaft leben müssen und noch keine Zeit gehabt, eine eigene Lebensanschauung zu entwickeln. Es ist aber sehr wichtig, daß die Kirchen diesem kulturellen Selbstbestimmungsprozeß positiv gegenüberstehen. Damit das Evangelium vollkommen angenommen wird, muß es jede einzelne Kultur durchdringen und deshalb die besonderen Maßstäbe und Mittel der Kommunikation in diesen Kulturen anwenden. Dies stimmt auch mit dem ökumenischen Ziel überein. Eine Ökonomie der Charismata als „gemeinsamer Markt" der Geistesgaben wird nur möglich sein, wenn alle beteiligten Kirchen ihren eigenen Beitrag leisten dürfen. Der Ökumenische Rat tat gewiß gut daran, die Gründung regionaler ökumenischer Zusammenschlüsse zu befürworten.

Worauf es letztlich ankommt

Wenn wir wirklich für das Evangelium als ein Evangelium für die ganze Welt einstehen, müssen wir auch die Kehrseite betrachten: Unsere eigene kulturelle Prägung kann uns so sehr in Anspruch nehmen, daß wir die Universalität unseres Glaubens nicht mehr sichtbar machen. Unsere Kultur darf uns nicht zum Gefängnis werden. Zu oft ist es in der Geschichte der Kirchen vorgekommen, daß sie sich so unkritisch mit ihrer Umwelt identifizierten, daß sie nicht mehr in der Lage waren, die Botschaft der Königsherrschaft Gottes zu verkündigen und prophetisch zu sprechen. Die ökumenische Bewegung bietet Gelegenheit, diese Versuchung zu überwinden, dadurch daß wir einander auf sie aufmerksam machen und einander darin bestärken, Sprecher der universalen Kirche zu sein.

Die dritte Dimension betrifft die Ganzheit des Evangeliums. Vor zwölf Jahren hatte ich anläßlich der vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala Gelegenheit, über dieses Thema zu sprechen. Zu meinem nicht geringen Erstaunen wurde ein Satz aus diesem Referat häufiger als jede andere schriftliche oder mündliche Äußerung von mir zitiert. Ich sagte: „Es muß deutlich werden, daß Kirchenmitglieder, die ihre Verantwortung gegenüber den Bedürftigen in irgendeinem Teil der Welt in der Praxis leugnen, sich ebensosehr der Ketzerei schuldig machen wie jene, die irgendeinen Glaubensartikel leugnen." Mir schien dies eine in der ökumenischen Bewegung seit der Stockholmer Konferenz über praktisches Christentum im Jahre 1925 anerkannte biblische Wahrheit zu sein. Aber die Reaktion auf meinen Satz ließ in mir Zweifel aufkommen, daß meine Äußerung richtig verstanden worden war. Einige Jahre später sagte ich deshalb: „Kirchenmitglieder, die leugnen, daß Gott die Menschen mit sich in Jesus Christus versöhnt hat, sind ebensosehr der Ketzerei schuldig wie jene, die am Kampf für Gerechtigkeit und Freiheit in der Welt nicht teilnehmen wollen und nichts tun, um ihren Brüdern in der Not beizustehen."

Da wir heute über die Ganzheitlichkeit des Evangeliums sprechen, möchte ich eine weitere Überlegung beisteuern. Unser Problem besteht nicht mehr nur in der Frage, ob sich das Evangelium ausschließlich auf das persönliche geistliche Leben und das Heil einzelner Menschen bezieht oder auch auf die Befreiung der Armen und Unterdrückten im Kampf gegen Ungerechtigkeit. In der ökumenischen Bewegung herrscht grundsätzlich Einigkeit darüber, daß beides zum Evangelium gehört. Unser Problem konzentriert sich vielmehr auf die Frage: Worauf kommt es letztlich an?

In diesem Zusammenhang wird in unserer Zeit am häufigsten als neutestamentlicher Text das vierte Kapitel des Lukasevangeliums benutzt, in dem Jesus Christus in seiner Predigt in der Synagoge von Nazareth das ganze Programm seines Wirkens entfaltet. Hier finden wir eine wunderbar umfassende Beschreibung des Evangeliums: gute Nachricht für die Armen, Befreiung für die Gefangenen, Augenlicht für die Blinden, Freiheit für die Unterdrückten. All das wird zusammengehalten von dem einleitenden Satz: „Der Geist des Herrn ruht auf mir", und von dem Schlußwort: „Heute ist dies Wort der Schrift vor euren Ohren erfüllt." Mit anderen Worten: die Frohe Botschaft, das Evangelium, die gute Nachricht lautet, nach den Worten des Lukas an anderer Stelle: „Denn Gott hat sein Volk erlöst." *G. B. Caird* hat den schönen Satz geprägt: „Gott ist nicht nur der Drehbuchautor, der die Handlung für das Drama seines Erlöserwerks erdacht hat, sondern er ist ein Akteur, der persönlich auf der Bühne erscheint und dessen Gegenwart die ganze Handlung zur Lösung hinführt." Damit stellt sich die Frage, ob all das, was wir in der ökumenischen Bewegung tun, wirklich Ankündigung der Gegenwart des Herrn Jesus Christus ist. Ist unser Ausgangspunkt in all unserem Bemühen um Gerechtigkeit in der Gesellschaft und unter den Rassen und um den Frieden ein sittliches Gebot oder vielmehr der

große Indikativ: in Christus ist das Himmelreich gegenwärtig; *darum* habt ihr die Macht, die Welt zu verändern? Lassen wir uns in unserem Bemühen um die Einheit der Kirche von Überlegungen kirchlicher Vernunft oder von der überwältigenden Gewißheit leiten, daß der Herr der Kirche selbst sein Volk zusammenführt? Mit anderen Worten: die Zukunft der ökumenischen Bewegung hängt davon ab, ob jede neue Generation neu entdeckt, daß die ökumenische Bewegung nicht unser Werk ist, sondern die Bewegung der Kirche.

Eine Katakombenkirche lebt und wächst

Einzelheiten über Kirche in der Ukraine

Zum erstenmal hat das Oberhaupt der ukrainisch-katholischen Kirche, Kardinal Joseph Slipyj, Rom, bestätigt, daß seine Kirche in der Ukraine im Untergrund existiert. Zugleich gab der Kardinal beim 30. Kongreß „Kirche in Not" am Sonntag, 3. August, in Königstein, Taunus, Einzelheiten über die Kirche in der Ukraine bekannt. Der 88jährige Kardinal konnte aus gesundheitlichen Gründen nicht persönlich am Kongreß in Königstein teilnehmen. Er ließ seine Ausführungen daher durch seinen persönlichen Vertreter, Archimandrit Lubomir Husar, vor dem Kongreßplenum verlesen. Zwischenüberschriften von der Redaktion.

Am 1. November 1944 starb mein heiligmäßiger Vorgänger, der Diener Gottes, Metropolit Andrej Szeptyckyj. Gott gab mir die schwere, aber große Aufgabe, sein Nachfolger zu sein, als unsere ukrainische katholische Kirche vor der Liquidierung durch die Sowjetmacht mit Hilfe des Moskauer Patriarchates stand.

Bereits am 11. April 1945 wurde ich mit allen anderen Bischöfen verhaftet. Innerhalb eines Jahres folgten mehr als 800 Priester in die Gefangenschaft. Vom 8. bis 10. März 1946 wurde die illegale Synode von Lemberg inszeniert, die unter atheistischem Druck die „Wiedervereinigung" der ukrainischen katholischen Kirche mit der vom Sowjetregime beherrschten Orthodoxie proklamierte.

Diese „Wiedervereinigung", und damit die äußere Liquidation unserer Kirche, wurde mit brutaler Gewalt durchgeführt. Die Bischöfe wurden in alle Landesteile der Sowjetunion deportiert und sind fast ohne Ausnahme in der Gefangenschaft umgekommen oder umgebracht worden. Jeder von uns mußte seinen eigenen Kreuzweg gehen. Jetzt, da ich 88 Jahre alt bin, sind Jeniseisk, Mordowia, Polaria, Inta und Sibirien nur noch in meiner Erinnerung lebendig, aber damals war es eine schwere Heimsuchung. Ich danke Gott, daß er mir die Kraft gegeben hat, dieses Kreuz 18 Jahre lang zu tragen, und ich verneige mich in Ehrfurcht vor den zehn Mitbrüdern im Episkopat, den mehr als 1400 Priestern, 800 Schwestern und den Zehntausenden von Gläubigen, die in der Gefangenschaft ihre Treue zum Papst, zum römischen Apostolischen Stuhl auf zur Universalkirche mit dem Opfer ihres Lebens besiegelt haben.

Unsere Priester wurden vor die Wahl gestellt, sich entweder der „Regime-Kirche" anzuschließen und somit die katholische Einheit zu verleugnen oder zumindest zehn Jahre das harte Schicksal der Deportation mit allen daraus resultierenden Strafmaßnahmen zu tragen. Die übergroße Mehrheit der Priester hat den Weg durch die Gefängnisse und Konzentrationslager der Sowjetunion gewählt.

Einer unserer besten Priester litt von 1945 bis 1955 in den Lagern Potma, Sarowo, Jawas, Uljanowo und Poliwanowo. Er schrieb an seine Pfarrkinder: „Ich nehme diese Haft als eine Buße an und opfere sie für Euch, damit dieses Kreuz Euch erspart bleibe. Ich segne Euch und bete für Euch. Fünfmal täglich bete ich für alle meine Pfarrkinder. Sonntags zelebriere ich die göttliche Liturgie. Jeden Tag halte ich eine Moleben (Gebetsandacht)... Man hat mich zur Apostasie zwingen wollen, aber ich habe es abgelehnt... Die Sache Gottes muß siegen. Bewahrt den Glauben Eurer Väter!"

Falls diese Priester ihre zehnjährige Haftzeit überleben, ist das Ende der Verfolgung noch lange nicht abzusehen. Man schrieb mir über einen Mönch in den Karpaten: „Im Jahre 1968 wurde er von neuem zu drei Jahren Haft verurteilt, weil er Kindern Religionsunterricht erteilt hatte. Diese Jahre hat er bis zum letzten Tag abgesessen. 1973 bekam er nochmals anderthalb Jahre, weil er am Krankenbett einer Frau gebetet hatte... Die Sowjetregierung vertritt den Standpunkt, daß die ukrainische katholische Kirche verboten ist, und betrachtet daher auch das Beten in einer Privatwohnung als ein Verbrechen gegen den Staat."

Dennoch bleiben die Gläubigen ihrem Glauben treu. In abgelegenen Dörfern, in denen die Kirche geschlossen und der Priester deportiert wurde, öffnen sie bisweilen insgeheim die Kirche, singen die Vesper, die Molebens und sogar für das Volk vorgesehene Teile der göttlichen Liturgie. Ich zitiere aus einem Bericht, der mich unlängst erreichte: „Alle Sonntage kommen die Gläubigen zur Kirche und singen mit dem Kantor die Matutin und die heilige Liturgie, das heißt nur die Responsorien, weil wir keinen Priester haben. Auf dem Altar steht ein Kelch, und es brennen Kerzen." Die Gläubigen hängen so sehr an den Gottesdiensten, daß sie, falls sie Vertrauen zum orthodoxen Priester haben, auch an deren Gottesdiensten teilnehmen.

Ein Glaube, der reiche Früchte trägt

Trotz der Verfolgung, die bereits 35 Jahre andauert, können wir mit Dankbarkeit feststellen, daß unsere zum Un-

tergang verurteilte Kirche nicht nur lebt, sondern sogar wächst, sowohl in der West- wie in der Ostukraine und überall in der Sowjetunion, wo unsere Deportierten leben, vor allem in Sibirien.

Unsere Kirche zählt in der Sowjetunion wenigstens vier Millionen Gläubige, die Rom treu geblieben sind. Ihr Glaube ist so stark, daß er reiche Früchte trägt: wir haben Priester, Mönche, Ordensfrauen, zahlreiche Berufungen und eine Geheimhierarchie. Es ist dem atheistischen System nicht gelungen, den Glauben zu vernichten. Eltern, aufgewachsen in einem gottlosen Staat, erziehen ihre Kinder in christlichem Geist. Dissidenten, in atheistischen Schulen ausgebildet, sprechen von Gott und verteidigen die Kirche. Eine 35jährige Frau gibt vor dem Gericht voller Stolz zu, daß sie ihre vier Kinder taufen ließ und sie die Gebete und den Katechismus lehrt. Ein vierzehnjähriger Schüler antwortet auf die Frage eines Touristen, ob er betet, ernsthaft und ohne Zögern: „Selbstverständlich bete ich."

Die Briefe, die ich von unseren Gläubigen erhalte, sind ermutigend. Die Oberin unserer Ordensfrauen schickte mir dieses Jahr ihre Osterwünsche. Sie schreibt: „Wir halten Tag und Nacht Anbetung vor dem Allerheiligsten... Einige Töchter sind verheiratet." Das bedeutet, daß einige junge Schwestern ihre ewigen Gelübde abgelegt haben. Geheime Ordensfrauen, in der Krankenpflege tätig, sind hervorragende Zeugen Christi, zu dem sie viele Suchende hinführen. Ihr aufopferndes Leben inspiriert andere junge Mädchen, ihrem Beispiel zu folgen. Sogar atheistische Ärzte, die wissen, daß es sich um Schwestern handelt, schätzen ihre Hingabe so sehr, daß sie sie um jeden Preis in ihrem Krankenhaus behalten wollen.

Ein junger Arzt in Transkarpatien studiert mit geliehenen Büchern Theologie, um Priester zu werden. Junge Ärzte, Ingenieure, Juristen usw. weihen sich Gott als Priester oder Mönche. In einem Brief vom 8. Januar 1980 schreibt mir ein Geheimbischof: „Bald weihen wir die neuen Priester, die per Fernkurs Theologie studieren. Unsere Schwestern bringen die schriftlichen Fragen zu den Kandidaten und holen die Antworten ab. Die mündlichen Prüfungen finden im Frühjahr oder Sommer in der freien Natur statt. Und dann folgen die Weihen."

In einem Brief vom 11. Februar 1980 versichert mir ein erfahrener Seelsorger: „Unter den neugeweihten Priestern gibt es ausgezeichnete Leute." Das ist ein hohes Lob, aber wieviel Glaube ist nötig, um in der Katakombenkirche die Gnade des Priestertums anzunehmen? Und wieviel Opfermut ist nötig, um in dieser Berufung auszuharren? Um dies zu verdeutlichen, will ich Ihnen die Geschichte eines unserer Priester erzählen.

Wir wollen ihn Mykola nennen. Als Kind tiefgläubiger Eltern spürte er schon früh in sich das Verlangen zum Priestertum. Katakombenpriester unterrichteten ihn in der Theologie. Er wurde 1975 geweiht. Die Weihe fand bei vertrauenswürdigen Leuten in einem Keller statt. Außer Mykola traten elf Weihekandidaten an. Dem Katakombenbischof assistierten einige ältere Priester. Es war eine erschütternde Feier. Keiner trug ein liturgisches Gewand, da bei der Katakombenseelsorge größte Vorsicht geboten ist. Als priesterliche Utensilien erhielt Mykola Gewand, Altar und liturgische Gegenstände, verpackt in einem Kästchen für die Rasiergarnitur. Der Inhalt? Ein kleiner Becher, ein Löffelchen, ein farbiges Seidenband, das als Epitrachelion (Stola) dient, und zwei kleine Fläschchen mit Wasser und Wein. Das Brot, in eine Serviette gewickelt, steckte er in seine Tasche. Die erste göttliche Liturgie zelebrierten die zwölf neugeweihten Priester mit ihrem Bischof im Keller. Mit seinem Segen gingen sie in die neuen Katakomben, um dort ihre Arbeit im Dienste Christi und der verfolgten Brüder zu beginnen.

Wie arbeiten Pater Mykola und seine elf Freunde? Die jungen Priester suchen mit Absicht eine schlecht bezahlte Arbeit, die ihnen einigermaßen Bewegungsfreiheit erlaubt. Sie feiern die Liturgie ja nach den Gegebenheiten. Pater Mykola sucht in jeder Ortschaft Vertrauensleute. Sonntags früh geht er in ein Dorf und mischt sich unter die Leute, die an der Kirche stehen. „Wird die Liturgie gefeiert?" fragt er. „Die Leute beten allein, weil der Priester deportiert ist", antwortet man ihm.

Pater Mykola geht in die Sakristei und bittet den alten Sakristan, ob er die göttliche Liturgie feiern darf. Zuerst schaut ihn dieser mißtrauisch an, aber schließlich läßt er sich überzeugen und hilft ihm mit den Paramenten. Pater Mykola tritt an den Altar und fängt an zu singen. Die Anwesenden antworten mit Tränen in den Augen. Es ist bereits so lange her, daß sie einen Priester gesehen und das Wort Gottes gehört haben. Wenn der Priester die Kirche verläßt, ist er wieder der einfache Sowjetarbeiter. Der Sakristan nimmt ihn zum Mittagessen mit und lädt noch einige verläßliche Leute ein. Sie bitten Pater Mykola, einige Tage zu bleiben, weil es so viele ungetaufte Kinder gibt, auch Kranke, die beichten wollen, und viele unversiegelte Gräber. Er bleibt im Dorf und erfüllt seine seelsorgliche Pflicht...

Pater Mykola wird meistens in einem Haus untergebracht, in dem er sich notfalls auch verstecken kann. Einige Male wurde er verraten, aber die Gläubigen haben immer verhindert, daß er verhaftet wurde. Wenn er seine priesterliche Arbeit verrichtet, stehen immer einige Leute Wache. Wenn es unmöglich ist, in der Kirche zu zelebrieren, feiert er die Liturgie im Hause eines zuverlässigen Gläubigen. Manchmal tauft er nachts im geheimen sogar Kinder von Parteifunktionären. So zieht er mit seinen Freunden durch die Ukraine. Er besucht nicht nur die katholischen Gläubigen, sondern auch die orthodoxen. Die ganze Ukraine glaubt, daß die heilige Mutter Gottes ihn schützt und daß Maria ihre Priester sendet, um das arme Volk zu trösten.

Die Geschichte von Pater Mykola, die ich einem Bericht vom Oktober 1979 entnehme, zeugt von einem heldenhaften Glauben, der in der Unterdrückung wächst und imstande ist, Berge zu versetzen. Aber um welchen teuren Preis wird er erworben? Das mußte der orthodoxe Dissident Oles' Berdnyk erleben, der im Dezember 1979 von neuem verhaftet wurde, nachdem er dem Papst geschrieben hatte: „Ich bin geboren und erzogen in einem Land, in dem der Atheismus die offizielle Lehre ist. Durch

Kampf und Leiden habe ich Christus gefunden und die Realität seines Lebens erfahren..."

Martyrium als Beweis der Lebendigkeit

Das hat auch einer unserer Katakombenbischöfe erlebt, der unlängst bei der Erfüllung seiner Pflicht entdeckt wurde. Vergebens versuchte der KGB, ihn mit Drohungen und Folterungen zur Mitarbeit zu zwingen. Auch der Versuch, durch das Versprechen einer gewissen Freiheit die Einheit der Kirche von innen her zu spalten, mißlang, weil der Bischof weiß, daß es für die Kirche keinen anderen Weg als den Kreuzweg gibt. Dieser Kreuzweg der ukrainischen Kirche ist auch jetzt noch mit Leichen übersät.
Im März 1980 fand man im Dorf Tomaschiwka, im Gebiet von Rohatyn, die Leiche unseres Priesters Anatol Gorgula. Man hatte ihn gefesselt, mit Benzin übergossen und verbrannt. Seine Gläubigen haben mir berichtet, seine einzige Schuld sei gewesen, daß er seiner Kirche treu blieb und daß er die göttliche Liturgie feierte.
Im Mai 1980 fand man in Zymna Woda – nahe bei Lemberg – den 60jährigen Priester Iwan Kotyk erschlagen in der Fabrik, in der er arbeitete. Sein Gesicht war blau, die Nase voll geronnenen Blutes, alle Zähne waren ihm ausgeschlagen, und in den Mund hatte man ihm Brot gestopft. Seine Gläubigen haben ihn unter Gesang kirchlicher Lieder beerdigt, und es gab so viele Trauernde, daß der Leichenzug eine Länge von 600 Metern hatte.
Noch immer gilt, was unser junger Glaubenszeuge Josyf Terelia am 6. März 1977 auf einen Lappen Kattun dem Papst Paul VI. schrieb: „Bittere Zeiten sind für die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine angebrochen. Wir, die Gläubigen dieser Kirche, sind gezwungen, im geheimen unsere Kinder taufen zu lassen, im geheimen zu heiraten, zu beichten und beerdigt zu werden. Unsere Priester seufzen in Lagern und psychiatrischen Anstalten: sie werden psychisch zerstört... Ich lebe in einem Staat, in dem es ein Verbrechen ist, Christ zu sein. Niemals vorher sind die Gläubigen der Kirche Christi solchen Verfolgungen ausgesetzt gewesen wie heute. Den ukrainischen Katholiken wurde alles genommen: das normale Familienleben, die Freiheit des Wortes, die Feier der Liturgie unserer Kirche. Wir sind in den Katakomben! Für das Wort Gottes wird der lebendige Geist gekreuzigt. Von den 34 Jahren meines Lebens habe ich 14 Jahre in Gefängnissen, Konzentrationslagern und psychiatrischen Anstalten verbracht... Ohne eine Gegenaktion aller christlichen Kräfte ist das Ende der Verbrechen in der gottlosen Welt nicht zu erwarten... Wir flehen unsere katholischen Brüder an, die gequälte griechisch-katholische ukrainische Kirche zu verteidigen."
Unsere Kirche ist nicht tot, wie manche in der freien Welt glauben oder vielleicht sogar wünschen, weil sie ihren allzu menschlichen Plänen im Wege steht. Unsere ukrainische Kirche lebt. Der beste Beweis dafür ist ihr Martyrium. Sie leidet, weil sie glaubt, und sie glaubt, weil sie leidet. Und sie freut sich darüber, für Gott leiden zu dürfen, wie ich in einem Brief vom Mai 1980 lese: „Wir sind die Auserwählten des Herrn; es ist eine Gnade, daß wir für Gott und seine Kirche leiden dürfen." Für unsere Gläubigen ist die Tatsache, daß unsere Kirche nach 35 Jahren blutigster Verfolgung noch immer existiert, ein Wunder der göttlichen Gnade, das sie immer wieder zum Nachdenken zwingt. Dieses Wunder macht ihren Glauben unerschütterlich.
Auch das kommunistische Regime weiß, daß sein Kampf um die Seelen, den es vor mehr als 60 Jahren so selbstsicher und mit so viel Prahlerei begonnen hat, nicht den erwarteten Erfolg hatte. Die häufigen Aufrufe in der Presse an die Jugend, auch an die kommunistisch organisierte Jugend, an Gottesdiensten nicht teilzunehmen, und die noch immer sich fortsetzende Verspottung von Heiligtümern und Gläubigen beweisen deutlich, daß ein Großteil des Volkes an dem Glauben festhält. Dieser Glaube ist so stark, daß er sogar die Kraft hat, die Jugend dem Einfluß der kommunistischen Führer zu entziehen und zu Gott zu führen. Nur wer die atheistische Hölle selbst erlebt hat, kann verstehen, welche Aufgabe die Kirche als Lehrerin des Glaubens und der Sitten in meinem Vaterland erfüllt.
Mit Recht schrieb der ukrainische Historiker Valentyn Moroz, damals noch Dissident in der Sowjetunion, im Jahre 1973: „Die Kirche ist so tief in das kulturelle Leben hineingewachsen, daß es unmöglich ist, sie anzutasten, ohne gleichzeitig die ganze geistliche Struktur der Nation in Auflösung zu bringen." Das stimmt, aber die Kirche hat eine noch viel tiefere Bedeutung für unser Volk. Zusammen mit anderen Religionsgemeinschaften, die die politische Kollaboration mit der kommunistischen Diktatur ablehnen, ist sie die Säule und Grundfeste von Wahrheit und Moral für alle, die das Evangelium aktiv leben wollen.
Die Existenz und die geistige Kraft der Kirche in meinem Vaterland sind von größter Bedeutung für die Glaubenstreue derjenigen Ukrainer, die durch Flucht oder Emigration über die ganze Welt verstreut sind und die ihrer Kirche treu blieben. Ohne die Existenz der Mutterkirche kann von einer Kirche in der Diaspora keine Rede sein! Wie das jüdische Volk in der Babylonischen Gefangenschaft, sobald es Jerusalem vergaß, sich unvermeidlich heidnischen Sitten anpaßte, so wird auch die ukrainische Diaspora ohne innere Verbundenheit mit der Mutterkirche ihre Identität verlieren. Diese lebensgefährliche Assimilation setzt nicht nur im nationalen, sondern auch im religiösen Bereich den Prozeß in Gang, der für unser Volk mit dem Verlust seines inneren Wesens und seines katholischen Glaubens enden würde.
Weil in der göttlichen Lebensgemeinschaft, die wir mit dem hl. Paulus den mystischen Leib Christi nennen, die Existenz einer Kirche auf alle anderen Teilkirchen einen Einfluß hat, darf die ukrainische Kirche niemandem gleichgültig sein. Aller institutionellen, organisatorischen und materiellen Mittel beraubt, ist sie mit dem wehrlosen Christus für all ihre Schwesterkirchen eine Quelle der inneren Kraft und der wahren Erneuerung. Hier leistet sie ihren eigenen wertvollen Anteil zum geistlichen Schatz der Weltkirche.

Ökumene der Verfolgung

Wenn wir den Platz und die Bedeutung der ukrainischen katholischen Kirche im Rahmen der Weltkirche betrachten, müssen wir über die Wiedervereinigung aller Christen sprechen. Die Einheit in Christus muß wiederhergestellt und die tiefe Wunde der Trennung im mystischen Leib geheilt werden. Das 2. Vatikanische Konzil gibt uns dies als Aufgabe. In Osteuropa wurde schon jahrhundertelang an dieser Aufgabe gearbeitet.

Heute wird der sogenannte ökumenische Dialog zwar eifrigst betrieben, aber leider beschränkt er sich auf den kleinen Kreis des höheren Klerus und der Experten. Das Volk ist im Westen nur wenig und in der Sowjetunion überhaupt nicht dabei einbezogen. Aber in der Sowjetunion ist durch das gemeinsam getragene Kreuz der Verfolgung eine echte Ökumene gewachsen, die, durch ein tiefgreifendes Glaubensbekenntnis und das Blut der Märtyrer gereinigt, bis zu dem tiefsten Grundprinzip des Evangeliums reicht: das Göttliche und nicht das Menschliche zu suchen. Denn Katholiken und Orthodoxe, Baptisten und andere Konfessionen leiden auf die gleiche Weise um Christi willen. Dieses Leiden macht sie alle auf ähnliche Weise zu Kindern Gottes und seiner Kirche. Das ist ein Gewinn von unschätzbarem Wert. Die modernen Ökumenisten täten gut daran, diese neue Sachlage nicht aus den Augen zu verlieren.

Wir können noch die Frage stellen, was unsere ukrainische Kirche vom kommunistischen Regime erwarten kann. Absolut nichts! Im Rahmen des kommunistischen Systems gibt es für die Kirche keinen Platz. Wenn sie auf irgendeine Weise geduldet wird, dann nur und ausschließlich zur Erreichung nichtkirchlicher oder antikirchlicher Ziele. Und wenn wir in den vom Sowjetstaat geduldeten kirchlichen Strukturen positive christliche Elemente entdecken, dann ist das nicht vom Willen des herrschenden Kommunismus, sondern vom Willen Gottes bestimmt. Das wahre Wohl der Kirche kann man nicht von einem System erhoffen, das wegen seines Charakters grundsätzlich Gott, die Kirche und jede Religion bekämpfen muß.

Unsere Brüder und Schwestern in der Ukraine rechnen darum nur mit Gott, der durch ein Wunder seiner Vorsehung sogar in einer Entfernung von Tausenden von Kilometern Menschen anregen kann, die Instrumente seiner barmherzigen Liebe zu werden. Dieses Werk der helfenden Liebe für mein gemartertes Volk wird seit vielen Jahren in hervorragender Weise durch die Ostpriesterhilfe Pater Werenfrieds verrichtet. Ihm und Euch allen danke ich im Namen meiner vergessenen und verkannten ukrainischen Kirche für die unschätzbare Hilfe, die sie von Euch empfangen durfte. Unsere Dankbarkeit ist um so größer, weil wir spüren, daß Ihr uns nicht bloß Euer Geld, sondern einen Teil Eures Herzens gebt.

Viel wichtiger als materielle Hilfe ist die geistige und moralische Unterstützung, die Ihr leisten könnt. Es ist Eure Aufgabe und Pflicht, die verfolgten Brüder niemals zu vergessen. Der ehemalige Professor und Rektor unseres Priesterseminars in Lemberg, Dr. Iwan Czorniak, der am 26. Januar 1980 nach einem 35jährigen Leidensweg wie ein Heiliger gestorben ist, bat mich in seinem letzten Brief, alles zu tun, um die öffentliche Meinung zu beeinflussen, das Weltgewissen aufzurütteln, das elementare Recht der Glaubensfreiheit für alle unterdrückten Völker in der Sowjetunion zu fordern und zu verhindern, daß die schweigende Kirche von denen, die reden können, totgeschwiegen wird. Jetzt, da der Tag naht, daß Gott mich aus diesem Leben abruft, möchte ich diese vielleicht letzte Gelegenheit wahrnehmen, um den letzten Wunsch meines gemarterten Mitbruders zu erfüllen.

Es genügt jedoch nicht, nur zu reden. Ihr müßt beten und arbeiten und vor allem ein konsequentes christliches Leben führen. Wenn endlich der Tag kommt, an dem unsere verfolgten Brüder des Ostens in der Kirche der freien Welt wiederum moralische Kraft, unerschütterlichen Glauben, allseitige Verteidigung der Menschenrechte bewundern können, dann werden sie neuen Mut schöpfen, um ihren Kampf fortzusetzen. Dann wird ihr Herz mit größerem Vertrauen erfüllt. Dann wird ihr Joch sanft und ihre Bürde leicht (Mt. 11,30). Amen.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Freier Wettbewerb oder flächendeckendes Angebot?

Zum Pluralismuskonzept in der Erwachsenenbildung

Seit hierzulande die Auffassung um sich greift, daß Weiterlernen nach Abschluß der schulischen und beruflichen Erstausbildung nicht mehr weiter als beliebige Privatsache betrachtet werden kann, spielt sich um den neuen, „vierten" Bildungsbereich eine ungemein zähe, erbitterte Auseinandersetzung ab, in die auch vom Raum der Kirche aus eingegriffen wird. Der Streitpunkt: die Antwort auf die Frage, wie ein Bildungssektor organisiert, strukturiert und

rechtlich verfaßt werden muß, dessen Angebot inhaltlich von lebenspraktischen Notwendigkeiten des Alltags bis zur religiösen Frage reicht und auch berufliche Fortbildung und Umschulung miteinschließt, ein Angebot, das u. a. auch variable Möglichkeiten bietet, Mängel des Schul- und Berufsbildungssystems auszugleichen, das aber zugleich auch elastisch auf aktuelle Erfordernisse reagiert; das lokale und regionale Bedürfnisse berücksichtigt, aber zugleich auch lokal und regional ungleiche Weiterbildungschancen abbaut, also auch den Bürgern abseits der Ballungszentren in zumutbarer Entfernung vielfältige Weiterbildungsmöglichkeiten sichert – und das angesichts einer historisch gewordenen Vielfalt von Einrichtungen in unterschiedlicher Trägerschaft.

Der Streit geht nicht um diese vielleicht utopisch anmutenden langfristigen Ausbauziele. Über die Notwendigkeit eines einheitlicheren, aber zugleich dynamischen und offenen Systems der Weiterbildung findet sich ein breiter Konsens. Bund und Länder haben ihn im Bildungsgesamtplan festgeschrieben. Die Ausbauziele sind konsequente Ableitungen aus den Ansprüchen unserer Gesellschaft und aus den gewaltigen sozialen Veränderungen. Die freie Entfaltung der Person, die urteilsfähige Teilhabe am Geschehen in allen Lebensbereichen sowie die gewachsenen beruflichen Anforderungen lassen einen Ausbau des vierten Bildungsbereichs nach den oben skizzierten Konturen zwingend erscheinen. Der Streit geht vielmehr um das zukünftige Verhältnis der vielen Träger, um die Form ihrer Beteiligung an der Sicherstellung der Ausbauziele.

Plädoyer für Pluralismus und Kooperation

In der Diskussion um Organisation und Struktur des neuen Bildungssektors hat sich der katholische Träger im Bereich Weiterbildung in den letzten 10 Jahren mit einer Fülle von Beiträgen zu Wort gemeldet, mehrfach unterstützt vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Es zeigt sich dabei in den zentralen ordnungspolitischen Vorstellungen weitestgehende Übereinstimmung. In der letzten Stellungnahme des Zentralkomitees „Zu aktuellen Fragen der Weiterbildung" vom Juni 1979 ist sehr dicht nochmals bekräftigt, was seit Jahren offizielle katholische Position ist. Die Stellungnahme bringt sie auf die Formel „Offenheit in Vielfalt"[1].

– Ganz entschieden wird gegen eine Verstaatlichung des Bereichs und für den Erhalt des teils konkurrierenden Nebeneinanders von staatlichen und kommunalen Einrichtungen, von Bildungswerken der Arbeitgeber, der Berufsverbände, der Gewerkschaften, der Kirchen, ländlicher Organisationen, Volkshochschulen usw. plädiert.
– Der Beitrag der relevanten gesellschaftlichen Gruppen wird – sofern er dem Kriterium uneingeschränkter Zugänglichkeit und Benutzung zu den gleichen Bedingungen entspricht – als Mitarbeit an der Erfüllung der „öffentlichen Aufgabe" Erwachsenenbildung verstanden. Daraus leitet sich der Anspruch auf öffentliche Anerkennung und Förderung ab.
– Es wird eine prinzipielle Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit aller Träger gefordert. Jede Vorrangstellung, auch die eines staatlichen, kommunalen oder eines öffentlich-rechtlichen Trägers wird abgelehnt. Dem entspricht die Forderung auf angemessene Förderung durch Staat und Kommunen nach dem Grundsatz gleicher Förderung bei gleicher Leistung.
– Der Gleichheitsgrundsatz wird auch auf die Inhalte der Weiterbildung angewandt. Einer Privilegierung einzelner Zielsetzungen und Teilbereiche der Weiterbildung in der Förderung wird eine Absage erteilt. Inhaltliche Vorentscheidungen durch entsprechende Rahmenbedingungen werden nicht zugestanden.
– Beziehungsloses Nebeneinander und uneingeschränkter Wettbewerb der Träger werden abgelehnt. Die im Interesse der Sicherung der Ausbauziele seitens der Bildungspolitik als unabdingbar geforderte enge Zusammenarbeit unter allen Beteiligten zwecks zeitlicher, räumlicher und thematischer Abstimmung sowie zwecks Herausgabe gemeinsamer Veranstaltungsverzeichnisse wird als notwendig bejaht.
– Staatlicher und kommunaler Dirigismus in Fragen der Kooperation wird abgelehnt. Auf örtlich-regionaler Ebene wie auf überregionaler Ebene wird für eine freiwillige und in eigener Verantwortung der Beteiligten zu vollziehende partnerschaftliche und gleichberechtigte Kooperation plädiert.
– Unbeschadet des Bekenntnisses zu einer in einem kooperativen System erforderlichen Arbeitsteilung wird grundsätzliches Recht aller Träger auf volle, unverkürzte Personal- und Inhaltsautonomie, d. h. unter anderem auch auf die gesamte Breite der Themen beansprucht. Ein Rückzug oder eine Verdrängung auf bestimmte Teilbereiche wird abgelehnt.

Die katholische Position setzt also stark auf eine Selbstregulierung unter den Beteiligten. Sie bejaht entschieden die öffentliche Verantwortung für den Weiterbildungsbereich, möchte ihren Ausdruck aber im wesentlichen auf eine angemessene finanzielle Förderung beschränkt wissen. Ordnungs- und strukturpolitische Eingriffe werden ihr nicht zugestanden. Dem Prinzip der Subsidiarität kommt überragende Bedeutung zu.

Zugrunde liegt dieser Ordnungsvorstellung jenes mit dem Begriff der „pluralistischen Gesellschaft" umschriebene Strukturkonzept der freiheitlich-rechtstaatlichen Demokratie, demzufolge die Gesellschaft durch eine Vielfalt miteinander konkurrierender Interessen und Weltanschauungen gekennzeichnet ist, die sich organisiert haben, um ein Gleichgewicht auszubalancieren, das vom Konsens aller getragen wird. Erwachsenenbildung müsse, so wird argumentiert, dieses gesellschaftlich-politische System widerspiegeln. Nur eine inhaltliche und organisatorische Pluralität könne jene „Offenheit in Vielfalt" sichern, „die Bestandteil unserer verfassungsmäßigen Grundordnung

ist und zu den Grundbedingungen aller Bildungsangebote in einer freiheitlichen Gesellschaft gehört".
Von daher leitet Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft nicht nur ein Recht, sondern auch die Pflicht ab, überall im Weiterbildungsbereich mit eigenständigen Programmangeboten präsent zu sein. Ein freiwilliger Verzicht oder ein erzwungener Ausstieg, aber auch schon Vorrangstellung oder Verneinung der organisatorischen Pluralität gefährde den Bestand der Vielfalt der Inhalte und Werte und damit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung.

Zweifel an der Funktionsfähigkeit

Die katholische Erwachsenenbildung steht mit ihrer Ordnungsvorstellung und deren theoretischer Prämisse in der Diskussion nicht allein da. Die Argumentation ist allen gesellschaftlichen Trägergruppen gemeinsam. Sie hat im bildungspolitischen Ringen um die Gestaltung der zukünftigen Weiterbildungslandschaft zur merkwürdigen Erscheinung einer großen Koalition von ansonsten sich nicht immer freundlich gesinnten gesellschaftlichen Lagern geführt. Gewerkschaften, Verbände der Wirtschaft, die Kirchen, ländliche Organisationen, Berufsverbände haben sich zur Abwehr von Beschneidungen der überkommenen gruppenautonomen pluralistischen Struktur zusammengetan.
Die Ordnungsvorstellung kann trotz der beharrlichen Wiederholung durch eine breite Koalition von Verfechtern in der anhaltenden Diskussion nicht recht überzeugen. Sie ist zwar weithin in die Gesetzgebung der Länder eingeflossen. Die freien Träger haben ihre Ansprüche dort, wenn auch in unterschiedlichen Akzentuierungen, ausnahmslos verankert. Aber unter Wissenschaftlern, Bildungspolitikern wie Bildungsplanern hat sich in den letzten 10 Jahren doch erhebliche Skepsis gegen das extensive pluralistische Modell mit seinem freien Spiel der Kräfte breitgemacht[2]. Ein Trend zur Favorisierung einer stärkeren Gestaltungsverpflichtung des Staates zur Gewährleistung eines angemessenen Weiterbildungsangebots – ohne Ausschluß freier Initiative aus der öffentlichen Förderung – ist bei allen Varianten der diskutierten Modelle und Vorschläge doch unverkennbar.
In Nordrhein-Westfalen hat sich diese Skepsis erstmals auch der Gesetzgeber zu eigen gemacht. Er hat zur Sicherstellung einer umfassenden, verbrauchernahen Weiterbildungsversorgung den Kommunen die Errichtung von Volkshochschulen als Pflichtaufgabe zugewiesen und sich zugleich bereitgefunden, ihnen dabei durch besonders großzügige Förderung unter die Arme zu greifen. Freie gesellschaftliche Gruppen und Verbände, die der Gesetzgeber aus verfassungsrechtlichen Rücksichten nicht verpflichten kann, sind eingeladen, unter Wahrung ihrer pädagogischen Autonomie eigene Angebote beizusteuern. Sie werden, wenn auch nicht im Umfang wie die öffentlichen Einrichtungen, aber immer noch weitaus großzügiger als anderswo bezuschußt. Die Verpflichtung öffentlicher wie nichtöffentlicher Träger auf die gemeinsame Aufgabe Weiterbildung hat der Gesetzgeber dadurch verfügt, daß er die finanzielle Förderung von einer wechselseitigen Kooperation und Koordination bei der Planung des Angebots abhängig macht.
Über eine Verstaatlichung des vierten Bildungssektors wird in den Gegenkonzepten nicht diskutiert. Die Vorstellungen gehen vielmehr in Richtung auf Formen indirekter Steuerung durch Erlaß von Strukturvorgaben, die einen Freiraum für pädagogische Initiativen der verschiedenen Einrichtungen zulassen. Von katholischer Seite wird das vielfach als Bestreben ausgelegt, den Einfluß der Kirche in der Weiterbildung wie eben in der Gesellschaft insgesamt zurückzudrängen. Solche Absichten wird es sicher da und dort geben. Insgesamt aber wäre das eine Fehleinschätzung. Es ist kein neuer Kulturkampf im Gange. Die Entwicklung läuft ebenso der Position der Gewerkschaften oder der der Wirtschaftsverbände zuwider. Das Mißtrauen gegenüber der Ordnungsvorstellung der freien Träger rührt aus Zweifeln an der Funktionsfähigkeit des extensiven pluralistischen Modells im Hinblick auf die Bereitstellung eines Angebots nach den eingangs skizzierten Kriterien.
Die Skepsis gründet sich auf die Erfahrungen mit der Leistungsfähigkeit eines nur auf der freiwilligen und gleichberechtigten Kooperation einer Vielzahl von Trägern beruhenden „Systems" der Erwachsenenbildung. Die freien Initiativen verweisen zwar gern auf die freiwillige Arbeitsteilung, auf die in den Leistungsstatistiken – tatsächlich in gewissem Umfang – vorfindbare inhaltliche Schwerpunktbildung. Nach wie vor herrschen vor Ort in hohem Grad aber auch Zufälligkeit, unnötige Doppelungen und damit ein wenig ökonomischer Mitteleinsatz. Nach wie vor finden sich beträchtliche Angebotslücken, regional krasse Disparität in Umfang und Qualität. Von einer Systemplanung nach den bildungspolitischen und erziehungswissenschaftlichen Maßgaben kann nicht die Rede sein.
Die Aussichten, daß es zu dieser freiwilligen Systemplanung mit Absprachen über klar umrissene Teilaufgaben für die Träger noch kommt, werden in Wissenschaft und Bildungsplanung heute als gering eingeschätzt, wiederum aufgrund der langjährigen Erfahrungen mit der von den freien Trägern verbal so bereitwillig bekundeten Bereitschaft zur partnerschaftlichen Kooperation. Die Träger können zwar auf gelegentliche Werbung für einzelne Veranstaltungen anderer in ihren Programmheften verweisen, auf eine Reihe gemeinsam abgefaßter an die öffentliche Hand adressierter Resolutionen, auf Einigungen über Zuschußverteilerschlüssel und auch auf die eine oder andere gemeinsam durchgeführte Maßnahme.
Weithin freilich findet sich eine Situation vor, wie sie *Ernst Prokop*, Inhaber des Lehrstuhls Erwachsenenbildung an der Katholischen Universität Eichstätt, kürzlich skizziert hat. Seinen Beobachtungen zufolge besteht gegenwärtig „ein regionales Nebeneinander von Erwachsenenbildungseinrichtungen" mit in aller Regel „bescheidenen Betriebsgrößen". „Überall" herrscht „eine Konkurrenz um

all jene Angebotsbereiche, welche (wie Sprach- oder Hobbykurse) ihre Kosten ‚einspielen'". Vor Ort kommt es zu „zahlreichen Querelen", „kaum verhohlenen Konkurrenzängsten", „Mißverständnissen und Unterstellungen", die „für ein schier unerschöpfliches Konfliktpotential" sorgen. Selbst wo sich Arbeitsgemeinschaften von Trägern der Erwachsenenbildung konstituieren, bleibt es „zu häufig" nur bei „Absichtserklärungen und Lippenbekenntnissen"[3].

Ein Zwang zum harten Wettbewerb

Daß die Kooperationsbereitschaft nicht ausreicht, das Stadium unverbindlicher Absprachen zu überschreiten und in einer Koordination der Veranstaltungsangebote konkret und verbindlich zu werden, dürfte nicht zuletzt zu einem beträchtlichen Teil auf die in den 70er Jahren in den meisten Bundesländern erlassenen Gesetze zur Förderung der Erwachsenenbildung zurückgehen, die sich weitestgehend an die Ordnungsvorstellungen der freien Träger angelehnt haben. Diesen Gesetzen und der aus ihnen erwachsenen Steigerung der Zuschüsse ist sicherlich eine vehemente quantitative Expansion der Aktivitäten zu verdanken. Sie haben zugleich aber mit ihren Fördergrundlagen und Verteilungsschlüsseln Zwänge geschaffen, welche die geforderte Kooperation in eine Verschärfung der Konkurrenz verkehrt haben.

So macht das einst von *Franz Henrich* als Beispiel freiheitlicher Bildungspolitik hingestellte Bayerische Erwachsenenbildungsgesetz[4] die Höhe des Anteils, den einer der sieben anerkannten Weiterbildungsträger in Bayern am vom Staat ausgeworfenen Gesamtzuschuß erhält, abhängig von der Anzahl der Personen, die pro Doppelstunde an einer Veranstaltung teilnehmen. Der dadurch erzeugte Druck zu ständiger quantitativer Expansion und zur Publikumsattraktivität macht mittlerweile vielen Praktikern – auch aus dem katholischen Lager – Kummer. Auch dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken scheint nicht ganz wohl bei solcherlei „Förderung", die in Varianten den meisten Ländergesetzen zugrunde liegt. Es hat jedenfalls in seiner Stellungnahme vor der „Gefahr" gewarnt, die der „Offenheit in Vielfalt" drohe, „wenn die wirtschaftliche Existenz von Weiterbildungseinrichtungen so stark von rein quantitativen Erfolgsstatistiken abhängig wird, daß sie einem Zwang zum angenehmen oder leicht verkäuflichen Angebot erliegen"[5].
Und in der Tat gibt es einige Anhaltspunkte für den Verdacht, daß eine Vielfalt von unterschiedlichen Programmanbietern noch nicht aus sich heraus inhaltliche Breite garantiert, daß sie vielmehr durchaus auch zur „Einfalt" geraten kann, wie in der Medienlandschaft schon länger beobachtet. Da wird in der Führungsschicht katholischer Erwachsenenbildung im Zusammenhang mit angeblichen Versuchen einer Ausweitung von Volkshochschulprogrammen auf Themenbereiche, die bisher die katholische Erwachsenenbildung als ihre Domäne ansah, neuerdings schon einmal laut mit dem Gedanken gespielt, ob man die früher sich selbst auferlegte Abstinenz gegenüber Lernfächern und Verwertungswissen nicht doch ein wenig lokkern müsse. Allerdings ist die Konzentration auf wertbesetzte Themenfelder vor Ort ohnehin nie so streng, wie gern dargestellt, durchgehalten worden. Aus einem Längsschnittvergleich der Programmhefte und Leistungsstatistiken kann man durchaus den Eindruck gewinnen, daß an der Basis schon länger eine Verlagerung in Richtung auf Marktgängiges, auf das, was andere auch erfolgreich tun, im Gange ist[6].
Die Skepsis, die sich gegenüber der ordnungspolitischen Vorstellung der freien Träger breitgemacht hat, zielt nicht auf eine Weiterbildungslandschaft, aus der die Kirchen verdrängt werden sollen. Die einschlägigen organisatorischen Entwürfe gehen durchweg aus von der Unverzichtbarkeit der Mitwirkung gesellschaftlicher Gruppen, und zwar aus pragmatisch-didaktischen Gründen. Gerade etwa, was die Aufgabe anlangt, ein Bildungssystem zu schaffen, dessen Angebot bildungsmotivierend wirkt und flexibel auf neue Bildungsbedürfnisse reagiert, wird den freien Trägern mit ihrer Nähe zu bestimmten Bevölkerungsgruppen – etwa vom Bildungsrat – größere Leistungsfähigkeit attestiert als einer von Landkreis und Gemeinden in alleiniger Verantwortung erbrachten Versorgung.
Die Vorstellung der freien Träger hat an Überzeugungskraft verloren, weil an ihr an entscheidenden Punkten Sachgerechtigkeit vermißt wird: Sie sieht einen Bildungsbereich vor und hat ihn durch Druck auf den Gesetzgeber vorläufig auch konstituiert, der stark marktwirtschaftlich ausgerichtet ist, mit Zwängen, die den pädagogisch-didaktischen und gesellschaftspolitischen Ausbauzielen nicht zuträglich erscheinen. Die marktwirtschaftlichen Zwänge dürften um so stärker in die Planungspraxis durchschlagen, je geringer die weißen Flächen in der Weiterbildungslandschaft werden und je näher die Expansion der Aktivitäten an die Obergrenze jenes relativ kleinen Reservoirs an Adressaten rückt, die unter den gegebenen Umständen weiterbildungsmotiviert sind.

Fragwürdigkeiten der Prämisse „Pluralität"

Der harte Wettbewerb freilich, die nicht oder ungenügend praktizierte Kooperation – das sind nur konsequente Niederschläge der theoretischen Prämisse der freien Träger: der Rechtfertigung und Motivierung der eigenen Präsenz im Feld der öffentlichen Weiterbildung mit dem Verweis auf die plurale Verfassung der Gesellschaft. Damit freilich setzt die katholische Erwachsenenbildung auf ein in der Sozial- wie der Politikwissenschaft alles andere als unverdächtiges Begründungsmuster. So hat, um nur einen der Kritiker dieses Ansatzes zu nennen, *Georg Picht* den zum Organisationsprinzip erhobenen sozialen Pluralismus als „gemeinsame Ideologie der Verbandsfunktionäre" und als „eine der gefährlichsten Bedrohungen der Demokratie" gebrandmarkt. Im heutigen Pluralismus-Konzept werde

im Unterschied zur klassischen Theorie der Staat zur rein organisatorischen Basis für das freie Spiel der Kräfte degradiert und die an Parteien und Verbände nicht gebundene Sachkritik von deren Übermacht vielfach erdrückt. So gerate das von allen beanspruchte Interesse am Gemeinwohl ständig in Gefahr zu kurz zu kommen[7].

In der Tat, bei näherem Hinsehen kann die mit dem Begriff der pluralistischen Gesellschaft operierende Begründung katholischer Erwachsenenbildungseinrichtungen eine Reihe von Fragen und Anmerkungen provozieren, die sie in große Verlegenheit bringen können. Da wird gern versucht, den formalen Verweis auf das Recht und die Pflicht aller relevanten gesellschaftlichen Gruppen in einem pluralistischen Gemeinwesen auch inhaltlich einleuchtend zu untermauern. Auf je Spezifisches wird verwiesen, das man einzubringen habe in das Gespräch der Gesellschaft, ein eigenes „Menschen- und Weltbild", „Grundorientierungen", „Wertvorstellungen" und „Sinndeutungen".

Dies wird in den Alternativen zum Ordnungsmodell der freien Träger nicht bestritten. Weder wird das Faktum einer weltanschaulichen Pluralität negiert, noch das Recht von Katholiken, ihre Stimme zu grundlegenden Fragen menschlicher Existenz zu erheben oder sich als Gruppe in allen ihr wichtig erscheinenden Belangen fortzubilden. Die Mitwirkung der Kirchen beim Aufbau des Weiterbildungssystems wird – gerade um der Abwehr von Tendenzen der Egalisierung und Verabsolutierung von Grundpositionen willen – in den einschlägigen Diskussionsbeiträgen ausdrücklich gefordert. Von der Anerkennung des Faktums der Pluralität wie des gesellschaftlichen Grundprinzips ist freilich seine organisatorische Realisierung und Sicherung zu unterscheiden.

Es wirkt für viele nicht überzeugend, mit dem Verweis auf weltanschauliche Differenzen den Anspruch auf gleichberechtigte öffentliche Förderung von katholischen Bildungseinrichtungen zu verteidigen, die zum Gesamtangebot der Weiterbildung nicht nur für alle Interessierte Angebote zur theologischen oder religiösen Bildung beisteuern, sondern darüber hinaus in großem Umfang neben und häufig konkurrierend mit anderen Bildungswerken Angebote der Gesundheitsbildung, Kunsterziehung, musisch-kreativen Freizeitbildung, Kochkurse und ähnliches unterbreiten, sich dabei aber zugleich auch nicht verpflichten lassen wollen. Die Begründung für solche Angebote aus dem Markt, der Nachfrage, zu nehmen, wirkt – im Augenblick jedenfalls noch – bei Wissenschaftlern und Bildungspolitikern überzeugender als der Verweis auf die je eigene weltanschauliche Position.

Ohnehin hat sich bei deren inhaltlicher Füllung, bei der Suche nach dem konkret Unterscheidenden, katholische Erwachsenenbildung schon immer sehr schwer getan. Von Theologenseite – *Dieter Emeis* wäre hier etwa zu nennen[8] – ist ihr in der Vergangenheit angeraten worden, es gar nicht erst zu probieren. *Felix Messerschmid* mahnte zur Vorsicht[9]. Wo man es dennoch probiert und etwa das spezifisch „Zusätzliche" im „Wissen um die transzendente Ausrichtung alles menschlichen Seins und Strebens", im „Wissen um das Ungenügen aller bloß innerweltlichen Heilserwartungen" sieht[10], da fordert man die Frage heraus, ob sich katholische und evangelische Christen darin wirklich unterscheiden, und wenn nicht, weshalb dann eine Trägerpolitik betrieben wird, die in jedem Landkreis zwei eigenständige kirchliche Bildungswerke zu etablieren sucht, die dann auch noch den grundsätzlichen Anspruch erheben, die gesamte Breite der Bildung abdecken zu dürfen.

Auch im Blick auf die nichtkonfessionellen Träger stellt sich die Frage nach der Haltbarkeit der Pluralismus-Begründung und der aus ihr abgeleiteten Ordnungsvorstellung. Sie neigt zu einer Schwarz-Weiß-Malerei, beruht auf der Fiktion, das Individuum sei jeweils in seiner Totalität als Angehöriger einer Gruppe definierbar. Sie sieht in den Gruppen uniform ausgerichtete, monolithische Blöcke, während sie allesamt ein mehr oder minder starker Binnenpluralismus kennzeichnet. Dies gilt auch für die Weiterbildungsträger. Die Volkshochschule hat diesen Binnenpluralismus ausdrücklich zu einem konstitutiven Element ihres Selbstverständnisses erklärt. Dort wie in den Bildungswerken anderer Träger arbeiten engagierte Katholiken mit – eine Form des Engagements der Kirche, die von der Würzburger Synode in ihrem Katalog von Empfehlungen zur verstärkten Mitwirkung im Weiterbildungsbereich vor die des Unterhalts eigener Einrichtungen gerückt worden ist[11].

Zu fragen bleibt des weiteren, ob das Argumentationsmuster katholischer Erwachsenenbildung nicht allzu stark das Trennende zwischen den vorfindbaren weltanschaulichen Positionen in den Vordergrund stellt und damit ignoriert, daß sich die Kirche auf dem letzten Konzil dazu durchgerungen hat, auch dort viel vom Geist des Evangeliums am Werk zu sehen, wo gesellschaftliches Handeln nicht von diesem Geist angetrieben ist. Wenn sich aber „die Strecke, auf der in fundamentalen Fragen menschlicher Existenz viele Humanisten und Sozialisten und die Christen gemeinsam gehen, bei allen konkreten Nichtübereinstimmungen doch sehr deutlich" verlängert, wie das Zentralkomitee 1973 noch formulierte[12], dann wird die gegenwärtige Trägerpolitik kaum noch nachvollziehbar, die auf lokalregionaler Ebene aus Gründen konkurrierender Weltanschauungen programmautonome Einrichtungen mit einem Anspruch auf die gesamte Themenbreite und einer dem oft entsprechenden Praxis verteidigt. Nicht selten stößt das Nebeneinander vor Ort in der Bevölkerung denn auch auf Unverständnis.

Zweifel sind schließlich auch erlaubt, ob die vorhandenen Träger wirklich die vorfindbare gesellschaftliche Pluralität repräsentieren, ob sie nicht Fortschreibung geschichtlich gewordener Besitzstände in eine Gegenwart und Zukunft hinein sind, die das Aufkommen neuer Interessen und Interessengruppen kennzeichnet. Da unterstellt die Argumentation stillschweigend, daß die an den Konfessionsgrenzen verlaufenden Gruppengrenzen die tatsächlich pluralitätsbildenden sind. Die empirische Sozialforschung jedenfalls liefert dafür wenig Anhaltspunkte. Sie legt nahe, andere Merkmale – etwa die Schulbildung, den Beruf,

Einkommens- und Wohnverhältnisse – als viel gewichtiger einzuschätzen.

Geraten die „Weltdienst"-Prinzipien in Vergessenheit?

Die mit dem Begriff der pluralen Gesellschaft operierende Verteidigung des Status quo einer gruppenautonomen Trägervielfalt im Weiterbildungsbereich muß sich fragen lassen, ob sie ihrer Argumentation nicht eine überaus vereinfachte, irreale Auffassung von der gesellschaftlichen Wirklichkeit in unserem Land zugrunde gelegt hat. Sie steht aber auch vor der Schwierigkeit, einsichtig zu machen, daß die flächendeckende Grundversorgung im vierten Bildungsbereich nur auf der Basis des skizzierten pluralistischen Ordnungsmodells erstellt werden darf, während andere Bildungsbereiche diesbezüglich eine andere Strukturierung erfahren.

Stutzig kann auch der Blick auf den verwandten Bereich der Medienkommunikation machen, über dessen Ordnung bekanntlich ebenfalls schon lange diskutiert wird. Dort steht man unter den Theoretikern auch aus dem kirchlichen Lager längst nicht geschlossen so vorbehaltlos, selbstverständlich und undifferenziert zur Auffassung, daß die Vielfalt der Meinungen nur über die Vielfalt voneinander unabhängiger Informationsquellen zu erhalten sei. Dort nimmt die Pastoralinstruktion „Communio et progressio" bei der Entfaltung der kirchlichen Grundsätze zur Ausgestaltung des Kommunikationsbereichs nicht den Erhalt gesellschaftlicher Gruppenpositionen zum Maßstab, nicht irgendein sozio-politisches Konzept steht dabei Pate, sondern vielmehr das oberste Ziel aller sozialen Kommunikation, nämlich Aufbau und Fortschritt der menschlichen Gemeinschaft[13].
Die „Wir-auch-Demokratie"-Begründung, mit der das extensiv pluralistische Ordnungsmodell im Weiterbildungsbereich auch aus dem kirchlichen Lager nach außen hin legitimiert werden soll, krankt an einigen Widersprüchen und Fragwürdigkeiten, die die Kirche – aber nicht nur sie allein – in den Verdacht bringen können und oft genug auch bringen, daß sie mit scheinbar uneigennützigen Motiven primär die Sicherung und Mehrung des angestammten Besitzstands verschleiere, daß die häufigen Bekundungen der Bereitschaft zur Kooperation vorwiegend nur Alibifunktion haben. Zu befürchten bleibt, daß bloßes Taktieren überhandnimmt und daß die Erfordernisse der Sache, aber auch ernsthafte Selbstprüfung, Selbstkritik und – sofern veränderte Verhältnisse eine andere Regelung erfordern – Selbstbescheidung allzu leicht auf der Strecke bleiben[14].

Es sind genau jene vom Konzil betonten Prinzipien des glaubwürdigen, weil lauteren und wirksamen „Weltdienstes", in dessen Ausübung sich die Kirche – so ihre Legitimierung nach innen – zum Engagement in der öffentlichen Erwachsenenbildung gefordert sieht. 1973 noch hat sie der Kulturbeirat des Zentralkomitees seinen Vorstellungen von katholischer Erwachsenenbildung in einem kooperativen System der Weiterbildung vorangestellt[15]. Mittlerweile ist der Rückbezug auf diese Grundsätze des gesellschaftlichen Handelns der Kirche in aus dem katholischen Raum kommenden Wortmeldungen rar geworden, damit vermutlich auch in der Bildungspraxis. Apologetik hat sich breitgemacht, falsche Alternativen werden gehandelt, die Nuancen der wissenschaftlichen und bildungspolitischen Diskussion scheinen häufig überhört zu werden. Sie habe „in mancher Hinsicht die Orientierung an der Theorie – der erziehungswissenschaftlichen wie der theologischen – verloren und sich auf statistisch meßbaren Aktivismus verlegt", hat *Franz Pöggeler*, einer ihrer langjährigen wissenschaftlichen Begleiter, die Entwicklung der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung etwas resignativ qualifiziert[16].
Noch sind viele Fragen offen, zeichnen sich nur Konturen einer Ausgestaltung des für die Zukunft so bedeutsamen vierten Bildungsbereichs ab. Katholiken, den Kirchen fällt darin ein fester Platz zu. Ihre Mitarbeit wird auch außerhalb der Kirchen als dringend nötig angesehen, sowohl in der Form der (häufig vergessenen) Mitwirkung in den als gesamtgesellschaftlichen Foren gedachten öffentlichen wie in Form eigener Einrichtungen. Zur Bewältigung der gewaltigen Aufgabe, ein ausreichendes und qualifiziertes Angebot bereitzustellen, werden alle verfügbaren Kräfte gebraucht – allerdings in weitergehender Arbeitsteilung, in entschiedenerer Zuordnung der unter Mitwirkung aller Beteiligten definierten Teilaufgabe auf ein Ganzes.
Unter dieser Voraussetzung werden der katholischen Initiative auch von außen wichtige, sie unentbehrlich machende Funktionen zugedacht, nicht nur in der Offenhaltung der Frage nach unterschiedlichen Lebensentwürfen im Suchprozeß der Gesellschaft. Auch in der Bildungsmotivierung abstinenter Bevölkerungsschichten, bei der Sicherstellung der Elastizität und inhaltlichen Breite, in der Abwehr von Tendenzen bürokratischer Verkrustung, in der Befriedigung von nachweisbaren und von anderen Einrichtungen nicht hinreichend zu befriedigenden bzw. befriedigten Adressatenbedürfnissen werden auch von außerhalb wichtige kirchliche Zuarbeiten erwartet. Wie die Teilaufgabe, die katholische Erwachsenenbildung übernehmen könnte, konkret aussehen soll, läßt sich wohl nur aus der jeweiligen regionalen Situation heraus im Gespräch mit allen Beteiligten abstimmen. Umsichtige Überlegungen, in welchen Lücken und Nischen katholische Erwachsenenbildung über die Bereitstellung theologischer Fortbildungsangebote hinaus aktiv werden könnte, liegen auf dem Tisch. Von Bildungshilfe für Rand- und Problemgruppen ist etwa die Rede, von der Vermittlung von Lebenswissen[17].
Die Präsenz katholischer Einrichtungen in der zukünftigen Weiterbildungslandschaft wird aus vielen guten Gründen ernsthaft nicht in Frage gestellt. In Frage steht vielmehr die Sicherung eines Stücks Einheit in der Vielfalt und der Beitrag der Kirche dazu. Vorrangig mit weltanschaulichen Differenzen zu operieren ist fragwürdig und wenig zielführend. Eine Rückorientierung auf die vom

Konzil bereitgestellte Theorie über die Kirche in der säkularen Welt und über den Dienst an und in autonomen Kulturbereichen scheint dringlich und fruchtbarer[19]. Aus ihr lassen sich zwar unmittelbar keine organisatorischen Modelle für den Ausbau des vierten Bildungsbereichs ableiten. Wahrscheinlich aber lassen sich Haltungen gewinnen, die bei allen konkreten Schwierigkeiten und Unterschieden im ständigen vertrauensvollen Austausch und Suchen mit allen Beteiligten der Sache dienliche Lösungen ermöglichen sollten, Lösungen, die letztlich wohl auch wieder der Kirche dienen. *Georg Betz*

Anmerkungen: [1] Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu aktuellen Fragen der Weiterbildung, beschlossen vom Geschäftsführenden Ausschuß am 22. Juni 1979, hier die Abschnitte 1. und 2. Zur katholischen Ordnungsvorstellung wie zur gesamten Auseinandersetzung siehe auch: *Franz Henrich* (Hrsg.), Erwachsenenbildung in der pluralistischen Gesellschaft, Düsseldorf 1978. [2] Hierzu etwa: Deutscher Bildungsrat. Die Bildungskommission, Bericht 75. Entwicklungen im Bildungswesen, Stuttgart 1975, S. 363–379; *Josef Olbrich*, Die öffentliche Gestaltungsverpflichtung für den quartären Bildungsbereich, in: Franz Henrich (Hrsg.), a.a.O., S. 25–37. [3] *Ernst Prokop*, Kirchliche Erwachsenenbildung in einer plural strukturierten Gesellschaft, in: Lebendige Seelsorge, Heft 1/2/1980, S. 23f. [4] *Franz Henrich*, Das bayerische Erwachsenenbildungsgesetz, ein Beispiel freiheitlicher Bildungspolitik, in: Erwachsenenbildung, Heft 1/1977, S. 29–33. [5] Stellungnahme des ZdK. [6] *Georg Betz*, Hoher Aufwand, mäßiger Ertrag, in: Herder Korrespondenz, Heft 2/1980, S. 90f. [7] *Georg Picht*, Die Verantwortung des Geistes, Freiburg 1965, S. 226–259. [8] *Dieter Emeis*, Theologische Überlegungen zu einem Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung, Heft 4/1971, S. 207ff. [9] *Felix Messerschmid*, Katholische Erwachsenenbildung im Gesamtbildungssystem, in: Stimmen der Zeit, Heft 8/1970, S. 81ff. [10] *Franz Henrich*, Aufgaben und Ziele unserer Erwachsenenbildung, in: Katholische Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern e.V. (KLE), 1974/1978, München 1978, S. 150. [11] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich, Punkt 9.1. [12] Kulturbeirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Gutachten zur Weiterbildung in katholischer Trägerschaft und zu einem kooperativen System der Weiterbildung, 1973, Punkt I Ende. [13] Pastoralschreiben „Communio et progressio" über die Instrumente der sozialen Kommunikation. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Kommentiert von Hans Wagner, Trier 1971, S. 61–63 und S. 75–77. [14] Hierzu auch die lesenswerte Analyse des evangelischen Theologen und Erwachsenenbildners *Christoph Meier:* Kirchliche Erwachsenenbildung. Ein Beitrag zu ihrer Begründung, Stuttgart 1979, besonders S. 167ff. [15] Kulturbeirat des ZdK, a.a.O., Punkt A.1. [16] *Franz Pöggeler*, Christliche Erwachsenenbildung in einem pluralistischen Bildungssystem, in: Franz Henrich (Hrsg.), a.a.O., S. 135. [17] *Dieter Emeis*, a.a.O.; ders., Kirchliche Bildungsarbeit als Lebenshilfe, in: Lebendige Seelsorge, Heft 1/2/1980, S. 1ff.; *Ernst Prokop*, a.a.O.; *Josef Bennemann*, Erfahrungen aus der Konzeptionsbildung einer Bildungsstätte, hrsg. von der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung, Bonn 1979. [18] *Karl Rahner*, Über die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Sonderdruck Nr. 5 der Katholischen Akademie in Bayern, München 1979, S. 6f.; *Dieter Emeis*, Theologische Überlegungen ..., a.a.O.

Kirchliche Zeitfragen

Bleibende Grundströmungen bei wechselnden Akzentsetzungen

Eine Zwischenbilanz zur gegenwärtigen Tätigkeit des ÖRK

Es ist nicht leicht, die vielfältige und weitverzweigte Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen zu überblicken und dabei gleichzeitig auf die Grundströmungen und wechselnden Akzentsetzungen zu achten, die das Profil des ÖRK jeweils bestimmen. Gelegenheit dazu bieten vor allem die jährlichen Tagungen des Zentralausschusses, die der Rückschau auf die Tätigkeit des Rates in den vorausgegangenen Monaten und der Beratung und Beschlußfassung über die weiteren Aktivitäten dienen. An Themen fehlte es der diesjährigen Tagung – sie fand vom 14. bis 22. August in Genf statt – in keiner Weise: die vorausgegangene Zentralausschußtagung in Jamaika (vgl. HK, März 1979, 152–155) stand unter keinem günstigen Stern; zwar war es dort gelungen, einiges an in den Monaten zuvor aufgehäuftem Konfliktstoff, vor allem hinsichtlich des Programms zur Bekämpfung des Rassismus und seines Sonderfonds, zu entschärfen, dennoch blieb beträchtliches *Mißbehagen* und einige *Skepsis* hinsichtlich der weiteren Entwicklung des ÖRK zurück. Die Presbyterianische Kirche in Irland, die ihre Mitgliedschaft im ÖRK schon Ende 1978 suspendiert hatte, beschloß am 5. Juni dieses Jahres ihren Austritt aus dem Weltrat. Anderseits hatten in den eineinhalb Jahren nach Kingston *zwei ökumenische Weltkonferenzen* stattgefunden – die Konferenz „Glaube, Wissenschaft und Zukunft" in Boston (vgl. HK, September 1979, 458ff.) und die Weltmissionskonferenz von Melbourne (vgl. HK, Juli 1980, 335ff.) –, die ausgewertet und deren weitreichende Anstöße weiterbedacht werden mußten. Schließlich rückt die sechste Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver näher, so daß auch hierfür während der Tagung in Genf erste Weichen zu stellen waren.

Bestätigung des Antirassismusprogramms

Für die Gesamtatmosphäre der diesjährigen Zentralausschußtagung nicht untypisch waren die Akzente, die Ge-

neralsekretär *Philip Potter*, dessen Vertrag, der sonst noch vor der Vollversammlung ausgelaufen wäre, vom Zentralausschuß bis 1985 verlängert wurde, in seinem Bericht vor dem 140 Mitglieder zählenden Gremium setzte: Hatte Potter seinen Bericht in Kingston dazu benutzt, teilweise mit recht scharfen Formulierungen die mangelnde Unterstützung des Rates durch die Mitgliedskirchen zu beklagen und die Kritiker des Antirassismusprogramms in die Schranken zu weisen, so hieß das Leitwort seiner Ausführungen diesmal *Gemeinschaft*. Die zusammenfassende Formel lautete: „Wir werden daran erinnert, daß wir ja in der Tat – wie es die Basis des Ökumenischen Rates bekräftigt – eine Gemeinschaft oder Communio von Kirchen sind, die sich bemühen, ihren gemeinsamen Auftrag zu erfüllen. Das heißt, wir sind eine Gemeinschaft von Glaubenden, zusammengerufen, um miteinander und mit der Welt zu kommunizieren in Communio mit dem dreieinigen Gott." Dieser Ansatz diente dem Generalsekretär nicht zuletzt auch dazu, die verschiedenen Aktionsfelder des ÖRK miteinander in Beziehung zu setzen und dabei die Suche nach Gemeinschaft im Glauben mit dem Ringen um eine wahrhaft menschliche Gemeinschaft aller Menschen zu verbinden.

Der *eher versöhnliche Ton* blieb für die Tage in Genf weitgehend bestimmend; der Zentralausschuß kam zwar nicht ohne Querelen und Streitereien, aber doch ohne tiefgreifende Kontroversen und heftige Auseinandersetzungen aus. Die von den Programmeinheiten und ihren Untereinheiten eingebrachten Empfehlungen für die weitere Arbeit wurden vom Zentralausschuß durchweg ohne größere Diskussion gebilligt. Außerdem konnte das Gremium einen für ÖRK-Verhältnisse einigermaßen erfreulichen Finanzbericht entgegennehmen: So konnte das Defizit 1979 niedriger gehalten werden, als erwartet worden war. Nicht zuletzt dank höherer Beiträge einiger Mitgliedskirchen hat sich die Finanzsituation des Rates stabilisiert, wenn auch weiterhin mit Schwierigkeiten gerechnet werden muß.

Grund zur Genugtuung waren für den Generalsekretär besonders die *Ergebnisse des Konsultationsprozesses in Sachen Antirassismusprogramm*, der bei der letzten Zentralausschußtagung in Kingston als Antwort auf die Kritik aus einzelnen Mitgliedskirchen beschlossen worden war und den Philip Potter jetzt sogar einen „Wendepunkt im Leben des Ökumenischen Rates" nannte. Vorbereitet durch eine Reihe regionaler Konsultationen, hatte vom 16. bis 21. Juni dieses Jahres eine *Weltkonsultation* im holländischen Noordwijkerhout stattgefunden, an der neben Vertretern der Kirchen vor allem auch Sprecher rassisch unterdrückter Gruppen aus verschiedenen Weltteilen teilnahmen. Die Ergebnisse dieser Konsultation waren Grundlage für die einschlägigen Beschlüsse des Zentralausschusses. Noordwijkerhout erbrachte eine überwältigende *Bestätigung des Antirassismusprogramms*, auch in seiner Konzentration auf die Lage im südlichen Afrika, forderte die einzelnen Kirchen zu verstärktem eigenem Engagement im Kampf gegen den nochmals nachdrücklich als Sünde verurteilten Rassismus überall in der Welt auf und wies darüber hinaus auf eine lange Reihe von weiteren Aufgaben hin, die sich im Blick auf die achtziger Jahre für den Kampf gegen den Rassismus stellten: unter anderem das Problem des Rassismus in kirchlichen Strukturen und den Zusammenhang von Rassismus mit ökonomischen wie militärischen Machtpotentialen. So richtete der Zentralausschuß dann auch den dringenden Aufruf an die Kirchen, dem Kampf gegen den Rassismus eine hohe Priorität einzuräumen und ihre eigene Verstrickung in den Rassismus aufzudecken. Zum anderen wurden sowohl das Antirassismusprogramm wie auch dessen Sonderfonds (mit seinen geltenden Vergabekriterien) ohne neue Kontroversen klar bestätigt.
Inzwischen wurden in Genf Höhe und Empfänger der dieses Jahr aus dem Sonderfonds gewährten Zahlungen bekanntgegeben: Von der diesmal zur Verfügung stehenden *Rekordsumme von 775 500 Dollar* floßen fast die Hälfte an die SWAPO und den Afrikanischen National-Kongreß, der Rest in kleineren Beträgen an 19 weitere Organisationen in allen fünf Erdteilen. Die Priorität, die der ÖRK bei aller Ausweitung der Rassismusthematik dem Kampf gegen die Apartheid auch weiterhin zuerkennt, zeigte sich in den während der Zentralausschußtagung verabschiedeten Resolutionen zur Lage in der Republik Südafrika und in Namibia: im Fall Namibias wurden die Kirchen unter anderem erneut zur Unterstützung der Position der UN hinsichtlich der Rolle der SWAPO aufgefordert.
Einerseits hat der Konsultationsprozeß gezeigt, daß sich der ÖRK mit der Bekräftigung und Ausweitung seines Antirassismusprogramms auch im Blick auf die nächsten Jahre der *Unterstützung des Großteils seiner Mitgliedskirchen* sicher sein kann. Daneben mag er auch zu größerem Verständnis für die Anliegen und Motive des Programms in den Mitgliedskirchen beigetragen haben. Anderseits sind damit sicher nicht einfach alle Einwände der Kritiker ausgeräumt, so daß die Auseinandersetzung über den Zusammenhang der theologisch motivierten Absage an den Rassismus mit konkreten politischen Positionen und Aktionen weitergehen dürfte. Das gilt nicht zuletzt für die Evangelische Kirche in Deutschland, die in ihrem Beitrag zum Konsultationsprozeß, einer im Juni veröffentlichten Antwort auf Fragen des ÖRK (epd, Dokumentation, 23. 6. 80), zwar das Antirassismusprogramm grundsätzlich bejahte, gleichzeitig aber feststellte: „Es muß vermieden werden, daß das Evangelium von Jesus Christus für eine bestimmte Schau der politischen Probleme im südlichen Afrika in Anspruch genommen wird, die den Gemeinden und Kirchen aus diesem Evangelium nicht einsichtig gemacht werden kann." In ähnlicher Weise argumentierte in Genf eines der deutschen Zentralausschußmitglieder, der Präsident des EKD-Außenamtes, *Hans Joachim Held*, der dafür plädierte, dem Einzelnen solle freigestellt werden, wie er sich für die Überwindung des Rassismus einsetzen wolle.
Für die in den letzten Jahren oft kritisierte *Zurückhaltung des ÖRK in anderen Menschenrechtsfragen*, verglichen mit dem eindeutigen Engagement im Kampf gegen den weißen Rassismus, lieferte auch diese Sitzung des Zentral-

ausschusses Anschauungsmaterial: So blieb es in der Frage der Religionsfreiheit bei der Aufforderung an den Generalsekretär, sich der Schwierigkeiten von Kirchen anzunehmen, die unter Beschränkungen der Religionsfreiheit litten, sowie der Empfehlung an die Kirchen, sich mit einem in diesem Frühjahr von der „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" erstellten Arbeitspapier zu beschäftigen, das – ohne irgendein Land beim Namen zu nennen – mit sehr großer Zurückhaltung im Urteil neuere Entwicklungen hinsichtlich der Religionsfreiheit analysiert.
Zu den schon seit längerem geläufigen Schwierigkeiten kam es auch bei der Verabschiedung weiterer öffentlicher Stellungnahmen in Genf: Während Stellungnahmen zu *Jerusalem* (mit einer klaren Verurteilung des israelischen Jerusalem-Gesetzes) und zu *El Salvador* sowie ein Brief an die Mitgliedskirchen in *Korea* einstimmig angenommen wurden, mußte nach heftigen Protesten der russisch-orthodoxen Ausschußmitglieder eine Erklärung über *atomare Abrüstung* entschärft werden: im ursprünglich vorgelegten Text war die Sowjetunion mit den USA hinsichtlich der Entwicklung einer auf den begrenzten Atomkrieg zielenden neuen Strategie auf eine Ebene gestellt worden. Gegen den Widerstand der russischen Delegierten wurde in einer *Erklärung zur Bedrohung des Friedens* immerhin ein Passus eingefügt, der auf die Erklärung des Exekutivausschusses vom Januar hinwies, in der die sowjetische Invasion in Afghanistan direkt angesprochen wurde (vgl. HK, März 1980, 152).

Laufende Themen: das Verhältnis zur Wissenschaft und Solidarität mit den Armen

Drei Schwerpunkte aus der laufenden Arbeit waren dem Zentralausschuß diesmal eine ausführliche Vorstellung im Plenum wert: die Weltkonferenzen, die beide von Untereinheiten der Programmeinheit I „Glaube und Zeugnis" durchgeführt worden waren, sowie die auf Anstöße der letzten Vollversammlung in Nairobi zurückgehende Studie „Für eine mit den Armen solidarische Kirche", erarbeitet von der Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst, die in enger sachlicher Beziehung zu den Ergebnissen der Weltmissionskonferenz von Melbourne steht; auch deren eigentliches Thema war die „Gute Nachricht für die Armen" – so die Überschrift des Sektionsberichts I.
Der Weltkonferenz „Glaube, Wissenschaft und Zukunft" in Boston war durchgängig bescheinigt worden, daß sie mit dem Versuch, nach ethischen und sozialen Perspektiven angesichts der wissenschaftlich-technologischen Entwicklung, nicht zuletzt im Blick auf die Probleme der Dritten Welt, zu fragen, die Kirchen auf eine *unerläßliche Aufgabe* aufmerksam gemacht und zu ihrer Bewältigung einige *Anstöße* geliefert habe. Dennoch ergaben sich bei etlichen Beobachtern angesichts mancher Tendenzen, die komplexen Vermittlungsprobleme zwischen Wissenschaft, Ethik und Glaube zugunsten bloßer Appelle und gesellschaftspolitischer Forderungen zu vernachlässigen, auch *kritische Anfragen*, nicht zuletzt hinsichtlich der Kompetenz und der Möglichkeiten der Kirchen und des ÖRK im Blick auf das diffizile Problemfeld. Dem Zentralausschuß lagen die Ergebnisse einer Tagung des Arbeitsausschusses für Kirche und Gesellschaft vom Juni dieses Jahres vor, dem es um eine Bilanz der Konferenz und der bisher erfolgten Nacharbeit gegangen war. Demnach sollten sich in den nächsten Jahren Beratergruppen, weitere Konsultationen und Seminare mit sechs Problemkreisen beschäftigen, die auch den Kirchen zum Studium empfohlen werden: Weltweite Diskussion über Energieversorgung, Wissenschaft für den Frieden, Biologische Manipulation des Lebens, die politisch-wirtschaftlichen und technologischen Implikationen der Überlebensfähigkeit für eine gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft, theologische Fragen in bezug auf Menschheit, Natur und Gott, Implikationen von Wissenschaft und Technologie für das Erziehungswesen.
In der Diskussion wurden zwar auch Bedenken geäußert, der ÖRK werde sich mit diesem Themenspektrum übernehmen, dennoch wurden die genannten Arbeitsschwerpunkte gebilligt. In einem der sechs Punkte setzte sich allerdings auf der Zentralausschußtagung eine Kontroverse der Bostoner Konferenz direkt fort: Hatte dem Plenum zunächst ein Text vorgelegen, in dem die Mitgliedskirchen nur dazu aufgefordert wurden, das von der Weltkonferenz geforderte fünfjährige *Moratorium für den Bau neuer Kernkraftwerke* in ihre Überlegungen einzubeziehen, so wurde schließlich mit knapper Mehrheit eine neue Formulierung verabschiedet, mit der sich der Zentralausschuß die Forderung nach einem Moratorium ausdrücklich zu eigen macht.
Ob es schließlich zu einem spezifischen und substantiellen Beitrag des ÖRK zu den für die weitere Arbeit ausgewählten Problemfeldern kommt, bleibt abzuwarten. Vorerst befindet man sich weitgehend noch im Stadium der *Absichtserklärungen* und *Projekte*, so daß vieles auch davon abhängen dürfte, inwieweit einzelne Mitgliedskirchen sich bei den ambitiösen Aufgabenstellungen engagieren. Mehr noch als die Bemühungen um das Verhältnis von Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft trat in Genf das Thema „Die Kirche und die Armen" in den Vordergrund, von dem Philip Potter in seinem Bericht anmerkte, daß damit zwar eine sehr umstrittene Frage, sicher jedoch eine Glaubensfrage angesprochen sei. In dem dazu dem Zentralausschuß vorgelegten Dokument verbindet sich der Rückgriff auf die biblischen Verheißungen für die Armen mit einer globalen Analyse der Lage und des Kampfes der Armen in der gegenwärtigen Situation. Die Kirchen werden aufgefordert, sich auf die Seite der Armen zu stellen, „indem sie – möglichst direkt – an deren Kampf teilnehmen und jede Entscheidung danach beurteilen, ob sie zur Erfüllung der Erwartungen und Hoffnungen der Armen auf mehr Gerechtigkeit beiträgt". Theologische Konzeptionen sollten unter Einbeziehung der Herausforderung durch die Armen neu formuliert werden.

Nicht nur das Schlußdokument von Puebla spricht von der „vorrangigen Option für die Armen" – auch im Ökumenischen Rat der Kirchen dürfte die Herausforderung durch weltweite Armut und Unterentwicklung auf der Prioritätenliste bleiben. Schwierigkeiten ergeben sich allerdings dadurch, daß sich theologische Einsichten, sozio-ökonomische Analysen und direkte Erfahrungen der Kirchen aus der Dritten Welt in der Frage der Armut durchdringen, was leicht zu kurzschlüssiger Argumentation führen kann. So stellte der holländische Wirtschaftswissenschaftler *Harry de Lange* in seinem Beitrag zur Vorstellung des Dokuments vor dem Zentralausschuß zwar fest: „Die Zeit ist gekommen, in der wir das Problem der Armut zum status confessionis erklären müssen", übte aber gleichzeitig Kritik an einigen analytischen Passagen: die Welt könne man nicht so einfach in gute und böse Mächte einteilen, das Armutsproblem sei doch sehr komplex. Verglichen mit den umfassenden und eindeutigen Aktionsvorschlägen des Dokuments und der ebenfalls vorgebrachten Forderung nach einem „Programm zum Kampf gegen die Ausbeutung", fielen die Empfehlungen des Zentralausschusses an die Kirchen eher vorsichtig aus. Dennoch werden sich die „reichen" Kirchen im ÖRK, die sich in Genf in diesem Punkt wenig zu Wort meldeten, unbeschadet aller Skepsis gegenüber manchen Analysen und Aktionen in Zukunft um ihrer Glaubwürdigkeit willen der *Herausforderung der Armen* verstärkt stellen müssen. Welche Probleme das im einzelnen mit sich bringen kann, zeigte nicht zuletzt der in der EKD ausgetragene Streit um den Bericht des Evangelischen Missionswerkes in diesem Frühjahr (vgl. HK, März 1980, 109ff.).

Perspektiven im Vorblick auf Vancouver

Verglichen mit den genannten Schwerpunkten, beschäftigte die *Arbeit von „Faith and Order"* den Zentralausschuß diesmal mehr am Rand. Das rührt daher, daß die gegenwärtig laufenden Projekte der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung erst in den folgenden Jahren abgeschlossen werden können. So befinden sich die *Konsenstexte über Taufe, Eucharistie und Amt* noch im Stadium der Revision, die allerdings weitgehend abgeschlossen ist. Der revidierte Text wird bald den Kirchen zur Stellungnahme zugehen. Im Anfangsstadium sind Überlegungen zum Thema „Auf dem Weg zur Einheit in einem apostolischen Glauben", die das 1978 in Bangalore verabschiedete Dokument „Rechenschaft über eine gemeinsame Hoffnung" fortführen sollen, sowie neue Studien zum Verhältnis von Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit. Gerade ein solches Projekt kann im Blick auf die gegenwärtige Situation des ÖRK in seiner Bedeutung kaum überschätzt werden. Der neue Direktor von Faith and Order, *William Lazareth*, formulierte unlängst in einem Interview: „‚Faith and Order' muß als Gewissen der Kirchen fungieren, das sie zur Rechenschaft vor Schrift und Tradition der Kirche ruft" (Evangelische Kommentare, Juli 1980, 414).

An der Arbeit von Faith and Order ist die katholische Kirche durch 12 Vollmitglieder der Kommission seit 1968 beteiligt. Ebenfalls 1968 war als erste gemeinsame Einrichtung von Vatikan und Ökumenischem Rat der Kirchen SODEPAX, das gemischte Komitee für Fragen der Gesellschaft, der Entwicklung und des Friedens, ins Leben gerufen worden. Während der Zentralausschußtagung wurde mitgeteilt, daß die beiden Verantwortlichen, Pater *John Lucal* SJ und Pfarrer *Theo Tschuy*, Mitte bzw. Ende des Jahres neue Aufgaben übernehmen und damit die Arbeit von SODEPAX, die zuletzt 1979 auf drei Jahre verlängert worden war, auslaufen würde.
Ein am 4. September in Rom und in Genf veröffentlichtes gemeinsames Kommuniqué bestätigte in knapper Form offiziell die *Auflösung von SODEPAX*; die letzte Sitzung der Kommission wird im November stattfinden. Über die Gründe der Auflösung ist dem Kommuniqué nicht allzuviel zu entnehmen: Die beiden Trägerorganisationen der Kommission hätten sich in Struktur und Funktion während der letzten Jahre in verschiedener Richtung entwikkelt, so daß sie sich nicht mehr „symmetrisch" entsprächen. Neue Formen der Zusammenarbeit zwischen Vatikan und ÖRK auf dem Feld von Gerechtigkeit und Dienst sollten gesucht werden. Darum hatte sich die gemeinsame Arbeitsgruppe schon in den letzten Jahren bemüht, nicht ohne festzuhalten, daß es hier neben beträchtlichen Gemeinsamkeiten auch noch unüberwundene Differenzen zwischen Rom und dem Weltrat gebe (vgl. zur diesjährigen Tagung der Arbeitsgruppe HK, April 1980, 214).
Damit stellt sich über SODEPAX hinaus die Frage nach den *Beziehungen von Vatikan und ÖRK*, die sich offenbar in einer kritischen Phase befinden: Das Ende von SODEPAX und die Suche nach neuen Formen der Zusammenarbeit im sozialen Bereich fällt in eine Phase, in der zwar ÖRK und katholische Kirche auf zahlreichen Einzelgebieten weiterhin zusammenarbeiten, gleichzeitig aber deutlich wird, daß in den ökumenischen Bemühungen des Vatikans die bilateralen Dialoge gegenüber dem Verhältnis zum ÖRK klare Priorität genießen. Man wird die weitere Entwicklung hier sorgfältig beobachten müssen. Immerhin blieb das heikle Thema bei der diesjährigen Zentralausschußtagung praktisch ausgeklammert.
Während so in den offiziellen Beziehungen zur katholischen Kirche gegenwärtig eher Unsicherheit herrscht, sollen im Verhältnis des Rates zu seinen inzwischen 299 *Mitgliedskirchen* (5 Kirchen wurden bei dieser Zentralausschußtagung in den ÖRK aufgenommen) *neue Anstrengungen* unternommen werden. „Was wir brauchen, ist eine intensivere und unmittelbarere Begegnung zwischen dem Rat und den Mitgliedskirchen", hatte Generalsekretär Potter in seinem Bericht gefordert. Von dieser Begegnung mit den Mitgliedskirchen, denen während der Genfer Tagung ja schließlich wieder zahlreiche Empfehlungen übermittelt und Dokumente zum Studium empfohlen wurden, wird für den weiteren Weg des ÖRK einiges abhängen. Dem sucht man vor allem bei der Vorbereitung der Vollversammlung von Vancouver Rechnung zu tra-

gen: Der Zentralausschuß beschloß, einen *Konsultations- und Besuchsprozeß* in die Wege zu leiten, der 1981 beginnen und schon Teil der Vollversammlung sein soll. Die geplanten Besuche von ÖRK-Stabsmitgliedern bei einzelnen Mitgliedskirchen in verschiedenen Regionen sind einerseits zur unmittelbaren Vorbereitung der Vollversammlung gedacht, anderseits aber auch als Möglichkeit, Anliegen der Kirchen und des Rates miteinander ins Gespräch zu bringen.

Zwar machte man sich auch schon über Struktur und Stil der vom 24. Juli bis 10. August 1983 stattfindenden Vollversammlung Gedanken und legte die Sitzverteilung der wahrscheinlich 900 Delegierten auf die einzelnen Mitgliedskirchen fest. Weiteres wird allerdings der Zentralausschuß erst bei seiner nächsten Sitzung in Dresden im August 1981 aufgrund eines bis dahin erarbeiteten genaueren Plans erörtern und beschließen. Wichtigster Punkt der Vorbereitung auf Vancouver war diesmal die Entscheidung über das *Thema*. Nach vorbereitenden Überlegungen der Programmeinheit I einigte man sich auf die Formulierung *„Jesus Christus – das Leben der Welt"*.

Unter einem solchen Thema hat sicher vielerlei Platz; so faßte Philip Potter auf der abschließenden Pressekonferenz bei der Zentralausschußtagung deren Arbeit schon mit dem Leitwort Leben zusammen: „Was wir diese Woche getan haben, war der Versuch, Leben in allen seinen Dimensionen zu bejahen", und summierte darunter sowohl das Zusammenleben der Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft wie die Lebensbedrohung durch den Nord-Süd-Konflikt oder die Gefahren der Kernenergie. Die jetzt beginnende Vorbereitungsphase wird zeigen müssen, welche Schwerpunkte im Blick auf Vancouver letztlich in den Vordergrund rücken. Immerhin soll ja der Großteil der regulären wie der Sonderprogramme der drei Programmeinheiten bis Ende 1981 abgeschlossen sein, so daß dann genügend Spielraum für den *intensiven Kontakt mit den Mitgliedskirchen* und auch für *grundsätzlichere Überlegungen* hinsichtlich des weiteren Wegs des ÖRK zur Verfügung stehen dürfte. An Fragen dazu fehlt es nicht. Die wichtigste: Wie werden sich das Bemühen um verstärkte Gemeinschaft im Glauben und das „Ringen um eine wahrhaft menschliche Gemeinschaft" (Philip Potter) in den nächsten Jahren und auf der Vollversammlung austarieren, gerade wenn man daran festhält, daß beides nicht getrennt werden kann? Die Anstöße, die *Willem A. Visser 't Hooft* in seiner Bilanz der letzten 60 Jahre ökumenischer Arbeit anläßlich der Feiern zu seinem 80. Geburtstag gab (vgl. ds. Heft, S. 509), können hier hilfreich sein. Daß es an neuen Herausforderungen und damit Konfliktstoffen nicht mangelt, zeigt sich an den Implikationen des durch Melbourne und das Dokument „Für eine mit den Armen solidarische Kirche" in die ökumenische Diskussion gebrachten Themas „Die Kirche und die Armen".

Der Weltrat der Kirchen befindet sich gegenwärtig allem Anschein nach in einer *Übergangsphase*. Deren Möglichkeiten zur Selbstbesinnung sollten vom Rat wie von den Mitgliedskirchen möglichst ehrlich und umfassend genutzt werden. *Ulrich Ruh*

Länderbericht

Unter vietnamesischer Vorherrschaft

Zur Entwicklung in Indochina

Auch nach dem Einmarsch sowjetischer Truppen in Afghanistan bleibt Indochina der gefährlichste Krisenherd in Asien. Dies bezeugt nicht nur die erschreckend hohe Zahl von mittlerweile über 1 Million Flüchtlingen und die kaum noch schätzbare Zahl von Toten – Opfer des barbarischen Pol-Pot-Regimes, Opfer aber auch des vietnamesischen Versuchs, ganz Indochina zu beherrschen. Der Konflikt ist dabei längst auch zu einem Ringen um die Macht zwischen China und der Sowjetunion geworden, bei dem Vietnam, Laos und Kambodscha eher die Rolle von Stellvertretern einzunehmen scheinen. Gleichzeitig haben wir es aber auch mit einem Kampf um die Unabhängigkeit Südostasiens zu tun, das mehr denn je durch Vietnam, die Sowjetunion und China bedroht wird.

Vietnam – die neue indochinesische Großmacht

Mit der Eroberung Pnom Penhs am 7. Januar 1979 durch vietnamesische Truppen und deren kambodschanische Verbündete schien Vietnam den Traum seiner Hegemonie über Indochina zu verwirklichen. Doch dieser Traum wurde bisher nur teilweise Realität. Selbst mit einer mittlerweile auf 250000 Mann verstärkten Armee zeigte sich Hanoi in mehreren Offensiven bisher nicht in der Lage, die *Roten Khmer* endgültig zu besiegen. So kontrollieren die Vietnamesen zwar den größten Teil Kambodschas (bis vor allem auf die Gebiete nahe Thailand), müssen aber immer wieder auf Guerilla-Aktionen und Sabotage-Akte ih-

rer Gegner gefaßt sein. So soll ein Attentat auf einen Zug um die Jahresmitte 1980 allein 150 Opfer gefordert haben. Das militärische Engagement Vietnams blieb nicht ohne *innenpolitische Auswirkungen*. Die hohen Kosten und der Entzug dringend benötigter Arbeitskräfte machen sich in der Wirtschaft des Landes nachteilig bemerkbar, ganz zu schweigen etwa von den Zerstörungen durch den Grenzkrieg mit China im Februar 1979. Die *Massenflucht von Vietnamesen ins Ausland*, ebenfalls eine indirekte Folge der Kriegspolitik Hanois, führte zudem zu einem spürbaren Mangel an Fachkräften. Und schließlich haben auch noch Naturkatastrophen, Überschwemmungen und Dürreperioden, zur Verschlechterung der Wirtschaftslage beigetragen. So wurden die Planziele für 1979 bei weitem nicht erreicht, und vor allem die Ernährungslage gestaltete sich kritisch (etwa 30% der benötigten Menge an Reis wurde aus der UdSSR eingeführt). Unter diesen Umständen ließ man im Juli 1979 sogar wieder in beschränktem Umfang Privatwirtschaft zu und verlangsamte die Kollektivierung des Bodens im Süden, um wenigstens der dringendsten Versorgungsprobleme Herr zu werden.
Die „Einigung" des Südens mit dem Norden verzögerte sich deshalb, zumal wegen der angespannten Wirtschaftslage der *Widerstand gegen die Regierung in Hanoi* wieder anwuchs. Hierbei handelt es sich nicht nur um passiven Widerstand in der Bevölkerung, sondern auch um die meist im Bergland operierenden Widerstandsgruppen nationaler Minderheiten oder den antikommunistischen Widerstand. Die Gruppen sind aber meist nur regional organisiert und oft untereinander zerstritten. Ihre Schlagkraft, allen voran die der National Restoration Front, ist relativ gering, so daß ihre Erfolge eher auf propagandistischem Gebiet liegen.

Die angespannte innenpolitische Lage führte zu einschneidenden *Änderungen innerhalb der Partei*. Zahlreiche Parteimitglieder chinesischer Abstammung, aber auch Altstalinisten und manche unfähigen und korrupten Funktionäre verloren ihre Parteimitgliedschaft. An ihre Stelle traten vielfach jüngere Technokraten und vor allem Militärs. Veränderungen an der Spitze des Staates sind dabei ebenfalls zu erwarten – man nimmt an, daß Ministerpräsident *Pham Van Dong* und sein Vertreter *Vo Nguyen Giap* bald auf Ehrenämter abgeschoben werden. Dafür hat Parteichef *Le Duan* ebenso wie der Partei-Organisator *Le Duc Tho* seine Macht erheblich ausbauen können. Die Parole heißt jetzt Militarisierung des Landes, Konzentration aller Kräfte auf den Wiederaufbau. Hierbei paart sich ein härteres Vorgehen gegen die Feinde des Regimes mit etwas größerem Wohlwollen gegenüber den Mitläufern.

Von der modifizierten Haltung der Regierung, die auf jegliche Unterstützung im Lande angewiesen ist, profitiert derzeit auch die katholische Kirche. Im April 1980 konnte die erste Bischofskonferenz Vietnams seit 1952 unter dem Vorsitz von Kardinal *Trinh Van Can* abgehalten werden. Den 28 versammelten Bischöfen bot sich dabei das Bild einer in ernsthafter Bedrängnis lebenden Kirche, deren Lage jedoch nicht hoffnungslos ist. Zwar gestattet die Verfassung Religionsfreiheit nur im Rahmen des sozialistischen Systems, was nach 1975 auch der Süden zu spüren bekam – ausländische Priester und Ordensleute mußten das Land verlassen, die übrigen zog man (soweit sie nicht in Haft kamen) zum „Aufbau des Landes" heran. Doch wurden nicht alle zur Feldarbeit aufs Land geschickt, viele sind weiter oder wieder für die Gläubigen tätig, auch in sozialen Einrichtungen. Und immerhin hat die bedrängte Lage zu einer größeren Religiosität auch unter der Jugend geführt.
Besondere Schwierigkeiten gibt es allerdings mit dem *Priesternachwuchs*. Die Kleinen Seminare sind geschlossen, und auch Große Seminare kämpfen ums Überleben. So wurden von März 1977 bis April 1980 in Ho-Chi-Minh-Stadt nur 4 Priesteramtskandidaten zur Ordination zugelassen, und in Hué warteten Ende 1979 57 Kandidaten seit fast vier Jahren auf die staatliche Genehmigung zum Eintritt ins Priesterseminar. Außerdem befinden sich möglicherweise noch etwa 300 Priester in Haft (Kathpress, 19. 6. 80).
Die Zukunft der Kirche kann angesichts ihrer derzeitigen Lage nicht im Widerstand gegen den Staat liegen. So beantworteten die Bischöfe denn auch die etwas versöhnlichere Haltung der Regierung mit einem Hirtenbrief, in dem sie die Gläubigen zur Mitarbeit beim Aufbau des Staates aufriefen. Aus ähnlichen Überlegungen heraus wurde im Januar 1980 in Ho-Chi-Minh-Stadt ein „Aktionskomitee der Katholiken für die Verteidigung des Vaterlandes" von 33 Priestern, 4 Ordensschwestern und 12 Laien gegründet. Derartige Aktionen finden allerdings nicht die ungeteilte Unterstützung des gesamten Klerus, geschweige denn vieler Gläubigen, von denen sich einige sogar den Widerstandsgruppen angeschlossen haben. Gerade in Südvietnam wird deshalb die Haltung der Katholiken noch manche Probleme aufwerfen.
In seiner bedrängten Lage ist Vietnam im übrigen immer mehr auf *Hilfe aus dem Ausland* angewiesen. Da die westlichen Länder mit Ausnahme Schwedens, das an dritter Stelle der Geberländer steht, ihre Entwicklungshilfe weitgehend zurückhalten, solange sich Vietnam nicht aus Kambodscha zurückzieht, wächst die Abhängigkeit Hanois von Moskau. Allein 1979 lieferte die UdSSR Güter für etwa 1,5 Mrd. Dollar, und außerdem dürfte sie etwa 60% des laufenden Fünfjahresplans mit Krediten finanzieren (*J. M. van der Kroef*, The Indochina Tangle, in: Asian Survey 5/80, 478). Weiter sind etwa 5000 bis 8000 sowjetische Berater in Vietnam tätig. So wird Hanoi immer mehr in das politische und wirtschaftliche System des Ostblocks integriert, wozu auch die Entwicklungshilfe der DDR, des zweitwichtigsten Geldgebers, beiträgt.
Vietnam ist diese exzessive Abhängigkeit keineswegs recht. Dies wurde auch bei den letzten Gesprächen der Führung in Moskau im August 1980 deutlich, die sich über Gebühr lange hinzogen. Man möchte nicht zu viele Zugeständnisse machen, um nicht vollständig zum Vasallen Moskaus herabzusinken, und so duldet man z. B. eher widerwillig die sowjetische Marinepräsenz in vietnamesischen Militärbasen. Moskau seinerseits ist zudem wohl

nicht bereit, die vietnamesische Indochinapolitik voll zu unterstützen, weil sie langsam die finanziellen Möglichkeiten der UdSSR übersteigt und außerdem die Afghanistan-Pläne stören könnte. Deshalb wäre Vietnam durchaus nicht abgeneigt, amerikanische Hilfe zum Wiederaufbau in Anspruch zu nehmen. Die Gespräche mit den USA über eine Normalisierung der Beziehungen sind jedenfalls wieder angelaufen.

Kambodscha – ein Vasall Vietnams

Die von Vietnam eingesetzte Regierung *Heng Samrins* trat ein schweres Erbe an. Etwa zwei bis drei Millionen Menschen hatten die Schreckensherrschaft Pol Pots nicht überlebt, vor allem die Oberschicht war systematisch verfolgt worden. Opfer dieser Herrschaft wurden dabei auch die Religionsgemeinschaften. Wahrscheinlich gibt es derzeit überhaupt keine katholischen Priester mehr in Kambodscha. Den wenigen verbliebenen Christen wird allerdings jetzt wieder die Religionsausübung wenn auch in eingeschränktem Rahmen gestattet (vgl. La Croix, 13. 8. 80). Anfang 1979 gab es keine funktionierende Verwaltung mehr, die Infrastruktur der Wirtschaft war zerstört, Schul- und Gesundheitswesen fast inexistent – von 500 Ärzten (1975) waren noch 54 in Lande (Australian Financial Review, 4.7.80). Mittlerweile schreitet der Wiederaufbau langsam voran. Die Landwirtschaft dürfte wieder etwa 50% ihrer Kapazität erreicht haben, einige Industriebetriebe öffneten wieder ihre Pforten, und seit März 1980 gibt es sogar wieder eine bescheidene Nationalbank. Ebenso funktioniert das Schul- und Gesundheitswesen zumindest wieder notdürftig.

Trotzdem wäre die Bevölkerung dem Hungertod preisgegeben gewesen, hätte sich die Regierung nicht Mitte 1979 endlich bereit erklärt, *ausländische humanitäre Hilfe* zuzulassen. Die Lage war dabei durch eine erneute Flüchtlingswelle noch erschwert worden. Zeitweilig hielten sich mehrere hunderttausend Kambodschaner im Grenzgebiet zu Thailand auf (derzeit nach UN-Schätzungen noch 80 000 – Le Monde, 2. 9. 80), nicht gerechnet die etwa 15 000 Flüchtlinge in thailändischen Lagern.

Diese Flüchtlingswelle verdankte ihren Ursprung nicht nur den Kriegshandlungen, sondern auch der fortschreitenden Vietnamisierung des Landes. Mindestens 8000 vietnamesische „Berater" überwachen die Arbeit der kambodschanischen Behörden und schwören sie ideologisch auf die vietnamesische Linie ein. Unter ihrer Aufsicht entsteht auch eine neue kommunistische Partei, deren offizielle Konstituierung aber noch bevorsteht. Ihre Führung soll der jetzige Verteidigungsminister *Pen Sovan*, ein enger Parteigänger Vietnams, übernehmen und damit auch möglicherweise den als schwach geltenden Heng Samrin an der Spitze des Landes ablösen.

Außenpolitisch ist Kambodscha isoliert. Bisher wurde es nur von den Staaten des sowjetischen Lagers und im Juli 1980 von Indien diplomatisch anerkannt. Mit Vietnam und Laos ist es außerdem seit dem Frühjahr 1979 durch Freundschaftsverträge ähnlich dem zwischen Laos und Vietnam vom Juli 1977 verbunden. Ebenso gibt es Wirtschaftsabkommen mit den wichtigsten Geldgebern UdSSR und DDR. Erst in letzter Zeit wurde die Regierung in Pnom Penh zudem dadurch aufgewertet, daß die UNO-Hilfsorganisationen ihre Lieferungen fast nur noch über Kambodscha und nur noch wenig über Thailand laufen lassen.

Die *Oppositions- und Widerstandsbewegungen* sind in mehrere Gruppen gespalten, von denen die Roten Khmer mit etwa 30 000 (andere Quellen: 60 000) Soldaten noch die größte Bedeutung haben. Trotz ihrer Greueltaten werden sie weiterhin allerdings noch von zahlreichen Staaten als rechtmäßige Vertreter Kambodschas anerkannt (u. a. China, Japan, ASEAN-Staaten, UNO). Derzeit versuchen sie, ihre militärische Schwäche durch politische Aktivitäten mit Hilfe Chinas auszugleichen. So löste im Dezember 1979 *Khieu Samphan* Pol Pot als Regierungschef ab, dieser blieb jedoch gleichwohl militärischer Oberbefehlshaber. Im Juli 1980 stellte die jetzt „Patriotic and Democratic Front of the Great National Union of Kampuchea" genannte Bewegung ein Programm vor, das für den Fall eines Sieges den Kambodschanern politische und religiöse Freiheit versprach. Sogar das Privateigentum soll wieder zugelassen werden, da der Sozialismus vorerst in Kambodscha keine Chance habe. Vielmehr gehe es vorrangig nur um das Überleben Kambodschas als Staat (Far Eastern Economic Review, 24. 7. 80). Trotz allem bleibt der Verdacht, als habe man mehr kosmetische Korrekturen zur Gewinnung neuer Freunde denn wirkliche Veränderungen im Sinn.

Neben den Roten Khmer gibt es die sogenannten *„Freien Khmer"* (Khmer Serei). Abgesehen von Splittergruppen, ist hier vor allem die „Khmer People's National Liberation Front" des ehemaligen Premierministers (unter Sihanouk) *Son Sann* von Bedeutung, die sich antikommunistisch gibt. Die Reputation Son Sanns macht ihn allerdings auch für Peking attraktiv, unter dessen Druck er im April 1980 Verhandlungen mit den Roten Khmer über eine Einheitsfront zustimmte. Diese Verhandlungen blieben jedoch bisher ohne greifbares Ergebnis. Im übrigen haben sich die Freien Khmer leider mehr durch innere Querelen und ausgedehnten Schwarzhandel mit Hilfsgütern einen unrühmlichen Namen gemacht.

Norodom Sihanouk, der sich gerne als dritte Kraft zwischen Pol Pot und Heng Samrin sieht, spielt eine nur schwer zu durchschauende Rolle. Nach dem Bruch mit Pol Pot gründete er im September in Nord-Korea eine „Confederation of National Khmers", die aber in Kambodscha nur wenige Anhänger hat. Zudem stieß er damit sowohl auf Ablehnung von Hanoi wie Peking, und nachdem auch eine Reise durch Westeuropa und Nordamerika im Winter 1979/80 ohne Erfolg blieb, ist seine Position vorerst geschwächt. Sein Prestige unter den Kambodschanern hat außerdem stark dadurch gelitten, daß er zu oft die politischen Fronten wechselte. Und damit ist letztlich nur zu konstatieren, daß die kambodschanische Opposi-

tion derzeit keine geeignete Alternative zu der ungeliebten vietnamabhängigen Regierung Heng Samrin bildet.

Laos – fest in vietnamesischer Hand

Nachdem Laos die Bindungen zu China weitgehend gelöst hat, ist es fest in vietnamesischer Hand, wozu auch 60000 vietnamesische Soldaten und etwa 6000 Berater beitragen (neben 1000 Russen). So mußte es Vietnam sogar „Grenzkorrekturen" zugestehen sowie die Ansiedlung von etwa 100000 Vietnamesen im Bereich des Ho-Chi-Minh-Pfades (Kroef, 479). Der neue politische Kurs hat dabei auch die *Religionsgemeinschaften* hart getroffen. Nachdem die christlichen Kirchen schon seit längerem kaum noch Arbeitsmöglichkeiten haben, wird jetzt auch der Buddhismus verfolgt, soweit er sich nicht dem sozialistischen System anpaßt. Nach Angaben eines hohen Würdenträgers soll die Zahl der Mönche von 20000 (1976) auf 1700 (1979) zurückgegangen sein, was in dieser Höhe allerdings von staatlichen Stellen bestritten wird (*M. A. Brown / J. J. Zasloff*, Laos 1979, in: Asian Survey 2/80, 111).
Die innerparteiliche *prochinesische Opposition* wurde bis Ende 1979 ausgeschaltet, was die Zahl der politischen Gefangenen auf wenigstens 10000 erhöhte. Trotzdem regt sich weiter Widerstand gegen die vietnamesische Oberherrschaft, vor allem unter den seit Jahren im Aufstand befindlichen Bergstämmen, die wahrscheinlich auch von China unterstützt werden. Die Kämpfe haben dabei auch den Flüchtlingsstrom wieder anschwellen lassen – mittlerweile auf etwa 300000, die überwiegend in Thailand leben. Dies erschwert zunehmend die Beziehungen zu Thailand, was um so mehr ins Gewicht fällt, als man auf die wirtschaftlichen Verbindungen zu Thailand kaum verzichten kann. Dies wurde drastisch deutlich, als Thailand von Mitte Juni bis Ende August nach mehreren schweren Grenzzwischenfällen die Grenze zu Laos schloß. Die Folge waren Preisanstieg und Versorgungsengpässe, die auch Vietnam nicht völlig ausgleichen konnte.

Thailand – Konfliktpartner wider Willen

Thailand sieht sich mehr und mehr durch die vietnamesische Indochinapolitik bedroht. Dabei hat es schon genügend innenpolitische Probleme zu bewältigen. Preissteigerungen und hohe Arbeitslosigkeit führten im März 1980 zur Ablösung des Premierministers *Kriangsak Chomanand* durch General *Prem Tinsulanond*. Die muslimische Minderheit im Süden des Landes drängt wieder stärker auf die Gewährung der Autonomie. Vor allem die „Pattani United Liberation Front", die von Syrien und Libyen unterstützt wird, hat in letzter Zeit mit zahlreichen Bombenattentaten ihren Forderungen wieder Nachdruck verliehen. Und schließlich ist die Guerilla-Tätigkeit von Kommunisten und Moslems im Süden des Landes wieder aufgeflammt. Die Kommunistische Partei selbst ist allerdings derzeit erheblich geschwächt. Früher nach China *und* Vietnam orientiert, hat sie die Zerreißprobe nur schwer überstanden. Manche ihrer Mitglieder haben ihr überdies den Rücken gekehrt, da sie sich nur zögernd von Pol Pot distanzierte. So versucht man jetzt, die Partei zu reorganisieren, wobei man einerseits einen gegen die UdSSR gerichteten Kurs steuert, andererseits aber auch die starke personelle Bindung zu China lockert.
Das *Flüchtlingsproblem* offenbart Thailands außenpolitisches Dilemma. Man läuft Gefahr, durch die Flüchtlinge, die man als „illegale Einwanderer" betrachtet, direkt in die indochinesischen Auseinandersetzungen hineingezogen zu werden. Flüchtlinge aus Kambodscha werden deshalb nicht mehr ins Land gelassen. Bisher gestattete man allerdings internationalen Organisationen, sie notdürftig im „Niemandsland" zu versorgen. Seit aber zu viele Hilfsgüter bei den kämpfenden Verbänden landen, häufen sich die Proteste Vietnams, das sonst die Hilfe bis dahin stillschweigend geduldet hatte. So verteilen seit Juli 1980 nur noch Organisationen der UNO Hilfsgüter an Frauen und Kinder, andere Organisationen dürfen nur noch immaterielle Hilfe leisten.
Das *Verhältnis Thailands zu den Roten Khmer* verdient dabei besondere Beachtung. Trotz der früheren Greueltaten betrachtet Thailand die Truppen Pol Pots als willkommenen Puffer zwischen sich und der vietnamesischen Armee, so daß eine direkte Konfrontation weitgehend ausgeschaltet wird. Deshalb ist man auch nicht unbedingt an einer baldigen Niederlage Pol Pots interessiert, und so duldet man auch insgeheim den Nachschub an Lebensmitteln und leichten Waffen für diesen aus China. Offiziell wird dies allerdings dementiert, um Vietnam keinen Vorwand für ein direktes Eingreifen zu bieten.
Die Beziehungen zu Vietnam sind auch so genügend gespannt, obwohl z. B. der Handel zwischen beiden Ländern in beschränktem Umfang weitergeht. Man schließt trotz aller vietnamesischen gegenteiligen Beteuerungen einen bewaffneten Konflikt nicht mehr ganz aus und verstärkt dementsprechend auch die Verteidigungsanstrengungen. Einen Vorgeschmack bot die vietnamesische „Strafexpedition" Ende Juni 1980, die sich gegen die thailändische Unterstützung Pol Pots, vor allem durch die Repatriierung von Flüchtlingen, richtete und die auf beiden Seiten zahlreiche Opfer forderte.
Verschärft hat sich die Situation dadurch daß *Friedensbemühungen* bisher erfolglos blieben. Mitte Juli bot Vietnam Thailand zwar die Errichtung einer entmilitarisierten Zone an – aber unter Einschluß thailändischen Gebietes. Thailand lehnte dies ab und regte seinerseits die Schaffung einer solchen Zone auf kambodschanischem und laotischem Gebiet an, was wiederum von Hanoi abgelehnt wurde. Als sich dann UNO-Generalsekretär *Waldheim* als Vermittler einschaltete, blieb dieser ebenfalls erfolglos – ja Waldheim erregte in Bangkok sogar den (nicht ganz unbegründeten) Verdacht, eher Hanoi zu begünstigen. Damit sind die *USA* wieder zu einem umworbenen Partner Thailands geworden. Die Waffenlieferungen stiegen 1979 sprunghaft an (von 4 auf 40 Millionen Dollar). Allerdings bleibt Thailand

mißtrauisch, trotz der vermehrten Präsenz der amerikanischen Marine im Golf von Siam zum Schutz Thailands. Man befürchtet, die USA könnten sich Hanoi zu sehr annähern, und sei es nur, um ihre Vietnam-Schuld abzutragen, und damit die thailändischen Interessen vernachlässigen. So fand man auch wenig dabei, das amerikanische Getreide-Embargo gegen die Sowjetunion zu unterlaufen, indem man der UdSSR seit Ende 1979 für 100 Millionen Dollar Getreide lieferte. Gleichzeitig war dies aber auch ein Versuch, die UdSSR zu mehr Druck auf Vietnam zu veranlassen, damit dieses sich aus Kambodscha zurückziehe.

Gegenwärtig gewinnt *China* immer größere Bedeutung als Verbündeter Thailands. Die wirtschaftlichen Beziehungen zu China haben sich spürbar verstärkt, Thailand erhält vor allem chinesisches Erdöl zu günstigen Preisen. Bei einem Besuch in Bangkok im Mai 1980, bei dem u.a. ein neues Luftfahrtabkommen unterzeichnet wurde, meinte denn auch Hua Guofeng, man habe „sehr nützliche und interessante" Gespräche geführt (Bangkok Post, 21.5.80). Die Beziehungen zwischen Bangkok und Peking könnten schließlich im Oktober 1980 bei dem geplanten Besuch General Prems in China noch eine Vertiefung erfahren. Damit könnte sich der Achse Moskau–Hanoi ein Dreieck Washington–Peking–Bangkok entgegenstellen.

Ansonsten hält sich China derzeit im Indochina-Konflikt offensichtlich zurück. Auch wenn die Gespräche mit Vietnam über eine Normalisierung der Beziehungen vorerst unterbrochen sind, sieht es nicht nach einer Wiederholung der chinesischen „Strafexpedition" vom Vorjahr aus. Vielmehr begnügt es sich mit einer Politik der kleinen „Nadelstiche" – so wird es von Vietnam allein für die erste Hälfte dieses Jahres einer Zahl von mehr als 500 Grenzverletzungen beschuldigt (Far Eastern Economic Review, 7.8.80). Dazu hält China Vietnam weiterhin durch die Unterstützung der oppositionellen Gruppen in Laos und Kambodscha in Schach. Einen neuen Krieg hält man für zu teuer, aber schließlich werde auch die Zermürbungstaktik zum Erfolg führen, und wenn man zehn Jahre warten müsse.

Peking bemüht sich zudem, zur Eindämmung der „vietnamesischen Gefahr" eine *diplomatische Front* gegen Vietnam und die UdSSR zusammenzubekommen. Dabei konzentriert man sich vor allem auf die ASEAN-Staaten. Dort hatte man bisher jedoch nur bei Thailand und in geringerem Maße Singapur Erfolg. Indonesien und Malaysia sind demgegenüber der Meinung, daß China eine ebenso große Gefahr wie die UdSSR darstelle, so daß eine Annäherung der Standpunkte hier noch nicht erreicht worden ist.

Die ASEAN-Staaten – Wahl zwischen Moskau und Peking

Die ASEAN, ursprünglich nur als Wirtschaftsbündnis gegründet, ist auf dem besten Wege, zu Vietnams direktem politischem Gegenspieler zu werden. Trotz unterschiedlicher Meinung in manchen Fragen hat das Bündnis vorerst seine politische Feuertaufe bestanden, auch wenn nicht die Absicht besteht, die Gemeinschaft offiziell in eine politische Organisation umzuwandeln. Allerdings sieht vor allem *Malaysia* die Expansion Chinas als die größere Gefahr an. Es betrachtet Indochina als Bollwerk gegen China, das nicht zu sehr geschwächt werden dürfe. Deshalb möchte man gegebenenfalls gerne die Moskauer Karte spielen. Für Malaysia wäre etwa eine Lösung akzeptabel, die auf einen begrenzten Truppenabzug der Vietnamesen aus Kambodscha und die Einsetzung einer Vietnam-unabhängigen Regierung in Kambodscha hinausliefe. Dieser Meinung schloß sich übrigens auch *Indonesien* zeitweilig an. Mit Rücksicht auf Thailand hat man diese Überlegungen allerdings vorerst wieder fallengelassen.

Hanoi hat die vorsichtige Haltung der ASEAN (die sich z.B. auch nicht zu einer gemeinsamen Verurteilung des Vorgehens der UdSSR in Afghanistan entschließen konnte) anfänglich honoriert. So erfolgte etwa kein geharnischter Protest, als Indonesien im Februar 1980 vor den auch von Vietnam beanspruchten Natuna-Inseln (Erdöl!) Marine-Manöver abhielt. Es bemühte sich aber auch, die Front der ASEAN-Staaten aufzubrechen. So hält man die Tür nur für Einzelgespräche mit den ASEAN-Staaten offen – der malaysische Außenminister etwa wurde im März 1980 trotz seines ausdrücklichen Wunsches nicht als Vertreter der ASEAN empfangen. Seit dem Scheitern der letzten Friedensinitiativen haben sich allerdings die Fronten eher wieder verhärtet. Da sich Hanoi unnachgiebig in der Frage der Stationierung seiner Truppen in Kambodscha zeigte und Thailand stärker denn je bedroht ist, sammeln die ASEAN-Staaten, allen voran Thailand und Singapur, jetzt vermehrt Stimmen für die Unterstützung Pol Pots. Sie wollen verhindern, daß bei der im September 1980 anstehenden Debatte der UNO-Vollversammlung über den Sitz Kambodschas diesem die Anerkennung als rechtmäßigem Vertreter verweigert oder gar die Regierung Heng Samrins anerkannt wird. *Singapur* ging sogar so weit, die Aufstellung einer Kampftruppe gegen Vietnam in Indochina vorzuschlagen (Le Monde, 3.9.80).

Indochina befindet sich derzeit in einer kritischen *Patt-Situation.* Vietnam beherrscht zwar die Nachbarstaaten Laos und Kambodscha, aber diese Herrschaft wird nur durch das Militär getragen, die Bevölkerung haben die Vietnamesen gegen sich. Vietnam kann deshalb seine Truppen auch nicht in größerem Umfang zurückziehen, will es nicht wieder aus den Nachbarländern verdrängt werden (offiziell wird der Truppenabzug aber mit dem Hinweis auf die „chinesische Gefahr" verweigert). An der vietnamesischen Oberhoheit wird sich deshalb vorerst kaum etwas ändern, falls nicht von außen eingegriffen wird. Immerhin ist Vietnam aber auch klug genug, die „indochinesische Föderation" nicht zu stark in Erscheinung treten zu lassen, weshalb man lieber von der „indochinesischen Solidarität" spricht.

Die ASEAN-Staaten beobachten das vietnamesische Vordringen mit großer Sorge, denn es bedroht nicht nur Thailand direkt (das die Gefahr eines Krieges trotz gegenteili-

ger Beteuerungen Vietnams nicht ausschließen mag), sondern öffnet auch der Sowjetunion ein weiteres Einfallstor nach Asien. Man wünscht allerdings auch nicht, daß Vietnam eine Niederlage erleidet, die China den Weg nach Südostasien frei machen würde. So betreibt man lieber eine Schaukelpolitik mit dem Ziel, Moskau und Peking gegeneinander auszuspielen.

China selbst stellt langfristig eine ebenso starke Bedrohung für die Region dar. Vorerst hält es sich zurück und verzichtet auf kostspielige Abenteuer. Sein Ziel einer Kontrolle Indochinas wird es jedoch nicht aufgeben. Die Sowjetunion ihrerseits sieht sich vor die Frage gestellt, ob sie ihr Engagement gegebenenfalls um *jeden* Preis ausweiten soll, doch werden möglicherweise ihre Expansionsgelüste siegen. Die USA schließlich sind zwar nicht direkt betroffen, doch können sie eine Parteinahme kaum umgehen, erst recht nicht, falls eines der Länder um amerikanischen Beistand nachsuchen sollte. Zudem haben sie derzeit als einziges Land die Möglichkeit, über ihre Normalisierungsgespräche auf Vietnam einen mäßigenden Einfluß auszuüben und es vor der Sowjetisierung zu bewahren.

Eine echte Lösung des Indochina-Problems ist nicht in Sicht, solange Vietnam seinen Expansionsdrang nicht bremst, solange aber auch China und die UdSSR nicht ihre südostasiatischen Ambitionen fallenlassen, die wiederum ihrer gegenseitigen Rivalität entspringen. Bilaterale Lösungsversuche einzelner Staaten der Region haben deshalb nur wenig Aussicht auf Erfolg, aber ebensowenig dürften die Vereinten Nationen das Problem einer Lösung näherbringen.

Peter Drews

Kurzinformationen

Mit einer Botschaft hat sich Johannes Paul II. an die elfte Sondervollversammlung der Vereinten Nationen gewandt. Sie wurde am Eröffnungstag der Vollversammlung, dem 25. August, von Kardinal *Bernardin Gantin*, dem Präsidenten der Kommission „Iustitia et Pax", in New York verlesen. Der Papst betont darin das beständige Interesse des Heiligen Stuhls an den auf der Vollversammlung verhandelten Fragen einer neuen Entwicklungsstrategie. Die katholische Kirche wolle keine ausschließlich wirtschaftlichen und technologischen Fragen ansprechen oder konkrete Lösungsvorschläge für die komplexen Probleme machen. Vielmehr nehme der Heilige Stuhl an solchen Konferenzen teil, um eine Vision der menschlichen Person und Gesellschaft einzubringen. Damit solle verhindert werden, daß menschliche Werte bloß ökonomischen oder materiellen Zielen untergeordnet würden. Der Papst richtet einen Appell an alle Völker, über die statischen Positionen von Ideologien hinauszugehen: „Wir können uns nicht so sehr von überholten Konflikten bestimmen lassen, daß wir den wirklichen Nöten der Völker überall in der Welt nicht mehr begegnen können." Anstelle der ideologischen Sackgassen schlägt die Botschaft als Kriterium für alle einzelnen Entscheidungen das Grundprinzip Hoffnung vor. Diese Hoffnung sei kein bloßer Wunschtraum, „sondern eine Kategorie, die unserer geschichtlichen Erfahrung entspringt und von unseren gemeinsamen Wünschen für die Zukunft genährt wird". An Einzelproblemen nennt die Papstbotschaft zunächst die Notwendigkeit einer gerechteren Verteilung der Ressourcen. Über das Teilen materieller Güter hinaus sei es notwendig, die Ressourcen des Geistes, der Wissenschaft und der Kultur zu teilen. Der Prozeß technischen und wirtschaftlichen Wandels dürfe nicht nur den Menschen als homo oeconomicus im Auge haben. Johannes Paul II. macht sich die Aufforderung Pauls VI. zu eigen, die Industrienationen sollten ein Prozent ihres Bruttosozialprodukts für die Entwicklungshilfe zur Verfügung stellen. Als besonders dringliches Anliegen nennt die Botschaft die Behebung der ungeheuren Armut vieler Völker. Linderung der unmittelbaren Not und Hilfe zur Selbsthilfe für diese Völker wären ein klares Zeichen dafür, „daß wir zu der Hoffnung beitragen, die für diese Erde und ihre Völker vonnöten ist". Johannes Paul II. weist darauf hin, daß nicht nur globale Lösungen gesucht, sondern gemäß dem Prinzip der Subsidiarität Lösungen vor Ort gefördert werden sollten. Notwendig sei letztlich vor allem die „Bekehrung des Herzens", um im anderen Menschen Bruder und Schwester in der einen, vor Gott geeinten Menschheitsfamilie sehen zu können.

Am 9. September wurde als Aktueller Kommentar Nr. 6 der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung eine Stellungnahme mit dem Titel „Die Last der Nachtschichtarbeit" veröffentlicht. Die Stellungnahme geht auf gesundheitliche, familiäre, soziale und kulturelle Gefährdungen durch Nachtschichtarbeit ein, hält aber fest, daß trotz solcher Beobachtungen auf Nachtschichtarbeit vorerst nicht generell verzichtet werden könne, weil sie auf produktionstechnischen Gegebenheiten sowie auf wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Notwendigkeiten beruhe. Eine sozialethische Überlegung erinnert daran, daß durch den engen Zusammenhang der Arbeit mit der besonderen Würde des Menschen als Gottes Geschöpf es verbiete, die Arbeit zu einem bloßen Mittel herabzuwürdigen. Das sozialethische Problem der Nachtarbeit betreffe unmittelbar auch die Frage des Fortschritts: „Auch den technischen und sozialen Fortschritt, dessen Kind die Nachtschichtarbeit letztlich ist, müssen wir in seiner ganzen Doppelgesichtigkeit sehen." Angesichts der Schwierigkeiten, die einer Zurückdrängung dieser Arbeitsform entgegenstünden, dürfe man nicht in einen „blassen Rigorismus oder bloß in Fatalismus" verfallen; vielmehr gelte es für die Kirche, im Vollzug sozialer Diakonie die betroffenen Seiten aufzuklären: „die Arbeitnehmer über ihre oft (zugunsten kurzfristiger Vorteile) verdrängten Probleme, die Unternehmer über Alternativen der Arbeitsorganisation, die Gesellschaft über die einseitige Lastenverteilung, die auch in – sozial gesehen – unangemessenen Preisen für Produkte und Dienstleistungen zum Ausdruck kommen können". Nachtschichtarbeit, so die Konsequenz der Stellungnahme, müsse dort getan werden, wo sie als

Dienst für andere Menschen unumgänglich sei oder einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung ihrer Lebensmöglichkeiten erbringe. Die Stellungnahme empfiehlt unter der Voraussetzung, daß ein generelles Verbot der Nachtschichtarbeit derzeit nicht zur Diskussion stehe, Maßnahmen, die zu ihrer „Humanisierung" beitragen. So sollten in Betrieben, wo Nachtschichtarbeit notwendig sei, „die auftretenden Lasten, aufs Ganze gesehen, besser verteilt werden". Durch Wegfall der Abgabenfreiheit bei den Zuschlägen und erhöhte Sozialabgaben von Nachtschichtarbeitern solle Nachtschichtarbeit für das Unternehmen relativ verteuert und für den Arbeitnehmer relativ weniger anziehend gemacht werden. Durch Modelle im eigenen Bereich könnte die Kirche dazu beitragen, „eine grundsätzliche Neubesinnung zur Verminderung des Bedarfs an Nachtschichtarbeit einleiten".

Am 20. August gab Erzbischof John R. Quinn von San Francisco, der Vorsitzende der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten, bekannt, daß der Vatikan der Bischofskonferenz die Erlaubnis erteilt habe, genauere Richtlinien für die Übernahme verheirateter Geistlicher der Episkopalkirche in den katholischen Klerus zu erarbeiten. Am 22. August wurde in Rom bestätigt, daß die Glaubenskongregation einen entsprechenden Brief mit der Approbation des Papstes an Erzbischof Quinn gerichtet hat. Diesem Brief zufolge können die anglikanischen Geistlichen in die katholische Kirche übertreten, wenn sie voll die kirchliche Lehre sowie die Autorität des Papstes und der Bischöfe anerkennen. Sie dürfen nach der Erteilung der Priesterweihe auch dann in der katholischen Kirche ihren Dienst ausüben, wenn sie verheiratet sind. Noch nicht verheiratete Priester gehen mit dem Übertritt die Verpflichtung zum Zölibat ein. Im Fall einer Witwerschaft ist eine erneute Heirat nicht möglich. Ebenso bleibt den verheirateten Priestern die Übernahme des Bischofsamtes versagt. Den anglikanischen Geistlichen sowie den Gläubigen, die mit ihnen zur katholischen Kirche übertreten möchten, wird eine „gemeinsame Identität" innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft in Aussicht gestellt. Sie würde sich vor allem auf Elemente der anglikanischen Liturgie erstrecken. Der Brief betont, daß jeder Fall von der Glaubenskongregation einzeln geprüft werden wird.
Hinter der jetzt bekanntgegebenen Entscheidung steht eine mehrjährige Entwicklung in den USA: In den vergangenen Jahren hatten sich mehrere Gruppen von Priestern und Gläubigen von der Episkopalkirche in den USA (sie zählt gegenwärtig etwa drei Millionen Mitglieder) getrennt und sich teilweise um einen Übertritt zur katholischen Kirche bemüht. Gründe dafür waren – wenn auch nicht ausschließlich – die Einführung der Frauenordination in der Episkopalkirche im Jahr 1977 sowie eine Revision des Book of Common Prayer. 1978 waren die beiden katholischen Bischöfe *Bernard Law* von Springfield - Cape Girardeau und *Raymond Lessard* von Savannah von der Bischofskonferenz als Kontaktpersonen zu den Geistlichen der Episkopalkirche benannt worden, die sich um die Übernahme bemühten. In den letzten Jahren hatten sich die Bischöfe der USA mehrmals mit dem Problem beschäftigt.
Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind noch längst nicht alle Einzelfragen geklärt: Erzbischof Quinn wies darauf hin, daß vor allem der Begriff der „gemeinsamen Identität" noch genauer ausgearbeitet werden müsse. Außerdem ist noch nicht bekannt, wie hoch die Zahl der Geistlichen sein wird, die sich unter den jetzt vorgelegten Bedingungen zum Übertritt entschließen. Die USA-Bischofskonferenz wird ein genaueres Statut ausarbeiten und der Glaubenskongregation zur Approbation vorlegen. Bei der recht lebhaften Diskussion in den USA wurde u. a. die Frage gestellt, inwieweit diesem Vorgang möglicherweise Modellcharakter zukommen könne. Schließlich wird durch die römische Forderung nach einer Weihe der anglikanischen Geistlichen das Problem der Gültigkeit der anglikanischen Weihen neu aufgerollt. Einzelne Stimmen in den USA sprachen allerdings auch von einem möglichen Verzicht auf die erneute Erteilung der Priesterweihe in bestimmten Fällen.

Die Spannungen zwischen der neuen Militärjunta und der katholischen Kirche in Bolivien dauern an. Nachdem es Anfang August hieß, alle nach dem Staatsstreich verhafteten Priester und Ordensfrauen seien auf Intervention der Bischöfe und des Apostolischen Nuntius, Erzbischof *Alfio Rapisarda*, aus den Gefängnissen entlassen worden, erklärte der Erzbischof von La Paz und Vorsitzende der Bolivianischen Bischofskonferenz, *Jorge Manrique*, einige Wochen später, er wisse nicht, wie viele Ordensleute und Priester gegenwärtig in Bolivien in Haft gehalten würden. Die Militärregierung unter General *Luis García Meza* richtete Ende August ein Schreiben an Papst Johannes Paul II., in dem es hieß, „Kontrollmaßnahmen gegen bestimmte Mitglieder des bolivianischen Klerus hätten deren politische Positionen, nicht aber die Zugehörigkeit zur Kirche als Ursache". Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche hatten sich nach dem von der Kirche mißbilligten Staatsstreich weiter verschlechtert, als Innenminister *Luiz Arce* dem Erzbischof von La Paz die Verhaftung angedroht hatte, nachdem dieser in einer Predigt gegen die Menschenrechtsverletzungen durch die neue Militärjunta protestiert hatte. Arce nannte Erzbischof Manrique einen „berüchtigten Agitator". Daraufhin stellten sich die bolivianischen Bischöfe hinter die Aussagen des Erzbischofs.
Am 27. Juli hatte der Ständige Rat der Bischofskonferenz eine Erklärung veröffentlicht, in der „die Aufhebung der verfassungsmäßigen Ordnung, die unter so vielen Opfern des bolivianischen Volkes einige Fortschritte gemacht hatte", beklagt wurde. „Wir fordern deshalb", hieß es in der Erklärung weiter, „daß die Regierung so bald wie möglich ein für die Wiederherstellung dieses verfassungsmäßigen Prozesses günstiges Klima schafft". Gleichzeitig verlangten die Bischöfe die Aufhebung des Ausnahmezustandes und die Beachtung des Habeas Corpus. An den Klerus richteten sie die Aufforderung, sich nicht an Untergrundaktionen zu beteiligen, um zu vermeiden, daß „ein weiterer brudermörderischer Kampf aufflammt".
Als sich nach dem Putsch vom 17. Juli die Kämpfe zwischen den Militärs und den Widerstand leistenden Bergleuten verschärften, hatte der aus Deutschland stammende Erzbischof von Sucre, Kardinal *Clemente Maurer*, seine Vermittlung angeboten und nach langen Verhandlungen erreicht, daß die Arbeit in den Minen wiederaufgenommen wurde, nachdem die Regierung den Arbeitern Sicherheitsgarantien gegeben hatte. Bei dem Putsch wurden mehrere kirchliche Radiostationen zerstört, die katholische Zeitung „Presencia" mußte ihr Erscheinen einstellen. Wie zahlreiche andere Bischofskonferenzen und kirchliche Organisationen brachten auch die deutschen Bischöfe ihre Solidarität mit der Kirche und dem Volk in Bolivien zum Ausdruck. In der Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, hieß es: „Wir machen uns die Forderung der Bischöfe zu eigen, die Menschenrechte zu wahren und die Demokratie in diesem Lande wiederherzustellen." Über die Zahl und die Situation der politischen Häftlinge in Bolivien liegen keine zuverlässigen Informationen vor. Kirchliche Stellen erklärten, die Zahl der Todesopfer des Putsches müsse so lange ungewiß bleiben, wie man nicht wisse, wie viele Menschen in die Internierungslager im Osten des Landes gebracht worden sind.

Für die Weihe verheirateter Männer hat sich kürzlich der Erzbischof von Semarang (Indonesien), Justinus Kardinal Darmojuwono, ausgesprochen. In einem Gespräch mit UCA News erklärte der Kardinal, die Kirche müsse verheiratete Männer zu Priestern weihen, weil der zölibatäre Klerus nicht ausreiche, um überall Eucharistie zu feiern. „Wenn die Eucharistie der Mittelpunkt unseres Lebens sein soll, müssen wir verheiratete Männer weihen. Es gibt für uns in Indonesien keine andere Möglichkeit, zu einer ausreichenden Zahl von Priestern zu kommen, damit die Menschen regelmäßig die Messe besuchen können." Gegenwärtig würden durchschnittlich 60 Prozent aller Sonntagsgottesdienste in Indonesien ohne einen Priester abgehalten. Eine letztes Jahr von der Bischofskonferenz erarbeitete Untersuchung zeige, daß trotz einer steigenden Zahl von Berufungen sich die Lage in absehbarer Zeit nicht ändern werde. Die indonesischen Bischöfe, so Kardinal Darmojuwono, hätten bei ihren Ad-limina-Besuchen in Rom im Mai und Juni dieses Jahres um die Erlaubnis nachgesucht, verheiratete Männer zu weihen: „Kurienmitarbeiter in Rom sagten uns, daß sie uns keinen positiven Bescheid geben könnten, obwohl sie zugaben, daß unsere Bitte nicht gegen christliche Grundsätze gerichtet sei." Als verheirateten Priester könne er sich am ehesten einen Mann von ungefähr 45 Jahren vorstellen, der bei den Menschen in den Dörfern leben würde: „Die unverheirateten Priester wären dann eine Art ‚mobiles Kommando', die die Pfarreien besuchen würden, um Besinnungstage, Missionen und Vorträge abzuhalten."
Kardinal Darmojuwono glaubt nicht, daß in absehbarer Zeit Rom eine Lösung des Problems finden werde, aber „auf lange Sicht wird sich Rom ändern. Ich weiß nicht wie, aber es wird geschehen." – In seiner Ansprache anläßlich des Ad-limina-Besuchs indonesischer Bischöfe am 7. Juni hatte Johannes Paul II. zwar ausgeführt, daß er jede Anstrengung unternehme, um die Probleme der indonesischen Ortskirche so gut wie nur möglich zu verstehen, die Frage des Zölibats aber nicht erwähnt, sondern vor allem die „starke lehrmäßige Grundlage" aller pastoralen Bemühungen hervorgehoben. Kardinal Darmojuwono: „Der Papst hat mit uns die Sache nicht diskutiert." Über den Papst meinte der indonesische Kardinal in dem Gespräch: „Er ist sehr offen, freundlich und ein guter Zuhörer, aber er hat einen sehr engen Hintergrund."

Bücher

ARNO SCHILSON, **Lessings Christentum.** Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 110 S. 9.80 DM.

Es ist inzwischen weithin deutlich geworden, daß dem vielfältigen Ineinander von Christentum und neuzeitlicher Geistesgeschichte mit globalen Formeln und Verhältnisbestimmungen nur schwer beizukommen ist. Die neuzeitliche „Christentumsgeschichte" ist so spannungsreich und komplex, daß man sich auf ihre einzelnen Strömungen und Gestalten schon genauer einlassen muß. Das gilt nicht zuletzt für die Epoche der Aufklärung, bei deren Beurteilung auch in der Theologie Klischees noch zu oft die differenzierte Auseinandersetzung ersetzen. Hier kann das kleine Buch von Schilson einen guten Dienst leisten, dem es um die vielerörterte Frage nach Lessings Christentum geht. Schilson schlägt dabei einige nützliche methodische Umwege ein. Er beginnt nach einer knappen Problemexposition mit der Analyse dreier gängiger Vorurteile im Blick auf Lessings Verhältnis zum Christentum und zeigt auf, daß dieser im Sinn seiner „Aufklärung über die Aufklärung" sowohl bei der Bewertung historischer Beweise für die Wahrheit des christlichen Glaubens wie beim Vernunftbegriff und dem Verständnis humaner Praxis letztlich von einer Sinndeutung der Geschichte ausgeht, die weder menschliche Vernunft noch Praxis isoliert oder absolut setzt. In einem zweiten zentralen Gedankengang wird dann Lessings Geschichtsdeutung explizit analysiert, wobei besonders auch das dramatische und literaturkritische Werk Berücksichtigung findet. Als Grundmotiv erweist sich dabei Lessings Verhältnisbestimmung von Vorsehung und Geschichte: Lessing kennt einen „personal bestimmten Glauben an die Macht der Vorsehung", dem sein Verständnis von verantwortlichem menschlichem Handeln in der Geschichte komplementär ist. Drei Schwerpunkte in Lessings Geschichtedeutung lassen sich schließlich als christliche Elemente ansprechen: das konstitutive Miteinander von Gott und Mensch, die zentrale Stellung des Liebesgebots und die dem geschichtlichen Handeln des Menschen zugrundeliegende „Gottergebenheit". Das Ergebnis der Überlegungen: „Offenkundig hat Lessing das Christentum als ‚Anleitung zu geschichtlicher Praxis' verstanden, einer Praxis, die ebenso auf Gott wie auf die Welt gerichtet ist und damit die innere Spannungseinheit der Lebensform Jesu nachzugestalten versucht" (S. 92). Die Gretchenfrage, ob man Lessing als Christ bezeichnen könne, muß dem Autor zufolge angesichts dieses Befunds eher verneint werden. Der große Gewinn des Buches, dessen Brauchbarkeit durch eine gut gegliederte Bibliographie erhöht wird, liegt in der in klarer Sprache und Methodik ausgeführten systematischen Darstellung von Lessings gleichermaßen eigenständiger wie anregender Position. Die Systematik bringt es allerdings mit sich, daß die Interpretation weitgehend Lessing-immanent bleibt. Der Kontext der deutschen wie der europäischen Aufklärung wird nur am Rand einbezogen. Solche Beschränkung mindert den Wert des Buches jedoch keinesfalls. *U. R.*

HANS ZWIEFELHOFER, **Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre.** Kaiser-Grünewald, München/Mainz 1980. 136 S. 14.50 DM.

Zwiefelhofer unternimmt dankenswerterweise den längst fälligen Versuch, die im Verhältnis zwischen Industrie- und Entwicklungsländern seit langem geforderte, aber bisher noch nicht in Ansätzen verwirklichte neue internationale Wirtschaftsordnung aus dem Blickpunkt der katholischen Soziallehre darzustellen. Ein breit dokumentierter Durchblick durch päpstliche Enzykliken, Konzils- und Synodentexte, die dem Verhältnis Industrie- und Entwicklungsländer gewidmet sind bzw. den für die katholische Soziallehre grundlegenden Begriff der internationalen sozialen Gerechtigkeit erläutern, macht den Autor freilich eher vorsichtig. Der Versuch, aus der Fülle kirchlicher Stellungnah-

men zu gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Problemen das Ideal einer „christlichen" Wirtschaftsordnung zu erstellen, führe nicht ans Ziel. Es würden im Gegenteil darin zahlreiche Warnungen sichtbar, „die die Erwartung eines Ordnungsentwurfes abweisen" (S. 111). Doch führe „die Entfaltung der Wertgehalte der kirchlichen Lehre nicht lediglich zu einem Punkt, von dem aus alle möglichen Wirtschaftsordnungen als gleichwertig erscheinen". Vielmehr biete die katholische Soziallehre „einen kritisch orientierenden Maßstab, mit dem Vorzugswürdigkeiten für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens betont werden, vor allem unter dem Gesichtspunkt der christlichen Auffassung vom Menschen" (S. 111/112). Zwischen diesen Grundsätzen und den konkreten Verhältnissen liege jedoch ein Abstand, in dem verschiedene Problemlösungen möglich werden. Entsprechend ergibt insbesondere der erste Teil des Buches („Katholische Soziallehre und internationale Entwicklung") im eigentlichen Sinne auch kein „katholisches" Konzept der Überwindung des Nord-südkonfliktes oder gar ein Grundmuster internationaler Wirtschaftsordnung, sondern es werden dort in erster Linie ethische Rahmenbedingungen einer dem Prinzip sozialer und internationaler Gerechtigkeit gerecht werdenden Wirtschaftsordnung formuliert bzw. an Hand der einschlägigen kirchlichen Lehräußerungen dokumentiert: Grundbedürfnisse, Achtung der Personalität des Menschen, Eigenständigkeit, Weltgemeinwohl, Partizipation usw. Sie gipfeln unmittelbar auf die Weltwirtschaftsordnung, bezogen in der Kernaussage von „Populorum progressio", daß die ganzheitliche Entwicklung des Menschen nur in einer solidarischen Entwicklung der Menschheit erfolgen kann (PP, Nr. 43).

Verdienstvoll ist, daß in dem Band neben den wichtigsten Aussagen der katholischen Soziallehre auch die wesentlichen Beschlüsse der internationalen Wirtschafts- und Entwicklungsinstitutionen (GATT, UNCTAD usw.) festgehalten werden, so daß der Leser nicht nur über die ethischen Grundsätze, sondern über die Detailelemente informiert wird, die in den beiden letzten Jahrzehnten im Blick auf eine zugunsten der Entwicklungsländer veränderten Weltwirtschaftsordnung diskutiert worden sind. Bedauerlich ist, daß die drei ordnungspolitischen Konzepte „Neue Internationale Wirtschaftsordnung", „Internationale soziale Marktwirtschaft" und „Strategie der Dissoziation" nicht ausführlich diskutiert werden, denn es ist keineswegs ausgemacht, daß alle drei Konzepte im Grunde dieselbe Wertbasis vertreten, von den strukturell-strategischen Diskrepanzen einmal ganz abgesehen.

Wohltuend ist das Bemühen, das auch der Grundtendenz aller neueren päpstlichen Enzykliken entspricht, im Blick auf die Weltwirtschaft starre „marktwirtschaftlich" oder „zentralverwaltungswirtschaftliche" Ordnungsschemata aufzubrechen, damit „auch noch Platz ist für Menschen mit ihren konkreten Bedürfnissen und für dogmenfreie Maßnahmen, mit denen diesen Menschen geholfen werden kann" (S. 110). Es spricht auch für die nüchtern unpathetischen Argumentationsstile des Autors, daß er an mehreren Stellen den Hinweis gibt, deutlichere Erfolge zugunsten der Entwicklungsländer setzten nicht nur Gewichtsverlagerungen in Welthandel, sondern „Änderungen der Lebens- und Verhaltensweisen" in den Entwicklungsländern selbst voraus (vgl. S. 68), einschließlich einer gerechten Verteilung der Ressourcen und Ergebnisse. Man hat öfters den Eindruck, daß dieser Aspekt, aus welchen kirchen- oder profanpolitischen Gründen auch immer, in den lehramtlichen Dokumenten katholischer Soziallehre mit Schweigen übergangen wird, womit man den Entwicklungsländern selbst gewiß keinen Dienst erweist.

D. S.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

KNAUER, PETER S.J. **Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 55 Heft 3 (1980) S. 321 bis 360.

Knauer legt einen gewichtigen Beitrag zur moraltheologischen Grundsatzdiskussion vor, der sich ein anspruchsvolles Ziel setzt. Auf der Ebene der ethischen Grundlagenreflexion versucht er den Nachweis, daß deontologische und teleologische Normbegründung keine Gegensätze sein müssen. Der Leitgedanke: Die Beziehung der Handlung zu ihren Folgen soll als innere Bestimmtheit der Handlung selber verstanden werden. Ausgehend von den Mängeln des Prinzips von der Doppelwirkung, ergibt sich als ethische Grundformel: „Eine Handlung ist nur dann als ethisch schlecht anzusehen, wenn sich aufweisen läßt, daß sie ‚auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv' ist." Kontraproduktivität meint dabei, daß durch eine Handlung der Wert, durch den sie motiviert ist, letztlich untergraben wird. Diese Grundformel wird von Knauer an Grundbegriffen der klassischen Ethik durchdekliniert, woraus sich jeweils Differenzierungen ergeben. Entscheidend für die Vermittlung zwischen den beiden Spielarten der Normbegründung ist die Tatsache, daß der Ansatz einerseits immer von den Folgen des Handelns ausgeht, dennoch aber Handlungen kennt, die „in sich schlecht" sind, eben weil sie auf die Dauer und im ganzen kontraproduktiv wirken.

SCHÜRMANN, HEINZ. **Jesu Todesverständnis im Horizont seiner Umwelt.** In: Theologie und Glaube Jhg. 70 Heft 2 (1980) S. 141–160.

Von der in einem ersten Schritt erarbeiteten Voraussetzung aus, daß Jesus mit seinem Märtyrertod rechnen, in ihm einen Sinn finden und ihn auch als sinnvoll zur Sprache bringen konnte, fragt Schürmann nach den Umweltvorstellungen über einen stellvertretenden Sühnetod, also der Gottesknechtvorstellung und dem Topos vom stellvertretenden Sühneleiden des Märtyrers. Dabei geht er über einen hypothetischen „kann"-Schluß in beiden Fällen nicht hinaus; man müsse trotz der gewichtigen Gegenargumente die Möglichkeit offenhalten: „Jesus kann der Gedanke, sein Tod könne als Märtyrertod Heils-, vielleicht sogar Sühnebedeutung haben, aus seiner von Kultvorstellungen geprägten Umwelt zugekommen sein." Allerdings versucht Schürmann, der Diskussion eine neue Ebene zu erschließen, indem er die Bedeutung der in der Umwelt bereitstehenden Topoi angesichts des „proexistenten" Verhaltens Jesu relativiert: „Konnte Jesus sein Heilsangebot nicht aus der Tiefe seiner proexistenten Hingabe in einer Weise deutlich sein, die die tradierten Vorstellungen und jegliche ratio überstieg?" Damit ergäbe sich dann eine Brücke zwischen einem impliziten „soteriologischen" Verhalten Jesu und der expliziten Interpretation als stellvertretende Sühne.

Kultur und Gesellschaft

BROCHER, TOBIAS. **Später Aufstand gegen die Väter.** Zu aktuellen Romanen über den Generationenkonflikt. In: Evangelische Kommentare Jhg. 13 Nr. 9 (September 1980) S. 507–512.

Brocher bemüht sich um die Deutung der Elternkritik bei der jüngeren Generation von Gegenwartsschriftstellern und fragt darüber hinaus allgemein nach den Wurzeln der Generationenkritik. Er weist auf eine amerikanische Untersuchung hin, nach der von 6000 Befragten aller Sozialschichten im Alter von 35 bis 42 Jahren 82 Prozent der Behauptung zustimmten, die Eltern seien die Ursache ihrer Lebensschwierigkeiten. Die gleiche Gruppe hat aber auch zugegeben, bei der Erziehung der eigenen Kinder Fehler gemacht zu haben. Daraus schlußfolgernd stellt Brocher die Frage, ob es sich möglicherweise um die Projektion eigenen Versagens auf die Vätergeneration handle: „Richten sich die vielen Fragen wirklich an jene kritisierten Väter, oder sind sie ein Spiegelbild der Probleme, mit denen die Autoren selbst im Ringen um ihr eigenes ‚Vater-Sein' sich mit

ihren früh enttäuschten Erwartungen konfrontiert sehen, ohne die Forderungen erfüllen zu können, die sie an sich selbst gestellt haben?" Auf jeden Fall, so meint Brocher, werde in der späten Auseinandersetzung die bis zum Wiederholungszwang weiterwirkende „unbewußte Identifizierung mit den angeklagten Vätern" zu sehr übersehen.

WEISSAUER, WALTER. **Eingriffe in die menschliche Erbsubstanz – Rechtliche Gesichtspunkte der Gentechnologie.** In: Universitas Jhg. 35 Heft 8 (August 1980) S. 847–853.

Auch wenn sich über die Ausmaße einer einmal voll entwickelten Gentechnologie auf Umwelt und Menschen noch keine sichere Aussage machen läßt, so besteht doch, wenn Katastrophen verhindert werden sollen, die Notwendigkeit, die Entwicklung rechtzeitig unter Kontrolle zu bringen und entsprechende rechtliche Normen zu fixieren. Weissauer warnt allerdings vor der Notwendigkeit und (teilweisen) Praktikabilität von Einzelregelungen, denn aufgrund der abstrakt-allgemeinverbindlichen Geltung würden z. B., wenn es um den Schutz von Krankheitserregern durch genetische Experimente handle, auch die allgemeinen Normen der Umwelt und des Lebensschutzes weiterhin gelten. Dennoch seien im Fortgang der Forschung rechtliche Einzelregelungen neuer Materien notwendig. Das gelte besonders für das „schlechthin Neue", für mögliche Eingriffe in die menschliche Erbsubstanz. Als jetzt schon gegebenen Grenzfall führt Weissauer die Entwicklung eines menschlichen Eies im Reagenzglas ein. Das Strafgesetzbuch stelle durch den § 218 wohl den Schwangerschaftsabbruch unter Strafe, aber wegen des im Strafrecht geltenden Analogieverbotes sei das Ungeborene „in vitro" nicht geschützt. Generell aber warnt Weissauer vor zu früher und zu enger rechtlicher Normierung: Wer überall schon den Anfängen wehren wolle, blockiere damit auch Arbeiten, die den Blick auf völlig neue Dimensionen der Krankheitsbekämpfung eröffnen.

Kirche und Ökumene

KUGLER, GEORG. **Der Kirchentag und der Alltag der Volkskirche.** In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft Jhg. 69 Heft 7 (Juli 1980) S. 316–332.

Hier geht es um ein Problem, das sich analog auch im Blick auf den Katholikentag stellt: Wie ist ein Transfer der Impulse kirchlicher Großveranstaltungen möglich? Kugler geht dieser Frage nach, indem er den Kirchentag als „Fest des Volkes Gottes" analysiert. Drei Grundaspekte eines Festes werden dabei am Nürnberger Kirchentag exemplifiziert: Zum Fest gehört das Außerordentliche, das Außersichsein und die Lebensbejahung. Das Erlebnis des Festes Kirchentag kann dazu beitragen, im Alltag der Volkskirche Ängste abzubauen, er schafft weiterwirkende, wenn auch nicht direkt übertragbare Schlüsselerlebnisse, ist allerdings auch durch zu starke Erwartungen belastet. Der Erfolg des Kirchentags wird darin gesehen, daß er – wenn auch nicht ohne Risiken – durch seinen Festcharakter Potentiale weckt, die sonst in der Kirche weitgehend verschüttet bleiben. Kugler empfiehlt der Kirche eine Doppelstrategie; einerseits sollten volkskirchliche Strukturen verlebendigt, anderseits aber auch alternative Formen entwickelt werden, der Kirchentag umfasse ebenfalls beide Elemente. „Jede Landeskirche muß es sich leisten, in sich selber, in Identität und Distanz, kirchentagsähnliche Strukturen zu entwickeln."

WIEDENHOFER, SIEGFRIED. **Ökumenische Theologie (1930–1965).** Versuch einer wissenschaftstheoretischen Rekonstruktion. In: Catholica Jhg. 34 Heft 2/3 (1980) S. 219–248.

Auch wenn die Verbindung von allgemein-wissenschaftstheoretischen Kategorien und speziellem Problemfeld nicht immer ganz überzeugt, vermittelt der Aufsatz gerade durch seinen systematisierenden Duktus bemerkenswerte Einsichten. Die Daten 1930 und 1965 markieren jeweils einen Einschnitt: die allmähliche Ablösung der alten Apologetik und Kontroverstheologie durch die neue Ökumenische Theologie; deren methodische Konsolidierung in der Konzilszeit. Mit dem Wandel der Konzeption von Kircheneinheit und der Schritte auf dem Weg zur Wiedervereinigung ändert sich auch die theologische Rechenschaft über diese Fragen, wobei Wiedenhofer von einer ersten Etappe zwischen 1930 und 1960 eine zweite zwischen 1960 und 1965 absetzt. In zunehmendem Maße wird ökumenische Theologie zu einer gesamttheologischen Dimension; zur Ausweitung des Problembereichs kommt eine „stete Steigerung der Problemkomplexität". Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch auf der Ebene der methodischen Verfahrensweisen machen. Die Frage nach der Kontinuität des alten apologetischen Unternehmens zur neuen Ökumenischen Theologie verlangt eine zweifache Antwort: einerseits kann man von einem revolutionären Bruch sprechen; anderseits gibt es vom sich durchhaltenden Globalziel aus eine „theoretische Grundkontinuität" zwischen den Phasen.

Personen und Ereignisse

Bei einer Audienz für die Mitglieder der Internationalen Kommission für den Anglikanisch-Katholischen Dialog erklärte *Johannes Paul II.*, daß der in absehbarer Zeit zu erwartende Abschlußbericht der Kommissionsarbeit „mit der ganzen Sorgfalt und sympathischen Aufmerksamkeit, die er verdient", aufgenommen werde. Er danke Gott für das Erreichte. Die Arbeit der Kommission erinnere daran, daß das gemeinsame Zeugnis der Christen „keine Angelegenheit des Gefühls" sei, sondern die Frucht von Gebet und harter Arbeit, von Aufrichtigkeit wie der Bereitschaft sein müsse, die Wahrheit in Liebe auszusprechen. Als noch nicht gelöste Probleme zwischen den Kirchen nannte der Papst das kirchliche Amt, die Mischehen, das gemeinsame sakramentale Leben und Fragen der christlichen Moral. Diese Probleme könnten nur auf Grund eines tieferen gemeinsamen Verständnisses des Geheimnisses der Kirche gelöst werden.

Im Vorfeld der Bischofssynode hat *Johannes Paul II.* mehrmals eindringlich auf Gefahren für die Familie hingewiesen. In einer Predigt in L'Aquila nannte er als Hauptgefahr den Hedonismus, der die Liebe der Ehegatten zueinander und zu den Kindern abnehmen lasse, der zur ehelichen Untreue, zu Scheidung und Abtreibung führe. Bei einem Besuch in Velletri rief er dazu auf, die Familie als „Stätte der Liebe und des Lebens" zu schützen, und machte sich eine Botschaft Pauls VI. aus dem Jahr 1963 „voll und ganz zu eigen", aus der er zitierte, man wolle heute „die Fruchtbarkeit des menschlichen Lebens mit Mitteln einschränken, die von der menschlichen und christlichen Ethik als unerlaubt bezeichnet werden müssen".

Der Augsburger Pastoraltheologe *Karl Forster* hat eine „beachtenswerte Rückwendung" der Frauen zur Kirche festgestellt. Grund für diese Rückwendung sei, daß die Suche nach einer neuen, selbständigeren, für Welt und Gesellschaft offeneren Rolle der Frau nicht mehr von so vielen als Gegensatz zu einer aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben gesehen werde. Forster begründete seine Aussagen mit demoskopischem Material aus den letzten 30 Jahren. So führte er als eine auffallende Beobachtung an, daß 1979 der Anteil der 20- bis 29jährigen Frauen, die einen Gottesdienst besuchten, gegenüber 1978 von 20 auf 27 Prozent gestiegen sei, nachdem in den Vorjahren der Prozentsatz stetig gesunken war.

Anläßlich eines Besuchs in der Bundesrepublik erklärte der Vorsitzende der Katholischen Bischofskonferenz von Simbabwe, Erzbischof *Patrick Chakaipa*, die Kontakte der katholischen Kirche Simbabwes zur Regierung Mugabe seien gut. Die Kirchen würden bei ihrer Arbeit von staatlichen Stellen nicht behindert und seien dankbar für die Gelegenheit, sich am Wiederaufbau des Landes beteiligen zu können. Die Kirche leiste außerdem einen Beitrag zur Versöhnung zwischen der schwarzen und der weißen Bevölkerung des Landes.

Johannes Paul II. ernannte den Bischof von Trier, *Bernhard Stein*, mit Wirkung vom 5. September zum Apostolischen Administrator des Bistums. Bischof Stein hatte nach Vollendung des 75. Lebensjahres seinen Verzicht auf den Bischofsstuhl erklärt, war jedoch vom Papst gebeten worden, ein weiteres Jahr im Amt zu bleiben. Nach Ablauf dieses Jahres nahm Johannes Paul II. den Verzicht jetzt an. Mit der jetzt getroffenen Regelung hat das Trierer Domkapitel auf sein Recht verzichtet, für die Zeit bis zur Wahl eines neuen Bischofs einen Kapitelsvikar zu wählen. Vor kurzem waren auch die Bischöfe von Linz, Franz Zauner, und von Innsbruck, Paul Rusch, nach ihrem Rücktritt zu Apostolischen Administratoren ernannt worden.

Nach Angaben des chinesischen lutherischen Bischofs *K. H. Ting* sind Mitte Juli in Peking etwa 150 christliche Führungskräfte und Kirchenvertreter aus verschiedenen Provinzen der Volksrepublik China zusammengekommen. Hauptthema der Konferenz waren Probleme der Seelsorge. Man erwäge, eine Art Praktikum für Kirchenführer einzurichten, um den seelsorgerlichen Bedürfnissen gerecht zu werden. Bis zum Frühjahrssemester 1981 können, so hofft der Bischof, im Institut für Religionsstudien an der Universität Nanking die erforderlichen Einrichtungen zur Verfügung stehen, damit die ersten Studenten ihre Studien aufnehmen könnten. Die Kirchen würden Studenten auf das Seminar schicken, die als Kandidaten für das seelsorgerliche Amt geeignet seien.

Herder Korrespondenz

Heft 11
34. Jahrgang
November 1980

Niemand besitzt Gott so, daß er nicht mehr auf ihn warten müßte, und niemand kann auf Gott warten, der nicht wüßte, daß Gott schon längst auf ihn gewartet hat.

Dietrich Bonhoeffer

Was der Papst vorfindet

Nach anfänglichem Zögern – zunächst wollten angeblich manche Bischöfe nicht so recht, dann ließ Rom mit einer endgültigen Zusage auf sich warten – haben sich alle, die der Besuch des Papstes direkt angeht, ans Organisieren gemacht. Sie – die kirchlich oder staatlich für die Vorbereitung der Reise Verantwortlichen – sollen dabei so gründlich zu Werke gegangen sein, daß aus Rom zwischendurch die Meinung zu hören war, es würde zum guten Schluß wohl nichts mehr zusammenstimmen, da kaum Platz für Unvorhersehbares bleibe, der Papst aber wegen seines sehr persönlichen, Raum und Zeit nur bedingt achtenden Stils sich in kein noch so gut präpariertes Schema pressen lasse. Und natürlich gab es vorweg auch Peinlichkeiten, ziemlich unangenehme sogar, von *Remigius Bäumer* bis *Martin Luther,* von Bischof *Marcinkus* bis *Helmut Schmidt.* Aber wenn *Johannes Paul II.* in der vermutlich nebligen Morgenfrühe des 15. November in Köln-Wahn landet, werden nicht nur die Wegbereiter – die Planer, Unterhändler und Sicherheitsstrategen – von Osnabrück bis Altötting – beste Arbeit geleistet haben; der Papst kann auch – nebst manchem Gemurmel, ob das alles so sein müsse und was es denn bringe, wenn der oberste Hirte der Kirche im Eilmarsch durch die Lande reise und die Massen ihm zujubeln – mit einer überaus freundlichen Aufnahme und mit Sympathien in der deutschen Bevölkerung weit über den engeren Kreis praktizierender Christen katholischer Konfession hinaus rechnen. Diese Sympathien gelten nicht nur dem Papst als oberstem Amtsträger der katholischen Kirche; sie gelten nicht weniger der Person *Karol Wojtyłas,* der Deutschland von früheren Besuchen gut kennt und an dessen Erhebung zum Nachfolger Petri deutsche Kardinäle nicht unbeteiligt waren. Das teilweise auch persönliche enge Vertrauensverhältnis des Papstes zu manchem deutschen Bischof wird Begegnung und Gespräch zusätzlich erleichtern.

Doch da der Besuch des Papstes einer regionalen Kirche gilt, kann er weder wie ein x-beliebiger Staats- oder Starbesuch ablaufen, noch darf er, wenn er geistlich etwas bewirken soll, einfach eine Angelegenheit zwischen dem Papst, den politischen Mandatsträgern und den Bischöfen mit frommer Kulisse und vielem Volk als Statisten bleiben. Wenn ein Funke überspringen soll auf das Leben dieser Kirche, dann ist es nicht unwichtig, sich zu vergegenwärtigen, was der Papst, wenn er nach Deutschland kommt, an Kirche hier eigentlich vorfindet und was davon beim Besuch selbst hervortritt oder möglicherweise auch nicht sichtbar wird.

Das Erbe langer Tradition: einen relativ geschlossenen und romtreuen Katholizismus

Eine französische Zeitung schrieb, als der Besuch in Deutschland angekündigt wurde, der Papst werde dort einer „lebendigen und machtvollen Kirche begegnen" (La Croix, 8. 8. 80). Die „Süddeutsche Zeitung" sprach nüchterner und gewiß ohne jede gewollte Einseitigkeit bei gleicher Gelegenheit von der „finanziell am besten ausgestatteten Kirche". Ausländische Besucher, ob aus westlichen Nachbarländern, aus Osteuropa oder aus Übersee, rühmen den hohen Organisationsgrad der Kirche hierzulande, die Vielfalt katholischer Verbände, Vereine und Gremien, *das solide katholische Pfarrsystem,* die besondere Leistungsfähigkeit kirchlicher Sozialdienste, die nicht nachlassende Spendenfreudigkeit deutscher Katholiken, das öffentliche Ansehen ihrer Bischöfe und die wissenschaftliche, durch staatliche Fakultäten abgestützte Qualität deutscher katholischer Theologie.

Der Papst selbst hat, als er in einer öffentlichen Audienz in Castel Gandolfo seinen Besuch ankündigte, den „wertvollen Beitrag" des deutschen Katholizismus „zum geistlichen und kulturellen Erbe der Gesamtkirche" gewürdigt (vgl. Osservatore Romano, 11. 8. 80) und der deutschen Bevölkerung eine „tiefe Verwurzelung in der christlichen Tradition" attestiert. (Zu Journalisten soll er anläßlich

gelegentlicher Kurzgespräche bei anderen Reisen in bezug auf die Bundesrepublik allerdings von einer „eher schwierigen Kirche" etwas gesagt und zugleich angedeutet haben, er fühle sich durch die Kritik, die er hierzulande erfahre, mit besonderem Interesse herausgefordert.)

Die Kirche in der Bundesrepublik hat zweifellos einiges vorzuweisen. Sie ist *keine schwache und auch keine eben nur geduldete Kirche.* Sie kann in einem öffentlichen Klima arbeiten, das zwar gewiß nicht von kirchlichem Geist bestimmt ist, das der Kirche aber auch nicht jede Aufmerksamkeit vorenthält. Was sie sagt und was sie tut, wird in der profanen, vor allem politischen Öffentlichkeit überwiegend mit Achtung, wenn auch nicht kritiklos und auch nicht in jedem Fall mit Interesse zur Kenntnis genommen. Und trotz ständiger Klagen über Fehl- oder Minderbehandlung kirchlich-religiöser Fragen in den publizistischen Medien und des Fehlens eines über die Kirchenzeitung hinausreichenden katholischen Pressewesens kann sich die Kirche in Deutschland der großen Öffentlichkeit durchaus mitteilen, fehlt es nicht an kirchlichen und weltlichen Transmissionsriemen, auch nicht an Einfluß der Bischöfe und der in deren Auftrag tätigen zentralen oder diözesanen Arbeitsstellen. Das öffentliche Klima insgesamt ist nicht kirchenfeindlich – trotz gelegentlicher Aktionen einzelner Gruppen, die auf eine schärfere Eingrenzung kirchlichen Einflusses im gesellschaftlichen Bereich zielen.

Was über die Caritas, über das kirchliche Beratungswesen, über die soziale Aktivität der Gemeinden zur Linderung materieller und immaterieller Not beigetragen wird, findet über den Bereich der Kirche hinaus Anerkennung. Das institutionelle Gefüge der Kirche ist nicht nur im Hierarchischen, sondern auch im Bereich der Gruppen und Verbände, der Laienaktivitäten also, intakt geblieben. *Der deutsche Katholizismus hat sich innerkirchlich einen hohen Grad an Geschlossenheit bewahrt.* Selbst wenn bischöfliche Erklärungen großen öffentlichen Streit auslösen, wie vor einigen Wochen der „Wahlhirtenbrief", kann regelmäßig mit einer Kette von Zustimmungen kirchlicher Gremien und katholischer Verbände – von den katholischen Familienverbänden bis zur katholischen Arbeiterbewegung und, von Ausnahmefällen abgesehen, selbst von den in letzter Zeit aufmüpfigen Jugendverbänden – gerechnet werden. Wenn es um *wirkliche Grundfragen,* seien es solche der öffentlichen Moral, seien es solche des Glaubens, geht, können die Bischöfe jeweils auf eine breite Übereinstimmung unter den Gläubigen zählen. Die relativ hohe, aus den Katholizismus-Strukturen des 19. Jahrhunderts überkommene Geschlossenheit in Glaubens- wie in Gesellschafts- und Moralfragen hat neben dem entspannten sozialen Klima in der Bundesrepublik dazu beigetragen, daß selbst in Zeiten lebhafter Turbulenzen und der Überschwemmung durch ideologisches Treibholz, wie sie in den Jahren nach dem Konzil auf der Tagesordnung waren, innerkirchliche Gegensätze und Spannungen im Rahmen geblieben sind und durch Einrichtungen wie die Gemeinsame Synode, deren Ergebnis von den Bischöfen allerdings nur halbherzig getragen wird, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, teilweise durch die Bischofskonferenz selbst auf eine vernünftige Weise kanalisiert werden konnten. Extreme blieben so an den Rändern, hatten weiter in der Mitte nie eine Chance, auch wenn es von den Verantwortlichen hin und wieder anders gesehen wurde und noch gesehen wird.

Alles, was diese Kirche an Theologie, an Gemeindearbeit, an sozialer und Bildungsaktivität auch über den eigentlichen Verkündigungsauftrag hinaus erbringt, ist einigermaßen solide, auch wenn in vielen Bereichen die Kräfte erlahmen und man sich bei so manchem katholischen Berufs- oder Personalverband fragt, wer denn hinter dessen Sprechern steht. Diese Kirche lebt – auch das ist zuzugeben –, wenn man sie von ihren Mitgliedern her auf diejenigen reduziert, die eine persönliche Bindung an das kirchliche Leben haben, zu einem guten Teil aus fremder Hand; denn nur eine immer noch kleiner werdende Minderheit der Kirchensteuerzahler hat eine solche persönliche Bindung. Und selbst die deutsche katholische Theologie verdankt einen Großteil ihrer Weltgeltung nicht einem innerkirchlich forschungs- und diskussionsfreundlichen Klima, sondern neben der wissenschaftlichen Herausforderung durch die protestantische Theologie dem Institut staatlicher theologischer Fakultäten.

Nicht eine schwierige, eher eine satte Kirche

Dennoch sind die hauptsächlichen Defizite nicht hier zu sehen. Es wäre zu einfach, wollte man die institutionelle Stärke der katholischen Glaubensgemeinschaft hierzulande, ihr relativ stabiles inneres Gleichgewicht, ihre vergleichsweise eindrucksvolle gesellschaftliche Präsenz und die relativ hohe Hilfsbereitschaft ihrer Führung und ihrer Gläubigen anderen Kirchen und Völkern gegenüber in erster Linie nur auf deren Finanzausstattung, auf die knapp vier Milliarden Kirchensteueraufkommen und Staatszuwendungen zurückführen.

In dieser Kirche gibt es ein *durchaus kirchlich verwurzeltes Glaubensleben,* versuchen Eltern ihre Kinder nach christlichem Gewissen zu erziehen, mühen sich Religionslehrer und Prediger um die Vermittlung eines soliden religiösen Wissens und um ein nicht weltfremdes Glaubenszeugnis, wirken Katholiken – organisiert oder nicht – als bewußt gläubige Menschen an einer verantwortbaren Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse mit, tragen Theologen – Kleriker, Ordensleute und Laien unter ihnen – auch in der Begegnung mit anderen Wissenschaften und Erkenntnisweisen zu einem Glaube und Vernunft versöhnenden christlichen Lebenszeugnis bei. Und das alles geschieht in einer selbstverständlichen Nähe zur Gesamtkirche und auch in einer selbstverständlichen Treue gegenüber Rom bei gleichzeitig wachsender Offenheit zu den anderen christlichen Kirchen, vor allem zu den evangelischen Christen im eigenen Lande.

Daß es da auch Konflikte gibt, nicht nur von deutschen Theologen mit den bischöflichen und päpstlichen Glau-

bensbehörden, sondern auch von Priestern und kirchlichen Angestellten mit ihrem Bischof oder sonstigen kirchlichen Autoritäten und von zahlreichen Gläubigen mit Direktiven des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes, ist bekannt. Auch bekannt ist, daß es eine wachsende Kirchendistanziertheit nicht nur unter Jugendlichen, sondern unter vielen erwachsenen Laien – es sind gewiß nicht immer die schlechtesten unter den Katholiken – gibt, die in dieser Kirche nicht auf Umgangsformen treffen, die ihnen von der profanen Gesellschaft als humane Grundformen der Mitmenschlichkeit selbstverständlich sind, oder die die nötige geistliche Hilfe für ihr tägliches Leben, sei es im Gottesdienst, sei es in den verschiedenen Lebensäußerungen der Gemeinden nicht zu finden glauben. Aber auch hier gibt es noch Loyalität, Bereitschaft zum Mittun, zur Auseinandersetzung, zum Ringen um die rechten Lösungen. Man will nicht abgeschrieben sein, zieht sich auch nicht einfach in ein religiöses Privatleben zurück. Auch wo der „kognitive Streß" für den katholischen Laien besonders groß ist und kirchliche Bindung extrem schwierig wird, sind gelebter Glaube und Kirchlichkeit noch da. Eine schwierige Kirche, gar schwieriger als europäische Nachbarkirchen ist die Kirche in der Bundesrepublik nicht.

Die viel größeren Probleme und Defizite liegen auf der Kehrseite solider Finanzausstattung, institutioneller Geschlossenheit und organisatorischer Präsenz: eine gewisse Saturiertheit bei gleichzeitiger Verminderung der Wirkung der Kirche auf den einzelnen.

Das wird vor allem deutlich in einem *offenkundigen Mangel an geistlicher Ausstrahlungskraft.* Was an geistlicher Erneuerung in der katholischen Kirche der Bundesrepublik bewirkt wird, geht ganz vorwiegend aus von kleinen Zirkeln und Gruppen, bleibt aber durchwegs auch auf diese Gruppen, auf Angehörige von Säkularinstituten, Familienkreisen und anderer geistlich-religiösen Gemeinschaften beschränkt. Es gibt gegenwärtig keine großen geistlichen Bewegungen weder in den Orden noch in der Geistlichkeit, noch in der Laienschaft. Dem Seelsorgsbetrieb selbst fehlt es vielfach an spiritueller Kraft, auch der eigentlichen Verkündigung, und dies trotz eines intensiven theologischen Studiums und langer Jahre der Priesterausbildung im tridentinischen Seminar. Unter Pfarrern und Bischöfen gibt es eine Menge guter Organisatoren und Verwalter, viele unermüdliche Schaffer, und natürlich auch manch mannhaften Prediger, aber nur in seltenen Ausnahmen Vorbilder an geistlicher Kraft, von denen auf das nähere und weitere kirchliche und gesellschaftliche Umfeld etwas überspringt. Man lebt mehr die Institution als das Pneuma und ist mehr von der Rolle der gesellschaftlichen Führungspersönlichkeit, was noch nicht unbedingt Volksnähe heißt, geprägt als von der spirituellen Mitte der Kirche her. Da in einer größtenteils unkirchlichen Umwelt die Menschen ein besonderes Gespür für jedes hohle geistliche Wort haben, ist dieses Defizit besonders gravierend.

Es gibt gegenwärtig darüber hinaus keine biblische Spiritualität, die über Predigt, Gottesdienst und Jugendarbeit die Gemeinden formen würde, und kaum prägende oder feststellbare Züge einer Laienspiritualität, die auf das gesellschaftliche Umfeld der Kirche ausstrahlte. Was von der Kirche her gesellschaftlich vermittelt wird, ist meist mehr Maxime oder Prinzip als Lebensform. Vielleicht sind Ansätze einer stärker welthaften geistlichen Erneuerung am ehesten in Gruppen vorhanden, die ökumenisch ausgerichtet sind und wo evangelische und katholische Christen bis in das Gebet hinein gemeinsam auf dem Wege sind. Schon das wäre Hinweis genug, Ökumene nicht nur als Dialogökumene im theologischen und amtskirchlichen Bereich zu fördern, sondern vor Ort zu ermutigen.

Einen Katholizismus, der in Gefahr ist, seine prophetische Kraft zu verlieren

Es ist sodann *eine gewisse Blindheit gegenüber massiven Veränderungen im Gesamtfeld der Gesellschaft, besonders im religiösen Bereich.* Man läßt sich gerne beeindrucken vom Zustrom Jugendlicher und Erwachsener bei religiösen Massenveranstaltungen. Die Großveranstaltungen anläßlich des Papstbesuches dürften sogar ein Musterbeispiel dafür werden. Man freut sich der vielen, die kommen, und verdrängt darüber – ein bißchen nach dem Motto: Statistiken beweisen ohnehin nichts –, daß die überwiegende Mehrheit der getauften Katholiken auch zu einem solchen Ereignis keinen oder einen nur äußerlichen Bezug hat und kaum in einer bewußten persönlichen Beziehung zu christlichem Glaubensgut steht.

Die Bundesrepublik ist ein exemplarisch säkularisiertes Land trotz manch enger Verbindung von Christentum und Öffentlichkeit, Kirche und Staat. Die Bevölkerung bezieht gewiß einen Gutteil der eigenen Kultur- und Verhaltensformen noch aus christlichem Traditionsgut, aber weitgehend in säkularen Übersetzungsformen und vielfach nicht mehr bewußt. Auch innerhalb des katholischen Bevölkerungsteils sind die Katholiken mit bewußter kirchlicher und gottesdienstlich-sakramentaler Bindung eine Minderheit, die in großstädtischen Ballungsgebieten und in den vorstädtischen Wohnsilos gelegentlich unter 10 Prozent bleiben. Es ist da – von Teilbereichen vielleicht abgesehen: *Karl Forster* wollte jüngst ein neu wachsendes religiös-kirchliches Interesse bei einem nicht geringen Teil von Frauen der mittleren Altersjahrgänge festgestellt haben – auch kein Umkehrtrend zu erkennen weder bei den Jugendlichen noch bei den Erwachsenen. Und selbst eine verstärkte Hinwendung zu diffusen Formen von Religiosität sollte nicht überschätzt werden. Alles deutet darauf hin, daß der Sog zu einer mehr oder weniger glaubens-, wenn auch nicht religionsfreien Säkularität sich eher noch verstärkt. Die Kirchenbänke bei den sonntäglichen Gottesdiensten werden nicht voller, eher in den letzten Jahren noch leerer. Und das wohl nicht nur, weil das Gefühl umgeht, im Raum der Kirche doch nicht Antworten auf das zu bekommen, was die Leute geistig wirklich bewegt, sondern weil ob der Vielzahl geistiger Surrogate die Plausibilität religiöser Fragen von vielen nicht erkannt wird.

Dieser *Zustand glaubensfreier oder die Lebenswirkung*

Glaubender in der Gesellschaft neutralisierender Säkularität im öffentlichen Klima und in längeren Phasen der Einzellebensläufe wird durch die gute öffentliche Position der Kirche als Institution vielfach überdeckt. Da das eigene Milieu zur institutionellen Mitte hin noch als relativ homogen kirchlich-katholisch erscheint, nimmt man Umschichtungen im größeren sozialen Umfeld wenig zur Kenntnis, glaubt sich weiter von einem Strom christlicher Tradition getragen und formuliert Erklärungen an die säkulare Öffentlichkeit so, als ob es nur vom guten Willen der politisch Verantwortlichen oder der Parteien abhinge, die aus christlichen Bewußtsein erhobenen Forderungen auch durchzusetzen.

Diese relative Blindheit für die vorgegebenen säkularen Voraussetzungen christlicher Verkündigung hat Folgen in den verschiedensten Bereichen und erklärt zum Teil die kirchlich gegenwärtig herrschende Ängstlichkeit und Reformunwilligkeit.

Nur zwei Beispiele seien dafür genannt: Auch für die Bundesrepublik gilt, was jüngst auf der Bischofssynode der belgische Primas, Erzbischof *Godfried Daneels*, gesagt hat: Wohl zum erstenmal sei *eine Generation von Eltern nicht mehr in der Lage, den christlichen Glauben an ihre Kinder weiterzugeben* (vgl. Le Monde, 7.10.80). Man könnte auch sagen, diese Generation von Eltern muß es zum erstenmal ganz bewußt und in eigener Verantwortung tun, ohne dabei von der eigenen Lebensform getragen zu sein und ohne die Aufgabe auf den Religionsunterricht oder die Gemeinde delegieren zu können, und ist deswegen überfordert. Da von daher Katechese und Religionsunterricht ihrerseits wenig an Wissen und religiöser Einübung und kaum religiöses Interesse voraussetzen können, brauchen Religionsunterricht und Katechese mehr „hermeneutischen" Spielraum: auch bei der Suche nach einem längerfristig gangbaren Weg. Dabei müssen kurz- und mittelfristig auch Fehler in Kauf genommen werden. Man will aber diesen Spielraum nicht lassen, sondern gibt der Orthodoxie im Detail den Vorrang – „Gott" und „Gottessohn" müssen jeweils „sinnrichtig" genau an der richtigen Stelle zu finden sein, dann ist die Unterrichtsvorlage gut – und verhindert dabei, daß dem Menschen geholfen wird, im Glauben sich selbst zu finden.

Ein anderes Beispiel, das vorhin bereits angedeutet wurde: Weil die Kirche institutionell sehr gefestigt ist, „vergißt" man *im öffentlichen Sprechen der Kirche* (vgl. ds. Heft, S. 570ff.) über den Horizont des Institutionellen hinauszublicken, spricht sozusagen von Institution zu Institution und erreicht damit gar nicht den eigentlichen Adressaten: die Bevölkerung, in der sich Haltungen und Wertvorstellungen verändern. Nichts könnte die relative seelsorgliche Sprachlosigkeit der Kirche in der Bundesrepublik besser verdeutlichen als die Art der Adressierung von Fragen der öffentlichen Moral durch sie.

Das eben Gesagte hat aber noch mit einem tieferen Problem zu tun. Weil selbst vorwiegend als geschlossene Institution mit im Verhältnis zur Spitze stark geschmälerter Basis öffentlich profiliert, droht der Kirche im öffentlichen Bewußtsein und teilweise auch in den Augen ihrer Gläubigen Überanpassung. Sie erscheint als „relevante Gruppe" oder Institution unter anderen Gruppen und Institutionen und damit trotz manchen Widerspruchs gegen die jeweils Regierenden einfach als *integrierter Teil der säkularen Gesellschaft*, als Teil des Systems Bundesrepublik, so schlecht oder gut dieses System in sich sein mag. Es ist klar, daß die Kirche auch auf diese Weise vielfältige Aufgaben erfüllen kann: durch seelsorgliche Betreuung der eigenen Gläubigen, wenigstens derer, die vom säkularen Umfeld scheinbar unberührt bleiben; als moralische Autorität für gesellschaftliche und politische Belange; als Anmahnerin von Wertordnungen und Grundsätzen öffentlicher Sittlichkeit. Aber als überangepaßte, wenn auch institutionell durchaus leistungsfähige Kirche kommt sie besonders stark in die *Gefahr, den eigentlichen Adressaten, den einzelnen als menschlichen Fragenden und existentiell-religiös Suchenden zu verlieren.* Und vor allem droht ihr und allem, was sich religiös, sozial und kulturell als Katholizismus darstellt, in einer menschlich-gesellschaftlichen Situation, die dieser besonders bedürfte, der Verlust ihrer prophetischen Funktion.

Sorgen, die den Besuch begleiten

Richtete sich das bisher Gesagte durchwegs auf die kirchlich-gesellschaftlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik nicht ohne die Hoffnung, der Papst, dem religiöse und menschliche Ursprünglichkeit niemand absprechen wird, möge nicht nur generell ermuntern, sondern durch seine Art, Menschen verschiedenster Lebenslage und Herkunft anzusprechen, etwas von dem vielen, was unbeweglich und steril geworden ist, neu in Bewegung setzen und etwas von dem prophetischen Feuer, das von seinem Pontifikat ausging, der eher satt und schwerfällig gewordenen Kirche hierzulande mitteilen, so seien zum Schluß doch auch Sorgen registriert, die mit dem Papstbesuch selbst zu tun haben. Es sind vor allem zwei.

Die erste ist ökumenisch: *Ökumenische Akzente* gab es bei den bisherigen Reisen Johannes Pauls II. nur am Rande in flüchtigen Begegnungen mit Gesprächspartnern unterschiedlichster Art. Der Rat der EKD hat sehr frühzeitig den Wunsch nach einem echten Gedankenaustausch während des Papstbesuches angemeldet. Wie die bisherigen Reisen des Papstes auf Begegnungen mit den Volksmassen und nicht als Gesprächsbesuche angelegt waren, wird zu einem wirklichen Gespräch auch in diesem Falle wenig Raum bleiben. Im Stammland der Reformation ist ein solches Gespräch allerdings ein selbstverständlicher Akt ökumenischer Courtoisie. Aber entscheidender wird sein, in welcher ökumenischen Perspektive der Papst den katholischen Glauben verkündet. Noch nie ist das Papsttum ökumenisch chancenreicher gewesen als gegenwärtig. Johannes Paul II. kann wacher und wohlwollender Aufmerksamkeit evangelischer Kirchenmänner und Christen sicher sein. Davon, wie er die Akzente setzt, wird nicht nur in diesem Lande einiges für das Verhältnis der Kirchen zueinander abhängen.

Die zweite ist innerkatholisch: Es werden in Deutschland nicht wenige sein, die mit der *Moralverkündigung des Papstes* besonders in Frage von Familie und Sexualität nicht einverstanden sind oder nicht einverstanden sein können. Sie leben als Christen und verweigern ihrer Kirche nicht das Gehör. Aber sie haben den Eindruck, daß eine eher plakative, auf Massen zugeschnittene Verkündigung dem Ernst mancher Fragen und Erfahrungen trotz aller wünschenswerten Klarheit nicht gerecht wird. Die Bischofssynode in Rom hat in ihrem ersten Diskussionsdurchgang ein Beispiel dafür gegeben, wie differenziert gerade Fragen der Familienmoral von der Geburtenregelung bis zur kirchlichen Situation der Geschiedenen weltkirchlich gesehen werden (vgl. ds. Heft, S. 542). Auch hier könnte der Papstbesuch Entfremdung verstärken – oder ein Zeichen der Hoffnung setzen. Er ist angetreten als ein Papst, der Mut macht zum Glauben und zum Leben. Darauf werden viele setzen. *D. A. Seeber*

Vorgänge

Bischofssynode: zwischen Pastoral und Doktrin

Die römische Bischofssynode beschäftigte sich auf ihrer Fünften Vollversammlung vom 26. September an einen Monat lang mit den Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, einem gleichermaßen dringlichen wie schwierigen Thema (vgl. den vorbereitenden Problembericht in HK, Oktober 1980, 498ff.). Einen ersten vorbereitenden Anlauf zur Strukturierung des komplexen Themenfeldes hatten die im Frühjahr 1979 erarbeiteten „Lineamenta" unternommen (vgl. HK, August 1979, 386f.) Sie stießen nicht zuletzt wegen mangelnder Differenzierung in der Analyse der Wirklichkeit der christlichen Familie weithin auf Kritik. Das unter Berücksichtigung der Stellungnahmen der einzelnen Bischofskonferenzen etwa ein Jahr später erstellte „Instrumentum laboris" weist zwar den gleichen Grundaufbau wie die Lineamenta auf (Dreischritt von Situationsbeschreibung, theologischer Reflexion und Darstellung der pastoralen Probleme), geht aber in diesem Rahmen genauer auf die unterschiedlichen Situationen der Familie im gegenwärtigen Prozeß gesellschaftlichen Wandels ein und zeigt mehr Sensibilität für pastorale Anliegen, ohne die feste Haltung in Lehrfragen aufzugeben.

In der Einleitung des „Instrumentum laboris" ist zu lesen, die Synodenväter sollten sich nicht so sehr mit dem Text des Dokuments als mit dem beschäftigen, „was zum Wohl der Familie zu beraten und auszuführen sein wird". Dieser Aufforderung wurde in der ersten Phase der Synodenarbeit mit bemerkenswerter Offenheit entsprochen. Als Auftakt zu den über 160 Interventionen im Plenum (dazu kamen noch zahlreiche nur schriftlich vorgelegte Eingaben) versuchte Kardinal *Joseph Ratzinger* in seinem Einführungsbericht in Anlehnung an die Gliederung des Instrumentum das Thema der Synode zusammenfassend auf den Begriff zu bringen. Grundlegende Akzente seiner Analyse waren die *Krise der Familie* als Folge der Krise der traditionellen Kultur, die Gefahr des Materialismus, der letztlich auf die Abschaffung der Familie hinsteuere, sowie die Charakterisierung der christlichen Ehe, die in ihrem Wesenskern keine Erfindung der westlichen Kultur sei, als etwas „Heiliges", das zu einem Stand, zu einer dauerhaften und verantwortlichen Lebensform führe. Ratzinger schloß mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit, daß die christlichen Familien der moralischen Revolution Lebenskraft verleihen sollten, die der Herrschaft des Konsums die Verantwortlichkeit des einen gegenüber dem anderen wie gegenüber Gott entgegenstellten.

Kennzeichnend für die allermeisten Interventionen waren weniger solche Perspektiven als das engagierte Aufgreifen der *vielfältigen konkreten Probleme*, vor die sich die christlichen Familien gegenwärtig gestellt sehen, verbunden mit zahlreichen Vorschlägen und Empfehlungen für das künftige Denken und Handeln der Kirche in diesem Bereich. Die Beiträge zeigten dabei eine beträchtliche Bereitschaft der Bischöfe, sich auf die Situation der Familie in ihren Ländern und Ortskirchen wirklich einzulassen. Das *Spektrum der Gefährdungen, Schwierigkeiten und Nöte*, wie es von Synodenvätern aus allen fünf Erdteilen mit unterschiedlicher analytischer Kraft eingebracht wurde, war so breit und vielfältig, daß mit Recht die Frage gestellt werden konnte, ob es die „christliche Familie" überhaupt gebe. „Es scheint unmöglich zu sein, von einem einzigen Modelltyp der Familie zu sprechen, der für alle Völker, Kulturen und Epochen gilt" (Bischof *Alfred Datubara*, Medan, Indonesien). Einige zentrale Stichworte können hier genügen: die Armut unzähliger Familien (besonders von lateinamerikanischen Bischöfen beklagt); der Stellenwert traditioneller Familienmodelle angesichts der gegenwärtigen Veränderungen (Hauptanliegen der afrikanischen Bischöfe); Probleme christlicher Familien als verschwindende Minderheit in einer von anderen Religionen geprägten Umwelt, wie sie sich vor allem in Asien stellen; die Herausforderung der Familie durch die Wertvorstellungen einer weithin säkularisierten Gesellschaft (Tenor europäischer und

nordamerikanischer Stellungnahmen). Angesichts der in so vielen Varianten aufgewiesenen sozialen, kulturellen und religiösen Probleme der Familie ließen die Interventionen durchweg das Bemühen um eine *differenzierte, gerade den verschiedenen Notsituationen angemessene Familienpastoral* erkennen, die sich auch auf Randgruppen wie z.B. unvollständige Familien erstrecken sollte. Allerdings zeigten sich bei der Frage nach Ansatzpunkten und Leitlinien für eine solche Pastoral durchaus verschiedene Akzentsetzungen. Während der kleinere Teil der Bischöfe vor allem eine klare und unmißverständliche Verkündigung der geltenden Lehre über Ehe und Familie forderte, um damit den bestehenden Schwierigkeiten begegnen zu können, plädierten deutlich mehr Synodenväter für ein *Ausgehen von den jeweiligen konkreten Situationen*, für die Orientierung an den Erfahrungen der Eheleute und am „sensus fidelium" in den verschiedenen Kulturen und Regionen, ohne deren Berücksichtigung die Verkündigung ins Leere gehe.

Eine Konsequenz daraus war die vor allem von Bischöfen aus der dritten Welt nachdrücklich vorgebrachte Forderung, den Ortskirchen und ihren Bischofskonferenzen *mehr Entscheidungsfreiheit* im Blick auf ihre pastoralen Probleme zu geben. Mit einer weitgehend einheitlichen Stoßrichtung meldeten sich hier besonders die afrikanischen Synodenväter zu Wort, die eindringlich auf die Notwendigkeit hinwiesen, grundlegende Elemente des traditionellen Eheverständnisses mit in das afrikanische Konzept einer christlichen Ehe und Familie zu integrieren. Kardinal *Laurean Rugambwa* von Dar-es-Salam führte dazu aus, es sei Aufgabe der Lokalkirchen, pastorale Antworten für die Probleme zu finden, die sich aus dem Aufprall zwischen Christentum und afrikanischer Kultur ergäben. Mehrmals wurden dazu Änderungen des Kirchenrechts verlangt.

Es entsprach der Ausrichtung der Synodenbeiträge an der konkreten kirchlichen und gesellschaftlichen Situation von Ehe und Familie, daß die *neuralgischen Punkte der innerkirchlichen Diskussion* zum Thema zahlreicher Interventionen wurden. Am unmißverständlichsten wagte man sich dabei in der Frage der *wiederverheirateten Geschiedenen* vor. Nicht nur, daß von vielen Bischöfen eine „Pastoral des Erbarmens" (so der kanadische Bischof *Henri Légaré*) gefordert wurde, auch die Möglichkeit einer Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie wurde in die Diskussion eingebracht: So plädierte der indische Bischof *Ambrose Yeddanapalli* dafür, die Kirche müsse Mittel und Wege finden, damit „diese Menschen trotzdem das Sakrament der Einheit, die Eucharistie, empfangen können". Deutliche Vorstöße wurden auch hinsichtlich des *Mischehenproblems* unternommen, sowohl von asiatischen Bischöfen wie von Kardinal Willebrands oder dem Bischof von Oslo, *John Gran:* Die nordischen Bischöfe, so Gran, wollten erreichen, daß die Mischehen von der Kirche weniger negativ als bisher betrachtet würden.

Einig waren sich die Synodenväter zwar im klaren Bekenntnis zu den Grundaussagen von „Humanae vitae", einig jedoch aber auch im Eingeständnis der unübersehbaren Distanz zwischen der Lehre der Kirche zur Geburtenregelung und dem faktischen Verhalten zahlreicher Katholiken. Die daraus resultierenden pastoralen Probleme wurden mit der wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. Als Lösungsweg setzten die einen – im Sinne des Instrumentum laboris – auf eine verstärkte Propagierung der „natürlichen" Methoden, andere Bischöfe sprachen sich vor allem für eine positivere, Mißverständnisse vermeidende Verkündigung der Kirche im Blick auf das Ganze der Aussagen von „Humanae vitae" aus. Erzbischof *John R. Quinn* von San Francisco, der die ausführlichste Intervention zu diesem Thema vorlegte, sprach sich für einen neuen Studienprozeß aus, an dessen Ende eine veränderte kirchliche Positionsbestimmung stehen könnte.

Wo es in den Interventionen darum ging, auch über die strittigen Einzelprobleme hinaus Wege zur Überwindung der gegenwärtigen Krisensituation der christlichen Familie aufzuzeigen, reichte das Spektrum von der Forderung nach einer erneuerten positiven Theologie der Sexualität über Anregungen in der als Bund verstandenen christlichen Ehe, Sakramentalität und Leben besser zur Deckung zu bringen, bis hin zum Vorschlag, einen konkreten Leitfaden für die Familienpastoral zu erarbeiten. Nicht wenige Synodenväter sprachen sich mit Nachdruck dafür aus, Eheleute und Familien selber aktiv am Prozeß der Ausarbeitung neuer Modelle der Familienpastoral und -spiritualität zu beteiligen. Die Identität der christlichen Familie müsse von den Eheleuten selbst gesucht und selbst gefunden werden.

In diesem Zusammenhang wurde immer wieder auf die Notwendigkeit neuer Anstrengungen hinsichtlich einer sinnvollen *Ehevorbereitung* hingewiesen. Schließlich wurde durchgängig die Forderung laut, alles, was die Kirche über Ehe und Familie lehre und verkünde, solle in einer Sprache abgefaßt sein, die von den Betroffenen in ihrem jeweiligen Lebenskontext auch wirklich verstanden werden könne.

Überblickt man die Vielzahl der Interventionen und Stellungnahmen, die in zahlreichen Fällen im Namen einer ganzen Bischofskonferenz abgegeben wurden, dann ergibt sich ein differenziertes Panorama dessen, was in der Weltkirche gegenwärtig über Ehe und Familie gedacht und für sie getan wird. Realitätsblindheit oder mangelndes Verständnis für pastorale Probleme, auch soweit sie mit Versäumnissen der Kirche und Unzulänglichkeiten ihrer Verkündigung zusammenhängen, wird man den meisten Synodenvätern nicht vorwerfen können. Als eigentlicher Problemkern aber, um den gerade die sorgfältigsten und engagiertesten Interventionen letztlich kreisten, erwies sich das Verhältnis von Situationsanalyse, pastoraler Bemühung und kirchlicher Doktrin, eine Frage, die weit über das Problem Familie hinausreicht, hier aber besonders virulent wird. (Ein ausführlicher Bericht über Verlauf und Ergebnisse der Synode folgt im nächsten Heft.) *U. R.*

Jenseits der Grenzfrage: der Polenbesuch der deutschen Bischöfe

Obwohl die Reise der Delegation der Deutschen Bischofskonferenz vom 11. bis 15. September nach Polen offiziell als Pilgerreise bezeichnet wurde, war dieser Gegenbesuch nicht frei von politischen Diskussionen. Gefordert oder befürchtet wurde aus den unterschiedlichsten Motiven eine Stellungnahme zur *Grenzfrage*. Seit dem Interview des bayerischen Kultusministers und Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Hans Maier*, im Dezember vorigen Jahres und der Nichtteilnahme von Vertretern der Polnischen Bischofskonferenz am Katholikentag in Berlin galt dieses Thema als möglicher Störfaktor auch zwischen den beiden Episkopaten. Neue Nahrung, daß die Bischofskonferenz bereit sei, über ihre bisherige Haltung hinauszugehen, erhielten die Vermutungen durch ein Interview des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz, *Josef Homeyer*, am 2. Juli im Deutschlandfunk. Auf die Frage, ob die Deutsche Bischofskonferenz die Oder-Neiße-Grenze als Westgrenze Polens anerkenne, hatte Homeyer geantwortet: „Ja, für die Deutsche Bischofskonferenz existiert diese." Er hatte aber gleichzeitig verwiesen auf den Friedensvorbehalt und auf die gemeinsame Erklärung des Deutschen Bundestages zum Warschauer Vertrag. Die Aussage beinhaltete demnach keinen Kurswechsel.

In den Vorgesprächen mit den polnischen Gesprächspartnern ist dann offenbar klargestellt worden, daß im Zusammenhang mit dieser Reise keine Erklärung zu diesem Thema zu erwarten sei, weder vor der Abreise noch in Polen selbst. Von polnischer Seite hat man diese Haltung wohl akzeptiert, zumal man einsieht, daß für die deutschen Bischöfe die Grenzfrage nicht losgelöst von dem Selbstbestimmungsrecht der Deutschen gesehen werden kann. Und es scheint, als sei es ein entscheidender Fortschritt in diesen Gesprächen gewesen, daß man auch auf polnischer Seite nicht mehr so stark auf die Grenzfrage fixiert ist. Dabei steht sicher außer Zweifel, daß die Polnische Bischofskonferenz eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze als endgültige Westgrenze Polens begrüßen würde. Aber man sieht in Polen auch, daß diese Frage allein nicht als Maßstab für eine Versöhnungsbereitschaft zwischen den Völkern gesehen werden kann.

Neben diesem Dauerthema der deutsch-polnischen Beziehungen gaben die *innenpolitischen Vorgänge in Polen* der Reise eine besondere Note. Als Pilgerreise deklariert, erhielt die Anwesenheit der deutschen Bischöfe, die noch nie in solch repräsentativer Form unterwegs waren, einen hochpolitischen Akzent. Offiziell enthielt man sich vereinbarungsgemäß jeder Stellungnahme, aber die innenpolitischen Vorgänge bestimmten viele Gespräche. Dies schon deshalb, weil die Katholische Kirche Polens stark mit dieser Entwicklung verbunden ist. Die Bischöfe sind sich ihrer großen Verantwortung in dieser Frage bewußt. Sie verbergen ihre Sympathie für die neue Entwicklung nicht, sehen aber auch deutlich die möglichen Konsequenzen eines Eingreifens der Sowjets. Man stellt sich vorerst ein auf einen langen Weg mit kleinen Schritten.

Der Besuch der deutschen Bischöfe, das war der Eindruck vieler Beobachter, gewann deshalb an Bedeutung, weil es sich um die erste große und bedeutende Delegation aus dem Westen handelte, die *nach dem Beginn der Streikbewegung* Polen besuchte. Viele in Polen sahen deshalb in der Reise eine Solidaritätskundgebung. Dies hat den deutschen Bischöfen bei den vielen Begegnungen mit der Bevölkerung viel Sympathie eingetragen, da nicht unmittelbar bewußt war, daß es sich um ein zufälliges Zusammentreffen beider Ereignisse handelte. Es entstand der Eindruck, als würden die deutschen Bischöfe durch ihre Anwesenheit den Kampf des polnischen Volkes um mehr Freiheit und Unabhängigkeit unterstützen. Die Sympathie und das Zutrauen, das dem polnischen Episkopat entgegengebracht wird, wurde auch auf die deutschen Bischöfe übertragen.

In den Ansprachen während dieser Reise wurde deutlich, daß man diesmal sehr *viel Zeit und Energie auf die Vorbereitung verwendet* hatte. Beide Seiten wissen, daß die Regierung in Warschau nicht in jedem Falle daran interessiert ist, daß sich die beiden Episkopate gut verstehen und daß den Kirchen die Führungsrolle in der Versöhnung der beiden Völker zufällt. Von daher ergeben sich – nicht alle – aber manche offiziellen Mißstimmigkeiten. Der polnische Episkopat muß streng darauf achten, daß ihm die eigene Regierung nicht Verrat nationaler Interessen vorwerfen kann. Manche offizielle beziehungsweise offiziöse Äußerung ist deshalb notwendig. Nicht selten bedient man sich dabei solcher Journalisten, die im Ruf stehen, besonders enge Beziehungen zum polnischen Episkopat zu haben.

Auf beiden Seiten weiß man, daß noch manche Fragen nicht so geklärt sind, wie man sich dies jeweils auf der anderen Seite wünscht. Die deutsche Delegation hat deshalb auch wieder an die *Situation der deutschen Minderheit* erinnert. Kardinal *Wyszyński* hatte vor zwei Jahren seinen in Deutschland lebenden Landsleuten zugerufen: „Polen erwartet von euch Treue zur Muttersprache, zu unserer prächtigen Geschichte, die vom Geist des Friedens und der Freiheit erfüllt ist: Treue zur heimatlichen, nationalen und christlichen Kultur." Ähnliches kann der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz heute der deutschen Minderheit in Polen noch nicht sagen. Als großer Fortschritt in dieser Frage wurde allerdings eine Äußerung des Primas gewertet, die er in einer im Programm nicht vorgesehenen Ansprache beim Abschlußgottesdienst in Warschau machte. Der Primas verwies darauf, daß die Bischöfe besonders interessiert seien an der Seelsorge „für unsere Landsleute, die auf dem Gebiet Deutschlands leben, und für eure Mitbrüder, die auf dem Territorium Polens leben". Diese öffentliche Äußerung wurde als ein neuer Akzent gewertet. Erstmals habe der Primas davon gesprochen, daß in Polen noch Deutsche leben.

Das Programm der Reise war abgestellt auf die großen Gottesdienste und auf Besuche an Orten wie Auschwitz, Niepokalanow (Maximilian Kolbe) und Trebnitz (hl. Hedwig). An diesen Orten wird das besondere Verhältnis des deutschen und polnischen Volkes deutlich. Für ein offizielles Gespräch auf der Ebene der Bischofskonferenz waren nur wenige Stunden vorgesehen. In kurzen Berichten wurde von Vertretern beider Seiten *die Situation der Jugend und von Ehe und Familie* dargelegt. Es zeigte sich, daß trotz der sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Systeme hier die Probleme ähnlich gelagert sind. Der Primas hatte schon vor Jahren erklärt, nicht der Kommunismus sei der eigentliche Feind der Kirche, sondern der Säkularismus. Das Bild der polnischen Kirche nach außen täuscht darüber hinweg, daß das innere Gefüge nicht so kräftig ist, wie dies oberflächlich erscheint. Nimmt man den äußeren Druck von der polnischen Kirche und den dadurch entstehenden Solidarisierungseffekt mit dem Episkopat weg, dann dürfte sich ein wesentlich verändertes Bild der polnischen Kirche ergeben. Dies scheinen die Bischöfe deutlich zu sehen. Sie sehen aber auch nicht zuletzt in den äußeren Umständen (wirtschaftliche Lage, Wohnungsnot) eine schwere Belastung für den Bestand der Familien.

Im theologisch-kirchlichen Bereich gibt es zwischen den beiden Episkopaten offenbar eine große Übereinstimmung. Fühlten sich die Polen früher immer stark zur französischen Kultur hingezogen, so kann man gegenwärtig im Hinblick auf die Bischöfe von einem sehr engen Band zwischen Polen und Deutschland sprechen. Den polnischen Bischöfen ist schon deshalb an dieser engen Bindung gelegen, weil sie nicht ganz frei sind von der Befürchtung, vom Westen als eine „nicht europäische" Nation angesehen zu werden. Nirgends wird das *Thema Europa* häufiger angesprochen als von polnischen Bischöfen. Aber auch in der Bevölkerung scheint für diese Frage eine große Sensibilität zu herrschen. Aufmerksam folgten die Gottesdienstbesucher in der überfüllten Marienkirche am Alten Markt in Krakau der Predigt von Kardinal *Ratzinger*, obwohl der Umfang von sechs Schreibmaschinenseiten und zusätzliche Übersetzung die Geduld deutscher Kirchenbesucher mehr als strapaziert hätten.

Der Besuch der Delegation der Deutschen Bischofskonferenz in Polen hat keine unmittelbar greifbaren Ergebnisse gebracht, aber er war atmosphärisch ein großer Schritt nach vorn. Die protokollarischen Fragen sind jetzt mit Besuch und Gegenbesuch erledigt; der Umgang dürfte damit normaler werden. *N. R.*

Umwelt: Thema für die Kirche?

Als Kardinal Döpfner in einer Grundsatzerklärung zu Beginn der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 1974 mit dem Thema „Die Zukunft der Menschheit und die Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben" (vgl. HK, November 1974, S. 571 ff.) unter Hinweis auf den zwei Jahre zuvor erschienenen Bericht des „Club of Rome" dem Vorwurf entgegentrat, das Christentum habe die Umweltkrise nicht hinreichend wahrgenommen, ja es trage mit seiner Schöpfungstheologie sogar Mitschuld an der hemmungslosen Ausbeutung der Erde, mußte er gleichzeitig *beträchtliche kirchliche Defizite* in diesem Bereich konstatieren: „Leider ist nicht zu leugnen, daß katholische Wissenschaftler und Politiker sich der genannten Probleme kaum annehmen. Außer in Ansätzen schweigen sich die Theologen zu dieser Frage aus." Die Kirche müsse sich – so der Kardinal damals – der Mühe unterziehen, die eigene Position zu überdenken und neu zu formulieren.

Sechs Jahre später liegt nun von seiten der Bischöfe die damals vermißte Positionsbestimmung vor: Sekundiert von einem Referat von Kardinal Höffner über „Mensch und Natur im technischen Zeitalter" verabschiedete die Bischofskonferenz eine weithin beachtete Erklärung zu Fragen der Umwelt und Energieversorgung (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 566). Erscheint angesichts der in der Einleitung der Erklärung eindringlich beschworenen neuen Grenzsituation der Menschheit eine offizielle kirchliche Stellungnahme zu diesem Fragenkomplex als eher *überfällig*, so kommt das bischöfliche Wort anderseits doch auch *überraschend*. Die Umwelt- und Energiediskussion der letzten Jahre in der Bundesrepublik hatte ihren kirchlich-theologischen Niederschlag schließlich weit stärker im evangelischen als im katholischen Bereich gefunden. Das gilt sowohl im Blick auf neuere Ansätze einer an der ökologischen Herausforderung orientierten Theologie der Natur wie auch institutionell: fast alle EKD-Gliedkirchen verfügen über spezielle Umweltbeauftragte; evangelische Akademien haben sich des Themas angenommen. Augenfällig wurde das Engagement zwar nicht so sehr der Kirchenleitungen als einzelner aktiver Gruppen im deutschen Protestantismus bei den Auseinandersetzungen um die Errichtung von Kernkraftwerken.

Die auf allen Ebenen demgegenüber *größere Zurückhaltung im deutschen Katholizismus* hat verschiedene Ursachen. Zur mangelnden Sensibilität für sich neu entwickelnde geistige Strömungen und gesellschaftliche Trends wie die ökologische Bewegung kommen Vorsicht gegenüber den konkreten Ausdrucksformen ökologisch motivierten Protests und verständliche Scheu vor problematischen Glaubenskriegen und innerkirchlichen Polarisierungen im Blick auf die Umwelt- und Energiediskussion. Schließlich darf neben solchen Faktoren auch nicht vergessen werden, daß es in der katholischen Theologie lange genug gedauert hatte, bis die neuzeitliche technisch-wissenschaftliche Modernisierung in ihrer umfassenden Dynamik positiv beurteilt und das menschliche Schaffen entsprechend aufgewertet worden war.

Dem Auftrag der Kirchen wird allerdings gerade hinsichtlich der Zukunftsfrage Umwelt weder durch hektisches Eingehen auf modische Parolen und kurzatmige Aktionen noch durch

vorsichtiges Sich-Heraushalten wirklich entsprochen. Vielmehr ist nach ihrem *spezifischen Beitrag* gefragt. Das Potential, das Kirche und Theologie hier einzubringen haben, ist keineswegs unbeträchtlich, auch wenn sie es längst nicht mehr exklusiv verwalten: In grundlegenden Topoi christlicher Theologie und Spiritualität steckt Distanz gegenüber einlinigen Fortschrittsentwürfen, einseitigem Konsumdenken oder übertriebenen Emanzipationsvorstellungen. Spezieller auf die Umweltproblematik bezogen wäre hier vor allem die inzwischen wieder zur sententia communis gewordene Auslegung christlichen Schöpfungsglaubens zu nennen, nach der der alttestamentliche Herrschaftsauftrag den Menschen gerade nicht aus seiner Kreatürlichkeit und Bezogenheit auf die Gesamtschöpfung entläßt.

Der *gesellschaftliche Kontext* für eine klärende kirchliche Stellungnahme zum Umweltproblem ist gegenwärtig nicht ungünstig. Einerseits ist der erste Umwelt- und Zukunftsschock weithin wieder abgeklungen, befindet sich die ökologische Bewegung als eigenständige politisch-parlamentarische Kraft eher auf dem Rückzug. Anderseits kommt aber der kirchliche Appell an eine Veränderung des Lebensstils und zu neuen Formen der Askese dem weitverbreiteten Grundgefühl durchaus entgegen, daß sich im Verhältnis des Menschen zur Welt und in den Strukturen von Wirtschaft und Gesellschaft in absehbarer Zeit vieles grundlegend ändern müsse. Daraus ergeben sich allerdings nicht nur Chancen, sondern auch Risiken für kirchliche Stellungnahmen.

Einer naheliegenden Gefahr ist die Erklärung der Bischofskonferenz jedenfalls nicht erlegen: Die Bischöfe haben sich sorgfältig darum bemüht, ihre *spezifische Kompetenz* nicht zu überschreiten, sondern vielmehr an mehreren Stellen mit aller Deutlichkeit auf die Grenzen ihres Beitrags hingewiesen und Politiker wie Wissenschaftler an ihre Verantwortung erinnert. Die Erklärung wendet sich deshalb nach einer die Reichweite des Problems verdeutlichenden Exposition konsequenterweise den beiden Schwerpunkten zu, die für eine spezifische christliche Antwort auf die Zuspitzung der „Schöpfungskrise" wohl unverzichtbar sind: Der Erinnerung an Grundaussagen christlicher Schöpfungstheologie sowie Anstößen für eine veränderte Spiritualität des christlichen Verhaltens zur Welt.

Während das Referat von Kardinal Höffner auch reichlich düstere zivilisations- und technikkritische Stimmen aus den letzten hundert Jahren zu Wort kommen läßt, beschränkt sich die Erklärung sinnvollerweise auf positive *theologisch-spirituelle Grundlinien*. Die Stoßrichtung ist dabei jedoch unmißverständlich: Anliegen der Bischöfe ist der Vorrang des Seins, genauer des Seinlassens vor dem Haben, des Verzichts vor dem unbegrenzten Machenwollen, wobei vor allem auf die Konsequenzen dieser Haltung für das Verhältnis des Menschen zur übrigen Schöpfung abgehoben wird.

Sosehr man die bewußte Konzentration auf schöpfungstheologische Grundeinsichten und auf unverzichtbare Leitlinien christlichen Weltverhaltens begrüßen muß, weil sie gewichtige und in ihren Konsequenzen weitreichende Anliegen vorzubringen erlaubt, ohne sich dabei vorschnell Argumentationsschemata oder Trends aus anderen Bereichen ausliefern zu müssen, so sehr werden aber in der Erklärung auch Probleme dieses Vorgehens deutlich. Einerseits bewegen sich die Aussagen und Anstöße z. T. so sehr im *theologisch-spirituellen Binnenraum*, daß der Übergang zu den unerläßlichen Folgerungen für gesellschaftliches und politisches Handeln schwierig wird. Die Impulse für einen neuen Lebensstil, die aus den vier Kardinaltugenden und aus den drei evangelischen Räten gewonnen werden, bleiben doch recht allgemein und damit auch unverbindlich-unentschieden. Zur spirituellen Engführung kommt schließlich eine starke Konzentration auf individuelles Verhalten, auch wenn die Erklärung ausdrücklich nicht nur dem einzelnen Anstöße vermitteln will.

Die Bischöfe sparen weitgehend die umstrittenen Einzelthemen der gegenwärtigen Diskussion über Umwelt und Wachstum aus, nicht aber das *Energieproblem*. Hier war eine Stellungnahme auch kaum zu umgehen. Man wird der Erklärung bescheinigen müssen, daß sie es sich mit der Argumentation hinsichtlich des Für und Wider der friedlichen Nutzung der Kernenergie keinesfalls leicht macht. Schon vor drei Jahren hatte das Kommissariat der deutschen Bischöfe eine Stellungnahme zur Energiepolitik veröffentlicht, in der man zum Ergebnis kam: „Sollte sich ergeben, daß ohne die Nutzung der Kernenergie tatsächlich die notwendige Energieversorgung nicht mehr sichergestellt und dadurch eine schwerwiegende Beeinträchtigung individuellen und gesellschaftlichen Lebens zu befürchten wäre, so wäre trotz der Risiken eben diese Kernenergienutzung vertretbar, wenn höchstmögliche Sicherheitsvorkehrungen getroffen sind" (vgl. HK, November 1977, S. 574). Die jetzige Erklärung verzichtet auf eine vergleichbare Formulierung und versucht die Frage über die Fixierung auf die Kernenergie hinaus auf Maximen für eine verantwortbare Energiegewinnung auszuweiten, ohne ein Ja oder Nein auszusprechen. Allerdings schließt sie die Möglichkeit nicht aus, daß „sittlich vertretbare Wege zur Bereitstellung und Nutzung von Atomenergie gefunden werden". Die Erklärung hat den Vorteil, daß sie zwar Rahmenbedingungen für die Energieproblematik aufstellt, ohne diese gegeneinander auszuspielen, anderseits damit aber keine letzte Kompetenz der Kirche über ein Ja oder Nein beansprucht, sondern der weiteren wissenschaftlichen, technischen und politischen Diskussion Raum läßt. Sie zieht damit nicht zuletzt die Konsequenz aus ihrer eigenen Feststellung, daß alles geschichtliche Handeln Risiken nicht ausschließen könne.

Es ist zu begrüßen, daß die Bischöfe mit ihrer Umwelterklärung vor allem jeden einzelnen, aber auch Gruppen und Gemeinden zur Selbstbesinnung auffordern und dafür Stichworte aus der christlichen Tradition bereitstellen, gleichzeitig aber einen breiten Raum der konkreten Umsetzung und Anwendung offen lassen. Wahrscheinlich liegt darin wirklich die wichtigste Aufgabe der Kirchen in

diesem Problemfeld. Es bleibt abzuwarten, ob und wie die Anstöße der Erklärung unter den Gläubigen Wirkung zeigen. Schließlich ist das Dokument ja auch eine *kritische Anfrage* an das Handeln der Institution Kirche in dieser Gesellschaft. Ein Bedenken sei aber angemerkt: Gerade der Schlußabschnitt der Erklärung über die Eucharistie als Vermittlung zwischen göttlicher Vorgabe und menschlichem Handeln, aber auch manche Aussagen über die Schöpfung und das christliche Weltverhalten, lassen die Gefahr deutlich werden, daß die Kirche sich letztlich auf eine Position zurückziehen könnte, die bei allen Anstößen einerseits und aller begrüßenswerten Zurückhaltung anderseits mit den realen Problemen, vor denen die Menschheit in absehbarer Zukunft steht, gar nicht mehr wirklich vermittelt werden kann. Der Heilige Franziskus als Patron des Umweltschutzes genügt nicht. *U.R.*

Entwicklungen

Nur halber Verlierer?

Die Unionsparteien vor und nach der Bundestagswahl

Es trifft zwar auf kein Bundesland und auf beinahe keinen Wahlkreis zu, was eine süddeutsche Zeitung im Blick auf Niedersachsen schrieb, bei dieser Bundestagswahl sei alles anders gekommen als erwartet. Aber einige, jedenfalls beim ersten Hinsehen recht widersprüchliche Besonderheiten gab es schon; und zwar vor der Wahl, durch die Wahl und nach der Wahl.

Widersprüchliche Besonderheiten

Aus dem Wahlkampf 1980 sollte nicht nur die Auseinandersetzung der großen Figuren, ein Entscheidungskampf zwischen den „beiden potentesten Politikern, über die die Bundesrepublik gegenwärtig verfügt", werden, sondern eine „*Wahl der klaren Alternativen*" und langfristigen Weichenstellungen, die in ihren Auswirkungen so bedeutsam sein würde wie keine andere Wahl seit der Gründung der Bundesrepublik. Und wer dies für eine der üblichen rituellen Wahlkampfübertreibungen hielt, wurde von der „FAZ" noch am 3. Oktober belehrt, an der Straußschen These, keine Wahl seit 1949 sei so wichtig gewesen wie die diesjährige, stecke wenigstens hinsichtlich ihrer wirtschaftspolitischen Bedeutung „ein Stück Wahrheit". Doch aus dem Ringen zwischen angeblich klaren Alternativen wurde einer der langweiligsten Wahlkämpfe der Bundesrepublik, der das allgemeine politische Interesse nach Aussagen der Demoskopen eher schwächte als anregte. Die emotional-ideologischen Zuspitzungen, von denen er optisch so sehr geprägt war, wurden von den meisten Bürgern als Schaukämpfe und Spiegelfechtereien auf erkennbar niedrigem menschlichem Niveau eingestuft und trotz mancher bombastischer Klagen über den miesen Stil des Wahlkampfes nicht allzu ernst genommen.
Die prognostizierte *Staats-, Politik- und Parteienverdrossenheit,* die in der Bundesrepublik immer dann beschworen wird, wenn irgendwelche grundlegenden Probleme des Gemeinwesens dem Bürger nicht so verständlich gemacht werden oder werden können, wie er es erwartet, hat in den Wahlergebnis-Daten noch keinen nachweisbaren Niederschlag gefunden. Die gegenüber 1976 um gut zwei Prozent niedrigere Wahlbeteiligung war angesichts des allgemein erwarteten Sieges der Koalitionsparteien mit 88,6 Prozent dennoch eher hoch als niedrig. Wer meinte, Protestwähler würden sich in größerer Zahl Minderheiten- bzw. Kleinstparteien zuwenden, sah sich gründlich getäuscht. Die entsprechenden, zwischen den Wahlkämpfen regelmäßig publizistisch überschätzten Gruppierungen hatten diesmal weniger Chancen denn je. Aber wer damit rechnete, die ohnehin einseitig liierte „dritte Kraft" werde sich wegen der Konzentration der Aufmerksamkeit auf die beiden großen Gruppierungen und deren Spitzenkandidaten kaum behaupten, geschweige denn verbessern können, irrte noch gründlicher. Nicht erst die Hochrechnungen des Wahlabends, bereits die letzten Wahlprognosen der demoskopischen Institute sahen die Freien Demokraten als den „großen" Gewinner, obwohl im Wahlkampf trotz des Genscherschen Slogans, diesmal gehe es ums Ganze, hin und wieder der Eindruck entstand, FDP finde dort gar nicht statt. Außer weltklugen Bemerkungen zur Außenpolitik, zur Marktwirtschaft und zum liberalen Rechtsstaat war bundesweit von dieser Partei denn auch nicht viel zu hören.
Trotz des angekündigten großen Kräftemessens wurde aus dem Wahlkampf, jedenfalls soweit er in der Medienöffentlichkeit geführt wurde, eine Auseinandersetzung praktisch ohne Themen und weitgehend ohne Perspektiven, sieht man von dem noch immer nicht zum Wähler durchschlagenden Thema *Staatsverschuldung* ab; es sei denn, man lasse die recht grobmustrige Auseinandersetzung über Entspannungspolitik, über die Rentenfrage oder gar die über das Hirtenwort der Bischöfe als „Themen" gelten.

Wenig war von den großen *gesellschaftspolitischen Zukunftsfragen*, von Arbeitsplatzsicherung bei niedrigerem Wachstum, von den notwendigen Korrekturen am sozialen Netz oder von der Sicherung der Verteidigungskraft im westlichen Bündnis und im eigenen Land als Teil einer langfristigen Friedenssicherung zu hören. Das *Energiethema* war von den großen Parteien praktisch ausgespart; und obwohl in den letzten Jahren die hitzigsten Diskussionen und Demonstrationen dazu stattgefunden hatten, konnten die „Grünen" davon in keiner Weise profitieren.

Wandel im öffentlichen Meinungsbild

Es gab aber auch noch Besonderheiten anderer Art, z.B. eine Reihe scheinbar widersprüchlicher Umfragewerte. Mit der relativ hohen *Kompetenzzuweisung* an die Unionsparteien konkurrierte auf recht kontrastreiche Weise das permanent gleichbleibende Meinungstief für die Opposition und die exorbitant hohe Erwartung eines sicheren Sieges der Koalition. *Werner Kaltefleiter* hat zwei Tage nach der Wahl (in der „Welt" vom 7. Oktober) versichert –freilich im Widerspruch zu einer Reihe anderer demoskopisch erhärteter Daten –, die Unionsparteien hätten noch während des Wahlkampfes bei den meisten für wichtig gehaltenen politischen Problemen – von Sicherheitsfragen über die Preisstabilität bis zur Energiepolitik – einen wenigstens knappen Vertrauensvorsprung in der Zuteilung von Lösungskompetenz gegenüber den Koalitionsparteien gehabt, während es 1976 noch genau umgekehrt gewesen sei. Damals habe die Koalition deutlich vorne gelegen. Aber 1976 gewann die Union 48,6 Prozent der Stimmen; diesmal fiel sie auf 44,5 zurück. Trotzdem klagte in der SPD angesichts der eigenen geringen Zugewinne nicht nur *Herbert Wehner* über einen zu akademischen und zu wenig bürger- und arbeiternahen Wahlkampf seiner Partei, sondern gab nach der Wahl auch *Willy Brandt* öffentlich zu, man habe sich die Themen zu sehr von der Opposition diktieren lassen. Dennoch dürfte Kaltefleiter recht haben, wenn er der Union vorwirft, sie habe es nicht verstanden, Sachthemen zu prägen, sondern sei wie schon 1976 wiederum auf Ideologie ausgewichen. Auf jeden Fall hat ihr der von Kaltefleiter errechnete Kompetenzvorsprung wenig genützt, denn eindeutiger als bei den unmittelbar vorausgegangenen Wahlen stand der zu erwartende Verlierer von Anfang an fest. Die Union hatte nicht die Spur einer Chance.

Aber auch das gehört zu den Besonderheiten dieser Wahl: Es gab zwar Enttäuschung beim Verlierer, besonders wegen der hohen Verluste im Norden und wohl auch, weil man die Höhe der erwarteten Niederlage verdrängt hatte, aber *keine Desasterstimmung* und keine öffentliche Aburteilung von Schuldigen, wie man es bei der Union sonst gewohnt ist, und nicht einmal ein Aufbrechen kaum verheilter Wunden, sondern eine von allen Medien beifällig aufgenommene „erstaunliche Disziplin in der Niederlage", aber recht freimütig geäußerte Unzufriedenheit beim Sieger über das eigene magere Ergebnis, soweit der Sieger SPD hieß.

Schließlich, und das dürfte besonders bemerkenswert sein, hätte man in den Tagen nach der Wahl erwarten können, daß sich die Kommentatoren die Finger wundschreiben würden über das Debakel der Union und deren trübe Zukunftsaussichten. Aber davon war so gut wie nichts zu hören oder zu lesen. Im Gegenteil! Obwohl es nicht leicht war, sich mit dem Hinweis, man sei ja stärkste politische Kraft geblieben, über die schwerste Niederlage in der Geschichte der Union hinwegzutrösten, wurde nach der Wahl fast schlagartig und ohne jeden Sachzwang, da die Koalitionsverhandlungen ja noch nicht anliefen, die öffentliche Aufmerksamkeit von den Problemen der Union abgezogen und auf die zu erwartenden Schwierigkeiten der Koalition verlagert.

Die Grundreaktion war zwar im In- und Ausland Befriedigung über die zu erwartende Kontinuität deutscher Politik, zumal die Regierung Schmidt trotz eines beachtlichen Zuwachses am linken Flügel der SPD von der Mitte her gestärkt wurde. Aber der *Grundtenor im öffentlichen Meinungsbild* war doch: die Regierung werde es schwer haben, nicht nur wegen der innerparteilichen Situation der SPD und der durch die Wahl erfolgten Umgewichtungen zwischen den Koalitionspartnern, sondern wegen der schwierigen außen- und vor allem innen-, speziell finanzpolitischen Probleme, die in der nächsten Legislaturperiode zu bewältigen sein würden. Die Londoner „Times" (9.10.80) meinte gar, der Meinungstrend laufe, wenn Strauß unberücksichtigt bleibe, zugunsten der Christdemokraten. Der Bundeskanzler werde schweren Zeiten entgegengehen, und in vier Jahren, wenn die Union hinreichend reformiert sei, werde dann die Zeit reif für andere Konstellationen.

Es scheint also trotz der fast erdrutschartigen Verluste der Unionsparteien diesmal nicht einmal so ganz klar zu sein, wie stark der Sieg trägt und wie gefährlich die Verluste sind. Im Gegensatz zu 1976, wo die Union die absolute Mehrheit der Sitze nur knapp verfehlte und in der politischen Öffentlichkeit trotzdem als eindeutiger Verlierer dastand, scheint es diesmal – die FDP vorläufig ausgenommen – nur halbe Gewinner und halbe Verlierer zu geben. Der Wähler weiß offenbar am Schluß nicht so recht, was er eigentlich bewirkt hat.

Was zum Zuge kam und was blockiert wurde

Diese wenigstens scheinbar widersprüchlichen Besonderheiten lösen sich allerdings spätestens beim zweiten Blick auf die politische Gesamtsituation bzw. auf die sachpolitischen und personellen Voraussetzungen der Wahl auf recht unkomplizierte Weise auf. Es gab ganz spezifische *Voraussetzungen dieser Wahl*, durch die sie sich von den vorausgegangenen wesentlich unterscheidet, und diese haben in erster Linie mit der Union und erst in zweiter Linie mit den Koalitionsparteien zu tun.

Fürs erste hatte sich die Union durch die Beschlüsse von Kreuth und alles, was diesen gefolgt war, selbst geschwächt,

indem sie durch inneren Streit und eine übermäßige Konzentration auf Personaldiskussionen *Mißtrauen* beim Wähler schuf.

Durch die unter schweren inneren Verlusten zustande gekommene *Kanzlerkandidatur Strauß* konnte sie zwar den Eindruck mangelnder Geschlossenheit und einer unechten Balance des personell-politischen Gleichgewichts innerhalb der Union weitgehend überwinden und dank politischer Loyalität der innerparteilich Unterlegenen zu einer nach außen eindrucksvollen Geschlossenheit zurückfinden. Aber die Strauß-Kandidatur paßte aus verschiedenen Gründen nicht in die politische Landschaft.

Erstens war von der politischen Großwetterlage her nicht die scharfe Alternative, sondern Kontinuität gefragt. Diese *Grundsituation* hat sich durch außenpolitische Krisen und Rückfälle, durch Afghanistan und den neu auftauchenden Schwierigkeiten in der Entspannungspolitik, nicht verändert. Im Gegenteil! Diese – eine Mischung aus Sicherheitsbedürfnis und Konfliktangst – hat dadurch zusätzlich Auftrieb bekommen. Man wollte außenpolitisch nichts riskieren, schon gar nicht durch einen Kanzler bzw. Kandidaten, der im Rufe steht, nicht nur härter verhandeln, sondern auch eine „Unterbrechung der Entspannungspolitik" in Kauf nehmen zu wollen.

Diese Situation konnten die Koalitionsparteien voll nutzen und sich damit als soliden Garanten außenpolitischer Vernunft und innenpolitischer Gleichgewichtskunst darstellen. Angesichts der *ruhe- und sicherheitsbedürftigen Grundstimmung in der Bevölkerung* hatte die Union, so ambivalent, ja gefährlich diese, sofern sie eine Ermunterung für den außenpolitischen Gegner und Vertragspartner werden kann, in sich sein mag, dem Gegner nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen. Im Gegenteil! So infam die Parole über Strauß als den „Kanzler des Unfriedens" sein mochte, ihre psychologische Wirkung hat sie bis hinein in die traditionelle Unionswählerschaft gewiß nicht verfehlt, zumal angesichts der Auseinandersetzungen in den Unionsparteien während der letzten vier Jahre und früher eine für die Psychologie des Wählers nicht unerhebliche innenpolitische Komponente hinzukam: das Image des Machtpolitikers, der selbst im Umgang mit eigenen Parteifreunden „Unfrieden" stiftet. Die Erinnerungen vieler waren noch zu frisch, als daß sie sich der Plausibilität eines solchen Arguments ganz entziehen konnten.

Zweitens erfüllte die Strauß-Kandidatur entgegen landläufiger Meinung *nicht die Funktion einer klaren Alternative* weder sachpolitisch noch personell. Außenpolitisch ging dem Kandidaten zwar der Ruf von Härte voraus, aber angesichts des durch die jüngsten Konflikte noch gewachsenen Sicherheitsbedürfnisses in der Wählerschaft, sah sich auch die Union, in diesem Punkte der Koalition nicht unähnlich, zum Lavieren gezwungen. Eine *wirkliche Alternative* wäre aus dem außen- und sicherheitspolitischen Konzept der Union nur geworden, wenn diese den Wähler nicht nur über politische Windigkeit der wahlpropagandistisch ausgeschlachteten Friedensparolen der Koalition, sondern über des Wählers eigene Krisenangst und deren mögliche politische Folgen aufgeklärt hätte. Dafür war aber ein so stark personalisierter Wahlkampf denkbar ungeeignet.

Die Strauß-Kandidatur war aber auch personell – wenigstens unter politisch-psychologischem Aspekt – nicht die klare Alternative, als die sie gedacht war. Zwar trafen in *Helmut Schmidt* und *Franz Josef Strauß* die beiden Persönlichkeiten mit der gegenwärtig größten politischen Erfahrung in der Bundesrepublik aufeinander. Ein solches Duell war für den Zuschauer nicht ohne Faszination. Aber Schmidt und Strauß sind beide zu sehr Pragmatiker, um vom Wähler in erster Linie als Grundsatzkontrahenten akzeptiert zu werden. De facto vorhandene politische Übereinstimmungen mußten deshalb um so mehr mit ideologischem Ballast überdeckt werden. Und in der Konfrontation im Persönlichen war Strauß von vornherein der Unterlegene: Nicht daß ihm die Bevölkerung insgesamt eine geringere Fachkompetenz als Schmidt zubilligen würde. Das Problem blieben die Sympathie-Werte. Schon anläßlich der 76er Wahlen formulierte der damalige Leiter des Sozialwissenschaftlichen Forschungsinstitutes der Konrad-Adenauer-Stiftung, Prof. *Dieter Oberndörfer* (vgl. HK, Januar 1977, 23), in bezug auf die damals demoskopisch erfragten Sympathie-Werte: „Tatkraft ohne Vertrauenswürdigkeit erweckt Mißtrauen". Daran hatte sich bis zu den Wahlen 1980 nichts geändert, und das, obwohl angenommen werden muß, daß die *Vertrauenswürdigkeit der Union hinsichtlich ihrer Sachkompetenz* gerade durch die Kandidatur von Strauß zusätzlich gewachsen ist.

Drittens jedoch konnte die durch Strauß selbst zusätzlich gewonnene Lösungskompetenz der Union unter Führung von Strauß nicht angemessen zum Zuge kommen, zunächst, weil die vorausgegangene *Konzentration auf die Führungsfrage* in der Union das Ausdiskutieren zentraler gesellschafts- und wirtschaftspolitischer Probleme unmöglich machte oder verzögerte, dann weil zur Sachkompetenz der nötige Vertrauensvorschuß nicht hinzukam und schließlich, weil durch den Kandidaten selbst der Wahlkampf zu sehr außenpolitisch angelegt war, um die Chancen im innenpolitischen Bereich, als sich außenpolitisch klar eine Unterlegenheit der Union herausstelle, noch voll nutzen zu können. Hinzu kam als entscheidender Umstand, der auch jeden anderen Kandidaten getroffen hätte, daß die Regierung selbst in den Augen einer Mehrheit der Wähler keine so gravierenden Fehler gemacht hatte, daß ein erkennbarer Trend zur Ablösung im Wählerwillen entstanden wäre.

Viertens war die Kandidatur von Strauß der eigenen Einheit wegen dennoch eine gleichsam *historische Notwendigkeit*. Deswegen wurde sie von vielen nicht nur mitgetragen, sondern auch gewollt, die ihr von vornherein keine Gewinnchance gaben. Jetzt, da die Probe aufs Exempel gemacht ist und das Ergebnis vorliegt, scheinen einstweilen auch die Positionen innerhalb der Union einigermaßen geklärt zu sein. Und viele meinen nun, soweit Strauß für die Union ein Problem war, sei auch dieses im Ansatz gelöst. An eine erneuerte Kandidatur denkt wohl niemand mehr. Und wer jetzt noch mit dem Gedanken einer vierten Partei spiele, so die „Süddeutsche Zeitung" vom 7. Okto-

ber, setze „auf puren politischen Selbstmord". Schon heißt es, der Anfang vom Ende der Ära Strauß sei gekommen. Und selbst der „Münchner Merkur", gewiß kein Strauß ungut gesinntes Blatt, stellte (mit ausdrücklichem Bedauern) fest, Straußens Einfluß auf den Gang der Dinge in der Union werde nun spürbar geringer sein. So wächst der Union neue Hoffnung auf zusätzliche innere Konsolidierung zu. Da die Niederlage vorauszusehen war, mußte und konnte man sich um so leichter auf eine *Strategie* danach einigen. Da diese so eindeutig ist, haben Schuldzuweisungen wenig Sinn. An den Fakten kommt ohnehin niemand vorbei, sie müssen innerparteilich nicht erst ausgesprochen werden.

Da die SPD trotz oder gerade mit Schmidt weiter stagniert, ist auch die eigene Niederlage um einiges erträglicher. Der Eindruck, daß nun das Schlimmste überstanden sei und daß die Union trotz katastrophaler Einzelergebnisse im Norden wie im Süden nach wie vor über einen hohen Sokkel von Stammwählern verfügt, die ihr auch dann die Stimme geben, wenn sie mit deren Führungspersonal nicht einverstanden sind, mag auch außerhalb der Union zu der relativ optimistischen Einschätzung führen, diese habe nun die Chance, nicht nur aus Fehlern der Regierung Gewinn zu ziehen, sondern sich selbst ohne abrupte programmatische Zäsuren zu regenerieren. Von zu erwartenden „schwedischen" Verhältnissen (wie sie dort einmal waren, nämlich von einer vierzigjährigen sozialdemokratischen Herrschaft) spricht nach der Wahl 1980 niemand mehr. Das liegt in erster Linie am schwachen Abschneiden des Siegers, dennoch profitiert auch der Verlierer davon. Zumal auch die Gewinne der FDP zu einem guten Teil Strauß-bedingt dargestellt wurden. Da überdies in der CDU alle Konkurrenten der gegenwärtigen Parteiführung eindeutig mitverloren haben, dürfte der Union insgesamt eine Diskussion um die Führungsfrage wenigstens während der nächsten zwei Jahre erspart bleiben.

Skeptische Fragen

Dennoch bleiben gerade im Blick auf die Zukunft der Union skeptische Fragen.

Die erste betrifft die *Rückgewinnung des verlorengegangenen Wähleranteils*. Ein Teil der Wechselwähler hat sich ungemein vorsichtig verhalten und damit das Bild von der fast unheimlichen Beständigkeit des Wählerwillens in der Bundesrepublik unterstrichen, indem ein beträchtlicher Teil Schmidt nicht über die SPD, sondern über die FDP gewählt und dabei noch mehr als bei den letzten Wahlen seine Stimmen aufgeteilt hat. Die *Differenz zwischen Erst- und Zweitstimmen* ist diesmal bei beiden Parteien fast gleich groß (im Bundesdurchschnitt 1,5 Prozent bei der Union und 1,6 bei der SPD). Das ist nicht nur ein Zeichen dafür, daß vor allem klassische Koalitionswähler die FDP stützen wollen, sondern auch ein Hinweis darauf, daß ein beträchtlicher Teil von Pendelwählern zwischen Union und FDP, der Union nicht endgültig den Rücken gekehrt haben. Diese Situation scheint vor allem in Baden-Württemberg mit dessen hohen (4,8 Prozent) CDU-Verlusten und dessen hohen (2,9 Prozent) FDP-Gewinnen besonders ausgeprägt zu sein. Dennoch wird es gerade angesichts der hohen Verluste in den säkularisierten protestantischen Ländern des Nordens unter dem Bildungsbürgertum und in der Schicht der sozialen Aufsteiger sehr schwierig sein, eine größere Schicht von *Wechselwählern* wieder umzustimmen. Noch schwieriger wird es sein, den noch einmal größer gewordenen Rückstand bei den *Jungwählern* zu verkleinern oder gar wettzumachen. Hier deuten sich schwere strukturelle Defizite für die CDU an.

Die zweite gilt weiter dem *Verhältnis von CDU und CSU*. Hatte es noch in der Vorwahlkampfzeit gelegentlich so ausgesehen, als würde die Trennung der beiden Parteien nach verlorener Wahl mit Sicherheit kommen, ist gegenwärtig nicht mehr davon die Rede. Alle diesbezüglich dennoch fortbestehenden Zweifel wurden durch die rasche Bildung der gemeinsamen Fraktion zunächst einmal widerlegt. Die Union konnte so zeigen, daß sie handlungsfähig ist. Und es sieht so aus, daß nach der Niederlage vom 5. Oktober auch in Bayern nüchterner über die eigenen Möglichkeiten nachgedacht wird und daß auch bei der CSU Selbstverständnis und Selbstbewußtsein wieder näher zueinanderfinden, wozu neben den gemeinsamen Wahlkampferfahrungen auch das eigene passable, aber keineswegs überragende Wahlergebnis beitragen dürfte. Denn trotz des hohen Ergebnisses von 57,6 Prozent hat auch die CSU nirgends dazugewonnen, und die Verluste in München stehen denen der CDU in Nordrhein-Westfalen nicht nach.

Einerseits ist nicht zu leugnen, daß die Union als ganze gerade in diesem Wahlkampf, nicht zuletzt dank Strauß, zu neuer Geschlossenheit gefunden hat, daß auch der innere Zusammenhang zwischen beiden Parteien gestärkt, die Solidarität eher gewachsen ist. Anderseits wird in Zukunft die CDU insgesamt durch ihre bayerische Schwesterpartei, da die Trumpfkarte Strauß nicht gestochen hat und so als Druckmittel nicht mehr zur Verfügung steht, sehr viel weniger beeindruckbar sein. Noch ist aber eine *CSU nach Strauß* nicht zu erkennen, und die alten Streitpunkte werden wieder aufbrechen, wenn es um die Überprüfung nicht mehr haltbarer Positionen, also um die politisch-ideelle Erneuerung der beiden Parteien geht.

Dennoch – und darauf richtet sich eine dritte skeptische Frage – wird gerade die *geistige Erneuerung der Union* das Um und Auf ihrer politischen Zukunft sein. Aber was heißt geistige Erneuerung einer politischen Partei in dieser Situation? In erster Linie wohl zweierlei: Zunächst einmal, daß sie die ihr vom Wähler parlamentarisch zugewiesene Funktion, also ihre Rolle als Opposition – in der noch jungen Demokratie in der Bundesrepublik eine besonders undankbare Aufgabe – ohne Ausflüchte und Abstriche übernimmt und sich *als Opposition* sachlich und personell profiliert. Auch dafür sind durch die eindeutige Niederlage die Voraussetzungen besser geworden.

Schwieriger ist das Zweite, die Überwindung bzw. Korrektur primär zu sehr ideologisch eingefärbter und nur scheinbar sachpolitisch begründeter Grundsatzpositio-

nen. Die Union braucht dabei ihren weltanschaulichen Standort, ihr Werteverständnis nicht zu verschieben. Sie braucht und darf das „C" nicht weiter verwischen. Überlegungen freilich, wie sie z.B. *Konrad Kraemer* (in KNA vom 7. Oktober) anstellt, die Union müsse nach dem Verlust protestantischer Wählerstimmen im Norden und katholischer im Süden ihre Grundlagen neu festigen, könnte für eine in ihrem Werteverständnis dem Christentum verpflichtete Partei durchaus zwiespältig ausgehen. Die Wähler haben die CDU sicher nicht verlassen und SPD oder vor allem FDP gewählt, weil sie die *christliche Grundlage* in der Union vermißten, sondern weil das *sachpolitische Profil* der Union überlagert war durch ein politisches Sendungsbewußtsein, das zu wenig sachpolitische Differenzierung zuließ und dadurch eine klare Darstellung der politischen Zukunftsziele behinderte. Hier wird die Union ansetzen bzw. bereits vorhandene, aber bisher nicht zum Zuge gekommene Ansätze weiterentwickeln müssen. Die Frage ist, wird vor allem die künftige Fraktion im Bundestag, in der von den die Politik der Union wesentlich mittragenden Personen her eine Mentalitätsänderung noch nicht erkennbar wird, dazu bereit und in der Lage sein? Oder brechen zwischen CDU und CSU und in der CDU selbst die alten Querelen und Gegensätze spätestens dann wieder auf, wenn es z.B. um die Formulierung einer am eigenen Programm und nicht in erster Linie nur am politischen Gegner orientierten Außen- oder Gesellschaftspolitik geht? *Thomas Mechtler*

Korrumpierung der Politik durch Karrierismus

Zu jüngsten Entwicklungen in Österreich

Die Diskussion um die Grundwerte, die der seinerzeitige Bundesparteiobmann der Österreichischen Volkspartei (ÖVP), *Josef Taus*, in einer Art „Nachziehverfahren" zur bundesdeutschen Entwicklung auch in Österreich ankurbeln wollte, ist binnen kürzester Zeit ergebnislos versandet. Österreich war nie ein Land der großen Philosophen oder tiefschürfender Grundsatzdebatten. Nach 1945 kamen noch die Traumata nach den harten ideologischen Auseinandersetzungen der Zwischenkriegszeit hinzu, die damals zum blutigen Bürgerkrieg führten und die die landläufige Abneigung gegen Ideologie und politische Theorie noch verstärkten.

Seither versucht man in der Alpenrepublik Probleme mit *vorwiegend pragmatischen Methoden* zu lösen, und der Erfolg scheint diesem Weg recht zu geben. Österreich ist ein stabiles Land mit einer außergewöhnlich niedrigen Arbeitslosenrate und wenig Inflation geworden, und erst im Frühjahr 1980 feierte die rot-weiß-rote Republik unter internationaler Beteiligung die Erinnerung an den Abschluß des Staatsvertrages vor 25 Jahren, wobei das Wort von Papst Paul VI., Österreich sei „eine Insel der Seligen", allzu oft und unkritisch strapaziert wurde.

Grundsatzfragen aus der Praxis aktuell geworden

Mittlerweile haben sich dunkle Wolken über dieser „Insel der Seligen" zusammengezogen: Beispiellose Korruptionsskandale, härteste *interne Konflikte in der sozialistischen Regierungspartei*, die seit mehr als zehn Jahren die Alleinverantwortung trägt, und eine Kette von Verhaftungen wegen Korruption, Schmiergeldzahlungen und Steuerhinterziehung in Millionenhöhe erschüttern das Land.

Nun plötzlich stellt sich von der politischen Praxis her eine ganze Reihe von Grundsatzfragen, denen man allzu lange von der Theorie her ausgewichen war: Kann ein Staatswesen existieren, wenn über grundlegende ethische Fragen des Zusammenlebens kein Konsens besteht? Wohin führt der „Kreisky-Sozialismus" ohne Bindung an bestimmende Werte der politischen Moral? Welche Alternativen haben die anderen politischen Parteien anzubieten? Und welche Position nimmt angesichts dieser Entwicklung die Kirche ein?

Begonnen hat diese plötzliche politische Wendung mit *Enthüllungen über den Bau des neuen Allgemeinen Krankenhauses (AKH)* in Wien, das bis 1987 mit einem Kostenaufwand von etwa 5 Milliarden DM fertiggestellt sein soll. Allmählich sickerte durch, daß es beim Bau dieses Monsterprojektes zu krassen Unregelmäßigkeiten gekommen war: Millionen flossen über Briefkastenfirmen in Liechtenstein, die sich phantasiereiche Namen zulegten, an bestimmte Adressen in Österreich zurück, die bis jetzt nur zum Teil ausgeforscht werden konnten. Zum Teil handelt es sich dabei um Schmiergelder großer und sonst angesehener Firmen, die beim AKH-Bau zum Zug kommen wollten, zum anderen Teil wurden offenkundig zum Zweck der Steuerhinterziehung Schwarzgelder in das kleine Fürstentum am Oberrhein transferiert. Ungeklärt ist bis zum heutigen Tag, wieviel von diesen Millionen zur insgeheimen „Parteienfinanzierung" abgezweigt wurde. Die Verfilzung großer Teile des öffentlichen und wirtschaftlichen Lebens in Österreich mit den beiden großen politischen Parteien läßt den Schluß, daß es viel gewesen sein dürfte, als naheliegend erscheinen, doch konnte er bis jetzt nicht nachgewiesen werden.

Im Zug der AKH-Skandale, die den *Enthüllungsjournalismus* zu immer neuen Fleißaufgaben beflügelten, wurden nacheinander zehn Personen verhaftet. Unter ihnen befand sich ein Direktor der im Auftrag der Gemeinde Wien arbeitenden AKH-Planungsgesellschaft, es wurden aber auch Prokuristen und Direktoren von ITT, Siemens-

Österreich und anderen namhaften Firmen festgenommen, und schließlich wanderte sogar der Präsident der Vereinigung Österreichischer Industrieller, *Fritz Mayer*, ins Gefängnis. Diese spektakuläre Verhaftung weckte sofort den Verdacht eines politischen Ablenkungsmanövers, doch konnte auch dafür noch kein handfester Beweis vorgelegt werden.
In den Mittelpunkt der öffentlichen Auseinandersetzungen um all diese Skandale geriet mehr und mehr Österreichs Vizekanzler und Finanzminister *Hannes Androsch*. Er betreibt schon seit vielen Jahren ein Steuerberatungsbüro unter dem Namen „Consultatio" und behielt auch als Regierungsmitglied diese Tätigkeit bei, was schon in zurückliegenden Jahren wiederholt Kritik in der Öffentlichkeit provoziert hatte. Der Lebensstil und diverse Auffassungen des relativ jungen Vizekanzlers Androsch (42) hatten seit längerem das Mißfallen des Bundeskanzlers *Bruno Kreisky* (70) erregt, der seinen „politischen Ziehsohn" schon zweimal zur Zurücklegung seiner Regierungsfunktion zwingen wollte. Beide Male waren diese Bemühungen Kreiskys am Widerstand einflußreicher sozialistischer Parteikreise, vor allem der mächtigen Gewerkschaften, gescheitert. Immerhin setzte Kreisky schon vor einiger Zeit eine Treuhandschaft für die Androsch-Firma „Consultatio" durch, was jedoch das Problem selbst nicht aus der Welt schaffen konnte.

Ein neuer Typ des Karrieristen: Gesellschaftssozialist

Als nun die Skandale rund um den AKH-Bau aufflogen, stellte sich heraus, daß leitende Mitarbeiter der Androsch-Firma und andere Bekannte des Finanzministers in allen möglichen Positionen an den Vorgängen des AKH-Baues beteiligt waren. Tatsächlich hatte Androsch schon seit geraumer Zeit tüchtige, alerte Aufsteiger um sich gesammelt, gut ausgebildete Technokraten, sportiv und flott in ihrem Lebensstil, die es verstanden, viel Geld zu verdienen und auch wieder auszugeben. Ideologisch sind diese „Gesellschaftssozialisten" kaum präzise zu bestimmen. Die *Traditionen und Moralbegriffe der alten sozialdemokratischen Arbeiterbewegung* sind für sie vermutlich nur noch in der Vergangenheit angesiedelt, der Sprachschatz der Alt- und der Neomarxisten ist ihnen ein Greuel; mit Religion oder gar Kirche wissen sie in ihrer überwiegenden Mehrheit kaum etwas anzufangen, wenn sie auch gewiß mit ihrem ausgeprägten Sinn für Taktik erfassen, daß es klug ist, sich mit der Kirche nicht frontal anzulegen.
Zu einem Zentrum dieser „Gesellschaftssozialisten" wurde schon vor etlichen Jahren das traditionsreiche Haus der bekannten K.u.k.-Hofzuckerbäckerei Demel in der Innenstadt von Wien, in dem der Wiener Bürgermeister *Leopold Gratz* den *„Club 45"* nach Kräften förderte. Gratz, der neben Androsch lange Zeit als potentieller Nachfolger Bruno Kreiskys galt, wurde Präsident dieses Clubs, in dem bald nicht nur die Parteiführer der SPÖ aus und ein gingen, sondern der in erster Linie zu einem Treffpunkt ihrer „rosaroten" Epigonen wurde. Mitglieder des Clubs besetzten in immer stärkerem Ausmaß einflußreiche Positionen im Staat, in der Partei und in der Wirtschaft.
Als der Skandal um den Bau des Allgemeinen Krankenhauses aufflog, befanden sich unter den Verhafteten einige bekannte Club-Funktionäre. Diese Tatsache erregte nicht nur die Öffentlichkeit, sondern in erster Linie viele überzeugte Altsozialisten; und der frühere Bürgermeister von Wien, *Felix Slavik*, sagte in einem Zeitungsinterview ganz unverblümt, die Ursache der Skandale liege in der Freunderlwirtschaft, die in der SPÖ eingerissen und die ihr Zentrum im Club 45 und in der Freimaurerei habe. Diese hat in jüngster Zeit vor allem unter Politikern in Wien und im Medienbereich (das österreichische Fernsehen ist davon besonders betroffen) überraschend große Bedeutung gewonnen.

Bruno Kreisky, der immer eine gute Nase für Stimmungsumschwünge und Meinungstendenzen besaß, versuchte angesichts dieser Lage Hannes Androsch endgültig aus der Regierung hinauszuboxen: Tag für Tag gab der Kanzler Interviews für Zeitungen und für das Fernsehen, in denen er den Rücktritt des Vizekanzlers und Finanzministers als unvermeidlich darstellte. Die Abneigung zwischen den beiden sozialistischen Parteiführern ging so weit, daß der Bundeskanzler im Lauf einer außerordentlichen Parlamentssitzung im Sommer, in der die Opposition einen Mißtrauensantrag gegen Androsch einbrachte, kein einziges Wort zur Verteidigung seines Regierungskollegen und Parteifreundes aufbrachte. Damit schien der Fall von Hannes Androsch unmittelbar bevorzustehen, der Bundeskanzler teilte schon den Termin des Rücktritts mit, und viele Zeitungen publizierten an diesem Tag Nachrufe auf den Finanzminister, für den nun plötzlich die Wirtschaft ihr Herz entdeckte: Er habe doch, so hieß es jetzt auf einmal, eine insgesamt recht wirtschaftsfreundliche Politik gemacht, und niemand könne wissen, ob nicht jetzt ein „Linksruck" in der Wirtschaftspolitik folgen würde...

Am Tag des Androsch-Rücktritts wurde das Unglaubliche Ereignis: In der entscheidenden Sitzung der SPÖ-Führung unterlag Bruno Kreisky einer Mehrheit von Bundesländer-Funktionären und Gewerkschaftern, die sich für Androsch aussprachen. Der Bundeskanzler mußte sich mit der recht unverbindlichen Zusicherung seines Finanzministers begnügen, daß er das Problem seiner Firma „Consultatio" bis Jahresende lösen werde, und Hannes Androsch blieb in Amt und Würden.
Dem alten Taktiker Kreisky gelang aber selbst in dieser für ihn recht unangenehmen Situation eine unerwartete Volte: Er proklamierte *zehn Punkte zur Wiederherstellung der öffentlichen Moral* in Österreich, vergatterte seine Partei auf dieses eher unverbindliche Programm und pries sich damit der breiten Öffentlichkeit als Saubermann und Korruptionsbekämpfer an. Die ÖVP half Kreisky noch indirekt, indem der neue ÖVP-Bundesparteiobmann *Alois Mock* gerade in diesen Tagen eingestand, er habe von ei-

nem nicht gerade sehr gut beleumundeten Kaufmann 10 Millionen Schilling in einem Koffer als Wahlspende übernommen. Als der Kaufmann unmittelbar vor der Verhaftung stand – ebenfalls im Zusammenhang mit Geldtransaktionen via Liechtenstein –, ließ Mock die 10 Millionen wieder zurückgeben, nachdem seine Partei, die über so viel Geld nicht verfügte, einen Kredit aufgenommen hatte. Mit dieser schier unglaublichen Ungeschicklichkeit – man könnte meinen, der ganze Vorgang sei einer primitiven Klamauk-Bühne entnommen – gewann Kreisky wieder Oberwasser, wenngleich er nicht verbergen kann, wie angeschlagen er ist.

Vorwürfe an Kreisky: Politik als Schlaumeiertum

Die *parteipolitischen Fronten* in Österreich sind so jedenfalls in einer Patt-Stellung festgefahren: Der ÖVP ist es nicht gelungen, aus dem traurigen Zustand der Regierungspartei Kapital zu schlagen, in der die innerparteilichen Rechnungen nach wie vor unbeglichen sind. Der Konflikt zwischen Kreisky und Androsch schwelt weiter. Er wird schon bei nächster Gelegenheit wieder mit voller Wucht ausbrechen und gibt eine Vorstellung, mit welcher Erbitterung der Kampf um die Macht in der Zeit nach Bruno Kreisky geführt werden wird. Einziger vorläufiger Gewinner ist die kleine Freiheitliche Partei, deren neuer Bundesparteiobmann *Norbert Steger* als Vorsitzender des parlamentarischen Untersuchungsausschusses viel Wind in der Öffentlichkeit zu machen versteht.

Dabei ist auch Norbert Steger ein Politiker, der in den Club 45 recht gut hineinpassen würde: ein Mann des blitzartigen politischen Aufstieges, der sich gegen seine Konkurrenten in der eigenen Partei mit beachtlicher Rücksichtslosigkeit durchsetzte und dessen weltanschauliches Profil im ungewissen bleibt. So erfreulich es ist, daß ein Politiker wie Steger innerhalb der FPÖ mit der antiquierten Deutschtümelei von ehedem bricht, daß er wenig Sympathien für die Denkweise der ‚Ehemaligen' zeigt – sein ‚Liberalismus' ist bis jetzt eine unbekannte Größe, und über seine Wertvorstellungen gibt es wenig Auskunft. Ganz gewiß verfügt er aber über die ausgeprägte Fähigkeit, seine politischen Chancen und seine taktischen Vorteile geschickt zu nützen, und vor den Fernsehkameras sagt er gut formulierte, publikumswirksame Sätze. Auch innerhalb der ÖVP finden sich vereinzelt Politiker ähnlicher ‚Blutgruppe', von denen man den Eindruck gewinnen muß, daß ihnen die eigene Karriere und der Erfolg alles ist, während sie den Inhalten der von ihnen vertretenen Politik weniger Gewicht beimessen. Und obwohl die ÖVP die Nachfolgepartei der alten christlich-sozialen Partei ist, dürfte diesen Politikern das christliche Ethos nicht mehr das bewegende Element ihres politischen Engagements sein. Das böse Wort, daß manche dieser Politiker zwischen den einzelnen Parteien ohne weiteres austauschbar wären, ohne daß dies weiter auffallen würde, macht die Runde.

Bei einer Umfrage unter Schülern an Höheren Schulen in Oberösterreich hielten nur neun Prozent der befragten Burschen die derzeit geübte Politik in Österreich für ehrlich, bei den Mädchen waren es null Prozent. Nur 14 Prozent der jungen Leute hielten österreichische Politik für gerecht. Wenn man ein solches Ergebnis auch nicht überbewerten darf: Es spiegelt eine verbreitete Mißstimmung unter der Jugend wider, die in Kreisen der engagierten und organisierten Minderheiten der Jungen oft schon aggressiven Ausdruck findet. Die sozialistischen Jugendorganisationen tun sich dabei in ihrem Zorn gegen die „neue Klasse" in ihrer eigenen Partei besonders hervor, aber auch in katholischen Jugendgruppen ist *viel Groll gegen die gegenwärtige politische Praxis* zu beobachten, wobei die aktuellen Vorkommnisse des AKH-Skandals nur als Spitze eines Eisberges beurteilt werden.

Die im November bevorstehenden beiden *Volksbegehren für bzw. gegen die Aufhebung des Atomsperrgesetzes* in Österreich verstärken diese Polarisierung zwischen Jung und Alt noch zusätzlich: Während die Wirtschaft, die Gewerkschaften und die SPÖ-Führung vehement dafür eintreten, daß das Verbot für den Betrieb von Kernkraftwerken in Österreich wieder aufgehoben wird, sind viele Studenten und junge Menschen in allen Parteien und im kirchlichen Raum aus verschiedenartigen Motiven gegen diese Initiative.
Hubert Feichtlbauer, Chefredakteur der katholischen Wochenzeitung ‚Die Furche', hat erst kürzlich mit beachtlicher Zivilcourage auf diese besorgniserregende Polarisierung aufmerksam gemacht. In einem sehr bedenkenswerten Aufsatz in der ‚Furche' knüpfte Feichtelbauer an den Folgen einer Volksbefragung in der niederösterreichischen Stadt Mödling an, wo fast 75 Prozent der befragten Bürger die Weiterführung des dortigen Rehabilitationszentrums für einstige Drogenkranke mit der Begründung ablehnten, dieses Zentrum sei eine Gefahr für die Jugend. Gerade die jungen Menschen waren jedoch zu einem hohen Prozentsatz dafür, den Krankgewordenen eine Chance zu geben. In der ‚Furche' wurde die prinzipielle Seite dieses Problems hervorgehoben: die Jungen stießen auf das mehrheitliche Nein der mittleren und älteren Generation. Dieser Art der Polarisierung begegnen wir auch in der Kernkraftfrage. Der ‚Dialog', der mit ihnen geführt wird, beschränkt sich auf Hinweise wie: ‚eine wachsende Wirtschaft braucht mehr Energie'. Das heißt: die meisten Gesprächspartner haben bis heute nicht begriffen, worum es dieser Jugend geht. Sie argumentieren an ihr total vorbei. Die Beispielfälle lassen sich fortsetzen: auch in der Frage Waffen- oder Zivildienst, Kriegs- oder Friedensarbeit, Entwicklungshilfe oder Entwicklungspolitik verlaufen die Fronten vor allem zwischen den Generationen und nicht so sehr zwischen den Parteien.

Die Tatsache, daß das Verbot für den Betrieb von Atomkraftwerken in Österreich erst vor zwei Jahren durch eine von Kreisky verlangte Volksabstimmung herbeigeführt wurde, erhöht noch den verbreiteten Grimm und führt auch solche Menschen in die Reihen der Atomgegner, die

aus grundsätzlichen Erwägungen eine willkürliche Manipulation mit plebiszitären Instrumentarien ablehnen.
Damit geraten die großen politischen Parteien von zwei Seiten her in das Kreuzfeuer der Kritik, die in einen großen, gemeinsamen Vorwurf mündet: Den Parteiführern wird vorgeworfen, daß sie ihre Grundsätze bedenkenlos der jeweiligen Taktik opfern, wobei die SPÖ als Regierungspartei verständlicherweise besonders unter Beschuß steht, wenn sie auch dank der Unfähigkeit der ÖVP auf Bundesebene noch immer nicht in so akuten Schwierigkeiten ist, wie man dies aufgrund der jüngsten Vorgänge erwarten würde. Vor allem hat die Volkspartei bis heute nicht auf die *Ursachen der Fehlentwicklung* hingewiesen.
Ein bekannter Publizist in Österreich, der wegen seiner Objektivität sehr geachtet ist, hat in diesem Zusammenhang dem Bundeskanzler persönlich vorgeworfen, zu dieser Fehlentwicklung maßgeblich beigetragen zu haben: „Es gibt kaum eine relevante Frage, bei der Bruno Kreisky die Dinge nicht schon so und dann wieder ganz anders dargestellt hätte. Und bei allem Respekt vor der subjektiven Ehrlichkeit des Kanzlers muß man doch sagen, daß seine Art und Weise, die Dinge darzustellen, im Lauf der Jahre üble Folgen gezeigt hat: Politik ist im Urteil der Bevölkerung allzusehr in die Nähe des Schlaumeiertums gerückt."

Innerhalb der SPÖ mehren sich die Stimmen, die vor einer derartigen Tendenz zum politischen „Schlaumeiertum" warnen. *Egon Matzner*, Professor an der Technischen Hochschule Wien und Mitverfasser des derzeit gültigen Parteiprogramms der SPÖ, stellte seiner eigenen Partei schon vor dem AKH-Skandal den steilen Fall der schwedischen und englischen Sozialdemokraten als ernste Warnung vor Augen. In der Neuausgabe der „Roten Markierungen" schrieb Matzner mit deutlicher Spitze gegen Androsch und seine Freunde, die häufige Weigerung von SPÖ-Millionären, über ihr Eigentum öffentlich auszusagen, oder ihre Unfähigkeit, sich an die genaue Höhe ihres Reichtums zu „erinnern", seien nichts anderes als Ausdruck des Bewußtseins, daß „ihr Einkommen eine Höhe erreicht hat, die ethisch nicht mehr zu legitimieren ist". Die Arbeiterbewegung stehe ohne Anziehungs- und Schubkraft da, die vom ethischen Grundsatz der Gleichheit und Gerechtigkeit ausgehe: „Oder kann sich jemand vorstellen, daß ein Parteiführer oder ein Gewerkschaftsfunktionär, dem ein Einkommens- oder Vermögenszuwachs von mehreren Millionen jährlich sicher ist, in den Augen derer, die keine Aussicht haben, sich die Mittel zu beschaffen, um ihr Leben und das ihrer Angehörigen in halbwegs normalen Bahnen fortführen zu können, als Vertreter ihrer Interessen glaubwürdig sind?" Matzner stellt schließlich fest, daß eine freie und demokratische Gesellschaft ohne Übereinkunft über eine politische Pflichtenlehre nicht möglich sei. Der sozialistische Theoretiker Prof. *Norbert Leser*, der die Entwicklung in der SPÖ auch schon seit längerem mit Sorge verfolgt, schreibt in dem gleichen Buch, es sei ein bisher nicht gelöster Widerspruch in der sozialdemokratischen Bewegung, daß sie Erhaltung und Mehrung der materiellen Existenz als den Endzweck aller Dinge begreift.

Die ÖVP als große Oppositionspartei hat sich bisher als unfähig erwiesen, angesichts dieses moralischen Debakels plausible Alternativen aufzuzeigen. Im kirchlichen Raum hingegen ist die *unpolitische Grundstimmung* schon so weit vorgeschritten, daß man die Skandale und die ihnen zugrundeliegende Tendenz zum puren „Karrierismus" als Naturereignis auffaßt, und viele Katholiken sind in Gefahr, von der Skandalisierung des öffentlichen Lebens noch mehr als bisher abgestoßen und von einem eigenen Engagement abgehalten zu werden. In einzelnen katholischen Gruppierungen glaubt man allerdings die Stunde gekommen, in der man zu einer umfassenden moralischen und gesellschaftlichen Erneuerung beizutragen hat. Dabei beruft man sich interessanterweise auf Polen als Vorbild, wo der Episkopat aufgrund des Versagens des dortigen Regimes und der im Zusammenhang damit bekanntgewordenen Korruptionsfälle zu einer moralischen Erneuerungsbewegung auf breiter Basis aufgerufen hat.

Fritz Csoklich

Interview

Rechenschaft über den Glauben. Zum fundamentaltheologischen Problembewußtsein heute

Ein Gespräch mit Professor Max Seckler

Die katholische Fundamentaltheologie hat ihr Gesicht in den letzten Jahrzehnten gründlich verändert. An die Stelle des traditionellen Traktats sind zahlreiche neue Ansätze getreten, denen es mit recht unterschiedlichen Schwerpunkten um die Vermittlung zwischen der christlichen Botschaft und der gegenwärtigen Verstehenssituation geht. Auf diesem Hintergrund scheint es angebracht, einmal grundsätzlich die Frage nach den Möglichkeiten vernünf-

tiger Rechenschaft über den Glauben innerhalb der Kirche wie nach außen zu stellen. Gesprächspartner war Max Seckler, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Seckler, daß der Christ Rechenschaft ablegen solle über die Hoffnung, die in ihm ist, steht schon im ersten Petrusbrief. Wie dieser Aufgabe aber am besten entsprochen werden kann, das ist eine Frage, die zu jeder Zeit neu beantwortet werden muß. Wie sieht es mit solcher Rechenschaft über die Hoffnung, verstanden als rational-argumentative Glaubensbegründung, gegenwärtig aus?

Seckler: Der Fundamentaltheologie geht es heute im Blick auf ihre Aufgabe kaum besser als den übrigen theologischen Disziplinen. Sie hat Teil am allgemeinen Umbruch, an der fortschreitenden Problematisierung der Grundlagen nicht nur des christlichen Glaubens, sondern auch des theologischen Denkens und Argumentierens. Das bedeutet für die Fundamentaltheologie heute in erster Linie, daß man sich bewußt wird, nicht mehr weitermachen zu können wie bisher. Ich denke dabei weniger an die Verteidigungskünste derjenigen, die die Verantwortung des Glaubens nur als ein rhetorisches Problem ansehen oder die sozusagen systemblind einfach alles rechtfertigen, was man von ihnen verlangt. Problematisch geworden ist vielmehr das klassische Konzept einer rationalen Begründung des christlichen Glaubens, bei der die Vernunft auf die Außenstrukturen der Glaubensbotschaft verwiesen bleibt.

HK: Wie sollte man heute sinnvollerweise vorgehen, wenn man den Glauben nicht mehr so begründen kann, daß sein Inhalt davon unberührt bleibt, man gleichzeitig aber an der unverzichtbaren Aufgabe einer Glaubensbegründung durch vernünftige Argumentation festhalten will?

Seckler: Der Fundamentaltheologe bewegt sich mit seiner Arbeit zwischen zwei Extremen, denen er nicht erliegen darf. Das eine bestünde in der Auslieferung der Glaubensbotschaft an die Vernunft. Rationalismus und Naturalismus haben diesen Weg versucht. Das andere Extrem besteht darin, aus dem Geheimnis des Glaubens, das jedes Begreifen übersteigt, eine Art von intellektuellen Geheimnissen zu machen, die sich jeder sinnvollen Darstellung und damit auch jeder vernünftigen und kritischen Diskussion entziehen. Die Existenz solcher Geheimnisse beweisen hieße dann zugleich, die Vernunft zum Schweigen zu bringen. Das war in der Geschichte der Theologie eine beliebte Methode, um sich einen sturmfreien Hafen zu schaffen. Aber wenn man ernsthaft davon ausgeht – und das ist ja nun anerkanntermaßen der Anspruch des christlichen Glaubens –, daß es im Glauben um etwas geht, was alle Menschen und nicht nur eine kleine Gruppe religiöser Spezialisten unbedingt betrifft; wenn also glückendes und gelingendes Menschsein letztlich, eschatologisch, davon abhängen soll, daß die Wahrheit des Glaubens wirklich unsere Wahrheit, die Wahrheit aller, sei, dann muß es auch eine vernünftige Vermittlung geben können. Anderenfalls wäre der Glaube ein blinder Akt der Unterwerfung und der Entfremdung. Es wäre ein merkwürdiges Menschenbild, das so etwas allen in letzter Hinsicht zumuten würde. Vernünftige Vermittlung aber kann hier nur in einer Plausibilität bestehen, daß wir angesichts des Inhalts der Botschaft erkennen: nostra res agitur. Es geht also um den inneren Zusammenhang zwischen der Glaubensbotschaft und unserem menschlichen Selbstverständnis.

HK: Das wäre dann das bekannte Frage-Antwort-Schema: Die Glaubensbotschaft entspricht als Antwort dem menschlichen Fragen. Ein solches Schema ist aber doch formal und abstrakt. Wo ist beim Menschen, in seiner Erfahrung, in seiner Praxis denn der Ansatzpunkt gegeben, auf den hin die Glaubensbotschaft als Antwort vermittelt wird?

Seckler: Es muß jedenfalls ein ersichtlicher Zusammenhang zwischen der Botschaft und dem bestehen und sich aufzeigen lassen, was wir außerhalb des Glaubens vom Menschen wissen. Nun wird uns ja in vielen Bereichen etwas über den Menschen gesagt: Ich möchte die Humanwissenschaften oder Literatur und Kunst nennen. Man wird aber wahrscheinlich dort am ehesten vorankommen, wo alle diese Aspekte rational zu verarbeiten versucht werden, nämlich in der Philosophie, genauer gesagt, in der philosophischen Anthropologie.

„Nach der klassischen Doktrin lebt die Vernunft nicht von der Gnade der Theologie"

HK: Aber es ist doch gerade ein Problem der neueren Theologie, daß es *die* Philosophie oder *die* philosophische Anthropologie so nicht mehr gibt. Besteht nicht die Gefahr, daß sich der Fundamentaltheologe für seinen Argumentationsgang vorschnell die Anthropologie aussucht, die ihm am ehesten entgegenkommt und sich dadurch mit dem Dialogpartner draußen gar nicht wirklich ins Gespräch einläßt?

Seckler: Diese Gefahr besteht natürlich. Man kann sich seine Haustiere und Sklaven halten und sie nach seiner Pfeife tanzen lassen. Fragt sich nur, was man damit erreichen kann und will. Ich halte mich für meine Arbeit an einen Satz, der in der mittelalterlichen Theologie geradezu den Rang einer Maxime hatte: Jede Wahrheit, wer immer sie auch sagen möge, ist vom Heiligen Geist.

HK: Die Theologie sollte also darauf verzichten, von sich aus Kriterien festzulegen, welcher philosophische Ansatz als Partner zur Glaubensbegründung in Frage kommt und welcher nicht?

Seckler: Sie muß ihre Kriterien haben und anwenden. Aber das heißt nicht, daß sie nur auf Selbstbestätigung aus sein soll. Nach der klassischen Doktrin lebt die Vernunft nicht von der Gnade der Theologie. Dieser Grundsatz wird auch in der heutigen Theologie nicht angefochten, wenigstens theoretisch und in abstracto. In der Praxis ist es allerdings

schwieriger – man braucht nur die beiden Stichworte „Vernunftautonomie" und „autonome Moral" zu nennen. Was uns vielleicht fehlt, ist ein stärkeres Bewußtsein dafür, daß die Vernunft, die für die Theologie wichtig ist, nicht nur in einem formalen Argumentationsvermögen besteht, sondern in geschichtlich realisierter Vernunftarbeit. Die Vernunft ernst nehmen bedeutet dann den konkreten Vernunftwissenschaften eine theologische Relevanz zuerkennen. Aus diesem Grund zählte z. B. noch ein Melchior Cano nicht nur die blanke ratio (als formales Argumentationsvermögen), sondern die Philosophie und die Geschichte zu den „loci theologici".

HK: Wird diese Forderung in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie wirklich eingelöst?

Seckler: Ob die Forderung bereits eingelöst ist, ist eine Sache. Es gab jedenfalls in den immer noch tragenden theologischen Neuansätzen unseres Jahrhunderts vielfältige Bemühungen in diese Richtung, die im Sinne eines Forschungsprogramms auch noch nicht vom Tisch sind, sondern im Gegenteil weithin Anerkennung gefunden haben. Das Problembewußtsein ist also durchaus vorhanden. Und das wird auf lange Sicht auch seine anerkennenswerten Wirkungen haben, jenseits aller möglichen modischen Gags, die es natürlich auch in der Theologie gibt.

HK: Wie könnte ein fundamentaltheologischer Argumentationsweg auf dem Hintergrund dieses Problembewußtseins aussehen, der die Vernunft als konkreten Partner des Glaubens ernst nimmt?

Seckler: Man sollte bei der fundamentaltheologischen Arbeit schon in grundsätzlicher Weise zwischen der Aufgabe nach innen und der nach außen unterscheiden. Innerhalb der Glaubensgemeinschaft geschieht Glaubensverantwortung unter der Voraussetzung, daß man es hier mit Menschen zu tun hat, die bereits glauben. Diese haben ihre Probleme, die ernst zu nehmen sind, aber sie stehen in einer gemeinsamen Erfahrung und bilden eine Kommunikationsgemeinschaft mit eigenen Spielregeln und Interessen. Gegenüber einer nicht oder nicht mehr glaubenden Vernunft und ihren Repräsentanten stellt sich die Aufgabe der Fundamentaltheologie anders dar. Sie wird dann ganz wesentlich darin bestehen, die dem Glauben eigentümliche Botschaft, die ja eine Botschaft für alle sein soll, so zu erheben und so zur Darstellung zu bringen, daß draußen überhaupt erfaßt werden kann, was denn nun dieser Glaube der Glaubenden eigentlich glaubt. Wo das gelingt, ist bereits ungeheuer viel geleistet. Es gibt sogar eine fundamentaltheologische Position, der zufolge dies überhaupt genügt, weil sie davon ausgeht, der Glaube habe seine eigene Überzeugungsmacht.

HK: Genügt das nicht wirklich?

Seckler: Ja und nein. Ich glaube, daß die Hauptarbeit schon darin besteht, überhaupt einmal verständlich zu sagen, was das Christentum will und daß dann erst die Überlegungen einsetzen können, wie dieser Aufweis im Gespräch mit den verschiedenen Partnern weiter entfaltet werden kann.

„Die Sachaussagen des Glaubens bedürfen argumentativer Vermittlung"

HK: Könnten Sie diese Schritte noch etwas erläutern?

Seckler: Die Botschaft der Bibel hat eine ganz eigentümliche Kraft der persönlichen Existenzerhellung. Zahllose Menschen haben das an sich erfahren und sind darüber Glaubende in einem ganz persönlichen und religiösen Sinn geworden. Das ist die eine Seite. Unsere Aufgabe ist es, diese persönliche Begegnung und diesen Existenzdialog nach Kräften zu fördern oder wenigstens nicht zu behindern. Die Botschaft der Bibel enthält aber auch ein Welt- und Wirklichkeitsverständnis, das sich objektiv artikulieren läßt. Das führt zu Sachaussagen des Glaubens. Es kommt nicht nur auf fromme Gottbegegnung des Einzelnen oder der Gemeinde an, sondern mindestens ebensosehr auf die Wahrheit der Daseinsauslegung, die schließlich unser Handeln bestimmt. Diese Sachaussagen können und müssen nicht eigentlich „bewiesen" werden. Die Wahrheit beweist sich selbst, wenn wir es ihr mit Aberglauben, Mißverständnissen und Mißbrauch nicht allzu schwer machen. Aber die Sachaussagen sind zu erheben, zu erarbeiten, zu artikulieren. Das ist die Hauptaufgabe und die wirklich grundlegende Arbeit. Das geht nicht losgelöst von den Problemhorizonten, in denen wir heute, Glaubende und Nichtglaubende, leben, und es geht nicht ohne die Anstrengung des Begriffs. Mit anderen Worten: Die Sachaussagen des christlichen Glaubens bedürfen argumentativer Vermittlung.

HK: Besteht überhaupt beim Partner, für den der Glaube einsichtig werden soll, ein so großes Bedürfnis nach argumentativer Vermittlung? Ist nicht gegenwärtig eher Skepsis und Mißtrauen gegenüber den Möglichkeiten von Vernunft, sei es in den Einzelwissenschaften oder sei es in der Philosophie anzutreffen?

Seckler: Solche Zweifel an der Leistungsfähigkeit der Vernunft kommen nicht von ungefähr. Ich brauche nur an Adornos Dialektik der Aufklärung zu erinnern. Aber der Theologe sollte sich hüten, allzu frohgemut auf diesen Zug aufzuspringen und zu sagen, da haben wir's, die Vernunft vermag ja das nicht zu leisten, was sie sich in den verschiedenen Aufschwüngen der Aufklärung zugetraut hat. Jetzt steht sie vor einem Scherbenhaufen, und jetzt muß sie nach Offenbarung und Glauben Ausschau halten. Das wäre radikal falsch: Solche Überlegungen mögen in der primären Glaubensverkündigung eine Rolle spielen. Da muß man und darf man auch an den Zeitgeist und die Befindlichkeit des Hörers, also auch an seine Zweifel hinsichtlich der Leistungen der Vernunft, anknüpfen. Aber die wissenschaftlich-theologische Arbeit darf diesen Ausweg nicht suchen.

HK: Sie scheint ihn aber doch zu suchen. Man hat manchmal den Eindruck, als wäre die Phase des intensiven Sich-Einlassens auf Wissenschaftstheorie, auf die Philosophie der Gegenwart in ihrer Pluralität in der Theologie vorbei. Gibt es nach Jahren des oft fast hektischen Engagements,

auch des Nachholbedarfs, hier so etwas wie eine Trendumkehr?

Seckler: Ich kann nicht glauben und will auch nicht annehmen, daß dem so ist. Vielleicht sollte man eher von einer Phase des Nachdenkens sprechen. Die Theologie ist durch die wissenschaftstheoretische Diskussion und die damit verbundene Kritik dazu genötigt, über ihre eigene Arbeit etwas mehr nachzudenken. Das kann ihr nur guttun. Wir haben schließlich Jahrzehnte einer Theologie hinter uns, die sich in einer Verwilderung der wissenschaftlichen Sitten geradezu wohlfühlte, wissenschaftsmethodisch wie wissenschaftsethisch gesehen. Willkür der Ergebnisse, Drang zum Ankommen bei jedermann, Unfähigkeit zum Ernstnehmen von Argumenten, wissenschaftlich drapierte Beliebigkeit der Standpunkte – ein langes Sündenregister ließe sich hier aufstellen.

HK: Dem Stichwort von der Verwilderung der Theologie sollten wir etwas nachgehen. Welche Symptome können Sie dafür angeben?

Seckler: Einiges wurde schon genannt. Auffallend war eine Haltung, die man als Positionalismus bezeichnen könnte: Theologie nicht als Diskurs, als argumentativer Dialog um Sachfragen, sondern als Selbstpräsentation von Positionen, die monadenhaft gegeneinander abgeschlossen sind und nicht sachliche Verständigung, sondern „Nachfolge" fordern. Man hat einander nicht gelesen, um zu lernen, sondern um Bescheid zu wissen über die Stärken und Schwächen des Gegners. Man hat mit theologischen Begriffen operiert, hatte aber politische Verhaltensweisen im Sinn. Einen wissenschaftlich kohärenten Vollzug theologischer Arbeit gab es nur auf einzelnen Gebieten. Im übrigen herrschte und herrscht ein mehr oder weniger frömmlerischer oder auch forscher anarchischer Pluralismus.

„Die theologische Arbeit ist kein Ersatz für Verkündigung"

HK: Auch die Alternativen zu dem von Ihnen beklagten Positionalismus haben ihre Probleme für die Glaubensbegründung. Ich denke hier beispielsweise an den theologischen Ansatz von Wolfhart Pannenberg, bei dem am Ende zwischen der wissenschaftstheoretisch-philosophisch begründeten Verteidigung der Vernünftigkeit christlichen Glaubens und der persönlichen Glaubenszustimmung eine Kluft bleibt... Ist das eine Lösung?

Seckler: Ein Mißverständnis, dem man oft begegnet, besteht in der Verwechslung von Glaubensverkündigung und Glaubensreflexion. Der Glaube kommt aus der Verkündigung. Die Reflexion begleitet ihn. Die Reflexion kann psychologisch vielleicht den Weg zum Glauben erleichtern, aber theologisch gesehen, stützt sich der Glaube nicht auf unsere Beweise, sondern auf die Wahrheit der Sache, die für sich spricht. Übrigens ließe sich auch, psychologisch gesehen, kaum jemand durch irgendein Beweisverfahren, und sei es das gelungenste, zum Glauben nötigen, wenn er nicht will. Man kann das Verstockung nennen. Es mahnt aber zu nüchterner Einschätzung der sogenannten Glaubensbeweise, die psychologisch nutzlos und theologisch dubios sind. Die theologische Arbeit aber ist kein Ersatz für Verkündigung, sondern argumentative Rechenschaft über das Was und Wie der Verkündigung. Ein Beispiel kann die Unterschiede verdeutlichen: Ein wissenschaftlicher Traktat über Neurosen ist nicht dazu bestimmt, Neurosen zu heilen, sondern will die Bedingungen ihrer Heilbarkeit klären.

HK: Wie kann solche Begleitung aussehen, wenn sie bei aller Bescheidung gegenüber der Verkündigung ihre Aufgabe wirklich ernst nehmen will?

Seckler: Jede Praxis ist blind ohne Theorie, sie kann so fromm und gläubig und gut gemeint sein, wie sie will. Es muß also darum gehen, den Glauben zu formulieren und nicht einfach ihn zu spiegeln als parteiliche Theoretisierung einer Praxis, die sich nicht hinterfragen läßt. Als kritischer theoretischer Begleiter des Glaubens will die Theologie den Glauben auf argumentativer Ebene gesprächsfähig machen, ihm also gerade seine Blindheit nehmen. Der Glaube selbst ist natürlich eine Erleuchtung, Glaubende sehen die Welt anders, und verschiedene Glaubensweisen sorgen für verschiedene Weisen, die Welt zu sehen. Aber wenn der Glaube in einer Gemeinschaft verantwortbar sein soll, muß er bereit und fähig sein, sich in Frage stellen, sich läutern und in seinen fragwürdigen Aspekten ansprechen zu lassen. In der Theologie geht es darum, den Glauben als Sinngestalt und Sachprogramm zu formulieren und ihn mitzuformen nach Regeln und in Argumentationsabläufen, die für theologisches Reden konstitutiv sind.

HK: Dagegen läßt sich ein anderer Einwand aus der neueren Diskussion vorbringen. Ist nicht dieses ganze Bemühen um vernünftige Erhellung des Glaubens so etwas wie eine letzte spätbürgerliche Attitüde, die den Glauben im Blick auf die gesellschaftliche Praxis, die ihm abverlangt wird, letztlich eher behindert als lebendig bleiben läßt?

Seckler: Ich finde es geradezu infam, wie die Vokabel „bürgerlich" in theologischen Zusammenhängen heute verwendet wird. Natürlich, wer will schon ein Bürger sein oder gar ein Spießbürger. Ich möchte auch keine solche Theologie machen. Gewiß, die problematischen Aspekte eines spätbürgerlichen Christentums sind offenkundig. Da gibt es nichts zu beschönigen. Aber hier wird etwas verleumdet und diskreditiert, was es nicht verdient. Es ist allerdings sehr viel einfacher, einen Glauben zu verkünden, einen Glauben bloß zu multiplizieren zu trachten und in dieser Hinsicht den Rattenfänger zu spielen. Man findet immer Anhänger. Ein Glaube, der den Dialog verweigert, ist einfacher als einer, der die Bereitschaft zum argumentativen Dialog hat und damit auch gar argumentativen Selbstverdeutlichung. Das ist letztlich und ganz entscheidend eine Frage der Humanität. Der Anfang der Humanität ist nicht der Akt des Glaubens selbst. Ein jeder hat am Anfang seine Gläubigkeit, seine Überzeugungen. Wenn diese sich dem Dialog verweigern, dann entsteht aus ihnen unweigerlich religiöser Fanatismus. Das so genannte und

damit diskriminierte bürgerliche Unternehmen der Aufklärung ist exakt daraus überhaupt erst erwachsen, daß man gesehen hat, in welche Sackgasse es führt, einfach nur gläubig sein zu wollen, den Glauben aber nicht zur Diskussion zu stellen und in den argumentativen Diskurs der Menschheit einzubringen.

HK: Heute sieht es in unserer Gesellschaft oft so aus, daß man jedem einräumt, er dürfe auf seine Art gläubig sein, nicht zuletzt aus der Angst, sich auf Wahrheitsansprüche und rationale Argumentation überhaupt einlassen zu müssen...

Seckler: Ganz richtig: Entweder läßt man jedem seinen Glauben; dann soll er eben sehen, was er damit macht, und seine persönlichen Erlebnisse und religiösen Erfahrungen damit haben, die weiter niemanden etwas angehen. Die andere Möglichkeit ist die, daß man das Ganze nun doch nicht nur als reine Privatsache versteht, sondern als eine Sache von allgemeinem und öffentlichem Interesse. Denn schließlich wird im Glauben das Anliegen der Menschheit thematisiert. Dann wäre zu fragen, wie läßt sich dieses gemeinsame Anliegen realisieren? Ich sehe wieder zwei Möglichkeiten: entweder jene, die bei den Religionskriegen endet: daß man einander zu überreden versucht, solange es geht, und wenn es nicht mehr geht, zu den Waffen greift, oder die zweite, entschieden humanere: die des Arguments, des argumentativen Austauschs über das, woran Glaube verantwortbar überhaupt sich binden darf, wie das aussieht, was er bringt und unter welchen Bedingungen das steht und stehen muß, wenn es vernünftig, also human akzeptabel sein soll.

„Nur von einem Anspruch an alle zu reden, das ist zuwenig"

HK: Muß das nicht angesichts der gegenwärtigen Situation des Christentums und der Theologie als überzogener Anspruch erscheinen, das Anliegen der Menschheit thematisieren zu wollen?

Seckler: Ich habe den Eindruck, daß das Christentum seit langem im Grunde resigniert gegenüber dem, was es in die Menschheit einzubringen hat. Man betreibt Positionalismus mit dem Versuch, sich selber am Leben zu halten. Wenn man das Christentum anschaut, spürt man wenig von der Überzeugung, eine Sache zu haben, die im Ringen der Menschheit um ihre Zukunft zählt. Nur vom missionarischen Elan reden oder von einem Anspruch an alle, das ist zuwenig. Glaubhaft ist dieser Anspruch in dem Maße, in dem ein Sachprogramm formuliert werden kann, das dort zur Debatte gestellt wird, wo um die Zukunft der Menschheit gerungen und gestritten wird.

HK: Was heißt in Zusammenhang mit Glauben und Glaubensbegründung ein Sachprogramm formulieren? Ist das nicht auch eine Leerformel, die wenig aussagt?

Seckler: Wir müssen vermeiden, daß unser Glaube ein bloßes Behaupten oder ein autoritäres Geltendmachen von Ansprüchen wird. Der Glaube muß gerade wegen seiner gesamtmenschlichen und öffentlichen Bestimmung gleichsam ein Spiel mit offenen Karten sein. Das heißt: wir müssen nicht nur wissen, wem wir glauben und warum wir glauben, sondern wir müssen unsere glaubensmäßigen Überzeugungen als Sachaussagen erheben. Zweitens müssen diese Aussagen, die ja die christliche Daseinsauslegung und Handlungsprogrammatik enthalten, zugleich entschiedener und offener in den gesamtmenschlichen Dialog eingebracht werden, damit sie dort die Wirkung tun können, die wir ihnen zutrauen dürfen, wenn unser christliches Wahrheitspathos echt ist.

HK: Es gibt in der gegenwärtigen religiösen Landschaft, auch in den großen christlichen Kirchen, so etwas wie ein neues Suchen nach religiöser Unmittelbarkeit, beispielsweise in der charismatischen Bewegung, nicht zuletzt in Teilen der Jugend. Man ist nicht einfach des rationalen Beweisens und Begründens überdrüssig, aber man sucht mehr, etwas anderes. Wie soll sich eine Theologie, der es um vernünftige Glaubensbegründung geht, solchen Strömungen gegenüber verhalten?

Seckler: Man sollte die Berechtigung solcher Strömungen sehen. Es ist eine intellektualistische Mißgestalt des christlichen Glaubens, wenn angenommen wird, er bestünde im wesentlichen darin, daß eben gehorsam bestimmte theologische Traktate oder dogmatische Lehrsätze für wahr gehalten werden. So wichtig klare Begriffe auf der einen Seite sind, so wenig können sie ein Ersatz für die Realitäten der Erfahrung sein. Ich meine, es handelt sich bei diesem Zug zur Unmittelbarkeit des religiösen Erlebnisses und, Hand in Hand damit, der Reserve gegenüber der theologischen Verstandesarbeit, mit der man ja schließlich auch seine Erfahrungen, seine frustrierenden, hat, um eine gesunde Erscheinung. Der Glaube kann dabei wieder mehr Ursprünglichkeit und lebensmäßige Qualität gewinnen. Die religiöse Erfahrung ist viel zu sehr angeschwärzt worden, vor allem durch die Reaktion auf Schleiermacher. Erlösung besagt auch und gerade für unser zeitliches Dasein mehr als dürrer Verstandesglaube und auf morgen vertröstende Hoffnung.

HK: Aber auch mehr, als nur immer wieder neue abstraktrationale Zugänge zum Glauben aufzuzeigen, die diesen als Vollzug schließlich unanschaulich werden lassen...

Seckler: Ich würde das nicht gegeneinander ausspielen. Es muß gewiß Spezialisten geben, auch Spezialisten für Wissenschaftstheorie. Wenn man sich nicht spezialisiert, hat man keine Kompetenz, um in einem bestimmten Bereich mitzureden. Der Glaubende – nicht nur der einfach glaubende Mensch natürlich, sondern ebenso jeder Intellektuelle – sucht als Glaubender im Grunde Heil, Geborgenheit, Mut zum Leben. Er will wissen, warum und wofür er lebt. Keiner ist zufrieden, wenn er das nur theoretisch vollzieht. Es genügt gewiß nicht, wenn einer richtig indoktriniert worden ist, wenn er sozusagen bloß im Kopf hat, was Hoffnung ist. Ein jeder will erleben, was das heißt: Hoffnung, will sie konkret erfahren und ihre

Früchte spüren können. Aber auf der anderen Seite muß man auch sehen, daß eine um sich wissende Befindlichkeit noch unter anderen Bedingungen stehen wird und deswegen mitunter den Preis der Spezialisierung gerade um des ihr eigenen Anliegens und seiner Verdeutlichung willen sollte entrichten dürfen.

„Es ist ein Irrtum, zu meinen, man wüßte von Anfang an, was man glaubt"

HK: Solche ursprüngliche Erfahrung ereignet sich vor allem in der Kirche als Gemeinschaft des Glaubens. Setzt argumentative Glaubensbegründung nicht auch, und zwar ebensosehr, eine Reflexion auf die Kirche als jenen konkreten Ort des Glaubens voraus?

Seckler: Fundamentaltheologie hat in der Kirche zweifellos einen unverzichtbaren Platz. Sie muß, ob sie nun primär als Wissenschaftstheorie oder als Hermeneutik verstanden wird, dazu beitragen, daß die Glaubenden in ihrem Dialog über das, was sie eigentlich glauben, weiterkommen. Dieser Dialog ist unabschließbar: es ist ein Irrtum, zu meinen, man wüßte von Anfang an, was man glaubt. Wir können gemeinsam und je für uns das Glaubensbekenntnis sprechen, aber wenn wir dann darüber zu reden beginnen, was wir eigentlich glauben, fängt dieser Dialog an. Daher ist die Kirche im Grunde eine Kommunikationsgemeinschaft, in der es ständig und ganz wesentlich darum geht, sich darüber zu verständigen, was man eigentlich glaubt und was nicht. Dieser Dialog ist deswegen unabschließbar, weil immer neue Positionen auftreten. Ein solcher Dialog braucht Regeln. Regeln der Dialogführung sind hier zu denken als Regeln der theologischen Auseinandersetzung. Wenn diese theologische Auseinandersetzung human vor sich gehen soll, muß sie nicht nur dialogisch, sondern auch argumentativ sein. Das Argumentative ist ein Stück zu realisierender Humanität.

HK: Wie geht das Bemühen um den unabschließbaren Dialog in der Kirche zusammen mit dem sicher ebenfalls berechtigten Anliegen, den verbindlichen Inhalt des Glaubens unverfälscht und ohne Abstriche zu bewahren?

Seckler: Das ist eine unechte und irgendwo auch fatale Alternative. In der jüngsten Vergangenheit hat ja das Stichwort Vollständigkeit eine Rolle gespielt. Positive Vollständigkeit im Glauben gibt es nicht. Vielleicht haben Sie in Ihrer Frage aber eher den kritischen Grenzfall im Auge, wo mehr oder weniger eindeutig ein bestimmter Glaubensinhalt zurückgesetzt oder vernachlässigt wird. Wenn einer etwas vom Glaubensinhalt herausreißt und behauptet, dieser Teil sei das Ganze oder jener Teil gehöre nicht dazu, werden die Dinge sicher schwierig. Man muß hier vor allem den Unterschied zwischen dem generellen Anliegen des Dialogs und der besonderen Situation in einem solchen Konfliktfall beachten. Der Dialog ist eine unabschließbare Aufgabe. Diese Unabschließbarkeit ist positiv zu sehen und ist wünschbar, denn der Dialog ist Ausdruck des Lebens in der Kirche. Wo Grabesstille ist, wo man nicht mehr miteinander redet, da ist kein Streit, aber auch kein Leben mehr. Der Versuch, den Dialog einfach abzuschließen, muß scheitern; es kommt höchstens zu einem Gesprächsbeitrag, der die Unabschließbarkeit noch einmal auf diese Weise demonstriert.

HK: Sie haben selbst bereits den Grenzfall erwähnt. Wie steht es dann bei einem Konflikt?

Seckler: Wo Konfliktfälle auftreten und wo die Autorität, die es nun einmal gibt und geben muß, sich dazu herausgefordert sieht, zu sprechen und zu entscheiden, muß es auch ein Ende des Streites geben können, jedenfalls pro nunc. Aber das liegt zunächst nicht auf der Ebene der Wahrheit, des Wahrheitsdialogs, sondern auf der Ebene der Disziplin.

HK: Wie stellt sich das Verhältnis von Glauben und Glaubensreflexion in der Kirche dar, wenn man auf der Ebene dieses Wahrheitsdialogs bleibt?

Seckler: Viel nötiger und wichtiger als die Versuche, die Rolle der Rationalität in der Theologie und die Rationalität der Theologie überhaupt zu diskreditieren, wären Versuche zur Entmythisierung und zur Entmystifizierung der Theologie. Man macht gerne geltend, der Glaube habe es mit Geheimnissen zu tun und deswegen habe die Ratio in der Theologie keine so hervorragende Rolle zu spielen. Das ist vollkommen falsch. Natürlich ist der Glaube eine Gottesgabe, eine Gotteskraft. Aber Theologie ist reines Menschenwerk. Jeder theologische Satz ist von dem, der ihn sagt, zu verantworten, wenn er überhaupt verantwortbar soll sein können. Theologische Sätze werden aber dadurch verantwortet, daß man angibt, warum man sie für wahr hält. Das ist gerade das Wesen des argumentativen Gesprächs, und wir sollten viel nüchterner davon ausgehen, daß grundsätzlich jeder theologische Satz entweder eine rationale Begründung haben oder aufgegeben werden muß.

„Man sollte wirklich ernst nehmen, was man theoretisch über die Bedeutung der Vernunft ständig sagt"

HK: Hat sich die Theologie denn daran nicht gehalten?

Seckler: Der Niedergang der Theologie besteht ganz wesentlich darin, daß man Theologie, die ja etwas Metasprachliches ist, mit dem Primärsprachlichen des Glaubensbekenntnisses verwechselt. Der Glaube bekennt sich primärsprachlich im Glaubenszeugnis. Aber Theologie soll gerade kein Glaubenszeugnis, sondern argumentative Auseinandersetzung mit Glaubenszeugnissen sein. Sie wird darin letztlich selbst auch eine Art Glaubenszeugnis werden, in der Weise wissenden Bei-sich-Seins des Glaubens. Wir sollten also nicht ständig Immunisierungsstrategien entwickeln, mit denen wir unsere Theologie schützen wollen. Gerade in der Kirche braucht es eine nüchterne Einschätzung der Arbeit der Vernunft, nüchtern im Sinne

der Absage an zu hohe Erwartungen. Andererseits sollte man wirklich ernst nehmen, was man theoretisch über die Bedeutung der Vernunft ständig sagt. Immer dann, wenn sozusagen der Ernstfall eintritt, in dem sich das nun bewähren müßte, was man so über die Vernunft zu sagen weiß, läßt man dieser plötzlich nicht mehr ihr Recht, sondern fängt an, Geheimnisse geltend zu machen. Das geht so einfach nicht. Unser Dialog ist und bleibt ein menschlicher Dialog, und als solcher muß er argumentativ sein. Wir sprechen über Geheimnisse, aber wir reden nicht in Geheimnissen.

HK: Welche Konsequenzen ergeben sich daraus, wenn der Platz der Vernunft in Glaubensreflexion und Kirche nicht nur theoretisch behauptet, sondern auch konkret eingelöst werden soll?

Seckler: Man soll immer zuerst vor der eigenen Tür kehren. Ich habe das versucht, indem ich etwas über den Tiefstand der heutigen Theologie hinsichtlich der wissenschaftstheoretischen Ansprüche und der Rolle der Vernunft sagte. Sie fragen nach weiteren Konsequenzen. Wenn man nicht um den Brei herumreden will, ist hier natürlich das Verhältnis von Theologie als Wissenschaft und kirchlichem Lehramt angesprochen. Es geht um die Frage: Wie kann das, was theologisch erarbeitet wird – im innerkirchlichen Dialog der Experten wie im Dialog mit den Experten draußen –, dorthin kommen, wo es eigentlich hinkommen sollte, nämlich zu den Instanzen, die die Verantwortung für den Glauben in der Kirche haben und die authentisch Zeugnis zu geben haben? Da liegt schon manches im argen, auch wenn sich vieles gebessert hat.

HK: Können Sie dazu aus Ihrer Sicht eine Verdeutlichung geben?

Seckler: Ich möchte hier vor allem die Rolle der Exegese nennen. Die Bibelwissenschaften haben ungeheuer viel dafür getan, daß wir die Bibel besser lesen und verstehen können. Sie haben uns eine neue Bibel geschenkt. Es ist einfach nicht wahr, zu sagen, sie hätten die Bibel kaputtgemacht. Das kann nur jemand sagen, der nie ernsthaft Bibelwissenschaft studiert hat. Aber obwohl die Exegese in einer Vielzahl von Fragen zu wissenschaftlich eindeutigen Ergebnissen geführt hat, schlägt das zum Beispiel auf die Lehrschreiben des Episkopats mitunter nur unbefriedigend durch. Darunter leiden Autorität und Glaubwürdigkeit gleichermaßen. Niemand kann auf die Dauer ungestraft der Vernunft den Krieg erklären, auch nicht einen kalten Krieg. Ein anderes Beispiel beträfe „Humanae vitae" und die damit zusammenhängende humanwissenschaftliche Problematik.

HK: Wie sieht denn der Ertrag dessen, was in der Fundamentaltheologie im Blick auf vernünftige Argumentation in Glaubensbegründung und -reflexion geleistet wird, für die Verkündigung aus? Spielt denn die Dimension Apologetik in der Verkündigung gegenwärtig überhaupt eine große Rolle?

Seckler: Ja und nein. Apologetik im Sinne des traditionellen Rationalisierens lockt keinen Hund mehr hinter dem Ofen hervor. Wir wissen auch zu deutlich, daß die Vernunft, als formales Argumentationsvermögen genommen, eine Hure ist, die man für alles einsetzen kann. Aber irgendwo tut es mir leid, wenn die Apologetik, wenn das Wort vor allem schlecht wegkommt. Schließlich handelt es sich ja um ein wichtiges und schönes Wort, wenn wir von der Bereitschaft zum Logos, zur Rechenschaft über den Sinn der Hoffnung sprechen, die in uns ist. Sinnantwort, Sinnrechenschaft zu geben, darum kommen wir nicht herum. Das ist nicht überholt, auch nicht in der Verkündigung. Wir sollten das neu und besser überdenken.

HK: Karl Rahner hat ja immer wieder darauf hingewiesen, jede Predigt müßte eigentlich in dem Sinn fundamentaltheologisch sein, daß sie auch dann, wenn sie sich an Glaubende richte, die Rechenschaft nach außen im Blick haben müsse ...

Seckler: Das würde ich so nicht sagen. Natürlich lebt in jedem von uns neben dem Glaubenden der Ungläubige, der Atheist. Das haben wir alles in persona in uns, wenn wir es nicht niederknüppeln. Aber ich meine doch, daß Selbstverdeutlichung des Glaubenssinnes innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft der Glaubenden etwas anderes sein darf als Rechenschaft nach außen. Wenn die Glaubenden sich in der Freude und auch in der Last, also in der ganzen Problematik ihres ganz konkreten Glaubens, über diesen ihren Glauben verständigen, dann darf das irgendwo schon anders laufen als nach außen hin. Der Pfarrer sollte bei der Verkündigung des Wortes Gottes von der Kanzel vielleicht auch mehr daran denken, daß keiner in die Kirche kommen würde, wenn er nicht schon einen ungeheuren Entscheidungsprozeß hinter sich hätte. Er soll nicht immer die Leute bekehren wollen, die vor ihm sitzen, sondern ihnen lieber verdeutlichen helfen, warum sie dasitzen; er soll das Licht, das sie hergeführt hat, ein bißchen heller machen.

„Es geht ganz wesentlich um die Selbstverdeutlichung, die Selbsterfassung der christlichen Sinngestalt"

HK: Damit wären wir aber fast wieder bei der Position, daß es genüge, den Glaubensvollzug als schon gegebenen in seiner Struktur zu explizieren. Muß man da nicht nochmals differenzieren, wenn man die fundamentaltheologische Aufgabe nicht zu sehr engführen will?

Seckler: Man kann sie jedenfalls nicht auf die von Ihnen genannte Position beschränken, obwohl es nicht wenig ist, in einem disziplinierten Gespräch einmal herauszubringen, warum wir eigentlich glauben und was wir glauben. Es ist fast eine Situation, wie wir sie aus der Emmausgeschichte kennen. Wenn das in einem Kreis von Glaubenden gelingt, fängt etwas an zu leuchten, werden die Menschen wirklich glücklich, weil sie nun nicht mehr einfach die formale Bindung des Glaubens haben, sondern wissen, was sie glauben und warum sie glauben. Es ist ja auch ein

total schiefes Bild der Wirklichkeit, als ob – wie früher oft suggeriert – innerhalb des Glaubens und innerhalb der Glaubensgemeinschaft völlig klar sei, was der Glaube ist. Als müßte dieser klare und von allen bejahte Glauben nur noch nach außen verteidigt werden! Verstehen Sie, deswegen ist es sehr viel, überhaupt einmal zu sehen, daß das geistige Leben der Kirche als Glaubensgemeinschaft ganz wesentlich darin besteht, sich selber zu vergewissern, was man glaubt, in einem Itinerarium mentis gleichsam hinzufinden zu dem, was man zwar im Glaubensbekenntnis besitzt, aber noch nicht intellektuell ausgearbeitet hat.

HK: Wird so nicht die Trennung zwischen Erhellung nach innen und Rechenschaft nach außen wieder problematisch! Geht es nicht letztlich um das gleiche?

Seckler: Ich habe mich vorhin dafür ausgesprochen, daß der Dialog nach innen anders sein darf als nach außen und daß dieser Dialog das primäre Ziel hat, den Glaubenden, die engagiert sind an diesem Dialog, selber zu verdeutlichen, an was sie eigentlich engagiert sind, wenn sie glauben. Wir kneifen, indem wir meinen, wenn wir das Apostolische Glaubensbekenntnis sagen, hätten wir die Einheit des Glaubens. Ich kann nicht genug betonen, wie wichtig es ist, daß die Glaubenden, die in der Intention eins sind, auch im artikulierten reflexiven Wissen über das, was der Glaube konkret für unser menschliches Dasein, für unser politisches Handeln, für unser sittliches Handeln bedeutet, eins zu werden versuchen. Das ist die Aufgabe der Theologie, und dafür brauchen wir Argumente, wenn wir nicht bloß einander überreden oder an die Wand drükken, sondern überzeugen wollen.

HK: Was heißt das für den Glauben des einzelnen?

Seckler: Gemeinsam herausfinden, was die Sache des Glaubens ist, das ist das eine. Die andere Seite ist der Mut und die Bereitschaft eines jeden zur Läuterung seines persönlichen Glaubens. Der Glaube, den wir als Geschenk empfangen und als Geschenk bekennen, bedarf als solcher keiner Läuterung, aber so, wie wir ihn konkret haben, braucht er die Läuterung. Er ist ja vermischt mit lauter Unreinheiten unserer persönlichen und sonstigen Interessen, mit Dummheiten und Unerleuchtetheiten. Und die theologische Arbeit, die rational sein muß, wenn sie human sein soll, muß gerade diese Läuterung im Sinn haben.

HK: Wenn Sie für eine gegenwärtige Fundamentaltheologie Prioritäten setzen müßten, was muß angesichts der von Ihnen angesprochenen Verwilderung primär geleistet werden? Wo sind im Augenblick die Punkte, die besondere Aufmerksamkeit verlangen?

Seckler: Ich würde von meiner persönlichen Erfahrung im Umgang mit jungen Leuten her, auch im Umgang mit solchen, die nicht Theologie studieren, folgende Priorität setzen: Bei den Glaubenden selber ist ein ungeheurer Hunger danach spürbar, besser, deutlicher gesagt zu bekommen und besser verstehen zu dürfen, was sie eigentlich glauben. Es geht also ganz wesentlich um die Selbstverdeutlichung, die Selbsterfassung der christlichen Sinngestalt. Leider ist die Diskussion um die Kurzformel des Christlichen rasch versandet und in Eitelkeiten ausgemündet. Jeder glaubte nur, seine Spezialität unter die Leute bringen zu müssen, und man hat aufgehört, ernsthaft darüber zu arbeiten. Ich meine, wir können mit Sendungsauftrag und Sendungsbewußtsein nach außen hin nur auftreten, wenn wir wirklich wissen, was wir zu bringen haben.

Dokumentation

Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit

Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung

In Ergänzung zu unserem Bericht auf S. 544 veröffentlichen wir hier die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu „Fragen der Umwelt und der Energieversorgung" im Wortlaut. Im Gegensatz zu manchen Meldungen in den Medien und im Unterschied auch zu dem von Kardinal Höffner vor der Bischofskonferenz in Fulda gehaltenen Einleitungsreferat, wo zur Kernenergie sehr kritisch bis abweisend Stellung genommen wird, spielt im Umweltdokument der Bischofskonferenz die Kernenergie keineswegs die Hauptrolle. Sein Ziel ist umfassender: die Verantwortung des Menschen angesichts seines technischen Könnens gegenüber der Schöpfung als Ganzes und im Blick auch auf künftige Generationen zu veranschaulichen: es ist spirituell aktualisierte, verhaltensethisch formulierte Schöpfungstheologie.

I. Die neue Grenzsituation der Menschheit

1. Der Mensch darf nicht alles, was er kann. Je mehr er kann, desto größer wird seine Verantwortung. Mit den Möglichkeiten, Leben zu mehren und zu fördern, wachsen die Möglichkeiten,

Leben zu schädigen und zu zerstören. Wachstum von Produktion und Konsum bedeutet nicht fraglos Wachstum der Menschlichkeit. Wo der Vorrang der geistigen Güter vor den materiellen, der Vorrang der Person vor den Sachen nicht gewahrt wird, da ist das Gleichgewicht des inneren und äußeren Friedens und auch das Gleichgewicht einer gerechten sozialen Ordnung auf Weltebene bedroht. Wissenschaftler, die entscheidend zum schwindelerregenden Fortschritt der letzten Jahrzehnte beitrugen, aber auch Politiker und Kirchen haben immer wieder ihre mahnende und warnende Stimme erhoben.

Wurden sie gehört? Hat sich die Besinnung auf das Maß durchgesetzt, das um der Verantwortung für Menschlichkeit und Menschheit willen unsere Ansprüche und Lebensgewohnheiten begrenzen muß? Diese Besinnung drängt sich heute auf. Denn die Erkenntnis, daß wir nicht alles dürfen, was wir können, wird nunmehr unausweichlich durch eine zweite Erkenntnis. Sie heißt: Wir können gar nicht alles, was wir können. Wieso? Die wissenschaftlichen und technischen Möglichkeiten, die sich dem menschlichen Planen und Forschen auftun, scheinen schier unbegrenzt zu sein. Aber das Ende unserer realen Möglichkeiten kommt bedrängend in Sicht. Versuchten wir, alles zu machen, was wir können, so würden dadurch die Mittel verbraucht, die nötig sind, um auch morgen noch weitermachen, ja weiterleben zu können. Wir stehen vor der Frage: Überwiegen die Gefahren und Belastungen, die wir für unsere Zukunft heraufbeschwören, nicht gegenüber den Chancen? Umweltkrise, Energiekrise, Rohstoffkrise – diese Stichworte sind beinahe schon Modeworte. Sie lösen nicht nur berechtigte und verantwortliche Sorge, sondern mitunter auch Panik und verwirrende Angst aus. Und doch dürfen wir vor diesen Warnsignalen die Augen nicht verschließen:

Der Mensch besetzt seinen Lebensraum und den Lebensraum kommender Generationen mit dem Abfall dessen, was er produziert und konsumiert. Er verdirbt Elemente, aus denen sein Leben und seine Zukunft wachsen: Umweltkrise. Der Mensch lebt so, daß er auf mehr Energie angewiesen ist, als er ohne Schädigung seines Lebensraumes zur Verfügung hat. Wieviel Energie er verbraucht und wie er sie gewinnt, wird zur Lebensfrage: Energiekrise. Der Mensch schöpft für die Befriedigung seiner Ansprüche aus Quellen, die – wenn er weiter so schöpft – morgen nicht mehr fließen: Rohstoffkrise. Der Mensch versteht sich als die Spitze der irdischen Schöpfung und die Welt als sein Haus, das er sich zu seinem Nutzen und Gewinn einrichtet. Aber in vermeintlich berechtigtem Eigeninteresse läuft er Gefahr, mit diesem Haus so umzugehen, daß es über ihm zusammenbricht und der hilflos und wehrlos allein steht. Nur in der Solidarität mit der anderen Schöpfung, nur im verantwortlichen Umgang mit Tier-, Pflanzen- und Sachwelt, kann er sich auf Dauer als Herr der Schöpfung erfahren, wird er nicht zum aus der Schöpfung ausgetriebenen Sklaven seines Herrenwahns. Man könnte über diese Situation das Wort schreiben: Schöpfungskrise

2. Diese Situation hat sich schon lange angebahnt, und doch ist sie erstmalig und einzigartig. Immer wußte der Mensch: Mein Umgang mit den Dingen hat Folgen für die Natur, für die Mitmenschen, ja Folgen für die kommenden Generationen. Die abgeholzten Wälder der iberischen Halbinsel und des Apennin haben weittragende Auswirkungen für das Klima in Spanien und Italien. Heute aber plant der Mensch die Zukunft seines ganzen Planeten, und er kann in einem nie dagewesenen Ausmaß Folgen seiner Eingriffe ermessen. Die Frage, ob kommende Generationen überhaupt noch eine bewohnbare Erde vorfinden werden oder nicht, hat sich früheren Generationen so umfassend nicht gestellt. Und sie stellt sich im Blick nicht bloß auf einen möglichen Atomkrieg, sondern auch auf unseren Umgang mit dem Lebendigen, dem Lebensraum, den Dingen.

Wie ist es zu dieser Situation gekommen? Sie erwächst aus der kühnsten und erfolgreichsten Anstrengung der Menschheitsgeschichte, die Kräfte des Kosmos zu erforschen und dem Menschen dienstbar zu machen. Die moderne Wissenschaft hat Hand in Hand mit der neuzeitlichen Philosophie die Natur zum Objekt des menschlichen Forschens gemacht. Die Dinge haben dabei mehr und mehr ihr Geheimnis verloren und sind zum bloßen Material für unser Planen und Produzieren geworden. Doch der Mensch, der die Welt aufgearbeitet und sich dienstbar gemacht hat, steht nun mit den Produkten seines Planens und Herstellens allein. Er wollte Weltherrscher sein, wird dabei aber auf eine merkwürdige Weise „weltlos". Er entdeckt bei allem Gewinn eine doppelte Not:

Zum einen stößt er eben an die Grenze seiner Möglichkeiten: verbrauchte Welt, verbrauchte Quellen seines Weiterlebens. Zum anderen stößt er auf unabsehbare Nebenwirkungen seiner gezielten Eingriffe: Was er beherrscht, droht ihn zu verschlingen. Es ist fällig, daß der Mensch ein neues Verhältnis zum Lebendigen, zu den Dingen, zu seinem Lebensraum, zur Welt gewinnt, damit er Mensch in seiner Welt und damit die Welt für den Menschen sein könne.

3. Ein neues Verhältnis zur Welt – das kann kein Zurück hinter die Errungenschaft der Neuzeit bedeuten, nachdem wir einmal den wissenschaftlich-technischen Umgang mit den Naturkräften erschlossen haben. Es kann aber auch nicht die geradlinige Verlängerung des Strebens nach einer immer umfassenderen Ausnutzung aller Möglichkeiten unserer technischen Zivilisation bedeuten. Wo öffnet sich ein Weg an der Grenze, an die wir gestoßen sind? Es ist leichter und vielleicht auch hilfreich, zunächst einmal zu sagen, was kein Weg ist.

Ein romantischer Traum von einer heilen Welt und einer unberührbaren Natürlichkeit ignoriert die Geschichte und unterschätzt die Anforderungen, welche das Lebensrecht der heutigen Weltbevölkerung uns stellt. Und doch muß das Lebenkönnen aller, zumal derer, die ärmer sind als wir, unsere vordringliche Sorge sein.

Die Augen davor zu verschließen, daß wir nicht endlos weiter produzieren und weiter konsumieren können wie bisher, führt zum selben Effekt: Wir stehlen unseren Mitmenschen, wir stehlen den Generationen nach uns Lebenschancen.

Panik vor der fälligen Umstellung unseres Lebensstils und Verweigerung gegenüber einer aktiven Gestaltung der Zukunft beschwören jene Katastrophe herauf, die ein nüchterner Blick auf das Nötige und Mögliche verhindern könnte.

Achselzucken angesichts einer angeblich undurchschaubaren Lage vertagt die fällige Entscheidung, ohne ihre Folgen vertagen zu können; das Abschieben der Verantwortung auf die Zuständigkeit des je anderen läßt letztlich den Zufall regieren.

Schließlich geht es nicht an, eine sichere Zukunft für nur einen Teil der Menschheit zu planen und zu dekretieren, wer morgen leben darf und wer nicht, damit wir unsere eigenen Ansprüche nicht zurückstecken müssen. So ernst die Probleme des explosiven Wachstums der Menschheit sind, so wenig lassen sich die Fragen von Umwelt und Energie abgelten durch das Postulat einer weltweit regulierten Geburtenplanung.

4. Die Menschheit hat nur Zukunft, wenn die Schöpfung Zukunft hat. Diese gemeinsame Zukunft ist nicht nur eine Aufgabe des wissenschaftlichen und technischen Kalküls, sondern mehr noch der sittlichen Verantwortung. Sicherlich sind wir auf die gewissenhaften Prognosen der Experten angewiesen, ebenso sicher können diese den Politikern ihre Entscheidung nicht abnehmen, und nochmals sicher ist die Entscheidung der Politiker verknüpft mit dem Verhalten und der Entscheidung eines jeden von uns. Auch und zumal wir Christen sind auf den Plan gerufen. Kann

unser Glaube an Gott, den Schöpfer und Erlöser, nicht Orientierung geben für die Zukunftsfragen von Welt und Menschheit? Der Part von Politikern, Wissenschaftlern und Technikern kann nicht von Bischöfen und Theologen übernommen werden. Gottes Offenbarung ist nicht ein Arsenal, aus dem Antworten auf jede Frage abzurufen wären. Aber in den heute fälligen Sachfragen um Rohstoff, Umwelt und Energie geht es um den Menschen selbst und um die Erde selbst, und das heißt christlich: um Gottes Ebenbild, das wir Menschen sind, und um Gottes Schöpfung, die uns anvertraut und aufgegeben ist. Die Verantwortung vor unserem Schöpfer und Erlöser ist also im Spiel. Die deutschen Bischöfe fühlen sich verpflichtet, ihren Beitrag zur Lösung dieser Menschheitsfragen einzubringen.

II. Die Frohe Botschaft von der Schöpfung

1. Wenn Christen über den Menschen und die Welt nachdenken, erinnern sie sich an den ersten und grundlegenden Satz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde." In einem von den Naturwissenschaften geprägten Bewußtsein klingt das Wort Schöpfung einigermaßen fremd. Man denkt dabei allenfalls an Weltanfang, für den es etwas wie einen den Anstoß gebenden Welterschaffer braucht – doch für das, was hernach geschieht, für den Ablauf der Naturprozesse, spielt dieser Anfang weiter keine Rolle. Christlich verstanden aber ist Schöpfung mehr.

Eröffnen sich heute indessen nicht neue Zugänge zu dem Bereich, in dem auch das christliche Verständnis von Schöpfung angesiedelt ist? Wir finden uns vor in einer Welt, die wir verändern können. Daß wir in dieser Welt sind und daß wir, was immer wir tun, Stellung beziehen zu bereits vorgegebenen Fakten und Faktoren: daran freilich können wir nichts ändern. Und es ist nicht gleichgültig, wie wir uns zu diesen Vorgegebenheiten verhalten. Wir müssen uns fragen: Wie ist es gut, wie soll es sein? Die Welt, das Vorgegebene, stellt einen Anspruch an uns, wir tragen Verantwortung. Solche Verantwortung, die Ehrfurcht vor dem verlangt, was ist, bedeutet nicht nur drückende Last. Ist es nicht schön, daß die Dinge sind, ist es nicht gut, daß wir selber sind? Ich soll sein, ich darf sein. Die Welt soll sein, sie darf sein.

Der Christ erkennt darin die Gabe eines persönlichen Du. Er steht jeden Augenblick diesem Du gegenüber, dem er sich und alles verdankt. Davon sprechen die Worte Schöpfung und Schöpfer. Auch wer nicht sofort zu diesem christlichen Schöpfungsglauben vorstößt, wird doch schwerlich an der Verantwortung für das Gegebene und der Ehrfurcht vor dem Gegebenen vorbeikönnen.

Die Offenbarung, die uns von Schöpfung und Schöpfer zu reden lehrt, setzt in ihrem geschichtlichen Verlauf nicht bei einer Naturbetrachtung an: Woher kommen die Dinge? Eine andere Erfahrung geht voraus: gerufen sein und geführt sein vom lebendigen Gott. Israel wandert mit diesem Gott durch die Zeit, erfährt ihn als den geschichtsmächtig Handelnden, als den Gott des Bundes. Doch er füllt nicht nachträglich einen vorgegebenen Raum von Geschichte und Leben aus, sondern eröffnet diesen Raum. Und alles, was in diesem Raum ist, kommt von Gott und bleibt in seiner Hand. So erweist sich der Gott des Bundes als der Schöpfer des Himmels und der Erde, als der allmächtige Vater.

Wenn wir die Welt als Schöpfung Gottes sehen, so wird sie anders, wird sie neu. Sie ist Gabe eines liebenden Gottes – ihre Kostbarkeit wächst. Der Geber ist größer als die Gabe – die Welt wird relativ. Die Gabe ist zugleich Aufgabe, für die wir Rechenschaft abzulegen haben – die Verantwortung wird größer.

2. Der Mensch ist nicht das einzige Geschöpf. Gott wollte, daß es nicht nur den Menschen gibt, das Wesen, zu dem er Du sagt und das Du sagen kann zu ihm. Er hat auch Lebewesen und Dinge geschaffen, die nicht sprechen, nicht mit Bewußtsein und Willen Gott verherrlichen können. Dinge, die einfach da sind. Der Mensch braucht sie. Aber sind sie nur dazu da, daß der Mensch sie braucht? Ist das, was wir nie brauchen werden, sinnlos? „Braucht" der Mensch nicht auch die Erfahrung, daß es das Unerreichbare, Geheimnisvolle gibt, jenes, das vordergründig keinen bestimmten Zweck erfüllt, sondern einfach da ist? Wir sind in Gefahr, auch den Menschen nur noch nach dem zu bewerten, wozu er brauchbar ist. Wenn aber der Mensch nur nach Nützlichkeit und Brauchbarkeit beurteilt wird, ist es mit seiner Menschlichkeit zu Ende. Der Mensch ist mehr als das, wozu er dienlich ist. Und doch ist er auch verpflichtet, den anderen, dem Ganzen zu dienen. Machen wir nicht eine ähnliche Erfahrung mit der nichtmenschlichen Schöpfung auf Erden? Sie ist da, damit wir sie brauchen. Aber sie ist mehr noch da, um einfach dazusein. Beides schließt einander nicht aus. Wo wir aber die Dinge nicht mehr sie selber sein lassen, sondern wo sie uns nur noch Werkzeug, Rohstoff, Material, Energiequelle sind, da nehmen wir uns selbst die Welt. Und so werden wir neu zu Sklaven dessen, wovon wir uns befreien wollten: unserer Abhängigkeit von der Schöpfung. Für den Menschen gilt der Vorrang des Seins vor dem Haben. Bei der nichtmenschlichen Schöpfung könnte man von einem Vorrang des Seins vor dem Nützlichsein sprechen.

3. Die Bibel beginnt mit zwei Schöpfungsberichten. Beide bringen das Verhältnis zwischen den Menschen und der übrigen Schöpfung zur Sprache. Im ersten Schöpfungsbericht sagt Gott zu den ersten Menschen: „Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen" (Gen 1, 28). Die herrscherliche Erhabenheit Gottes spiegelt sich im Menschen, der als Ebenbild und Statthalter Gottes die Schöpfung beherrschen und sich dienstbar machen soll. Im zweiten Schöpfungsbericht ist der ursprüngliche Lebensraum des Menschen der Garten, „damit er ihn bebaue und hüte" (Gen 2, 15). Beherrschen und behüten sind die zwei unterschiedlichen Grundworte der beiden Berichte.

Die biblischen Religionen, Judentum und Christentum, entzaubern durch den Schöpfungsglauben eine Natur, die als unbezähmbare Übermacht den Menschen bannt, ängstigt, fasziniert. Der Mensch wird freigesetzt zu einem nüchternen, wir dürfen sagen rationalen Umgang mit den Dingen. Aber rationaler Umgang ist nicht Beliebigkeit, erst recht nicht Zerstörung. Was der Mensch zerstört, kann er nicht beherrschen, als Gottes Ebenbild hat er Maß zu nehmen am Urbild; dann aber heißt Beherrschen liebende Sorge, hegendes Wahren. Im biblischen Verständnis schließt das Beherrschen die Verantwortung für die Beherrschten mit ein. Dies gilt auch und gerade für das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitgeschöpfen (vgl. Ps 8).

Der Mensch geht nicht auf in seiner Funktion, die Erde zu bearbeiten und die Welt zu gestalten; ebenso geht die Welt nicht darin auf, Material und Rohstoff für den Menschen zu sein. Beherrschen und Behüten sind also keine Gegensätze, sondern ergänzen sich. Die Geschöpfe haben ihren Eigenwert, sie sind voneinander abhängig, füreinander wichtig (vgl. Ps 104). Nichtsdestoweniger könnte man ihre Bedeutung für den Menschen in die Formel fassen: Die anderen Geschöpfe sind für den Menschen da, aber der Mensch ist nur *mit* ihnen da.

4. Mensch und Welt befinden sich nicht in einem paradiesischen Zustand. Seit das Verhältnis zu Gott durch die Sünde des Menschen gestört ist, geht auch durch das Verhältnis der Menschen zur anderen Schöpfung ein Riß. Gott bleibt dennoch bei seinem

doppelten Schöpfungsauftrag an den Menschen: Welt zu beherrschen und zu behüten. Dem Menschen aber bleibt die schmerzliche Erfahrung: Weltgestaltung gelingt nur in Vorläufigkeit, in Mühsal und unter Risiken. Die Annahme dieser Last kann den Menschen vor den Irrwegen idealistischer Utopie, müder Resignation und verzweifelter Gewalt bewahren.

5. Die Welt ist eine Gabe Gottes an den Menschen, und sie ist ihm gegeben zum Weitergeben. Der Mensch hat darum auch Verantwortung für die Generationen der Menschheit, die nach ihm kommen. So wird die Schöpfung zum Erbe, das jedes Geschlecht den kommenden Geschlechtern schuldet und ihnen nicht wegkonsumieren, nicht mit unerträglichen Hypotheken belasten darf. Dies ist der kritische Punkt unserer heutigen Situation: Ausgeraubte und verbrauchte Schöpfung regeneriert sich nur teilweise, Ressourcen sind nicht unerschöpflich, Entwicklung geht nicht grenzenlos weiter, Nebenwirkungen heutigen Handelns sind oftmals Nachwirkungen für kommende Jahrhunderte. Verantwortung des Menschen für die Schöpfung ist Verantwortung dafür, das Erbe zu hüten und nicht anstelle eines Gartens eine Wüste zu hinterlassen. Meine Welt ist deine Welt: damit müssen wir Ernst machen zunächst im Blick auf den großen Teil der Menschheit, der heute nur ungenügende Lebens- und Entwicklungschancen hat; damit müssen wir Ernst machen auch im Blick auf die Zukunft der Menschheit.

6. So ernst unsere Verantwortung für die Schöpfung ist, die Zukunft der Schöpfung reicht weiter als unsere Kraft, sie zu gestalten oder sie zu zerstören. Gott hat die Welt nicht als eine Episode geschaffen, so daß sie wieder ins Nichts zurückfiele. Wir glauben nicht nur an die Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele, sondern „wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt" (Glaubensbekenntnis). Über alles Vergehen dieser Weltzeit hinaus hat uns Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde verheißen (vgl. Offb 22,1). So kostbar ist in den Augen des Schöpfers unsere Welt. Dann kann uns aber auch die *geschichtliche* Zukunft unseres Kosmos nicht gleichgültig sein. Wir sind gehalten, seinen Bestand und seine Fülle als Gabe Gottes für uns und für alle zu bewahren. Das Ende dieser Welt dürfen nicht wir herbeiführen, es ist Sache Gottes. Ebenso ist ihre Vollendung Sache Gottes. Unsere Sache aber ist es, die Welt so zu beherrschen und zu behüten, daß sie wahrhaft Zeichen der Hoffnung ist. Wir stehen unter dem Wort des Apostels: „Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8, 21).

7. Christliches Verständnis von Schöpfung und christliches Verhältnis zur Schöpfung haben ihre Mitte in Jesus Christus. Er ist das Wort, in dem alles erschaffen wurde, das göttliche Urbild der Schöpfung. Aber er bleibt nicht als eine ewige Idee über der Geschichte, sondern begibt sich in sie hinein. In ihm nimmt Gott Schöpfung zu eigen an. Seit der Menschwerdung des Sohnes Gottes gehört für ewig Welt in das Leben Gottes hinein. Sicher, der Sohn Gottes hat unsere Menschennatur angenommen, um uns zu erlösen. Aber er legt diese Menschennatur nicht ab, nachdem er dieses Werk vollbracht hat. Er will sein und bleiben, was wir sind, sein Leib und seine menschliche Seele sind nicht nur Werkzeug. Er hat sich in seinem Arbeiten und Leiden unter dieselben Bedingungen gestellt, unter denen wir in dieser Welt zu leben, zu wirken und zu leiden haben. Er hat in seinen Zeichen und Wundern und zumal in seiner Auferstehung uns eröffnet, zu welcher Herrlichkeit Schöpfung gerufen ist. In seinem Kreuz finden Vergehen und Endlichkeit ihre Verwandlung und Versöhnung, in seiner Erhöhung hat die Vollendung des Menschen und des Kosmos bereits angefangen. Die Frohe Botschaft von Gottes Schöpfung ist in der Frohen Botschaft von Jesus Christus eingelöst, zusammengefaßt, überboten... Es gibt keinen tieferen Grund, kein radikaleres Maß und keine größere Zuversicht für die Aufgabe des Menschen an der Schöpfung als Jesus Christus.

III. Wo zeigt sich ein Weg?

1. Wir haben uns scheinbar weit weg bewegt von den konkreten Aufgaben, die Rohstoffkrise, Umweltkrise, Energiekrise uns stellen. Oder kann die Besinnung auf die frohe Botschaft von der Schöpfung und auf Jesus Christus, in dem Schöpfer und Schöpfung sich begegnen, uns doch einen Weg weisen? Sicher können wir nicht Einzelantworten auf Einzelfragen geradewegs aus Gottes Offenbarung herausholen. Aber vielleicht ist etwas anderes, zunächst Unscheinbareres noch dringlicher: eine Spiritualität unseres Verhaltens zur Welt. Für sie können wir Wegweisung aus unserer Besinnung auf die Quellen des Glaubens erwarten. Auf dem Boden einer solchen Spiritualität ergeben sich freilich auch einige Eckdaten für ein sittlich verantwortliches Verhalten in Sachen Rohstoffe, Umwelt, Energie.

Wir sind nicht Schöpfer, sondern Geschöpf. Selbstherrliches Seinwollen wie Gott ist die Urgestalt der Sünde. Wir können nicht sozusagen vom Nullpunkt aus unsere eigenen Wünsche und Vorstellungen zum letzten Maß der Dinge erheben. Freisein heißt für uns, die Freiheit annehmen und mit der Freiheit jene Bedingungen annehmen, die ihr vorgegeben sind. Der Schöpfer gibt uns Anteil an seiner schöpferischen Freiheit. Wir sollen Mut haben, sie zu entfalten. Das setzt aber den Mut voraus, sie als Gabe Gottes zu empfangen und anzunehmen. Eine Spiritualität christlichen Weltverhaltens lebt so aus den Grundworten: Annahme und Antwort.

Machen wir uns an einigen Beispielen anschaulich, was das heißt:

- Es gilt, die Grundverhältnisse der Schöpfungsordnung anzunehmen. Dazu gehört der Vorrang des Menschen vor den Sachen, aber auch die Unentbehrlichkeit der Sachen für den Menschen. Dazu gehört die Übernahme der liebenden Verantwortung für Pflanzen- und Tierwelt; Tiere sind Tiere und nicht bloß Nahrungsmittel, Ausbeutungsobjekt oder Ware, Landschaft ist Landschaft und nicht bloß Terrain für unsere Planung.
- Es gilt anzunehmen, daß wir auf eigene Ansprüche und Möglichkeiten verzichten und mit anderen teilen müssen, damit alle menschenwürdig leben und sich entfalten können.
- Es gilt anzunehmen, daß wir den Grundbestand der Welt nicht so verplanen und verändern dürfen, daß wir dadurch die Startbedingungen für das Leben und die Freiheit kommender Generationen im vorhinein wesentlich einengen.
- Es gilt anzunehmen, daß der Verzicht nicht nur etwas Negatives ist, sondern der Preis für die Verwirklichung unserer Freiheit. Wer alles zugleich sein, haben und vollbringen wollte, was er könnte, der stände am Ende unzufrieden und mit leeren Händen da. Unsere Freiheit ist die Freiheit, verantwortlich zwischen verschiedenen Möglichkeiten auszuwählen – und das schließt den Verzicht mit ein.
- Es gilt anzunehmen, daß – bei allem berechtigten Angehen gegen Schmerzen und Grenzen – Schmerz und Grenze wesenhaft zu unserem Leben gehören; Schmerz ist nicht nur Minderung, er kann auch läutern, vertiefen, verwandeln.
- Es gilt anzunehmen, daß alles geschichtliche Handeln vorläufig ist und Risiken nicht ausschließen kann. Auch und gerade nicht jene Risiken, die aus Gebrauch und Mißbrauch der Freiheit des Menschen erwachsen. Ja zur Freiheit heißt auch Ja zur Freiheit der anderen, die mit uns und nach uns leben und an der Gestaltung dieser Welt mitwirken.

- Es gilt anzunehmen, daß die Menschen anderer Kulturen und Traditionen das Recht haben, eigene Wege der Weltgestaltung in die Zukunft zu gehen, ohne daß wir sie mit den Erfahrungen und Maßstäben unserer technischen Zivilisation bevormunden dürften. Umgekehrt heißt dies aber auch uns selbst die Chance geben, von den Erfahrungen und Maßstäben anderer Kulturen und Traditionen zu lernen.
- Es gilt, uns selbst, die anderen und die Welt dankbar anzunehmen als Gabe Gottes. Dies aber fordert von uns, daß wir uns selbst, die anderen, die Welt „mögen", daß wir Gottes liebendes Ja zu uns, zu den anderen, zur Welt selber liebend mitsprechen. Jenes Ja, das nach Jesu Beispiel vor allem denen erfahrbar werden soll, die ärmer, schwächer, „am Rande" sind.
- Sich beschenken lassen mit der Welt: das beschenkt uns auch mit einer neuen Liebe zur Welt, zu den Geschöpfen. Sie werden uns kostbar, werden uns Gabe zum Weiterschenken, werden uns Zeichen und Sinnbild für die Güte Gottes.

Eine solche Haltung der Annahme und des Ja hat Konsequenzen nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Strategien, die in Politik, Wirtschaft und Technik zu entwickeln sind.

Weitere Stichworte für die Spiritualität christlichen Weltverhaltens heißen: Freisein von, loslassen. Paulus ermahnt die Gemeinde von Korinth: „Wer sich die Welt zunutze macht, soll sich verhalten, als nutze er sie nicht, denn die Gestalt dieser Welt vergeht" (1 Kor 7,31). Er erinnert daran, daß unsere irdische Zukunft nicht grenzenlos weitergeht, sondern daß wir den kommenden Herrn erwarten und jeden Augenblick auf ihn zu leben. Wer auf diese letzte Zukunft hofft und die Vergänglichkeit der bloß geschichtlichen Zukunft ernst nimmt, der stößt durch zu einer Gelassenheit, die nicht Lässigkeit ist, zu einer Nüchternheit, die sowohl Chancen wie Gefahren unserer Situation realistisch einschätzt. Wer die Welt gebraucht, als gebrauchte er sie nicht (vgl. 1 Kor 7,31), der gebraucht sie so, daß sie auch morgen gut und schön sein kann. Denn er ist ebenso frei vom Zwang des bloßen Konsums wie vom Zwang des bloßen Verzichts. Er lernt neu jene Tugenden, die schon lange in der christlichen Überlieferung als maßgeblich für die Weltgestaltung gelten: die Haupt- oder „Kardinaltugenden" Maß und Klugheit, Starkmut und Gerechtigkeit. Maß: Ich werfe die Dinge nicht weg, ich vergeude sie nicht, ich spare sie aber auch nicht ängstlich auf, so daß die anderen und ich selbst nicht mehr leben können. Klugheit: Ich schaue aufs Morgen und gewinne das Augenmaß für tragfähige Lösungen im Augenblick. Starkmut: Ich lasse mich nicht umwerfen von Sorgen und Ängsten, von der Übermacht der Verhältnisse oder der gängigen Meinung, sondern gewinne Stand in mir, in der Zuversicht, die mich trägt, in der Verantwortung, die mich verpflichtet. Gerechtigkeit: Ich denke nicht an mich allein, sondern an alle, ich werde denen, die heute leben und die morgen leben, ich werde aber auch den Dingen gerecht, lasse sie das sein, was sie von Gottes Schöpferwillen her sind.

Wer auf den kommenden Herrn wartet, ist wachsam. Und nur der Wachsame bestellt umsichtig das Haus dieser Welt und dieser Zeit. Wer seine Zukunft bedingungslos an den Herrn verschenkt, der wird befähigt, auch die irdische Zukunft zu gestalten. Wieviel haben in allen Epochen unserer christlichen Geschichte ausgerechnet die Orden für die Zukunft der Kultur beigetragen! Jene Gemeinschaften also, die aus den im Evangelium überlieferten Räten Jesu, den sog. „evangelischen Räten" der Armut, des Gehorsams, der Jungfräulichkeit, leben. Diese Räte sind der radikalste Ausdruck für ein Verschenken der Zukunft an Gott, für einen Verzicht auf irdische Möglichkeiten um des Gottes willen, der allein genügt und der alles schenkt. Das allgemeine Bewußtsein hat heute vordergründig wenig Verständnis für diese Lebensform. Und doch ist sie ein Anruf an uns alle. Sicher ist nur eine bestimmte Zahl von Menschen dazu berufen, in lebenslanger gemeinschaftlicher Bindung die evangelischen Räte buchstäblich uns vorzuleben. Aber ihr Geist ist der Geist des Evangeliums selbst, und er ist für uns alle verbindlich.

Was heißt das?

- Geist der Armut: Frei sein von Ansprüchen und Bedürfnissen, die wir uns einredeten oder einreden ließen. Mut, statt des Wortes Ich das Wort Wir an die erste Stelle zu setzen, zu teilen, füreinander und miteinander die Güter dieser Welt zu haben und zu nutzen. Die Freiheit entdecken, der das wenige kostbarer und reicher ist als der Überfluß, der Überdruß weckt.
- Geist des Gehorsams: Sich nicht versklaven an die eigenen Lebenserwartungen und Lebensentwürfe, sondern hinhören auf den Anspruch Gottes, den Anspruch der Mitmenschen, aber auch den der anderen Mitgeschöpfe.
- Geist der Jungfräulichkeit: Wissen, daß hingegebene, „verschenkte" Möglichkeiten nicht verlorene Möglichkeiten sind – im Gegenteil, sie sind oft Voraussetzung für eine geistige und geistliche Fruchtbarkeit und für einen freieren Einsatz im Dienst der anderen. Sinn gewinnen für die Schönheit dessen, was ich nicht berühre und nicht benutze.

Spiritualität der Annahme, der Antwort, des Freiseins, des Loslassens, der vier Kardinaltugenden, der drei evangelischen Räte: Wie das im einzelnen geht, kann hier nicht breit geschildert werden. Aber lohnte es sich nicht, über diese Anstöße nachzudenken, als Einzelne, in Gemeinden, Gruppen und Kreisen, unter denen, die sich aus christlicher Verantwortung einsetzen in Politik, Wirtschaft, Technik, unter allen, die beunruhigt sind über die Zukunft unseres Planeten und fragen, wie ein wirksamer Beitrag zu einer neuen Lebenseinstellung und einem neuen Lebensstil aussehen könnte?

2. Frohe Botschaft von der Schöpfung, Spiritualität christlichen Weltverhaltens – das verlangt von uns, die Grundverhältnisse der Schöpfungsordnung anzunehmen. Daraus ergibt sich nicht unmittelbar ein energie- und umweltpolitisches Konzept. Es wäre zudem nicht Sache der Bischöfe, ein solches zu erstellen. Wohl aber ist es notwendig, einige wichtige Konsequenzen zur Sprache zu bringen, an denen Politik, Wirtschaft, Technik nicht vorbeiplanen dürfen.

- Wir sind verpflichtet, den Grundbestand der Schöpfung in seinem ganzen Reichtum zu wahren. Sicher ist der Mensch darauf angewiesen und dazu berechtigt, von den Vorräten dieser Erde, auch von den Pflanzen und Tieren, zu leben. Im Unterschied zum Menschen als Personwesen haben Pflanzen und Tiere kein unantastbares individuelles Lebensrecht. Wohl aber gehört die Vielfalt der Arten in Pflanzen- und Tierwelt zu jenem Grundbestand der Schöpfung, den der Mensch als Beherrscher und Gestalter dieser Welt zu hüten hat. Dabei geht es nicht bloß um das Belassen von Einzelexemplaren, also um etwas wie eine Arche Noach, in welcher der Mensch einen Rest von Schöpfung gegen eine von ihm selbst veranstaltete Sintflut schützte. Nein, die pflanzlichen und tierischen Arten brauchen Lebensraum, in dem sie sich entfalten. Das Lebendige soll leben können, nicht nur um der Nützlichkeit für den Menschen willen, sondern um der Fülle, um der Schönheit der Schöpfung willen, einfach um zu leben und dazusein. Natur ist von Natur aus immer verschwenderisch. Wer nur nach Gesichtspunkten der Nützlichkeit fragt, verstößt ungeahnt und ungewollt oft genug auch gegen die der Nützlichkeit.
- Wir Menschen sind berechtigt, Leistungen und Leben der Tiere in Anspruch zu nehmen. Es ist jedoch nicht zu verantworten, daß Tiere, die fühlende Wesen sind, ohne ernste Gründe, etwa

bloß zum Vergnügen oder zur Herstellung von Luxusprodukten, gequält und getötet werden.
- Sorge um die Zukunft unserer Schöpfung beschränkt sich nicht auf die Sorge um die Sicherstellung der benötigten Energie und um die schädlichen und gefährlichen Nebenwirkungen der Energiegewinnung. Es geht um den Lebensraum für den Menschen und für seine Mitgeschöpfe insgesamt. In ein Gesamtkonzept des Wachstums und des Fortschritts gehören unabdingbar auch die Ziele: Reinheit und Unverbrauchtheit von Luft und Gewässern, Schonung und Erhaltung von Boden und Landschaft. Politische, wirtschaftliche, technische Planungen müssen dem Rechnung tragen.
- Nichtsdestoweniger ist die Frage nach dem Wie der Energiegewinnung und dem Wieviel des Energieverbrauchs zentral. Aber auch sie wäre zu eng gefaßt in der Alternative: Atomenergie oder andere Energiearten? Jede Weise von Energiegewinnung muß auf ihre Rückwirkungen für den Menschen und für die Lebensbedingungen dieser Erde befragt werden. Es wäre kurzsichtig ausschließlich die Gefahren, die bei der Gewinnung und Anwendung von Kernenergie befürchtet werden, in Anschlag zu bringen, jene Gefahren aber zu übersehen, die mit anderen Wegen der Energieversorgung verbunden sind. Wohl darf nicht hingenommen werden, daß durch einen Mangel an Energie die Lebensmöglichkeiten gerade für den weniger entwickelten Teil unserer Menschheit untergraben würden. Wir dürfen nicht, um die Zukunft der Menschheit zu sichern, die Gegenwart opfern. Aber wir dürfen ebensowenig unsere Verpflichtung für die Zukunft des Lebens verleugnen, um uns in der Gegenwart unbequeme Opfer zu ersparen.

Die Erlaubtheit der Gewinnung und Nutzung von Kernenergie steht unter denselben Bedingungen wie die anderer Energiearten.
- Einerseits sind Gefahren und unerwünschte Folgen begrenzten Ausmaßes mit jeder Technologie verbunden. Es bleibt eine dringliche Aufgabe für Technik, Wirtschaft und Politik, das Mögliche zu tun, um diese Gefahren und Folgen weiter einzugrenzen und beherrschbar zu machen. Mit Methoden der Energiegewinnung sind jeweils Methoden mitzuentwickeln, um schädliche Neben- und Nachwirkungen auszuschließen oder doch weitestgehend abzufangen.
- Andererseits darf aber keine Art von Energiegewinnung vorangetrieben werden, bei welcher eine ernstliche Gefahr für das Leben der Menschheit durch mögliche Unfälle oder künftige Nebenwirkungen drohte. Es gibt keinen Grund, der eine Ausnahme von dieser Regel rechtfertigte. Wirksam kann diese Regel – wie auch die folgenden – allerdings nur werden, wenn sich alle Staaten strikt an sie halten.
- Auch wenn sittlich verantwortbare Wege zur Bereitstellung und Nutzung von Atomenergie gefunden werden, bleibt es bedenklich, sich in der Großplanung auf nur eine Energieart festzulegen. Besser mehrere, sich ergänzende Wege als Ausbau nur eines Weges, der die Zukunft für weite Teile der Menschheit auf lange hin technologisch festlegt und kommenden Generationen den Spielraum für ihre eigenen Zukunftsentscheidungen blockiert. Besser Vielzahl und Vielfalt in der Energiegewinnung, weil so Eigenständigkeit und Korrektur leichter möglich bleiben.
- Umwelt- und Energiepolitik stehen im Zusammenhang mit vielen anderen Menschheitsproblemen, etwa Recht aller Völker auf Leben und Entwicklung, Bekämpfung der Arbeitslosigkeit. Es kann jedoch um dieses Zusammenhangs willen nicht auf die obengenannten Forderungen verzichtet werden. Es geht nicht an, eine Not lösen zu wollen, indem man eine andere aufreißt. Eine Politik, die sich dem Leben und der Entwicklung aller vorrangig verpflichtet, hilft am besten, jene Haltungen einzuüben, die für einen verantwortlichen Umgang mit Energie und Umwelt und für die Zukunft der Menschheit insgesamt unerläßlich sind.
- Wir sind nicht nur für den Inhalt der fälligen Entscheidungen verantwortlich, sondern auch für die Weise, wie sie vorbereitet, getroffen und angenommen werden. Es gibt Anlaß zur besorgten Frage, ob in der Diskussion jede Seite in Nüchternheit und Lauterkeit ihre eigenen Gründe und Hintergründe offenlegt und in derselben Nüchternheit und Lauterkeit die Gegengründe ernst nimmt. Durchsetzen des Eigeninteresses, ohne den entgegenstehenden Interessen und Gesichtspunkten Rechnung zu tragen, wäre kurzsichtig. Verdächtigung und Fanatisierung, Einsatz anderer Mittel als sachbezogener Argumente blockieren nicht nur die dringend fällige Beantwortung offener Fragen, sondern vergiften auch das Klima der Gesellschaft und machen es insgesamt schwerer, Aufgaben der gemeinsamen Zukunft gemeinsam verantwortlich anzugehen.
- Zwar kann ein sparsames und verantwortliches Verhalten des einzelnen nicht schon das globale Problem von Energie und Umwelt lösen. Und doch hängt Entscheidendes für die Zukunft der ganzen Menschheit am Verhalten eines jeden von uns. Nur wenn die einzelnen in ihrem Lebensbereich das für die ganze Menschheit sachlich Notwendige mittragen, nur wenn die einzelnen im Interesse der anderen „anders leben" lernen, als sie es vielleicht für sich selber sich leisten könnten, haben jene politischen, technischen und wirtschaftlichen Programme Aussicht, die für eine Zukunft der Menschheit in Freiheit und ohne unnötige Angst die besten sind.

Es ist verhältnismäßig leicht, die skizzierten Forderungen aufzustellen, wenn man auf dem scheinbar neutralen Boden des menschlich Grundsätzlichen steht. Aber dieser Boden ist nicht neutral. Es ist der Boden, der das verantwortliche Handeln auch jener tragen muß, die in Politik, Wirtschaft, Technik unmittelbar an den Schalthebeln sitzen. Wir wissen, in wie schwierige Situationen jene geraten können, die es sich hier nicht leicht machen mit ihren Entscheidungen: Oft führen die Grundsätze nicht bis zum springenden Punkt des Einzelproblems hin – und auch die Daten, die der Experte beurteilen muß, ergeben noch kein eindeutiges Bild; dabei drängt nicht selten die Zeit, Unterlassen ist genauso mit Verantwortung beladen wie falsches Handeln. Wir alle sollten da nicht rasch besserwissen, sondern nach Kräften mittragen. Es kann uns Bischöfe dennoch nicht davon entbinden, die genannten Grundsätze klar zu vertreten. Andererseits müssen wir uns davor hüten, Ratschläge zu geben, die nicht durch die Kompetenz unseres spezifischen Auftrags gedeckt sind. Unser Beitrag ist daher begrenzt; wir sind jedoch überzeugt, daß er mithelfen kann, einen Weg zu finden, der weiterführt.

3. Als Christen erfahren wir am selben Punkt die innerste Verbindung mit dem liebenden Gott und mit der von ihm geliebten Schöpfung. Dieser Punkt ist die Eucharistie. In ihr reicht die Vorgabe der Schöpfung und die Leistung menschlicher Art hinaus über unsere innergeschichtliche Zukunft und hinein in jene Zukunft ohne Ende, die Gott uns verheißen hat. Wir bringen zum Altar „die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit". Unter den Gestalten von Brot und Wein gibt uns der Herr teil an sich selbst, an seiner erlösenden Liebe, an seiner Hingabe bis zum Tod, aber auch an seinem unzerstörbaren österlichen, verherrlichten Leben. Ist die Eucharistie nicht der höchste Ausdruck dessen, worum es auch in unserem Alltag, worum es auch bei unseren heute so dringlichen und schwierigen Entscheidungen

für die Zukunft der Menschheit und unserer Erde geht? Wir dürfen nicht eine allein vom Menschen hergestellte und geplante Welt haben wollen, die uns unabhängig macht von der göttlichen Gabe der Schöpfung. Wir dürfen nicht die göttliche Gabe der Schöpfung auf sich beruhen lassen, ohne sie in die Hut und Herrschaft unseres Verwaltens und Gestaltens zu nehmen. Die Vorgabe der Schöpfung und das menschliche Gestalten und Planen gehören zusammen. In der Ehrfurcht vor Gottes Gabe unser Werk tun als Ausdruck jener Liebe, die Christus uns erwiesen hat und die wir der Welt weiterzugeben haben: das ist unser Auftrag. Und wenn wir ihn demütig und zugleich mutig übernehmen, dann kann aus dieser unserer Welt ein Zeichen werden, das über sich hinausweist auf jene Zukunft und jenes Leben, die Gott uns und seiner ganzen Schöpfung schenken will.

Verantwortung der Christen für Europa

Eine Erklärung des Rates europäischer Bischofskonferenzen

Aus Anlaß einer Wallfahrt europäischer Bischöfe nach Subiaco zur Feier des 1500. Todestages des hl. Benedikt hat der Rat der europäischen Bischofskonferenzen am 28. September eine von 24 Bischöfen bzw. Konferenzvorsitzenden aus West und Ost unterzeichnete Erklärung über die „Verantwortung der Christen für das Europa von heute und morgen" veröffentlicht. Die Erklärung, die über die Schranken zwischen Ost und West hinweg den Auftrag der Christen in Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens zu umschreiben versucht, schließt an das „Wort zu Europa" vom Peter- und Paulstag 1977 (vgl. HK, August 1977, 405 ff.) an und versteht sich als Fortsetzung, Vertiefung und Konkretisierung der dort nur in sehr allgemeiner Form formulierten Grundsätzen. Damals hatten nur die Vorsitzenden der westeuropäischen Bischofskonferenzen und Jugoslawiens unterzeichnet; das jetzige Dokument trägt u. a. auch die Unterschriften des polnischen und des ungarischen Primas und des Erzbischofs von Prag. Es fehlen lediglich Vertreter der Slowakei, Rumäniens und Bulgariens. Trotz der Schwierigkeit, aus Ost und West gemeinsame Vorschläge zu formulieren, bedeutet der jetzt vorgelegte Text auch inhaltlich einen Fortschritt gegenüber der recht vagen Erklärung von 1977. Vermutlich hatten dazu auch die durch den gegenwärtigen Pontifikat in mancher Hinsicht veränderten Gewichte und Sichtweisen der Kirchen Osteuropas beigetragen.

1. Wir stehen an der Schwelle zum 3. Jahrtausend christlicher Zeitrechnung. Die Menschheit scheint einer ungewissen Zukunft entgegenzugehen. Viele leben in Sorge und Unruhe. Diese Situation drängt uns als Bischöfe Europas, ein gemeinsames Wort über die Verantwortung der Christen heute und morgen zu sagen.
2. Wir veröffentlichen diese Erklärung anläßlich einer Wallfahrt der europäischen Bischöfe nach Subiaco zur Feier des 1500. Geburtstages des hl. Benedikt, nachdem wir im letzten Jahr den 1600. Todestag des hl. Basilius begangen haben. Wie Basilius so hat Benedikt unsere Kultur stark beeinflußt. In seinem Leben und in seinem Wort hat er das Evangelium Christi bezeugt. Er und die Klöster, welche sich in den folgenden Jahrhunderten von ihm inspirieren ließen, haben wesentlich dazu beigetragen, daß Europa eine Heimat entfalteten Menschentums wurde. Nicht ohne Grund hat ihn deshalb Papst Paul VI. zum Patron Europas erklärt.
3. Verbunden durch den gleichen Glauben an Jesus Christus wollen wir den Menschen unserer Zeit, besonders denen, die mit uns in Europa leben, Hoffnung verkünden. Denn wir glauben, daß das Evangelium allem, was in der Geschichte der Menschen und der Gesellschaft lebt, Sinn und Erfüllung geben kann. Das Evangelium erhält unsere Hoffnung. Vereint mit dem Nachfolger des hl. Petrus suchen wir, es in einer Kirchengemeinschaft zu leben, welche über alle Grenzen hinausgeht.
4. Wir sind uns bewußt, daß in Vergangenheit und Gegenwart viele Menschen nach mehr Freiheit, mehr Gerechtigkeit und mehr Frieden auf persönlicher wie auf gemeinschaftlicher Ebene streben. Auch viele Christen setzen sich für dieses Ideal ein, und die Kirche hat ihre Bemühungen durch die Ermahnungen der letzten Päpste unterstützt. Im gleichen Sinn wollen auch wir als Verantwortliche unserer Ortskirchen unsern Teil beitragen für das Europa von heute und morgen. Einer gemeinsamen Erklärung kommt unseres Erachtens in der gegenwärtigen Lage eine besondere Bedeutung zu.
5. Mit vielen unserer Zeitgenossen stellen wir in Europa reiche Gaben und Zukunft Versprechendes, aber auch Schwierigkeiten und Probleme fest. Auch wenn wir uns mit einigen Hinweisen begnügen müssen, wollen wir doch erwähnen, daß Kontakte und Begegnungen verschiedenster Art zur Verbesserung des gegenseitigen Verständnisses ausgebaut werden, daß Hilfsbereitschaft und Verantwortungsbewußtsein gegenüber den Rechten des Menschen, besonders der Frau und des Kindes wachsen, daß das Suchen nach dem Sinn des Lebens vor allem bei der Jugend anhält, daß ein allgemeines Streben nach Gerechtigkeit, Frieden und Befreiung von jeder Art der Unterdrückung sowie der Wille zur Versöhnung unter den Völkern, die sich so lange Zeit bekämpft haben, festzustellen sind. Gleichzeitig dürfen wir jedoch nicht übersehen, daß es neue Formen der Armut, Unsicherheit bei Arbeitslosen, ausländischen Arbeitnehmern und Flüchtlingen und die praktische Mißachtung des menschlichen Lebens und der Menschenrechte in verschiedenen Ländern ebenso gibt wie die Energie- und Wirtschaftskrise, das Aufeinanderprallen von Gesellschaftssystemen und Ideologien, zunehmende Gewaltanwendung, den Rüstungswettlauf und die Angst vor dem Krieg: Gründe genug für Angst, Verzweiflung und Aufruhr bei vielen Menschen.

I. Für ein menschlicheres Europa

6. Wir haben zu deren Überwindung keine technischen Lösungen oder Modelle anzubieten. Unsere besondere Aufgabe ist vielmehr die Verkündigung des Evangeliums. Wir glauben aber, daß das Evangelium ein Licht ist, welches den Menschen und die ganze Menschheit jetzt und immer erleuchtet, und wir sind überzeugt, daß wir uns durch das Bekenntnis unseres Glaubens an Jesus Christus auch für die Achtung und die Würde jedes Menschen sowie für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.
7. Der christliche Glaube lehrt uns, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, auch wenn es öfters durch die Sünde verunstaltet erscheint.
8. Jesus ist „Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene

der ganzen Schöpfung" (Kol. 1,15) und „zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde verunstaltet war"[1]. Er gibt dem Menschen zu erkennen, was Menschsein bedeutet und welches sein eigentliches Ziel ist: über den Tod hinaus ist er zu Auferstehung und ewigem Leben berufen.

9. Jesus Christus ist gekommen, den Menschen zu einer bis dahin nicht gekannten Freiheit zu berufen, und zwar den ganzen Menschen, jeden Menschen, alle Menschen einschließlich der Außenseiter und der von der Gesellschaft Vernachlässigten. Er hat dem Menschen eine beispiellose Zukunft eröffnet, stärker als alle Gegenkräfte, stärker selbst als der Tod.

10. Dieses Menschenbild hat die europäische Kultur in ganz besonderer Weise mitgeprägt. Es wird für uns immer die tiefste Grundlage für die Menschenwürde sein. Im Bewußtsein, daß diese Sicht des christlichen Glaubens unsere Kultur mitbestimmen muß, wollen wir Bischöfe, in Zusammenarbeit mit den andern christlichen Kirchen und allen Menschen guten Willens, uns bemühen um ein Europa der Menschen und der Völker, und nicht nur um ein Europa rein technischen oder organisatorischen Fortschrittes.

1. Die Menschenrechte – Europa der Menschen

11. Europa ist, man muß es eingestehen, noch weit davon entfernt, jedem Menschen ein Leben unter voller Beachtung seiner Würde und seiner Freiheit zu ermöglichen. Trotz mancher Fortschritte sind die Menschenrechte einerseits durch den Mißbrauch der Freiheit bis hin zur Forderung des Rechts auf schrankenlosen Konsum, andererseits durch ein Aufgehen der menschlichen Person in der Gesellschaft bedroht. Menschenwürde wird vielerorts einem blinden Fortschrittsglauben geopfert. Totalitarismus, Terrorismus und Gewaltanwendung stellen weitere Bedrohungen dar. Man muß auch auf die Mißachtung des Lebensrechtes des ungeborenen Kindes hinweisen, auf moralische und ideologische Zwänge bei der Erziehung der Kinder, auf Einschränkungen der religiösen Betätigung sowie auf mögliche Degradierung des Menschen zur bloßen Arbeitskraft und zum bloß wirtschaftlichen Faktor.

12. Solange Menschenrechte bedroht sind, darf die Kirche nicht schweigen. Wie Papst Johannes XXIII. und seine Nachfolger[2], so haben auch viele Bischöfe und Bischofskonferenzen immer wieder ihre Stimme erhoben, um Mitmenschen und Völker vor Unrecht und Gewalt zu schützen. Wir begrüßen die allgemeine Menschenrechtserklärung von 1948 und das Bekenntnis der europäischen Staaten zur Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, „einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion"[3]. Leider müssen wir mit Papst Johannes Paul II. feststellen, daß solche Erklärungen teilweise toter Buchstabe bleiben[4]. Wir müssen uns daher noch umfassender für die Menschenrechte einsetzen. Denn nur dann wird der Mensch voll geschützt, wenn seine Würde in allen Bereichen wirklich geachtet wird. Unser wichtigster Beitrag besteht darin, daß wir uns, zusammen mit allen Menschen guten Willens, unermüdlich für eine Erziehung einsetzen, deren Grundlage die unbeschränkte Achtung vor der Menschenwürde und vor den entsprechenden Verpflichtungen in Europa und in der Welt ist.

13. Wir müssen uns hier darauf beschränken, einige Probleme aufzugreifen, welche uns besonders aktuell erscheinen.

a) Menschliches Leben

14. Menschliches Leben als Geschenk Gottes darf nicht willkürlich angetastet werden. Sein Schutz ist ein Grundrecht des Menschen. Es wird in vielen Staaten Europas durch Abtreibung, Terror und Gewalt mißachtet. Demgegenüber müssen wir betonen, daß jeder Mensch vom Augenblick der Empfängnis bis zum natürlichen Tod sein Recht auf Leben hat und daß jeder Mensch und die menschliche Gesellschaft es im vollen Umfang schützen müssen.

b) Ehe und Familie

15. Ehe und Familie sind eine sehr wichtige Grundlage für ein menschenwürdiges Leben und für die Gesellschaft. Sie sind heute durch Entstellung der ehelichen Liebe, Familienegoismus, überhandnehmende Konsumhaltung, Leichtigkeit der Eheauflösung und Eingriffe in die Elternrechte bedroht. Mehr denn je müssen „alle, die einen Einfluß auf Gemeinden und gesellschaftliche Gruppen haben, zur Förderung der Ehe und Familie wirksam beitragen"[5]. Mit dem Konzil betonen wir aufs neue die Würde der ehelichen Liebe und der Familie sowie ihre Aufgaben für die ganze Gemeinschaft. Das bedeutet: Ehegatten haben das Recht, zusammenzuleben; dies gilt auch für die ausländischen Arbeitnehmer. Eltern haben das Recht, ihre Kinder zu erziehen, und Kinder haben einen Anspruch, in der Familie zu leben. Diese Rechte dürfen aus ideologischen, wirtschaftlichen oder politischen Gründen nicht eingeschränkt werden. Andererseits erfüllt die Familie ihre volle Aufgabe nur dann, wenn sie sich auf die größere Gemeinschaft hin öffnet und zum Gemeinwohl beiträgt.

c) Ausländische Arbeitnehmer und Flüchtlinge

16. Menschen, die, aus welchen Gründen auch immer, ihr Vaterland verlassen, sind oft der Gefahr ausgesetzt, mißverstanden, nicht beachtet und in ihrer Würde verletzt zu werden. Wir setzen uns dafür ein, daß sie den Einheimischen gegenüber nicht benachteiligt werden. Es geht nicht an, daß diejenigen, welche durch ihre Arbeit zum wirtschaftlichen Fortschritt eines Landes beigetragen haben, in Wirtschaftskrisen und bei Arbeitslosigkeit in ihr eigenes, wirtschaftlich bedürftigeres Land zurückgeschickt werden.

17. Wir wiederholen auch die früheren Aufrufe zugunsten von Flüchtlingen jeder Art: wirkliche Solidarität verlangt nicht nur eine großzügige Aufnahme der betroffenen Menschen, sondern vor allem den Einsatz für Freiheit und Gerechtigkeit in der Welt.

d) Recht auf Arbeit

18. In der gegenwärtigen weltweiten Wirtschaftskrise müssen das Recht auf Arbeit und die sich daraus ergebenden Pflichten hervorgehoben werden. Arbeit ermöglicht es dem Menschen, seine eigenen und die Bedürfnisse seiner Mitmenschen zu decken und sich die Erde nutzbar zu machen. Die Gesellschaft muß versuchen, dem Menschen eine Beschäftigung zu ermöglichen, welche ihm ein angemessenes Dasein erlaubt, ohne ihn auszubeuten. Denn die Wirtschaft steht im Dienst des Menschen, nicht umgekehrt.

e) Religionsfreiheit

19. Wir müssen darauf hinweisen, daß sich in Europa nicht alle Menschen der Religionsfreiheit im vollen Sinn des Wortes erfreuen. Papst Johannes Paul II. hat gerade diesen schweren Verstoß gegen die Menschenrechte besonders deutlich angeprangert[6].

20. Grundlage der Religionsfreiheit ist, wie das II. Vatikanische Konzil betont, die Würde der menschlichen Person. Religionsfreiheit umfaßt innere Freiheit, Unverletzbarkeit des Gewissens,

das Recht, den Glauben öffentlich zu bezeugen, einschließlich der Freiheit des Gottesdienstes. Beschränkung und Verletzung der Religionsfreiheit sind „eine tiefgreifende Ungerechtigkeit gegenüber allem, was den Menschen in seiner Tiefe betrifft, was wesentlich menschlich ist. Denn sogar das Phänomen des Unglaubens, 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 einzunehmen, 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."[7]

21. Die Christen teilen die allgemeine Sehnsucht der Menschen, die Freiheit voll genießen zu können. Deshalb setzen sie sich auch für die Religionsfreiheit ein, welche über die Freiheit des Gottesdienstes hinaus für die Kirche und für jeden einzelnen Christen das Recht auf Verkündigung des Evangeliums, auf das kirchliche Apostolat und den Religionsunterricht in allen Formen, auf allen Ebenen und mit allen dazu notwendigen Mitteln, sowie das Recht, ihren Beitrag zur Förderung der Kultur zu leisten, garantiert. Weder ein Staat noch eine andere menschliche Gruppe dürfen eine Person zwingen, gegen ihr Gewissen zu handeln, die Eltern hindern, ihre Kinder in ihrer eigenen religiösen Überzeugung zu erziehen, oder der Kirche verbieten, die ihr eigenen sozialen Aufgaben zu erfüllen. Dies gilt für die ganze Kirche, für Bischöfe und Priester, für Ordensleute und Laien.

22. Nur die Religionsfreiheit ermöglicht es dem einzelnen, ganz seiner Berufung zu leben, und der Kirche, ihren vollen Beitrag für die Gesellschaft zu leisten, ohne dabei ihre Rechte zu überschreiten. Angesichts der Herausforderungen, vor welche die Christen in diesem Bereich noch immer gestellt sind, werden wir unsere Bemühungen weiterführen im Wissen darum, daß die Macht des Geistes Gottes nicht gebrochen werden kann. Die in unserem Kontinent so zahlreichen Gräber der Märtyrer sind Zeugnis dafür.

2. Zusammenarbeit unter den Völkern – Europa in der Welt

23. Im 19. und vor allem im 20. Jahrhundert hat Europa schmerzlich erfahren, daß ein übertriebener Nationalismus zum Krieg führen kann. Die Sehnsucht nach Frieden drängt die Völker daher heute zu Annäherung und Zusammenarbeit.

24. Die Kirche unterstützt dieses Bestreben, wobei es ihre Aufgabe ist, die tiefer liegenden Grundwerte und -haltungen zu betonen. Unter ihnen scheinen uns einige Prinzipien für das heutige Europa wichtig zu sein:

a) Gegenseitige Achtung und Anerkennung

25. Freiheit und Gerechtigkeit fordern genügend Raum für die Pflege der Eigenart der Menschen und der Völker. Die einzelnen Völker und ethnischen Minderheiten haben ihre eigene Identität, ihre eigene Tradition, ihre eigene Kultur. Diese besonderen Werte sind für die Entwicklung des Menschen und für den Frieden von großer Bedeutung. Sie sind bedroht, wenn vermehrte Zusammenarbeit unter den Ländern zum Vorwand für eine Unterwerfung der Schwächeren unter die Stärkeren mißbraucht wird. Nationale Minderheiten können wertvolle Brücken zwischen Ländern und Völkern bilden, wenn man ihnen erlaubt, ihre eigene Identität zu leben.

b) Versöhnung und Frieden

26. Die Geschichte Europas lehrt uns, daß Krieg, Gewalt und jede Art von Unterdrückung Leid bringen, aber keine gerechte Lösung, während Versöhnung und Zusammenarbeit unter den Völkern dem Frieden dienen.

27. Wohl erfahren wir immer wieder, daß ein Leben ohne Spannungen nicht möglich ist. Wenn sie nicht zur Gewaltanwendung führen, brauchen wir vor ihnen auch keine Angst zu haben. Anerkennung der Qualitäten des anderen und Eingehen auf seine Argumente und Forderungen können die menschliche Gemeinschaft bereichern und weiterführen. Durch dauernde Bereitschaft zur Versöhnung und zur Anerkennung des andern als Bruder tragen die Christen besonders zum Frieden unter den Menschen und Völkern Europas bei. Es gibt keine andere Lösung als Frieden in Gerechtigkeit.

c) Im Dienst der ganzen Welt

28. Ziel der Zusammenarbeit unter den Völkern Europas darf nicht Absonderung und Besserstellung unseres Kontinentes sein. Wir Europäer sind Glieder der gesamten Menschheit. Unsere Zusammenarbeit muß daher immer dem Frieden in der ganzen Welt und der Hilfe für die Ärmsten dienen.

d) Bedeutung des Glaubens

29. In Ost und West ist der Materialismus in seinen verschiedenen Formen vielfach an die Stelle der Religion getreten. Man versucht, eine Gesellschaft ohne Gott zu errichten. Auf einer solchen Grundlage kann Europa aber nicht aufgebaut werden. „Der Mensch lebt nicht nur vom Brot" (Mt. 4,4). Die Kirche hat bestimmend am Aufbau Europas mitgewirkt; es wurde vom Christentum geprägt. Basilius und Benedikt bezeugen es beispielhaft. Jener erkannte die Bedeutung der griechischen Literatur für die Kultur und schuf Grundlagen für den sozialen Einsatz, Benedikt baute seine Gemeinschaften auf der „Sorge für den Nächsten" auf und verlieh der Arbeit eine neue Würde.

30. Heute wie gestern bezeugen Christen, daß Glaube und geistliche Werte mit menschlichem Fortschritt und Geschichte nicht nur vereinbar sind, sondern daß sie die umfassende Entwicklung fördern. Wir sind unterwegs zum kommenden Reich Gottes. Christus hat uns schon eine tiefe Einheit geschenkt. Sie ist für uns die Quelle der Hoffnung und der Grund zum Einsatz für ein besseres und brüderlicheres Europa.

II. Was kann die Kirche tun?

31. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, Jesus Christus, die Hoffnung auf die Auferstehung und die Liebe zu verkünden, welche schon jetzt alle Menschen und Völker verbinden soll. Sie kann aber nur Wirklichkeit werden, wenn wir uns solidarisch mit allen Menschen für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden einsetzen. Denn „wir wollen nicht mit Wort und Zunge lieben, sondern in Tat und Wahrheit" (Joh. 3,18).

32. Leider ist unser Zeugnis durch Versagen und Schuld getrübt. Wir vergessen oft unseren Auftrag, geben somit unserem Kontinent nicht alles, was ihm helfen und ihn bereichern könnte.

33. Eine weitere Tatsache verdunkelt unseren Beitrag. Die Kirche war einmal die einende Kraft Europas. In unserem Kontinent begannen die folgenschweren Kirchenspaltungen. Noch heute gehen die Christen, voneinander getrennt auf verschiedenen Wegen, wie wenn Christus selber geteilt wäre (cf. 1 Kor. 1,13). Dies erfüllt uns mit Schmerz, obwohl wir dankbar feststellen dürfen, daß die Verschiedenheiten nicht bis in die tiefsten Wurzeln des

Glaubens reichen, und in letzter Zeit Bedeutsames auf dem Weg zur Einheit geschah.

34. Trotz aller Schwierigkeiten können und müssen wir die bereits bestehende Zusammenarbeit weiterführen.

a) Zusammenarbeit unter den Bischöfen

35. Vermehrt pflegen Bischöfe und Bischofskonferenzen verschiedener Länder gegenseitige Kontakte. Diese können weiter entwickelt werden. Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und die Symposien der europäischen Bischöfe haben in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil die Zusammenarbeit spürbar gefördert. Papst Johannes Paul II. hat die kirchliche Bedeutung dieser Zusammenarbeit besonders betont[8]: Die bischöfliche Kollegialität, d.h. gegenseitige Offenheit und brüderliche Zusammenarbeit unter den Bischöfen im Dienst der Evangelisierung und der Sendung der Kirche, ist nicht nur auf der Ebene der Ortskirche und der Weltkirche, sondern auch auf europäischer Ebene wichtig und notwendig. Der Papst hat vor allem auf zwei Ziele hingewiesen, welche für unsere zukünftige Arbeit bedeutungsvoll sind: gemeinsame Anstrengung zur Selbstevangelisierung Europas und Ermöglichung einer wirksamen Zusammenarbeit aller Episkopate unseres Kontinentes.

b) Kirchliche Zusammenarbeit zwischen den Ländern

36. Die Zusammenarbeit unter den Bischöfen bedarf der Ergänzung. Wir stellen mit Befriedigung fest, daß vermehrt katholische Organisationen und Institutionen gegenseitige Kontakte pflegen und gemeinsam arbeiten. Diese Zusammenarbeit kann noch gefördert werden:

37. – Kontakte zwischen benachbarten Diözesen verschiedener Länder sind erwünscht.

38. – Die Vertiefung fachlicher Kontakte und die Zusammenarbeit katholischer internationaler Organisationen können mehr Früchte bringen.

39. – Junge Menschen haben eine besondere Gabe, Werte anderer Kulturen offen entgegenzunehmen und weiterzutragen. Dies kann für die Kirche sehr wertvoll sein. Die Bischöfe Europas haben sich auf ihrem Symposium vom Juni 1979 eingehend mit diesem Problem befaßt. Es gilt nun, die dort gewonnenen Einsichten und Anregungen zu nutzen.

40. – Die Kontakte unter Christen müssen zum Austausch spiritueller Werte und Erfahrungen führen. Dem Gebet füreinander und dem gemeinsamen Gebet kommen besondere Bedeutung zu. Der heutigen Zeit angepaßte Wallfahrten vermögen Kirchen und Völker einander näher zu bringen.

41. – Schon immer gab es zwischenkirchliche Hilfe unter begüterten und armen Kirchen. Sie wird auch heute in verschiedener Art geleistet und auch in Zukunft notwendig sein. Es ist Aufgabe der Kirchen Europas, sie weiterzuführen und zu verstärken, sowohl in unserem Kontinent als auch gegenüber der dritten Welt.

c) Kirche in Europa und in der Welt

42. Die Geschichte hat die Kirche vorwiegend europäisch geformt, obwohl sie Weltkirche ist, wie das II. Vatikanische Konzil deutlich betont hat. Es dürfte von zunehmender Bedeutung sein, daß die Gesamtkirche, in voller Bewahrung der Einheit im Glauben, in den Sakramenten und in der Leitung, die vorwiegend europäische Prägung überwindet.

43. Es freut uns, feststellen zu können, daß sich die Kirchen in Afrika, Amerika, Asien und Ozeanien bemühen, ihr eigenes Gesicht zu finden. Auch die Kirche in Europa muß ihren spezifischen europäischen Charakter finden. Damit können wir unseren Beitrag leisten für die Begegnung zwischen Christentum und nichteuropäischen Kulturen.

d) Ökumenische Zusammenarbeit

44. Die Spaltung der Christen ist ein Ärgernis, das wir, dem Willen unseres einen Herrn gehorsam, beseitigen müssen. Dabei kommt uns Europäern eine besondere Aufgabe zu, weil die schmerzlichen Trennungen von Europa ausgingen und weil die großen orthodoxen und reformatorischen Kirchen vor allem in Europa beheimatet sind. Gewiß wurden schon Schritte auf die Einheit hin gemacht. Aber manches bleibt noch zu tun. Die Zusammenarbeit des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen mit der Konferenz Europäischen Kirchen[9] muß vertieft werden. Wir stehen vor einer zweiten europäischen ökumenischen Begegnung, welche an jene von 1978 in Chantilly anschließt.

e) Zusammenarbeit mit den Menschen guten Willens

45. Viele Menschen, welche Jesus nicht als Erlöser anerkennen, sind mit uns in dieser Welt unterwegs. Ein Teil von ihnen, Juden und Muslime, glauben mit uns an den persönlichen Gott und Schöpfer. Wir sind bereit, mit ihnen und mit allen Menschen guten Willens beim Aufbau des Friedens und beim Einsatz für die Menschenrechte zusammenzuarbeiten. Tiefe menschliche Werte, auf dem Boden einer gemeinsamen Vergangenheit gewachsen, verbinden viele Europäer über die Grenzen von Religionen und Ideologien hinweg.

Der Zukunft entgegen

46. „Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte."[10] Mit allen Christen wissen wir Bischöfe Europas uns unterwegs zu diesem Herrn, der Himmel und Erde neu machen wird.

47. Das Reich Gottes ist schon jetzt grundgelegt. Diesem Herrn und seinem Evangelium verpflichtet, müssen und wollen wir uns einsetzen für ein friedliches und freies Europa der Menschen und der Völker.

48. Wir lassen uns durch die großen ideologischen und politischen Gegensätze, welche heute Europa so sehr spalten, nicht entmutigen, weil wir wissen, daß Gott uns schon jetzt Frieden geschenkt hat. Diese Hoffnung drängt uns, trotz aller Rückschläge und Enttäuschungen, allen Menschen immer wieder zuzurufen: Schaut mutig in die Zukunft, seid zuversichtlich, da euch im Glauben der Horizont einer neuen Welt und einer neuen Zeit aufgeht.

[1] Gaudium et Spes, Art. 22; [2] cf. Pacem in terris; Johannes Paul II., Redemptor hominis; [3] Schlußakte von Helsinki, Seite 30; [4] Redemptor hominis, Nr. 17; [5] Gaudium et Spes, Art. 52; [6] Redemptor hominis, Nr. 17; [7] Redemptor hominis, Nr. 17; [8] cf. Johannes Paul II., Ansprache an das CCEE vom 19.12.78, AAS 1979, Seite 109; Ansprache an das Symposium der europäischen Bischöfe vom 20.6.79, AAS 1979, Seite 978; [9] Die KEK umfaßt vor allem orthodoxe, altkatholische, anglikanische und aus der Reformation hervorgegangene Kirchen und Gemeinschaften; [10] Gaudium et Spes, Art. 45.

Der „Wahlhirtenbrief" 1980

Eine Anfrage an die deutschen Bischöfe

Zum Wahlhirtenbrief 1980 haben vier bekannte katholische Wissenschaftler, die Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde (Freiburg) und Hans F. Zacher (München) sowie die Moraltheologen Franz Böckle (Bonn) und Bernhard Stoeckle (Freiburg) eine „Anfrage" an die deutschen Bischöfe gerichtet, die wir hier im Wortlaut veröffentlichen. Die Anfrage betrifft sowohl grundsätzliche Aspekte kirchlich-autoritativen Sprechens in politischen Fragen wie auch die konkreten, von den Bischöfen in ihrem Wort zur Bundestagswahl gemachten Einzelaussagen. Es versteht sich von selbst, daß der Text der Anfrage die Meinung der Verfasser und nicht die der Redaktion wiedergibt. Mit den Verfassern sind wir aber der Meinung, daß Abfassungsweise und Inhalt des Wahlhirtenbriefes 1980 dringend der Diskussion über den Wahltermin hinaus bedarf.

Die Unterzeichneten fühlen sich verpflichtet, noch einmal auf das Wort der Deutschen Bischöfe zur Bundestagswahl zurückzukommen. Wir tun dies bewußt erst jetzt, nachdem die Bundestagswahl vorüber ist; es geht uns nicht um die Wirkung, die dieser Hirtenbrief bei der Wahl für oder gegen eine Partei gehabt haben könnte. Uns geht es darum, ob unsere Bischöfe mit diesem Hirtenbrief in der Kirche und für die Kirche richtig gehandelt haben. Wir haben die Bitte, die Auseinandersetzung um diesen Hirtenbrief nun nicht auf sich beruhen zu lassen, sondern zu bedenken, welche Konsequenzen für die Zukunft daraus zu ziehen sind.

Das Wort der Bischöfe ist innerhalb und außerhalb der Kirche vielfach auf Kritik gestoßen. Wer wie die Bischöfe ein prophetisches Amt innehat, muß auch gegen die Stimmung der Zeit reden. Aber das darf nicht dahin verkehrt werden, daß berechtigte Kritik als Bestätigung empfunden wird. Die Bischöfe sollten die Bedenken derer, die durch den Hirtenbrief enttäuscht und befremdet wurden, ernst nehmen und abwägen. Sie sollten das aus Achtung vor denen tun, die in diesem Punkt anders urteilen, aber auch um ihres Amtes willen. Warum sollten die Kritiker der Bischöfe nicht etwas zu sagen haben, was den Bischöfen hilft, ihr Amt richtig auszuüben? Es wäre ein Irrtum, wenn die Bischöfe annähmen, ihr Hirtenbrief sei nur von denen nicht verstanden und nicht gebilligt worden, die allgemein oder von vornherein Gegner der Kirche oder der Bischöfe sind.

Woher kommen die kritischen Einwände gegen das Hirtenwort? Wir glauben, dafür vor allem – freilich nicht nur – die folgenden Gründe anführen zu sollen.

I. Wurde die Autorität der Kirche zu Recht in Anspruch genommen?

Ein erster Grund kommt sicher aus dem Verständnis des kirchlichen Amtes und des Auftrags kirchlicher Verkündigung. Das „Wort der Bischöfe zur Bundestagswahl" sollte in den Gottesdiensten anstelle einer Predigt verlesen werden. Damit geschah diese Verlautbarung unter dem Anspruch, ein an die Gläubigen gerichtetes Wort der christlichen Heilsbotschaft zu sein.

Wir können nicht erkennen, daß sein Inhalt im ganzen diesem Anspruch gerecht wird. Die einleitende Bemerkung, daß die Christen zu bedenken hätten, was die Gebote Gottes in der Politik fordern, sowie der Hinweis auf den notwendigen Schutz des ungeborenen Lebens und die Ermahnung zur Wahrnehmung der politischen Verantwortung, welche die Gläubigen als Bürger unseres Staates haben, fügen sich zweifellos dem Auftrag kirchlicher Verkündigung ein. Bei vielem anderem handelt es sich jedoch um die Äußerung von Besorgnissen und wertenden Stellungnahmen der Bischöfe zur aktuellen politischen Situation in der Bundesrepublik. Man kann diese Besorgnisse und Stellungnahmen teilen oder nicht, jedenfalls sind damit Anliegen vorgebracht, in denen katholische Christen von der Glaubenslehre her verschiedener Meinung sein können und die überdies zum Teil sich noch im Stadium wissenschaftlicher Kontroverse befinden.

In solchen Fällen soll aber gemäß der Pastoralkonstitution Gaudium et spes des Zweiten Vatikanischen Konzils die Autorität der Kirche und kirchlicher Verkündigung nicht für eine der möglichen Ansichten in Anspruch genommen werden.

Auch die Bemerkung Kardinal Höffners, das Bischofswort verkündige doch die Christliche Soziallehre, ändert daran nichts. Diese Grundlage läßt das Hirtenwort explizit überhaupt nicht und implizit nur schwer erkennen. Gewiß haben die Bischöfe das Recht und auch die Pflicht, die Grundsätze der Christlichen – genauer wohl: Katholischen – Soziallehre den Gläubigen in Erinnerung zu rufen. Hat aber nicht das kirchliche Lehramt dort, wo es sich nur auf die Katholische Soziallehre beruft, die weithin ein Produkt der Sozialphilosophie ist, ganz besonders vorsichtig zu sein, um nicht eine mögliche Meinung als die nach dem Evangelium *allein* mögliche auszugeben und dafür die Bindung im Glauben in Anspruch zu nehmen?

Um nicht mißverstanden zu werden: Es gehört durchaus zum Amt der Bischöfe, den Gläubigen in und aus der Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft auch Weisun-

gen für ihr politisches Handeln zu geben und die Staatsgewalt nötigenfalls in ihre Schranken zu rufen. Politik ist nicht ethisch-sittlich neutral, und die Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft kann nicht deshalb aufgegeben oder verkürzt werden, weil daraus politische Wirkungen hervorgehen. Aber es muß eben um Orientierungen aus der christlichen Heilsbotschaft und ihrer unmittelbaren Anwendung auf die verschiedenen Lebenssituationen gehen. Unter diesem Blickpunkt läßt sich durchaus klare und kräftige Verkündigung halten, die uns alle, die Gläubigen ebenso wie alle politischen Parteien, trifft und betrifft. Aber gerade dies ist dem Hirtenbrief als Ganzem nicht gelungen. Zu vieles von dem, was darin gesagt oder offenbar gemeint war, erschien als mögliche Meinung – als eine Aussage, zu der der Christ, der sich im Gewissen prüft, auch anders denken kann. Zu vieles auch konnte dem Christen nicht wichtig erscheinen, während er auf Aussagen wartete, zu denen das Evangelium sehr viel mehr zu drängen scheint. Haben die Bischöfe mit dem „Wort zur Bundestagswahl" nicht etwas getan, wovon der Papst die Priester um ihres eigenen geistlichen Auftrags willen gerade fernhalten will? Er sagt es deutlich: „Seid geistliche Führer... nicht soziale oder politische Führer... Vergeßt nicht, daß das Ringen um Irdisches leicht zur Quelle der Entzweiung werden kann, während der Priester Zeichen der Einheit und Brüderlichkeit sein muß. Die weltlichen Aufgaben sind der Handlungsbereich der Laien, welche die zeitlichen Dinge mit christlichem Geist beleben sollen." (Ansprache an die Priester und Ordensleute in Guadalupe am 27. 1. 1979).

II. Sind die Bischöfe der politischen und innerkirchlichen Situation gerecht geworden?

Wir meinen aber auch, daß weitere Gründe für die ablehnende Haltung gegenüber dem Wort der Bischöfe in der konkreten politischen und gesellschaftlichen Situation liegen, aus der heraus und in die hinein dieses Wort gesprochen wurde.

1. So ist es etwa eine Sache, ob ein Hirtenwort in einer Diktatur unter der Gefahr des Martyriums gegen ein allgegenwärtiges Unrecht gesagt wird, und eine andere Sache, ob ein solches Wort in einem freiheitlichen demokratischen Rechtsstaat gesprochen wird. Das Argument, die Kirchen müßten jetzt reden, weil ihnen vorgeworfen würde, sie hätten gegenüber dem nationalsozialistischen Unrecht geschwiegen, bedarf der sorgfältigsten Differenzierung. Was gegen die Allgegenwart des Unrechts gesagt wird, rechtfertigt sich fast schon aus dem Zeugnisgeben, das damit verbunden ist. Was in die Gesellschaft eines freiheitlichen demokratischen Rechtsstaats hineingerufen wird, wird unter der Prämisse gesagt, daß jedermann das Recht hat, seine Meinung zu äußern. Der Anspruch der Wahrheit bedarf hier in ganz anderer Weise der zwingenden Rechtfertigung aus der Sache.

Es ist ferner von Belang, ob die Kirche sich an eine Regierung wendet, die autoritär das Volk beherrscht, oder an eine Regierung, welche die demokratische Funktion der Gesellschaft ist. Unter den Bedingungen einer freiheitlichen Demokratie richtet sich das Amt der Bischöfe darauf, sowohl die Gesellschaft zu überzeugen als auch die Regierung, die die Führungsverantwortung trägt. Die Kirche muß auch, und zwar in erster Linie, darauf hinwirken, daß die Gesellschaft das Richtige tut. Und dies geschieht am besten, indem die Kirchenglieder der Gesellschaft ein Zeugnis und ein Beispiel geben, das die Gesellschaft versteht. In den letzten Jahren wurde es immer mehr eine Belastung bischöflicher politischer Verlautbarungen, daß sie zu wenig zum „Volk Gottes" als dem „Sauerteig" der Welt sprachen, der die Gesellschaft durchdringt, und zu viel Regierung und Gesetzgebung gegen die Gesellschaft anriefen.

2. Es ist auch nicht unerheblich, ob ein politisches Wort der Bischöfe sich an Gläubige wendet, die im Staat Untertanen und in der Kirche „Benutzer" der „Heilsanstalt Gottes" sind, oder an Gläubige, die im Staat mündige Bürger und in der Kirche aktive Glieder sind, deren Amt die Welt ist. Man muß bedenken, welcher Widerspruch zwischen dem demokratischen Selbstverständnis dieser Kirchenglieder und dem Umstand besteht, daß ihre Bischöfe ohne jede Diskussion mit ihnen zu ihnen und an ihrer Stelle politisch reden. Wenn der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz sagt, der Hirtenbrief beschränke „sich bewußt auf eine Auswahl jener Grundsätze, die" den Bischöfen „im Rückblick auf die vergangene und im Ausblick auf die künftige Legislaturperiode des Deutschen Bundestages als besonders aktuell und für die Zukunft unseres Volkes als besonders wichtig erscheinen", so muß er doch einräumen, daß die Bischöfe ein großes Risiko eingehen, wenn die Laien, deren Amt und Last die Welt ist, diese Auswahl nicht teilen. Wenn der Vorsitzende hinzufügt, „keine Seite" könne den Bischöfen „vorschreiben, welche Auswahl wir dabei treffen", so hat er sicher recht. Aber das Risiko der Bischöfe bleibt doch, daß sie, wenn sie allein aus ihrem geistlichen Amt heraus handeln und denken, den Rat derer ungenutzt lassen, die sich mit ihnen in die Verantwortung für diese Welt teilen.

3. Wir sind der Auffassung, daß der Hirtenbrief in einer Weise entstanden und mit einem Inhalt entstanden ist, der den hier und jetzt herrschenden Umständen nicht gerecht wird. Wir meinen ferner, daß es gründlichen Nachdenkens bedarf, ob unter verfassungsrechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Bedingungen wie den gegebenen Wahl-Hirtenbriefe klassischer Art überhaupt opportun sind. Wahlhirtenbriefe sind sinnvoll doch nur, wenn sie etwas zu der Wahl sagen, die da ansteht. Es war vielleicht das entscheidende Mißverständnis der Autoren dieses Wahlhirtenbriefs, daß sie meinten, Forderungen an die Politik an sich zu erheben, während die Umstände, insbesondere der Zeitpunkt der Verlesung, es nahelegten anzunehmen, daß die Bischöfe von der Wahl zwischen Parteien redeten, die die Bürger zu treffen hatten.

Wir glauben, daß Sinn und Funktion von Wahl-Hirtenbriefen nach zwei Richtungen hin aufgelöst werden kön-

nen. Die eine Richtung ist das permanente Gespräch der Bischöfe mit ihren „Kirchen" über die politischen Aufgaben der Zeit. Dazu mögen von seiten der Bischöfe Äußerungen an die Gläubigen geeignet sein. Ohne angemessene Institutionen und Verfahren, durch die die Bischöfe auch hören, wie die Laien, deren Amt die Welt ist, denken – und zwar auch die Laien, die sich die Bischöfe nicht von vornherein als Berater auswählen –, werden solche Äußerungen jedoch unbefriedigend bleiben. Die andere Richtung bischöflicher Hirtenbriefe könnte die sein, daß die Bischöfe die Gesellschaft und ihre politischen Exponenten in Ausübung des „Wächteramts" auf die Sünden der Zeit aufmerksam machen. Sie sollten das aber nur tun, um großen Schaden von gefährdeten Gütern abzuhalten, und sie sollten besonders sorgfältig abwägen, ob und wann dies mit einer Wahlentscheidung in Verbindung zu bringen ist. Wird diese Unterscheidung nicht beachtet und wird die bischöfliche Autorität und Verkündigung für Verlautbarungen in Anspruch genommen, die sich im Rahmen nur möglicher, wenn auch christlich fundierter Meinung bewegen, so gefährdet das die Kirche im Innern und nach außen.

Nach außen beeinträchtigt es die Glaubwürdigkeit kirchlicher Äußerungen, insbesondere das Ansehen ihres Hüter- und Wächteramts. Es gefährdet darüber hinaus die besondere Stellung der Kirche in der Gesellschaft und gegenüber dem Staat. Die Kirche wird auf die Ebene gesellschaftlicher Interessenorganisationen gestellt, parallel etwa zu den Gewerkschaften, und ihre Verlautbarungen werden wie Meinungsäußerungen einer solchen Organisation eingestuft und bewertet. Kann das im Sinne der Bischöfe liegen?

Nach innen bringt es Konfliktstoff und Zwietracht in die Kirche. Viele der Gläubigen, die die Besorgnisse und Stellungnahmen der Bischöfe nicht teilen, fühlen sich von ihnen zu Unrecht an ihre Glaubensverpflichtung gemahnt. Sie werden dadurch an den Rand der Kirche gedrängt, der sie doch voll angehören wollen. Den Gemeinden, in denen fast überall Katholiken verschiedener politischer Auffassungen zusammen leben, droht eine Polarisierung, welche diejenigen gegeneinander aufbringt, die doch durch das Band des einen Glaubens, der einen Hoffnung und der einen Liebe miteinander verbunden sind. Außerdem werden die Seelsorger nicht selten in einen Konflikt zwischen bischöflicher Weisung und ihrer Aufgabe zum pastoralen Dienst an der Einheit der Gemeinde gestellt.

4. Die Problematik des Wahl-Hirtenbriefes stellt sich mit besonderer Schärfe im Verhältnis zwischen den Bischöfen und der Jugend. Wir alle wissen, daß die Kontinuität der Generationen abgerissen ist wie nie zuvor. Hirtenworte von der Art des Wahl-Hirtenbriefes vom September 1980 sind nicht geeignet, den Faden aufzunehmen. Gewiß erwartet die Jugend Mut zur Autorität. Aber sie weiß aus eigener Erfahrung, wie wenig Mut es erfordert, einer demokratischen Regierung, die einem nicht nahesteht, „die Meinung zu sagen". Der Jugend erschiene es sehr viel mutiger, wenn die Bischöfe öfter auch den Parteien, die das Christliche im Namen tragen, und der bürgerlichen Umwelt, in der die Kirche lebt, sagen würden, was an ihnen nicht christlich ist. Gewiß erwartet diese Jugend, daß die Liebe zu Gott und seiner Schöpfung und zu den Menschen gepredigt wird. Aber sie will, daß man ihr selbst und ihren Mitbürgern sagt, was das verlangt. Sie will, daß sie und die Gesellschaft überzeugt werden, um danach den Staat zu gestalten.

III. Was befremdet an den einzelnen Aussagen?

Es sei uns noch erlaubt, zu einzelnen Punkten des Wortes der Bischöfe zur Bundestagswahl Stellung zu nehmen.

1. Die Aussage zur Abtreibung (Ziff. 1) mußte deshalb überraschen, weil sich die Bischöfe zu diesem Punkt bei der rechtspolitischen Auseinandersetzung bereits ausführlich und klar geäußert haben, während bei der Bundestagswahl eine ernsthafte Alternative nicht anstand. Gesellschaft und politisches System in der Bundesrepublik Deutschland haben in diesem Punkt in den vergangenen Jahren einen Kompromiß gefunden, der von keiner mehrheitsfähigen politischen Partei in Frage gestellt wird. Daß der Hirtenbrief gleichwohl im Zusammenhang mit der Wahl von diesem Punkt sprach, irritierte, indem der Eindruck einer Alternative erweckt wurde, welche die Leser nicht sehen konnten. Des weiteren ist dieser Abschnitt der Kritik vor allem deshalb ausgesetzt, weil hier ein oft erörtertes Thema – dessen Gewicht hier nicht bestritten werden soll – erneut aufgegriffen wird, während viele Themen, die vielen von ähnlicher Dringlichkeit, aber größerer Vergessenheit zu sein scheinen, von den Bischöfen nicht angesprochen werden.

2. Die Bemerkungen zu Ehe und Familie (Ziff. 2) scheinen uns zu viel vom Gesetz und zu wenig von den gelebten Überzeugungen in der Gesellschaft zu erwarten. Wo die Gesellschaft Ehe und Familie nicht mehr versteht, werden Gesetze, die diese Entwicklung ignorieren, den Verfall nur noch schmerzlicher machen. Auch sehen viele Christen, daß die Alternative nicht nur zwischen Befürwortern und Gegnern eines christlichen Verständnisses von Ehe und Familie verläuft, sondern auch zwischen Politikern, die in Beobachtung gesellschaftlicher Defizite meinen, der Staat müsse sich gerade den so Betroffenen zuwenden, und Politikern, die in der Sorge um das Ziel, Ehe und Familie zu fördern, auch den Preis zahlen, denen nicht gerecht zu werden, die nicht in einer heilen Ehe und Familie leben. Bei der Beurteilung der im Hirtenwort angesprochenen Gesetze handelt es sich nicht zuletzt gerade um diese Problematik. Auch ist es rechtstatsächlich noch keineswegs erwiesen, ob das neugeschaffene Eherecht die Ehescheidung begünstigt, wovon der Hirtenbrief ausgeht, oder nicht vielmehr eheerhaltend wirkt.

Die tiefste Problematik scheint uns freilich im folgenden zu liegen. Wenn die Werte von Ehe und Familie heute weithin nicht mehr erkannt werden, so hat das seine maßgebliche Ursache in dem allgemeinen Schwund an Hoffnungskraft und Vertrauen auf eine lohnende Zukunft. Die

Ursachen für solche Hoffnungslosigkeit sind weitaus differenzierter und umfassender, als das Hirtenwort aufscheinen läßt. Mit Nachdruck wollen wir aber betonen, daß die Sorge um Ehe und Familie, auch im Bereich der Gesetzgebung, und ihre Verteidigung gegenüber ideologischen Vorstößen ein Punkt ist, in dem die Bischöfe nach unserer Auffassung die Laien der Kirche hinter sich haben.

3. Für die Aussage über das Verhältnis von Staat und Gesellschaft (Ziff. 3) läßt sich dies aber schon deshalb nicht sagen, weil hier die Rede der Bischöfe dunkel ist. Auf der einen Seite wird der starke Staat gegenüber den Gruppen gefordert, auf der anderen Seite wird gefordert, daß der Staat die Gruppen stärkt. Staat und Gruppen, das ist ein Thema einer permanenten Schwierigkeit der Balance. Mit sybillinischen Äußerungen, wie sie die Bischöfe hier tun, ist niemandem geholfen und nichts gelöst. Die Frage ist doch, welchen Gruppen man worin Entfaltung gönnt und welchen Gruppen gegenüber man Beschneidung für notwendig hält. Was ist nicht nur wünschenswert, was ist auch machbar? Auf welche Entwicklung kann man vertrauen? Über die schwierigsten Fragen der Staatsgestaltung so dunkel zu reden, wie es hier geschieht, kann niemandem nützen – weder dem wählenden Laien noch der Autorität der Bischöfe, noch irgendeiner anderen Person oder einer anderen Sache.

Viel Zustimmung hat der Satz gefunden, daß wir über unsere Verhältnisse leben. Bei genauerem Hinsehen aber setzt hier rasch Dissens ein. Worin leben wir über unsere Verhältnisse? Und wer ist es eigentlich, der da über seine Verhältnisse lebt? Die Staatsverschuldung ist gewiß ein bemerkenswertes Symptom. Aber die Meinungen darüber, was hier opportun und nicht opportun ist, gehen weit auseinander. Sind nicht andere, nichtökonomische Symptome ebenso wichtig? Lebt nicht die ältere Generation über ihre Verhältnisse zu Lasten der jüngeren? Lebt nicht die Generation, die jetzt die fortgeschrittenen beruflichen Positionen hat, über ihre Verhältnisse im Verhältnis zur Jugend der geburtenstarken Jahrgänge, die sich in diese Positionen teilen möchte? Aber lebt nicht auch die Jugend unseres Wohlstandsstaates schon über die Verhältnisse? Leben wir nicht alle über unsere Verhältnisse, wenn wir die Lage der übrigen Welt bedenken? Ist der Hinweis darauf, daß das „Über-unsere-Verhältnisse-Leben" sich in Staatsverschuldung und Bürokratisierung ausdrückt, nicht schon ein Zeichen dafür, daß diese Kritik nicht so sehr vom elementaren Impetus umfassender Nächstenliebe und Gerechtigkeit, sondern vom Standpunkt des guten nationalen Hausvaters her gedacht ist? Auch hier gilt, daß die Aussage differenzierter hätte sein müssen, um weniger zu schaden als zu nützen.

4. Die Stellungnahme zum Frieden (Ziff. 4) hätte wohl kaum befremdet, wenn sie nicht so formuliert gewesen wäre, daß sie den Eindruck erweckte, als sollte eine Partei gegen die andere in Schutz genommen werden. Ist es aber Sache der Bischöfe, den bekannten Übertreibungen eines Wahlkampfes entgegenzutreten? Und wenn: welchen Übertreibungen wird entgegengetreten, welchen nicht?

IV. Zum Mißverständnis gehören meist zwei

Mit alldem sollte erläutert werden, warum wir meinen, daß die Institution von Wahl-Hirtenbriefen grundsätzlich in Frage gestellt werden sollte, und warum wir meinen, daß jedenfalls der Hirtenbrief vom September 1980 recht unzulänglich – und sicher der Situation nicht angemessen – abgefaßt war.
Wir wollen hierzu noch ein Letztes bemerken. Der Hirtenbrief wurde gewiß weitum mißverstanden. Aber zum Mißverständnis gehören zumeist zwei Seiten: jemand, der mißverständlich ist, und jemand, der mißversteht. Wer mißverstanden wurde, sollte sich in erster Linie fragen, warum er mißverständlich war. Auch darum bitten wir.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, Franz Böckle, Bernhard Stoeckle, Hans F. Zacher

Tagungen

Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft

Zum Internationalen Kongreß für Kirchenrecht in Fribourg

Es darf als beachtenswert bezeichnet werden, daß *eine* Feststellung auf dem IV. Internationalen Kongreß für Kirchenrecht am 6. bis 11. Oktober 1980 in Fribourg/Schweiz unumstritten war: Es gibt *Grundrechte* des Christen in der Kirche. Seit Ausgang des 18. Jahrhunderts ist diese Erkenntnis für den staatlichen Bereich herausgearbeitet worden und kann heute als Allgemeingut gelten. Nun aber herrscht auch unter den Kanonisten Übereinstimmung darin, daß es Grundrechte in der Kirche gibt. Das ist nicht selbstverständlich für eine Kirche, deren Gesetzbuch bis-

her fast ausschließlich Pflichten der Gläubigen kannte, nicht selbstverständlich für eine Wissenschaft, die ihrer Struktur nach nicht leitbildsetzend die Lebenswirklichkeit prägt, sondern vielmehr den Fluß dieser Wirklichkeit von Zeit zu Zeit durch Anpassung ihres Normensystems rezipiert. Daß die kirchliche Rechtswissenschaft die Grundrechte *als Tatsache* anerkennt, läßt hoffen, daß man sie auch im Leben der Kirche nicht mehr bestreiten wird. Schwierig wird es allerdings, wenn es um die Benennung und Durchsetzung dieser Rechte geht. Hier hat auch der Kanonistenkongreß nur vorläufige Schritte tun können.

Gibt es Grundrechte als spezifisch kirchliche Christenrechte?

Bevor man Grundrechte namhaft machen kann, muß die Basis geklärt sein, auf der sie stehen sollen. Reicht die Feststellung aus, der Mensch sei Mensch und Geschöpf Gottes und seine unveräußerliche Würde bedinge alle konkreten Ausformungen seiner Grundrechte? Obwohl doch die Kirche eine Gemeinschaft irdisch lebender Menschen ist, von deren Menschsein man in keinem Fall absehen kann, spielte bei der Grundfrage nach der Basis der Grundrechte des Christen die Anthropologie kaum eine Rolle. Noch schwerwiegender war ein anderes Defizit: Es herrschte nicht einmal Übereinstimmung darüber, ob es sich bei den Grundrechten des Christen um Menschenrechte, *spezifisch kirchliche Christenrechte* oder vielleicht beides handele. Die wiederholten Stellungnahmen der Kirche zugunsten der Menschenrechte ließen es einerseits als notwendig erscheinen, die Geltung dieser Rechte auch in der Kirche hervorzuheben, wenn auch vielleicht nur subsidiär. Andererseits aber bedeutet eine solche Anerkennung, daß man sich mit der Kirche vorgegebenen Rechten konfrontiert sieht, die zudem noch in der Formulierung staatlicher Grundrechtskataloge in aller Munde sind. Hier bedeutet Zustimmung zugleich auch immer Abgrenzung. Im Bemühen um die theologischen Grundlagen der Christenrechte in der Kirche wurden verschiedene Ansätze sichtbar. Ein Referat von Kardinal *Joseph Ratzinger,* das sich mit Freiheit und Bindung in der Kirche befaßte, stellte das *Recht als Vorbedingung der Freiheit* heraus: „Freiheit ist mit Rechtsbesitz, mit einer Seinshöhe identisch", folgert Ratzinger aus dem biblischen Befund zum Wort eleutheria. Der Christ in der Kirche ist frei, wenn er im Besitz der Rechte eines Vollbürgers im Volke Gottes ist. Für ihn gilt das Gesetz der Sohnschaft, denn er ist durch den Geist am Seinsstatus Jesu Christi beteiligt, er ist Pneumatiker. In dieser Teilhabe wird zugleich sichtbar, inwiefern Freiheit und Bindung zusammengehörige Wirklichkeiten sind: die Freiheit schließt für den Christen das Kreuz ein. Grundlegende Freiheitsordnung der Kirche ist nach Ratzinger die Pflicht der Kirche, Glaube und Sakramente ungeschmälert und unverfälscht zugänglich zu machen. Darin werde die Teilhabe am Sein Christi vermittelt. Als Grundrecht des Christen folgt daraus das Recht auf den ganzen Glauben. Ratzinger machte deutlich, daß eine beständige Aufgabe darin gestellt ist: die rechte Balance zu finden zwischen der Freiheit der Theologie und der Einheit des Glaubens. Auch die Vergegenwärtigung des Glaubens im Denken und Sprechen einer Epoche bezeichnet Ratzinger als Rechtsgut.

Von einem ekklesiologischen Ansatz her näherte sich *Antonio Rouco Varela,* Weihbischof von Santiago de Compostela, den Grundrechten des Christen. Auch die grundlegendsten Rechte der weltlichen juristischen Ordnungen seien nicht ohne weiteres auf die Kirche und ihre Lebensordnung übertragbar. Vielmehr seien die Grundrechte in der Kirche aus dem eigenen Sein dieser Kirche abzuleiten. Ihre formal-qualitative Bestimmung habe danach zu geschehen, daß sie der letztendlichen Orientierung des Christen und der Kirche an der Bestimmung zur Heiligkeit zu dienen hätten. Die materiell-juridische Bestimmung müsse dem eigentümlichen Leben der Kirche entsprechen, das durch die Teilhabe an den tria munera Christi charakterisiert sei. Die Rechte des Christen in der Kirche seien kerygmatisch-sakramentaler und pastoral-apostolischer Natur. Realisationsmodell ist für Rouco Varela das Recht der Gläubigen, von ihren Hirten die zum Heil notwendigen Mittel und Güter zu empfangen. Damit bleibt er bei can. 682 CIC stehen. Für die technisch-juristische Ausarbeitung der Grundrechte wünschte sich der Referent, daß sie modellhaft sei für die juristische Erfahrungsweise der Welt, ein bei der gegenwärtigen methodologischen Lage des Kirchenrechts mehr als optimistischer Wunsch.

Ebenfalls ekklesiologisch setzt *Jean Beyer* (Gregoriana, Rom) die Grundrechtsfrage an. Er macht die communio ecclesialis zum Kriterium der Grundrechte. Aus der Sichtweise der Kirche als Communio durch das Zweite Vatikanum ergeben sich die personalen Rechte auf Vereinigung mit Gott, auf das Gebet, auf Empfang und Ausübung der Charismen, auf Zeugnisgeben für Christus, alles Rechte des Glaubens. Ebenfalls als Grundrechte qualifizierte Beyer das gemeinschaftliche Handeln, das liturgische Tun, die Caritas und das gemeinsame Zeugnis für Christus. Allerdings hätten diese Grundrechte vorläufigen Charakter wie die Kirche als wanderndes Gottesvolk selbst. Beyer setzte deutlich kritische Akzente: „Die Grundrechte des Menschen sind ein Grundrecht des Christen ... Der neue Codex scheint sie zu ignorieren. Einige setzt er voraus, aber er definiert sie nicht. Man muß sie aber ... positiv, korrekt und vollständig aussagen." Der Christ könne nicht Zeuge der grundlegenden Menschenrechte sein, wenn er sie nicht im vollen Lichte Christi sehe, in der kirchlichen communio.

Welche praktischen Konsequenzen haben kirchliche Grundrechte?

Alle diese theologischen Grundlegungsversuche lösten die *Frage nach der Konkretisierung und Durchsetzung* aus, ohne sie zu beantworten. Wer bestimmt, wie weit die Grundrechte reichen und wo sie ihre Grenzen haben? Wer

prüft, ob der Ausgleich zwischen Individualrecht und Erfordernis der kirchlichen communio – nur in der Theorie überflüssig – richtig getroffen wird? Wie kann sichergestellt werden, daß das Kirchenrecht nicht einengt, sondern hilft, nicht unterdrückt, sondern den Raum der Freiheit gewährleistet? Muß man die Grundrechte nicht auch anthropologisch angehen, ja auch christologisch? Reichen solche theologischen Begründungsversuche wie die vorgestellten überhaupt zur Beantwortung eines letztlich doch auch juristischen Fragenkomplexes? Überspielt man nicht die ganze Dimension dessen, was in der Kirche heute als Problem erscheint: die Wahrung der Rechte des Christen in seiner Kirche?

Sehr viel konkreter hätten die Aussagen bei der Verhältnisbestimmung von Grundrechten und sacra potestas in Lehr-, Leitungs- und Heiligungsamt der Kirche werden können. Sie wurden es aber nur zum Teil. *Wilhelm Aymans* stellte klar, daß die kirchlichen Grundrechte nicht dieselbe Funktion in der Kirche haben können wie die Menschenrechte im Staat. Letztere hätten ihr spezifisches Gepräge aus der Schutzfunktion gegenüber den spezifischen Mißbrauchsmöglichkeiten der potestas civilis. Was diese Rechte angehe, sei der Mensch in der Kirche bereits frei. Die *kirchliche Wirkung der Menschenrechte* könne man so charakterisieren, „daß die Mission der Kirche nach außen und innen nur unter Verzicht auf die Anwendung von dem Evangelium widersprechenden Mitteln erfolgen kann und muß". Der Gläubige habe gegenüber der Kirche ein Grundrecht darauf, „auch im Falle seines völligen Versagens frei zu bleiben von Zwangsmitteln, die dem Geist des Evangeliums widersprechen". Welche aber entsprechen ihm, so daß die Kirche „alle ihr geeignet erscheinenden Mittel der geistlichen Vollmacht einsetzen kann und gegebenenfalls muß, um die Treue der Gläubigen zum Evangelium zu fördern und zu sichern"? An einen den Menschenrechtskatalogen vergleichbaren Grundrechtskatalog in der Kirche könne laut Aymans nicht gedacht werden, sondern nur an eine Darstellung der rechtlichen Grundstellung des Gläubigen. Diese aber sei nicht beziehungslos zur geistlichen Vollmacht beschreibbar. Da die innerkirchlichen Freiheitsrechte im Hinblick auf die potestas sacra statuiert seien, müsse man diese Freiheit als libertas sacra bezeichnen. Inhaltlich bedeute sie, „daß der Gläubige in seiner Teilhabe an der aktiven Ausübung der tria munera nicht unterdrückt wird".

Sehr prekäre Fragen stellte *Ladislas Örsy* (Washington) zum Recht des Christen im Bereich der Sakramentenverwaltung in der Kirche. Gibt es z.B. ein Grundrecht auf Teilnahme an der Eucharistie? Wie weit ist die Kirche durch ein solches Grundrecht verpflichtet, priesterlosen Gemeinden die Feier der Eucharistie zu garantieren? Welche Folgerungen ergeben sich für das Weiherecht, für Zölibat und Weihefähigkeit der Frau und des verheirateten Mannes? Was bedeutet ein Grundrecht auf Eucharistie für die wiederverheirateten Geschiedenen, für die getrennten Christen? Örsy sah die Hauptproblematik bei den munera docendi et regendi, die die Voraussetzungen für die Sakramentendisziplin zu erarbeiten haben.

Zu Lehr- und Leitungsamt nahm *Giorgio Feliciani* (Pavia) Stellung. Er hob den Anspruch an das kirchliche Amt hervor, eine Unterweisung und Bildung zu erhalten, die ein echtes Christenleben zu erreichen erlaubt. Für die Theologen gelte, daß sie zunächst Gläubige seien und darum alle Rechte und Pflichten des Kirchengliedes hätten. Ihre spezifische Funktion jedoch lege ihnen eine besondere Verantwortung auf. Ihre Forschungen müßten in Gemeinschaft mit der Kirche getrieben werden und in Harmonie mit dem sensus fidelium des Gottesvolkes.

Welche Zwangsmittel sind im Sinne des Evangeliums?

Längst nicht alle Meinungen und Perspektiven, die auf dem Kongreß zur Sprache kamen, konnten auch nur aufgerissen werden. Von großer Bedeutung waren die Referate über die ökumenischen Perspektiven – denen darüber hinaus ein ganzer Tag mit Besuchen beim Ökumenischen Rat der Kirchen und beim Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats gewidmet waren – wie auch die über die Rechte der Christen in den weltlichen Staats- und Gesellschaftsordnungen. Die Beiträge von Juristen, die sich mit teils kanonistischen, teils staatskirchenrechtlichen Fragen beschäftigten, trugen mit zu dem Eindruck bei, daß der Kongreß eine Fülle von Fragen aufgegriffen hat, bis zu Lösungen aber nicht vordringen konnte. Um zu einem Meinungskonsens zu kommen, war auch die Zeit für Diskussionen zu kurz. Offen blieb, wo die Grundrechtsthematik in der Kirche eigentlich angesiedelt ist: etwa auf der Ebene Brasilien, wo die Kirche die Menschenrechte verkündigt, um christenwürdiges Dasein zu ermöglichen, oder auf der Ebene Europa, wo sie sich zögernd durchringt, ihr eigenes Rechtssystem auf grundlegende Normen hin zu betrachten. Die Unterscheidung von Menschenrechten und Christenrechten wurde verbal vollzogen, aber nicht ausgeführt. Reicht es aus, die Menschenrechte in der Kirche *so* als nicht anwendbar zu bezeichnen, oder müßte man nicht vielmehr sagen, *wie* sie anwendbar sind? Ist der Christ in der Kirche bezüglich der Menschenrechte wirklich schon eo ipso frei, oder müßte man nicht fragen, *was* das Recht auf freie Meinungsäußerung z.B. für einen Lehrer der Theologie umfaßt und was nicht? Kann man so tun, als ob durch die staatliche Grundrechtsgewährung die Machtausübung der Kirche erledigt wäre, als ob sie nicht mehr unterdrücken könne und nicht mehr unterdrücke? Sind alle Zwangsmittel, die der weltlichen Gewalt nicht bedürfen, im Sinne des Evangeliums und daher anwendbar und grundrechtskonform? Und schließlich: Was nützte auch ein Konsens über die Grundrechte des Christen in der Kirche, wenn die Frage der Durchsetzung und der dazu nötigen gerichtlichen Organe nur in Randbemerkungen behandelt wird?

Wie weit ist die Codex-Reform gediehen?

Zur Einführung in den Kongreß hatte *W. Onclin* (Löwen), Sekretär der päpstlichen Kommission für die Codex-Re-

form, über den Stand der Reformarbeiten am kirchlichen Recht berichtet, ohne daß der Bericht in einem direkten Zusammenhang mit dem Tagungsthema gestanden hatte. Nach Onclin ist die Lex Ecclesiae Fundamentalis (LEF), deren letzter bekanntgewordener Entwurf vom Juni 1976 in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurde (vgl. HK, Dezember 1978, 623–632), noch einmal überarbeitet worden. Das Ergebnis liegt der Kardinalskommission zur Gutheißung vor. Die *7 Bücher des künftigen Codex* sind alle aufgrund der Stellungnahmen überarbeitet worden, die auf die bis 1976 erfolgte Vorlage der Texte an die Bischofskonferenzen, Universitäten und Kurialbehörden eingegangen waren. Bei nur sehr knappen Mehrheiten in den verkleinerten Überarbeitungsgruppen habe man Fragen der Kardinalskommission vorgelegt oder auch der jeweiligen vatikanischen Behörde. Der Text eines „Schema Codicis recogniti" sei gedruckt und liege der Kardinalskommission vor. Ihre Stellungnahme werde dem Papst als Gesetzgeber vorgelegt werden.

Einen Zeitpunkt, wann das Gesetzbuch in Kraft gesetzt werde, mochte Onclin nicht nennen. Der Wunsch nach einer nochmaligen Versendung an die Bischofskonferenzen usw. sei von höchster Stelle abgelehnt worden, weil nur eine Wiederholung der schon einmal erhobenen Einwände zu erwarten sei. Außerdem bestehe der dringende Wunsch, die Periode der Unsicherheit zu beenden. Ob man der Meinung Onclins ist, ein unvollkommener Codex sei besser als gar keiner, ist Ermessenssache. Wenn man bedenkt, auf welche Kritik auf dem Kongreß der Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche stieß, sowohl inhaltlich wie auf den Zeitpunkt bezogen, muß man eher skeptisch sein. Gerade hier dürften spätere Änderungen schwierig werden. Die Internationalen Kirchenrechtskongresse waren auf die Aufforderung an die Wissenschaftler hin entstanden, an den Grundlagendiskussionen für die Codex-Reform breiten Anteil zu nehmen. Es ist zu bedauern, daß die Reformarbeit diesen Beitrag zu überholen droht. Daran ändert auch die am Kongreß selbst zu äußernde Kritik nichts.

Die Akten des Kongresses sollen 1981 im Druck erscheinen. Sie werden auch die schriftlichen Kurzbeiträge enthalten, die weder vorgetragen noch verteilt werden konnten. In ihnen wird manches konkrete Thema noch angeschnitten. Aber das alles wird in der gegenwärtigen Lage des Gesetzgebungsverfahrens wenig bewirken. Der Zug der Rechtsreform in der Kirche ist abgefahren, ohne auf die Arbeitsergebnisse der 350 Kanonisten zu warten. Vielleicht hätte man wenigstens eine Resolution fassen müssen, die um Verschiebung einer LEF bäte, bis die theologischen Grundlagen ebenso geklärt sind wie die Inhalte und Rechtsschutzerfordernisse. Aber ein solcher Antrag ist nicht gestellt worden. So ist die Gesamttendenz nicht durchbrochen worden, auf hohem theoretischem Niveau zu bleiben, wohl weil die Niederungen der kirchlichen Lebenswirklichkeit zu viele praktische Probleme versprachen.

Klaus Lüdicke

Länderbericht

Kirche zwischen Volk und Staat

Zur Situation in Chile vor und nach dem Referendum

Seit dem Sturz Salvador Allendes am 11. September 1973 wird Chile in der internationalen öffentlichen Meinung geschüttelt und gebeutelt wie kaum ein anderes politisches Regime der Welt. Über die angemessene Erörterung des sozialistischen „chilenischen Experiments" samt seiner gewaltsamen Umkehrung in eine rechtsgerichtete Diktatur hinaus wird der Fall Chile bis heute weit über Gebühr und überall in der Welt beliebig zum Instrument und zur Argumentationshilfe aller möglichen politischen Diskussionen herangezogen. Am allermeisten leiden darunter die Fakten. Manipulative Umdeutungen politischer Vorgänge gemäß der eigenen politischen Anschauung mögen auch sonst keine Seltenheit sein. Im Fall Chile aber übersteigen die Verteufelungen des Regimes wie seine Verharmlosung sachliche Darstellungen um ein bedenkliches Maß.

Wenig objektive Berichterstattung

Wer die Berichterstattung in den deutschen Medien, aber auch die Äußerungen der Politiker in den vergangenen sieben Jahren verfolgt hat, muß zu dem Schluß kommen, daß Chile auch bei uns nicht mit normalen Maßstäben gemessen wird. Als allgemeines Beispiel mag die Wahrnehmung und *publizistische Darstellung von Menschenrechtsverletzungen* in den lateinamerikanischen Ländern dienen. Es gab und gibt einige Regime in Mittel- und Südamerika, die ähnlich viele, wenn nicht noch mehr politische Gegner verschwinden lassen oder ermorden (El Salvador, Guatemala, zeitweilig Argentinien), unter denen häufiger und ebenso schlimm gefoltert wurde (Brasilien). Die Vorgänge in Chile können zwar den breiten Umfang der Berichter-

stattung noch rechtfertigen; das lange Zeit nur von sporadischen Meldungen unterbrochene Schweigen über mittelamerikanische Zustände aber schafft Mißverhältnisse (die etwa bei der ersten chilenischen Volksbefragung im Januar 1978 sogar innenpolitisch zu Buche schlugen, als General Pinochet das Volk gegen die „internationale Haßkampagne" einen und für sich gewinnen konnte).
Als konkrete Beispiele im thematischen Umfeld des Plebiszits vom 11. September fallen Meldungen – freilich mit entgegengesetztem Vorzeichen – aus der „Frankfurter Zeitung" auf: In einem Bericht aus Santiago (15. 7.) ist dort zur Lage der Menschenrechte zu lesen, die Übergriffe hätten stark abgenommen: „Verglichen mit Staaten wie Laos, Afghanistan und Äthiopien ist Chile beinahe eine Idylle." Zu einem Zeitpunkt, als der nachweislich von Polizeibeamten zu Tode gefolterte Publizistikstudent *Eduardo Jara* (er starb wenige Stunden, nachdem er in einer Straße von Santiago gefunden worden war) in aller Munde war, lautete ein Bericht derselben Zeitung: „Mit Marktwirtschaft gegen Marxisten" (18. 8.). Die auf den liberalistischen *ökonomischen Prinzipien der Chicagoer Schule Milton Friedmans* gründende Wirtschaftspolitik Pinochets – von der „Welt" immerhin als „eingeschworen auf uneingeschränkten Liberalismus" charakterisiert – hieß in der FAZ durchgängig „soziale Marktwirtschaft", ein „vernünftiges Wirtschaftsmodell" (15. 9.).
Die illusionistischen Christdemokraten Chiles, so war dort am 21. August zu lesen, wollten „es nicht wahrhaben, daß vor allem das einfache Volk nicht nach Demokratie dürstet, sondern davon träumt, in Ruhe und Ordnung im eigenen Häuschen zu leben". Dieser für den deutschen Leser recht suggestive Traum vom Eigenheim ist angesichts des keineswegs überwundenen Hungers, der offiziell eingestandenen hohen Arbeitslosigkeit und katastrophalen Wohnungsnot in Chile zumindest geeignet, die Spendenfreudigkeit der deutschen Katholiken auf eine harte Probe zu stellen. In einem von derselben Zeitung (6. 9.) unter der Überschrift „Draußen Beifall, drinnen Kritik" veröffentlichten Porträt des Erzbischofs von Santiago, Kardinal *Raúl Silva Henríquez*, das den Kardinal eher verzeichnet, werden diesem „gute Zusammenarbeit" mit Allende und „Differenzen mit dem Vatikan" wegen seiner Opposition zum gegenwärtigen Regime nachgesagt.

Fortdauernde innerchilenische Polarisierung und die Rolle des Episkopats

Auch bei politischen Gesprächen im kleinen Kreis oder beiläufigen privaten Unterhaltungen ist Chile immer noch ein Reizwort, dessen Kommentierung sehr bald politische Einstellung und Weltanschauung der Beteiligten bloßlegt. Hierzulande weiß sozusagen jeder, der den Namen Pinochet kennt, ob er für oder gegen sein Regime ist. Die Frage des chilenischen Plebiszits wäre hier also leicht, zu leicht zu beantworten.

Woher kommt diese seit Jahren unveränderte und ideologisch fixierte Leichtigkeit im Urteil über das Militärregime eines fernen Landes, das so einzigartig gar nicht ist? Die Ursache für die überwiegend polarisierte öffentliche Meinung über das südamerikanische Land liegt zu einem guten Teil in der seit 1973 unüberwundenen *innerchilenischen Polarisierung*, deren wahres Ausmaß unter der dichten Decke repressiver Vorkehrungen verborgen bleibt. Der damals entstandene Graben zwischen Siegern und Besiegten besteht weiter. Staatlicherseits wurde wenig für eine nationale Aussöhnung getan; die Säuberungsaktionen der neuen Machthaber in den Monaten nach dem Putsch, die in milderer Form bis heute andauern, und die mächtige Propaganda des Regimes gegen „die Feinde der Nation im eigenen Land" bewirkten eher das Gegenteil. Als Pinochet in seiner ersten Rede nach dem erfolgreichen Plebiszit sagte, von nun an gebe es weder Sieger noch Besiegte in Chile, wurde er gefragt, ob die Exilchilenen jetzt zurückkehren dürften. Der General antwortete mit einem einzigen Wort: „Nein".

Offene und öffentliche Konfrontation bleibt in Chile weitgehend aus, da die organisierte politische Opposition aktionsunfähig gehalten wird. In der Bevölkerung leben Mißtrauen und Feindseligkeit gegeneinander fort, im politischen wie im privaten Bereich ist die Kommunikation zwischen den alten Fronten gering.
Niemand hat den *Mangel an nationalem Konsens* in den vergangenen Jahren deutlicher ausgesprochen als die chilenischen Bischöfe. In der grundlegenden Erklärung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz vom 25. März 1977 über „Unser nationales Zusammenleben" (HK, Mai 1977, 227f.) hatten sie die chilenische Nation als „zerrissen" bezeichnet. In ihrem an Pfingsten 1980 veröffentlichten *Hirtenbrief zum Nationalen Eucharistischen Kongreß* hieß es: „Die grundlegende Versöhnung des chilenischen Volkes ist die Aufgabe dieses Jahrzehnts; eine Herausforderung, der wir nicht ausweichen können. Hier auf Erden wird die Einheit der Menschen immer brüchig sein, aber Chile muß seine Einheit als Volk wieder stärken" (CELAM-Bulletin September 1980). Am 1. Mai richtete Kardinal Silva eine Botschaft an die chilenischen Arbeiter, in der er sagte: „Das nationale Zusammenleben ist nicht besser geworden, im Gegenteil scheint es so, als würde der Friede in Chile mit jedem Tag schwerer. Es gibt tiefe Gegensätze und geräuschlose Kämpfe; entsprechend heftig ist die Repression. Der Mangel an Dialog und gegenseitigem Verständnis hindert uns daran, zu einem nationalen Konsens zu gelangen... Es ist tatsächlich so: wir fürchten um die Zukunft unseres Vaterlandes" (DOCLA, Mai 1980).

Obwohl auch sie in den letzten Jahren in der Gefahr stand, politisch mißbraucht zu werden, ist die katholische Kirche in Chile wohl die einzige zu distanziertem Urteil fähige gesellschaftliche Kraft. Sie hat in den sieben Jahren der Diktatur die Möglichkeit gehabt, sich zu artikulieren, und sie hat sie genutzt. Die *politische Rolle des Episkopats* hat sich dabei in der Sache als kaum anfechtbar erwiesen, da die Bischöfe nicht gegen das Regime agitierten, sondern

für die Belange des Volkes eintraten. In zahlreichen Stellungnahmen der Bischofskonferenz, regionaler Bischofsgruppen und einzelner Bistümer hat sich der Episkopat zu allen wichtigen politischen Fragen geäußert, und zwar so, daß die Regierung wie die verstummte parlamentarische Opposition sie heute gleichermaßen als stellvertretende Stimme der Opposition verstehen. Nach ihrem eigenen Selbstverständnis stellt die Kirche ihre kritischen Anfragen immer da, wo sie Grundwerte gefährdet sieht und glaubt, für das Volk sprechen zu müssen. Daß die Kirche dabei keine Äquidistanz einhält, ist ein beliebtes Argument der chilenischen Rechten. Wer die bischöflichen Dokumente über die Jahre hin verfolgt hat, wird aber feststellen, daß es sich dabei um mehr handelt als um differierende Ansichten zu opinablen politischen Sujets.

Kann es sich das Regime bereits leisten, die Kirche zu ignorieren?

In der gegenwärtigen Phase der Konsolidierung des Regimes gilt ihre Kritik 1. den autoritären, unfreiheitlichen Strukturen des Regimes, 2. der Wirtschaftspolitik, 3. dem Bereich Bildung und Erziehung und 4. der antikirchlichen Propaganda des Regimes. Dies sind unter dem Blickwinkel des „christlichen Humanismus", auf den sich die Bischöfe berufen, in der Tat fragwürdige Komponenten der „neuen Demokratie", die, wie ihre Schöpfer angeben, ebenfalls auf christlich-humanistischem Gedankengut gründet.
In den ersten Komplex fällt das *Plebiszit vom 11. September*, in dem alle wahlberechtigten Chilenen mit einem Ja oder einem Nein über dreierlei abstimmen mußten (in Chile besteht Wahlpflicht): über eine neue Verfassung (vgl. HK, August 1979, 388f.), über das Staatsoberhaupt und über ein Paket von Übergangsbestimmungen, die bis zum vollen Inkrafttreten der Verfassung im Jahre 1989 gelten sollen. 67,06 Prozent stimmten mit Ja, 30,17 Prozent mit Nein, 2,77 Prozent enthielten sich der Stimme oder wählten ungültig. Ungeachtet der Wahlpflicht lag die Beteiligung nur bei 86 Prozent. Während des vierwöchigen, von der Regierung mit großem Aufwand inszenierten Wahlkampfes hatte die demokratische Opposition gerade soviel Bewegungsfreiheit, daß fairerweise niemand von ihrer Knebelung sprechen konnte. Der christdemokratische Politiker *Eduardo Frei* durfte eine Kundgebung in begrenztem Rahmen abhalten, die kleineren nichtstaatlichen Rundfunksender sendeten Wahlspots der Opposition. Die staatliche Rundfunk- und Fernsehkette blieb ihr verschlossen. Weitere Schwachpunkte des offiziellen Wahlkampfes waren demagogische Slogans wie „Die Verfassung der Freiheit oder das Chaos", vor allem aber die fehlende Alternative.
In ihrer Erklärung vom 23. August hatten die chilenischen Bischöfe die Regierung aufgefordert, andere Voraussetzungen zu schaffen, wenn das Plebiszit Ausdruck des Volkswillens sein solle. Dazu gehöre, daß das Volk Klarheit habe über Bedeutung und Folgen seiner Zustimmung oder Ablehnung, daß es nicht gezwungen wird, mit einer Antwort über drei sehr verschiedene Inhalte abzustimmen, daß alle politischen Strömungen Zugang zu den Medien erhalten, geheime und freie Stimmabgabe und ein in allen Etappen korrektes Wahlverfahren. Im übrigen kam die Erklärung der Bischöfe einer *vorsichtigen Empfehlung zur Ablehnung des Plebiszits* sehr nahe. Wenn das korrekte Wahlverfahren sichergestellt sei, heißt es dort, müsse die Bürgerschaft eingehend über die Artikel der Verfassung wie über die Übergangsbestimmungen nachdenken und sorgsam abwägen, ob sie die dort verankerten Gesetze gutheiße oder nicht. „Wir beschränken uns auf die Feststellung, daß es in der Verfassung Artikel gibt, die der christlichen Lehre zu entsprechen scheinen, daß aber in ihr wie in den Übergangsbestimmungen Regelungen vorgesehen sind, welche die Rechtssicherheit in Chile drastisch einschränken und die ernsthaft in Betracht gezogen werden müssen ... Wir wollen, daß in Chile eine würdige, freie, partizipatorische, gleiche, solidarische und brüderliche Gesellschaft entsteht, die von der Mehrheit getragen, die Minderheit achtet..." (Mensaje, September 1980, S. 520).

Daß die Regierung die Forderungen der Kirche schlicht ignorierte (sie fragte im Hinblick auf das Wahlverfahren lediglich empört, ob die Kirche die Integrität des Militärs anzweifeln wolle), haben die Bischöfe als schwere und unerwartete Niederlage empfunden. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *José Manuel Santos*, hatte vor dem Plebiszit im Fernsehen erklärt, es könne schwere Unruhen im Land geben, wenn der Volksentscheid nicht unter den genannten Voraussetzungen stattfinde: „Ich weiß nicht, ob jemand in Chile anders denkt, denn das würde bedeuten, daß er dem Land das Chaos wünscht" (Zit. nach Vida Nueva, 20. 9. 80). Dieser Vorfall kann darauf hindeuten, daß die Kirche in Chile möglicherweise an ihre Grenzen gestoßen ist, nicht etwa weil sie, wie die politische Rechte argumentiert, zu politisch denkt und handelt, sondern weil sich herausgestellt hat, daß ihre mahnende Stimme die Masse der Bevölkerung gar nicht erreichte. Die nämlich entschied sich auf dem Stimmzettel für den General Pinochet, wie immer diese Entscheidung motiviert sein mochte. Nicht nur der Staat, sondern auch das Volk hat die Stimme der Kirche überhört. Ist demnach die politische Position der chilenischen Kirche schwächer geworden? Das Ergebnis des Plebiszits spricht für diese Vermutung. Das Kräfteverhältnis Regime – Kirche – Volk hat sich zugunsten des Regimes verschoben. Die Folgen für die Kirche haben sich bereits im Plebiszit gezeigt: sie wird in geringerem Maße (vom Volk) oder gar nicht (von offizieller Seite) zur Kenntnis genommen. Politisch bedeutsamer als das Verhältnis von Kirche und Staat ist jedoch das Verhältnis zwischen Volk und Regime. So stellt sich die Frage, wie sich unter der siebenjährigen Herrschaft der Militärs das politische Bewußtsein der Bevölkerung entwickelt hat oder konkret welchen Grad an politischer Einsicht das Volk im Plebiszit demonstrierte.

Wenn man von dem knappen Drittel der „Nein"-Wähler absieht und den psychologischen Effekt der fehlenden Al-

ternative und der Einschüchterung bei den Befürwortern des Volksentscheids beiseite läßt, bleibt ein bestimmendes Phänomen zurück, das von oppositionellen wie kirchlichen Kreisen mit Sorge beobachtet wird: die *langfristig lähmenden Auswirkungen eines diktatorischen Regimes auf das politische Bewußtsein der Masse des Volkes.* Zu Recht verweisen Oppositionelle mit Stolz auf die 150jährige demokratische Tradition Chiles. Allerdings war sie wohl eher die Errungenschaft und das Verdienst einer Elite, die für das Volk dachte. Daß das Verhalten der chilenischen Bevölkerung im Wahlkampf und bei der Stimmabgabe konformistische Züge trug, läßt sich zwar schwer beweisen. Doch glaubte die letzte 8. Soziale Woche Chiles, ein von der Kirche veranstalteter Sozialkongreß, eine solche allgemeine Tendenz im Volk aufgespürt zu haben. Im Schlußdokument des Kongresses hieß es: „Wer die Freiheit beschneidet, verkürzt auch die soziale Verantwortung der Bürger, fördert den Egoismus und die Gleichgültigkeit ... Dies hat in Chile ein deutlich spürbares Desinteresse am Gemeinwohl bewirkt, da die Bürger es weit außerhalb ihres Einflußbereichs orten ... Aus Resignation oder Bequemlichkeit ist Konformismus geworden. Paradoxerweise bewirkt dieser eine geringe Aufnahmefähigkeit sowohl für die Verheißungen der Herrschenden wie für die Aufrufe der Opposition zu politischer Veränderung. Auf der einen wie auf der anderen Seite hat sich nur eine Elite aus Resignation und Apathie retten können" (Mensaje, Dezember 1979).

Die Tendenz zu unpolitischem Verhalten fördert die Propaganda des Regimes, indem sie in der Bevölkerung in immer stärkerem Maße konsumistische Wünsche weckt. Der soziale Charakter der Ankündigung, daß am Ende des Jahrzehnts jeder siebte Chilene ein Auto und jeder fünfte ein Fernsehgerät besitzen werde, mag noch so zweifelhaft sein, es scheint so, als würden die Propaganda-Versprechen vor allem unter der armen Bevölkerung entweder geglaubt oder überhört; Widerstand und Unruhe provozieren sie nicht.

Besonders kritische Punkte: Wirtschafts- und Bildungswesen

Dem Schwerpunkt der Regierungspolitik entsprechend *schiebt sich die Wirtschaftspolitik immer stärker in den Vordergrund der offiziellen Propaganda,* die auch im Ausland um Anerkennung für die wirtschaftlichen Erfolge wirbt. Die Wirtschaft ist – jedenfalls kurzfristig gesehen – zweifellos der erfolgreichste Bereich der Politik. Die Kirche kritisiert indessen mit Recht ihre kapitalistisch-liberalistische Ausrichtung, die „viel zu hohe soziale Kosten" nach sich ziehe (Kardinal Silva), und den beständigen Versuch, die wirtschaftlichen Erfolge gegen politische Schwachstellen des Regimes anzuführen. Einzelne Maßnahmen wie das Beschäftigungsprogramm PEM werden von kirchlichen Stellen ebenfalls in Zweifel gezogen. In diesem Programm setzt der Staat Arbeitslose zu Hilfsarbeiten ein, die dafür keinen Lohn, sondern eine „Unterstützung" erhalten, die nur einen Bruchteil des ohnehin niedrigen Mindestlohns ausmacht. Entgegen der ursprünglichen Regelung werden die Arbeiter dort häufig ganztags beschäftigt (was eine regelrechte Teilzeitarbeit unmöglich macht) und zu Arbeiten herangezogen, die auch fest Beschäftigte ausführen könnten wie Straßenbau etc. Die Jesuitenzeitschrift „Mensaje" rechnete der Regierung in einem Beitrag über das Programm die jährliche Produktivität dieses Arbeitspotentials vor und beschuldigte das Regime, es bereichere sich beträchtlich an den Arbeitslosen.

Die umfassende *Strukturreform des chilenischen Bildungswesens* ist erst teilweise vollzogen und in ihren Auswirkungen noch kaum zu überblicken. Doch zeichnet sich auch hier eine Stärkung der exekutiven Gewalt ab. So hat zum Beispiel der Erziehungsminister aufgrund des Dekrets 3/357 die Möglichkeit erhalten, die Lehrkräfte jederzeit an einen beliebigen Ort des Landes zu versetzen, „ohne daß er dabei anderen diesbezüglichen Bestimmungen unterliegt". Vor einigen Monaten wurden alle Grundschulen der Kompetenz des Erziehungsministers entzogen und den Bürgermeistern (die alle von der Junta ernannt werden) unterstellt. Andere Schultypen hingegen sollen weitgehend privatisiert werden. Die Kirche richtete aus Protest gegen Repressalien und die Art der staatlichen Kontrolle der Universitäten durch die mit umfangreichen Befugnissen ausgestatteten „Delegados-Rectores" eine Parallel-Universität ein. Die Entlassung von 200 Universitätsprofessoren und -assistenten „aus Gründen der Rationalisierung", wie es offiziell hieß, veranlaßte die FAZ (23. 7. 80) zu der Vermutung, in Chile bahne sich eine Liberalisierung der Universitätspolitik an, daher habe man vorher noch einmal „aufräumen" wollen.

Gegen die *zahlreichen Übergriffe der letzten Monate auf kirchliche Einrichtungen* und gegen eine „Diffamierungskampagne" der regimenahen Presse haben sich die Bischöfe öffentlich zur Wehr gesetzt. In der Erklärung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz vom 29. Mai sprechen die Bischöfe erstmals von einer „Verfolgung" der chilenischen Kirche. „Es wäre bequemer für uns, vor der Angst der Armen die Augen und vor den Klagen der Mißhandelten, ja der Gefolterten die Ohren zu schließen und uns nicht um Gerechtigkeit zu kümmern. Dann aber täten wir nicht unsere Pflicht. Möglicherweise denken einige Leute – wie Saulus, als Stephanus gesteinigt wurde –, die Kirche werde wegen der Fehler oder Irrtümer verfolgt, die sie begangen habe. Andere werden sogar glauben, indem sie sich so verhalten, reinigten sie die Kirche von gewissen Elementen, die andere zu ihrem eigenen Nutzen in sie eingeschleust hätten. Diesen Menschen sagen wir, was schon Saulus den Herrn sagen hörte: ‚Ich bin Jesus, den du verfolgst.' Es gibt keine zwei Kirchen. Es gibt nur eine Kirche, und zwar die, die von den rechtmäßigen Bischöfen geführt wird." Die Bischöfe von Puerto Montt und Los Angeles aber distanzierten sich von dieser Erklärung, ein erstes Anzeichen dafür, daß die bis dahin latenten Spannungen zwischen der Mehrheit des Episkopats und einer regimefreundlichen Minderheit nun offen ausbrechen.

Die Kirche bleibt ein Faktor von hohem Rang

Aufs Ganze gesehen hat sich die katholische Kirche Chiles im verbissenen Meinungsstreit der vergangenen sieben Jahre um das südamerikanische Land als eine Instanz bewährt, die weniger ideologieanfällig ist als alle anderen Interessenvertreter des chilenischen Volkes. Unbestritten sind ihre Verdienste im Einsatz um die Wahrung der Menschenrechte. Bei seinem letzten Besuch in Bonn stellte sich Kardinal Silva erneut hinter die von ihm gegründete Beratungsstelle für politisch Verfolgte, die „Vicaría de la Solidaridad", die seit der Machtübernahme der Militärs in 80000 Fällen geholfen habe. Die jüngste Entwicklung deutet auf eine Festschreibung des politischen Zustands hin. Es ist also zu hoffen, daß die Kirche dem Druck von außen und den dort genährten spalterischen Tendenzen im Innern widersteht. Für die Überwindung der innerchilenischen Polarisierung, die Aussöhnung des Volkes, ist sie ein Faktor von hohem Rang. *Gabriele Burchardt*

Forum

„Liebe und Verantwortung" als Basis der Geburtenregelung

Ein Beitrag zur Bischofssynode im Anschluß an das gleichnamige Buch von Karol Wojtyła

Die folgende Stellungnahme, die uns von dem Bonner Internisten August Wilhelm von Eiff zur Verfügung gestellt wurde, ist im Blick auf die eben zu Ende gegangene Bischofssynode in Rom verfaßt worden. Sie lag den Vätern der Synode in mehreren Sprachen vor. Die Beratungen der Synode haben gezeigt, daß ihre Grundgedanken über die Synode hinaus aktuell bleiben. Deswegen bringen wir sie unseren Lesern im Wortlaut zur Kenntnis.

Es gibt viele Ansatzmöglichkeiten, über das Problem der Geburtenregelung nachzudenken. Sie sind, oft in hervorragender Weise, von Experten verschiedener Disziplinen genutzt worden. Es war zu erwarten, daß bei den Beratungen der Bischofssynode in Rom Diskussionen über diese Problematik stark von Reflexionen geprägt sein würden, die der heutige Papst zum Thema Liebe und Sexualität gestellt hat. Daher wird der Versuch unternommen, auf der Grundlage seines Denkens den Stellenwert von Erkenntnissen der Biologie und Anthropologie aufzuzeigen, da der Papst ja im letzten Jahr den Dialog mit den Humanwissenschaften gefordert hat. Zudem hat Karol Wojtyła, Papst Johannes Paul II., die Hoffnung geäußert, daß sein Buch „Liebe und Verantwortung" von denen fortgeschrieben wird, die seine Grundideen in ihr Denken und Handeln mitnehmen und weiterentwickeln. Dies ist in den vorliegenden Überlegungen geschehen. Dabei ergeben sich wichtige neue Aspekte zum Problem der Geburtenregelung.

Die Frage der Finalität des Sexualtriebs muß neu gestellt werden

1. Die existentielle Bedeutung des Sexualtriebs kann nur ganz erfaßt werden, wenn Fakten der Evolution mitberücksichtigt werden. Hiernach muß die Finalität des Sexualtriebs neu definiert werden. Für den Menschen ergibt sich folgende Konsequenz: der existentielle Charakter des Sexualtriebs besteht darin, daß eine sinnvolle Synthese von Liebe in Verantwortung und von Fortpflanzung in Verantwortung hergestellt werden muß; dies bezieht sich nicht auf den einzelnen Akt der geschlechtlichen Begegnung, sondern auf die dauernde Lebensgemeinschaft der Ehe.
2. Die Methode der periodischen Enthaltsamkeit wurde bisher als eine natürliche Methode und damit als einzig erlaubte Methode der Geburtenregelung angesehen.
Bei einem Teil der Eheleute bzw. in bestimmten Phasen der Ehe ist diese Methode für die Ehefrau nicht annehmbar und wird als „contra naturam" erlebt. Diese Methode darf daher nicht grundsätzlich als die einzig richtige Methode der Geburtenregelung empfohlen werden.
Die biologischen und medizinischen Fakten dieser Überlegungen wurden von den deutschsprachigen Biologen, Naturwissenschaftlern und Medizinern des Colloquium Romanum im November 1979 in Rom bestätigt. Ein gemeinsames Statement dieser Wissenschaftler wurde dem Hl. Vater vom Verfasser dieses Beitrags in einer Privataudienz im Anschluß an dieses Colloquium überreicht.

Die hier vorgetragenen Überlegungen sind eine Frucht der ununterbrochenen Konfrontation der traditionellen Lehre der Kirche mit dem Leben. Dies geschah in zahllosen Gesprächen seit 1947 mit katholischen Eheleuten, die ihr eheliches Leben nach dem Willen Gottes gestalten wollten, sowie mit Theologen und Priestern in der Seelsorge. Diese Gespräche wurden in der Bundesrepublik Deutschland, in der Deutschen Demokratischen Republik, in Österreich, in der Schweiz, in Frankreich, in Italien, in Holland, in verschiedenen Staaten der USA, in Mexiko, in Indien und in Thailand geführt.

Der Sexualtrieb hat eine existentielle Bedeutung. Er hängt eng mit der Existenz des Menschen zusammen und nicht nur mit biologischen Teilaspekten. Die Tatsache, daß der Sexualtrieb dem Menschen zur Verfügung steht, berechtigt nicht zu einer Realisierung außerhalb einer personalen Liebe. Für die ethische Beurteilung des ehelichen Sexualverkehrs gilt als entscheidend, wie die Finalität des Sexualtriebs angesehen wird. In der Tradition und auch in „Liebe und Verantwortung" wurde festgestellt, daß der Sexualtrieb nur dazu da sei, die Fortpflanzung zu gewährleisten und damit die Art zu erhalten. Diese Analyse der Finalität des Sexualtriebs wurde die Grundlage der existentiellen Deutung dieses Triebs. Es sei das einzige innere Ziel des Sexualtriebs, das Dasein der Spezies Homo und ihr Weiterbestehen zu garantieren. Daher müsse sich die Liebe zwischen den Personen in den Grenzen dieser Zielbestimmung entwickeln.
Aus folgenden Gründen muß die Frage nach der Finalität des Sexualtriebs und damit auch seiner existentiellen Bedeutung neu gestellt werden. Nur für einen Teil der Evolution trifft es zu, daß der Sexualtrieb ausschließlich dazu da ist, die Fortpflanzung zu gewähren und damit die Art zu erhalten. Bei höher entwickelten Tieren ist der Sexualtrieb nicht mehr ausschließlich auf Fortpflanzung gerichtet. Dies haben z. B. subtile Untersuchungen an bestimmten Affenarten gezeigt. Man findet bei diesen höher entwickelten Tieren auch gehäuft Kopulationen außerhalb der Ovulationszeit. Es läßt sich also hier eine Komponente des Sexualtriebs erkennen, die z. B. bei jenen Tieren undenkbar ist, bei denen jeweils durch die Kopulation eine Ovulation provoziert wird.

Entwicklungen der Verhaltensweisen in der Evolution haben etwas mit der Entwicklung des Gehirns zu tun. Wenn also eine neue Komponente des Sexualtriebs auftritt, muß dies als ein Fortschritt, als ein Schritt in eine bestimmte Richtung hin, betrachtet werden. Der entscheidende und einzigartige Evolutionssprung in der Entwicklung des Gehirns erfolgt beim Menschen durch die Ausbildung des Großhirns, jenes Organteils, der dem Denken als materielle Grundlage dient.
Triebhafte Verhaltensweisen in der Evolution werden beim Menschen nicht ausgelöscht; der Mensch hat aber die Möglichkeit, mit seinen geistigen Fähigkeiten die angeborenen Triebe zu gestalten, da das Großhirn über das Stammhirn dominieren kann.
Wenn man die Frage nach der existentiellen Bedeutung des Sexualtriebs beantworten will, muß man also zwei Fakten berücksichtigen: 1. die Tendenz in der Evolution, daß der Sexualtrieb auch völlig unabhängig von seiner Fortpflanzungsfunktion wirksam sein kann; 2. die Potenzen des menschlichen Großhirns, die die Möglichkeit einer geistigen Prägung angeborener Triebe schafft. Erst die Entwicklung des Großhirns hat das Individuum zur Person und damit auch liebensfähig gemacht.

Was bedeutet dies für eine existentielle Analyse des Sexualtriebs? Person-Sein ist ein hohes Gut; die Liebe ist die angemessene, gültige Haltung zu ihr. Der Sexualtrieb ist hierbei die Basis für die Liebe zwischen Mann und Frau. Einerseits läßt sich ein finis primarius für Fortpflanzung nicht erkennen, andererseits muß der Auftrag, Leben weiterzugeben, für alle Lebewesen, also auch für den Menschen, gültig sein.
Zwei Ordnungen begegnen sich also im ehelichen Verkehr zwischen Mann und Frau: 1. die Ordnung der Natur, deren Ziele Fortpflanzung oder Hilfe für den Partner sind; 2. die Ordnung der Person, die in ihrer Liebe zum Ausdruck kommt und nach ihrer vollen Verwirklichung strebt.
Der Geschlechtsverkehr zwischen Eheleuten hat daher seinen vollen Sinngehalt als Vereinigung von Personen dann, wenn die zweite Ordnung mit einem der beiden Ziele der ersten Ordnung kombiniert ist. Der volle Sinngehalt ist also gegeben, wenn entweder die Möglichkeit, dabei ein Kind zu zeugen, bewußt hingenommen wird oder ein mutuum adiutorium das einzige Ziel ist (findet sich für letztere Situation nicht auch in der Bibel ein Zeugnis: z. B. Sprüche 5,18–20; Hohes Lied, Kapitel 7?).
In beiden Fällen müssen Eheleute ihre Liebe in der rechten Weise interpersonal gestalten. Weder Handlungen, in denen das mutuum adiutorium, noch Handlungen, in denen die procreatio das Ziel ist, entbinden die Personen vor der Überprüfung der egoistischen oder altruistischen Motivationen ihrer geschlechtlichen Begegnung.

Eine personale Gestaltung der Liebe wird durch eine Sexualerziehung gefördert, die auf eine Integration der amor complacentiae und der amor benevolentiae mit der amor concupiscentiae gerichtet ist. Auf diese Weise bleibt gewahrt, daß jeder Akt der Liebe den Wert der Person anerkennt. Dies bedeutet, daß das Streben von Mann und Frau nicht allein um den Genuß kreist; denn die Person als Mitschafferin der Liebe verschwindet nicht.
Es muß nochmals betont werden, daß Liebe also auch dann personal gestaltet werden kann, wenn das alleinige Ziel das mutuum adiutorium ist. Der bewußte Ausschluß einer procreatio muß an einer echten interpersonalen Beziehung nichts ändern. Denn es wird eben nicht hierdurch eigenmächtig eine unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes auseinandergerissen („Humanae vitae", Nr. 12), weil eine solche unlösbare Verknüpfung nicht mehr für den einzelnen Akt angenommen werden kann. Freilich sollte statt dessen eine sinnvolle Synthese von Liebe in Verantwortung und von Fortpflanzung in Verantwortung das Ziel jeder dauernden Liebes-

gemeinschaft, also Ziel einer christlichen Ehe, insgesamt sein.
Eheliche Liebes- und Geschlechtsgemeinschaft, bei der nur das mutuum adiutorium gesucht und die procreatio bewußt ausgeschaltet wird, ist charakteristisch für die Phase der Ehe, in der aus tiefer Verantwortung eine Geburtenregelung geboten erscheint. Dabei stellt sich das Problem der Methodenwahl.

Die periodische Enthaltsamkeit kann nicht die einzig richtige Methode sein

Evident sind zwei Prinzipien:
1. Eine Methode, in der ein befruchtetes Ei bewußt und zielgerichtet abgetrieben wird, kann keine Methode der Geburtenregelung sein, da durch die Tötung des Embryos die personale Würde der Ehepartner zerstört wird.
2. Totale sexuelle Enthaltsamkeit widerspricht dem Charakter der Ehe und kann daher nur in Ausnahmefällen eine Methode der Geburtenregelung sein. Es kann auch nicht – quasi als Ersatz – eine dauernde vollständige Sublimierung des Sexualtriebs und Beschränkung der körperlichen Beziehungen auf Zärtlichkeiten, die der Brautzeit gemäß sind, als eine allgemeine Methode empfohlen werden. Denn nur ein sehr kleiner Teil der Eheleute wäre zu einem solchen Sublimierungsprozeß ohne psychosomatische Störungen in der Lage. Es liegt hier eine völlig andere Situation als beim bewußten Zölibat vor, der ohne seelisch-körperliche Störungen gelebt werden kann.
3. Nach Ausschluß abortiver Maßnahmen und dauernder völliger Enthaltsamkeit als Methoden der Geburtenregelung muß das Problem der sogenannten natürlichen Methode der Geburtenregelung, der periodischen Enthaltsamkeit, erörtert werden. Darunter sollen im folgenden sämtliche Methoden, von der Berechnung nach Knaus-Ogino bis zur Schleimbestimmungsmethode nach Billings, sowie Kombinationen dieser Methoden, subsumiert werden.
Die periodische Enthaltsamkeit wird, wie in der jüngsten Tradition kirchlicher Verlautbarungen, auch in „Liebe und Verantwortung" als einzig richtige Methode der Geburtenregelung bezeichnet. In dem vatikanischen Entwurf für die Bischofssynode 1980 erfolgt dieselbe Bewertung. Hier wird sogar eine intensive Werbung für diese Methode empfohlen.

Die folgende Analyse basiert auf einer übereinstimmenden Beurteilung in Gesprächen mit Eheleuten in Asien, Europa und Amerika (s. Einleitung).
1. Die Methode der periodischen Enthaltsamkeit ist eine begrüßenswerte Methode der Geburtenregelung, wenn
a) die biologischen Voraussetzungen bei der Frau gegeben sind,
b) beide Ehepartner hierbei in der Lage sind, sich ihre personale Liebe zeigen zu können.
2. Die Methode der periodischen Enthaltsamkeit ist keine geeignete Methode der Geburtenregelung, wenn
a) die biologischen Voraussetzungen bei der Frau fehlen (Unmöglichkeit einer exakten Bestimmung des Ovulationstermins),
b) die Frau diese Methode als eine solche erlebt, die ihre Person verletzt.
Da für die gegenwärtige Diskussion nur der 2. Punkt bedeutungsvoll ist, bedarf er einer näheren Erklärung. In Punkt 2b) ist nicht die Rede von jenen Eheleuten, die aus Egoismus nicht eine Periode der Enthaltsamkeit einhalten wollen. Gemeint sind jene – geistig oft hochstehende – Frauen, die diese Methode allmählich immer stärker als contra naturam erleben. Es handelt sich oft um Frauen, die jahrelang nur diese Methode angewandt hatten. Oft sind es daher nicht mehr junge Eheleute. Ihre Libido ist nicht selten gegenüber früheren Jahren reduziert. Bei der geringeren Zahl der ehelichen Begegnungen besteht aber dann ganz besonders der Wunsch nach einer wirklichen personalen und den ganzen Menschen beglückenden Begegnung.
Zwei Fakten können nun hier eine erhebliche Störung der psychischen und eventuell auch körperlichen Befindlichkeit herbeiführen: 1. eine hormonal bedingte Situation: Es gibt Frauen, bei denen unter dem alleinigen Einfluß des Oestrogenhormons in der 1. Zyklusphase die körperliche und seelische Bereitschaft für ehelichen Verkehr größer ist. Das Risiko der Empfängnis ist aber in dieser ganzen Phase erhöht, da sich der Ovulationstermin verschieben kann. Falls bei solchen Frauen in der 2. Zyklushälfte, der einzig sicheren unfruchtbaren Phase, unter dem zusätzlichen Einfluß des Corpus-luteum-Hormons ein psychischer Widerstand gegen intime eheliche Beziehungen besteht, sind diese Frauen gezwungen, nur unter solchen ungünstigen emotionellen Bedingungen die ehelichen Beziehungen aufrechtzuerhalten. 2. eine technische Situation: Die notwendigen „Techniken" dieser Methode, besonders bei der Schleimbestimmung, aber auch bei der Bestimmung der Körpertemperatur, können starken Widerwillen auslösen und die seelische Bereitschaft zur ehelichen Begegnung zerstören.
Unter diesen Aspekten ist es verständlich, wenn es in der Stellungnahme der indischen Bischofskonferenz zur römischen Bischofssynode heißt: „There is a great need to be concerned about the plight of those couples, many of them sincere and responsible Christians, who feel they have a genuine reason for practising birth regulation and find that natural methods are not workable in their cases for the time beeing".
Hieraus ergibt sich, daß die Methode der periodischen Enthaltsamkeit nicht grundsätzlich als die einzig richtige Methode der Geburtenregelung empfohlen werden darf.

Positive Einstellung zu verantwortungsbewußter Liebe wecken

Wenn die Bischofssynode zur Geburtenregelung Stellung nimmt, dann sollte sie keinesfalls eine bestimmte Methode empfehlen und nicht hinter dem Erkenntnisstand zurückbleiben, der sich 1975 in dem Beschluß „Christlich gelebte

Ehe und Familie" der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" in folgender Formulierung äußerte: „Die Entscheidung über die Zahl der Kinder und den Zeitabstand der Geburten darf nicht von egoistischen Motiven bestimmt sein. Verantwortung für die Ehe, die Familie, die Situation der Kinder, die der Geschwister bedürfen, müssen ebenso bedacht werden wie Alter, körperliches und seelisches Empfinden der Frau, berufliche und gesundheitliche Lage der Eheleute, Wohnungssituation, wirtschaftliche Verhältnisse und Verantwortung gegenüber der Gesellschaft. Besondere Berücksichtigung bedarf eine eventuell vorliegende Erbkrankheit in den Familien der Ehepartner.
Beim Abwägen dieser Fakten müssen die Eltern die jeweils verantwortbaren Konsequenzen aus einer sicher nicht leichten Gewissensentscheidung über die Zahl ihrer Kinder ziehen.

Das Urteil über die Methode der Empfängnisregelung, das in die Entscheidung der Ehegatten gehört, darf nicht willkürlich gefällt werden, sondern muß in die gewissenhafte Prüfung die objektiven Normen miteinbeziehen, die das Lehramt der Kirche vorlegt. Die angewandte Methode darf dabei keinen der beiden Partner seelisch verletzen oder in seiner Liebesfähigkeit beeinträchtigen."

Auf jeden Fall sollte die Bischofssynode eine positive Einstellung zum Leben und zu einer verantwortungsbewußten Liebe wecken. Sie sollte sich auch um eine Förderung dieser Liebe mühen, einer Liebe, die die Würde der Person wahrt und das grundsätzliche Ja zum Kind in der Ehe beinhaltet. Eine solche Inangriffnahme dieser ehelichen Sexualproblematik durch die Bischofssynode würde vielen Familien in der Welt Hoffnung und Freude bringen.

August Wilhelm von Eiff

Kurzinformationen

Ein Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum bevorstehenden Besuch Johannes Pauls II. wurde am 18./19. Oktober in allen Gottesdiensten verlesen. Der Text war während der Herbstvollversammlung am 25. September verabschiedet worden. Die Bischöfe betonen, der Papstbesuch sei keine Sensation, sondern gehöre *zur Gesamtwirklichkeit des katholischen Glaubens.* Durch den Besuch solle mit aller Deutlichkeit daran erinnert werden, daß es um Jesus Christus gehe. Der Papst komme als Zeuge des Glaubens. „Es ist für uns alle eine Ermutigung des gemeinsamen Glaubens bei aller Verschiedenheit der Meinungen unter uns, daß wir diese Einheit in der Begegnung mit dem Träger des einheitsstiftenden Petrusamtes erleben dürfen." Im Blick auf die Kirche in der Bundesrepublik stellt das Hirtenwort fest, der Papst komme in ein Land, „das nach dem Urteil vieler in der Welt zu den wohlhabendsten Nationen gehört". Die Kirche habe an diesem Wohlstand Anteil, der ihr die Möglichkeiten zu vielen Initiativen gegeben habe. *Johannes Paul II.* komme in ein Land, in dem viel entschiedener Glauben, zuversichtliche Hoffnung und große Liebe und Hingabe gelebt würden. Dennoch sei der „Funken des Geistes nötig, der uns aus der Müdigkeit des Geistes herausreißt und Freude und Tatkraft und Mut gibt". Die Kirche in der Bundesrepublik sei zwar durchorganisiert und besser als in anderen Ländern institutionell gesichert. Die Bischöfe fragen aber: „Ist nicht eine große Zahl der Glieder unserer Gemeinden in den Unruhen der letzten Jahrzehnte auf Distanz zur Kirche und ihrer Verkündigung gegangen?" Die geistige Luft in unserem Land sei immer weniger dem Glauben und seiner Verwirklichung im Leben förderlich: „Ist es nicht so, daß die frühere Weitergabe christlichen Glaubens und Lebens in den Familien bedrohlich nachgelassen hat?" Obwohl es, so das Hirtenwort, im evangelischen Raum kritische Anfragen zum Papstbesuch gebe, hätten ihn doch viele evangelische Mitchristen begrüßt. Obwohl er in erster Linie zu den Ortskirchen des katholischen Deutschland komme, trage der Papst auch „mit wachem Herzen dem Umstand Rechnung, daß wir katholische Christen seit vielen Jahren mit den Christen anderer Kirchen und Konfessionen zusammenleben und zusammenarbeiten". Die Bischöfe erhoffen sich vom Papstbesuch *Ermutigung und Hilfe auf dem Weg zur vollen Einheit in Christus.* Die Gläubigen werden vom Hirtenwort dazu aufgerufen, sich auf den Besuch geistlich vorzubereiten.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) hat unter dem Datum vom 8. Oktober zum zweiten Folgetreffen der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) im November in Madrid herausgegeben. Die Erklärung erinnert daran, daß die Teilnehmerstaaten der KSZE seinerzeit „den inneren Zusammenhang von Sicherheit, Zusammenarbeit und Menschenrechten" im *Prinzipienkatalog* der Schlußakte anerkannt haben. Sie hätten sich gegenseitig verpflichtet – so wird aus der Schlußakte wörtlich zitiert –, „die Menschenrechte und Grundfreiheiten einschließlich der Gedanken-, Gewissens- und Religions- und Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache und der Religion zu achten". Im Gegensatz zu diesen Verpflichtungen würden in manchen Teilnehmerstaaten aber noch immer „Staatsbürger wegen ihrer religiösen Überzeugung gesellschaftlich diskriminiert, in Ausbildung und Beruf benachteiligt oder sogar verurteilt und menschenunwürdiger Behandlung unterworfen; religiöse und kirchliche Gemeinschaften in ihrer Tätigkeit behindert, mehr und mehr eingeschränkt oder überhaupt verboten; Heranwachsende mit allen Mitteln durch den Staat atheistisch indoktriniert, während andere, vor allem religiöse Überzeugungen diffamiert und unterdrückt werden; religiöse und nationale Minderheiten von seiten des Staates und der Gesellschaft im Stich gelassen, wenn Mehrheiten ihnen den Lebens- und Freiheitsraum streitig ma-

chen; Bürger, die sich allein oder gemeinsam auf ihre in der Verfassung des Landes verbürgten Rechte berufen, als geisteskrank behandelt, bestraft oder in die Verbannung geschickt". Die *Verweigerung von Menschenrechten*, so heißt es in der Erklärung weiter, habe nicht nur der Glaubwürdigkeit der Vereinbarung von Helsinki geschadet, sie habe „die Konflikte auf rechtlichem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet in den einzelnen Ländern verschärft". Nur mühsam könnten Polizeistaatsmethoden, Abschirmung nach außen und Einschüchterung den Unmut der betreffenden Bevölkerung politisch unter Kontrolle halten. Sehr nachdrücklich weist die Erklärung die Behauptung zurück, Einsatz für Menschenrechte bedeute Einmischung in die *inneren* Angelegenheiten anderer Staaten. Es sei keine Einmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten, „sondern die Wahrnehmung international verbürgter Rechte, wenn man sich angesichts von Menschenrechtsverletzungen auf die KSZE-Vereinbarung beruft, die Beachtung der darin niedergelegten Prinzipien von allen Teilnehmerstaaten fordert und so internationale Solidarität übt". Die *Bundesregierung wird* aufgefordert, beim KSZE-Folgetreffen in Madrid „darauf zu dringen, daß alle Teilnehmerstaaten ... über die Verwirklichung der von ihnen übernommenen Verpflichtungen Rechenschaft ablegen".

Vom 19. bis 23. September tagte in Leipzig die Synode des evangelischen Kirchenbundes in der DDR. Neben der Aussprache über den Bericht der Kirchenleitung beschäftigten sich die 60 Delegierten aus den acht Landeskirchen vor allem mit weiteren Schritten auf dem Weg zum geplanten Zusammenschluß der evangelischen Kirchen in der DDR sowie mit der Frage nach dem verbindlichen Lehren der Kirche. Im Mittelpunkt des Kirchenleitungsberichts standen das Verhältnis von Kirche und Staat sowie Friedens- und Umweltfragen. In einer einstimmig verabschiedeten Entschließung wurden diese *Schwerpunkte* aufgegriffen: Die Synode stellte fest, daß der Begegnung zwischen den Menschen in den beiden deutschen Staaten besondere Bedeutung zukomme. Die Konferenz der Kirchenleitungen solle sich im Gespräch mit Staatsvertretern darum bemühen, die Möglichkeiten solcher Begegnungen weiterzuentwickeln. Die politische Führung wird gebeten, alles zu unterlassen, „was den anderen zu mehr Rüstung herausfordern könnte". Es wird die Frage gestellt, ob erklärte Friedensabsichten nicht verdunkelt würden, „wenn zum Beispiel durch die besondere Art der Berichterstattung über Manöver Beunruhigung ausgelöst wird". (Die Ausgabe des Evangelischen Nachrichtendienstes in der DDR, in der aus dieser Entschließung zitiert wurde, wurde den Beziehern in der DDR nicht ausgeliefert; in der folgenden Nummer erschien die Meldung dann mit wesentlichen Kürzungen.) Die Synode entschied sich dafür, die *Neuordnung der evangelischen Kirche der DDR* in Form eines Vertrags zwischen den acht Landeskirchen und den drei bestehenden Zusammenschlüssen voranzubringen. Sie befürwortete einen Vertragsentwurf, nach dem der Zusammenschluß zu einer „neuen Gemeinschaft" führen soll. Ein erster Kirchengesetz-Entwurf zur Änderung der Bundesordnung, der dem Kirchenbund größere Konsequenzen geben soll, wurde in Leipzig zustimmend entgegengenommen, aber noch nicht verabschiedet. Über den Namen der neustrukturierten Kirche und die Frage der möglichen Auflösung der jetzigen Teilzusammenschlüsse der lutherischen und der unierten Kirchen soll erst am Ende des Neuordnungsprozesses entschieden werden. Einen „Werkstattbericht" legte die Theologische Kommission des Kirchenbundes vor. Er fordert als Ziel eines Diskussionsprozesses eine *Überprüfung der kirchlichen Ordnungen* mit dem Ziel, auch in der evangelischen Kirche zu verbindlichen Lehrentscheidungen zu kommen, die von der ganzen Kirche und von den Gemeinden akzeptiert würden. Im Unterschied zum katholischen Lehramtsverständnis entstehe die Glaubenslehre der evangelischen Kirche in einem „konziliaren Prozeß des Gesprächs" zwischen Amtsträgern, Synoden und Kirchenleitungen unter „Mitverantwortung der ganzen Gemeinde". Es komme darauf an, diesen Gesprächsprozeß so zu institutionalisieren, daß seine Ergebnisse formulierbar würden. Die Studie fand auf der Synode allerdings keine große Resonanz; sie wandte sich an die Mitgliedskirchen des Kirchenbundes mit der Bitte, das Gespräch über das Thema fortzusetzen.

An ihrer ordentlichen Herbstkonferenz vom 6. bis 8. Oktober befaßte sich die Schweizer Bischofskonferenz mit dem Zweiten Interdiözesanen Pastoralforum und der innerkirchlichen Polarisation sowie mit sozialen und sozialpolitischen Fragen. Die Mitglieder der Bischofskonferenz, Delegierte der Diözesen und Abteien sowie Vertreter interdiözesaner Organisationen und Verbände, Theologen und weitere Sachverständige sowie Gäste und Beobachter werden sich vom 28. bis 31. Mai 1981 zur Beratung des Themas *„Die lebendige und missionarische Gemeinde: ihre Dienste und Ämter"* auf dem Pastoralforum treffen. Im nun verabschiedeten Einberufungsschreiben erklären die Bischöfe: „Im Erfahrungsaustausch und in der persönlichen Begegnung können wir einander helfen, neue Wege zu sehen und zu gehen. So hoffen wir, daß aus dem Pastoralforum Leitgedanken für unsere katholische Kirche in der Schweiz herauswachsen werden: Leitgedanken, die dann in den Bistümern und Seelsorgeräten, in Organisationen, Verbänden und Bewegungen, vor allem aber in den Gemeinden selbst weiterwirken können." Im Rahmen ihrer Aussprache über die gegenwärtige Situation der Kirche in der Schweiz setzten sich die Bischöfe unter anderem auch mit dem Schlagwort einer „Kirche von unten" gegenüber einer „Kirche von oben" auseinander. Sie sind besorgt ob der *zunehmenden Polarisierung zwischen traditionalistischen und progressistischen Bewegungen und Gruppierungen* und rufen zur Einheit in der Kirche auf. „Gerade in der heutigen Zeit, die es dem einzelnen Christen in Gesellschaft und Welt oft so schwer macht, nach dem Evangelium zu leben, ist es wichtig, auf allen Ebenen ungute Polarisierungen zu vermeiden und für die Einheit in der Kirche einzutreten", heißt es in der Pressemitteilung. Die Bischofskonferenz befaßte sich sodann eingehend mit Ausländerfragen. Zum einen anerkannte sie die Fortschritte des am 7. Oktober vom Nationalrat gutgeheißenen neuen Ausländergesetzes; zum andern sprach sie angesichts der damit noch nicht gelösten sozialen Problematik die Hoffnung aus, daß auf der nachbarschaftlichen wie auf der gesetzlichen Ebene weitere Fortschritte möglich sein werden. „Insbesondere hoffen die Bischöfe, daß die Bemühungen im Parlament um weitere Verbesserungen der menschlichen und sozialen Situation der Ausländer fortgesetzt werden und daß den Ausländern vermehrt an Arbeitsplätzen und Wohnquartieren gastfreundliche Aufnahme entgegengebracht wird." Eine etwas verkürzende französische Übersetzung der deutsch verfaßten Pressemitteilung erweckte den Eindruck, die Bischöfe würden sich mit dem bereits Erreichten zufriedengeben, was in der *französischen Schweiz* erboste Pressekommentare zur Folge hatte. Die Bischofskonferenz ließ sich fener von der Caritas über die Situation der Flüchtlinge in der Schweiz und besonders der Indochina-Flüchtlinge informieren. Mit den zurzeit 6500 Indochina-Flüchtlingen haben die Hilfswerke wegen des mangelnden Wohnungsangebotes besondere Schwierigkeiten. Und schließlich besprachen die Bischöfe mit Vertretern der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz (RKZ) und des Fastenopfers Fragen der

solidarischen Mitfinanzierung der gesamtschweizerischen Aufgaben der Kirche.

Unter dem Thema „Christ sein heute – was ist evangelisch?" fand vom 9. bis 12. Oktober die Generalversammlung des Evangelischen Bundes in Hameln statt. In einem Vortrag „Was heißt Reformation" stellte der Vorsitzende des Bundes, *Gottfried Maron,* fest, daß die Reformation Martin Luthers sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite noch auf ihre eigentliche Erfüllung warte. Der Protestantismus stehe in der Gefahr, immerwährende Reformation mehr durch das Zurückschneiden „gefährlicher Wucherungen" als durch religiöse Erneuerung vom Kern des Evangeliums her verwirklichen zu wollen, während umgekehrt die katholische Kirche immer neuen Wucherungen äußerer Erscheinungsformen zu viel Raum gebe. Im Blick auf den bevorstehenden Papstbesuch in der Bundesrepublik führte der Leiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, *Joachim Lell,* aus, daß die seit Anfang der siebziger Jahre zu beobachtende Unsicherheit in der katholischen Kirche einer *neuen Zuversicht* gewichen sei. „Trotz vereinzelter Kritik an Personenkult und Schau schlagen dem Papst katholischerseits Wellen der Sympathie entgegen." Es sei unter diesen Voraussetzungen notwendig, sich im evangelisch-katholischen Gespräch von den biblisch-reformatorischen Grundlagen her erneut mit der lehramtlichen Theologie der katholischen Kirche auseinanderzusetzen. Bei der Betrachtung der ökumenischen Situation in der Bundesrepublik zeige sich, daß „trotz aller bischöflichen Konsolidierungsanstrengungen der letzten Jahre" die innerkirchliche Opposition wieder aus dem Untergrund aufgetaucht sei. Dafür spreche unter anderem der „zweigeteilte Berliner Katholikentag". In einem „Wort des Evangelischen Bundes anläßlich des bevorstehenden Papstbesuchs" machte sich der Zentralvorstand des Bundes die Absichten des Memorandums zu eigen, das etwa 50 namhafte Protestanten in der Bundesrepublik am 7. Oktober unter dem Titel „Mehr ökumenische Gemeinschaft" veröffentlichten. In diesem Memorandum wird festgestellt, es gebe inzwischen über die Alternative „Unterwerfung unter den Papst" oder „Abschaffung des Papsttums" hinaus *Ansätze zu einer Verständigung.* Fast alle Kirchen bejahten grundsätzlicher auf universaler Ebene Strukturen der Einheit. Die mit dem Papstamt verbundenen Dogmen über die Unfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat könnten jedoch nicht akzeptiert werden. Die katholische Kirche wird in dem Memorandum aufgefordert, ökumenische Gottesdienste auch an Sonntagvormittagen zuzulassen und ihren Besuch als Erfüllung der Sonntagspflicht anzuerkennen. Auf dem Weg zu einer vollen *evangelisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft* solle man sich jetzt auf eine „Teillösung in Form der ‚offenen Kommunion' einigen". Der Papst wird außerdem gebeten, den von der Würzburger Synode geäußerten Wunsch erneut zu prüfen, „das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit zumindest für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz" aufzuheben.

Der diesjährige Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ist dem nicaraguanischen Dichter Ernesto Cardenal verliehen worden. Der 1925 geborene Cardenal beteiligte sich nach philosophischen und literaturwissenschaftlichen Studien in Mexiko und in den USA im Jahre 1954 an der April-Rebellion gegen Somoza und floh ins Ausland. Von 1957–1959 lebte er in dem nordamerikanischen Trappistenkloster Gethsemany, 1965 wurde er zum Priester geweiht. In Kolumbien schrieb er die „Psalmen". 1966 gründete er auf einer Insel im Großen See von Nicaragua eine Kommune, wo er unter Fischern und Bauern das Evangelium und die Revolution predigte. Nach ihrer Zerstörung im Jahre 1977 durch die Truppen Somozas schloß sich Cardenal den Sandinisten an. Seit 1979 ist er Kultusminister von Nicaragua. – In seiner Rede am 12. Oktober in Frankfurt betonte Cardenal, er halte es für bedeutsam, daß der Preis einem Mann zugesprochen worden sei, der den bewaffneten Kampf seines Volkes verteidigt und besungen habe. Zum christlichen Verständnis der nicaraguanischen Revolution sagte der Preisträger: „Wir Christen finden einen österlichen Sinn in der jüngsten Geschichte unseres Landes, nämlich von Tod und Auferstehung. Damit hat sich auch unser theologisches Denken vertieft, und unsere Gottesdienste sind neu belebt worden. Für uns Christen bedeutet die Teilnahme an dieser Revolution Treue zu Jesus Christus." Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung seines Landes beurteilte Cardenal ausschließlich positiv, die Politik der neuen Regierung nannte er „Werke der Liebe". In seiner von Pathos getragenen Rede zeigte Cardenal wie in früheren Äußerungen zu politischen Fragen erneut eine Neigung zu idealisierenden Darstellungen. So bezeichnete er den Analphabetismus in Nicaragua nach der von seinem Bruder *Fernando Cardenal SJ* maßgeblich geführten Kampagne als überwunden, während die optimistischsten offiziellen Angaben bei einer Erfolgsquote von 50 Prozent liegen. Ernesto Cardenals Rolle und sein Einfluß in der gegenwärtigen nicaraguanischen Politik sind schwer einzuschätzen, doch spricht manches dafür, daß das neue, der Nähe zum Marxismus verdächtige Regime seine und seines Bruders plakative Wirkung frühzeitig erkannte und nutzte. Zum Zeitpunkt der Preisverleihung erläuterte die Nationale Sandinistische Befreiungsfront FSLN in einer Erklärung ihre Haltung zu Religion und Kirche, in der das Recht der Gläubigen, sich am Aufbau der neuen Gesellschaft zu beteiligen, ausdrücklich anerkannt wird. Zu der Bildungspolitik der Regierung, deren befreiende Ziele Ernesto Cardenal in Frankfurt hervorhob, nahm Anfang Oktober der Erzbischof von Managua, *Miguel Obando Bravo,* kritisch Stellung. Nach dem Studium von Regierungsdokumenten sei er zu der Überzeugung gekommen, daß die Reformpläne eindeutig von marxistisch-leninistischen Theorien durchdrungen seien, erklärte er in Managua.

Bücher

JÜRGEN MOLTMANN. **Trinität und Reich Gottes.** Zur Gotteslehre. Chr. Kaiser Verlag, München 1980. 244 S. 28.–DM.

Profilierte Vertreter der evangelischen systematischen Theologie in der Bundesrepublik haben sich in den vergangenen Jahren mit überraschender Intensität der Trinitätstheologie gewidmet: So endet Eberhard Jüngels großes Werk über Gott als Geheimnis der Welt mit einer trinitarischen Auslegung des Satzes „Gott ist die Liebe", und Wolfhart Pannenberg hat in wichtigen Aufsätzen Gott und Geschichte durch den Bezug auf die Lehre von der

Dreieinigkeit miteinander zu vermitteln versucht. Aufbauend auf den Vorarbeiten seiner Werke über Kreuzestheologie und über die Kirche hat nun Jürgen Moltmann so etwas wie einen trinitätstheologischen Traktat vorgelegt, dem es bei der Entfaltung der Trinitätslehre letztlich um ein neues Denken über Gott, Mensch und Welt zu tun ist. Dem Werk liegt ein klarer Aufbau zugrunde: Moltmann knüpft bei der Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes als Voraussetzung an, um dann die Trinitätslehre aus dem Christusgeschehen heraus zu entfalten. Der nächste Schritt gilt der „Welt der Trinität", worunter Schöpfung, Menschwerdung und Geistsendung als opera trinitatis gefaßt werden. Erst dann thematisiert Moltmann explizit die Grundbegriffe der klassischen Trinitätstheologie, um dann in einer abschließenden Überlegung eine „trinitarische Freiheitslehre" zu entwerfen. Hinter den verschiedenen Gedankenschritten steckt eine grundlegende Intention: Moltmann versucht, in Auseinandersetzung und Gespräch mit der klassischen Trinitätslehre und ihrer Auslegung in der neueren Theologie bis hin zu Karl Barth und Karl Rahner, eine „soziale Trinitätslehre" zu entfalten. Es geht dabei vor allem darum, nicht von einer – sei es als Substanz oder als Subjekt gedachten – Einheit Gottes auszugehen, sondern vom konkreten Zueinander von Vater, Sohn und Geist. Der immanente und der ökonomische Aspekt werden dabei aufs stärkste miteinander verschränkt, ebenso liegt ein besonderes Schwergewicht auf der „Offenheit" der Trinität auf Welt und Mensch hin, die in den Prozeß der trinitarischen Relationen einbezogen werden. Das Ineinander und Miteinander von Vater, Sohn und Geist von der Schöpfung bis zur Vollendung wird dabei eher erzählt – in einer Sprache, die auch vor ausgesprochenen theologischen Lyrismen nicht zurückschreckt – denn auf den Begriff gebracht. An Fragen an diesen Entwurf, der auf recht knappem Raum sehr diffizile Probleme der theologischen und philosophischen Reflexion durch einen alte Aporien überschreitenden Neuansatz einzuholen versucht, fehlt es nicht. Zum einen überrascht die Selbstverständlichkeit und Unmittelbarkeit, mit der Moltmann seine trinitätstheologischen Überlegungen entfaltet, ohne daß diese methodisch-hermeneutisch immer genügend abgesichert erscheinen. Zum anderen ließe sich anfragen, ob die von ihm eingebrachten Begriffe, wie das „Denken in Beziehungen und Gemeinschaften" oder die Rede von der „Einigkeit" statt der Einheit des trinitarischen Gottes denkerisch auch wirklich weiterführen. Jedenfalls zeigt sein Entwurf, daß über das Verhältnis von christlichem Gottesbegriff, Geschichte und Welt weiter nachgedacht werden muß. So bedenkenswert und anregend viele der Anstöße in Moltmanns Überlegungen sind, so sehr verlangen sie nach angestrengter kritischer Nacharbeit: Gerade der Versuch, theologisches Denken im Nacherzählen der Geschichte Gottes mit der Welt wieder näher an doxologisches Sprechen heranzuführen, bedarf methodischer Vorsicht. *U. R.*

Der Große Ploetz. Auszug aus der Geschichte. 29. Auflage. Hrsg. vom Verlag Ploetz. Freiburg – Würzburg 1980. 1688 S. 158.– DM.

Die 29. Auflage des allseitig eingeführten geschichtlichen Nachschlagewerkes erscheint als Jubiläumsausgabe aus Anlaß des 100jährigen Bestehens des Verlages. Die von über 60 Fachgelehrten völlig neu bearbeitete Auflage bringt das Werk nicht nur geschichtswissenschaftlich und gegenwartsgeschichtlich auf den neuesten Stand; sie enthält auch eine Reihe von Neuerungen, die den Gebrauchswert des Großen Ploetz zusätzlich erhöhen und die der Benützer zweifellos dankbar zur Kenntnis nehmen wird. Als besonders wohltuend empfindet man die jedem Geschichtsabschnitt vorangestellten systematischen Einführungen, die stärkere Berücksichtigung von kultur-, sozial-, religions- und wirtschaftsgeschichtlichen Daten und das reichlich eingestreute, optisch hervorragend gestaltete Material an Schaubildern und Graphiken, das einen raschen Überblick über einzelne Zeiträume, über einzelne geschichtliche Teilentwicklungen oder – soweit damit Zeitgeschichtliches beschrieben wird – über ein bestimmtes politisches oder staatliches Verfassungssystem ermöglicht. Die Aufschlüsselung bestimmter Geschichtsperioden nach einzelnen Ländern bzw. nach Kulturkreisen oder geographischen Regionen ermöglicht trotz aller Knappheit, die für ein solches Gebrauchs- bzw. Nachschlagewerk unerläßlich ist, die Berücksichtigung von mehr Details. Ob es sich um die Darstellung der „Regionalgeschichte" der (späten) römischen Kaiserzeit, um die Veranschaulichung der politischen und kulturgeschichtlichen Hauptströme des Hochmittelalters oder um die zeitgeschichtliche Dokumentierung der politischen Geschichte einzelner europäischer oder außereuropäischer Länder handelt, überall ist schon auf den ersten Blick eine im großen und ganzen gelungene Kombination von großräumiger Entwicklung und geschichtlichem Detail erkennbar. Endgültig überwunden sind Schwächen der Anfangszeit des Ploetz im späten 19. Jahrhundert. Geschichte erscheint hier nicht mehr als eine Ansammlung von Kriegen, Schlachten, Dynastien, Reichsgründungen und Reichsauflösungen, sondern dargestellt wird Menschheitsgeschichte als Entwicklung von Völkern, Kulturen, Staaten, Religionen und sozialen und staatlichen Strukturen. Handlich geworden ist der Große Ploetz durch das Lexikonformat, in dem er in der Jubiläumsausgabe erscheint, nicht, aber angesichts der Stoffülle und des dadurch notwendig gewordenen Umfangs blieb wohl keine andere Wahl. *A. D.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LANGE, DIETZ. **Subjektivität und Kritik.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 77 Heft 3 (1980) S. 287–324.

Unter den Leitbegriffen Subjektivität und Kritik – sie „reflektieren wie in einem Brennspiegel das geistige Schicksal einer ganzen Epoche" – wird in dem Beitrag nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und neuzeitlichem Denken gefragt. Eine Skizze der Entwicklung des Begriffs der Kritik in neuzeitlicher Philosophie und Theologie mündet in den Aufweis eines Dilemmas: Kritik ist einerseits notwendig, anderseits führt sie ständig in den Selbstwiderspruch. Hier liegt der Verbindungspunkt zum christlichen Glaubensverständnis, wobei Lange Aporie und Geschichte des neuzeitlichen Kritikverständnisses mit der theologischen Kategorie des Kreuzes deutet und damit das moderne Wahrheitsbewußtsein als die „theoretische Folgegestalt der reformatorischen theologia crucis" verstehen kann. Dieser Grundansatz wird auf Kritik als Problem ethischen Handelns angewandt: Das Kreuz Jesu Christi ist Ermächtigungsgrund ethischen Handelns. Dieser ist deshalb „der Subjektivität nur in der widersprüchlichen Grunderfahrung von Zerstörung aller

Absolutheitsansprüche in reflexiver Kritik und Ermächtigung zur Wahrnehmung relativer Autonomie" gegenwärtig. Dem Dilemma der Kritik sei nur durch eine Neubegründung der Subjektivität von außen, eben durch das Kreuz, zu begegnen.

LOHFINK, GERHARD. **Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 160 Heft 3 (1980) S. 162–176.

Der Aufsatz des Tübinger Neutestamentlers ist ein gutes Beispiel dafür, was Exegese auch können muß: einen in der Diskussion immer mehr differenzierten Zusammenhang klar und übersichtlich darzustellen. Dabei setzt Lohfink zwei Schwerpunkte bei seiner Rekonstruktion der Osterereignisse. Einmal will er die Ostererfahrung der Jünger als Visionsphänomene verstanden wissen, die gleichermaßen Tat des Menschen wie Tat Gottes seien. Ihre theologische Deutung als Erscheinungen des Auferstandenen schließen die psychologische Deutung als Visionen nicht aus, „in denen die produktive Imaginationskraft der Jünger über das Unterbewußtsein die Anschauung des Auferstandenen konstituiert hat". Ausgehend von der endzeitlichen Totenauferwekkung als ältester Vorstellungskategorie für die Ostererfahrung hebt Lohfink zum anderen auf die konstitutive Bedeutung des extremen eschatologischen Bewußtseins für die Entstehung der Urgemeinde ab. Sowohl die Rückkehr der Jünger aus Galiläa nach Jerusalem und die einmalige Nachwahl des Mattias in den Zwölferkreis wie vor allem die Geisterfahrung im Pfingstereignis könnten nur aus dem „Koordinatennetz einer hochgespannten Enderwartung" wirklich verstanden werden. Die ekstatischen Phänomene des Pfingsttages seien nicht denkbar ohne die feste Überzeugung, daß die Endereignisse schon begonnen hätten.

Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen. In: Concilium Jhg. 16 Heft 10 (Oktober 1980).

Das Heft bietet eine interessante Sammlung von Beiträgen, denen es vor allem um Möglichkeiten neuer wissenschaftlicher wie praktisch-kirchlicher Zugänge zur Schrift zu tun ist. So werden am Beispiel einer Auslegung der markinischen Perikope vom Seewandel Jesu die Exegese auf der Grundlage der modernen Linguistik, die materialistische und die psychoanalytische Exegese vorgestellt. Andere Beiträge gehen auf Fragen des Verhältnisses von Exegese und Dogmatik bzw. den Platz der historisch-kritischen Schriftauslegung in der Kirche ein. Aufschlußreich ist ein Beitrag über Schriftverständnis in brasilianischen Basisgemeinden (Carlos Mesters): Unter Verwendung von konkreten Zeugnissen wird gezeigt, daß sich im Umgang mit der Schrift in den Basisgemeinden Bibel und Leben unmittelbar verbinden. „Wenn das Volk über einen Text diskutiert und reflektiert, dann reflektiert und diskutiert es zur gleichen Zeit über die eigene Wirklichkeit, ohne sich von einer sogenannten historischen Distanz ... stören zu lassen." Die Gläubigen der Basisgemeinden zeigten eine große Freiheit gegenüber dem biblischen Text, mit dem sie aber intensiv vertraut seien; das Volk stehe auf dem gleichen Boden des Leidens, aus dem die Schrift herausgewachsen sei.

Kultur und Gesellschaft

BLEISTEIN, ROMAN. **Jugend und Narzißmus. Kritik eines neuen Generationsklischees.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 105 Heft 10 (Oktober 1980) S. 649–661.

Bleistein setzt sich kritisch mit der Renaissance der Narzißmustheorie als Kennzeichnung des Verhaltens der gegenwärtigen jungen Generation in der Phase der Adoleszenz auseinander. Er sieht darin ein in die Jugendforschung eingeführtes Passepartout, das zwar die Funktion eines Generationsklischees erfüllt, in Wirklichkeit aber die Ursachen für die unter dem Stichwort „narzißtische Generation" bezeichneten Phänomene verdeckt: erhöhte Verletzlichkeit des Selbstwertgefühls, Vermeidungsverhalten, Depressivität, frühe Flucht in die Zweierbeziehung bei Fortwirken kindlicher Unersättlichkeit und Allmachtsgefühle, wie sie für die narzißtische Persönlichkeit typisch sind. Bleistein leugnet diese Phänomene als für die gegenwärtige Generation Jugendlicher typischer Verhaltensweisen nicht, möchte sie aber anders interpretieren bzw. aus anderen Ursachen herleiten. Sein „Stichwort" dafür ist die antiautoritäre Erziehung, wie sie seit den späten sechziger Jahren propagiert wurde. Diese habe, indem sie den Ödipuskomplex nur als Widerstand des Jugendlichen gegen die väterliche Herrschaft interpretierte, einen „halbierten" Freud tradiert und die Autorität als Funktion von Orientierung und Geborgenheit unterschätzt. Man habe die Funktion der Autorität bei der Durchsetzung des Realitätsprinzips verdunkelt; die Folgen seien die im sogenannten Narzißmusphänomen beschriebenen.

TENBRUCK, FRIEDRICH H. **Die unbewältigten Sozialwissenschaften.** In: Zeitschrift für Politik Jhg. 27 Heft 3 (September 1980) S. 219–239.

Tenbruck – bei dem Text handelt es sich um den Abdruck eines Vortrags auf dem Kongreß „Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit" im Januar 1980 in München – befaßt sich mit den Folgen der Aufklärung, insoweit deren Erbe von der Philosophie auf die Sozialwissenschaften übergegangen ist. Bei der Kritik der heutigen Sozialwissenschaften – von denen er sagt, sie würden im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, die im Falle des Irrtums in der Anwendung Ruinen hinterlassen, auch durch Irrtum „Wirklichkeit schaffen" – führt er den ursprünglichen Impetus der Aufklärung gegen diese ins Feld. Diese habe die Fremdbestimmung nicht bloß deswegen verworfen, weil sie lästig und schmerzhaft war. Für die Aufklärung habe Selbstbestimmung auch Selbstvervollkommnung bedeutet. Ohne Ideen sittlicher Verantwortung hätte sie schwerlich von der Würde des Menschen sprechen können. Die Sozialwissenschaften neigten ihrem inneren Anspruch nach indessen dazu, Begriffe wie Wille, Sittlichkeit, Seele, Pflicht aufzulösen und ein Räderwerk sozialer und psychischer Mechanismen an deren Stelle zu setzen. Auf die Folie der empirischen Wissenschaften hätten die alten Formeln der Aufklärung so ihren Sinn verändert. Wer das nicht wisse, verkenne die Lage. Durch das von ihnen geschaffene eigene Weltbild würden sich die Gesellschaftswissenschaften gegen die Wirklichkeit immunisieren. Zu diesem Weltbild gehöre, daß alles, was in der Gesellschaft geschieht, auch aus der Gesellschaft zu erklären ist. U.a. führe diese unbewältigte Selbsteinschätzung dazu, daß die Sozialwissenschaften mehr Ergebnisse produzierten, als sie praktisch und theoretisch verantworten könnten. Es brauche nicht mehr Forschung und Spezialisierung, sondern mehr Übersicht, die nur bei weniger, aber gründlich verantwortbarer Forschung möglich werde.

SCHEELE, MARTIN. **Der Bildschirmtext als neues Kommunikationsmittel – seine Bedeutung für die Gesellschaft.** In: Universitas Jhg. 35 Heft 9 (September 1980) S. 971–979.

Prof. Scheele steuert einen äußerst informativen Beitrag zur technischen Eigenart und zu den zu erwartenden Wirkungen der sog. neuen Medien bei, indem er den Bildschirmtext von anderen neuen Medien (Videotext, Kabelfernsehen) klar abhebt und dadurch gängige Mißverständnisse aufklärt: Während Videotext eine Technik ist, die auf das Fernsehen beschränkt bleibt und Kabelfernsehen „über Draht" Fernsehprogramme überträgt, handelt es sich beim Bildschirmtext um eine neue Technik, bei der Fernsprech- und Fernsehtechnik miteinander verbunden werden. Dabei sind zwei Anwendungsmöglichkeiten zu unterscheiden: das ausschließliche Abrufen von Informationen, ohne daß von einem selbst Informationen eingegeben werden, und das wechselseitige Abrufen und Eingeben von Informationen („Dialogverkehr"). Hinsichtlich der Folgen meint Scheele: Jedem, der sich in der Praxis einige Monate lang mit Bildschirmtext beschäftigt habe, sei klar geworden, „daß Bildschirmtext eigenen Gesetzen folgt und das gedruckte Wort, also Zeitungen, Zeitschriften und Bücher nicht verdrängen, sondern nur ergänzen kann". Der Gebrauch stehe und falle mit der Brauchbarkeit des Informationsangebotes. Der Nutzen des neuen Mediums selbst sei unbestritten, besonders für den Erfahrungsaustausch zwischen Menschen „ohne Ortsveränderungen". Allzu hohe Erwartungen bezüglich der Schnelligkeit der Ausbreitung möchte Scheele dämpfen. Die Meinung, noch vor 1985 würde es mehr als eine Million Benutzer geben, sei zu optimistisch.

Kirche und Ökumene

NISSIOTIS, NIKOS A. **Ost und West in der Begegnung und Gemeinschaft der Kirchen.** In: Reformatio Jhg. 29 Heft 9 (September 1980) S. 483–496.

Auf dem Hintergrund der Zusammenarbeit zwischen orthodoxer und westlicher Christenheit im Ökumenischen Rat der Kirchen versucht der griechische Theologe in einigen entscheidenden Punkten Grunddifferenzen zwischen Ost- und Westkirche deutlich zu machen, wobei unter der westlichen besonders die reformatorisch geprägte Kirche verstanden wird. Nissiotis stellt die östliche Theologie des Logos der westlichen Erlösungstheologie gegenüber und unterscheidet gleichfalls zwischen der eucharistischen Theologie der Orthodoxie, die von einer mystisch-ekklesialen Erfahrung geprägt ist, von der „prophetischen" Theologie reformatorischer Prägung, die um das Ereignis der Verkündigung kreist. In der Ekklesiologie steht auf der einen Seite das Verständnis der Kirche als einer ontologisch-transzendentalen Wirklichkeit, auf der anderen Seite wird Kirche eher funktional gesehen. Ein weiterer Unterschied ergibt sich im Verhältnis von Geschichte und Eschatologie: Während nach östlichem Verständnis die zukünftige Realität der Erlösung schon in die Gegenwart hineinreicht, behält die geschichtliche Wirklichkeit im Westen einen stärkeren Eigenwert. Nissiotis möchte beide Schwerpunktsetzungen nicht als Gegensätze, sondern als „notwendige komplementäre Gaben des Geistes" verstanden wissen. Es sei jetzt die Zeit für einen „dynamischen Konsensus" zwischen der östlichen und westlichen Auslegung des christlichen Glaubens gekommen.

SCHILLING, HANS. **Von Beruf „Seelsorger".** In: Diakonia Jhg. 11 Heft 5 (September 1980) S. 306–316.

Schilling kritisiert den Ansatz der gegenwärtigen Regelungen zur Ordnung der pastoralen Dienste in der Bundesrepublik, nach dem auf eine klare Trennung zwischen dem Dienst des Amtes und dem pastoralen Laiendienst Wert gelegt wird. Angesichts

der Gemeindepraxis, in der sich die Tätigkeit von Priester und Pastoralassistent weitgehend deckten, seien getrennte Berufsprofile für Kleriker und Laientheologen bei der Suche nach pastoraler Berufsidentität nicht hilfreich, sondern eher hinderlich. Eine solche gemeinsame berufliche Identität über die klerikal-laikale Trennungslinie hinweg läßt sich Schilling zufolge vom Begriff des Seelsorgers her gewinnen: „Ob der Seelsorger ordiniert ist oder nicht, spielt heute in den Augen vieler (der meisten?) eine geringere Rolle als die seelsorgerliche Kompetenz." Seelsorge als „ebenso gemeinverständliche wie theologisch qualifizierbare Bezeichnung" für einen berufsspezifischen Handlungskomplex wird dabei als Spezialfall einer helfenden Beziehung verstanden und vom Heilsbedürfnis des Menschen her verstanden. Der Heilsbedürftige sei sowohl in der vertikalen wie horizontalen Beziehung des Glaubens auf helfende Beziehung vom Typ Seelsorge angewiesen. Der Priester vergebe sich nichts und der Laientheologe übertreibe nicht, wenn sich beide primär als Seelsorger profilierten.

SLENCZKA, REINHARD. **Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 29 Heft 4 (Oktober 1980) S. 440–460.

Ziel des Aufsatzes ist es, durch Aufweis einiger Strukturelemente Verbindungslinien zwischen den ökumenischen Bemühungen der Theologen und der kirchlichen Wirklichkeit zu ziehen. So zeigt Slenczka, daß Rezeption nicht bloß auf institutionalisierte Aufnahme durch Konzil oder Lehramt beschränkt werden kann, sondern einen umfassenden Prozeß darstellt. Auch theologische Gespräche seien deshalb Teil einer „ekklesialen Realität, ein Stück praktizierter kirchlicher Gemeinschaft". Einen weiteren Aspekt liefert der im ökumenischen Gespräch immer häufiger verwendete Begriff der Konvergenz, bei dem der Vorgang einer Bewegung an die Stelle des Vollzugs einer Entscheidung tritt. Zielpunkt solcher Konvergenz bleibt allerdings der Schritt von der theologischen Verständigung zur kirchlichen Communio. Die theologischen Gespräche dürften von der pastoralen, praktischen Dimension kirchlicher Gemeinschaft nicht absehen. Andersherum gilt dann: „Könnte es nicht also auch sein, daß wir für die Kirchengemeinschaft viel weniger theologische Verständigung brauchen, als es nach dem bisher eingeschlagenen Verfahren unvermeidlich scheint?" Slenczka warnt davor, durch ein zu stark ausgeweitetes Verständnis von Rezeption und Konvergenz die theologisch begründete kirchliche Entscheidung in einen Prozeß aufzulösen, der dann nur noch von der Normativität des Faktischem bestimmt werde.

Personen und Ereignisse

In seinem Vortrag bei einem Kongreß über „Evangelisierung und Atheismus", der Anfang Oktober in Rom stattfand, warf *Karl Rahner* die Frage auf, weshalb noch keine päpstliche Enzyklika über den Atheismus und die heutige Möglichkeit eines Gottesglaubens geschrieben worden sei. Das kirchliche Christentum habe seine „heutige, radikal neue Situation noch nicht genügend zur Kenntnis genommen". Selbst neue religiöse Strömungen könnten „jene technisch-rationalistische Mentalität nicht aus der Welt schaffen, die immer neu und weltweit Atheismus erzeugt". Die Kirche könne ernsthaft nicht mehr damit rechnen, „daß sie diesen Atheismus so überwindet, daß er als weltweites gesellschaftliches Phänomen überhaupt nicht mehr existiert".

Über neue Aktivitäten der Bewegung um Erzbischof Lefebvre informierte der deutsche Distriktsobere der Priesterbruderschaft St. Pius X., *Franz Schmidberger*, im Mitteilungsblatt der Bruderschaft. Demnach soll in der Nähe von Buenos Aires ein Priesterseminar für 120 Kandidaten entstehen. Im deutschen Sprachraum will die Lefebvre-Bewegung in nächster Zeit ein „katholisches Kolleg", ein Exerzitienhaus und drei neue Priorate – eines davon in Österreich – errichten. Erst kürzlich hatte Erzbischof Lefebvre in Paris ein Universitätsinstitut des heiligen Pius X. eingeweiht. An dem Institut, das im ersten Jahr seines Bestehens 50 Studenten aufnimmt, werden vor allem Geschichte, Literatur und Philosophie gelehrt.

Zum neuen Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Baden wurde am 10. Oktober *Klaus Engelhardt*, Professor für evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg, gewählt. Bei einer ersten Wahltagung im Juni hatte keiner der damals benannten Kandidaten die erforderliche Zweidrittelmehrheit erreicht. Engelhardt, der am 31. Oktober die Nachfolge von Hans-Wolfgang Heidland antritt, wurde 1932 als Sohn eines Pfarrers geboren. Er war nach der Ordination zunächst als Studentenpfarrer tätig, bevor er 1966 seine Lehrtätigkeit in Heidelberg aufnahm.

Der diesjährige Friedensnobelpreis wird dem außerhalb Lateinamerikas wenig bekannten, aber von Kennern gewaltloser Menschenrechtsorganisationen hochgeachteten Vorsitzenden der lateinamerikanischen christlich inspirierten Bürgerrechtsorganisation „Dienst für Frieden und Gerechtigkeit", dem 48jährigen *Adolf Perez Esquivel* (Buenos Aires) verliehen. Perez Esquivel ist gläubiger Katholik. Von April 1977 bis Mai 1978 war er in Argentinien im Gefängnis. Er darf auch jetzt noch Buenos Aires nur unter Auflagen verlassen. Für den Nobelpreis vorgeschlagen hatten ihn die Gründerinnen der nordirischen Frauen-Friedensbewegung *Betty Willams* und *Mairead Corrigan*.

Neuer Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz wurde der 46jährige madegassische Pfarrer *Victor Maxime Rafransoa*. Er war zuletzt seit 1977 beim Weltkirchenrat Regionalsekretär für Afrika in der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst. Mit der Wahl des neuen Generalsekretärs wurde eine zweijährige Führungskrise in der Kirchenkonferenz beendet. Als oberstes Ziel seiner Arbeit bezeichnete Rafransoa die Wiederherstellung des Vertrauens der afrikanischen Kirchen in die Dachorganisation. Es dürfte kein Auseinanderklaffen geben zwischen dem, was die Kirchenkonferenz zu sein scheine, und dem, was die Kirchen seien. Die afrikanischen Kirchen könnten auch die finanziellen Schwierigkeiten der Organisation selbst meistern.

Bischof *Augustinus von Elaia* ist vom Heiligen Synod des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel einstimmig zum neuen Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa gewählt worden. Er tritt die Nachfolge von Metropolit Irenäus an. Der neue Metropolit, Vorsitzender des Ökumenischen Rates Berlin und stellvertretender Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik, war seit 1964 Pfarrer der griechisch-orthodoxen Gemeinde Berlins. 1972 war er als erster orthodoxer Priester in Deutschland zum Bischof geweiht worden. Bischof Augustinus wird jetzt Oberhirte von 380000 griechisch-orthodoxen Christen in der Bundesrepublik Deutschland. Zu der 1963 errichteten Metropolie gehören 42 Gemeinden; die Gläubigen werden von über 45 Priestern betreut.

Kardinal *Silvio Oddi*, der Präfekt der vatikanischen Kongregation für den Klerus, erklärte anläßlich eines Besuchs in Spanien, daß die Laisierung von Priestern künftig erschwert werde. Der Papst werde in Kürze Richtlinien erlassen, die nur die Laisierung jener Priester erlauben, die nachweisen, daß sie das Priestertum „ohne Freiheit akzeptieren, bewegt von Fremdmotiven, die von der besonderen Mission des Priestertums abweichen". Der Kardinal ließ offen, ob und wie über die seit Jahren „eingefrorenen" Laisierungsanträge „nach altem Recht" entschieden werde.

Gegenseitige Akte der Versöhnung und des Verzeihens hat der anglikanische Primas und Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie*, im Blick auf den Papstbesuch 1982 vorgeschlagen. Runcie regte zudem die gegenseitige Anerkennung anglikanischer und katholischer Martyrer aus der Zeit der Reformation an und meinte, es gelte auch zu prüfen, ob es unter den Anglikanern heute noch eine übereinstimmende Meinung gäbe, die anglikanische Christen von Rom trennen würden.

Papst *Johannes Paul II.* hat das Rücktrittsgesuch des 75jährigen Kardinals *Franz König* als Erzbischof von Wien abgelehnt. Von seinem Amt als Präsident des vatikanischen Dialogsekretariates (Sekretariat für die Nichtglaubenden), das König seit 1965 leitete, war König jedoch bereits Ende Juni entbunden worden. Die Verschiebung der Nachfolgeregelung in Wien ist ein weiteres Indiz dafür, daß unter dem gegenwärtigen Pontifikat sich die Praxis wieder verstärkt, auch Bischöfe über 75 zur Weiterführung iher Ämter zu veranlassen.

Ende September starb der frühere Bischof von Alba Julia (Rumänien) *Aaron Marton*. Bischof Marton war nach dem Krieg Opfer der stalinistischen Kirchenverfolgung in Rumänien und mußte mehrere Jahre im Gefängnis verbringen. Erst 1967 (nach einem Besuch von Kardinal König in Bukarest) wurde seine Konfinierung aufgehoben. Seit 1971 wurde seine Diözese praktisch von Bischof-Koadjutor *Antal Jakob* geleitet. Der bereits 71jährige ist sein Nachfolger und der einzige gegenwärtig amtierende römisch-katholische Bischof im Lande.

Herder Korrespondenz

Heft 12
34. Jahrgang
Dezember 1980

Der Richterstuhl Gottes steht für die meisten Zeitgenossen heute zwar leer; dafür aber leben wir vom Morgen bis zum Abend und manchmal auch noch vom Abend zum Morgen vor lauter Richterstühlen, auf denen Menschen sitzen.

Heinz Zahrnt

Vorsicht mit der Konsumkritik!

Das Schlagwort von der Konsumgesellschaft geht allen, die sich über die gesellschaftlichen Ungereimtheiten und Dekadenzerscheinungen der Zeit beklagen, besonders leicht über die Lippen. Die Konsumgesellschaft oder das, was man damit meint, den ungezügelten Drang zum Güterverbrauch ohne Rücksicht auf die Gegenwart der anderen und die Zukunft aller, wird wennschon nicht als aller „materialistischen" Gegenwartsübel Ursprung und Wirkung, so doch als Quelle der meisten Störungen unseres gesellschaftlichen und seelischen Gleichgewichts angesehen. Man entrüstet sich mit Hilfe dieses Schlagworts um so üppiger, als in dessen Gefolge ein Rattenschwanz weiterer Schlagworte zur Verfügung steht, die teils unmittelbar, teils freilich auch nur sehr mittelbar mit der *meinungsgängigen Vorstellung von Konsumgesellschaft* zu tun haben: Konsumismus, Konsumzwang, Massenkonsum, Konsumterror, Konsumchaos; Produktlawine, Überflußgesellschaft, Wegwerfprodukte, Wegwerfgesellschaft (von „Wegwerfmenschen" war jüngst in einem Buch über Konsumgesellschaft mit „Texten und Materialien zur Gesellschaftslehre der Sekundarstufen" die Rede: gemeint war damit die „Vertreibung" alter Menschen oder einfach von „Bewohnern" aus städtischen Sanierungsgebieten).
Zum gleichen Rattenschwanz gehören natürlich auch Stichworte wie Leistungsgesellschaft, Leistungszwang: denn um konsumieren, um verbrauchen zu können, muß man produzieren und umsetzen, und beide, Produkte und Umsätze, setzen Leistung voraus. Wenn man aber schon produziert um des Konsumierens willen, ist Leistungszwang, ein Übermaß an Leistungsanforderung, gleichsam unausweichlich. Und schließlich: Wachstumsglaube, Wachstumsfanatismus, Wachstumsfetischismus: denn wer Konsumieren zum obersten Kriterium der Lebensführung oder zumindest des Lebensgenusses erklärt, kann nicht anders als auch im Zweifelsfall (hinsichtlich des Nutzens für die vielen jetzt und für alle in der Zukunft) auf Wachstum, auf Produkt- und nicht nur Produktivitätssteigerung setzen, und das weitgehend unabhängig von der Frage, wieweit dadurch unwiederbringbare Güter, z. B. nicht reproduzierbare Energie- und Rohstoffe, künftigen Generationen entzogen werden.
Im Sich-Ereifern über die Großschäden der Konsumgesellschaft stehen die Konsumasketen neuerer Art und die klassischen Moralisten unter den Kirchenmännern einander nicht nach. Was für letztere „konsumistische Denkweise" ist („Materialismus", „Hedonismus", „Permissivität"), ist für erstere „Leistungsdruck", „Spießertum", „Fütterungshaltung" und ähnliches mehr. Kein Zweifel auch, daß alle diese Fremd- und hoffentlich gelegentlich auch Selbstvorwürfe in der vorweihnachtlichen Zeit, wenn die Leute mit prallen Tüten und vollen Autos von Kaufhaus zu Kaufhaus hasten und sich viele fragen, was das eigentlich alles noch soll, besonders laut zu hören sind. Wer möchte sich angesichts solchen „Aktivitätszwangs" nicht über „Konsumstreß" beklagen.

Der Verallgemeinerungen gibt es viele ...

Aber wie das solche Verallgemeinerungen, besonders Verallgemeinerungen in Form von *Entrüstungsmoralen*, an sich haben: An ihnen ist immer einiges richtig, ziemlich vieles nur halbrichtig und noch mehr einfach falsch.
Falsch ist es zweifellos, aufgrund ihres Konsumverhaltens entweder die Gegenwartsgesellschaft oder den Konsum schlechthin zu diskreditieren. Denn sosehr die Ausrichtung unseres Lebens am Verbrauch bestimmend geworden ist, so ist Konsum doch nicht alles, auch nicht in der zeitgenössischen Lebenshaltung. Es gibt andere Verhaltensformen und -bereiche, die vom verstärkten Trend zum Konsum höchstens mit-, aber nicht allein bestimmt sind. *Leistung* beispielsweise ist nur zum Teil konsumbedingt. Der Jäger und Sammler hatte für ein sehr viel niedrigeres Lebensniveau sehr viel mehr Leistung zu erbringen, auch wenn ihm der Kampf ums Überleben wenig Zeit zum Klagegeschrei über Leistungsstreß ließ.

Soweit also unser Zusammenleben von Leistungszwang geprägt ist, handelt es sich dabei nur sehr bedingt um ein Derivat einer konsumgeprägten Lebensform. Und nicht jede Anschaffung von überflüssigen oder zwar nützlichen, aber keineswegs notwendigen Gebrauchs- oder auch Verbrauchsgütern hat mit konsumistischer Mentalität zu tun. Künstlich geweckte oder auch naturwüchsige Bedürfnisbefriedigung ist meist viel *mehr prestige- als konsumbedingt:* das je größere Auto, das je perfektere HI-FI-Gerät, die je teurere Wohnungseinrichtung sind Beispiele dafür. Dadurch wird solches Verhalten nicht vernünftiger, auch nicht menschenfreundlicher, auch nicht weniger egoistisch, aber es kann halt nicht nur mit konsumistischer Mentalität erklärt werden. – Im übrigen ist auch eine solche mehr prestige- als konsumorientierte Haltung gerade in unseren Lebensverhältnissen mehr als verständlich. In einer nicht mehr hierarchisierten Standes- oder Klassengesellschaft, wo wenigstens im privaten Lebensbereich auch die sozialen Schichtungen undeutlich werden, der Zug zur Egalisierung also stärker geworden ist, kann – vom stets überzogenen Drang zur Selbstbehauptung durch Selbstdarstellung einmal abgesehen – ein wachsendes *Bedürfnis nach Symbolen der Differenzierung* im öffentlichen Auftreten wie in der privaten Lebenshaltung nicht überraschen. Niemand wird deshalb z. B. den Eigenheimbau – auch ein Symbol gesellschaftlicher Geltung und Unabhängigkeit – aus dem Wohnkonsum verbannen wollen.

Aber wie immer dem sei, unsere Gesellschaft verdient es nicht, schlicht und einfach mit einer allein am Konsum orientierten Lebenshaltung gleichgesetzt zu werden. Diese Haltung (und die damit meist charakterisierten Zustände) ist nur eine von vielen die Gesellschaft prägenden Haltungen. Es gibt in diesem Zusammenhang viele andere, uns als Zeitgenossen nicht weniger prägende Sachverhalte.

Dazu gehört z. B. die hohe gesellschaftliche Verdichtung mit dem noch wachsenden *Trend zur Isolierung des einzelnen* als Kehrseite. Wenn also solche Isolierung gerade im Weihnachtskonsum wenigstens symbolisch und da und dort auch real mit Hilfe mitmenschlicher Zeichen in Form konsumismusverdächtigter Geschenke aufgebrochen wird, dann lobe ich mir trotz allen Prestige- und Kaufzwangs, wie er angeblich oder wirklich zur Konsumgesellschaft gehört, solche Konsumorientierung.

Dazu gehört z. B. auch die infolge einer extremen Arbeitsteilung *veränderte und teilweise auch verarmte Realitätserfahrung des einzelnen,* die Eingrenzung des Erfahrungs- und Lebenshorizonts, so daß es für den einzelnen schwerer und schwerer wird, über die bekannten Details des eigenen Sachgebiets oder der eigenen sozialen Rolle hinaus noch übergreifende Ganzheiten – politische, technische, wirtschaftliche – zu überblicken. Gerade im Blick darauf sind die eingangs apostrophierten, mit Schlagworten operierenden Entrüstungsmoralen eher selbst Zeichen einer aus solcher Horizontverengung herkommenden Kulturverarmung als hilfreiche Wegweisung zu einer vernünftigeren, auch altruistischeren, dem christlichen Gebot der Nächstenliebe entsprechenderen Lebensführung.

Dazu gehört auch für viele, ja für die meisten, die *Verengung des persönlichen Lebens- und Erlebnisraumes.* Wer aus solch enger gewordenen Grenzen *auch* durch eine aufwendigere Freizeit- und Urlaubsgestaltung ausbricht, dem wird man kaum unterstellen können, er tue das vornehmlich aus konsumistischer Grundhaltung. Es gilt vielmehr andere Lebenswerte und -aktivitäten einzubringen, als der normale Arbeitsalltag bereithält. Natürlich sind Reisen auch Konsumgut. Aber die Bedürfnisstruktur unserer Gesellschaft hat sich gewandelt. Unter den heutigen Lebensvoraussetzungen eines industrialisierten Landes bedarf es – immer im Blick auf den einzelnen und seine soziale Umwelt – eines Minimums an Horizonterweiterung allein schon zur Erhaltung wenigstens eines gewissen Erlebnisstandards, der nicht allein über die sehr indirekten Kommunikationsformen der Medien aufgebaut wird, und folglich bedarf es auch einer durch Reisen, durch sportliche oder kulturelle Aktivitäten aufwendigeren Freizeit- und Urlaubsgestaltung. Man verbreitet nur Halbwahrheiten, wenn man solche Standards und Gewohnheiten allein unter Gesichtspunkten einer konsumistischen Lebenshaltung einstuft. Es ist nicht hilfreich, solche Zustände schon im Ansatz als konsumistisch zu verdächtigen, wohl aber wäre alles hilfreich, was beiträgt, den hohen Aufwand nicht der Stützung einer rein passiven Lebenshaltung zuzuführen, sondern diesen möglichst kreativitätsfreundlich einzusetzen.

... und noch mehr Halbwahrheiten, Widersprüche und auch Sachzwänge

Eine Halbwahrheit ist es auch, ein Übermaß an Konsum unter unseren Lebensverhältnissen einfach schlechthin als gegeben anzusehen. In dieser Beziehung wirken Bafög-Jugendliche, die zwar Konsumeinschränkungen propagieren, aber zugleich dafür sorgen, daß ihre Bald-Altvorderen die Grenzen des Ausgebenkönnens in der eigenen Geldbörse kräftig spüren, ebenso weltfremd wie manche in die hohe Hierarchie entrückte Geistliche, die ihre Zeitgenossen unter den Generalverdacht des Materialismus und Hedonismus stellen. So ist es ja nicht – trotz reichlichen Angebots und ausreichend gestiegener Kaufkraft –, daß nach Lust und Laune gekauft, erworben, weggeworfen werden kann. Es muß schon genau und ziemlich hart gerechnet werden, und das nicht nur bei kinderreichen Familien und Unterschichtangehörigen, um unter unseren Lebensbedingungen den üblichen Grunderwartungen und Standardansprüchen auch nur einigermaßen gerecht werden zu können. Das gilt für manchen Angehörigen der oberen Mittelschicht nicht weniger als bei Arbeitnehmern der kleinbürgerlichen Schicht. Und nicht immer sind die Aufwendungen materieller Art am schwersten oder auch nur am vordringlichsten zu befriedigen, sondern gehen gerade *Kulturaufwendungen* ins Geld.

Aber das ist es ja eben, wird mancher sagen: vorgenormte Standards und deshalb Konsumzwänge allüberall, nicht zuletzt des Überflüssigen wegen, das es auch im Kulturbereich gibt. Da müsse eben Lebensqualität zurückgewon-

nen werden, indem man nicht nur im Materiellen weniger aufwendig lebt, sondern auch auf nicht notwendiges Immaterielle verzichtet.

Daran ist gewiß wahr, daß sich im Alltagsleben auf vieles verzichten läßt, ohne daß die *Qualität persönlicher Lebensgestaltung* und das *Kulturniveau der Gesamtbevölkerung* darunter leidet. Hier ist auch der eigentliche Ort der materiellen wie immateriellen Konsumaskese: ein Mittelklassewagen tut's auch, es muß kein Straßenkreuzer sein, auch wenn dieser bequemer und insofern auch familiengerechter ist. Und notfalls kann sogar in unserer mobilen Welt eine ganze Familie einmal ohne Wagen auskommen. Freilich die Autoindustrie ist tragender Pfeiler unserer Wirtschaft. Wenn dieser wackelt, gibt es Einbrüche auch in anderen Bereichen. D. h. aller, auch individueller Konsumverzicht, wenn er wirklich einschneidend ist, muß auch volkswirtschaftlich überlegt sein. Aber selbstverständlich: Ein weniger teures Mobiliar erfüllt möglicherweise auch seinen kulturellen Zweck, auch wenn es weniger geeignet ist, Prestige zu verbreiten als exquisite Stilmöbel oder auch nur irgendein scheinbar aufwendiger neureicher Plunder. Und natürlich könnte bei der Herstellung und Vermarktung von Gütern weniger aufwendig verfahren werden von der Verpackung bis zum Styling. Aber vor allem könnte kultureller Mehrwert bei geringerem materiellem Aufwand durch *größere Bereitschaft zum Teilen und zur Gemeinschaftsnutzung* in menschlichen Gemeinschaften erreicht werden, wenn die Konsumansprüche weniger individualisiert aufträten und man sich „das Beste" überwiegend gemeinsam leisten würde. Das würde die Lebensfreude heben, Menschen – nicht nur in der Familie – wieder etwas näher zusammenzuführen und den Gemeinschaftssinn über die Kleingruppe hinaus stärken. Ich fürchte nur, spätestens hier werden ziemlich einige Konsumkritiker aus jüngeren und älteren Jahrgängen, aus dem familialen und aus dem außerfamilialen Bereich sagen: Das haben wir mit Konsumkritik nicht gemeint, oder dies ist – aus welchen Gründen auch immer – so nicht zu machen. Das sei zu hausbacken und zu bieder. Denn: Schließlich gebe es nicht nur die privaten Konsumzwänge, sondern die große *öffentliche Verschwendung*, das Leben über die Verhältnisse als Staatsvolk und Wirtschaftsgemeinschaft, von dem auch unsere Bischöfe in ihrem Wahlhirtenbrief im Blick auf die exorbitante Staatsverschuldung so eindringlich gesprochen haben. Und last not least: das Leben auf Kosten der vielen jetzt in Ländern, wo Hunger und Unterentwicklung herrschen, und auf Kosten der nächsten Generationen durch den rücksichtslosen Verbrauch der eigenen Lebensgrundlagen.

Und natürlich gibt es das: die große Verschwendung, die Gigantomanie bei der Errichtung öffentlicher Bauten im Verwaltungs- und im Gesundheitswesen, Verschwendung auch bei der Ausstattung öffentlicher Einrichtungen, aber auch im Bereich der privaten Wirtschaft, das imperiale Gehabe der großen Konzerne, wo schon dem eigenen Arbeitnehmer gegenüber und aus politisch-demokratischem Taktgefühl mehr Bescheidenheit am Platze wäre. Aber auch das hat wiederum mehr mit Prestige als mit Verschwendung aus konsumistischer Grundhaltung zu tun. Und was die Eindämmung der öffentlichen Ausgabenfreude betrifft, so wäre da sicher vieles viel leichter zu bewerkstelligen, wenn außerhalb dessen, was gesetzlich geschuldet wird, mehr Spielraum bliebe oder wenn die *Verschmälerung des Spektrums des gesetzlich Geschuldeten* von den Wählern oder von den Parteien notfalls ohne Rücksicht auf die Wähler entschiedener mitgetragen würde. In einer Phase gesellschaftlicher Entwicklung aber, wo fast jeder einigermaßen plausibel zu machende soziale Anspruch an die öffentliche Hand quasi grundrechtliche Anspruchsqualität zugesprochen bekommt, ist es eben sehr schwer, das Spektrum des gesetzlich Geschuldeten zu verkleinern oder Einsparungsspielräume außerhalb dieses Spektrums zu vergrößern. Ein junger Politikwissenschaftler hat unlängst einmal gesagt: Sachzwänge gebe es nicht. Ich meine, es gibt sie doch.

Und das Leben auf Kosten der vielen in der Gegenwart und auf Kosten aller, die in Zukunft leben werden? Das ist sicher der schärfste Vorwurf, der einer konsumgeprägten Lebensführung gemacht werden kann. Im Blick auf die vielen in der Dritten Welt, die jetzt hungern oder unter dem heute errechneten Existenzminimum leben, würde das allerdings weniger direkten Konsumverzicht als teilweisen Produktionsverzicht bei solchen Gütern bedeuten, deren Produktion in Dritte-Welt-Ländern selbst deren Wirtschaft Auftrieb geben und damit auch deren soziale Entwicklung im Sinne eines menschenwürdigen Lebens möglichst für alle stärken würde. Indirekt freilich würde solcher Produktionsverzicht nicht nur zu empfindlichen Umstellungsfolgen für unsere Volkswirtschaften, sondern praktisch – bei Wachstumseinbußen – auch zu manchem Konsumverzicht führen.

Anders verhält es sich mit dem Vorwurf der *Verschwendung der Lebensgrundlagen für die nächsten Generationen.* Auch da ist nicht alles unter Konsum unterzubringen, wenigstens insofern nicht, als der beklagte Raubbau an der Natur und der Verbrauch nicht reproduzierbarer Rohstoffe ebensosehr mit dem investiven Bereich zu tun haben und nicht nur mit dem öffentlichen und privaten Verbrauch. Daß Wachstums- und Konsumproblematik nicht dasselbe sind bzw. das letztere nicht einfach sich von ersterem ableitet, sollte auch umgangssprachlich einigermaßen klar sein. Und natürlich ist Sparen im Sinne von Verbrauchsverzicht notwendig gerade im Blick auf jene Güter, deren Vorkommen begrenzt ist. Aber hier wird es selbst das disziplinierteste Sparen, der sorgfältigste Umgang mit knappen oder knapp gewordenen Gütern *allein* nicht tun, sondern es müssen Roh- und Energiestoffe durch Entdeckung neuer Energiequellen und Rohstoffe und durch Entwicklung neuer technologischer Verfahren ersetzt werden. Mit so einfachen Bildern, die suggerieren oder sich so ansehen, als würden wir durch Industriekonsum gleichsam immer größere Stücke von unserem Planeten abschneiden, läßt es sich zwar heftig polemisieren, aber nicht der Empfindsamkeit und Innovationsfähigkeit technologischer und volkswirtschaftlicher Systeme gerecht werden.

Das eigentliche Problem ist eine übermäßig passive Lebensführung

Damit ist, glaube ich, wenigstens einiges klargeworden. Zum Beispiel, daß die Konsumproblematik nicht isoliert werden darf von unseren Lebensbedingungen insgesamt, so wie sie geschichtlich geworden sind. Klargeworden dürfte auch sein, daß Verbrauch ein notwendiger Vorgang der Selbsterhaltung des Menschen, deshalb, für sich genommen, jenseits von Gut und Böse ist. Nicht ganz so klar dürfte etwas ganz Selbstverständliches geworden sein, weil es hier kaum angesprochen wurde: daß *die Möglichkeit zu mehr Konsum* in sich durchaus ein Gut ist, weil mit mehr Konsummöglichkeiten nicht nur der Lebensstandard, sondern durchaus auch die Lebensqualität angehoben wird: Es entsteht durch ein vielfältigeres Angebot mehr Wahlfreiheit hinsichtlich des Gebrauchs und Verbrauchs von materiellen Gütern und materiellen und immateriellen Dienstleistungen und damit auch eine *größere Freiheit der Lebensgestaltung*.

Freilich wirken dem andere Entwicklungen entgegen: Die Massenproduktion tendiert zur Vereinheitlichung und damit auch wieder zur Eingrenzung der persönlichen Spielräume gerade im Verbrauch. Der Trend zur gesellschaftlichen Standardisierung der materiellen und kulturellen Konsumgewohnheiten verengt die Wahlmöglichkeiten – wenigstens psychologisch – ebenfalls. Aber unabhängig von solchen Entwicklungen gilt: nicht das jeweilige Mehr an Konsum ist jeweils problematisch, sondern die Art, wie konsumiert, wie mit welchen Gütern verbrauchsweise umgegangen wird. Konsumethik hat nicht einfach die Frage zu beantworten: Wieviel dürfen wir konsumieren, sondern wo muß im Sinne der Erhaltung der Lebensgrundlagen – mittelfristig oder auch langfristig – Konsum eingeschränkt werden und wo muß der Förderung der volkswirtschaftlichen Leistungskraft oder auch des Weltgemeinwohls wegen Konsum sogar angeregt werden. Daß dies keine leichte Aufgabe ist und genügend unaufhebbare Spannungen bleiben, um selbst die klügste politische (und auch die klügste moralische) Führung stets aufs neue herauszufordern, dürfte bekannt sein. Vielleicht sollten sich gerade deswegen auch kirchliche Konsumkritiker etwas mehr *darauf* einlassen.

Nicht ganz im unklaren, hoffe ich, ist eine andere Selbstverständlichkeit geblieben: daß Konsum in sich nichts rein Materielles ist und daß es schon von daher gewagt ist, Konsumorientierung einfach mit dem Hang zu materialistischer Denk- und Lebenshaltung gleichzusetzen. Es ist gegenwärtig sogar so, daß rein materieller Konsum im Sinne der Befriedigung primärer Bedürfnisse eher eingeschränkt wird: Ernährungstheorie ist gegenwärtig vielen wichtiger als üppiges Essen. Im übrigen ist in unserer Gesellschaft auch die Ausstattung mit materiellen Primärgütern (Nahrung, Kleidung, Wohnung, Verkehr gehörten heute wohl dazu) nie ein rein materieller, sondern immer auch ein *kultureller Vorgang*.

Aber das Kernproblem, auch im kulturellen Bereich, liegt nicht eigentlich in einem Zuviel an Verbrauch, sondern in einem wachsenden Trend, und das ist im gegenwärtigen Ausmaß wohl auch noch ein relativ neues Problem, sich primär als Konsument der gesamten Lebenswirklichkeit und weniger als deren Mitgestalter zu verstehen und mehr noch zu verhalten. Das ist aber etwas völlig anderes als das sich-Ausliefern an ein konsumistisches Klima. Es ist die *Ausbreitung einer übermäßig passiven Lebenshaltung* als Folge nicht nur einer immer differenzierteren Bedürfnisbefriedigung, sondern vor allem als Folge der technisch-gesellschaftlichen Gestaltung des Alltagslebens, deren Erstursachen allerdings mehr vom Staat, von der öffentlichen Verwaltung, von den großen Unternehmungen und den Wirtschafts- und Sozialverbänden ausgehen als von einzelnen und gesellschaftlichen Primärgruppen: Wir konsumieren Dienstleistungen, wir konsumieren Freiheit, wir konsumieren Rechte und Beistand, wir konsumieren Nachrichten. Wir nehmen Angebotenes, auch Symbole der Mitmenschlichkeit, ohne daß wir es erwidern oder darauf zurückwirken. Wir kultivieren zugleich den Rückzug ins Private und dort noch einmal die eigene Passivität und das Desinteresse an öffentlichen Vorgängen.

Wir können uns das leisten, weil wir um die eigenen Existenzgrundlagen nicht mehr kämpfen müssen. Dabei verlieren wir Hoffnung, Lebenssinn. Parallel zu dieser durch vermehrte Dienstleistungsangebote mitbewirkten Tendenz zu passiver Lebenshaltung läuft der Trend zur *Individualisierung des Lebensstils* nicht nur im Sinne größerer Autonomie des einzelnen, sondern auch im Sinne des *Rückzugs auf sich selbst*. Damit wachsen auch manche Phänomene sozialer Vereinsamung. Diese verstärken dann ihrerseits vielfach den Trend zu einer rein konsumptiven (nicht konsumistischen!), das Angebotene passiv entgegennehmenden Lebenshaltung. Pauschale Konsumkritik, die sich allein an materialistischen Verbrauchsfreuden festbeißt, verdeckt dieses eigentliche Grundübel mehr, als daß sie es heilt, weil sie am falschen Symptom herumkuriert.

Vielleicht müßte von daher auch *der Ausbruch in alternative Lebensgemeinschaften* stärker unter diesem Gesichtspunkt (Gemeinschaft und eigenständige Lebensgestaltung?) denn als Flucht vor einer konsumistisch interpretierten Konsumgesellschaft gesehen werden. Ich glaube, auch die Kirche – das möchte ich in keiner Weise als Plädoyer für alternative Lebensgemeinschaften verstanden wissen – müßte gerade in der Weihnachtszeit ihr Mühen um die Schärfung der Gewissen weniger auf pauschale Konsumkritik als vielmehr auf diese beiden Ziele konzentrieren: eigenständige Lebensgestaltung bei gleichzeitiger Ermöglichung von mehr Gemeinschaft. Denn beide sind ihrerseits Voraussetzung auch für mehr Lebensfreude und für mehr Zukunftszuversicht. Sollten deshalb Jugendliche mit ihrem Vorwurf der „Fütterungshaltung", damit sicher auch eigenes Verhalten charakterisierend, Mangel an Lebensfreude aufgrund einer vornehmlich passiven Lebenshaltung meinen, wären sie, so scheint es mir, trotz allem um einiges weiser als die vielen vorweihnachtlichen Moralisten, die sich am „Konsumismus" und „Hedonismus" nicht genugreden können.

D. A. Seeber

Laisierung: neue Richtlinien

Man hatte sich in Rom Zeit gelassen: Erst eineinhalb Jahre nach dem Gründonnerstagsschreiben Johannes Pauls II. über das Priestertum, dessen Aussagen zur Unverzichtbarkeit des Zölibats und zur Verpflichtung des Priesters, seinem einmal gegebenen Versprechen auch in Schwierigkeiten treu zu bleiben, der Papst seither wiederholt bekräftigte, erließ die Glaubenskongregation unter dem Datum vom 14. Oktober neue Richtlinien für die Laisierung. Schon seit geraumer Zeit hatte man hören können, mit einem solchen Dokument sei in Bälde zu rechnen; immerhin häuften sich im Vatikan seit zwei Jahren die unerledigten Anträge auf Dispens vom Zölibat und Rückversetzung in den Laienstand, hatten einige Bischofskonferenzen auf eine Klärung angesichts der langen Phase der Unsicherheit gedrängt.

Den eigentlichen neuen Verfahrensregelungen, die in acht knapp formulierten Artikeln zusammengefaßt sind, stellt die Glaubenskongregation ein *ausführliches Begleitschreiben* voran, das schon im ersten Absatz auf den Gründonnerstagsbrief verweist und im folgenden den Passus daraus zitiert, der mit dem Satz beginnt: „Jeder Christ, der das Weihesakrament empfängt, verpflichtet sich zum Zölibat voll bewußt und freiwillig." Die Tatsache, daß eine große Zahl von Priestern um eine Dispens von ihren Weiheverpflichtungen, besonders vom Zölibat nachgesucht hätte, habe, so das Schreiben weiter, der Kirche in ihrem „innersten Lebensquell" Schaden zugefügt. Deshalb habe sich der Papst gleich nach seinem Amtsantritt mit dieser Frage beschäftigt. Die Resultate seiner „reiflichen Überlegung" werden von der Glaubenskongregation im einzelnen dargelegt: Eine Dispens vom Zölibat sei kein Recht, das die Kirche ihren Priestern unterschiedslos einräumen könne; man könne eine solche Dispens auch nicht als Resultat eines „quasi automatischen Verwaltungsvorgangs" betrachten. Man müsse außer dem Anliegen des jeweiligen Priesters, der eine Dispens als das einzige Mittel zur Lösung seiner existentiellen Schwierigkeiten betrachte, auch das Wohl der Kirche im Auge haben, die nicht zulassen könne, daß „ihre priesterliche Struktur ausgehöhlt wird, die für die Erfüllung ihres Dienstes so notwendig ist", sowie das der Gläubigen, für die der priesterliche Dienst ein Recht und eine Notwendigkeit sei.

Der fünfte Absatz des Schreibens nennt ausdrücklich die Fälle, in denen künftig eine Dispens nur noch gewährt werden kann: Außer bei Priestern, die „das Priesterleben vor längerer Zeit aufgegeben haben und die einen Zustand zu sanieren hoffen, den sie nicht aufgeben können", würden nur noch die Fälle von Priestern akzeptiert, die entweder die Weihe wegen des *Fehlens der notwendigen Freiheit und Verantwortung* nicht hätten empfangen dürfen oder bei denen die zuständigen Oberen nicht genügend Zeit zur Verfügung gehabt hätten, um zuverlässig zu beurteilen, ob der Kandidat *für den Zölibat geeignet* sei. Man müsse sich in dieser Sache vor „jeder Leichtfertigkeit des Vorgehens" hüten. Eine positive Entscheidung über einen Antrag hänge von der „Zahl der Argumente und ihrer Gewichtigkeit" ab. Anträge, die „in einem anderen Geist als dem der Demut" abgefaßt seien, würden nicht angenommen.

Die Glaubenskongregation ermahnt die Bischöfe zur genauen Einhaltung der Richtlinien und weist sie gleichzeitig auf ihre geistliche Vaterschaft gegenüber den Priestern hin, besonders jenen gegenüber, die sich in einer ernsthaften geistlichen Krise befänden. Sie sollten ihnen die notwendige Hilfe gewähren, „damit sie leichter und freudiger die Pflichten bewahren, die sie am Tag ihrer Weihe dem Herrn Jesus Christus und seiner Kirche gegenüber auf sich genommen haben".

Die dem Schreiben beigefügten Regelungen handeln von der für die Verfahren zuständigen Autorität (Art. 1 und 2), von den formalen Anforderungen an den Antrag (Art. 3), der vom Bischof durchzuführenden Prüfung des Antrags (Art. 4 bis 6) sowie von der Weiterleitung desselben an die Glaubenskongregation (Art. 7 und 8). Grundlegende Unterschiede zu den am 13. Januar 1971 unter Paul VI. von der Glaubenskongregation promulgierten Verfahrensregeln (vgl. HK, April 1971, S. 196f.) sind dabei in keinem Punkt festzustellen; allerdings sind die jetzt vorgelegten Verfahrensregelungen kürzer gehalten und gehen nicht im selben Maß auf Einzelheiten ein. Es fällt auf, daß die Glaubenskongregation in ihrem neuen Dokument weder im Begleitschreiben noch auch bei den Einzelnormen nur mit einem Wort die Regelungen von 1971 erwähnt oder gar ausdrücklich auf sie Bezug nimmt, wie es damals mit den Regelungen von 1964 geschehen war.

So merkwürdig diese Tatsache anmutet, so deutlich verweist sie doch auf das Spezifikum des Dokuments vom 14. Oktober: Im vierten Absatz des Begleitschreibens heißt es, solche Normen dürften in keiner Weise von dem „pastoralen Geist" getrennt werden, der sie durchdringe. Nicht zufällig ist das Schreiben ungefähr dreimal so umfangreich wie die eigentlichen Verfahrensregelungen. Das Schwergewicht liegt eindeutig auf den *pastoral-spirituellen Ausführungen* und den entsprechenden *Mahnungen*, die – auch wenn z.B. die Glaubenskongregation schon in ihrem Brief vom 26. Juni 1972 darauf hingewiesen hatte, daß eine Dispens nicht automatisch in jedem Fall gewährt werden könne, und Gründe genannt hatte, die in keinem Fall ausreichten – klar vom Gründonnerstagsschreiben Johannes Pauls II. und dessen Akzentsetzungen geprägt sind. Nicht umsonst wird in dem Schreiben auch gleich zweimal

ausdrücklich die besondere Sorge des Papstes um die Priester und seine intensive Bemühung um eine Lösung für das Problem der Laisierung und der Zölibatsdispens hervorgehoben.
Die jetzt vorgelegte Lösung überrascht kaum: Einerseits werden also auch weiterhin Laisierungen nach einem Verfahren möglich sein, das weitgehend dem 1971 eingeführten entspricht. Anderseits werden aber jetzt einschränkende, wenn auch im Einzelfall auslegungsbedürftige wie -fähige Bedingungen genannt, unter denen eine Dispens nur noch gewährt werden kann. Wie sich diese Einschränkung im einzelnen auswirkt, wird sich in Zukunft erst zeigen müssen; zunächst wird es lange genug dauern, bis die in den letzten beiden Jahren im Vatikan angesammelten Anträge bearbeitet sind. Jedenfalls sind mit der jetzt vorgenommenen Neuregelung *Hoffnungen auf Verbesserungen im Laisierungsverfahren* hinfällig, wie sie beispielsweise *Heribert Schmitz* in seinem Kommentar zu den Regelungen von 1971 angeregt hatte: Entlassung aus dem priesterlichen Dienst auf einfachen Antrag; Dispensvollmacht für die Bischöfe (vgl. „Kleriker- und Weiherecht", Nachkonziliare Dokumentation Band 38; Trier ²1977, S. 68ff.).
Wichtiger noch als die Frage der Verfahrensregelungen scheint der „pastorale Geist", der aus diesem Dokument der Glaubenskongregation spricht. Die Bedeutung des ehelosen Priesters für die Kirche, die Aufforderung an den Priester, zu seinem Weiheversprechen zu stehen, werden mit solcher Eindringlichkeit eingeschärft, daß – auch wenn weiterhin Laisierungen möglich sind und wohl auch vorgenommen werden – ein Klima angezielt wird, in dem schon ein Antrag entweder als leichtfertig oder aber als eine Art Fahnenflucht erscheinen muß. Selbst wenn unter Paul VI. teilweise wirklich „automatisch" Dispensen gewährt worden wären und selbst wenn man die vom jetzigen Papst in seinem Gründonnerstagsschreiben wie in den neuen Laisierungsrichtlinien vorgebrachten Argumente in ihrem Gewicht ernst nimmt, bleibt fraglich, ob auf diesem Weg die der Kirche durch die nachkonziliare Identitätskrise vieler Priester geschlagene Wunde wirklich geheilt werden kann. Die Zölibatsdiskussion wird in der Kirche aus mancherlei Gründen weitergehen. *U. R.*

Ökumene: Klimaerkundung in der Schweiz

Die Evangelisch-Römisch-katholische Gesprächskommission, eingesetzt einerseits vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund und anderseits von der Schweizer Bischofskonferenz, erarbeitete in den letzten drei Jahren Richtlinien für ein mögliches und sinnvolles Zusammenwirken zwischen den katholischen und protestantischen Kirchen der Schweiz in der heute gegebenen ökumenischen Situation; diese Richtlinien sollten im Sinne einer Wegleitung für die Gemeinden unter dem Titel „Oekumene in der Schweiz" erscheinen.
Aus verschiedenen Gründen wurde das Kapitel „Gottesdienst" vorgezogen und nach einem langwierigen Verfahren und um einen praktischen Teil („Modelle") erweitert unter dem Titel „Der Oekumenische Gottesdienst" vom Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, von der Schweizer Bischofskonferenz und vom Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz vor einem Jahr herausgegeben. Schon bald meldete sich von evangelischer kirchenamtlicher wie publizistischer Seite teilweise heftige Kritik an den „Grundsätzen" der Veröffentlichung; daß dabei namentlich der *Fall Küng* die Aufmerksamkeit der evangelischen Seite geschärft hat, ist zu vermuten.
Nachdem der Vorstand des Kirchenbundes in der Abgeordnetenversammlung vom Juni 1980 eine Interpellation zu beantworten hatte und dabei nun selber Vorbehalte äußerte, wurde er gegenüber dem Gesamtprojekt „Oekumene in der Schweiz" skeptisch, so daß darüber das Gespräch zwischen den Kirchenleitungen neu aufgenommen werden mußte und an eine Veröffentlichung der Wegleitung in absehbarer Zeit kaum mehr zu denken ist. Daß das Gespräch aber ernsthaft weitergeführt werden soll, erklärten der Vorstand des Kirchenbundes wie die Bischofskonferenz an einem gemeinsamen Arbeitstreffen vom 24. September 1980.
In dieser schwieriger gewordenen Situation lud die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz auf den 24./25. Oktober 1980 zur *„Oekumenischen Konsultation 1980"* ein. Diese Einladung erfolgte im Rahmen des von der Arbeitsgemeinschaft im Anschluß an die (römisch-katholische) Synode 72 erarbeiteten Konzeptes für die ökumenische Weiterarbeit. Ein Teil dieses Konzeptes ist der Beschluß, einerseits die Gesprächskommissionen und die theologischen, ökumenischen und sozialethischen Fachkommissionen der beiden großen Kirchen sowie Vertreter der übrigen Kirchen jährlich zu einem Informations- und Koordinationsgespräch einzuladen und anderseits „in Abständen von je zwei bis drei Jahren eine Oekumenische Konferenz einzuberufen".
Während die *Informations- und Koordinationsgespräche* noch nicht ernsthaft einzuberufen versucht wurden, und zwar aus verschiedenen Gründen, auf römisch-katholischer Seite zum Beispiel hat die gesamtschweizerische pastorale Zusammenarbeit erst begonnen (HK, August 1978, 379–381), arbeitete das Sekretariat der Arbeitsgemeinschaft sehr zielstrebig auf die Oekumenische Konferenz hin. Daß sie dann im Verlauf der näheren Vorbereitung in „Oekumenische Konsultation" umbenannt wurde – die Bischofskonferenz bezeichnete sie noch an ihrer Wintersitzung im Dezember 1979 als die erste „Oekumenische Konferenz der Schweiz" – und daß sie praktisch unter Ausschluß der Öffentlichkeit durchgeführt werden sollte, ist wohl ein Indiz für den tiefer gesetzten

Erwartungshorizont der Veranstalter. Von römisch-katholischer Seite zum Beispiel hätte man es vorgezogen, zuerst die Fachkommission zum Informationsaustausch zusammenzubringen und auf dieser Ebene eine gewisse Zusammenarbeit zu erreichen, und erst dann eine allgemeine Konferenz einzuberufen.
Trotz dieser Zurückhaltung setzte die Arbeitsgemeinschaft der Konsultation anspruchsvolle Ziele: 1. Ermöglichung einer umfassenden Aussprache über die gegenwärtige ökumenische Lage in der Schweiz; 2. Ermutigung und Anregung für die ökumenischen Entwicklungen in der Schweiz; 3. Sammeln von Vorschlägen und Wegen bezüglich praktisch-ökumenischer Fragen; 4. Vermittlung von Impulsen zuhanden von Kirchen und Gemeinden.

Zur *thematischen Vorbereitung* der Konsultation erarbeitete eine kleine Gruppe ein Grundlagenpapier, das einige Horizonte umreißen wollte, „welche das ökumenische Gespräch mitbedingen" und das darum „sehr bewußt herausfordernde Formulierungen" verwendete. Nach einem eigenwilligen Aufriß des Auftrags der christlichen Kirchen und ihrer Glieder in seiner ökumenischen Dimension stellte es einige Gesichtspunkte für die Konsultation heraus und Unterlagen für das Gruppengespräch bereit. Dieses sollte sich mit vier Fragenkreisen auseinandersetzen: 1. Verkündigung, 2. Gemeinsam Gottes Volk sein, 3. Gemeinsam in der Welt, 4. Unterwegs zur Wahrheit.
Als methodische Zielvorstellung formulierte die Arbeitsgemeinschaft im Einladungsschreiben: „– miteinander zu beten, – persönliche Begegnungen zu ermöglichen, – vertiefte Auseinandersetzung mit den Anregungen einzuleiten, welche in der Vorbereitungsliteratur und im Grundlagenpapier enthalten sind, – die Diskussionen in den Gruppen und im Plenum auf einen Stand zu bringen, von welchem aus Weiterarbeit und Ausstrahlung in die Kirchen und Gemeinden möglich sein wird."

Die *Schwerpunkte* der Konsultation waren vier gemeinsame Gottesdienste, je fünf Gruppengespräche in acht Arbeitsgruppen – je zwei befaßten sich mit einem der vier im Grundlagenpapier vorgeschlagenen Fragenkreisen – und drei Plenargespräche, in denen einige Schwerpunktthemen aus den Gruppengesprächen eingebracht und Vorschläge der Gruppen für die Weiterarbeit im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft vorgestellt wurden.
Im ersten Plenargespräch stellte *Lukas Vischer,* seit seinem Ausscheiden aus dem Oekumenischen Rat der Kirchen Leiter der Evangelischen Arbeitsstelle Oekumene Schweiz, als Schwerpunkte der Gruppengespräche heraus: „Einmal die *Frage nach der eigenen konfessionellen Identität,* die sich gerade in der ökumenischen Konfrontation mit dem andern stelle und die deshalb durch das gemeinsame Leiden an den Grenzen der Verständigung nach vorne weise; *die Frage nach dem Verständnis der Einheit,* die im christlichen Sinne weder Gleichmacherei noch ‚grenzenloser Pluralismus' sein könne, sondern im Spannungsfeld dazwischen liege; die Frage nach dem glaubwürdigen Zeugnis der Kirche in der Welt, nach einem echt christlichen Lebensstil in einem reichen Lande wie der Schweiz; und dann die Frage nach der Bedeutung gemeinsamer Erfahrungen für die Gemeinschaft unter den Kirchen, zum Beispiel die Erfahrung der charismatischen Bewegung, die sich in allen Kirchen manifestiert, nicht weniger aber die gemeinsamen Aufgaben in der Gesellschaft, die zur Auseinandersetzung mit verschiedenen Gesellschaftssystemen führt."
Im zweiten Plenargespräch wurden als Schwerpunkte der Gruppenarbeit berichtet: Der Stellenwert von Lehrfragen im ökumenischen Prozeß; die Stellung der kleinen Kirchen, ihre Angst vor den Absichten und der Macht der großen und wie sie durch Vertrauensbildung abzubauen ist; die Vielfalt der Kirchen, die sich am einzelnen Ort mit nur zwei, drei Traditionen nur unzureichend zeigt; die inner- und zwischenkirchlichen Probleme in bezug auf Taufe und Eucharistie; und dann wieder und vor allem die Frage nach dem Lebensstil, der, wie der Methodistische Bischof *Franz Schäfer* nachdrücklich unterstrich, kein „neuer", sondern ein „verantwortlicher" sein müsse. Dabei gehe es um das *Zeugnis der Kirchen in der Welt,* das auf zwei Seiten gefährdet ist: Eine Kirche, die gesellschaftsfähig geworden ist, kann der Gesellschaft gegenüber kaum mehr kritisch sein; und eine Kirche, die sich aus der Gesellschaft zurückgezogen hat, kann der Gesellschaft gegenüber kaum mehr solidarisch sein. Im letzten Plenargespräch ging es vor allem darum, die Vorschläge der Arbeitsgruppen an die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz für die Weiterarbeit zusammenzutragen. Dabei wurden auch Vorschläge an einzelne Kirchen ausgesprochen, zum Beispiel von reformierter Seite der eigenen Kirche empfohlen, bei der Einführung des Kinderabendmahls auch eine entsprechende Unterweisung einzuführen und dabei auch von der Erfahrung der Katholiken mit ihrem Erstkommunionunterricht zu lernen.

Die sieben Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft waren an der Konsultation mit rund 120 Delegierten vertreten, wobei die beiden großen Kirchen mit je rund 30 Delegierten rund die Hälfte der Teilnehmer stellten. Bei der Auswahl der Teilnehmer waren die Kirchen frei, wobei wohl darauf geachtet wurde, „daß die Konsultation ökumenisch interessierte und im ökumenischen Bereich tätige Persönlichkeiten aus den verschiedenen Kirchen zum Gespräch zusammenführen kann", wie es im Einladungsschreiben hieß. So nahmen von römisch-katholischer Seite Bischöfe, General- und Bischofsvikare sowie namentlich Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft und der drei Gesprächskommissionen (Evangelisch-, Christkatholisch- und Orthodox-Römisch-katholische) teil; der Kirchenbund hatte etwas mehr Vertreter der „Oekumene am Ort", so daß auch Erfahrungen, die „auf offenem Weg im ökumenischen Miteinander" *(Theophil Vogt)* gewonnen wurden, zur Geltung gebracht werden konnten.

Die Konsultation bezweckte allerdings keine Bestandsaufnahme des ökumenischen Miteinander, sondern eine *Aussprache über die ökumenische*

Lage, worunter praktisch das „ökumenische Klima" verstanden wurde. Von vielen Teilnehmern wurde es zu Beginn der Aussprache als frostig und zu wenig Hoffnung Anlaß gebend eingeschätzt. Der eingehende und engagierte Gedankenaustausch zwischen Verantwortlichen in Kirchenleitungen, Theologen und in verschiedenen Bereichen tätigen Pfarrern und Laien führte dann aber zu einer Umkehr. Eine Arbeitsgruppe formulierte: „Viele kamen skeptisch. Aber: Es ist mehr Bereitschaft zur Oekumene vorhanden, als wir meinten. Also: Wir dürfen und wollen Mut fassen und Mut machen, wo wir können." Die neuen Schwierigkeiten führten zunächst wohl zu Mutlosigkeit, dann aber doch zur Einsicht, daß die Kirchen einander nie nötiger haben als gerade in Schwierigkeiten. Ob diese Einsicht in den Kirchen an Boden gewinnt, ist für die ökumenische Bewegung der näheren Zukunft wohl die entscheidende Frage. *R. W.-Sp.*

EKD-Synode: Jugend und Kirche

Schwerpunktthema der Herbsttagung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, die vom 2. bis 7. November in Osnabrück stattfand, war das Verhältnis von *Jugend und Kirche*. Mit einer bisher einmaligen Geste versuchte man dabei der spezifischen Problematik dieses Themas Rechnung zu tragen: Außer den acht ständigen Jugenddelegierten, die seit 1968 an der Ausschußarbeit der Synode teilnehmen, im Plenum aber nur mit Zustimmung der Synode sprechen können, leisteten den 120 Synodalen diesmal noch vierzig Delegierte der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend Gesellschaft.

Zweimal hatten sich die 40 Jugendlichen, die alle unter 25 Jahre alt waren und repräsentativ von den in der Arbeitsgemeinschaft vertretenen Verbänden und den Gliederungen in den Landeskirchen entsandt wurden, zu Jugendtagen getroffen, auf denen sie ihre Erfahrungen austauschten und gemeinsame Vorstellungen für die Begegnung mit den Synodalen zu entwickeln versuchten. Diese Vorbereitungen erbrachten ein in Osnabrück im Plenum verlesenes „Wort der Mitarbeiter der Evangelischen Jugend an die Synodalen". Leitmotiv dieses Textes: *„Die Kirche ist uns fremd"*. Kritik wurde an schwer zugänglichen Formen des Gottesdienstes geübt, gefordert wurde eine gleichwertige Beteiligung der jungen Generation auf allen Ebenen in der Kirche, um Verantwortung und Mitbestimmung einzuüben.

Vor allem an drei Punkten machten die Vertreter der Evangelischen Jugend (die Arbeitsgemeinschaft zählt etwa eine Million Mitglieder) *Widersprüche zwischen Reden und Handeln der Kirche* deutlich: Sie bringe der offenen Jugendarbeit zu großes Mißtrauen entgegen, es fehle ihr an Mut, „entschieden für die armen Völker und Kirchen Partei zu ergreifen", schließlich müsse die gebräuchliche Formel vom „Friedensdienst mit und ohne Waffen" überdacht werden, es sei auch nicht gelungen, den Zivildienst zu einem echten Friedensdienst auszubauen.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Eduard Lohse*, hatte in seiner Predigt im Eröffnungsgottesdienst als Devise für die Synodendiskussion ausgegeben, es sei keine Schande, wenn in diesen Tagen auch mit scharfen Worten nicht gespart werde: „Denn wir wären arm dran, wenn wir nicht ernste Probleme miteinander zu verhandeln hätten und nicht mit aller gebotenen Sachlichkeit darüber sprechen wollten." Hinsichtlich des Schwerpunktthemas versuchte man diese Vorgabe durch das Gespräch der Jugendlichen mit den Synoden einzulösen, zu dem man sich in zehn Arbeitsgruppen zusammensetzte.

Die Beschäftigung der Synode mit dem Jugendthema mündete schließlich in eine zum Abschluß der Tagung verabschiedete „Kundgebung" unter dem Titel „Jugend und Kirche – miteinander glauben, leben, handeln", in der die einzelnen Anfragen der Jugendlichen in unterschiedlicher Weise aufgenommen wurden. Man stellte zunächst fest, daß es auch in der Kirche heute eine *Vertrauenskrise* gebe, die alle von Erwachsenen getragenen Institutionen erfaßt habe. Der Graben des Nichtmiteinander-Redens zwischen Jung und Alt bestehe auch in der Kirche. Klar bekannte sich die Erklärung zur Jugendarbeit als einer Grundaufgabe jeder Gemeinde und zur Vielfalt der Ausdrucksformen kirchlicher Jugendarbeit. Ausdrücklich wird auf die Notwendigkeit der offenen Jugendarbeit hingewiesen.

Im übrigen wird gleich ein ganzer *Katalog von Maßnahmen* angeregt, mit dem das Verhältnis von Jugend und Kirche verbessert werden soll. So soll den Synodalen der Landeskirchen empfohlen werden, alle verfassungsmäßigen Möglichkeiten einer verantwortlichen Beteiligung von Vertretern der Jugend in den kirchlichen Gremien auszuschöpfen. Man will prüfen, ob die bisherigen Jugenddelegierten künftig im Plenum und in den Ausschüssen der Synode allgemeines Rederecht bekommen können. Die Jugend, so wird weiter angeregt, solle auch an der Vorbereitung und Durchführung der nächsten Synodaltagung zum Schwerpunktthema Bibel beteiligt werden, ebenfalls wird eine angemessene Beteiligung Jugendlicher an ökumenischen Konferenzen vorgeschlagen. Schließlich soll in Zukunft zweimal während der Legislaturperiode der EKD-Synode ein Bericht über die Lage der jungen Generation und der evangelischen Jugendarbeit vorgelegt werden.

Verglichen mit solchen organisatorisch-strukturellen Anregungen, fielen die Antworten der Synode auf die eigentlichen inhaltlichen Anfragen der Jugendlichen eher vorsichtig aus; man suchte nach *Kompromißformeln*, sowohl zur Herausforderung durch die weltweite Armut wie zur Friedensproblematik. So heißt es zu der Frage, ob die Jugend dem Frieden besser durch Wehrdienst oder durch Zivildienst dienen könne, dieses Problem scheine angesichts des Wettrüstens und der atomaren Bedrohung fast unlösbar. Die unterschiedlichen Überzeugungen hätten in der Synode nicht überwunden werden können. Ein An-

trag der Jugend, ihr Engagement für den Frieden zu unterstützen und einen Friedenssonntag einzuführen, wurde mit deutlicher Mehrheit abgelehnt.
Die von den Jugendvertretern bei ihrer Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche in den Mittelpunkt gestellten Probleme beschäftigen die Synodaltagung auch über den engeren Kontext des Schwerpunktthemas hinaus: Einmal mußte man sich nach den Auseinandersetzungen während der letzten Tagung in Garmisch (vgl. HK, März 1980, S. 109f) in Sachen *Missionsverständnis* wieder zusammenraufen. Man einigte sich dann auch auf ein vom Rat der EKD eingebrachtes Positionspapier „Zur Frage nach dem Missionsverständnis heute", das den verschiedenen Strömungen gerecht zu werden versucht.
In der Frage der *Verantwortung der Kirche für den Frieden* wurde in Osnabrück kontrovers diskutiert, nachdem Bischof Lohse in seinem Bericht vor den Synodalen nochmals den Versuch unternommen hatte, die Entscheidung für oder gegen den Wehrdienst im Sinn der in letzter Zeit wieder intensiv herangezogenen Heidelberger Thesen von 1959 als gleichrangig zu bewerten. Er mußte in seinem Resümee der Tagung dann feststellen, es sei für die Kirche nicht einfach, eine *Friedensdenkschrift* zu formulieren.
Daß die jugendlichen Gäste der Synode mit deren Ergebnis nicht zufrieden waren und ihre Enttäuschung über den Verlauf der durchaus offenen und mit gegenseitigem Verständnis geführten Beratungen und Gespräche auch deutlich äußerten, war wohl ein Stück weit unvermeidbar. Schließlich bot gerade diese Tagung der Synode ein gutes Beispiel für die beinahe unausweichlichen Verständnisschwierigkeiten zwischen einer Jugend, die möglichst eindeutige und kompromißlose kirchliche Stellungnahmen einfordert, und einer Volkskirche, die sich – sei es mehr aus Gründen, die in der Komplexität des jeweiligen Problems oder auch in ihrer Struktur liegen – um Kompromisse bemühen muß.
Ging es bei diesen Fragen aber primär um *Konflikte zwischen der Kirche und Jugendlichen*, die in den Gemeinden und Verbänden zumindest noch in Rand- oder Schwundformen mit ihr identifiziert sind, so wurde in Osnabrück dem eigentlichen Grundproblem eher zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Auf es hingewiesen hatte der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Evangelische Jugend, Pfarrer *Erich Eltzner*, der in seinem Referat vor den Synodalen feststellte, daß achtzig Prozent der Jugendlichen nach der Konfirmation keine Verbindung zur Kirche mehr hätten und dies auch nicht als Mangel betrachteten. Hier muß wohl über die von der Synode vorgeschlagenen Maßnahmen hinaus die wichtigste Herausforderung für die Kirche liegen. *U. R.*

ZdK: familienpolitische Gehversuche

Mit Äußerungen zu Familienfragen läßt sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) von niemanden übertreffen. Erklärungen und Stellungnahmen dazu folgen einander jährlich, um nicht zu sagen jahreszeitlich. Fast ein Dutzend wurden während der letzten zehn Jahre allein in dieser Zeitschrift dokumentiert oder registriert, und es waren mit Sicherheit nicht alle. Bereits 1974 (vgl. HK, März 1974, 156ff.) wurde ein erster Familien- und familienpolitischer Kongreß für Delegierte aus Räten und Verbänden abgehalten, auf dem neben familienpolitischen Forderungen vor allem die Auswirkungen des gesellschaftlichen Wandels auf das Selbstverständnis von Ehe und Familie debattiert wurden. Jetzt – vom 23. bis 25. Oktober – folgte ein zweiter „über aktuelle Fragen der Familie und der Familienpolitik" mit fast gleicher Themenstellung.
War aber schon die Resonanz auf den ersten relativ schwach, so hatte dieser zweite nicht minder mit Schwierigkeiten zu kämpfen. Nicht nur die Pressebank war äußerst spärlich besetzt. Die öffentliche Aufmerksamkeit war in bezug auf Kirche zur Zeit des Kongresses im Vorfeld des Papstbesuches durch andere Ereignisse besetzt. Man hatte offensichtlich auch einige Mühe, hinreichend *diskussionswillige und sachverständige Diskutanten* zusammenzubringen. Vor allem die Räte in den Diözesen scheinen der Einladung recht unterschiedlich gefolgt zu sein. Aus manchen Diözesen kamen vier bis fünf Delegierte, aus anderen Diözesen waren zwei oder gar nur ein Vertreter gekommen. Am dritten Kongreßtag, als das im Vorentwurf zu Kongreßbeginn vorgelegte „Manifest" diskutiert und verabschiedet wurde, gab es ganze 80 Stimmberechtigte im Großen Saal der Godesberger Stadthalle.
Neben der Mobilisierung von genügend Teilnehmern gab es auch beträchtliche Schwierigkeiten, den *Zweck des Kongresses* durchzuhalten. Zwar wurde man dem erklärten Ziel, die aktuelle Situation von Ehe und Familie als übergreifenden Problemzusammenhang von Erziehung, Recht, Politik und christlichem Lebensverständnis darzustellen, wenigstens im Ansatz einigermaßen gerecht, aber schon der Zwang, *familienpolitische Forderungen mit Aussagen des christlichen Selbstverständnisses von Ehe und Familie zu verbinden*, fiel einigermaßen schwer. Auch war man sich offenbar über die gegenseitigen Intentionen nicht ganz im klaren. Als familienpolitischer Kongreß proklamiert, sollte er für den Veranstalter und einen Teil der Mitwirkenden vor allem Gelegenheit bieten, zwischen Bundestagswahl und Abgabe der Regierungserklärung die *Forderungen aus dem katholischen Bereich an Regierung und Gesetzgeber* zu richten und konkurrierenden Einschätzungen von Ehe und Familie vor allem politisch entgegenzutreten. Entsprechend politisch war auch der Vorentwurf des Manifestes. Aber manche Ergebnisse aus den Arbeiterkreisen – vor allem die aus dem Arbeitskreis 1 „Familie christlich gelebt" – waren auf eine ausgeprägt zeugnishafte Diktion festgelegt, deren erbaulicher Stil zu den handfesten familienrechtlichen und familienpolitischen Forderungen in anderen Teilen des Textes nicht passen wollten. Seine Anhänger waren aber weder durch den

geistlichen Zuspruch des Leiters des Katholischen Büros, Prälat *Paul Bocklet*, noch durch die Verfechter eines rein familienpolitischen Konzepts, wie den Präsidenten der Bundesanstalt für Arbeit, *Josef Stingl*, vom Gegenteil zu überzeugen. So kam mit einem Abstimmungsergebnis von 40 zu 37 vor allem in den ersten Passagen des Manifestes ein gedanklicher Zwitter zustande, dessen „redaktionsgeschichtliche" Unebenheiten selbst dem flüchtigsten Leser auffallen (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 617).

Was sich so oberflächlich als Verfahrensproblem darstellte, war in Wirklichkeit *Ausdruck eines methodischen und eines sachlichen Dilemmas.* Der Zielkonflikt, zur Familienpolitik und zum (christlichen) Selbstverständnis der Familie ohne gedanklichen Bruch gleichermaßen Gültiges auszusagen, konnte jedenfalls mit den Mitteln eines solchen Kongresses nicht gelöst werden. Daß man sich dennoch die Doppelaufgabe aufhalste, geistlich und zugleich aktuell politisch über die Familie zu sprechen, war um so bedauerlicher, als erkennbar gerade jene in die Erbaulichkeit flüchteten, denen man am ehesten die Absicht zutraute, vom einseitigen Lamentieren über gesellschaftliche Fehlentwicklungen und familienfeindliche Vorverständnisse aufklärerisch-emanzipatorischer Art im Vorfeld von Politik und Gesetzgebung einmal etwas wegzukommen; auch traute man dieser Richtung am ehesten zu, Glaubwürdigkeit in Sachen Ehe und Familie dadurch zurückzugewinnen, daß man nicht nur auf die auflösenden Kräfte von außen – vom Staat, von der „Gesellschaft", von politischen Gruppierungen – verweist, sondern schlicht sagt, was Christen selbst unter Ehe und Familie verstehen, daß es sich dabei um etwas Menschennotwendiges handelt und vor allem daß Ehe und Familie auch unter den heutigen Umständen gelebt werden und sie ihre wenn auch teilweise veränderten Aufgaben durchaus erfüllen können.

Ungewollt scheint mit der Unmöglichkeit innerfamiliäre Intimsprache mit familienpolitischer Sachlichkeit zu verbinden ein vielfach noch unterschätztes Grundproblem sichtbar gemacht worden zu sein: *Der Zug zur Selbstisolierung der Familie im Privaten*, so daß es fast unmöglich wird, die eigene Selbsterfahrung in öffentliche Sprache zu übersetzen. Ein Stück weit wollte hier der Kongreß selbst gegensteuern: Der Ruf, die Familien müßten sich mehr nach außen öffnen, war nicht zu überhören.

Dies war freilich eine der wenigen wirklich ganz entschieden zukunftsgerichteten Perspektiven. Ansonsten litt der Kongreß trotz solide-sachlicher Diskussion im Plenum und in den Arbeitskreisen nicht nur an zu vielen Wiederholungen, um die sich kaum ein Adressat noch wird kümmern wollen, sondern auch am Weiterschleppen unbewältigter Probleme aus den vergangenen Legislaturperioden. Das fing schon mit dem einleitenden Referat des neuen Capital-Chefredakteurs *Ludolf Herrmann* (Köln) – gewiß kein familientheoretischer Profi – an. Ihm hatte es so sehr das Stichwort von der ideologischen Besetzung der Begriffe angetan, daß er nicht nur gegen das längst wieder im Abschwung befindliche antiautoritäre Erziehungsideal wetterte, sondern im wortreichen Bemühen um Entideologisierung sogar Begriffe wie „Rolle" – ihre sozialwissenschaftlich-hermeneutische Vermittlung außer acht lassend – und selbst „Partnerschaft" als emanzipatorisch verdorbene Idee ansah, die im Gegensatz stehe zum biblischen „Ein-Fleisch-Werden".

Konsequent sprach Herrmann dann auch von einer „Ideologie der Partnerschaft", die die Institution Familie mißdeute – wenigstens bis ein Diskussionsteilnehmer unter allgemeiner Zustimmung des Plenums ohne große sprachliche Raffinesse klarzumachen verstand, daß die Partnerschaftsehe wohl gerade das sei, was die Bibel mit dem Ein-Fleisch-Werden meine. Bei aller Fragwürdigkeit der Übertragung des Partnerschaftsbegriffs von der Ehe auf die Familie – ein Vorlagetext sprach von der „partnerschaftlichen Familie" – ein weiterführendes Konzept gegen familienideologische Auflösungstendenzen war mit solcher Semantik nicht zu vermitteln.

Auch andere Sachaussagen Herrmanns blieben durchwegs diskutabel, obwohl er dabei eher einem Grundzug des Kongresses entsprach. Gewiß hatte er recht, wenn er den „intellektuellen Standard des Hausfrauenberufs" pries, dessen „Voraussetzungen dispositiver Fähigkeit und erforderlicher Managementkenntnisse" hoch über dem Niveau dessen lägen, was in den meisten Berufen verlangt werde. Aber ist es beim gegenwärtigen Entwicklungsstand familialer Lebensbedingungen ratsam, ganz ungeprüft vom Hausfrauenberuf zu sprechen: ein Beruf ist eine arbeitszeitlich ausfüllende lebenslange Beschäftigung. Die Erziehungsaufgaben aber sind in der Kleinfamilie zeitlich – mit gleitender Verminderung begrenzt; der Haushalt ist weitgehend mechanisiert. Die daraus entstehende Leere treibt nicht nur viele Hausfrauen in eine außerfamiliäre Berufstätigkeit zurück, sondern schafft eine Menge neuer psychologischer Probleme im affektiven Bereich, von denen das Phänomen der Überforderung durch Überversorgung nicht das geringste ist. Herrmann hatte – als „Konservativer" sich kirchenkritisch salvierend – an die Adresse der Kirche den Vorwurf parat, sie habe zu lange die Familienidylle verkündet, während sich die Lebensverhältnisse verändert hätten. So sei ihr die Familie entglitten. Der Chronist hatte den Eindruck, daß mit dem Stichwort „Hausfrauenberuf" eine weitere und in bezug auf neues Entgleiten recht gefährliche Idylle transportiert wurde.

Die Pädagogin *Rita Süssmuth* (Dortmund) hat in dem darauf folgenden Referat „Was bleiben Staat und Gesellschaft der Familie schuldig?" die innerfamilialen Verhältnisse im modernen Emanzipationskontext sehr viel präziser beschrieben als eine *Tendenz zur Überindividualisierung innerfamiliärer Beziehungen*, die begleitet werde vom rechtspolitischen Mißverständnis, durch Stärkung der individuellen Rechte der einzelnen Familienangehörigen werde auch die Familie gestärkt. Hier hätte das Zentralkomitee einen wichtigen, weil bisher zu sehr vernachlässigten Anknüpfungspunkt: die *Stärkung der Familie als selbständiger Rechtsfigur* gegenüber und durchaus in Spannung zu den

Individualrechten ihrer Mitglieder. Leider wurde dieser Gesichtspunkt in der Gesamtdiskussion entweder nicht aufgegriffen oder nur in arger Fixierung auf einzelne Gesetzesformen (Scheidungsrecht, Recht der elterlichen Sorge insbesondere in bezug auf den § 1626 BGB) diskutiert. So macht der Kongreß in seiner Mischung aus unbekümmerten sozialpolitischen Forderungen (von der Dynamisierung des Kindergeldes bis zum Elternurlaub) und rechtspolitischer Gesetzeskritik (Scheidungsrecht, Sorgerecht, § 218 StGB) mehr den Eindruck des Haftens an unbefriedigend Vergangenem als den eines entschiedenen Blickes nach vorne.

Einen doppelten verdienstvollen Beitrag leistete der Bonner Moraltheologe *Franz Böckle*.

Der erste richtete sich an den politischen Adressaten: Böckle ortete die Freien Demokraten als Hauptkontrahenten in Familienfragen. Böckles Feststellung, gerade die FDP minimalisiere Ehe und Familie, war freilich ein recht unterkühlter Briefwechsel zwischen *Friedrich Kronenberg* (ZdK) und *Günther Verheugen* (FDP) vorausgegangen, nachdem von FDP-Seite erklärt worden war, Ehe sei für Liberale keine grundsätzliche Voraussetzung für Familie. Angesichts des offenbar noch als Folge des Kulturkampfes andauernden Unverhältnisses zwischen dem organisierten Katholizismus und dem politischen deutschen Liberalismus mußte aber wohl erst ein Schweizer deutsche Katholiken öffentlich darauf aufmerksam machen, daß sie vielfach ausschließlich die Sozialdemokraten für das schlagen, wofür in der Regel die Freien Demokraten Vorkämpfer – so auch beim § 218 StGB – sind.

Der zweite bezog sich auf Innerkirchliches. Einen Tag vor Abschluß der römischen Bischofssynode wagte Böckle auch ein deutliches Wort in Richtung Rom und Episkopat. Es wäre „unendlich schade", so Böckle, „wenn der so notwendige Aufbruch in Familienfragen in nächster Zeit überschattet würde durch einen neuerlichen nutzlosen Streit über die Frage erlaubter oder unerlaubter Methoden (der Empfängnisregelung)". In der Diskussion war die Rede von einer „seltsamen kirchlichen Sprachlosigkeit" in Ehe- und Familienfragen, nicht nur von Eheleuten, sondern auch von Seelsorgern. Daß es nicht zuletzt wegen dieser und anderer Spannungen zwischen Doktrin und Erfahrung so ist, wußte jeder, auch wenn es niemand sagte.

So kamen trotz der vorherrschend konventionellen Argumentation einige Gesichtspunkte zutage, deretwegen sich der Kongreß lohnte. Sie beschränkten sich auch nicht auf die von Böckle gesetzten Akzente, sondern machten wenigstens spurenweise eine veränderte Bereitschaft sichtbar: die eigene Auffassung von Ehe und Familie nicht nur polemisch an der Position der Kontrahenten zu messen, sondern Notwendigkeit und Chancen von Ehe und Familie ohne falsche Furcht vor Verfallserscheinungen positiv darzustellen. Und ganz undifferenziert wurde auch die gängige katholische Kritik an einzelnen Gesetzesänderungen nicht mehr akzeptiert. Dies zeigte die durchaus anregende Kontroverse zwischen dem ZdK-Referenten *Lissek* und dem Familienrechtler und neuen Vorsitzenden des Familienbundes der deutschen Katholiken Prof. *Friedrich Simon* (Marburg) über den § 1626 Abs. 2 BGB, wo ersterer lauter Anlässe für Staatseingriffe sah, mit dem letzterer die Familie aber unter Hinweis auf ähnliche Bestimmungen im schweizerischen und österreichischen Familienrecht durchaus leben lassen wollte. Insgesamt aber blieb es wohl bei eher tastenden Gehversuchen, manchmal auch nur einzelner Teilnehmer. Interessanter würden solche Kongresse wohl erst, wenn das ZdK erstens den Spielraum, den es als Laienorganisation hat, zum Ausdiskutieren innerkirchlich kontroverser Themen stärker nutzen und wenn es zweitens mehr Versuche machen würde, abweichende Vorstellungen über Ehe und Familie, sei es in der Fachliteratur, sei es bei Parteien oder gesellschaftlichen Gruppen, in die eigene Organisation einbezöge bzw. für die eigene Urteilsbildung stärker das direkte Gespräch mit den Kontrahenten suchte. *D. S.*

Entwicklungen

Ist die Bundesrepublik fremdenfeindlich?

Zu jüngsten Entwicklungen in der Ausländer- und Asylantenfrage

Die Anschläge von Lörrach und Hamburg gegen Asylanten wie auch die Fernsehspots der NPD zum Wahlkampf machen deutlich, daß es in der Bundesrepublik nicht nur eine latente, sondern eine offene Ausländerfeindlichkeit gibt, die wächst, auch wenn die NPD bei den Wahlen damit keinen Erfolg hatte. Der Rat der Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprachen im Bistum Limburg zog in einer Stellungnahme sogar Parallelen zwischen dieser Ausländerfeindlichkeit und den Judenhaß im Dritten Reich. Wenn solche Vergleiche auch gewagt erscheinen, so meinte doch der Ausländerreferent im Bischöflichen Ordinariat Limburg, Pfarrer *Herbert Leuninger*, in einem

Referat vor dem Katholischen Arbeitskries für ausländische Arbeitnehmer in Bonn, daß bezüglich der Struktur der Vorurteile in der deutschen Bevölkerung Vergleiche zwischen Ausländer- und Judenhaß gerechtfertigt sind – jedenfalls aus der Sicht des genannten Limburger Ausländer-Rates, der naturgemäß sensibler auf etwas reagiere, was sich nicht nur in Mordanschlägen und der Wahlwerbung der NPD niederschlage. Anhaltspunkte dafür sind etwa auch ungezählte Haß- und Beschimpfungsbriefe gegen Ausländer, wie sie bei den Redaktionen der Medien, bei den Ministerien, Behörden, Kirchen, bei den Gewerkschaften und bei den Arbeitgebern in der vergangenen Zeit in einer Häufung und Maßlosigkeit ohnegleichen eingingen. Nach Pfarrer Leuninger macht all dies deutlich, „daß uns die Ausländer- und Fremdenfeindlichkeit wieder eingeholt hat und die Aufarbeitung der Juden- und Ausländerfrage – und ich bleibe unabhängig von der satanischen Dimension der Judenvernichtung bei dieser Parallele – ein Datum der künftigen Ausländerpolitik ist und unsere Gesellschaft vor eine sehr schwierige Aufgabe stellt".

Angeborene Furcht vor Fremden?

Ausländerfeindlichkeit ist nicht auf die Bundesrepublik beschränkt, wenn es für die jetzt zunehmende Fremdenfeindlichkeit in *Deutschland* dafür auch eine besondere geschichtliche Erklärung gibt: Deutschland hatte wegen des *frühen Endes seiner Kolonisierungsära* nie die Weltoffenheit der Kolonialmächte erlangt und bisher sich auch kaum mit deren Problemen auseinanderzusetzen gehabt.
Dennoch verbietet sich eine nur nationale Analyse des Phänomens. Auch in unseren europäischen Nachbarländern ist eine wachsende Ausländerfeindlichkeit feststellbar. So demonstrierten in Belgien Neonazis gegen die Anwesenheit von ausländischen Arbeitern. 20 Jahre lang waren Frankreichs algerische Arbeiter Zielscheibe Hunderter blutiger Anschläge und Diskriminierungen. Jetzt richtet sich die Aggression auch gegen die Juden, vornehmlich gegen Juden aus Nordafrika. In Griechenland, wo etwa 100000 Arbeiter aus Afrika, Asien und dem Vorderen Orient tätig sind, wird schon jetzt vor einer „Überfremdung" gewarnt. In Großbritannien prüft der Generalstaatsanwalt die Möglichkeit einer Strafverfolgung rechtsradikaler Judenfeinde wegen Aufhetzung zum Rassenhaß, und der Rassenhaß gegenüber unbequemen Immigranten aus ehemaligen Kolonialländern schwelt latent weiter. Hinter den Schweizer Kampagnen gegen Überfremdung während der letzten Jahre verbirgt sich in teilweise noch viel schärferer Form das gleiche Problem wie in der Bundesrepublik.
Bei der Erforschung der Ursachen der weltweit verbreiteten Fremdenfeindlichkeit muß nach Ansicht von Pfarrer Leuninger von einem *international vorhandenen Syndrom* ausgegangen werden. Eine Ursache sieht Leuninger in der Xenophobie als einem entwicklungsgeschichtlichen Überbleibsel aus menschlicher Urzeit. Sie sei noch tief in der heutigen Menschheit verankert, und es bedürfe einer hohen Kulturleistung, sie zu überformen. Der Limburger Ausländerexperte vermutet, daß es ein relativ gleichbleibendes Potential an Xenophobie gibt, das sich bei veränderten kulturellen, politischen, sozialen, ökonomischen und moralischen Rahmenbedingungen aktivieren bzw. zurückdrängen läßt.
Leuninger hält die Theorie für plausibel, daß die *menschliche Neigung, auf Außenseiter aggressiv und ablehnend zu reagieren,* sich ebenso bei soziallebenden Wirbeltieren wiederfindet. Ein neueres biosoziologisches Forschungsprojekt an der Universität Münster habe diese Verbindung festgestellt. Dort sei die Hypothese erhärtet worden, daß Vorurteile, deren jeweiliger Inhalt erlernt wird, weltweit verbreitet sind, weil drei biologische Voranpassungen beim Menschen vorhanden sind: 1. die angeborene Neigung zum gruppenkonformen Verhalten; 2. die angeborene Neigung zur aggressiven Außenseiterreaktion und 3. die angeborene Fremdenfurcht.

Als *Veränderung der Rahmenbedingungen,* die die Fremdenfeindlichkeit begünstigen, bezeichnet Leuninger das *Nachlassen der integrativen Kräfte,* und zwar nicht nur in unserer, sondern in der gesamten Weltgesellschaft. Eine gewissermaßen progressive Phase größerer Gemeinsamkeit und besseren Interessenausgleiches sei einer Phase des Rückzugs auf das Eigene, auf die Besitzstandswahrung, auf die Abwehr von Ansprüchen anderer gewichen. Sowohl der amerikanische wie der bundesrepublikanische Wahlkampf hätten uns überdies den Einblick in die Bereitschaft verschafft, rücksichtslos Feindbilder aufzubauen und Gräben aufzureißen. Nach dieser Analyse gibt es heute in der Welt mehr Nationalismus als Internationalität, mehr Uniformität als Pluralismus, mehr Isolierung als Öffnung, mehr Rückzug als Aufeinanderzugehen, mehr Regionalismus als überregionalen Zusammenhang, mehr Minderheitenbewußtsein als Universalismus, mehr Mehrheitsansprüche als Minderheitenrespekt und schließlich auch mehr Konfessionalismus als Ökumene. Für das Nachlassen von Integrationskräften, für den Rückzug auf das Eigene macht Leuninger zunehmende Angst vor der Zukunft der eigenen Nation, die Sorge um die eigenen Priviliegien, aber auch die Angst vor der Zukunft der Weltgesellschaft verantwortlich.

Hin und wieder scheint mit solcher Angst getarnte Fremdenfeindlichkeit selbst in seriösen Meinungsorganen sich niederzuschlagen, auch wenn sie als solche nicht auf den ersten Blick erkennbar ist. Als ein Beispiel dafür könnte der Artikel „Mit wieviel Fremden die Bundesrepublik leben kann" des Bochumer Astronomen und Bevölkerungswissenschaftlers Prof. *Theodor Schmidt-Kaler* Ende September in der „FAZ" gelten. In dessen Beitrag hieß es warnend, bereits 1990 werde die Schwelle von zehn Prozent Ausländern in der Bundesrepublik überschritten werden. „Von einer solchen Grenze ab ist es kalkulierbar, daß sich Minderheitenprobleme explosiv entladen." Die Bundesrepublik würde zum Vielvölkerstaat, und zwar selbst dann, wenn eine „Integration" gelingen sollte. Davon geht Schmidt-Kaler aber nicht aus. Er spricht vielmehr von gesellschaftlichen Konflikten, von bisher undenkba-

rem Ausmaß. Die Kulturtradition reiße ab, ein anderes Volk mit anderer ethnischer und geistiger Substanz bewohne eines Tages unser Land. Der Artikel gipfelt in der Frage, was aller Wohlstand der gegenwärtigen Generation nütze, wenn die Identität, das Weiterleben des deutschen Volkes in künftigen Generationen gefährdet sei. In der gleichen „FAZ" machte fast zur selben Zeit *Karl Friedrich Fromme* darauf aufmerksam, man sollte im Falle von Ausländern nicht von Mitbürgern, sondern von Gästen sprechen, die auf Zeit in Deutschland seien. Schmidt-Kaler und Fromme formulierten so auf je ihre Weise eine in der Bundesrepublik sicher weitverbreitete Auffassung, in der sich die Erörterung der realen Probleme mit keiner verhüllten Ablehnung des Ausländers vermischt.

Keine Einbahnstraße mehr

„Wir haben Arbeitskräfte gerufen, und gekommen sind Menschen." Dieser Satz des Schweizer Schriftstellers *Max Frisch* macht in aller Kürze und Bildhaftigkeit deutlich, worum es beim Thema Fremdenfeindlichkeit hierzulande in erster Linie geht: Die Ausländer kamen zunächst nicht von selbst, sondern sie wurden angeworben, weil sie Arbeitsleistungen erbringen sollten, die andere nicht erbringen konnten oder nicht erbringen wollten. An anderen Fragen außer an ihrer Arbeitskraft war man zunächst wenig interessiert. Der stellvertretende Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn, *Johannes Niemeyer*, nannte dies in einem Vortrag vor dem Wilhelm-Böhler-Club in Bonn eine *Unterordnung der Menschenwürde unter wirtschaftliche Zwecke*. Tatsächlich ist diese Grundeinstellung gegenüber dem Ausländer eine Wurzel der Ausländerfeindlichkeit: Er wurde von Anfang an nicht als Mitmensch und Mitbürger, sondern einseitig nur als eine beliebig austausch- und einsetzbare „Arbeitskraft" betrachtet. Man sieht dies schon daran, wieviel Ausländerfeindlichkeit in den vielen Mietwohnungsannoncen sichtbar wird, die den Zusatz haben: „Ausländer nicht erwünscht". So äußert sich Ausländerfeindlichkeit in der Bundesrepublik oft versteckt beziehungsweise öffentlich kaum beachtet in vielfältigen Benachteiligungen, die sich oft allein aufgrund der Sprachschwierigkeiten ergeben.

Offene Feindseligkeit gegenüber Ausländern wie in Lörrach und Hamburg, die sich dann in Schlagzeilen in der Presse niederschlägt, ist dagegen glücklicherweise noch selten. Daß *verdeckte Formen von Ausländerfeindlichkeit* in den Medien wenig beachtet werden, werten Ausländerbetreuer eher positiv; dadurch werde verhindert, daß es zu einem gegenseitigen Hochschaukeln, zu einer weiteren Emotionalisierung komme.

Denn Ausländerfeindlichkeit ist gegenwärtig keine Einbahnstraße mehr. So kann man vielerorts Wandparolen wie „Türken raus" lesen; doch was in türkischer Sprache daneben oder darunter steht, bleibt den Deutschen verborgen: „Gehen wir den Weg der Revolution." Solche Parolen machen die Gefahr deutlich, daß bürgerkriegsähnliche Zustände in der Türkei auf die Bundesrepublik ausgedehnt werden. Schon seit langem nehmen Morde unter Türken, die in der Bundesrepublik leben, zu. Aber es gibt auch Hinweise, daß Mordanschläge nicht auf Türken beschränkt bleiben, sondern auf Deutsche ausgedehnt werden. Sollte die weitgehend noch versteckte Ausländerfeindlichkeit (die die Ausländer täglich am eigenen Leib verspüren) tatsächlich mit einer offenen Feindseligkeit gegenüber Deutschen beantwortet werden, dann fürchten Experten eine Emotionalisierung, die dem Rechtsextremismus in der Bundesrepublik neue Nahrung liefern würde. Eine *Integration* der Ausländer wäre dann, so fürchten Experten, kaum noch möglich, weil dafür notwendige sozialpolitische Maßnahmen immer unpopulärer würden.

Was die unterschwellige Ausländerfeindlichkeit gegenwärtig besonders nährt, ist zum einen die *Arbeitslosigkeit* in der Bundesrepublik, die im kommenden Jahr nach den Prognosen von Konjunkturforschern wieder ansteigen und im Jahresdurchschnitt über eine Million Arbeitslose erreichen wird, und zum anderen der *Zuzug von Asylanten*, der zum neuen Katalysator von Fremdenfeindlichkeit geworden ist, auch wenn der Asylantenstrom nach den eingeleiteten Gesetzes- und Verwaltungsmaßnahmen merklich zurückgeht.

Das Asylantenproblem als Katalysator

Dementsprechend wird die große Zahl von Asylbewerbern auch schon zu einer Schicksalsfrage der Nation hochstilisiert, so als würde die Bundesrepublik unter einem millionenfachen Ansturm von Flüchtlingen in ihrem Gefüge ins Wanken geraten.

Für Pfarrer Leuninger sind die auf die Bundesrepublik zukommenden *Teilströme weltweiter Flüchtlingsbewegungen* aus den wirtschaftlichen und politischen Krisengebieten der Welt Vorboten anstehender Auseinandersetzungen um den Interessenausgleich zwischen Süd und Nord, Signale eines immer größer werdenden wirtschaftlichen Entwicklungsgefälles. „Noch glauben wir, uns dieser Auseinandersetzung, die mit den Prinzipien grundsätzlicher Gleichheit aller Menschen und der Verpflichtung zu internationaler Solidarität geführt wird, durch Almosen, kleckernde Entwicklungshilfe und ökonomische Ratschläge, ja durch Abschottung der Bundesrepublik entziehen zu können. Der verbreitete Unwillen, sich dem Aufnahmebegehren unzähliger, gerade auch junger Flüchtlinge aus der Dritten Welt zu stellen, dürfte nicht zuletzt in der Ahnung begründet sein, daß mit ihrer Anwesenheit in der Bundesrepublik die Gewährung menschlicher Grundrechte und entwicklungspolitischer Positionen ansteht, für die unser jetziges humanitäres und politisches Instrumentarium bei weitem nicht ausreicht."

Hilflos und ideologisch simpel klinge da die eingeschliffene Formel vieler Wortführer in unserer Gesellschaft, wir könnten doch nicht alle sozialen Probleme der Welt lösen. Das sei *Ratlosigkeit und Abwehr zugleich*, und zwar im

Gegensatz zur bisherigen eigenen, weltanschaulichen Basis. Es komme da ein Mißbehagen an dem eigenen schlechten Gewissen zum Ausdruck, das scheinbar nur gemindert werden könne, wenn es eine Ideologie der Abwehr und Fremdendiskriminierung gebe.

Dem entsprachen wohl auch die *inzwischen getroffenen gesetzlichen Maßnahmen*. Bekanntlich räumt die Bundesrepublik als einziger Staat der Welt politischen Flüchtlingen im Grundgesetz das Recht auf Asyl ein. Gerade diese Flüchtlinge aus aller Welt, die besonderer Hilfe bedürfen und Deutsche an ihre eigene Flüchtlingsnot nach dem Zweiten Weltkrieg erinnern sollten, stoßen – auch weil sie aus fremden Kulturen kommen – auf besondere Ablehnung. Eine Ursache liegt wohl darin, daß viele dieser hereindringenden Ausländer nicht politisch verfolgt sind, sondern vorwiegend aus Gründen der materiellen Lebensausstattung nach Deutschland kommen. Wenn es auch legitim ist, mißbräuchliche Ausnutzungen des Asylrechts zu verhindern, sind doch nach Auffassung katholischer Betreuer von Asylbewerbern die jüngsten Gesetze und Verordnungen zur Eindämmung der Asylantenflut nicht geeignet, diese Flut zu stoppen und gleichzeitig eine Asylgewährung im Sinne des Grundgesetzes zu sichern. Sie sind vielmehr ihrerseits ein Kotau vor ausländerfeindlichen Haltungen, bestenfalls eine Art Ventil, um einen Gefühlsstau mit möglicherweise schlimmen Folgen zu verhindern.
Der Gesetzgeber befindet sich diesbezüglich in einem Dilemma: Härtemaßnahmen sind in der Bevölkerung zweifellos „populär" – auch wenn viele Menschen dabei ein schlechtes Gewissen haben. Wegen dieses Dilemmas war das Ausländerproblem im abgelaufenen Bundestagswahlkampf tabu. Keine der im Bundestag vertretenen Parteien hat sich offiziell und öffentlich gegen den Werbespot der NPD zur Wehr gesetzt. Allein schon dieser Umstand zeigt, wie weit die Ausländerfeindlichkeit der Bundesrepublik verbreitet ist. Während des Wahlkampfes wollte man sich mit ausländerfreundlichen Äußerungen nicht „unpopulär" machen. Nur so ist es auch zu erklären, daß vor Beginn des Wahlkampfes die Maßnahmen gegen Asylanten recht einhellig beschlossen werden konnten.

Doch wer diese Maßnahmen kritisiert, verkennt keineswegs die Problematik: Allein in der ersten Hälfte 1980 trafen von über 70000 Personen beim Zirndorfer Bundesamt Asylanträge ein, davon über 40000 Türken, je über 3000 Pakistaner, Inder und Afghanen sowie über 2000 Äthiopier und Vietnamesen. Als Asylanten anerkannt wurden davon bisher vor allem Flüchtlinge aus Afghanistan, Äthiopien und Vietnam, zusammen rund 8000 Antragsteller. Die übrigen 55000 haben kaum eine Chance, machen aber von den Asylbewerbern etwa 78 Prozent aus. Während in Zirndorf etwa 70000 Verfahren und bei den Gerichten rund 40000 anhängig sind, wurden im ersten Halbjahr 1980 nur 4000 Personen aus Indochina und Afghanistan sowie etwa 2000 aus anderen Staaten anerkannt.
Schon in den letzten Jahren wurde die Asyl-Zuerkennung zunehmend restriktiv gehandhabt: Wurden 1971 insgesamt 5338 Anträge gestellt, aber 5581 Anerkennungen (einschließlich Überhang aus Vorjahren) ausgesprochen, so gab es 1976 über 11000 Anträge, aber nur 2553 Anerkennungen; 1978 waren es über 33000 Anträge bei 1962 Anerkennungen, 1979 gar rund 51500 Anträge, zugleich aber 6164 Anerkennungen, darunter etwa 3500 für vietnamesische „Kontingent-Flüchtlinge".

Restriktive Politik durch schnelle Gesetze

Lassen diese Zahlen vermuten, daß man bisher auf dem Verwaltungswege dem Asylantenstrom entgegensteuern wollte, so dienen diesem Zweck expressis verbis u. a. die folgenden jüngst beschlossenen Gesetze und Verordnungen:

- Mit Wirkung vom 1. August trat ein *Gesetz über Maßnahmen für im Rahmen humanitärer Hilfsaktionen aufgenommene Flüchtlinge* in Kraft, das sogenannte Kontingentflüchtlinge (von der Bundesregierung übernommene Flüchtlinge, vor allem Vietnamesen) mit der Rechtsstellung nach der Genfer Flüchtlingskonvention gleichgestellt.
- Zwecks Fernhalten von Asylbewerbern wurde *Visumzwang* eingeführt; dabei wurde angeblich sichergestellt, daß die Vertretungen der Bundesrepublik in „Fällen der Gefahr physischer Vernichtung" Visa erteilen; offen ist bisher, wie die Vertretungen bei Gefahr von Haft oder anderer Verfolgung verfahren.
- Der Bundesrat verabschiedete ein *Zweites Gesetz zur Beschleunigung des Asylverfahrens*, gegen das sich zahlreiche Bedenken nicht nur der Kirchen richten. Danach werden alle ab Anfang 1980 beim Bundesamt in Zirndorf eingegangenen Anträge auf Asyl nach neuem Recht (also rückwirkend!) behandelt. In Zirndorf entscheidet nur noch ein Bediensteter (dessen Qualifikation nicht geregelt ist); der Widerspruch entfällt nunmehr in allen (Wiederaufnahme-)Verfahren vor dem Bundesamt; ablehnende Entscheidungen werden über das Ausländeramt zugestellt; das Bundesamt kann dem Antragsteller Fristen für den Vortrag und die Beibringung von Beweisen setzen; die Aufenthaltspflicht an einem bestimmten Ort während des Asylverfahrens ist gesetzlich geregelt; nach Ablehnung des Asylantrags durch das Bundesamt wird dem Asylbewerber die Abschiebung mit Monatsfrist angedroht; wer einen Asylbewerber illegal beschäftigt (weil es ein Jahr lang ab Asylantragstellung keine Arbeitserlaubnis gibt), trägt die Abschiebungskosten.
- Laut Kabinettsbeschluß und Rundschreiben der Bundesanstalt für Arbeit vom 19. Juni erhalten Asylbewerber, die bis zu diesem Datum noch keine Arbeitserlaubnis erhalten haben, *ein Jahr lang keine Arbeitserlaubnis*. Die Jahresfrist ab Asylantragstellung bringt besondere Probleme für solche Ausländer, die erst nach Jahren des Aufenthalts in der Bundesrepublik Asylantrag stellen. Unverständlich ist auch die Regelung, wonach Ehegat-

ten und Kinder eines Asylbewerbers wie Ehegatten und Kinder von Gastarbeitern (vier bzw. zwei Jahre Wartefrist) behandelt und damit gegenüber ledigen Asylbewerbern schlechter gestellt werden. Die Nichtangabe der Heirat ermöglicht also eine Besserstellung.

Wie unausgereift gerade dieses Gesetz ist, verdeutlicht unter anderem die darin ungeklärte Frage, wie Sozialhilfeempfänger ohne Arbeitserlaubnis, also während der Zeit des Arbeitsverbots, behandelt werden. Die Paragraphen 19 und 20 des Bundessozialhilfegesetzes sehen nämlich öffentlichen Arbeitseinsatz durch die Sozialhilfeempfänger vor. Bei einer solchen „Pflichtarbeit" gibt es nur eine Art Taschengeld, bei Verweigerung dieser Arbeit wird die Sozialhilfe gekürzt oder entzogen. Das Arbeitsverbot könnte also eine solche Pflichtarbeit zur Zwangsarbeit stempeln, die aber nach dem Grundgesetz und nach der europäischen Menschenrechtskonvention verboten ist.
Künftig wird auch das *Kindergeld* nicht mehr während des Asylverfahrens, sondern nach Anerkennung rückwirkend gezahlt. Mangels Arbeitserlaubnis stehen die Asylbewerber auch dem Arbeitsmarkt nicht zur Verfügung, womit für sie auch Arbeitslosengeld bzw. Arbeitslosenhilfe entfallen dürfte. Besonders problematisch aber ist die *Einrichtung von Sammellagern.* So bringt Baden-Württemberg neu ankommende Asylbewerber in Sammellagern in Karlsruhe, Donaueschingen, Tübingen, Stuttgart, Göppingen, Konstanz und Rastatt unter. Weichen Asylbewerber aber in Bundesländer ohne Großlager aus, so dürften auch diese Länder bzw. die betroffenen Städte sich gezwungen sehen, ebenfalls Großlager einzurichten.

Nach kirchlicher Auffassung sind die Maßnahmen von 1980 ohne ein Wort über die Entschließung des Deutschen Bundestages von 1978 zu Flüchtlingen aus Kriegs- und Spannungsgebieten hinweggegangen. Vor allem Libanesen und christliche Türken müssen danach neben den Afghanen, Eriträern und auch Ostblock-Flüchtlingen die auf Abwehr der Türken, Inder, Pakistani und Bangladeschi abgestellten Maßnahmen mittragen. Doch manchen Bundesländern sind diese Maßnahmen nicht einmal weitgehend genug. Vor allem die Länder Bayern und Baden-Württemberg verfolgen hier eine sehr restriktive Politik, die Koalitionsparteien und die von ihnen geführten Länder eher eine zurückhaltend liberale.

Die Kirchen warnen

Den christlichen Kirchen, die bisher unbestritten das stärkste Engagement für Ausländer gezeigt haben, wird die Brisanz des Problems allmählich bewußt, und sie versuchen verstärkt gegenzusteuern. Das wird schon aus neun Thesen deutlich, die der Ökumenische Vorbereitungsausschuß für den „Tag des ausländischen Mitbürgers 1980" der Öffentlichkeit vorstellte. Dieser Tag des ausländischen Mitbürgers stand unter dem Motto „Verschiedene Kulturen – gleiche Rechte – für eine gemeinsame Zukunft".
Was die Kirchen damit ausdrücken wollten, liegt zur Phantomdiskussion, ob die Bundesrepublik ein Einwanderungsland sei oder nicht, genau quer. Die Thesen stellen lapidar fest: *„Wir leben in der Bundesrepublik in einer multikulturellen Gesellschaft."* Wer dies bestreite, vergesse die innerhalb der Europäischen Gemeinschaft realisierte Freizügigkeit, die Recht auf Daueraufenthalt in einem anderen Mitgliedsstaat ohne den Zwang gewährt, die Staatsangehörigkeit wechseln zu müssen. Die These von den verschiedenen Kulturen schließt also die Forderung nach einer *gegenseitigen Integration* ein, wie sie in der These 1 des Ökumenischen Vorbereitungsausschusses zum Ausdruck kommt. Damit ist etwa gemeint, daß das in jeder Gemeinschaft notwendige Maß von Gemeinsamkeit und Anpassung nicht nur von den Einwanderern, sondern auch von den Einheimischen erwartet wird.
Die Kirchen fordern in dem Thesenpapier weiter, daß im *Miteinander der Kulturen* die Mehrheit der Minderheit Minderheitsrechte und Minderheitenschutz einräumt, vor allem auch den Anspruch, eigene Interessen und Bedürfnisse vereinsmäßig zu organisieren (was in dem Motto zum Tag des ausländischen Mitbürgers in der Forderung „Gleiche Rechte" zum Ausdruck kommt). Unter der weiteren Forderung „Für eine gemeinsame Zukunft" in diesem Motto wollen die Kirchen u.a. zum Ausdruck bringen, daß gegenseitige Isolierung und Gettos die gemeinsame Zukunft gefährden.
Pfarrer Leuninger vertrat in seinem Referat in Bonn die Auffassung, daß der *Kindergarten* eine multikulturelle Gesellschaft en miniature sei bzw. sein sollte. „Die Kinder verschiedenster ethnischer, sprachlicher und religiöser Herkunft, die später konfliktarm miteinander leben möchten, müssen dies in der entscheidenden Prägephase ihres Lebens lernen. Daher wäre es verhängnisvoll, wenn sich Tendenzen durchsetzen sollten, Kinder aus religiösen, nationalen oder bildungsmäßigen Gründen voneinander zu trennen."

Nach Auffassung des Ökumenischen Arbeitsausschusses eröffnet das Zusammenleben verschiedener Kulturen in einer multikulturellen Gesellschaft auch neue Chancen für die Zukunft der Bundesrepublik.
Warnend äußern sich die Kirchen seit einiger Zeit auch in der *Asylantenfrage.* Noch vor den Wahlen hat die Kommission X der Deutschen Bischofskonferenz in einer Erklärung auf bedenkliche Entwicklungen bei der Behandlung von Asylbewerbern in der Bundesrepublik verwiesen. Darin werden zwar die bisherigen Leistungen unserer Gesellschaft zur Linderung des Flüchtlingselends anerkannt, zugleich aber werde betont, daß die Grenzen der Aufnahmefähigkeit nicht als erreicht hingestellt werden dürften und Fremdenfeindlichkeit eine völlig unangemessene Antwort auf den Flüchtlingsstrom darstelle.

Besondere Bedenken der Kirche richten sich in der Erklärung vor allem gegen die *Großlager für Asylanten.* Erfahrungen aus Flüchtlings-, Internierungs-, Auffang- und Gefangenenlagern sowie aus bereits bestehenden Großlagern für Asylbewerber u.a. in Bayern zeigten, daß eine derartige Zusammenballung von Menschen, die von ihrer

Fluchtsituation her bereits unter psychischem Druck stehen, zu großen Beeinträchtigungen, Risiken und Gefahren für die einzelnen, vor allem für die Kinder und Jugendlichen, für die Lagerbewohner insgesamt, für Betreuer und für die nähere Umgebung führen. Es kommt, dem kirchlichen Dokument zufolge, zu Depressionen, Lagerpsychosen, Aggressionen, Lähmung der Eigeninitiative und Alkoholismus. Dieser Befund werde verschlimmert durch die Einführung des Arbeitsverbots trotz vorhandener Arbeitsplätze; ähnlich negativ wirkten die totale Fremdversorgung statt Selbstversorgung, die Versagung von Sprachförderung sowie der Ausschluß der Kinder und Jugendlichen von Schule und Berufsbildung.
Das Fazit der kirchlichen Stellungnahme: Die Abschreckungspolitik geht *zu Lasten von besonders schutzwürdigen Flüchtlingsgruppen,* während Schlepperorganisationen wohl recht bald wieder neue Wege zur Einschleusung von Asylanten finden dürften. Überdies werde eine Abschreckung bei Personen etwa aus Osteuropa wegen fehlender Informationsmöglichkeit gegenstandslos. Mit den beschlossenen Maßnahmen würden also nur Symptome bekämpft, nicht aber die Ursachen. Deswegen plädiert man kirchlicherseits vor allem für Maßnahmen zur Stärkung der Eigenverantwortung und Selbsthilfe, der Identitätswahrung sowie der Erhaltung und Entfaltung beruflicher und handwerklicher Fähigkeiten. Der sozialbetreuerische und finanzielle Aufwand zur Verhinderung oder auch zur Linderung der voraussehbaren Fehlentwicklung bei Großlagern werde so groß sein, daß er in keinem Verhältnis zu Aufwendungen stehe, die auch bei einer Unterbringung von Asylbewerbern unter humanen Bedingungen notwendig wären.

Auch für Christen unbequem

Was die Kirchen hier allen Mitbürgern, den Kirchengemeinden, Ausländervereinigungen, Initiativgruppen, Wohlfahrtsverbänden, Parteien, Kommunen, Sportverbänden und Sozialpartnern ins Gewissen riefen, ist auch für Christen ein unbequemes Wort. *Johannes Niemeyer* formuliert dies so: „Wir müssen der Tatsache ins Auge sehen, daß ein erschreckend großer Prozentsatz unserer Bevölkerung, auch unter den Katholiken, den Ausländern distanziert bis ablehnend gegenübersteht. Kirchenpolitik kann also hier unter Umständen bedeuten, beharrlicher auch gegen die Einstellung eines beträchtlichen Teils der Katholiken für Nächstenliebe und Gerechtigkeit gegenüber den Ausländern einzutreten. Die dabei möglicherweise auftretenden Konflikte müssen durchgestanden werden." *Hans Lipp*

Interview

Der reformierte § 218 aus der Sicht der Beratung

Ein Gespräch mit Elisabeth Buschmann

Über das durch die Reform des § 218 neu eingeführte Abtreibungsstrafrecht werden nach wie vor heftige politische Auseinandersetzungen geführt, zumal seit der Reform die Zahl der legalen Schwangerschaftsabbrüche sprunghaft angestiegen ist, ohne daß Klarheit darüber besteht, wie sich inzwischen die Dunkelziffer weiterhin vorgenommener illegaler Abbrüche entwickelt. Im Verhältnis dazu viel zuwenig diskutiert wird die Frage nach der Praxis, den Chancen und Schwierigkeiten der Beratung von Frauen in Schwangerschaftskonflikten, die ja im Blick auf die Hilfe für die Schwangeren und den Schutz des ungeborenen menschlichen Lebens das Strafrecht weitgehend abgelöst hat. Das folgende Interview mit Elisabeth Buschmann, der Leiterin der Abteilung Familienhilfe im Deutschen Caritasverband, handelt vornehmlich von diesem Problembereich. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Frau Dr. Buschmann, die Kommission zur Auswertung der Erfahrungen mit dem reformierten § 218 kommt zu dem Schluß – und die Bundesregierung hat dem aus ihrer Sicht ausdrücklich zugestimmt –, daß die Reform des § 218 den Frauen mehr Möglichkeiten zur Lösung von Schwangerschaftskonflikten gebracht habe und zugleich dem Schutz des ungeborenen Lebens besser diene als das frühere Strafrecht. Können Sie dem auch aus der Sicht der Beratung etwas abgewinnen?

Buschmann: Leider nicht. Zwar haben, als das Gesetz geändert wurde, viele geglaubt, man könne so den Frauen nicht nur helfen, aus der Illegalität herauszukommen, sondern über die Beratungsstellen auch zu einer anderen Lösung der Schwangerschaftskonflikte zu kommen als durch einen Schwangerschaftsabbruch. Dies war jedoch eine Fehleinschätzung: Der Wert des ungeborenen Lebens verliert seitdem in der Meinung unserer Bevölkerung ständig an Bedeutung.
Das Bewußtsein, daß es sich um menschliches Leben handelt, wird verdrängt. Schlagwörter, wie „Selbstverwirklichung der Frau" oder „Unzumutbarkeit von Belastungen" um menschlicher Beziehungen willen, prägen das Klima. Das subjektive Empfinden der Frau oder ihres Partners ersetzt zudem trotz der anderslautenden Forde-

rungen im Bundesverfassungsgerichtsurteil objektive Maßstäbe.

HK: Geht die atmosphärische Veränderung des Verhaltens gegenüber dem Ungeborenen wirklich überwiegend auf die Gesetzesänderung zurück? Oder spielen andere verhaltensbedingte Veränderungen nicht eine viel größere Rolle? Ist es nicht eine arge Vereinfachung, wenn beispielsweise der Münchner Internist Holzgartner sagt (nach einem Zitat der FAZ, 9.9. 80), der neue § 218 habe „allen das Gewissen genommen"?

Buschmann: Solche Pauschalurteile sind natürlich schwer zu belegen. Ich glaube schon, daß es unterschiedliche Wurzeln gibt. Aber ich bin doch auch der Meinung, daß sich das Verhaltensklima verschlechtert hat, und zwar nicht nur durch das Gesetz, nicht nur durch den § 218 direkt, sondern aus meiner Sicht noch viel stärker durch die Festlegung in der Reichsversicherungsordnung, daß der Schwangerschaftsabbruch als eine Krankenkassenleistung zu bezahlen ist. Daraus wird de facto der Schluß gezogen, daß es sich beim nicht strafbaren Schwangerschaftsabbruch um einen Rechtsanspruch handelt, der eine ganz normale „gesundheitliche" Lösung von Problemen darstellt. Damit rückt die Frage des Schwangerschaftsabbruchs bewußtseinsmäßig auf die Ebene einer Mandeloperation oder einer Zahnbehandlung.

„Viele Frauen erwecken den Eindruck, als ob sie ihre Entscheidung gefällt haben"

HK: Das heißt, der Schwangerschaftsabbruch erhält dadurch den Anstrich des Normalen und damit auch des Geschuldeten?

Buschmann: Ja, und das merkwürdige dabei ist, daß die Frauen Verhütungsmittel selbst bezahlen müssen – nur die Verschreibung kann über die Krankenkasse abgerechnet werden –, während der straffreie Schwangerschaftsabbruch auf jeden Fall durch die Krankenkasse bezahlt wird. So etwas führt auf jeden Fall zu Bewußtseinsveränderungen in der Bevölkerung.

HK: Gibt es dafür handfeste Indizien?

Buschmann: Ja. Die Beratungsstellen sagen, daß in der ersten Zeit nach der Einführung des Gesetzes viele Frauen kamen, die offensichtlich Schuldgefühle hatten, die in Panik waren, bei denen sichtbar war, daß sie noch ambivalent fühlten und dachten, ob der Schwangerschaftsabbruch wohl der richtige Weg sei. Hier konnte Beratung leichter ansetzen. Die Situation war also in einem echten Sinn entscheidungsoffen. Inzwischen hat sich das geändert. Viele Frauen, die in die Beratungsstellen kommen, erwecken den Eindruck, als ob sie ihre Entscheidung gefällt haben und nicht mehr willens seien, sich selbst und die Entscheidung zu hinterfragen. Die Berater brauchen sehr viel mehr Einfühlungsvermögen, um den Einstieg in nochmaliges Nachdenken zu erleichtern.

HK: Ist diese Selbstsicherheit eigenen Ursprungs, d.h. primär in der Verhaltensänderung der Schwangeren begründet, oder ist nicht der Druck der sozialen und der persönlichen Umwelt, des Mannes, des Freundes, der Eltern usw. gewachsen? Ich kann mich erinnern, daß gerade dieser Gesichtspunkt in der Auseinandersetzung um die Gesetzesänderung stark diskutiert wurde...

Buschmann: Der Druck des Mannes ist schon sehr groß. Und zwar spielt er bei Ehepartnern mindestens eine so große Rolle, wenn nicht eine noch größere als bei unverheirateten Frauen. Dazu kommt, daß die Frauen im Vorfeld viel offener mit Bekannten und Freunden über den möglichen Schwangerschaftsabbruch sprechen und diese ihnen zum Schwangerschaftsabbruch mit dem Hinweis raten, „das sei normal". So wird der Weg zum Kind zum abweichenden Verhalten deklariert. Häufig läßt der Mann die Frau einfach allein, indem er sagt: „Du mußt das wissen, wenn es dir zuviel ist, ist es mir recht, wenn du abtreibst", aber nicht mit zu einem Reflexionsprozeß beiträgt, der ja auch ihn mit in die Verantwortung nimmt und auch ihn zwingen würde, sein Leben umzustellen. Dieser Hintergrund wird in der Beratung sehr deutlich. Es wird aber auch deutlich, daß männliche Partner Frauen an sich binden wollen, und zwar meist mit der Forderung nach Schwangerschaftsabbruch. Das kann sich durchaus positiv zugunsten einer Austragung der Schwangerschaft auswirken, insofern als „emanzipationsbewußte" Frauen diese Abhängigkeit erkennen und sich davon freimachen wollen – wobei vielleicht noch anzumerken ist, daß der Mann selten mit zur Beratung kommt.

HK: Also eine Verselbständigung der Frau im Blick auf das Kind? Gibt es auf der gleichen Linie nicht auch eine wachsende Tendenz bei jungen Frauen: Ja zum Kind, aber Nein zum Mann als Lebenspartner?

Buschmann: Eine Verselbständigung der Frau in diesem Sinne gibt es zweifellos. Sie betrifft vorwiegend ganz bestimmte Gruppen von unverheirateten Frauen, aber kaum verheiratete. Auch das Problem Ja zum Kind, aber Nein zum Mann mag es geben, aber ich glaube, nur bei einer ganz bestimmten Schicht innerhalb unserer Bevölkerung, bei Studentinnen oder jungen Frauen der oberen Mittelschicht.

HK: Die Bundesregierung unterstreicht in ihrer Stellungnahme zum eingangs zitierten Kommissionsbericht, der Schwangerschaftsabbruch werde von Frauen nicht als Mittel der Geburtenregelung angesehen. Es gibt aber auch andere Stimmen. Der Bevölkerungsstatistiker Schwarz z.B. spricht vom Schwangerschaftsabbruch als Methode der Geburtenregelung „im Notfall". Und wird dieser de facto nicht auch von manchen Beratungseinrichtungen z.B. von Pro Familia so gewertet bzw. auch so gehandhabt?

Buschmann: Von den Fachleuten her gesehen, wird niemand den Schwangerschaftsabbruch als eine Methode der Geburtenregelung ansehen. Auch die allermeisten Vertre-

ter von Pro Familia verstehen den Schwangerschaftsabbruch nicht als eine Methode der Geburtenregelung. Es gibt allerdings gegenwärtig unter den Frauen selbst eine größer werdende Gruppe, die sich auflehnt gegen eine durch Verhütungsmittel zu sehr geplante Lebensweise. In diesem Sinne wehren sie sich auch gegen chemische Verhütungsmittel. Für sie bleibt dann im Notfall tatsächlich immer noch der Ausweg des Schwangerschaftsabbruchs sozusagen als eine Art Ausfallbürgschaft. Aber natürlich gibt es auch viele, die zu einer geplanten Empfängnisregelung auch insofern nur schwer fähig sind, als dazu viel Selbstdisziplin gehört. Und auch da wird dann der Schwangerschaftsabbruch als Notausgang in Anspruch genommen. Von daher erkläre ich mir zum Teil auch die merkwürdige Tatsache, daß die Zahl der Frauen, die bereits einen zweiten oder gar dritten oder vierten Schwangerschaftsabbruch haben durchführen lassen und nicht zur Überzeugung gekommen sind, daß eine effektive Geburtenregelung auch für sie selbst das geringere Risiko wäre...

„Die Menschen in unserer Zeit bedürfen einer verantworteten Elternschaft"

HK: Läßt sich das statistisch als ein Trend erhärten?

Buschmann: Der Kommissionsbericht hält fest, daß 1977 9% der Frauen, die einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen ließen, dies bereits zum zweiten Mal taten, 1978 waren es schon 12%; bei den unter 25jährigen Frauen waren es 1977 14%, 1978 17,4%, bei den unter 20jährigen sogar 24%. Dies läßt die vorsichtige Schlußfolgerung zu, daß der Schwangerschaftsabbruch zumindest als Korrektur mißglückter Empfängnisverhütung immer öfter in Anspruch genommen wird und offenbar gerade von den jüngeren Frauen, die *noch* keine Kinder oder gar keine Kinder wollen.

HK: Klammer auf: Beim Stichwort Geburtenregelung im Zusammenhang mit Schwangerschaftsabbruch folgt jeweils auch sehr bald der Vorwurf an die Kirche, diese fördere ihrerseits durch das Verbot sog. nichtnatürlicher Empfängnisverhütungsmittel den Trend, „im Notfall" die Schwangerschaft abbrechen zu lassen. Sind solche Vorwürfe, wie sie in letzter Zeit beispielsweise von der Bundesfamilienministerin erhoben wurden, gerade angesichts der jüngsten nachdrücklichen Bestätigung von „Humanae vitae" durch den Papst und die Bischofssynode nicht sehr ernst zu nehmen? Und die weitere Frage: Schafft die Kirche dadurch nicht zusätzlich unnotwendige Probleme gerade für die konkrete Situation der Beratung?

Buschmann: „Humanae vitae" ist vielleicht nicht ein zusätzliches Problem in der Einzelberatung, weil jeder Berater ohnehin aufgrund *seiner* Gewissensentscheidung jedem Betroffenen helfen muß, zu einer *eigenen* Entscheidung zu kommen. So werden sich die Berater mit den betroffenen Frauen oder den Ehepaaren oft auf einen Weg begeben, der nicht unbedingt deckungsgleich mit den jetzigen Erklärungen des Papstes oder der Bischofssynode ist. Denn das sind Zielvorstellungen, die von Menschen, die sich auf einem Weg befinden, nicht jederzeit einzulösen sind. Aber die Hauptschwierigkeit im katholischen Bereich sehe ich im Zusammenhang mit „Humanae vitae" in der Erschwerung einer breitgestreuten Hilfe für junge Menschen und für Ehepaare im vorbeugenden Bereich. Es wird für uns dadurch schwerer, uns für Hilfesuchende als eine Fachberatung auszuweisen, bei der es sich lohnt, über all diese Fragen zu sprechen. Man glaubt vielleicht allmählich, daß katholische Beratungsstellen nur noch mit bestimmten Zielvorstellungen umgehen und nicht mit der Not der Menschen.

HK: In aller Offenheit, trägt, wenn ich jetzt so hochgreifen darf, das kirchliche Lehr- und Hirtenamt nicht kräftig zu solchen Mißverständnissen bei?

Buschmann: Ich muß Ihnen zugeben, ich wünschte mir von Rom, und ich wünschte mir von unseren deutschen Bischöfen mehr Hilfen für den Menschen in Not. Die Menschen in unserer Zeit bedürfen einer verantworteten Elternschaft, und diese verantwortete Elternschaft, die kann ich auch nur wirklich leben, wenn ich Methoden zur Verfügung habe, die von beiden Partnern akzeptiert werden können, die das Zueinander, das menschliche Zu- und Miteinander nicht stören. Und da muß jedes Paar wirklich seinen Weg selbst finden.

HK: Traut man in einer nicht streng innerkirchlichen Öffentlichkeit und zum Teil auch dort einer katholischen Beratungsstelle nicht mehr zu, daß sie unbefangen aufklärt und berät?

Buschmann: Dieser Eindruck kann entstehen. Wir können nur hoffen, daß durch die Arbeit der Beratungsstellen den Menschen deutlich wird, daß die Beratung Hilfestellung sein will und tatsächlich Hilfe bringt. So werden die Vorurteile in der Bevölkerung langsam auszuräumen sein.

„Wir haben es mit einer Entwicklung in der Lebenseinstellung zu tun, für die ein behindertes Leben unzumutbar ist"

HK: Klammer zu: Das Feld von Schwangerschaftskonflikten ist sehr weit und – man sieht es am Indikationenbestand Notlage – zugleich recht undeutlich markiert. Gibt es eigentlich so etwas wie eine Typologie nicht so sehr der Schwangerschaftskonflikte, sondern derer, die in die Beratung kommen? Sei es nach sozialer Herkunft, sei es nach Motiven?

Buschmann: Wenn Sie damit allgemein Beratung und nicht katholische Beratungsstellen meinen...

HK: Ja, ich meinte Schwangerschaftskonfliktberatung allgemein...

Buschmann: ... dann kann man eine Typologie insofern nur schwer feststellen, als es eigentlich um alle Frauen gehen müßte, die in Schwangerschaftskonflikten sind, denn

das Gesetz schreibt ja vor, daß vor einem Schwangerschaftsabbruch immer eine Beratung stattfinden muß. Insofern muß jede Frau, die mit dem Wunsch nach Schwangerschaftsabbruch umgeht, zu einer der anerkannten Beratungsstellen oder zu einem in diesem Bereich anerkannten Arzt...

HK: Es gibt aber doch ganz bestimmte Gruppen von schwangeren Frauen, bei denen die Absicht zum Schwangerschaftsabbruch, sei es aus sozialen, sei es aus anderen Motiven, besonders deutlich hervortritt...

Buschmann: Solche Gruppen von Frauen gibt es natürlich. Es ist einmal die Gruppe der sehr jungen Frauen, der Mädchen unter zwanzig Jahren, die unverheiratet und noch in der Ausbildung sind oder in der Anfangsphase ihres Berufes stehen und die von einer Schwangerschaft sozusagen überfallen wurden. Es sind Fälle von in Panik Geratenen, deren Eltern – übrigens auch im katholischen Bereich – diese Situation oft nicht mittragen, da sie lieber einen Schwangerschaftsabbruch akzeptieren, als mit der „Schande" des nichtehelichen Kindes leben zu müssen, und die vor allem auch nicht bereit sind, ihr eigenes Leben auf ein Enkelkind miteinzustellen. Dann gibt es eine Gruppe, die auch im Kommissionsbericht besonders deutlich hervorgehoben wird, Frauen ab 25 mit einem oder bereits zwei Kindern, die kein weiteres Kind mehr wollen. Und eine besonders gefährdete Gruppe von Frauen über 35 Jahren, die nach abgeschlossener Kinder- bzw. Familienphase noch ein Kind erwarten, aber es in dieser bestimmten Situation nicht mehr wollen, zum Teil auch wegen einer möglichen Gefahr von Mißbildung. Gerade bei dieser Gruppe ist die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche im Verhältnis zu den geborenen Kindern sehr hoch.

HK: Die kindliche Indikation spielt aber wohl dennoch zahlenmäßig eine sehr geringe Rolle...

Buschmann: Rein zahlenmäßig schon. Sie wird aber häufiger...

HK: ... weil die zunehmend angewandte pränatale Diagnostik die Frauen auch häufiger vor Entscheidungssituationen stellt?

Buschmann: Weil die Angst vor dem behinderten Kind zunimmt und die kindliche Indikation von vielen Ärzten festgestellt wird, ohne daß eine humangenetische Untersuchung überhaupt erfolgt ist, einfach auf Verdacht hin. Wir haben im Verhältnis viel zuwenig humangenetische Beratungsstellen in Deutschland, besonders für den vorbeugenden Bereich. Aber viele Ärzte stellen einfach nach einer Röntgenuntersuchung fest, daß das Risiko vorhanden sein könnte, ohne daß dafür eindeutige Untersuchungsergebnisse vorliegen.

HK: Sie sagten, die Angst vor dem behinderten Kind nehme zu...

Buschmann: Ja, sie wächst sogar enorm. Das ist auch in unseren katholischen Beratungsstellen deutlich spürbar. Die Angst vor einem behinderten Kind scheint sogar so groß geworden zu sein, daß überhaupt nicht unterschieden wird, um was für eine Behinderung es sich handelt, ob es ein fehlender Daumen oder eine schwere geistige Behinderung ist. Insofern wird die kindliche Indikation zu einem ganz großen Problem. Denn sie ist, hier folge ich Professor Hepp, ja nicht nur eine Frage an die Schwangere oder an die betroffenen Eltern, sondern wir haben es offenbar mit einer Entwicklung in der Lebenseinstellung zu tun, für die ein behindertes Leben unzumutbar ist.

„Es geht die Freude am Kind und das Gespür, was fehlt ohne Kind, verloren"

HK: Ist das nicht nur *ein* Aspekt? Und ist das Verhalten gegenüber Behinderten nicht insofern ambivalent, als es zwar die Angst vor Behinderung und eine bürgerlich verbreitete Ablehnung der Behinderten, aber auch eine gewachsene Bereitschaft der Zuwendung zum Behinderten gerade bei Jugendlichen gibt? Darüber hinaus scheinen Behindertenprobleme auch der Gesamtbevölkerung stärker bewußt geworden. Man überläßt Behinderte nicht einfach mehr Einrichtungen der kirchlichen Wohlfahrtspflege?

Buschmann: Das stimmt, obgleich auch da sehr unterschiedliche Entwicklungen vorliegen. Auf der einen Seite die angesehene Aktion Sorgenkind, auf der anderen Seite der große Widerstand von Nachbarn oder Anliegern, wenn irgendwo eine Einrichtung für Behinderte gebaut werden soll. Bei den Frauen ist die größer gewordene Angst ganz deutlich erkennbar. Ich habe gerade einen Brief eines Vaters eines mongoloiden Kindes auf dem Tisch, der sich besonders dagegen wendet, daß in allen Veröffentlichungen eine Tendenz der Unausweichlichkeit suggeriert wird. Es wird eine kindliche Indikation festgestellt, und damit ist der Schwangerschaftsabbruch auch schon unvermeidlich. Es wird gar nicht mehr darüber nachgedacht, ob eine Behinderung wirklich zu vermuten ist und ob man Menschen ermutigen kann, auch mit einer solchen Herausforderung zu leben. Es gibt keine Veröffentlichung vom Familienministerium oder von einer dem Ministerium nachgeordneten Stelle, die in irgendeiner Weise aufzuzeigen versuchte, daß es auch Möglichkeiten gibt, Frauen, die ein Kind erwarten, bei dem Verdacht auf Behinderung besteht, zu ermutigen und ihnen zu helfen, mit dem Bewußtsein fertig zu werden und zu leben, daß sie ein behindertes Kind erwarten.

HK: Wir sprechen jetzt vom behinderten Kind. Aber ist der Eindruck so ganz falsch, daß die Angst vor dem Kind überhaupt zunimmt? Woher kommt diese Angst? Ist es einfach der rationalisiert-planbare Lebensstil unserer Zeit, oder wächst die Furcht nicht einmal so sehr vor den wirtschaftlichen, sondern vor den psychischen Folgekosten?

Buschmann: Der Ausdruck „Angst vor dem Kind" ist natürlich sehr stark, und ob er so allgemein zutrifft, wage ich nicht zu sagen. Es gibt ja auch viele Paare, die zunächst einmal sich vorstellen, zwei oder drei Kinder zu haben,

und die nach dem ersten Kind plötzlich abblocken, weil sie den Umstellungsprozeß innerhalb ihres Haushaltes auch wirtschaftlich nicht schaffen. Ich glaube aber schon, daß viele Menschen heute verstärkt die psychischen Folgewirkungen fürchten. Zum Teil sicher wegen des allgemeinen Bewußtseins, was Erziehung heute bedeutet. Die Anforderungen an die Erziehung werden in der Öffentlichkeit heute ja sehr hochgeschraubt dargestellt. Hinzu kommen die Konflikte mit Jugendlichen wegen fremder Erziehungseinflüsse, wegen Drogenkonsum usw. Und sicher spielt auch mit, daß viele Menschen einfach Angst haben, plötzlich in Situationen zu geraten, mit denen sie nicht fertig werden.

HK: Sind das die wirklichen Ursachen, oder ist das Hauptproblem nicht einfach eine erkennbare Verengung der Lebenssicht? Man trifft doch immer mehr Leute, gerade auch Jugendliche, die sagen: ich werde zu diesem oder zu jenem nie fähig sein, zu einer wirklichen Bindung in Partnerschaft etwa. Ist womöglich nicht diese geringe Offenheit für das Unverhoffte und Unerwartete, diese Neigung zur Verengung im eigenen Lebenswillen, ja in gewissem Sinne zur vorzeitigen Selbstaufgabe eine wesentliche Ursache solcher Ängste?

Buschmann: Dem könnte ich folgen. Ich glaube schon, daß das sehr häufig der Fall ist. Ich muß allerdings hinzufügen, daß wir auch im kirchlichen Bereich zuwenig deutlich gemacht haben, daß Kinder nicht nur Belastung, sondern eine Bereicherung für den Menschen bedeuten. Wir hören sehr viel von Pflichten, von Aufgaben, von Schwierigkeiten, von Umstellungen der Lebensweise für die Eltern. Wenn man mit jungen Eltern, auch mit jungen alleinerziehenden Müttern spricht, dann hört man doch auch heraus, was für eine Bereicherung für sie als Erwachsener es ist, mit Kindern zu leben. Aber dieser Aspekt geht im Augenblick in unserer Gesellschaft völlig unter.

HK: Man verliert ein bißchen den Mut, die Erfahrung erst einmal zu machen...

Buschmann: ... und diejenigen, die sie machen, reden zu wenig darüber in der Öffentlichkeit. Und insofern ist das Klima, das wir im Augenblick haben, eigentlich nicht auf eine Wechselseitigkeit von Kind und Erwachsenem abgestellt. Sondern es sieht so aus, als ob die Erwachsenen sozusagen ihr ganzes Leben aufgeben müßten, um ein Kind oder Kinder aufziehen zu können. Damit geht die Freude am Kind und das Gespür dafür, was dem Erwachsenen eigentlich fehlt ohne das Kind, verloren.

„Beziehungskonflikte spielen eine ganz große Rolle"

HK: Ist das nicht letztlich, jetzt etwas ins Blaue hinein formuliert, unsere vorherrschende administrative Mentalität und perfektionistische Lebensauffassung, in der Dinge oder Menschen, die quer liegen – und Kinder liegen vielfach quer –, eigentlich gar nicht vorkommen dürfen. Ist das in gewisser Weise nicht eine allgemeine Lebenseinstellung, der auch die politischen Einstellungen und die Aufmerksamkeiten in den meinungsbildenden Zentren folgen?

Buschmann: Zum Teil wird das sicher der Fall sein. Es entspricht natürlich der Vorstellung von Planbarkeit, daß es eigentlich immer nur um von uns ideal zu schaffende Verhältnisse geht, im Falle von Kindern nur um Wunschkinder. Wenn das die Grundeinstellung ist, dann kann es eigentlich nicht anders sein – und das spielt im Bereich Schwangerschaftsabbruch eine große Rolle –, als daß ich meine Zielvorstellung von vorhandenen materiellen und immateriellen Gütern allein für so entscheidend und absolut wichtig ansehe, daß ich nach subjektivem Empfinden allein danach beurteile, ob ich das Kind akzeptieren kann oder nicht. Damit kann ich mich nicht mehr meiner eigenen ganzen Wirklichkeit stellen. Ich beziehe in meine gegenwärtige Entscheidung die Zukunft nicht mehr ein: wie werde ich in 20 Jahren über meine heutige Entscheidung denken und damit leben.

HK: Um nochmals zur Frage nach der Typologie zurückzukehren. Wie hoch schätzen Sie im Anschluß an unsere letzte Frage den Anteil solcher einfach mit dem eigenen Lebensplan konkurrierender persönlicher Konflikte an den Fällen mit sozialer bzw. mit Notlagenindikation? Das Beispiel von dem akademisch gebildeten Beamtenehepaar mit einem Nettoeinkommen von 5000 DM, das sich einfach kein Kind leisten will, dürfte zwar selten sein, bewegt sich aber wohl nicht völlig außerhalb der Realität?

Buschmann: Zahlenmäßig vermag ich das nicht auszudrücken, aber in der ganzen Palette von Konflikten, die auf die Notlagenindikation bezogen werden, gibt es natürlich auch sehr viele, die subjektiv durchaus bedrängend sein mögen, weil sie mit der Lebensvorstellung nicht in Übereinstimmung zu bringen sind, die aber objektiv gesehen in keinem Verhältnis zum Wert menschlichen Lebens stehen. Doch darf man natürlich nicht unterschätzen, daß es auch viele wirkliche Notstände gibt, materielle oder auch psychisch schwierige Situationen (belastete Partnerbeziehungen, alkoholkranke Partner, Wohnungsschwierigkeiten, Diskriminierung durch die Umwelt), die eine Schwangerschaft belasten. Es gibt z. B. auch Schwierigkeiten im Zusammenhang mit Eigenheimbau und Verschuldung: Die Frau hat sich eben entschlossen, berufstätig zu werden, um die Bauschulden mit abzutragen. Und jetzt kommt ganz ungeplant und ungewünscht ein Kind und wirft alles über den Haufen, ein recht häufig vorkommender Fall. Es gibt sehr viele verquickte Situationen mit psychischen und sozialen Komponenten. Dabei spielen die Beziehungskonflikte eine ganz große Rolle. Aber es gibt sicherlich auch eine große Gruppe von Frauen, die grundsätzlich kein Kind will, die einfach sagt: wir möchten unser Leben so aufbauen, daß wir ein Kind nicht einbeziehen. Vielleicht, weil sie selber nicht genügend Zuwendung erfahren haben...

HK: Wie würden sie die letzten Fälle biographisch-psychologisch einschätzen? Ist das mehr die Frage eines bestimmten Lebensalters? Man will kein Kind, weil es nicht,

sagen wir, in die Partnerbeziehung paßt, später aber, wenn sich herausstellt, daß Partnerbeziehungen ohne Kinder nicht einfacher sind, gibt es dann so etwas wie Reue wegen des Neins zum Kind. Oder ist es wirklich eine (durchgehaltene) Lebensentscheidung?

Buschmann: Dies wird auch sehr schwer pauschal zu beantworten sein. Es gibt sicher sehr viele Frauen, die später mit dieser Entscheidung schwer leben können. Man kann dies daran ablesen, daß zunehmend mehr Paare, die keine Kinder haben, ein Kind adoptieren möchten. Es gibt inzwischen Untersuchungen in Amerika, die zeigen, daß viele Frauen, die durch eine sehr strikte Familienplanung in der Phase zwischen zwanzig und dreißig das Kind ausgeschaltet haben, später plötzlich Kinder wollen, weil sie dann auch einen gewissen Reifungsprozeß durchgemacht haben, aus verschiedenen psychischen und physischen Gründen dann aber kein eigenes Kind mehr haben können.

„Es kommt darauf an, wie stark eine Frau und ihr Partner auf ihren Lebensplan fixiert sind"

HK: Ist Beratung und Hilfe nicht gerade in den meisten Fällen einer Notlagenindikation besonders schwierig? Wo es sich nur um unechte Notlagen handelt, sind Beratung und Hilfe ohnehin nicht gefragt, und für den Fall echter Notlagen fehlt es vielfach an materiellen und immateriellen Hilfsmöglichkeiten...

Buschmann: Die Begriffe echte und unechte Notlage sind schwer zu greifen. Daran krankt letztlich die ganze Notlagenindikation. Wenn sich die Frau mit auf dem Weg der Entscheidungsfindung begibt, ist es m.E. in vielen Fällen möglich, Hilfen zu erschließen. Es gibt im materiellen Bereich viele Bemühungen, Frauen und Familien in Not zu helfen, z.B. durch Umschuldung, Entschuldung, Anschaffung von entlastenden Haushaltsgeräten, Umstandskleidung usw., um so den Druck wegzunehmen. Dafür gibt es viele praktische Hilfen, die auch durch die gut ausgestatteten bischöflichen Fonds in den Diözesen abgestützt sind. Die soziale Hilfe muß sich aber der individuellen Situation anpassen. So spielen auch Fragen der Ausbildung, des Berufs, der Wohnung, der Unterbringung von Mutter und/oder Kind eine entscheidende Rolle.

HK: Wie hoch sind diese diözesanen Fonds ausgestattet, bzw. wieviel Hilfsgelder stellen westdeutsche Diözesen dafür zur Verfügung?

Buschmann: 1979 sind allein über die bischöflichen Fonds 5 Millionen Deutsche Mark vermittelt worden. Dazu kamen Spendengelder von Gemeinden und von katholischen Verbänden, die nicht erfaßt sind. Aber es gibt auch kommunale Fonds und Landesstiftungen, die Hilfe leisten. Es gibt auch viele Leute, die überhaupt keine Vorstellung von ihren Rechten in bezug auf das BSHG, Wohngeld usw. haben. Durch die Beratung können sie erfahren, was ihnen zusteht und mit welchen Hilfen sie rechnen können. Letztlich kommt es freilich darauf an, ob die Frau und der Mann ihre Einstellung zum Kind und ihr Bewußtsein, daß sie um des Kindes willen auch Änderungen ihres Lebens akzeptieren und auch Belastungen in Kauf nehmen müssen, ändern. Wirtschaftliche Hilfen allein werden eine Entscheidung zum Kind nie ermöglichen. Berater müssen jedenfalls auch das Vertrauen wecken können, daß die Frau mit ihren Problemen auch auf Dauer nicht allein bleibt. Berater begleiten viele Frauen über lange Zeiträume.

HK: Heißt das, wo ein Kind einfach nicht gewollt wird, weil jemand sich eine Schwangerschaft oder ein Kind nicht zumuten will, ist Beratung auf jeden Fall ohne Chance?

Buschmann: Es kommt darauf an, wie stark eine Frau und ihr Partner auf ihren Lebensplan fixiert sind, ob ihre Einstellung letztlich nicht doch ambivalent ist und ob die Beraterin in der Lage ist, der Frau diese Ambivalenz deutlich zu machen. Das setzt voraus, daß die Frau überhaupt erst einmal in eine vertrauensvolle Beziehung zur Beraterin kommt. Die Chancen sind, wenn eine Frau ein Kind ganz stark ablehnt, sicher auch insofern geringer, als die Beratung im allgemeinen unter Zeitdruck geschieht. Wir haben nicht Zeitspannen zur Verfügung, wie sie in der Erziehungs- und Eheberatung möglich sind. Es bleibt nicht viel Zeit, zu erkunden, ob die betreffende Frau sich nicht doch auf einen Reflexionsprozeß einlassen will. Wir haben aber Beispiele dafür, wo es doch noch zu einer Einstellungsänderung gekommen ist. Aber natürlich wäre es sehr problematisch, den „Erfolg" der Beratung nur an der Zahl der ausgetragenen Schwangerschaften zu messen.

HK: Dennoch liegt nach hauseigener Statistik des Deutschen Caritasverbandes der Anteil ausgetragener Schwangerschaften mit ca. 49 Prozent der Frauen, die eine Beratungsstelle in katholischer Trägerschaft aufgesucht haben, relativ hoch. Ist es aber nicht so, daß – ein plurales Angebot, das es nicht überall gibt, vorausgesetzt – in katholische Beratungsstellen ganz überwiegend nur solche Frauen kommen, die sich in einer echten Notlage befinden oder die wenigstens von ihrem eigenen Gewissen her unschlüssig sind? Wem es nur um die Beratungsbescheinigung zu tun ist, wird sich diese anderswo holen.

Buschmann: Ich bin der Meinung, daß, wenn wir ein plurales Angebot an Beratungsstellen in einer Stadt haben, dann tatsächlich mehr Frauen zu katholischen Beratungsstellen kommen, die in ihrer Haltung noch ambivalent sind, als z.B. zu Pro Familia, daß also die Gruppe der zu beratenden Frauen sich je nach bewußten und unbewußten Wünschen und Erwartungen auf die verschiedenen Beratungsstellen aufteilt. Aber ich bin auch der Meinung, daß es Unterschiede gibt, wie man mit ambivalenten Gefühlen und Haltungen von Frauen umgeht. Ob man das zunächst angekündigte „ich möchte die Beratungsbescheinigung" und „ich möchte den Schwangerschaftsabbruch", als eine feststehende Entscheidung stehenläßt oder ob man nicht nur für das ungeborene Kind, sondern auch für die Frau eine Hilfe darin sieht, daß die Entscheidung nochmals re-

flektiert wird. Man muß anhand vieler Veröffentlichungen anderer Beratungsstellen annehmen, daß die eigene Werthaltung der Beraterin zu unterschiedlicher Einlassung in den Beratungsprozeß führt. Wenn ich selbst das ungeborene Kind als menschliches Leben als einen sehr hohen Wert einschätze, bin ich eher bereit, der Frau zu einem intensiven Nachdenken zu verhelfen mit allen Konsequenzen der Hilfe, auf die ich mich dann auch einlassen muß, auch dadurch eine sehr langfristige Begleitung notwendig wird.

HK: Sind kirchliche Beratungsstellen in ihrer Praxis nicht dadurch eingeschränkt, daß die Beratung dort von vornherein unter dem Gesichtspunkt steht, zum Austragen der Schwangerschaft zu raten? Jedenfalls ist immer wieder der Vorwurf zu hören, Frauen würden von katholischen Beratungsstellen unter Druck gesetzt.

Buschmann: Ich halte es eigentlich auch für verkürzt zu sagen, es komme nur darauf an, zur Austragung des Kindes zu motivieren. Ich glaube, es geht zunächst einmal darum, die Frau ganz ernst zu nehmen in ihrer Verfaßtheit, in ihrer Notsituation und menschlich bei ihr zu sein, ihr das Bewußtsein zu vermitteln, daß ich ihr helfen werde, eine freie Entscheidung zu treffen. Und ich muß ihr diesen Freiraum für eine freie Entscheidung ermöglichen. Ich werde ihr deshalb auch als Beraterin meine Entscheidung nicht aufdrängen, sie nicht zu einer Entscheidung zwingen, die *sie* nicht will.

HK: Ist das nicht eine nur selten gelingende Gratwanderung?

Buschmann: Eine Gratwanderung ist das vielleicht für Außenstehende, die so etwas noch nie erlebt haben, weil viele glauben, katholische Berater stürzten sich sozusagen auf die Frau, die zu ihnen kommt, oder stülpten ihr eine Käseglocke über. So aber ist es in der Praxis nicht. Die Beraterin ist gehalten, alles zu tun, um der Frau eine Entscheidung zu ermöglichen, mit der sie auch später leben kann. Es kann sein, daß sie sich für den Schwangerschaftsabbruch entscheidet, dann aber hat sie diese Entscheidung überlegt und ist nicht bei einem panikartigen Entschluß stehengeblieben, den sie gar nicht reflektiert hat.

„Katholische Berater müssen erfahren, daß auch Schuld zum menschlichen Leben gehört"

HK: Leben gerade die katholischen Berater nicht in einem nur schwer durchzuhaltenden Konflikt? Wenn sie im Sinne des Schutzes des ungeborenen Lebens handeln, müssen sie ja den Vorwurf, die Frau in ihrem Sinne zu beeinflussen, ein Stück weit in Kauf nehmen. Manche Frau fühlt sich dadurch wohl tatsächlich unter Druck gesetzt. Auf der anderen Seite holen sie die Frau wirklich dort ab, wo sie mit ihren Überlegungen ist, und lassen sie das Ergebnis offen, setzen sie sich dem Vorwurf auch der kirchlichen Träger und Auftraggeber aus, ihrer Funktion als Anwalt des Ungeborenen nicht gerecht zu werden.

Buschmann: Katholische Beratungsstellen befinden sich oft in dem Konflikt, daß sie von beiden Seiten mißtrauisch angesehen werden. Ich glaube aber, daß die Entscheidung von einer Frau letztlich nur dann durchgetragen werden kann, wenn sie eine freie Entscheidung ist, und daß Anwalt des Kindes zu sein von seiten der Beraterin eigentlich nur dann möglich ist, wenn sie sich der Frau ganz stellt. Die Frau selber muß zu ihrem Entscheidungsprozeß kommen. Ich kann ihr aber neue Aspekte aufzeigen, ihr vielleicht auch unbewußte Wünsche verdeutlichen, die sie hat, oder Lebensperspektiven, die sie selber äußert, noch einmal mit ihr reflektieren, etwa was es letztlich für ihr weiteres Leben bedeutet, auf bestimmte Beziehungen zu verzichten oder sich von einem Partner in seiner Entscheidung abhängig zu machen. Denn der Schwangerschaftskonflikt ist ja auch nur das Symptom für etwas, was vielfach ganz woanders begründet ist. Und viele Menschen glauben einfach, daß in dem Moment, wo ein Schwangerschaftsabbruch durchgeführt ist, das ganze Problem gelöst ist. Das ist aber nicht so, und das muß ich der Frau verdeutlichen.

HK: Das setzt aber außerordentlich hohe Anforderungen an die Berater bzw. Beraterinnen voraus. Fehlt es dafür nicht noch weitgehend an einer zulänglichen Ausbildung und Einübung von Beratern? Zum anderen: Die Erfahrungen, die man in knapp vier Jahren seit der Reform des § 218 gesammelt hat, sind noch sehr neu. Brauchen die Berater da nicht noch eine gewisse Anlaufzeit und seitens der Kirche einen größeren Spiel- und Bewegungsraum? Mit strikten Normen ist da ohnehin nicht viel zu machen. Reicht also der vom kirchlichen Auftraggeber abgesteckte Rahmen?

Buschmann: Für eine intensive Vorbereitung und Fortbildung der Berater wird viel getan. Natürlich bleiben noch viele Fragen offen. Die Anforderungen im fachlichen Bereich sind wirklich besonders groß, dabei stehen die Berater häufig ohne Fachkollegen an ihrem Arbeitsplatz. Aber es ist deutlich erkennbar, daß viele Berater sich alleingelassen fühlen. Ihr Wunsch, mitgetragen zu werden, auch ihre Verantwortung teilen zu können, ist außerordentlich groß. Und das ist nicht nur eine Frage des fachlichen Umgangs mit Problemen, sondern auch des Abstützens vom Glauben her. Katholische Berater müssen erfahren, daß auch Schuld zum menschlichen Leben gehört, daß Hoffnung und Vergebung aber ebenfalls Realitäten sind, die im Glauben erschlossen werden können. Es gibt wenige Seelsorger, die sich der schwierigen Situation der Berater stellen und ihnen Hilfestellung geben, jetzt nicht im Blick auf die fachliche Seite, die ein Sozialarbeiter im Beraterischen zu verantworten hat, sondern gerade im Blick auf die täglichen Gewissensentscheidungen.

HK: Ist da das Bedürfnis so übergroß, oder fehlt es einfach an der Aufmerksamkeit der Seelsorger?

Buschmann: Das läßt sich von der Bundesebene her schwer überschauen. Beklagt wird dieser Mangel von vielen Beratern jedenfalls immer wieder aufs neue.

„Es geht zunächst darum, daß sich Seelsorger überhaupt für diese Konflikte interessieren"

HK: Wenn ich es richtig sehe, ginge es dabei in erster Linie um eine Intensivierung persönlicher Seelsorge am Berater? Ist hier das Hauptproblem aber nicht, daß Seelsorger diesen Bereich und damit die darin Tätigen noch nicht hinreichend zur Kenntnis genommen haben? Und hängt das wiederum nicht auch damit zusammen, daß es gegenwärtig überhaupt ein Zuwenig an persönlicher Seelsorge gibt?

Buschmann: Es geht zunächst gewiß darum, daß sich die Seelsorger überhaupt für diese Konflikte interessieren. Aber ich habe auch den Eindruck, daß viele Seelsorger die Konflikte der Menschen heute insgesamt weniger kennen als früher. Vielleicht, weil die persönliche Beichte zurückgegangen ist und die Seelsorger mit sehr vielen Konfliktsituationen des einzelnen nicht mehr vertraut sind und sie deshalb, wenn sie darauf angesprochen werden, solche Situationen nicht mittragen oder beim Betroffenen bleiben. Entweder sind sie mit sehr schnellen, sehr pragmatischen Ratschlägen zur Hand, oder sie kommen mit Schwarz-Weiß-Lösungen, die menschlich nicht wirklich hilfreich sind.

HK: Gibt es nicht auch beträchtliche Schwierigkeiten, genügend Berater zu finden und damit wenigstens die 188 vorhandenen Stellen gut zu besetzen?

Buschmann: Wir haben in der Tat Schwierigkeiten, ausreichend Berater zu finden. Denn es wird von den Mitarbeiterinnen ein Engagement erwartet, das weit über das normale Maß hinausgeht, nicht nur zeitlich, sondern einfach vom Einsatz der Person her. Für die Beraterinnen ist es auch insofern besonders schwer, als in ihrer Tätigkeit in einer ganz besonderen Weise Wertekonflikte unserer Gesellschaft deutlich werden und ausgetragen werden müssen. Die zu beratenden Frauen haben sehr oft eine andere Werthaltung als sie selber. Sie müssen die Frau voll akzeptieren, und trotzdem ist es für viele Beraterinnen nicht einfach, mit der Entscheidung der Frau hinterher zu leben, auch wenn sie selber fest davon überzeugt sind, daß die Entscheidung nur von der Frau gefaßt werden kann.

HK: Und der vom Auftraggeber gesteckte Rahmen, reicht der?

Buschmann: Ich bin der Meinung, daß die von den Bischöfen erlassenen Richtlinien für katholische Beratungsstellen genügend Spielraum geben. Schwierigkeiten gibt es jedenfalls nicht in dem, was expressis verbis festgelegt ist. Man muß von seiten aller kirchlich Beteiligten nur deutlicher sehen, daß Beratungsstellen nie und in diesem Bereich schon gar nicht auf einer einsamen Insel arbeiten, sondern in einem Geflecht von personellen und institutionellen Beziehungen, wo sehr viel Einfühlung notwendig ist und kaum Patentlösungen möglich sind.

HK: Ich möchte noch einmal zum Gesetz selbst zurückkommen. Schwangerschaftskonfliktberatung ist Pflichtberatung, der eingangs zitierte Kommissionsbericht spricht zugespitzt von Zwangsberatung. Wäre es nicht gerade aus dem Blickwinkel der Beratungspraxis eine Überlegung wert, ob Beratung auf rein freiwilliger Basis im Grunde genommen in vielen Fällen nicht wirksamer wäre als die als Minimum an Schutz des Ungeborenen gedachte Pflichtberatung?

Buschmann: Darüber wird immer wieder nachgedacht. Aber es liegt sicher auch eine Chance darin, daß Frauen sich nicht mit der ganzen Last der Freiwilligkeit für die Beratung entscheiden müssen. Ich kenne nicht wenige Beraterinnen, die eine solch vertrauensvolle Atmosphäre zu schaffen imstande sind, daß sie einen Menschen, auch wenn er sich in seiner Ambivalenz zunächst einmal auf den Standpunkt zurückzieht, ich möchte den Schwangerschaftsabbruch, und was hindert mich noch daran, doch dort abholen können, wo er letztlich innerlich im Zweifel ist. Denn, das gibt ja auch der Kommissionsbericht zu, viele Frauen geben eine Sicherheit vor, die sie gar nicht haben. Gäbe es die Pflichtberatung nicht, dann würden alle diese Frauen nicht zur Beratung gehen.

„Ich halte das Zusammenfallen von Indikationenfeststellung und Beratung für eine unzumutbare Einschränkung des Spielraums der Beratung"

HK: Aber die Atmosphäre wäre bei einer freiwilligen Beratung für beide Seiten weniger belastend...

Buschmann: Natürlich ist die Pflichtberatung für viele Berater auch eine große Belastung, insbesondere weil die Sozialarbeit – in der Ehe- und in der Erziehungsberatung – weithin das Prinzip der Freiwilligkeit herausstellt. Es gibt aber auch andere Bereiche in der Sozialarbeit, wo wir auch bei eingeschränkter Freiwilligkeit in der Lage sind, Menschen unter ebenfalls ungünstigeren Bedingungen abzuholen.

HK: Es gibt gegensätzliche Tendenzen bezüglich des Zusammenhangs von Beratung und Indikationenstellung. Von katholischer Seite wurde stets eine nicht nur zeitlich deutlichere Trennung beider Vorgänge gefordert. Eine andere Tendenz, der offensichtlich auch der Kommissionsbericht anhängt, fordert praktisch eine Zusammenlegung von Beratung und Indikationenstellung. Wie würde hier in Ihrer Sicht die praktikabelste Lösung aussehen?

Buschmann: Es gibt Länderrichtlinien, die sehr deutlich vorschreiben, daß Beratung und Indikationenfeststellung nicht zusammenfallen dürfen, z. B. in Bayern. Ich halte ein Zusammenfallen von Indikationenfeststellung und Beratung für eine unzumutbare Einschränkung des Spielraums der Beratung. Die Frau hat in diesem Fall nicht mehr den inneren Freiraum, auch alles das vorzubringen, was eigentlich gegen eine Indikation spricht. Die Befürworter der Zusammenlegung wollen der Frau einen schnellen und unbürokratischen Schwangerschaftsabbruch ermöglichen.

HK: Was würden Sie gerade im Blick auf Beratung im Gesetz insgesamt, das ja eine rechtsethisch vertretbare Indikationenregelung sein soll, ändern wollen?

Buschmann: Die Indikationenregelung ist insofern m.E. nicht tragbar, weil die geschilderte Subjektivität des Entscheidungsmaßstabes faktisch zu einer Fristenlösung führt. Nach Äußerungen von manchen indizierenden Ärzten akzeptieren diese jede Begründung, die die Frau anbietet (z.B. Pro Familia Bremen). Von daher wäre mir eine Regelung sinnvoll erschienen, die vorsieht 1. ausschließlich die medizinische Indikation, die von einem sozialmedizinischen Dienst einer Klinik (wie Frauenklinik Basel) festgestellt wird, 2. Strafausschließungsgründe für Frauen und Ärzte, 3. ein weitgefächertes Beratungs- und Hilfsangebot. Da diese Forderungen wohl z.Z. politisch nicht durchsetzbar sind, sollten die Indikationen nicht von jedem Arzt, sondern von Ärzten, die für die einzelnen Indikationen anerkannt sind, festgestellt werden. Die Beratung sollte für *Mann* und Frau verpflichtend angeboten werden. Nach der Beratung sollte keine Bescheinigung ausgestellt werden. Es sollte allerdings die Aussage der Frau bei Vornahme eines Schwangerschaftsabbruchs ausreichen, daß die Beratung in einer anerkannten Beratungsstelle stattgefunden hat. Die soziale Beratung kann nicht von Ärzten angeboten werden, und sie muß vor der Indikationsfeststellung wahrgenommen werden. Ärzte sollten stärker motiviert werden, nach der Indikationsfeststellung, die ja gegenwärtige und zukünftige Entwicklung einbezieht, eine erneute Beratung herbeizuführen.

HK: Die Reform des § 218 ist nicht zuletzt unter der Devise gemacht worden „Beratung statt Strafe". Wir sind uns alle, glaube ich, darüber im klaren, daß das Strafrecht im Bereich von Schwangerschaftskonflikten oder im Bereich der Abtreibung, wie immer es formuliert ist, nur sehr geringfügig „greift". Muß jemand, der von der jeweils konkreten Situation her denkt, nicht doch zum Schluß kommen, daß „Beratung statt Strafe" wenigstens als Konzept richtig war?

Buschmann: Aus meiner Sicht ist das eine idealistische Vorstellung gewesen. Ich meine nicht, daß in der Regel die Androhung von Strafe vom Schwangerschaftsabbruch abhält. Das Strafrecht hat aber doch eine prägende Kraft im Hinblick auf das Rechts- und Unrechtsbewußtsein. So werden im Vorraum des akuten Konflikts andere Gleise gelegt. Das Strafrecht ist sicher u.a. auch ein Schutz vor der „Erpressung" durch den Vater des Kindes.

HK: Das würde ja auch eine Schwerpunktverlagerung auf Beratung noch nicht ausschließen?

Buschmann: Wenn Sie die Beratung positiv ansprechen, dann muß ich sagen, daß hier Chancen liegen und in der Vergangenheit gelegen haben, daß aber die Gesellschaft, gesellschaftliche Gruppen bis hin zu den Vertretern der vom Familienministerium eingesetzten Kommission diese Chancen nicht nutzen, indem sie das Klima für die Beratung verschlechtern. Wenn ich von Zwangsberatung spreche, werden dadurch Assoziationen geweckt, die niemals zur Beratung motivieren. Dies aber sollten wir tun, wenn der Frau, ihrer Familie und dem ungeborenen Kind geholfen werden soll.

Dokumentation

Leitlinien und Botschaften zu Ehe und Familie

Eine Dokumentation zur römischen Bischofssynode

Das Hauptergebnis der römischen Bischofssynode (vgl. ds. Heft, S. 620) sind die vom Plenum der Synode verabschiedeten und dem Papst zugeleiteten Vorschläge, die sog. „Propositiones", die nicht veröffentlicht wurden, die aber in einem gesonderten päpstlichen Pastoralschreiben, wie sie schon nach früheren Synoden üblich waren, ihren Niederschlag finden sollen. Die Bischofssynode selbst beschränkte sich zu ihrem Abschluß darauf, eine ausschließlich seelsorgliche Botschaft an die Katholiken bzw. an katholische Eheleute und Familien zu richten. Kirchenlehrpolitisch und kanonistisch bedeutsamer ist die Schlußansprache des Papstes an die Synode, in der die in den Propositiones festgehaltenen Beschlüsse zu innerkirchlich kontroversen Themen für die Öffentlichkeit vorweggenommen sind. Wir veröffentlichen beide Texte im Wortlaut in der von vatikanischer Seite verbreiteten deutschen Übersetzung.

Die Schlußansprache Johannes Pauls II.

Ehrwürdige Brüder!

1. Gerade haben wir die Worte des hl. Paulus vernommen, wie er Gott Dank sagt für die Gemeinde von Korinth, daß sie an allem reich geworden ist in ihm, an aller Rede und aller Erkenntnis (1 Kor 1,5). Auch wir fühlen uns in dieser Stunde gedrängt, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist zu danken, bevor wir

diese Bischofssynode beenden, zu deren Abschlußfeier wir hier als ihre Mitglieder oder Mitarbeiter im Geheimnis der vollkommensten Einheit, wie sie der Heiligsten Dreifaltigkeit eigen ist, zusammengekommen sind.
Ihr wenden wir uns dankbaren Herzens zu, weil wir die Synode, die herausragendes Zeichen der Lebenskraft der Kirche ist und große Bedeutung für ihr Leben hat, glücklich durchgeführt haben. Die Bischofssynode nämlich bringt – um die Worte des Konzils zu gebrauchen, auf dessen Wunsch Papst Paul VI. sie als Einrichtung schuf – „als Vertretung des gesamten katholischen Episkopats... gleichzeitig zum Ausdruck, daß alle Bischöfe in der hierarchischen Gemeinschaft an der Sorge für die ganze Kirche teilhaben" (Christus Dominus, Nr. 5). Wir danken zugleich für diese vier Wochen gemeinsamer Arbeit. Noch bevor die letzten Erklärungen, nämlich die Botschaft und die Propositiones, vorgelegt wurden, war es uns hilfreich, zu sehen, wie die Wahrheit und Liebe in unseren Herzen von Tag zu Tag und von Woche zu Woche reiften.

„Dankbar, daß wir die Synode vollenden konnten"

Dieser Fortschritt ist ins rechte Licht zu setzen, und seine Kennzeichen sind näher zu beschreiben. Daraus ergibt sich, wie richtig und klar Freiheit und Verantwortung dem behandelten Thema gegenüber zum Ausdruck kommen.
Heute wollen wir zuallererst dem danken, der „das im Verborgenen sieht" (Mt 6,4) und sozusagen als verborgener Gott das wirkt, was unsere Gedanken, Herzen und Gewissen lenkt und uns gibt, daß wir in brüderlichem Frieden und in geistlicher Freude in unserem Werk ausharrten; so daß wir die Mühe und Arbeit kaum spürten. Nichtsdestoweniger, wie groß ist diese Mühe gewesen! Dennoch habt ihr keine Arbeit gescheut.
2. Wir sollten aber auch einander Dank sagen. Vor allem ist hier folgendes zu sagen: Wir alle müssen diesen Fortschritt dem ständigen Gebet der ganzen Kirche zuschreiben. Dieses Gebet wurde für die Synode und die Familie dargebracht: für die Synode, sofern sie sich auf die Familie bezog; für die Familien hinsichtlich ihrer Aufgaben in der Kirche und der heutigen Welt. Diese Gebete haben der Synode besonders geholfen.
Mit innigem Gebet wurde Gott angerufen. Dies geschah vor allem am 12. Oktober, als Ehepaare, welche Familien aus dem ganzen Erdkreis vertraten, sich vor dem Petersdom versammelten, um mit uns zusammen die Liturgie zu feiern und zu beten.
Wenn wir einander danken müssen, so ist dies auch eine Verpflichtung gegenüber allen unbekannten Wohltätern, die in der ganzen Welt uns mit ihrem Gebet unterstützten, ja ihre Leiden für die Sache dieser Synode Gott aufopferten.
3. Namentlich möchten wir bei diesem gegenseitigen Dank alle die aufführen, die zur Synode beigetragen haben: die Präsidenten, den Generalsekretär, den Hauptberichterstatter, seine Mitarbeiter, den Sondersekretär und seine Helfer, die Auditoren und Auditorinnen, die Medien-Mitarbeiter und außerdem die Ordnungskräfte, ja man könnte die Reihe fortsetzen bis zu den Technikern, den Druckern usw.
Alle sind wir dankbar, daß wir diese Synode vollenden konnten: Welch einzigartiger Ausdruck der kollegialen Verantwortung der Bischöfe der ganzen Welt für die Kirche! Wir sind dankbar, denn wir konnten die Familie begreifen, wie sie wirklich in der Kirche und in der Welt unserer Zeit ist. Wir berücksichtigten dabei die verschiedenen und vielfältigen Bedingungen, unter denen sie lebt; die Traditionen, die sie – aus den verschiedenen Kulturformen hervorgehend – prägen; die Elemente eines höheren Lebensstandards, der manchmal auch schädlich für die Familie ist; und dergleichen mehr. Wir sind dankbar, daß wir gläubig wiederum den ewigen Heilsplan Gottes für die Familie erforschen konnten, der sich im Geheimnis der Schöpfung manifestiert und im Blute des Erlösers, des Bräutigams der Kirche, besiegelt ist. Und schließlich sind wir deshalb dankbar, weil wir gemäß dem ewigen Ratschluß hinsichtlich des Lebens und der Liebe die Aufgaben der Familie in der Kirche und in der Welt von heute definieren konnten.
4. Die Frucht, welche die Synode 1980 bisher schon erbracht hat, liegt in den von der Versammlung angenommenen Propositiones, deren erste lautet: „Der Wille Gottes, der in der Pilgerschaft des Gottesvolkes zu erkennen ist. Der Sinn für den Glauben." Diesen reichen Schatz der 43 Vorschläge nehmen wir nun als einzigartig kostbare Frucht der Synodenarbeit in Empfang. In gleicher Weise freuen wir uns darüber, daß die Synodenversammlung selbst durch Herausgabe einer Botschaft zur ganzen Kirche gesprochen hat. Diese Botschaft wird vom Generalsekretariat mit Hilfe der vatikanischen Ämter und Unterstützung der Bischofskonferenzen an alle, die es angeht, versandt werden.

„Die Synodenväter waren sich bewußt, Interpreten der Erwartungen der Familien zu sein"

5. Was die Synode 1980 genauestens erwogen hat und in den Propositiones verkündete, bewirkt, daß wir die christlichen und apostolischen Aufgaben der Familie in der Welt von heute begreifen, indem wir sie aus der Fülle der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ableiten. So gehen wir wirksam weiter voran, um die theoretischen und praktischen Vorschläge dieser Synode zu verwirklichen. Die Synode dieses Jahres ist eng mit den früheren Synoden verbunden und ist ihre Fortsetzung. Wir denken hier an die Synode von 1971 und besonders an die von 1977. Diese Synoden haben dazu gedient und müssen es weiter tun, das Zweite Vatikanische Konzil lebendig zu verwirklichen. Die Synoden verhelfen dazu, daß die Kirche sich in authentischer Weise selbst darstellt, wie es unter den Bedingungen unserer Zeit erforderlich ist.
6. Unter den Arbeiten dieser Synode ist die genaue Untersuchung der theoretischen und praktischen Fragen, welche diese in besonderer Weise erforderte, sowie die sachgerechte und klare Beurteilung hinsichtlich dieser Einzelfragen als von höchster Nützlichkeit zu bewerten. Die Synode drehte sich um zwei Schwerpunkte, nämlich die Treue zum Plan Gottes mit der Familie und die pastorale Verhaltensweise, zu der barmherzige Liebe und Achtung vor dem Menschen in seiner Ganzheitlichkeit gehört, was sein „Sein" und sein „Leben" betrifft. Unter der Menge der Interventionen, Berichte und Beschlüsse dieser Synode gibt es solche, welche die Aufmerksamkeit der Synodenväter ganz besonders erregt haben. Sie waren sich nämlich dessen bewußt, die Interpreten der Erwartungen und der Hoffnungen vieler Eheleute und Familien zu sein. Bei den weiteren Arbeiten der Synode ist es sehr nützlich, diese Fragen in Erinnerung zu behalten und die gründliche Untersuchung anzuerkennen, welche mit soviel Sorgfalt darüber angestellt wurde. Es handelt sich ja um eine Untersuchung theoretischer und praktischer Fragen, die – wenn sie auch nicht die einzigen diskutierten Fragen waren – dort doch einen besonderen Raum einnahmen, weil über sie offen und frei gesprochen wurde. Hieraus ergibt sich die Bedeutung der Aussagen, die die Synode so klar und bestimmt zu diesen Problemen gemacht hat. Dabei war sie sich stets bewußt, daß Ehe und Familie als Geschenk der göttlichen Liebe anzusehen sind.
7. Wenn die Synode von der pastoralen Aufgabe bezüglich der wiederverheirateten Geschiedenen spricht, lobt sie die Eheleute, die auch trotz großer Schwierigkeiten in ihrem Leben von der Unauflöslichkeit der Ehe Zeugnis ablegen; in ihrem Leben sieht man

ein wertvolles Zeugnis der Treue zu jener Liebe, welche in Christus ihre Kraft und ihr Fundament findet. Zudem bekräftigen die Synodenväter erneut die Unauflöslichkeit der Ehe und die Praxis der Kirche, die gegen die Vorschrift wiederverheirateten Geschiedenen nicht zur Eucharistie zuzulassen; sie ermahnen die Oberhirten und die ganze christliche Gemeinde, den genannten Brüdern und Schwestern zu helfen, damit sie sich nicht von der Kirche getrennt fühlen, sondern wissen, daß sie durch die Taufe am Leben der Kirche teilnehmen können und sollen: durch das Gebet, das Hören des Wortes Gottes, die Teilnahme an der Gemeindemesse, die Förderung der Liebe und Gerechtigkeit.
Gleichwohl darf man nicht verneinen, daß diese Personen im gegebenen Fall das Sakrament der Buße empfangen können und dann auch die heilige Kommunion, nämlich wenn sie eine Lebensform wählen, die mit der Unauflöslichkeit der Ehe nicht in Widerstreit liegt; dies geschieht, wenn Mann und Frau sich zwar nicht trennen können, sich aber verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, d. h., sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind, und wenn die Gefahr des Anstoßes nicht gegeben ist.
Auch bei fehlender sakramentaler Versöhnung mit Gott dürfen sie allerdings nicht auf das Gebet, die Buße und die Ausübung der Nächstenliebe verzichten, damit sie doch die Gnade der Bekehrung und des Heiles erlangen. Es ist gut, wenn die Kirche für sie betet, sie im Glauben stützt und in der Hoffnung stärkt und sich so als liebende Mutter zeigt.

„Eine gewisse Stufenhaftigkeit in der Verwirklichung des Planes Gottes"

8. Die Synodenväter waren sich der großen Schwierigkeiten bewußt, welche viele Eheleute in ihrem Gewissen angesichts der moralischen Gesetze über Weitergabe und Schutz des menschlichen Lebens fühlen.
Überzeugt davon, daß diese göttliche Vorschrift auch Heilszusage und Gnade mit sich bringt, haben die Synodenväter offen die Gültigkeit und die sichere Wahrheit der in der Enzyklika „Humanae vitae" enthaltenen prophetischen Botschaft erneuert; einer Botschaft, die von tiefem Sinn erfüllt ist und den heutigen Zeitumständen genau entspricht.
Die Synode hat auch die Theologen aufgefordert, ihre Kräfte dem hierarchischen Lehramt beizustellen, um die biblischen Fundamente und die „personalistischen" Gründe diese Lehre klarer ins Licht zu stellen, auf daß die ganze Lehre der Kirche allen Menschen guten Willens einsichtiger werde und ihr Verständnis täglich vertieft wird.
An die Ehe- und Familienseelsorger gewandt, wiesen die Synodenväter jegliche Doppelgleisigkeit oder Dichotomie ab zwischen einer Pädagogik, die eine gewisse Stufenhaftigkeit (gradualità) in der Verwirklichung des Planes Gottes ansetzt, und anderseits der Lehre der Kirche mit allen ihren Konsequenzen, in welchen das Gebot enthalten ist, nach eben dieser Lehre zu leben. Es geht nicht darum, die Lehre als reines Ideal, das in der Zukunft zu erreichen sei, aufzufassen, sondern als ein Gebot Christi, die Schwierigkeiten je neu zu überwinden.
Ein „gradueller Prozeß" kann nur in dem Falle angenommen werden, wo jemand mit aufrichtigem Herzen das göttliche Gebot beachtet und die Güter sucht, die von eben diesem Gebot geschützt und gefördert werden. Daher kann das sogenannte „Gesetz der Gradualität" oder der stufenweise Weg nicht mit einer „Gradualität des Gesetzes" gleichgesetzt werden, als wenn es wirkliche Abstufungen und verschiedene Weisen der Vorschrift im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situation verschieden. Alle Eheleute sind nach dem göttlichen Plan zur Heiligkeit in der Ehe berufen. Diese hehre Berufung verwirklicht sich, insofern die menschliche Person fähig ist, auf das göttliche Gebot ruhigen Sinnes im Vertrauen auf die Gnade Gottes und den eigenen Willen zu antworten.
Wenn also die einzelnen Eheleute nicht das gleiche religiöse Empfinden entwickeln, so genügt es nicht, sich einfach passiv und leicht den Umständen anzupassen, sondern sie müssen versuchen, sich mit Geduld und Ausdauer im gemeinsamen Willen der Treue zu einer christlichen Ehe zu finden.
9. Die Synodenväter kamen zu einem größeren Verständnis der Reichtümer, die sich in den verschiedenen Kulturen der Völker finden, wie auch des positiven Beitrages, den jede Art von Kultur bietet, um das erhabene Geheimnis Christi tiefer zu verstehen. Sie haben darüber hinaus hervorgehoben, daß auch im Bereich von Ehe und Familie sich ein unermeßliches Feld für die theologische und pastorale Forschung eröffnet, um die Anpassung der Botschaft des Evangeliums an die Eigenschaften eines jeden Volkes besser zu fördern und um zu begreifen, auf welche Weise die Bräuche, die Traditionen, der Lebenssinn und die Seele einer jeden Kultur mit all dem in Einklang gebracht werden können, was dazu beitragen kann, die göttliche Offenbarung ins Licht zu setzen (vgl. Ad gentes, Nr. 22). Wenn diese Forschung nach dem Prinzip der Communio der universalen Kirche und unter Impuls der Ortsbischöfe durchgeführt wird – der Ortsbischöfe, die unter sich und mit dem Stuhl des hl. Petrus verbunden sind, „welcher der universalen Versammlung der Liebe vorsteht" (Lumen gentium, Nr. 13) –, dann wird sie ihre Früchte für die Familien tragen.
10. Die Synode hat in geeigneten und überzeugenden Worten mit Ehrerbietung und Dankbarkeit von der Frau gesprochen, von ihrer Würde und Berufung als Tochter Gottes, als Ehefrau und als Mutter. Unter Zurückweisung all dessen, was ihre menschliche Würde verletzt, stellte die Synode die Würde der Mutter in helles Licht. Aus diesem Grund erklärte die Synode, die menschliche Gesellschaft müsse derart verfaßt sein, daß die Frauen auf Grund von wirtschaftlichen Motiven nicht zur Arbeit außerhalb des Hauses gezwungen werden, sozusagen noch ein Berufsleben führen müssen; vielmehr ist es nötig, daß die Familie entsprechend leben kann, auch wenn die Mutter sich ihr völlig und ausschließlich widmet.

„Niemand kann die Liebe wirken, wenn nicht die Wahrheit"

11. Wenn wir an diese Probleme erinnert haben und an die ihnen von der Synode gegebenen Antworten, so wollen wir jedoch nicht die anderen für geringer erachten, über welche die Synode handelte.
Es sind wichtige Probleme, die sowohl auf der Ebene der Lehre als auch im pastoralen Dienst der Kirche mit großem Respekt, mit Liebe und Verständnis jenen Brüdern und Schwestern, welche auf die Kirche schauen, um ein Wort des Glaubens und der Hoffnung zu erhalten, erläutert werden müssen. In der Tat geht dies aus den vielen Eingaben dieser nützlichen und fruchtbaren Woche hervor. Die Oberhirten mögen nach dem Beispiel der Synode mit gleicher Sorge und Entschlossenheit diese Probleme behandeln, wie sie sich in der Wirklichkeit des Ehe- und Familienlebens stellen, damit wir alle „die Wahrheit in Liebe tun".
12. Wir möchten nun etwas, sozusagen als Krönung der in den letzten vier Wochen geleisteten Arbeit, hinzufügen: Niemand kann die Liebe wirken, wenn nicht in der Wahrheit. Dieses Prinzip gilt für das Leben einer jeden Familie nicht weniger als für das Leben und das Werk der Oberhirten, welche wirklich der Familie dienen wollen.

13. Die hauptsächlichste Frucht dieser Sitzungsperiode der Synode liegt in dem Faktum, daß die Aufgaben der christlichen Familie – deren innerstes Herz die Liebe ist – nur dann realisiert werden können, wenn diese Liebe zutiefst gelebt wird. Jeder jedoch, dem durch die Mitgliedschaft in der Kirche – sei er Laie, Priester, Ordensmann oder Ordensfrau – zur Aufgabe gestellt ist, zu dieser Aktion beizutragen, kann dies nur in der Wahrheit verwirklichen. Es ist die Wahrheit, die befreit; es ist die Wahrheit, die ordnet; es ist die Wahrheit, die den Weg zu Heiligkeit und Gerechtigkeit öffnet.
Es ist uns offenbar geworden, wieviel Liebe Christi, wieviel Nächstenliebe all denen entgegengebracht wird, die in der Kirche und in der Welt eine Familie bilden: nicht nur in der Ehe verbundenen Männern und Frauen, sondern auch den Kindern, den Jugendlichen, den Verwitweten, den Waisen, den Alten und all denen, die in irgendeiner Weise am Leben der Familie teilnehmen. Diesen allen will die Kirche Christi Zeuge sein und bleiben wie auch gleichsam die Pforte jenes Reichtums der Fülle, worüber der hl. Paulus den Korinthern in den zu Anfang schon genannten Worten schreibt, „daß ihr an allem reich geworden seid in ihm, an aller Rede und aller Erkenntnis“ (1 Kor 1,5).

Die Botschaft der Synode an die christlichen Familien

1. Bevor wir Synodenväter, die wir aus der ganzen Welt mit dem Papst und unter seiner Führung vereint waren, wieder heimkehren, wollen wir unser Wort an Euch, Brüder und Schwestern, richten. Es geht hier nicht darum, Antworten auf die komplexen Fragen über Ehe und Familienleben in unserer Zeit zu geben, sondern vielmehr darum, unseren Gefühlen der Liebe, des Vertrauens und der Hoffnung Ausdruck zu geben. In diesen Wochen fühlten wir uns als Bischöfe und Hirten mit Euch verbunden, die wir im Glauben zugleich Eure Brüder sind. Wir haben es nicht vergessen, daß wir in Familien mit ihren Freuden und Ängsten aufgewachsen sind. Euch wie unseren Familien sprechen wir offen unsere herzliche Dankbarkeit aus.

Der heutige Zustand der Familien

2. In unseren Überlegungen verspürten wir Freude und Trost, Schmerzen und Schwierigkeiten im heutigen Familienleben. Es gilt, die erste Aufmerksamkeit dem Guten zuzuwenden, um darauf aufzubauen und es zu fördern, im Vertrauen, daß Gott in seiner Schöpfung allzeit gegenwärtig ist und daß wir aus den Zeichen der Zeit seinen Willen entdecken können. Die vielen positiven Elemente, die wir entdecken, geben uns Mut. Wir dürfen uns freuen, daß so viele Familien trotz der Versuchungen zum Gegenteil die ihnen von Gott aufgetragene Berufung gern erfüllen. Ihre guten Eigenschaften und ihre Treue in der Antwort auf Gottes Gnade und ihre Lebensgestaltung gemäß seinen Lehren erfüllen uns mit Hoffnung. Die Familien, die bewußt nach dem Evangelium zu leben streben und die Früchte des Geistes bezeugen, nehmen allüberall heute an Zahl immer mehr zu.

3. In dem vergangenen Monat haben wir vieles dazugelernt über die Verschiedenheit der menschlichen Kulturen und Lebensbedingungen, in denen die christlichen Familien leben. Die Kirche muß diese reiche Vielfalt annehmen und schätzen. Dabei gilt es, die christlichen Familien zu ermuntern, in ihren eigenen Kulturen ein wirksames Zeugnis für den Heilsplan Gottes zu geben. Die einzelnen kulturellen Gegebenheiten sind jedoch im Lichte des Evangeliums zu überprüfen, um sicherzugehen, daß sie mit Gottes Heilsplan für Ehe und Familie übereinstimmen. Beides, das Ja und die Überprüfung, sind Teil der einen Aufgabe der Unterscheidung.

4. Schwerwiegender als das Kulturprogramm ist jedoch die Lebenssituation der Familien, die in einer so reichen Welt im Elend leben. In weiten Teilen der Welt wie auch innerhalb einzelner Nationen herrscht materielle Armut infolge sozialer, wirtschaftlicher und politischer Strukturen, die Ungerechtigkeit, Unterdrückung und unwürdige Abhängigkeit begünstigen. In vielen Gegenden sind die Lebensbedingungen derart, daß sich viele junge Männer und Frauen an der Ausübung ihres Rechts auf Ehe und auf ein menschenwürdiges Dasein gehindert sehen.
In materiell mehr fortgeschrittenen Staaten herrscht dagegen ein Elend anderer Art, nämlich geistliche Leere inmitten materiellen Überflusses, ein Elend von Geist und Herz, das es Menschen schwierig macht, Gottes Heilsplan zu erkennen, und zu unruhiger Sorge um die Gegenwart und Angst für die Zukunft führt. Vielen fällt es schwer, eine unwiderrufliche Ehebindung auf sich zu nehmen oder sie zu erfüllen. So stehen sie mit leeren Händen da, aber mit einem verwundeten Herzen, das auf den barmherzigen Samariter wartet, auf daß er ihre Wunden verbinde und sie mit dem Wein und Öl der Heilsfreude heile.

5. Manche Regierungen und andere gesellschaftliche Einrichtungen, vielfach multinationaler Art, üben einen Druck auf Familien aus. Die Unverletzlichkeit des Familienheimes wird mißachtet. Grundrechte wie auf religiöse Freiheit, verantwortliche Elternschaft und Erziehung und anderes werden beschnitten. So finden sich Familien in der Rolle von Pflegebefohlenen und Opfern, statt in der Lage zu sein, ihre Angelegenheiten selbst aktiv in die Hände zu nehmen. Wir protestieren gegen jedwede Druckmittel, die Familien dazu zu zwingen suchen, soziale, wirtschaftliche oder demographische Probleme durch Hinnahme von unsittlichen Mitteln zu lösen, zum Beispiel durch unter Zwang erfolgende Kontrazeption oder gar Sterilisation, Abtreibung und Euthanasie. Die Synode befürwortet daher nachdrücklich eine Charta der Grundrechte der Familie, die allüberall diese grundlegenden Rechte schützen soll.

6. Hinter vielen Problemen, die die Familien und die Welt insgesamt bedrängen, steht die Tatsache, daß viele Menschen ihre grundlegende Berufung zur Teilnahme am Leben und an der Liebe Gottes abweisen. So sind sie besessen von der Habgier, dem Streben nach Macht und der Sucht nach Vergnügen. In den anderen sehen sie nicht mehr Brüder und Schwestern in der einen Menschheitsfamilie, sondern nur noch Hindernisse und Gegner. Wo der Sinn für Gott, den Vater im Himmel, schwindet, da schwindet auch das sittliche Bewußtsein der ganzen Menschheitsfamilie. Denn wie können Menschen sich gegenseitig als Brüder und Schwestern anerkennen, wenn ihnen das Bewußtsein vom gemeinsamen Vater verlorengeht? Die Vaterschaft Gottes ist die einzige tragfähige Grundlage der Brüderlichkeit unter den Menschen.

Gottes Heilsplan für Ehe und Familie

7. Der ewige Heilsplan Gottes (vgl. Eph. 1,3ff.) ist, daß alle Männer und Frauen in Christus des göttlichen Lebens und der göttlichen Natur teilhaft werden (vgl. 1 Joh. 1,3; 2 Petr. 1,4). Der Vater beruft die Menschen zur Verwirklichung dieser Absicht

im Verein mit ihren Mitmenschen, um so Gottes Familie zu bilden.

8. Die Familie ist in besonderer Weise berufen, an diesem Heilsplan Gottes mitzuwirken. Sie ist sozusagen die Urzelle der Gesellschaft und der Kirche, die ihren Gliedern beistehen soll, auf daß sie zu aktiven Mitträgern der Heilsgeschichte und zu lebendigen Zeichen des Liebesplanes Gottes für die Welt werden.
Gott hat uns nach seinem Bild geschaffen (Gen. 1,26) und uns die Sendung verliehen, zu wachsen, uns zu vermehren, die Erde zu erfüllen und sie uns untertan zu machen (Gen, 1,28). In Erfüllung dieses Planes vereinigen sich Mann und Frau zum innigsten Liebesbund im Dienste des Lebens. Gatte und Gattin sind von Gott dazu berufen, daß sie durch die Weitergabe des Lebens an seiner schöpferischen Macht teilnehmen.
In der Fülle der Zeiten hat der Sohn, von einer Frau geboren (Gal. 4,4), die Ehe durch seine Heilsgnade bereichert, indem er sie zum Sakrament erhob und sie des mit seinem Blut besiegelten erlösenden Liebesbundes teilhaft machte. Christi eigene Liebe zur Kirche und die Liebe der Kirche zu Christus sind so zum Urbild der Liebe und Hingabe von Mann und Frau geworden (vgl. Eph. 5,22–32). Die sakramentale Ehegnade ist Quell der Freude und Stärke für die Eheleute, sie handeln als Diener dieses Sakramentes im Namen Christi und heiligen sich gegenseitig. Geliebte Brüder und Schwestern, hört Christus, der Euch heute sagt: „Daß Ihr doch die Gabe Gottes erkennen möget!" (vgl. Joh. 4,10).

9. Dieser Heilsplan läßt uns verstehen, warum die Kirche glaubt und lehrt, daß dieser Bund der Liebe und Hingabe zwischen Gatten, die sich in einer sakramentalen Ehe verbunden haben, dauerhaft und unauflöslich ist. Es ist ein Liebes- und Lebensbund. Die Weitergabe des Lebens läßt sich von der Ehe nicht trennen. Der Akt der ehelichen Vereinigung muß gemäß dem Rundschreiben „Humanae vitae" wahrhaft menschlich, ganzheitlich, ausschließlich und offen für neues Leben sein (Humanae vitae, 9, 11).

10. Diesen Heilsplan Gottes für Ehe und Familie können nur Menschen erfassen, annehmen und leben, die eine radikale Herzensbekehrung erfahren haben, das ist die höchste Hinkehr zu Gott, wobei das „Alte" selbst einem „Neuen" Platz mache. Bekehrung und Heiligkeit wird von allen verlangt. Wir alle müssen zur Erkenntnis des Herrn und seiner Liebe und zur Erfahrung seiner Gegenwart in unserem Leben kommen, in großer Freude an seiner Liebe und seinem Erbarmen, an seiner Geduld, seinem Mitleid und Verzeihen, so daß wir schließlich einander lieben wie er uns liebt. Ehemänner und Frauen, Eltern und Kinder sind in ihren verschiedenen gegenseitigen Beziehungen aktive Werkzeuge und Diener der Treue und Liebe Gottes. Das ist es, was christliches Ehe- und Familienleben zu echten Zeichen der Liebe Gottes zu uns und der Liebe Christi zur Kirche macht.

11. Doch das schmerzvolle Kreuz gehört ebenso wie die Freude der Auferstehung zum Leben des Menschen, der auf der irdischen Pilgerschaft Christus nachfolgen will. Nur jene, die sich dem Ostergeheimnis ganz öffnen, können die schweren, aber liebenden Forderungen Christi an uns annehmen. Selbst wenn jemand aus menschlicher Schwachheit den Anforderungen nicht voll gerecht wird, so hat er doch keinen Grund zu verzagen: „Sie mögen nicht den Mut verlieren, sondern beharrlich zur Barmherzigkeit Gottes ihre Zuflucht nehmen." (Humanae vitae, 25.)

Antwort der Familie auf Gottes Heilsplan

12. Ihr werdet, wie wir selbst, an uns die Frage richten, was Eure Aufgaben heute in der Welt sind. Im Blick auf unsere Welt glauben wir, daß einige wichtige Erziehungsaufgaben an Euch gestellt sind. Eure Aufgabe ist die Heranbildung freier Menschen mit moralischem Feingefühl und kritischem Sinn, zusammen mit einem Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit, sich für menschlichen Fortschritt und die Heiligkeit der Welt einzusetzen. Eure Aufgabe ist die Heranbildung von liebesfähigen Menschen, die ihrer Liebe Ausdruck geben können in allen zwischenmenschlichen Beziehungen, so daß diese Liebe offen ist für die Gemeinschaft, durchdrungen vom Sinn für Gerechtigkeit und Respekt gegenüber den Mitmenschen und von Verantwortungsbewußtsein für die Gesamtgesellschaft. Eure Aufgabe ist die Heranbildung von Menschen im Glauben, das heißt im Kennen und Lieben Gottes und im Eifer für das Tun seines Willens in allen. Eure Aufgabe ist die Weitergabe der grundlegenden menschlichen und christlichen Werte und die Heranbildung von Menschen, die fähig sind, auch neue Werte ihrem Leben zu gestalten. Je mehr die Familie christlich wird, um so mehr wird sie auch menschlich.

13. Diese Aufgabe wird die Familie erfüllen als „Hauskirche", als von Hoffnung und Liebe erfüllte Glaubensgemeinschaft im Dienste Gottes und der gesamten Menschheitsfamilie. Liturgie und gemeinsames Beten sind Gnadenquellen für die Familie. In Erfüllung ihrer Aufgaben muß sich die Familie nähren durch das Hören des Wortes Gottes und die Teilnahme am sakramentalen Leben, insbesondere am Sakrament der Versöhnung und der Eucharistie. Überlieferte und neue Andachtsformen, insbesondere jene, die sich auf die selige Jungfrau beziehen, sind reiche Quellen des Wachstums in Frömmigkeit und Gnade.

14. Die Familie hat den ersten und grundlegenden Heilsdienst der Evangelisation und Katechese. In der Familie muß die Glaubensbildung, die Erziehung zur Keuschheit und den übrigen christlichen Tugenden anheben, wie auch die Sexualerziehung.
Der Horizont der christlichen Familie muß über den eigenen Kirchturm hinausreichen und sich auf die gesamte Menschheitsfamilie ausweiten. Innerhalb der umfassenden Gemeinschaft der Gesellschaft hat die Familie ihre Aufgaben als Zeugnis für die christlichen Werte, als Anwalt sozialer Gerechtigkeit, allezeit bereit, den Armen und Unterdrückten beizustehen. Sehr ratsam ist der Zusammenschluß der Familien zum Schutze der eigenen Rechte, zum Widerstand gegen ungerechte gesellschaftliche Strukturen und öffentliche und private Bestrebungen, die der Familie schädlich sind, und um ihren Einfluß auf die sozialen Kommunikationsmittel und zum Aufbau einer solidarischen Gesellschaft geltend zu machen.
Besonders preiswürdig sind die Familienbewegungen, deren Ziel es ist, anderen Eheleuten und Familien zu helfen, den Heilsplan Gottes recht zu verstehen und sich ihm im Tun gleichzugestalten. Dieser Heilsdienst gegenseitiger Hilfe unter Gleichgesinnten ist als Teil des gesamten Familienapostolats sehr zu empfehlen.

15. Im Geist der Treue zum Evangelium soll die Familie heute bereit sein zum Wagnis der Weitergabe eines neuen Lebens, bereit, ihre Werte und materiellen Güter mit den Armen zu teilen. Offenheit und Gastfreundschaft gegenüber anderen zu erweisen. Für die Familie gilt es heute, bisweilen einen Lebensstil zu wählen, der sich in gewissen Dingen, wie zum Beispiel im sexuellen Verhalten, im Gebrauch der Selbstbestimmung und der irdischen Güter, gegen kulturelle Strömungen zu stemmen hat. Angesichts von Sünde und Versagen gibt die Familie Zeugnis für einen echt christlichen Geist, mit einem scharfen Sinn für Werte wie Buße, Vergebung, Versöhnung und Hoffnung, und zwar sowohl im eigenen Leben wie in dem der anderen. Sie legt Zeugnis ab für die Früchte des Geistes und der Seligpreisungen. Sie stellt sich auf einen einfachen Lebensstil ein und erfüllt ein wahrhaft evangelisches Apostolat gegenüber anderen.

Die Kirche und die Familie

16. Durch die Teilnahme an der Synode wuchs in uns das wache Bewußtsein von der Pflicht der Kirche, Ehepaare und Familien zu ermutigen und ihnen beizustehen. Wir kamen zu einer vertieften Selbstverpflichtung in dieser Hinsicht.

17. Der Kirche liegt sehr viel am Familienapostolat und der Familienpastoral. Damit meinen wir den Dienst des ganzen Volkes Gottes durch die Ortsgemeinde, vor allem durch Seelsorger und Laien, die sich der Familienpastoral widmen. Im Zugehen auf die Menschen, auf die Eheleute und Familien helfen sie ihnen, ihre eheliche Berufung voll zu leben. Zu diesem Heilsdienst gehören die Vorbereitung auf die Ehe; Beistand für die Eheleute in allen Phasen ihres ehelichen Lebens; familienbezogene katechetische und liturgische Programme; Beistand für kinderlose Eheleute, für Familien mit nur einem Elternteil, für verlassene Mütter, für Verwitwete, für getrennte und geschiedene Eheleute und insbesondere für Familien, die unter Bürden leiden wie Armut, emotionalen Spannungen, physischer und psychischer Behinderung, Drogen- und Alkoholsucht und Schwierigkeiten, die mit Wanderungen verschiedener Art und anderen Ursachen zusammenhängen, die die Familienstabilität in Frage stellen.

18. In der Familienpastoral hat der Priester einen besonderen Platz. Er wird den Familien die Nahrung und den Trost des Wortes Gottes und der Sakramente und anderer geistlicher Hilfen bringen, wobei er der Familie menschlich und geduldig beisteht, sie so in der Liebe bildet, daß Familien mit wirklicher Strahlkraft geformt werden (vgl. Gaudium et spes, 52). Eine Frucht dieses Heilsdienstes sollte unter anderem das Aufblühen von Priester- und Ordensberufen sein.

19. Bezüglich des Heilsplanes Gottes hat die Kirche Männern und Frauen vieles zu sagen über die wesentliche Gleichrangigkeit und die gegenseitige Ergänzung der beiden Geschlechter wie auch über die Verschiedenheit der Charismen und Aufgaben der Gatten innerhalb der Ehe. Gatte und Gattin sind verschieden, aber gleichrangig. Die Verschiedenheit ist zu beachten, soll jedoch nie als Vorwand gebraucht werden, um die Vorherrschaft des einen Teiles über den anderen zu rechtfertigen. In Zusammenarbeit mit der weltlichen Gesellschaft hat die Kirche Würde und Rechte der Frau aktiv hervorzuheben und zu schützen.

Schluß

20. Zum Abschluß unserer Botschaft wollen wir Euch, Brüder und Schwestern, sagen, daß wir uns unseres gemeinsamen Zustands der Schwachheit voll bewußt sind. Wir wissen sehr wohl um die sehr schwierige und schwer lastende Situation vieler christlicher Eheleute, die trotz ihres guten Willens, die von der Kirche gelehrten Normen zu erfüllen, sich außerstande sehen, sie in die Tat umzusetzen, und zwar wegen ihrer Schwachheit angesichts von Schwierigkeiten. Doch wir alle bedürfen einer ständigen Vertiefung unseres Verständnisses der Lehren Christi, um ihre Reichtümer besser zu verstehen und in ihrem Lichte zu wandeln. Auf dem steilen Weg des Fortschrittes zu einer volleren Treue gegenüber den Geboten Christi gilt es, voranzuschreiten unter der Begleitung und Hilfe der ganzen Kirche. „Der Weg der Gatten kennt, wie das ganze menschliche Leben, zwar zeitweise Stillstand und schwere und drückende Momente ... Aber das muß laut gesagt werden: Unruhige Sorge und Schrecken dürfen keinen Platz haben bei Leuten guten Willens; denn gilt nicht schließlich das Evangelium auch für die Familien als Frohe Botschaft? Eine Botschaft, die vielleicht schwierig, aber doch zutiefst befreiend ist. Ist sich jemand noch nicht bewußt, seine innere Freiheit erreicht zu haben, sondern sich erfährt, wie er, noch seinen Neigungen unterworfen, sich unfähig fühlt, dem Sittengesetz in einer so tiefgreifenden Selbstbeherrschung zu folgen, so ruft das ein schmerzvolles Gefühl hervor. Doch das ist ein Höhepunkt, in dem der Christ in seiner Verwirrung sich keineswegs einer fruchtlosen und zerstörerischen Flucht überläßt, sondern sich in Demut vor Gott erschließt in einer Selbsterschließung, die alles wandelt, als Sünder vor der Liebe Christi, des Heilands (Paul VI. zu den Familiengruppen unserer Lieben Frau, 4. Mai AAS 62 [1970] 435–436).

21. Alles, was wir über Ehe und Familie gesagt haben, kann in zwei Worten zusammengefaßt werden: Liebe und Leben. Am Ende dieser Synode beten wir, Brüder und Schwestern, daß ihr in Gottes Liebe und Leben wachsen möget. Demütig und dankbar bitten wir Euch, daß Ihr auch für uns um das gleiche betet. Die Schlußworte an Euch sind die des hl. Paulus an die Kolosser:

> „Vor allem aber liebt einander,
> denn die Liebe ist das Band,
> das alles zusammenhält und
> vollkommen macht. In Eurem
> Herzen herrsche der Friede
> Christi, dazu seid Ihr berufen
> als Glieder des einen Leibes.
> Seid dankbar!“ (Kol 3,14–15.)

Ehe und Familie in Politik und Gesellschaft

Ein Manifest des Zweiten familienpolitischen Kongresses des ZdK

Vom zweiten vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken veranstalteten Kongreß in Bonn-Bad Godesberg (vgl. ds. Heft, S. 597) wurde nach teilweise kontroverser Debatte ein „Manifest“ verabschiedet, in dem Aussagen zum christlichen Verständnis von Ehe und Familie und familienpolitische Aussagen mit aktuellem Bezug auf die beginnende 9. Legislaturperiode des deutschen Bundestages gebündelt sind. Hier der Wortlaut.

Unser Staat ist nur dann ein freiheitlicher Staat, wenn sich das gesellschaftliche Leben in ihm in Freiheit entfalten kann. Wesentliche Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens sind Ehe und Familie. Sie sind keine willkürlich geschaffenen Sozialgebilde, sondern gewachsene personale Gemeinschaften. Wer ihnen nicht den gebührenden Rang einräumt und ihnen die notwendige Anerkennung versagt, der schadet nicht nur dem Menschen, sondern zerstört ein wesentliches Element menschlicher Kultur. Bei allem Wandel sind auch moderne Industriegesellschaften auf dieses Element angewiesen.

Unsere Sicht von Ehe und Familie

Wir sind überzeugt, daß unsere Vorstellungen von Ehe und Familie Chance und Angebot für die Menschen in unserer Gesellschaft sind. In der Lebenswirklichkeit und in unseren Hoffnungen wissen wir uns verbunden mit den anderen Christen und allen Menschen. Wir wünschen uns, daß unser Leben heute und in Zukunft gelingt in Geborgenheit, Freude, Glück, Vertrauen und dauerhafter Liebe. Wir alle leiden darunter, wenn Beziehungen und Bindungen durch Versagen und Schuld zerbrechen.
Im Gelingen, aber auch im Scheitern können wir die Erfahrung machen, daß wir nicht allein dastehen. Wir vertrauen darauf, daß Gott unser Leben trägt und begleitet. Dieses Vertrauen gründet in Jesus Christus, der unseren Lebensweg mit Höhen und Tiefen geteilt hat, dessen Leben scheinbar gescheitert ist, den die Jünger als auferstanden bezeugen und der uns selbst als lebendig erfahrbar ist. Wenn wir also bewußt unser Leben an der Person Jesu Christi orientieren und von ihm her unsere Ehe zu gestalten versuchen, eröffnen sich uns immer wieder neue Lebensmöglichkeiten. Diese Orientierung hindert uns daran, daß wir uns selbst oder unsere Wünsche und Bedürfnisse absolut setzen. Er bewegt uns dazu, daß wir uns immer neu dem anderen zuwenden und ihn dabei unterstützen, daß er sein Leben entfalten kann. Durch die Verbindung mit Jesus können wir auch im Scheitern hoffen, daß unser Leben einen Sinn hat.
Immer da, wo in Ehe und Familie in geglückten und leidvollen Situationen tiefe, menschliche Sehnsüchte und Erwartungen ansatzweise erfüllt werden, machen wir die Erfahrung, daß uns Heil geschenkt wird und daß wir Heil vermitteln.
Durch das Sakrament empfangen die Gatten die Kraft, als christliche Eheleute zu leben. So wird für uns erfahrbar, daß Gottes Zusage an uns bedingungslos ist und nie zurückgenommen wird. Diese Zusage macht uns auch unbedingte Treue zueinander möglich. Wenn wir auf dieser Zusage, daß Gott uns annimmt, unsere Ehe begründen und zu leben versuchen, wenn wir uns gegenseitig in unserer Ehe voll annehmen, wird diese zum Heil, zum Zeichen für Gottes Anwesenheit.
Menschen, die Ehe so verstehen, haben den Wunsch, daß ihre Gemeinschaft sich zur Familie erweitert. Vater und Mutter zu sein mit allen Freuden und Verpflichtungen, bringt den Ehepartnern eine Bereicherung und Vertiefung ihres persönlichen und gemeinsamen Lebens, wie sie anders kaum erlebt werden. Diese auf Liebe und die Zusage Gottes gegründete Gemeinschaft schafft den Raum dafür, daß Kinder wachsen und sich entfalten können.

Gesellschaft kann auf Ehe und Familie nicht verzichten

Seit Jahren gibt es in unserem Land eine Auseinandersetzung über den Wert und die Stellung von Ehe und Familie in der Gesellschaft. Dabei bilden unterschiedliche Einstellungen und Auffassungen über das Menschsein und seine Verwirklichung in der Gesellschaft einen wichtigen Grund, daß kein Konsens in diesem Bereich erzielt werden kann. Darunter gibt es Einstellungen und Auffassungen, die den grundlegenden Wertentscheidungen unseres Grundgesetzes widersprechen.
Ehe wird nicht selten als eine nur private Angelegenheit betrachtet. Das Recht auf Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung des einzelnen wird gegen Ehe und Familie ausgespielt und letztlich nicht der Freiheit in Bindung und Verantwortung, sondern privater Beliebigkeit der Vorzug eingeräumt. Zur gleichen Zeit mehren sich die Tendenzen, den Zugriff des Staates auf die Familie, insbesondere im Hinblick auf die Erziehung, zu verstärken. Obwohl der überwiegenden Mehrheit der Jugendlichen nach wie vor die Familie als Ort der Geborgenheit, des Vertrauens und Gesprächs und als Vorbild für die eigene Zukunft gilt, wird der familiären Erziehung teilweise der Vorwurf gemacht, sie verfestige eine bürgerlich-spätkapitalistische Denkweise, verhindere Emanzipation und trage zur Aufrechterhaltung überholter Klassenstrukturen bei. Daraus wird die Notwendigkeit hergeleitet, den familiären Erziehungsprozeß stärker unter gesellschaftliche Kontrolle zu bringen. Hier verbinden sich überspitzter Individualismus mit kollektivistischen Ordnungsvorstellungen, die den freien Raum für die Familie immer mehr einengen.
Die Gesellschaft braucht die Ehe als Institution und als partnerschaftliche Lebensgemeinschaft. Der auf Lebenszeit geschlossene Bund von Mann und Frau in der Ehe muß auch in Zukunft die Grundlage der Familie sein. Die Kinder haben einen Anspruch auf einen Lebensraum, in dem sie im Auf und Ab des Alltags lernen können, ihr Leben in Selbstverantwortung zu gestalten. Nur eine auf die Ehe gegründete Familie wird diesem Anspruch gerecht.

Aufgaben des Staates für Ehe und Familie

Wir erwarten von allen Organen des Staates, daß sie der grundgesetzlich auferlegten Pflicht entsprechen, Ehe und Familie besonders zu schützen. Die neuen Rechtsnormen im Ehe- und Kindschaftsrecht mögen gewissen Vorstellungen in unserer Gesellschaft entsprechen; sie führen aber auch zu Einstellungs- und Verhaltensänderungen, deren Folgen zur Zeit noch nicht abzusehen sind.
Soviel läßt sich aber heute schon sagen: Das neue Scheidungsrecht wird dem berechtigten Vertrauen des loyalen Ehepartners ebenso wie dem Schutzbedürfnis der gemeinsamen Kinder nicht in ausreichendem Umfang gerecht. Schwer erträglich ist es, daß nach Ablauf bestimmter Fristen die geltend gemachte Zerrüttung der Ehe überhaupt nicht mehr widerlegt werden kann. Wir fordern daher, daß die Unwiderlegbarkeit der Zerrüttungsvermutung im Gesetz beseitigt wird.
Aus denselben Gründen ist auch die zeitliche Begrenzung der Härteklausel für den Fall zu revidieren, daß die besondere Härte nach Ablauf der Fünfjahresfrist noch besteht bzw. für diesen Zeitpunkt erst eintritt.
Wir können uns auch nicht damit abfinden, daß im jetzt geltenden Recht das Wohl der Kinder so gut wie niemals dazu führen kann, daß die Verwirklichung eines Scheidungsbegehrens versagt oder zurückgestellt wird.
Grundsätzlich bleibt zum neugeschaffenen Ehescheidungs- und Scheidungsfolgenrecht folgendes zu überlegen: Verfehlt die Rechtsordnung nicht den Grundcharakter einer personalen Lebensgemeinschaft, wie sie die Ehe ist, wenn sie meint, die rechtlichen Fragen um Bestand, Auflösung und Folgen der Ehe ganz unter Absehen von Verantwortung und Schuld regeln zu können? Es mag gewichtige praktische Gründe für die Einführung des Zerrüttungsprinzips und die sich daran anschließenden Folgeregelungen geben und gegeben haben. Aber wird nicht bei einer vollen Ausklammerung von Verantwortung und Schuld aus der Rechtsordnung der Ehe das Eherecht in bloßes Ordnungsrecht (das auf Beseitigung von Störungen zielt) umgedacht? – Das wäre in bedrohlicher Weise inhuman.

Das neu gestaltete Recht der elterlichen Sorge (§ 1626 Abs. 2 BGB) enthält den pädagogisch richtigen Grundsatz, daß die Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder die wachsende Fähigkeit und das wachsende Bedürfnis ihrer Kinder nach Selbstverantwortlichkeit berücksichtigen und Einvernehmen anstreben. Als

Rechtsvorschrift formuliert, erhält dieser Grundsatz jedoch eine andere Qualität. Es besteht die Gefahr, daß er in dieser Form Konflikte in der Familie eher verschärft, als zu ihrer Lösung beiträgt. Er kann daher nur akzeptiert werden, wenn er von Jugendämtern und Gerichten zurückhaltend gehandhabt und vor allem verfassungskonform, d.h. im Lichte des in Artikel 6 Abs. 2 Grundgesetz anerkannten elterlichen Erziehungsrechts und der Subsidiarität des staatlichen Wächteramts, ausgelegt wird. Besser wäre es, bei einer Novellierung diese Rechtsvorschrift zu streichen.
In der zukünftigen Rechtsentwicklung sind die Gesetze zum Familienlastenausgleich und Erziehungsgeld, zur Alterssicherung des erziehenden Ehepartners und zum Versorgungsausgleich so aufeinander abzustimmen, daß der Vorrang der elterlichen Erziehungsaufgabe in ihnen deutlich zum Ausdruck kommt und die Entscheidung der Eltern im Sinne dieses Vorrangs keine unzumutbaren Nachteile mit sich bringt.

Schutz des Lebens als eine Grundlage humaner Gesellschaft

In diesem Zusammenhang müssen wir auf das bedrückende Problem der Abtreibung in unserem Land zu sprechen kommen. Wenn menschliches Leben nicht mehr von Anfang an unantastbar ist und umfassend geschützt wird, werden die Grundlagen einer humanen Gesellschaft zerstört. Es ist nicht hinnehmbar, daß heute ungeborenes Leben zur Disposition gestellt wird und daß die derzeitige Handhabung der Abtreibung aufgrund einer Notlage sogar die vom Bundesverfassungsgericht gesetzten Grenzen überschreitet. Wenn es Eltern und Familien nicht möglich erscheint, ihr Kind zur Welt zu bringen, so bedeutet dies ein Versagen unseres sozialen Rechtsstaates und insbesondere unserer Gesellschaft. Damit wird die Einstellung zum Leben an der Wurzel getroffen. Das kann auf die Dauer nicht ohne Auswirkungen auf Ehe und Familie bleiben. Die Wertschätzung menschlichen Lebens verpflichtet uns Christen dazu, schwangeren Frauen wie deren Partnern und Familien Beratung und Hilfe anzubieten. Ihnen muß ermöglicht werden, ihre Schwangerschaft in der Gewißheit anzunehmen, auch zukünftig der Solidarität der Gesellschaft sicher sein zu können. Wir wiederholen unsere Forderung, daß der Schutz für das ungeborene menschliche Leben stärker gewährleistet werden muß. Staat, Kirche und Gesellschaft müssen nachdrücklicher als bisher Voraussetzungen schaffen und zu einer Bewußtseinsänderung beitragen, damit der Wille zum Kind gestärkt wird und Familien ihren Kinderwunsch realisieren können. Notlagen dürfen nicht Indikation zum Schwangerschaftsabbruch sein, sondern sind Indikationen zur Hilfe.

Förderung der Familie als zentrale Aufgabe der Sozial- und Gesellschaftspolitik

Eine gerechte und zukunftsorientierte Familienpolitik muß sehr viel konsequenter als bisher zu spürbaren familienfördernden Maßnahmen in der Sozial-, Wirtschafts-, Finanz-, Wohnungsbau-, Beschäftigungs- und Arbeitsmarktpolitik führen. Von zentraler Bedeutung ist dabei der Zusammenhang von Familienlastenausgleich und Alterssicherung. Beide dürfen nicht als unzusammenhängende Teilbereiche behandelt werden. Deshalb fordern wir eine Neuorientierung der Sozialpolitik. Diese Sozialpolitik darf nicht nur die Erwerbstätigen und Rentner im Blick haben. Nur ein Teil der erwerbstätigen Generation kommt sowohl für die Erziehung der Kinder und zugleich für die Versorgung der alten Menschen auf. Dabei stößt ihre Belastbarkeit an Grenzen. Wir fordern daher, daß aus dem Gedanken der Solidarität der Generationen eine gerechtere Verteilung dieser Lasten zwischen Erwerbstätigen je nach ihrer Kinderzahl, den Erwerbstätigen ohne Kinder und den Beziehern von Alterseinkommen erfolgt.

Deshalb rufen wir erneut die Vorschläge und Forderungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Erinnerung:
- Erhöhung und Dynamisierung des Kindergeldes,
- Wiedereinführung von Kinderfreibeträgen zur Verwirklichung von Steuergerechtigkeit bei vergleichbaren Einkommen,
- Einführung des Erziehungsgeldes,
- Anerkennung von Erziehungszeiten im Rentenrecht, wobei nicht nur eine kurzfristige Unterbrechung der Erwerbstätigkeit berücksichtigt werden darf,
- eine Wohnungs- und Städtebaupolitik in Bund, Ländern und Gemeinden, die Familien Bildung von Wohneigentum oder das Anmieten ausreichend großer Wohnungen ermöglicht und gleichzeitig ausreichend Angebote für Erholung und Freizeit bietet. Gefordert wird außerdem ein Sofortprogramm insbesondere zur Versorgung der geburtenstarken Jahrgänge, die jetzt ins Heiratsalter kommen, mit ausreichendem und bezahlbarem Wohnraum, der das Ja zur Familie und zum Kind möglich macht.
- Einführung und Ausbau von Familien- und Familiengründungsdarlehen.

Diese Einzelmaßnahmen sind so weiterzuentwickeln, daß sie längerfristig in ein Gesamtsystem wirtschaftlicher Entlastungen der Familien im Steuersystem integriert werden können.
Eine Familienpolitik, die darauf angelegt ist, die Familie bei der Erfüllung ihrer Aufgaben bestmöglich zu unterstützen, muß darüber hinaus weitere Bereiche im Auge behalten. Dabei muß sie auf die verschiedenen Lebensabschnitte einer Familie eingehen und auch die unterschiedlichen Lebenslagen bestimmter Familiengruppen, wie etwa der Familien mit überdurchschnittlicher Kinderzahl, Familien mit einem Elternteil, der Familien ausländischer Arbeitnehmer und der Familien mit behinderten und kranken Familienangehörigen, berücksichtigen. Es sind Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß Eltern ihre Aufgaben in Familie und Beruf besser miteinander vereinbaren können. Anzustreben sind familiengerechtere Arbeitsregelungen vor allem für junge Eltern einschließlich der Schaffung von unterschiedlich gestalteten Teilzeitarbeitsplätzen, die Einführung eines Elternurlaubs sowie die Förderung zusätzlicher Arbeitsplätze in strukturschwachen Regionen zur Verbesserung der Situation der Tages- und Wochenpendler. Den familienfeindlichen Auswirkungen von Wechselschichten und Montagearbeit sollte entgegengewirkt werden. Technisierung und Rationalisierung müssen auch dazu führen, die Belastung des arbeitenden Menschen in körperlicher, geistiger und seelischer Hinsicht zu verringern. Für diese Forderungen sollten auch die Tarifvertragsparteien gewonnen werden.
Väter oder Mütter, die vorübergehend aus dem Erwerbsleben ausscheiden, sollten in ihrer beruflichen Entwicklung und in ihrer sozialen Sicherung keine unzumutbare Beeinträchtigung erfahren. Für diejenigen, die nach einer längeren Phase der Kindererziehung wieder in das Erwerbsleben zurückkehren oder ehrenamtliche Aktivitäten unternehmen wollen, sind vermehrt gesellschaftliche Hilfen bereitzustellen.

Erziehungskraft in der Familie stärken

Wir sind mit der Mehrheit der Eltern davon überzeugt, daß auch unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen die personale Entfaltung von Kindern am besten in der Familie gefördert wer-

den kann. Keine andere Institution kann diese Leistung gleichwertig erbringen.
Die Frau als Mutter leistet einen menschlich unverzichtbaren und grundlegenden gesellschaftlichen Beitrag. Ihr Einsatz für die Familie erfordert heute eine nachdrückliche öffentliche Anerkennung.
Jede Generation muß das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern neu überdenken. Die Familien müssen dies ebenfalls je nach dem Alter ihrer Kinder tun. Viele Familien stellen sich bewußt dieser Aufgabe. Sie geben ein Beispiel, wie die Beziehung zwischen Autorität, Gehorsam und Freiheit zeitgemäß und altersgerecht zu gestalten ist. Kinder können die Spannung zwischen Autorität, Gehorsam und Freiheit erst richtig verstehen, wenn sie spüren, daß diese Spannung auch im Verhältnis der Eltern zueinander und zu Gott ausgehalten wird. Auch heute gilt: Kinder brauchen eine Erziehung, die umfassender ist als nur die Schulung des Intellekts, sie brauchen die Gewißheit, angenommen, geliebt, umsorgt und gefördert zu werden. Ihre Entwicklung erfordert menschliche Verhältnisse, die Heranwachsenden die Erfahrung vertrauensvoller, dauerhafter und verläßlicher Beziehungen ermöglichen.
Ohne die Erziehung in der Familie kann auch der öffentliche Erziehungs- und Bildungsauftrag der Schule nicht zureichend erfüllt werden. Familie und Schule müssen sich ergänzen und dürfen nicht in eine gefährliche Frontstellung zueinander gebracht werden, die die elterliche Autorität untergräbt und Familien verunsichert.
Unsere Forderung, Zusammenhalt und Erziehungskraft der Familie zu stärken, stellt sich für ausländische Familien in Deutschland mit besonderer Dringlichkeit. Alle Beteiligten müssen sich der Klärung der damit verbundenen Fragen verstärkt zuwenden und Hilfen zur Selbsthilfe entwickeln.

Zeichen der Hoffnung

Die Kirche ist glaubwürdig, wenn sie nicht nur sich selber lebt, sondern den Menschen dient. Christliche Familien werden sich darum öffnen und wichtige Aufgaben in der Gesellschaft übernehmen. Wir – die Delegierten des Zweiten Familienpolitischen Kongresses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken – werden uns dafür einsetzen, daß sie dazu befähigt und zu einem Zeichen der Hoffnung werden.

Reportage

Ehe und Familie: Realistische Fragen – wenig realistische Antworten

Themen und Ergebnisse der römischen Bischofssynode

Mit der feierlichen Verlesung einer „Botschaft an die christlichen Familien der heutigen Welt" (vgl. ds. Heft, S. 615) ging am Samstag, 25. Oktober, in Rom die fünfte Vollversammlung der Bischofssynode zu Ende, die erste unter dem Vorsitz Johannes Pauls II., der als Erzbischof von Krakau an früheren Vollversammlungen teilgenommen hatte. Erstmals amtierte bei einer Vollversammlung auch der neue Generalsekretär, Erzbischof *Josef Tomko;* er war am 12. Juli des vergangenen Jahres als Nachfolger des zum Kardinal ernannten und inzwischen als Präfekt der Ostkirchenkongregation amtierenden *Wladislaw Rubin* berufen worden. Das Thema der Synode war noch unter dem Pontifikat Pauls VI. in Übereinstimmung mit der Mehrheit der vom Rat der Synode befragten Bischofskonferenzen festgelegt worden. Johannes Paul I. hatte sich die Themenwahl seines Vorgängers zu eigen gemacht, seinem Nachfolger kam es dann zu, die Synode mit der endgültigen Themenformulierung „Die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute" für den September 1980 einzuberufen.
Im äußeren Ablauf der Synode waren, verglichen mit der letzten Vollversammlung von 1977 (vgl. HK, Dezember 1977, S. 622–629), kaum Änderungen zu verzeichnen. Allerdings verzichtete man diesmal auf den bisher üblichen Panoramabericht zur Lage der Kirche, den 1977 der Paderborner Erzbischof *Johannes Joachim Degenhardt* geliefert hatte – Gründe dafür wurden nirgends genannt –, und begann sofort mit der Arbeit am Thema. Dem Einführungsbericht des vom Papst ernannten Relators, Kardinal *Joseph Ratzinger*, folgte in der ersten Woche die Reihe der 161 Interventionen im Plenum. In einem zweiten, den Ertrag der Interventionen zusammenfassenden Bericht legte Kardinal Ratzinger dann einen Fragenkatalog für die anschließende Diskussion in den 11 Sprachgruppen vor, die in der dritten Woche ihre Ergebnisse vorlegten. An drei Sitzungstagen hatten die Synodenväter nochmals Gelegenheit, in kurzen Voten zu diesen Berichten im Plenum Stellung zu nehmen. Die letzte Woche war der Abstimmung über die beiden Schlußdokumente der Synode gewidmet; einmal die von fünf Bischöfen ausgearbeitete Botschaft, zum anderen die vom Relator erstellten 43 Propositionen. Bei der Abstimmung über deren erste Fas-

sung brachten die Synodenväter etwa 750 Modi ein; nach der Abstimmung über die zweite Fassung, bei der keine der Propositionen die notwendige Zweidrittelmehrheit verfehlte (die Abstimmungsergebnisse wurden wie schon bei der Vollversammlung von 1977 nicht veröffentlicht), wurde der Text zusammen mit dem übrigen Material der Synode dem Papst übergeben mit der Bitte, ihn zur Grundlage eines Dokuments zur Familienthematik zu machen. Auf diese Weise war man erstmals 1974 und dann auch 1977 wieder verfahren. Dem von etlichen Bischöfen (so beispielsweise von den kanadischen Synodenvätern) diesmal vorgebrachten Wunsch nach einer Veröffentlichung der Propositionen wurde nicht entsprochen; vor drei Jahren war der Presse immerhin noch eine knappe Zusammenfassung des ersten Entwurfs für die Propositionen zur Verfügung gestellt worden. Überhaupt war die offizielle Pressearbeit kein Ruhmesblatt der Synode: manche der zur Verfügung gestellten Zusammenfassungen von Synodenvoten gaben nur sehr unzulänglich über Inhalt und Stoßrichtung der Texte Auskunft.

Im Blick auf die Thematik der Vollversammlung hatte man sich zu einer *Erweiterung des Teilnehmerkreises* entschlossen: Außer 10 Experten, unter denen kaum bekannte Namen waren, hatte der Papst erstmals die Ernennung von 43 Auditoren gebilligt, darunter 16 Ehepaare aus den verschiedenen Kontinenten. Einige der Auditoren waren Konsultoren oder Mitglieder des päpstlichen Komitees für die Familie, das auch für drei Begegnungen der Experten und Auditoren mit den Synodenvätern verantwortlich zeichnete. Von den insgesamt 216 stimmberechtigten Synodenvätern waren 149 Delegierte der nationalen Bischofskonferenzen (für die deutsche Bischofskonferenz nahmen ihr Vorsitzender, *Joseph Kardinal Höffner*, sowie der Freiburger Erzbischof *Oskar Saier* und Weihbischof *Wolfgang Grosse* aus Essen teil), 13 Vertreter der unierten Ostkirchen, 10 der Ordensoberen, außerdem die Präfekten der römischen Dikasterien sowie 24 vom Papst ernannte Synodenmitglieder. Johannes Paul II., der die Kardinäle *Raul-Francisco Primatesta* (Cordoba), *Lawrence Trevor Picachy* (Kalkutta) und *Bernardin Gantin* (Vorsitzender der Kommission Iustitia et Pax) zu delegierten Vizepräsidenten der Vollversammlung ernannt hatte, war bei den allermeisten Plenarsitzungen anwesend, griff aber nie in die Aussprache ein. Sowohl in öffentlich abgegebenen Stellungnahmen wie auch im privaten Gespräch wurde von Synodenvätern der offene und freimütige Stil der Diskussionen und Gespräche während der Vollversammlung hervorgehoben.

Diskussion: wirklichkeitsnah und pastoral

Wie beim Thema der Vollversammlung kaum anders zu erwarten, kam in den Plenumsbeiträgen und den zahlreichen noch zusätzlich eingebrachten nur schriftlich vorgelegten Voten eine *ungeheure Vielfalt an Beobachtungen, Analysen und Wertungen* zum Vorschein. Griffen viele Synodenväter unmittelbar konkrete soziale und religiöse Probleme der Familien in ihren Heimatländern auf, ohne sich bei abstrakten Allgemeinbegriffen oder tiefergehenden Analysen aufzuhalten, so bemühten sich andere stärker um die Verbindung soziologischer und theologischer und pastoraler Perspektiven.

Gleich ob über Erziehung oder über eine neue Theologie der Sexualität, ob über konkrete Formen der Familienspiritualität oder die Probleme unvollständiger Familien, über die Rolle der Massenmedien für das Familienleben oder das Verhältnis der Familiengemeinschaft zu Kirche und Gesellschaft gehandelt wurde, schon bei der vielfältigen Exposition des Synodenthemas wurden einige *Grundlinien* sichtbar, die auch die weitere Arbeit durchgängig prägten, auch wenn dabei unterschiedliche Akzentsetzungen nicht übersehen werden dürfen. Zum einen dominierten erfreulicherweise nicht die idyllischen Ideal- oder Wunschbilder einer christlichen Familie, sondern solche Vorstellungen, wenn auch auf der Synode durchaus noch anzutreffen, wurden aus verschiedenen Richtungen kritisch unter die Lupe genommen. So kontrastierte der brasilianische Bischof von Santo André, *Claudio Hummes*, in mehreren Interventionen die Idealbilder mit der Realität der Familien der Armen, und *Ivo Lorscheiter*, Vorsitzender der brasilianischen Bischofskonferenz, warnte vor einem „idyllischen und utopischen Familiarismus", der alles, was es an Gutem oder Bösem gebe, der Familie zuschreibe. In diesem Zusammenhang wurde von einigen Bischöfen der Ansatz des „Instrumentum laboris" kritisiert: So stellte Bischof *Lawrence Thienchai Samanchit* von Chantaburi im Namen der Thailändischen Bischofskonferenz fest, das Instrumentum laboris sei zu idealistisch, es stelle ein Ziel vor Augen, ohne viel Vertrauen in seine Realisierbarkeit zu haben.

Zum Bemühen um möglichst große Realitätsnähe kam als wichtigster roter Faden dieser Vollversammlung vor allem ihre vom Anfang bis zum Schluß auch immer wieder beschworene *pastorale Ausrichtung*. In diesem Grundanliegen liefen verschiedene Intentionen der Bischöfe zusammen. Einerseits ging es vor allem darum, konkrete neue Formen der Seelsorge an und für Familien zu entwickeln oder zumindest als noch zu lösende Aufgabe einzufordern. So meinte Weihbischof *Francis Stafford* von Baltimore, eines der wichtigsten Themen der Synode müsse es sein, in das Leben der Kirche auf allen Ebenen den Begriff und die praktische Verwirklichung einer umfassenden Familienseelsorge einzuführen. Dabei warnte er davor, eine pastorale Strategie ausschließlich zum Schutz der Familie gegen Auflösungserscheinungen in der modernen Gesellschaft zu entwerfen. Konkretes Ergebnis solcher und ähnlicher Forderungen waren Vorschläge für einen *Leitfaden für die Familienpastoral*, der von den Bischofskonferenzen jeweils für ihre Kirche ausgearbeitet werden soll. Sie wurden den Propositionen beigegeben.

In einem weiteren Sinn genommen meinte „pastoral" für viele Synodenväter, die Familie nicht nur als zu betreuendes Objekt (die Versuchung dazu lag nahe), sondern als eigenständiges Subjekt zu begreifen. So führte der kanadi-

sche Erzbischof *Joseph Macneil* (Edmonton) aus: „Diese Synode muß klar herausstellen, daß die Familie, wenn sie wahrhaft Kirche ist, auf alle den genannten Gebieten Verantwortung trägt, daß sie also Subjekt und nicht nur Objekt der Seelsorge ist. Die seelsorgerliche Leitung sollte den Familien nicht so sehr sagen, was zu tun ist, sondern sie begleiten, ermutigen, anregen." Grundsätzlicher noch hatte Kardinal *Basil Hume* formuliert, daß die prophetische Mission der Eheleute auf ihrer eigenen Erfahrung und auf einem Verständnis des Ehesakraments beruhe, über das sie aus eigener Autorität sprechen könnten. Diese Erfahrung sei eine authentische „fons theologiae", von der Bischöfe und die gesamte Kirche profitieren könnten.
In diesem Zusammenhang wurde auch immer wieder die Forderung nach einer nicht primär doktrinär-verbietenden, sondern *aufbauend-positiven Verkündigung* der Kirche über Ehe und Familie laut. So besonders eindrücklich Erzbischof *Godfried Danneels* von Mechelen-Brüssel: „Die Synode muß sicher das Gewissen erleuchten. Aber sie soll auch die Herzen erwärmen... Wir müssen den Hauch und den Geist des Zweiten Vatikanums wiedergewinnen, den positiven und ermutigenden Ton von Gaudium et Spes."
Gegenüber den vielen Voten, die das Schwergewicht auf den Ansatz bei den konkreten Notsituationen und das Bemühen um eine positive Sprache in der Verkündigung legten, waren diejenigen deutlich in der Minderzahl, denen es primär und fast ausschließlich um die *Verteidigung kirchlicher Doktrin* zu tun war. An Deutlichkeit ließen manche von ihnen allerdings nichts zu wünschen übrig. Durch die Medien ging die von Kardinal Primatesta auf der letzten offiziellen Pressekonferenz gebrauchte Kurzformel, letztlich habe sich das Leben der Doktrin anzupassen. Ähnliches war auch aus der Synodenaula zu vernehmen gewesen. Am klarsten kam diese Tendenz im Bericht über die Arbeit der lateinischen Sprachgruppe zum Vorschein, die ihre Beratungen bezeichnenderweise früher als alle anderen Gruppen abschloß: Er beschränkte sich in allen Punkten auf die Wiederholung schultheologisch-traditioneller Positionen.

Inkulturation und Familienrechte

Die von den Bischöfen zum Ausdruck gebrachten Grundanliegen der Synode mußten sich vor allem an einigen gewichtigen Problemen bewähren, die schon zu Beginn der Vollversammlung in den Vordergrund traten und denen dann auch die Hauptarbeit der Sprachgruppen gewidmet war. Viele Bischöfe hatten sich in ihren Beiträgen auch von vornherein auf Einzelprobleme beschränkt, wobei hier besonders die sehr unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen der einzelnen Ortskirchen zum Tragen kamen.
Kaum ein anderes Thema wurde von einer so großen Gruppe von Synodenvätern und gleichzeitig mit einer so einheitlichen Stoßrichtung vor die Vollversammlung gebracht, wie die Frage der *Inkulturation*, die sich für die afrikanischen Bischöfe am Verhältnis von christlichem und traditionellem Eheverständnis besonders dringlich konkretisiert (vgl. zum Problem HK, August 1979, S. 411 ff. und September 1979, S. 466 ff.). Drastisch schilderte der Erzbischof von Tamale (Ghana), *Peter Poreku Dery*, das Problem: „Was das christliche Familienleben in Ghana heute beeinträchtigt, ist die Ehe selbst. Das hat zur Folge, daß beinahe 70% der erwachsenen Katholiken nicht voll am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen." Der sudanesische Synodendelegierte berichtete, daß es in seinem Heimatland in bestimmten Diözesen nur eine einzige kirchliche Eheschließung im Jahr gebe; für diese Situation sei die kirchliche Feier der Eheschließung mitverantwortlich. Vor allem die Bischöfe aus Zaire legten in ihren Beiträgen nochmals Grundmerkmale des traditionellen, auch gegenwärtig noch weithin prägenden afrikanischen Eheverständnisses dar: Ehe als ein in Etappen ablaufender Prozeß, Ehe nicht nur als Verbindung zweier Menschen, sondern als Einbindung in den größeren Zusammenhang von Familie und Verwandtschaft. Andere Bischöfe machten auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die der Eheverkündigung aus der noch nicht überwundenen Polygamie und der Bedeutung der Fruchtbarkeit als Voraussetzung für eine im traditionellen Sinn gültige Ehe erwachsen. Wurde im Blick auf die Polygamie mehr allgemein eine größere pastorale Sorge der Kirche angeregt, so gab es hinsichtlich der Art und Weise der Eheschließung klare, wenn auch nicht von allen afrikanischen Bischöfen mit der gleichen Deutlichkeit vorgebrachte Forderungen. So schlug der Erzbischof von Brazzaville, *Barthelemy Batantu*, vor, die Kirche möge die gelebte Wirklichkeit derer, die sich dem Brauchtum entsprechend verheiraten, anerkennen, wenn es sich um Christen handle, und die Möglichkeit einer kanonischen Minimalform in diesen Fällen gestatten.
Gefordert wurden durchgängig größere Kompetenzen für die lokalen Bischofskonferenzen hinsichtlich der kirchlichen Ehegesetzgebung (so Kardinal *Laurean Rugambwa*), ebenso weitere Bemühungen um die Inkulturation des Christentums im afrikanischen Kontext. Der zairische Weihbischof *Laurent Monsengwo Pasinya* erinnerte die Synode daran, sie möge den Unterschied zwischen den wesentlichen und immer gültigen Lehren über die christliche Ehe und den kontingenten und verbesserungsfähigen Elementen nicht aus den Augen verlieren.
In den auf die Frage der Brauchtumsehe bezogenen Diskussionen der Sprachgruppen kamen auch Grenzen einer Assimilierung afrikanischer Traditionen zur Sprache: So kam eine der englischen Sprachgruppen zu dem Ergebnis, zwar sei eine in mehreren Etappen geschlossene Ehe bei vorherigem gegenseitigem Einverständnis akzeptabel, nicht jedoch ein Zusammenleben. Den vorliegenden Informationen über den Inhalt der Propositionen zufolge wird dort den Bischofskonferenzen die Beschäftigung mit den kulturellen Traditionen von Ehe und Familie im Blick auf eine authentische Inkulturation auf „theologischem, pastoralem, liturgischem und rechtlichem" Gebiet empfohlen, ebenso sollen den Konferenzen und einzelnen Bischöfen im Rahmen des bestehenden Kirchenrechts eigenständige Entscheidungsbefugnisse eingeräumt werden.

Der Synode lagen zahlreiche eindrückliche Zeugnisse von Bischöfen sowohl aus Lateinamerika wie aus Afrika und Asien vor, die vor allem die Zerstörung und Marginalisierung von Familien durch ungerechte ökonomische und politische Mechanismen bis hin zur Ausbeutung durch multinationale Konzerne und durch die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung überhaupt in den Mittelpunkt stellten. Als grundlegende Antwort der Synode auf diese immer wieder angeklagten äußeren wie inneren Bedrohungen der Familie erwies sich schon bald die Forderung, eine *Charta der Familienrechte* in die Wege zu leiten. In der Aula wurde dieser Begriff erstmals vom ukrainischen Erzbischof von Winnipeg, *Maxim Hermaniuk*, eingebracht. Die Idee einer solchen Charta wurde einerseits von den Vertretern der osteuropäischen Kirchen, die im Ganzen auf dieser Vollversammlung nicht sehr stark hervortraten, anderseits von Bischöfen aus der Dritten Welt aufgegriffen und fand auch die einhellige Zustimmung aller Sprachgruppen. Zusammen mit den Propositionen wurde dem Papst schließlich der 16 Punkte umfassende Entwurf einer solchen Charta übergeben, der als grundlegende Prinzipien festhält: „Die Familie ist die Grundzelle der Gesellschaft, ein Subjekt von Rechten und Pflichten, sie genießt Vorrang vor dem Staat und jeder anderen Gemeinschaft" und „Der Staat muß durch seine Gesetze und Institutionen die Familie anerkennen und schützen im Blick auf ihre Freiheit; er muß ihr beistehen und darf sie nicht ersetzen wollen". In weiteren 14 Punkten werden dann einzelne Rechte der Familie formuliert, die vom Grundrecht, eine Familie zu gründen, über das Recht auf angemessene Wohnung bis zum Recht auf Auswanderung reichen.

Das besondere Gewicht der Bemühungen um eine Familienrechtscharta darf nicht vergessen machen, daß sich die Synode auch anderen gesellschaftlichen Problemen stellte, nicht zuletzt der *Stellung der Frau*. Hierzu hatte es vor allem von nordamerikanischer Seite engagierte Vorstöße gegeben. So hatte Bischof *Robert Lebel* von Valleyfield (Kanada) immerhin gefordert: „Aus Treue gegenüber dem Wort Gottes sollte die Kirche die moderne feministische Bewegung als positiv anerkennen." Die Propositionen versuchen eine gegenüber solchen Vorstößen eher vorsichtig anmutende Antwort in drei Schritten: Ebenbürtigkeit der Mutterrolle der Frau mit ihrer Rolle in Beruf und Öffentlichkeit; gleicher Zugang der Frauen zu allen öffentlichen Funktionen; die Gesellschaft muß der Frau ermöglichen, daß sie sich ganz der Familie widmen kann.

Ehe als Sakrament

Verglichen mit der intensiven Aufmerksamkeit, die die Synode den äußeren und inneren Bedrohungen der Familie einerseits und den konkreten Fragen einer angemessenen Familienpastoral und -spiritualität (vor allem auch unter dem Stichwort „Evangelisierung der Familie") anderseits widmete, ergaben sich im Blick auf die innere Mitte alles dessen, nämlich die *Theologie von Ehe und Familie*, im Ganzen gesehen recht wenige bemerkenswerte Anstöße. Die schöpfungstheologischen, christologischen und trinitarischen Ansätze wurden eingebracht, aber es blieb häufig bei Postulaten, wobei man besonderes Gewicht auf eine Verbindung von Sakrament und konkreter Ehe- und Familienwirklichkeit legte. Noch nach der Diskussion in den Sprachgruppen bemängelte Kardinal *Juan Landazuri Ricketts*, der Erzbischof von Lima, der sakramentale Charakter der christlichen Ehe sei nicht genug unterstrichen worden; der Begriff der Hauskirche (er war immer wieder von Synodenvätern positiv aufgegriffen, aber zum Teil auch in seiner Erklärungsbedürftigkeit und Beschränktheit hinterfragt worden) müsse vertieft werden.

Deutlichere Vorstöße wurden in gegenwärtig brennenden Einzelfragen unternommen, die sich auf Ehe als Sakrament beziehen. So sprach Bischof *Gilbert Duchêne* von Saint-Claude im Namen der Französischen Bischofskonferenz den *Zusammenhang von Glaube und Sakrament* an und machte das Dilemma klar, vor dem viele Priester stehen: entweder beim Zweifel hinsichtlich des Glaubens die Spendung des Ehesakraments zu verweigern oder aber das Sakrament mit schlechtem Gewissen doch zu spenden; in beiden Fällen ergäben sich beträchtliche Schwierigkeiten. Die Diskussion in den Sprachgruppen ergab zu diesem Problem kein einhelliges Ergebnis. Dem trägt die vorsichtige Formulierung in den Propositionen Rechnung, wonach in der Frage nach dem Glauben als Voraussetzung für die Gültigkeit des Ehevertrages weiteres Studium erforderlich sei.

In der Frage der *konfessionsverschiedenen Ehe* engagierte sich besonders Kardinal *Jan Willebrands*, Präsident des Einheitssekretariats, der in seinem Votum in der ersten Synodenwoche nicht nur auf die Chancen für konfessionsverschiedene Ehen hinwies, zur größeren Einheit der Christen beizutragen und weitere Bemühungen um eine *gemeinsame Mischehenpastoral der Kirchen* forderte, sondern auch dafür plädierte, neue Überlegungen hinsichtlich einer weitergehenden Zulassung des nichtkatholischen Ehepartners zur Eucharistie anzustellen. Wenn der Kardinal auch für diesen Vorstoß keine Mehrheit fand, so enthalten die Propositionen immerhin die Aussage, daß die Bischofskonferenzen in der Frage der konfessionsverschiedenen Ehe größere Vollmachten erhalten sollten. Außerdem wird auch festgehalten, daß die konfessionsverschiedene Ehe eine „ökumenische Qualität" haben könne.

Eine besonders schwierige Bewährungsprobe für den pastoralen Grundansatz der Synode stellte, wie nicht anders zu erwarten gewesen war, die *Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe* und nach einer Pastoral der Kirche für die wiederverheirateten Geschiedenen dar. In der ersten Woche der Synode machte ungefähr jeder zehnte Redner dieses Thema zu seinem Hauptanliegen. Bei keiner anderen Proposition gab es bei der Schlußabstimmung so viele Gegenstimmen wie bei den Aussagen über Geburtenregelung und über die Unauflöslichkeit der Ehe; nicht umsonst widmete wohl auch Johannes Paul II. diesen beiden The-

men einen beträchtlichen Teil seiner Schlußansprache in der Sixtinischen Kapelle (vgl. ds. Heft, S. 612ff.).
Dabei war der Ausgangspunkt für alle Synodenväter klar: an der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen Ehe war festzuhalten. Hinsichtlich der Folgerungen aus diesem Grundsatz für die Stellung der wiederverheirateten Geschiedenen gingen im Plenum wie auch bei der Diskussion in den Sprachgruppen die Meinungen und Ansätze jedoch beträchtlich auseinander. Zwar zogen nur zwei Bischöfe in ihren Voten explizit eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie unter bestimmten Bedingungen in Erwägung (Bischof *John Gran* von Oslo und der indische Bischof *Ambrose Yeddanapalli*), aber andere Interventionen deuteten mehr implizit in dieselbe Richtung, wie beispielsweise die vorsichtigen, aber dennoch deutlichen Anfragen des kanadischen Erzbischofs *Henri Legaré*, der aufzuzeigen versuchte, daß sich im Kontext einer stärker personalistisch ausgerichteten Theologie der Ehe und einer damit möglichen „Pastoral des Erbarmens" neue Möglichkeiten auftun könnten. Weitgehend einig war man sich wieder in der Befürwortung einer besonders intensiven seelsorgerlichen Betreuung der wiederverheirateten Geschiedenen. In den Propositionen wird einerseits nochmals die Unauflöslichkeit der Ehe bekräftigt, wie auch, daß wiederverheiratete Geschiedene nicht zur Eucharistie zugelassen werden könnten. Weiter wird aber den Seelsorgern empfohlen, sich der sehr unterschiedlichen Situation der Gläubigen in einer zweiten Ehe bewußt zu sein; schließlich wird ein neues vertieftes Studium der ostkirchlichen Praxis angeregt, nach der eine Zulassung zur Eucharistie unter bestimmten Bedingungen möglich ist. Dieser nicht zuletzt von Vertretern der unierten Kirchen eingebrachte Gedanke war in einigen Sprachgruppen aufgegriffen worden, vielleicht als einziger mehrheitsfähiger Ausweg aus dem pastoral-doktrinären Dilemma. Im Blick darauf scheint es nicht unwichtig, daß Johannes Paul II. in seiner Schlußansprache den Propositionen zwar in den ersten Punkten folgte, den Passus über das Studium der ostkirchlichen Praxis dagegen unerwähnt ließ, dagegen aber das Leben wie Bruder und Schwester in der zweiten Ehe als unerläßliche Bedingung für eine Zulassung zur Eucharistie einschärfte.

„Humanae vitae" bekräftigt

Auch wenn Kardinal Primatesta in seinen Ausführungen vor der Presse am 23. Oktober feststellte, es sei keine objektive Information über die Synode, wenn man behaupte, daß es über die Fragen der Familie unter den Bischöfen Meinungsgegensätze gebe: hinter der immer wieder leitmotivisch geäußerten *Zustimmung zur Lehre von „Humanae vitae"* zeigten sich sowohl in den Einzelvoten wie in den Ergebnissen der Sprachgruppen durchaus unterschiedliche Akzentsetzungen und Zielvorstellungen. Die Ausgangslage war dabei von zweierlei bestimmt: auf der einen Seite standen die klaren Voten aus den europäischen und nordamerikanischen Kirchen, die vor allem auf den bestehenden Dissens zwischen Lehre und Verhalten mit den entsprechenden Konsequenzen für Leben und Glaubwürdigkeit der Kirche hinwiesen (Erzbischof Quinn, Kardinal Hume, Erzbischof Danneels; die deutschen Synodenväter engagierten sich in dieser Richtung weit weniger deutlich), auf der anderen Seite gab es den vielstimmigen Protest der Bischöfe aus allen Teilen der Dritten Welt über staatlich oder von multinationalen Konzernen aufgezwungene Programme zur Familienplanung und Geburtenkontrolle und gegen künstliche Methoden zur Geburtenkontrolle als primäres Mittel zur Begrenzung des Bevölkerungswachstums. Man kann allerdings bezweifeln, ob das Problem der Bevölkerungsexplosion wirklich in seiner ganzen Tragweite gesehen wurde (vgl. den Beitrag in HK, September 1980, S. 455ff.). So meinte Erzbischof *Alfonso Lopez Trujillo*, der Präsident des CELAM, die häufig gemachten Voraussagen über den Bevölkerungsüberschuß müßten in ihren Übertreibungen zurechtgerückt werden.
Bei der bloßen Wiederholung und Bekräftigung von „Humanae vitae" wollte es außer einigen konservativ-doktrinären Voten auch niemand bewenden lassen. So kristallisierten sich in der Synodendiskussion als Schwerpunkte die Forderung nach einer „Vertiefung" der Enzyklika Pauls VI. durch eine positivere Argumentation und einen „neuen Kontext" (diese Stichworte tauchten immer wieder auf), die pastorale Sorge um die Gläubigen, die das Verbot künstlicher Mittel nicht akzeptieren können oder wollen, sowie Bemühungen um die natürlichen Methoden der Geburtenkontrolle heraus, wobei Gewichtung und konkrete Entfaltung dieser Anliegen unterschiedlich ausfielen.
So setzten die einen – besonders Bischöfe aus der Dritten Welt – vor allem auf die weitere Erforschung und Propagierung der natürlichen Methoden. Sekundiert wurden sie dabei von den Ärzten unter den Experten und Auditoren, deren einseitige Auswahl allerdings kaum zu übersehen war, handelte es sich doch zumeist um bekannte Verfechter natürlicher Familienplanung wie der österreichische Arzt *Josef Rötzer* oder das australische Ärzteehepaar *Billings;* auch unter den Auditoren-Ehepaaren war keines, das nicht der kirchlichen Lehre voll und ganz Zustimmung bekundete. Hinsichtlich des pastoralen Vorgehens schien sich der auf der Synode auch in anderen Zusammenhängen mit Vorliebe gebrauchte Begriff der *„Gradualität"* als möglicher Lösungsweg für die Schwierigkeiten der Gläubigen und ihrer Seelsorger zu erweisen. Der Begriff wird auch in den Propositionen aufgenommen und im Sinn der Synodenmehrheit genauer bestimmt: Die Priester sollten erkennen, daß die Hinführung der Ehepaare zum Verständnis und zur Annahme der Lehre der Kirche „Geduld, Sympathie und Zeit" braucht, gleichzeitig aber auf dem normativen Charakter der Lehre bestehen. Das Verbot künstlicher Empfängnisverhütung, so die Propositionen, sei *normativ*, nicht nur ein *Ideal.* Hinsichtlich der angeregten Relecture von „Humanae vitae" wird festgestellt, daß die Theologen gemeinsam mit dem Lehramt die biblische Begründung und den personalistischen Charakter der

Lehre der Kirche deutlicher hervortreten lassen sollten, damit diese besser verstanden und akzeptiert werden könne. Diese Aussagen der Propositionen finden sich in der Schlußansprache des Papstes wieder, die deutlich auf die Grenzen des Gradualitätsbegriffs hinwies: „Gesetz der Gradualität", aber keine „Gradualität des Gesetzes".
Mit der Entscheidung der Synode, bei aller pastoralen Sorge und Bemühung um Vertiefung (so wurde mehrmals eine neue, positivere theologische Würdigung der menschlichen Sexualität angeregt) schließlich doch die normative Gültigkeit der Lehre in den Vordergrund zu rücken, ist aber nicht die ganze Bandbreite der von den Bischöfen eingebrachten Gesichtspunkte abgedeckt: So hatte Bischof *Hubert Ernst* von Breda in seiner Intervention vorgeschlagen, analog zur kirchlichen Soziallehre auch in der Lehre über Ehe und Familie zwar Grundsätze und Zielvorgaben zu formulieren, ihre konkrete Umsetzung aber den Eheleuten zu überlassen. Eine der beiden französischen Sprachgruppen kam, diese Anregung aufnehmend, zu der Aussage, man solle die Frage der Methoden nicht allzu tief mit der Würdigung der Grundwerte verbinden. Mit erfreulicher Klarheit kam schließlich auch Bischof *José Ruiz Navas* von Latacunga (Ekuador) auf den springenden Punkt zu sprechen: „Man muß klar und eindeutig herausstellen, daß es keine ‚katholische' Methode gibt. Konkreter muß auch gesagt werden, daß die Sittlichkeit auch und vor allem von der Liebe abhängt."
In der durch solche Stimmen angezeigten Richtung hätte wohl am ehesten eine Chance gelegen, den so vielbeschworenen „prophetischen Charakter" von „Humanae vitae" wirklich neu herauszustellen, ohne dabei kaum zu haltende Bastionen mit noch so gut gemeinten Argumenten verteidigen zu müssen.

Was heißt „sensus fidelium"?

Die von der Synode verabschiedete Botschaft greift zwar viele der besprochenen Themen auf, gibt aber nicht zuletzt aufgrund ihrer erbaulichen Diktion und der in der Knappheit notwendigen Vereinfachung kein zureichendes Bild von der auf dieser Vollversammlung geleisteten Arbeit und ihrer Dynamik. Das wurde auch schon in Rom von Synodenvätern unumwunden zugegeben. Nicht zufällig richteten sowohl die kanadischen wie die französischen Synodenväter gleichzeitig noch je eine eigene Botschaft an ihre Gläubigen. Schließlich ist auch zu vermerken, daß die Botschaft bei der Abstimmung in der Synodenaula mehr „non placet"-Stimmen erhielt als irgendeine der Propositionen.
Mehr Gewicht für eine Gesamtbeurteilung der Synode – die immer nur mit Einschränkungen möglich ist, solange der Gesamttext der Propositionen nicht bekannt ist – kommt deren in drei Punkte gegliederten Präambel zu: dort wird vom „sensus fidelium" gehandelt, dann von der Bedeutung der „Zeichen der Zeit", schließlich von der Kirche als wanderndem Gottesvolk, wobei in diesem Zusammenhang der Begriff der Gradualität eine wichtige Rolle spielt. An diesen Stichworten lassen sich wie in einem Brennspiegel sowohl die positiven und weiterführenden Ergebnisse der Synode wie ihre Grenzen deutlich machen, klarer als an dem denn doch fast zu breiten Themenspektrum. Schließlich war ja auch von vornherein nicht zu erwarten gewesen, daß die Synode auch nur zu den wichtigsten der angesprochenen Themen und angemahnten Anliegen substantielle Aussagen würde erarbeiten können.
Mit der Entscheidung für die drei genannten Punkte als Auftakt zu ihrem Schlußdokument haben die Bischöfe sicher einen guten Griff getan. Daß allerdings einige Sprachgruppen zu dem Ergebnis kamen, der deduktive und der induktive Aspekt müßten sich ergänzen, die Aufgaben der Familie müßten deshalb, so die englische Sprachgruppe A, sowohl im Licht der Offenbarung wie unter Berücksichtigung der heutigen Familie gesehen werden, ist eher der Aufweis einer Verlegenheit denn eine Lösung der in diesen Begriffen verborgenen Problematik.
Jedenfalls hat die Synode mit dem sensus fidelium und den Zeichen der Zeit dort auch wirklich ernst gemacht (oder es zumindest versucht), wo sie sich um eine Bestandsaufnahme der Lage in den verschiedenen Ortskirchen bemühte – von Bischöfen war öfters zu hören, schon wegen der Anstöße und Einsichten der ersten Woche habe sich die Reise nach Rom gelohnt – und auch ihr zum Teil fast schon zu häufig herausgestelltes pastorales Grundanliegen wie das Bemühen um Verständnis für Problemsituationen lassen sich hier als Pluspunkte einordnen. Die für weiteres Reden der Kirche über Ehe und Familie differenzierende Aussagen unentbehrlich machende *Unterschiedlichkeit der Situationen* ist dadurch ebenso deutlich geworden wie das glaubhafte Bemühen der allermeisten Bischöfe, neue Anstrengungen hinsichtlich der sozialen Verantwortung der Kirche wie der *Seelsorge* zu unternehmen.
Obwohl Ansätze dazu durchaus vorhanden waren, war die Synode aber nicht in der Lage, ihr Grundanliegen gerade hinsichtlich der innerkirchlich besonders umstrittenen Punkte der Lehre über Ehe und Familie wirklich *durchzutragen:* das hierzulande durchgängig *negative Echo* auf die Synodenergebnisse hat darin seinen verständlichen Anhaltspunkt und sollte nicht einfach mangelndem Verständnis für die Begrenztheit westeuropäischer Anliegen im Blick auf die Gesamtkirche oder der Vernachlässigung der positiven und weiterführenden Ansätze der Synode zugeschrieben werden. Hätte man Voten, wie das des Mailänder Erzbischofs Kardinal *Carlo Martini,* wirklich ernst genommen, man solle nicht nur die Familie als einen Kranken betrachten, dem es ein Heilmittel zu verabreichen gelte, sondern auch die Bischöfe sollten sich als „krank" betrachten, dann hätte weder das Verbot künstlicher Mittel der Geburtenregelung noch der Ausschluß der wiederverheirateten Geschiedenen von der Eucharistie so wie geschehen von der Synode bekräftigt werden können. Einem bedenkenswerten Begriff wie dem der Gradualität wurde damit letztlich seine Dynamik genommen; schließlich sind noch so intensive seelsorgliche Bemühungen kein Ersatz für mutigere Anfragen an Doktrin und Recht.

Strukturmängel – Aufgaben für die Nacharbeit

Daß die Synode mit den Herausforderungen, die ihr Thema enthielt, nur begrenzt fertig wurde, lag wohl auch an ihrer Struktur. So wurde ein altes Problem auch diesmal nicht zufriedenstellend gelöst: das *Verhältnis der Vorbereitungsphase zur Arbeit der Vollversammlung.* Das Instrumentum laboris war, obwohl unter Berücksichtigung der Stellungnahmen der Bischofskonferenz zu den Lineamenta erstellt, dann doch zu wenig Ausdruck der wirklichen Problemlage in ihrer Differenziertheit, als daß es der Arbeit der Vollversammlung als Grundlage hätte dienen können.
Gerade beim Thema Familie wäre es aber hilfreich gewesen, hätte man über ein Dokument als Basis verfügt, das die konkreten Erfahrungen der Bischofskonferenzen mit dem Beitrag von Experten, die während der Vollversammlung nur eine sehr begrenzte Rolle spielen konnten, verbunden hätte. So mußte die Aussprache der Vollversammlung letztlich wieder ab ovo beginnen, das Instrumentum laboris erwies sich so als beinahe überflüssig. Ein weiteres Gravamen mancher Synodenväter, das auch bei der internen Manöverkritik zur Sprache kam, war die Verbindung zwischen den einzelnen Phasen der Vollversammlung, vor allem die Frage, wie der Ertrag der vielen Voten und Stellungnahmen noch besser in den Schlußdokumenten seinen Niederschlag finden kann.
So lobenswert es schließlich auch war, daß man diesmal den Kreis der Experten und Auditoren ausgeweitet hatte, so wünschenswert wäre es gewesen, hätte man sich dabei um eine *redlichere und breitere Repräsentanz* bemüht. In Rom war öfters zu hören, die Bischöfe seien die besseren Vertreter der Laien gewesen. Das galt auch für die Zeugnisse christlicher Ehepaare, die in einer Veranstaltung am Sonntag den 12. Oktober, den der Papst zur Halbzeit der Synode als „Tag der Familie" proklamiert hatte und zu dem Vertreter verschiedener Familienorganisationen und geistlicher Bewegungen nach Rom gekommen waren, zu vernehmen waren. Auch wohlmeinende Beobachter konnten darin weder die Schwierigkeiten noch die Lösungswege wiederfinden, die gegenwärtig für einen Großteil christlicher Familien im Vordergrund stehen.

Auch bei dieser Vollversammlung kamen gegen Ende der Beratungen die Präfekten der einzelnen Kongregationen mit Berichten über Schwerpunkte ihrer Arbeit in den letzten Jahren zu Wort. Wo sie dabei auf das Familienthema eingingen, zeigte sich teilweise ein recht problematischer Dissens zu dem, was die große Mehrheit der Synodenväter zu ihrem Anliegen gemacht hatte; so wenn etwa Kardinal *James Robert Knox* feststellte, daß alle Getauften, unabhängig von ihrer Intention das Ehesakrament empfingen, wenn sie gültig die Ehe eingingen. Offenbar blieb diese Aussage in der Aula nicht unwidersprochen.
Welchen *Stellenwert* die Synode im Gesamten der kirchlichen Bemühungen um Ehe und Familie wirklich hat, wird sich nicht zuletzt an den einschlägigen Bestimmungen des neuen Codex iuris canonici zeigen: Schließlich waren von Synodenvätern zum einen konkrete Forderungen hinsichtlich kirchenrechtlicher Bestimmungen vorgebracht worden, zum anderen wurde verschiedentlich der Wunsch nach erneuten Konsultationen vor der endgültigen Verabschiedung des neuen Kodex gerade wegen der Aussagen zu Ehe und Familie geäußert. Demgegenüber erklärte Kardinal *Pericle Felici*, der den Synodenvätern schließlich doch noch Informationen über die Ehe und Familie betreffenden Normen des neuen kirchlichen Gesetzbuchs gab, daß eine erneute Konsultation der Bischöfe nicht vorgesehen sei.

Letztlich stellt sich damit die Frage nicht nur nach möglichen Veränderungen in der Arbeitsmethode künftiger Vollversammlungen, sondern nach der weiteren Entwicklung der Bischofssynode überhaupt. Während der vier Wochen in Rom waren keine deutlichen Vorstöße in Richtung einer stärkeren Aufwertung zu verzeichnen. Vielmehr hoben viele Bischöfe den Wert der Bischofssynode gerade als konsultatives Organ hervor. Hier liegen jedenfalls Aufgaben für den in der letzten Synodenwoche neu gewählten Rat der Bischofssynode (vgl. ds. Heft, S. 640). Vieles wird davon abhängen, wie sich unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. das Prinzip der Kollegialität weiter ausfaltet, gerade wo es z. B. das Verhältnis von Synode und Kardinalskollegium betrifft, das der Papst ja Ende letzten Jahres zu einer Vollversammlung nach Rom eingeladen hatte.

Die *Nacharbeit* der Synode ist vor allem Aufgabe der einzelnen Diözesen und Länder, in die die Bischöfe wieder zurückgekehrt sind. An Stoff dafür fehlt es angesichts der Vielfalt der aufgezeigten Aufgaben und der wertvollen Anstöße für die Familienpastoral nicht. Während allerdings Fragen wie die der Inkulturation (sie wurde von Kardinal *Victor Razafimahatratra* aus Madagaskar als Thema der nächsten Vollversammlung vorgeschlagen) sicher erst noch weiterer Studien bedürfen, stellt sich für die Bischöfe in Europa und Nordamerika vor allem das Problem, wie sie in ihren Ortskirchen gerade die Entscheidungen zu „Humanae vitae" und zur Geschiedenenpastoral vertreten und erklären. Neben den schon erwähnten Botschaften der französischen und kanadischen Synodenväter, die vor allem die positiven Aspekte der Synode herauszustellen sich bemühten und um Verständnis warben (so stellten die kanadischen Synodenväter fest: „Die schnellen und endgültigen Lösungen, die von manchen erhofft wurden, waren nicht möglich; dennoch ist ein wichtiger Schritt nach vorne gemacht worden"), haben die österreichischen Bischöfe mit ihrer Erklärung vom 6. November (vgl. ds. Heft, S. 638) einen beachtlichen Anfang gemacht, indem sie feststellten, Eheleute, die der in „Humanae vitae" vorgelegten Methode der Empfängnisverhütung nicht zustimmen könnten, verfehlten sich nicht, wenn sie bereit seien, ihre Überlegungen gewissenhaft fortzusetzen. Auch die deutschen Bischöfe werden um eine Stellungnahme nicht herumkommen. *Ulrich Ruh*

Was heißt Offenbarung?

Ein Gespräch zwischen Christen und Juden

Seit nunmehr fünfzehn Jahren finden, von der großen Öffentlichkeit kaum beachtet, im Verlagshaus Herder in Freiburg jeden Oktober auf wissenschaftlicher Basis und in internationaler Zusammensetzung Kolloquien statt, die sich zunächst unter dem Signet „Weltgespräch" dem interdisziplinären Austausch widmeten, seit acht Jahren aber, veranstaltet vom religionskundlichen Institut der Stiftung Oratio Dominica, die *Verständigung der Religionen* als ausdrückliche Zielsetzung haben. Diese Gespräche, deren Ergebnisse als Veröffentlichungen der Stiftung im Verlag Herder erschienen sind, möchten für die Anforderungen der Zukunft sensibilisieren, wenn die Religionen nicht nur überdauern, sondern aus ihrem Eigensten heraus als Kultur- und Menschheitsgut das Leben mitbestimmend prägen sollen.

Mit dem diesjährigen Kolloquium – übrigens dem dritten jüdisch-christlichen Religionsgespräch in diesem Rahmen –, das vom 16. – 18. Oktober über das Thema „Jüdisches und christliches Offenbarungsverständnis" stattfand und das zweifellos eines der bisher bedeutsamsten der ganzen Reihe war, wurde das von der Theologie noch viel zu wenig bearbeitete Offenbarungsthema ins Zentrum gerückt und über die Grenzen der Konfessions- und Religionsverschiedenheit hinweg reflektiert. Die Referenten kamen aus Israel, den USA, der Schweiz und der Bundesrepublik Deutschland.

Die Geschichte als Distinctivum

Wenngleich alle Referate ineinander übergriffen, so lassen sich rückblickend doch drei aufeinanderfolgende Wegstrecken ausmachen, die die Teilnehmer gemeinsam zurückgelegt haben: eine mehr bibel-theologisch orientierte, eine historisch-nachbiblische und eine neuzeitlich-gegenwärtige.
Zunächst erinnerte der Alttestamentler Professor *Rolf Rendtorff* (Heidelberg) daran, wie vor zwanzig Jahren als Gegenbewegung gegen die Dialektische Theologie die Sicht von der Offenbarung als Geschichte gewonnen wurde. Allerdings habe dieser Sicht damals noch das Schema von der Ablösung und Erfüllung Israels in Jesus Christus und seiner Kirche zugrunde gelegen. In der Zwischenzeit sei, so Rendtorff, die für ihn entscheidende Erkenntnis hinzugekommen, daß neben der christlichen Kirche im gläubigen Judentum eine ungebrochene Fortsetzung des biblischen Israel existiere.
Professor *Shemaryahu Talmon* (Jerusalem) nahm diesen Faden auf, indem er über ein mögliches *jüdisches Verständnis von Offenbarung in biblischer Zeit* referierte. Eine wichtige Information für die christliche Exegese bestand darin, daß für die jüdische Exegese – auch für die kritische – innerhalb der Offenbarungsgeschichte des Pentateuchs eine Quellenscheidung aufgrund verschiedener Gottesnamen und verschiedenen Wortgebrauchs inakzeptabel ist: Gott wird aufgrund seiner verschiedenen Taten verschieden benannt; und in einer Sprache, die vom Parallelismus membrorum lebt, sind Synonyme kein Zeichen für unterschiedliche Autorschaft. Die verschiedenen an die Väter ergangenen Gottesoffenbarungen sind Teilaspekte der einen Offenbarung des einen Gottes: Offenbarung ist in Offenbarungen ergangen. Die anschließende Diskussion versuchte die Veränderung in der Sehweise von heute als Wende von „Offenbarung als Geschichte" zu „Geschichte als Offenbarung" zu charakterisieren.
Das systematische Referat „Biblische Offenbarung in der Grundspannung von Ursprung, Überlieferung, Gegenwart und Zukunft" von Professor *Dietrich Wiederkehr* (Luzern) versuchte anschließend, eben die Geschichte als Distinctivum biblischer Offenbarung festzumachen (gegenüber aller Rede von Offenbarung in außerbiblischen Räumen des weltimmanenten, zyklischen Denkens): hier kann das Christentum die Interpretationshilfe des Judentums erwarten, wo es in Gefahr ist, über der Gegenwart des Christusereignisses die bleibende Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Offenbarung des Alten Testamentes – gerade auch *im* Christusereignis – zu vergessen.
Nach dem mehr biblisch ausgerichteten Teil wendete sich das Gespräch der nachbiblischen Zeit zu. Professor *Jakob J. Petuchowski* (Cincinnati) erörterte den Offenbarungsbegriff der Rabbinen zur Zeit des klassischen Rabbinismus. Zentral sei der Satz von der göttlichen Herkunft der Thora, worunter in diesem Zusammenhang der Pentateuch verstanden worden sei – allerdings in einem so weiten Sinn, daß darunter auch der Schöpfungsplan und die Offenbarung an die vorabrahamitischen und nichtisraelitischen Völker fallen könne. Neben der Thora kannten die Rabbinen, so Petuchowski, die Herrlichkeit Gottes (schechina), die Himmelsstimme (bat qol) und den wiederkommenden Elija als Möglichkeiten unmittelbarer Offenbarungserfahrung.

Im Zeichen des Wortes

Äußerst instruktiv war der Vortrag des ebenfalls aus Cincinnati gekommenen Professors *Barry S. Kogan* über die Auslegung der Offenbarung im Werk des *Maimonides*. Hier erfuhr man, daß im jüdischen Raum durch die Re-

zeption des hochmittelalterlichen Aristotelismus Formulierungen über den Offenbarungsbegriff gefunden wurden, wie sie im christlichen Raum auf vergleichbarer Sprachebene etwa auch bei Thomas von Aquin begegnen. Nicht zufällig wurde in der anschließenden Diskussion daran erinnert, es sei im Spanien jener Zeit möglich gewesen, daß jüdische, christliche und muslimische Gelehrte über religiöse Themen gemeinsam disputierten, was es weder früher noch später wieder gegeben habe.

Der Tübinger Fundamentaltheologe Professor *Max Seckler* drückte die Hoffnung aus, die Gemeinsamkeiten des Ursprungs und der Selbstinterpretation der drei Offenbarungsreligionen würden vielleicht eines Tages im jüdisch-christlich-islamischen Dialog eine erneute und vertiefte Bedeutung gewinnen. Er gab einen Durchblick durch die Entwicklung des Offenbarungsdenkens der Antike (Gott zeigt sich), des Mittelalters (Gott belehrt) und der Neuzeit (Gott gibt sich selbst) und zeichnete den Weg nach, der über Aufklärung und Romantik zur Weiterentwicklung des Offenbarungsdenkens in der Zeit zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien führte, bis es möglich geworden ist, daß die *Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils* nicht eine bloß konfessionell katholische Sichtweise, sondern weitgehend den Konsens christlicher Offenbarungstheologie unseres Jahrhunderts paradigmatisch zum Ausdruck bringt, insofern es dank des Einflusses der evangelischen Theologie gelungen ist, die Offenbarungstheologie ganz im Zeichen einer Theologie des Wortes (die Konstitution nennt sich „Dei Verbum") vorzulegen. Der entscheidende Punkt, von dem her die Konstitution konzipiert ist, sei die Einsicht, daß Gott nicht dies und das, sondern sich selbst offenbart, und das nicht eigentlich im Sinne einer kognitiven Selbsterschließung, sondern vielmehr als Selbstmitteilung zur erlösenden Teilhabe für das Geschöpf. Damit ist nun, so Seckler, ein Offenbarungsverständnis zum Tragen gekommen, in welchem das Wesen des Heilsgeschehens als Offenbarungsgeschehen aussagbar sei.

Verheißung und Erfüllung

In dem dritten und abschließenden Teil widmete sich das Kolloquium den unmittelbaren *Voraussetzungen für das heutige jüdisch-christliche Gespräch.* Professor *Michael E. Meyer,* auch er aus Cincinnati, zeichnete die Offenbarungsfrage im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts nach und kam zu dem Ergebnis, daß die oft recht widersprüchlichen Offenbarungstheorien auf dem Hintergrund zu sehen sind, daß die führenden jüdischen Geister ihren Offenbarungsbegriff – jeder auf seine Weise – entwickelten, der es den Juden ermöglichen sollte, bei aller Integrierung in die deutsche Kultur die eigene kulturelle Identität zu wahren. Dabei stand z.B. Samson Raphael Hirsch (1808–1888), der Erneuerer der Orthodoxie, der die Thora als geoffenbarte Lehre über das menschliche Leben verstand und die Offenbarung, in die er zur Wahrung der rabbinischen Traditionskette auch den Talmud einbezog, völlig heteronom erklärte, neben Samuel Hirsch (1815–1889), einem Vertreter der radikalen Reformbewegung, der dafür hielt, daß am Sinai nichts gelehrt worden sei, was der autonome Menschengeist nicht auch aus sich heraus hätte erreichen können, und der lediglich eine natürliche, jedem Menschen innewohnende „Offenbarung" akzeptieren wollte, so daß die Bibel kein Offenbarungsbuch, sondern ein Geschichtsbuch sei.

Einen Schritt weiter zurück zu den Wurzeln heutigen Offenbarungsbewußtseins ging Professor *Peter Eicher* (Paderborn), als er Spinozas bürgerliche Religionsphilosophie im jüdisch-christlichen Dialog erörterte, wobei er die Intention verfolgte, den jüdisch-christlichen Dialog in den Kontext einer Aufklärung über die von Spinoza inaugurierte neuzeitliche Aufklärung aller Religion zu stellen. Da der Referent schon vor Ende des Kolloquiums abreisen mußte, blieb leider keine Gelegenheit, die durch seinen Vortrag hervorgerufenen Fragen zu beantworten. Das war um so mehr zu bedauern, als Eicher aufgrund seiner Veröffentlichungen die Erwartung weckte, auch ein klärendes Wort zur Begriffsbestimmung von Offenbarung beitragen zu können.

Bedauert wurde auch, daß Frau Professor *Rivka Horwitz* nicht aus Beer Sheva kommen und das ihr zugedachte Thema „Offenbarungsglaube im Denken von Franz Rosenzweig und Martin Buber" behandeln konnte. Für sie sprang *Walter Strolz,* der Leiter der Tagung, ein und referierte über Franz Rosenzweig als jüdischen Denker der Offenbarung. Seine Ausführungen ließen Werk und Persönlichkeit einer der überragendsten Gestalten der jüdisch-christlichen Verständigung lebendig werden und leiteten zum Schlußreferat „Perspektiven eines messianischen Christusglaubens" über, das Professor *Hans-Joachim Kraus* (Göttingen) hielt.

Kraus unternahm den Versuch, die Christologie hineinzustellen in die biblische Geist-Präsenz Gottes und von daher die *Perspektiven von messianischer Verheißung und Erfüllung* neu zu bestimmen, so daß die Verheißung durch die Erfüllung weder abgelöst noch aufgelöst wird, sondern die Verheißung in Jesus als dem Christus mit dem Ja und Amen Gottes bekräftigt, besiegelt, nahegebracht und zugesprochen wird. Über diese auf Hoffnung bauende, zukunftsgerichtete Sichtweise der Offenbarung in Christus einen Dialog zu führen bleibt als Aufgabe gestellt.

Referate und Diskussionen des Kolloquiums haben bewußtgemacht, wie differenziert der Offenbarungsbegriff ist und wie viele Implikationen der eigenen Traditionsgeschichte und Denkweise in ihm enthalten sind. Es ist das Verdienst des Veranstalters, ein Gespräch angestoßen zu haben, von dem zu hoffen ist, daß es weitergeführt wird.

Offenbarung Angelpunkt der Verständigung

Eine Perspektive, auf die der Leiter des Kolloquiums bereits bei der Eröffnung hinwies und die in der Diskussion mehrfach angesprochen wurde, ist die Einbeziehung der östlichen, nichtmonotheistischen Hochreligionen in das

gemeinsame Gespräch gegenseitiger Verständigung. Da diese Religionen sich selbst auch als geoffenbart verstehen, wird eine gemeinsame Klärung der drei monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam –, was sie mit Offenbarung meinen, unumgänglich sein. So könnte das Bedenken des Offenbarungsbegriffs zum Angelpunkt der Bemühungen werden, die Güter, die sich in anderen Religionen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern, wie das Zweite Vatikanische Konzil mahnte. Am Rande der Tagung war zu erfahren, daß der Veranstalter für 1981 im ökumenischen Institut Bossey bei Genf ein Kolloquium über das Thema „Offenbarung als Heilserfahrung" plant, zu dem Vertreter des Hinduismus, Buddhismus und Christentums aus Indien, Sri Lanka, Japan, Deutschland und den USA eingeladen werden sollen.

Gerbert Brunner

Den Frieden entwickeln

Zu einer Tagung in Tutzing

Über „Frieden" und „Abrüstung" wird in der evangelischen Kirche der Bundesrepublik seit jeher häufiger und intensiver gesprochen als im katholischen Bereich. Dieses Gespräch verläuft aber auch in sehr vielfältigen Formen und wird nicht nur von Synoden, Kammern, ökumenischen Gremien und Kirchenleitungen getragen. Es findet ebenso stark unter Gruppen evangelischer Christen statt, die sich in der Friedens- und Abrüstungsfrage besonders engagieren. Dieses Engagement ist besonders wertvoll, weil es zur Prüfung der Gewissen anhält. Daß solche Gruppen eine durchaus unterschiedliche und nicht immer befriedigende Sachkompetenz mitbringen, muß dabei in Kauf genommen werden.

Forum von und für Gruppen

Von dieser Situation war auch eine Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing an Allerheiligen (31. 10. – 2. 11.) gekennzeichnet, die sich das Thema gestellt hatte „Den Frieden entwickeln – kirchliche Verantwortung angesichts des Wettrüstens". Die Tagung versuchte vor allem, die Problematik des Wettrüstens auf dem Hintergrund der gegenwärtigen politischen Spannungen zu erörtern. Besonders hervorgehoben wurde die Rolle Europas und hier wiederum die Frage nach der Verantwortung der Kirche und des einzelnen Christen. Wie schwierig eine Annäherung gerade an diesem Punkt ist, zeigte sich darin, daß die Diskussion weniger durch referierte Thesen als vielmehr durch die Anwesenheit einer ganzen Reihe von Vertretern verschiedener Friedensinitiativen unterschiedlicher Provenienz sehr disparat war.

So wurde z.B. die „Ökumenische Studienarbeit" vorgestellt, die seit 1948 eine beachtliche Reihe von internationalen Jugendkonferenzen und -treffen organisiert hat.

Zu den namhaften in Tutzing vertretenen Organisationen gehörte auch der bereits 1914 gegründete „Internationale Versöhnungsbund", dessen Ziel es ist, überall dort, wo Spannungen herrschen, „das Wort von der Versöhnung Gottes mit den Menschen zur Grundlage des zwischenmenschlichen Verhaltens zu machen". Bekannte Mitglieder sind bzw. waren u.a. Martin L. King, Pfarrer Lutulli, Pastor Niemöller, Helmut Gollwitzer, Theodor Ebert. (Vom Versöhnungsbund ging bekanntlich nach dem Zweiten Weltkrieg die Initiative zur Aufnahme des Rechtes auf Kriegsdienstverweigerung in das deutsche Grundgesetz aus.)

Auch die von der (katholischen) „Pax Christi" entwickelten Gedanken zur Friedenserziehung wurden vorgestellt: Frieden und Gewaltfreiheit im Umgang miteinander vorleben und praktizieren, Kinder und Jugendliche zum Frieden erziehen und Mitverantwortung für den Frieden wahrnehmen bzw. aktiv für die Beseitigung von Unrecht und Unfreiheit eintreten. Schließlich stellten sich noch eine Fülle von kleinen Gruppen vor, die eher auf lokaler Ebene in Arbeitskreisen zusammengefunden haben und die Öffentlichkeit meist über die Organisation von „Friedenswochen" zu erreichen suchen: so der „Landeskonvent bayerischer evangelischer Theologiestudenten", die „Evangelische Studentengemeinde München", ein „Arbeitskreis Ökologie und Frieden" der Grünen, eine Gruppe „Erziehung zur Friedenserziehung" und die „Friedensinitiative Rothenburg o.T.".

Daß gezielte Initiativen in Fragen der Abrüstung als Weg der Friedenssicherung das Gebot der Stunde sind, darüber waren sich die Teilnehmer der Tutzinger Tagung trotz beträchtlicher Unterschiede der politischen Orientierung einig. Ein heftiger Disput entspann sich erwartungsgemäß bald über das „Wie". Die Extrempositionen wurden von Vertretern zweier Gruppierungen vertreten, deren Argumente auch stellvertretend für eine seit Sommer dieses Jahres innerhalb der Evangelischen Kirche anwachsende neue Diskussion gesehen werden können: „Ohne Rüstung leben" und „Sicherung des Friedens". Die Aktion „Ohne Rüstung leben" wurde als Arbeitskreis von „Pro Ökumene" 1978 gegründet und zählt mittlerweile über 15000 Mitglieder. Angelpunkt für die Mitgliedschaft ist eine Bereitschaftserklärung, ohne Schutz militärischer Rüstung leben zu wollen und im Staat dafür einzutreten, daß Frieden ohne Waffen politisch entwickelt wird. In einem offenen Brief an den Vorsitzenden des Rates der EKD vom Mai 1980 wandte sich die Aktion an die Bischöfe, Kirchenzeitungen und Synoden mit der Bitte, „öffentlich zu

erklären, daß sie den Krieg verwerfen und daß die Verurteilung des Krieges eine Einstellung aller Rüstungsmaßnahmen und die Verweigerung des Kriegsdienstes zur Folge haben müsse" (Informationen 12 von „Ohne Rüstung leben", Juni 1980, S. 2). Diese in ihrem moralischen Potential so konsequente Haltung wirkt, gekoppelt mit öffentlichem Engagement, als permanenter Denkanstoß. Als ein deutliches Korrektiv zu dieser Gruppe versteht sich die im Juli 1980 gegründete Initiative „Sicherung des Friedens", die davon ausgeht, daß die Parole „Ohne Rüstung leben" den Rüstungswettlauf eher beschleunigt als eindämmt. „Die Notwendigkeit zum Nachrüsten kann somit Folge von Versäumnissen sein. Dies ist dann der Fall, wenn das Gleichgewicht der Kräfte bis zur Möglichkeit eines risikolosen Mißbrauchs militärischer Macht gestört ist" (Erklärung „Sicherung des Friedens", Juli 1980, S. 2).

Abschreckung durch weniger kostspielige Potentiale

Eher am Rande, zwischen einem postulierten Zustand der „Rüstungslosigkeit" und dem eines militärischen Gleichgewichts, wurde noch ein dritter Weg sichtbar, indem man dafür plädierte, neue durchaus nicht gewaltfreie Waffen außerhalb des nuklearen Spektrums zu entwickeln und diese als ein Potential lokaler technologischer Schwerpunkte mit *Maßnahmen sozialer Verteidigung* zu koppeln. Die Forschung über Formen sozialer Verteidigung begann nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Gedanken der Übertragbarkeit Ghandischer Kampftechniken auf akute zwischenstaatliche Konfliktsituationen zu experimentieren. Soziale Verteidigung versteht sich in deren Gefolge als Verteidigung durch die eigene Lebensform.
Darüber hinaus wurden auch gezielte Vorschläge zu Abrüstung bzw. kooperativer Rüstungssteuerung eingebracht, die *Wolf Graf Baudissin* im Juni dieses Jahres anläßlich der Konferenz Europäischer Kirchen in Madrid entwickelt hatte. Baudissin hatte dort zwar vor einer Forderung nach weltweiter Abschaffung aller Militärpotentiale als kurz- oder mittelfristiges Ziel gewarnt, sich aber für eine radikale Änderung der Rüstungspolitik ausgesprochen. Die Rüstungssteuerung solle „auf internationaler Basis die nationalstaatliche Rüstungsdynamik einfangen und umkehren", und durch „Optimierung strategischer Stabilität solle glaubwürdige gegenseitige Abschreckung mit weniger bedrohlichen und weniger kostspieligen Potentialen aufrechterhalten werden" (epd-Dokumentation 32/80, S. 7).
Wie dringend ein solcher Weg wäre, machte die wenn auch nur sehr pauschale Vergegenwärtigung der gegenwärtigen Rüstungslage deutlich: Seit dem Zweiten Weltkrieg hat die Rüstungsforschung enorme Fortschritte erzielt. In den nächsten dreißig Jahren können wir weitere technologische Umwälzungen erwarten: bei der Kriegsführung im Weltraum, der Automatisierung des Schlachtfeldes, der U-Boot-Abwehr, beim militärischen Einsatz von Hochenergie-Lasern und in vielen anderen Bereichen. Und die Perspektiven für eine spürbare Abrüstung sind, angesichts des amerikanischen Wahlausgangs, der Schwierigkeiten bei der KSZE-Nachfolgekonferenz in Madrid und der SALT II Probleme schlechter denn je. „Zum erstenmal seit Jahrzehnten", so wurde Carl Friedrich von Weizsäcker zitiert, „besteht in den achtziger Jahren die Gefahr eines großen europäischen Krieges" (*Carl Friedrich von Weizsäcker*, Gesprächsbeitrag zum Madrider KEK-Treffen, epd Dokumentation 32/80, S. 13). Entgegen allen Bekenntnissen zu Frieden und Abrüstung erhöhen die Regierungen jährlich die Zahl ihrer Waffen. Im Jahre 1978 z. B. wurden in der Welt annähernd 400 Milliarden Dollar für Rüstungszwecke ausgegeben. Dieser Betrag entspricht nach Angaben des Internationalen Instituts für Friedensforschung in Stockholm in etwa dem gemeinsamen Brutto-Sozialprodukt der 65 lateinamerikanischen und afrikanischen Staaten.
Als besonders bedenklich bezeichnete *Leopoldo Niilus*, der Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten beim ÖRK in Genf und erster Referent der Tagung, den Nachrüstungsbeschluß der USA vom Dezember 1979 und die geplante Stationierung von über 500 Raketen auf europäischem Boden, wodurch eine doppelte Gefahr beschworen werde: zum einen führe die technologische Entwicklung und die damit verbundene Flexibilität und Treffgenauigkeit zu einer neuen Generation von Waffen und demzufolge zu neuen Strategien. Anderseits seien die russischen Mittelstreckenraketen eurostrategische Waffen und hätten in bezug zur USA ausschließlich taktische Funktion. Für den europäischen Raum bedeutet dies aber, daß er als potentieller Schauplatz höchst gefährdet ist. Von den Waffen, die während der achtziger Jahre noch in die Arsenale kommen, würden bestimmte Typen für eine Umwälzung sorgen, die so beschaffen sei, daß mit ihnen ein Atomkrieg unterhalb der Schwelle totaler Vernichtung geführt werden kann.

Was können die Christen und die Kirchen tun?

Wie können die Kirchen und der einzelne Christ in dieser Lage handeln? Der Theologe Prof. *Joachim Track* (Neuendettelsau) ging in Tutzing von der Zielvorstellung aus, daß Frieden eine Gabe Gottes und Wille für seine Schöpfung sei. Er sprach über die Spannung, welche dadurch entstehe, daß das Reich Gottes „noch nicht" da sei und Liebe folglich nicht mit „Nachgeben" gleichgesetzt werden dürfe, sondern auch Kategorien wie „Ordnung, Recht, Staat und Macht" beinhalte. Vorausgesetzt sei dabei, daß zwei Maßstäbe immer im Blick bleiben: die Qualität des Staates und die ständig anzustrebende Versöhnung. Auch Track hielt die These „Ohne Rüstung leben" eher für eine Einladung zum Angriff, die zudem aus Gründen psychischer Überforderung zu Überreaktionen führen könne. Er plädiert aber für eine *Unterbrechung des Rüstungsregelkreises* aus dem Evangelium heraus. Gerade den Christen falle hierbei eine doppelte und wichtige Rolle zu, die sie, bestärkt durch die „Phantasie des Glaubens"

als „Einüber" in der Gesellschaft übernehmen könnten. Durch den gelebten Glauben, und da der Glaube an uns selbst auch den anderen akzeptieren lasse, könnten Christen hier „Menschen des Anfangs" werden. Vor allem aber sei es Aufgabe der Christen, in den eigenen Gemeinschaften Frieden zu entwickeln, indem sie die Einübung in den langwierigen Prozeß des gemeinsamen Umgangs in Liebe und Verantwortung praktizieren. Auf dem Weg über den eigenen Lebenskreis und über die Gesellschaft sollte es möglich werden, die Versöhnung als Kategorie politischen Handelns denkbar zu machen.

Nach Baudissin, auf dessen Ausführungen in Madrid auch bei der Diskussion über die Aufgaben der Kirchen und der Christen angesichts der Friedensbedrohung und des Wettrüstens zurückgegriffen wurde, bringen die Kirchen entscheidende Voraussetzungen mit, um auf breiter Ebene Vorurteile, Ideologien, Ängste abbauen zu können und auf dem Weg über die Information der Bürger Entspannungs- und Kooperationsbereitschaft zu entwickeln:

- „sie verfügen über ein weites Netz interner, nationaler wie internationaler Verbindungen, um sich selbst zu informieren und sich ein einigermaßen zutreffendes Bild zu verschaffen;
- sie haben einen breiten Kreis von offiziellen wie inoffiziellen Kontakten, um das Gehörte zu überprüfen und begründete Schlußfolgerungen an die Entscheidungsträger bzw. die Öffentlichkeit heranzutragen;
- sie sind in den meisten Fällen nur bedingt Partei im verengenden Sinne und daher auch glaubwürdiger als manche andere Autoritäten, insbesondere wenn sie der Versuchung widerstehen, allzu detaillierte Expertisen zu verfassen;
- sie können gerade in Krisen bei Versagen der diplomatischen Kanäle einen Minimaldialog in Gang halten und ihre guten Dienste für inoffiziellen Kontakt anbieten;
- die Kirchen können von ihrem Menschenbilde her besser als andere Organisationen Klischees erschüttern, Feindbilder in Frage stellen und auf die Wirklichkeitsferne ideologischer Konzepte hinweisen bzw. an die Erfordernisse konkreter Situationen erinnern" (Wolf Graf von Baudissin, a.a.O., S. 12).

Eine „Strategie" der Abrüstung kann sich also nicht auf Kriterien der Wirksamkeit oder des Erfolges allein beschränken. Sie muß einen ethischen, kulturellen und geistigen Beweggrund haben. Diesen Beweggrund zur Wirkung zu bringen ist gerade auch Aufgabe der Kirchen. Damit ist freilich nicht das Grunddilemma des Atomzeitalters aufgelöst, daß den Menschen zwar jene Art von Intelligenz auszeichnet, die ihn befähigt, hervorragenden Gebrauch von der modernen Technik zu machen, daß er jedoch große Schwierigkeiten hat, zugleich jene sozialen und politischen Institutionen zu schaffen, die er braucht, um die Technik zu beherrschen und vor allem sie zu nur friedlichen Zwecken einzusetzen. *Cordelia Rambacher*

Länderbericht

Ein neues Frankreich im Entstehen

Jahrzehnte des Wandels zeigen Wirkung

Das Urteil über Völker und Staaten stützt sich häufig auf die Erfahrungen und Beobachtungen der Vergangenheit, weil es sich hierbei, wie man glaubt, um solide Erkenntnisse handelt, während die Analyse der Gegenwart zwangsläufig als weit subjektiver erscheint. Nur verbinden sich mit der Vergangenheit nicht selten Vor- oder Fehlurteile, die ebenfalls einen ausgesprochen subjektiven Hintergrund haben und lediglich durch den zeitlichen Abstand scheinbar objektiviert werden. Alle geben zwar ohne weiteres zu, daß die Welt in ihren sämtlichen Bereichen einem ständigen Wandel unterliegt, aber die meisten wollen sich mit diesem Wandel erst befassen, wenn er vollendet ist und sich hiermit in die Vergangenheit einreiht. Eine gewisse Rechtfertigung findet diese Gewohnheit darin, daß die Entwicklungstendenzen in einer Spirale verlaufen und insbesondere im Leben der Völker, selbst nach vorübergehenden revolutionären Explosionen – von wenigen Ausnahmen abgesehen –, die Veränderungen nie radikal einen völlig neuen Zustand schaffen. Das Alte, im allgemeinen in starken Traditionen verwurzelt, bleibt fortbestehen und wird nur vom Neuen überlagert. Um einen banalen Vergleich zu wählen: Das Flugzeug hat das Fahrrad nicht verdrängt, noch das Neonlicht die Kerze.

Frankreich hat unverändert den Ruf, sogar noch im Lager der politischen Linken weitgehend konservativ zu sein, schon weil es nicht auf seine Traditionen verzichten will und der überwiegende Teil seiner Einwohner den unmittelbaren Kontakt zum Land, zum Boden aufrechterhält. Es ist nicht belanglos, wenn bis zum heutigen Tage im französischen Geschichtsbild jeder Bruch vermieden wurde und weder die große französische Revolution von 1789 noch General de Gaulle und seine Widerstandsbewegung 1945 die Gesetze des Königreichs und des Vichy-Regimes für hinfällig erklärten. In nicht allzu ferner Zukunft dürfte die überwiegende Mehrheit der Franzosen den am Ende des Zweiten Weltkrieges zum Tode verurteilten

Marschall Pétain ebenso in ihr national-historisches Erbe aufnehmen wie die schlimmsten Könige und die Revolutionäre Robespierre und Saint-Just, die erbarmungslos mit der Guillotine wüteten.
Neben dieser *traditionsbedingten konservativen Haltung* gibt es aber auch kräftige Elemente des Wandels, die die Behauptung rechtfertigen, daß ein neues Frankreich entsteht, dies auf zahlreichen, verschiedenartigen Bahnen, die mitunter auf dem Charakterbild erst leicht skizziert und noch nicht tief eingeprägt sind, so daß das Ganze einer unvollendeten Symphonie gleicht. Es ist auch nicht erstaunlich, daß in einigen Fällen der Schatten der Vergangenheit stärker ist als das Licht der Zukunft, zumal sich Rückschläge nicht vermeiden lassen und man für die Umgestaltung der Mentalitäten die Regeln der Echternacher Springprozession hinnehmen muß. Es mag daher angebracht sein, die Scheinwerfer auf einige wesentlich und langfristig wirkungsvolle Veränderungen und Entwicklungstendenzen im heutigen Frankreich zu lenken, gewiß nicht in der Absicht, zu werten oder gar zu loben, wohl aber in der Hoffnung, Vorurteile und Fehlmeinungen, die von der Realität überholt wurden, wenn möglich aus der Welt zu schaffen. Dies soll keineswegs besagen, daß alles rosig ist und es keine bedenklichen Schwächen mehr gibt.

Die Entwicklung zum Industriestaat ist abgeschlossen

In den letzten dreißig Jahren ist Frankreich der *Übergang vom Agrar- zum Industriestaat* gelungen. Um die Jahrhundertwende vermochte es zwar bereits einige technisch sehr fortgeschrittene Industriezweige aufzuweisen. Es besaß damals einige der leistungsfähigsten Stahlwerke und durfte sich auch im Textilsektor als führend betrachten. Die Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik blieb jedoch das Produkt landwirtschaftlich bedingter Vorstellungen. Bezeichnend hierfür war das Autarkie-Denken. Zwischen den Weltkriegen hielt sich Frankreich für krisenfest und widerstandsfähig, weil es für seine Lebensmittelversorgung einfuhrunabhängig war und nur einer bescheidenen Ausfuhr bedurfte, um den als zweitrangig betrachteten Restbedarf zu decken. 1954 lebten noch 41% der Bevölkerung in Gemeinden mit weniger als 2000 Einwohnern, 1975 waren es lediglich 27%. Es ist leicht verständlich, daß eine derartige Verlagerung unmittelbare Auswirkungen auf die politische und wirtschaftliche Aktion hat. Zwischen 1955 und 1979 verringerte sich die Zahl der Bauernbetriebe von 2,3 auf 1,3 Millionen. Vielleicht noch stärker ins Gewicht fällt, daß 1979 hiervon nur 774000 Eigentümer oder Pächter Vollzeit-Bauern waren, während fast 500000 Bauernbetriebe Rentnern oder anderweitig Berufstätigen als Nebenerwerb dienten. Deshalb verfügten auch 1977 fast 61% der Bauernbetriebe über weniger als 20ha Land, was bedeutet, daß für Produktion und Leistungskraft der französischen Landwirtschaft nur die restlichen 39% Berücksichtigung verdienen. Leider warfen die Statistiken alle diese landwirtschaftlichen Betriebe in einen einzigen Topf und errechnen Durchschnittswerte, die wirtschaftlich keinen Sinn haben und außerdem den Eindruck vermitteln, daß es um Frankreichs Bauern nicht allzu gut bestellt ist. Aber selbst dann hat sich die durchschnittliche Produktivität seit 1955 mehr als verdreifacht, denn einschließlich der Familienmitglieder und der Landarbeiter ist bei wesentlich gestiegener Produktion die Zahl der in der Landwirtschaft erwerbstätigen Personen von 6,14 auf 2,74 Millionen zurückgegangen.
Die relative Zurückdrängung der Landwirtschaft – die übrigens noch ein gutes Stück Weges zurückzulegen hat, um unter Ausnützung ihres natürlichen Potentials zur leistungsfähigsten Europas zu werden – erfolgte nicht zufällig, sondern wurde seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges von der Regierung durch zahlreiche Maßnahmen gefördert. Sie war schon das Ziel des vom Vater der Europapolitik, *Jean Monnet*, ausgearbeiteten ersten französischen Modernisierungsplans. Dem zu keinem Augenblick obligatorischen Planungssystem ist auch die *Modernisierung und der Ausbau der gesamten Infrastruktur* zu verdanken. Das Land mußte einen erheblichen Rückstand aufholen. Verschiedene Lücken, z. B. in der Binnenschiffahrt und im Straßennetz, werden erst jetzt beseitigt. Ohne die systematische Konzentration der mobilisierbaren, staatlichen Investitionskredite auf die Infrastruktur während einer längeren Periode wäre die Umwandlung des Agrarstaates in einen international leistungsfähigen Industriestaat kaum denkbar gewesen. Selbst zahlreiche Franzosen sind sich noch nicht genügend dieser grundlegenden Veränderung bewußt geworden und nehmen mit Erstaunen zur Kenntnis, daß Frankreich ungefähr auf gleicher Ebene mit Japan zum drittgrößten Exportland in der Welt geworden ist und es in der Gruppe der großen Industriestaaten mit seinem Exportwert pro Einwohner an zweiter Stelle steht, zwar mit nicht geringem Abstand gegenüber der Bundesrepublik Deutschland, aber weit vor USA und Japan.

Beispiele internationaler Spitzenleistungen mehren sich

Die *Ausweitung und Konsolidierung des Dienstleistungssektors* sind eine weitere Folge der hier aufgezeichneten Entwicklung. Es besteht eine unmittelbare Beziehung zwischen der Konkurrenzfähigkeit von Landwirtschaft und Industrie und dem Gewicht des Dienstleistungssektors, der zur Steigerung der globalen Produktivität beiträgt und die infolge des Produktivitätsfortschritts freigesetzten Arbeitskräfte der beiden Produktionsbereiche aufzunehmen vermag. Obwohl der Dienstleistungssektor im Vergleich zu den anderen großen Industriestaaten noch einen nicht unerheblichen Nachholbedarf hat, dürfte er doch 1980 im Auslandsgeschäft, einschließlich des Fremdenverkehrs, einen Aktivsaldo von rund 30 Mrd. Frs. herauswirtschaften, um so nicht ganz 60% des Fehlbetrags der Handelsbilanz zu decken.
Parallel hierzu erfolgte die strukturelle Gesundung der französischen Industrie, die in dieser Beziehung zwar im-

mer noch unter verschiedenen Schwächen leidet, vor allem unter einer teilweise ungenügenden Konzentration der Produktionsstätten, der aber doch der Anschluß an die moderne Technik gelungen ist, so daß sie jetzt in einigen Gebieten unumstrittene Spitzenleistungen anzubieten hat und anderseits mehrere multinationale Konzerne aufweist. Es ist wenig bekannt, aber bezeichnend, daß sich nach einer amerikanischen Statistik unter den zehn größten Banken der Welt vier französische befinden, die übrigens im Begriff stehen, ein weltweites Netz aufzubauen, nicht nur für die Finanzen, sondern auch als Tragfläche des französischen Exports.

Einige *Beispiele* mögen erkennen lassen, wie weit das heutige Frankreich von der in vielen Vorstellungen noch fortlebenden Hochburg des Parfüms, der Haute Couture und anderer Luxuswaren entfernt ist. Für die zivile Auswertung der Kernenergie überflügelte es teilweise die Vereinigten Staaten. Mehrere amerikanische Gruppen sind bereit, die französische Lizenz für den Schnellen Brüter zu kaufen. Die amerikanische Westinghouse betrachtet ferner die französische Kernindustrie für die Weiterentwicklung ihres eigenen Leichtwasserreaktors als gleichberechtigten Partner und wird ab 1982 auf die bisher bezahlten Lizenzgebühren verzichten und vielleicht schon vorher auf ihre heute noch notwendige Billigung der Ausfuhren nach Drittstaaten. Die französische Flugzeugindustrie steht in der westlichen Welt an zweiter Stelle. Ohne die von ihr vorbereiteten Gemeinschaftsprojekte wären alle anderen europäischen Flugzeugfabriken zum Niedergang verurteilt. Für Hubschrauber ist es der staatlichen französischen Firma Snias sogar gelungen, auf dem amerikanischen Markt gegen die Konkurrenz der Firma Bell, die fast ein weltweites Monopol besaß, Fuß zu fassen. Ebenso wie in den USA schuf der militärische Raketenbau die Grundlage für eine Weltraumindustrie, der zu einem guten Teil die europäische Rakete Ariane zu verdanken ist und die es europäischen Konsortien ermöglicht, erfolgreich gegen die amerikanische Konkurrenz Satelliten aller Art anzubieten. In die gleiche Richtung laufen die Bestrebungen im Bereich der Elektronik, von Radars bis zu größeren Computern. Der multinationale französische Konzern Saint-Gobain-Pont-à-Mousson ist seit kurzem sowohl mit der amerikanischen Honeywell-Bull wie mit der italienischen Olivetti verbunden, während Thomson bereits zwei deutsche Produzenten von Fernsehempfängern übernahm und ernstlich erwägt, auch Telefunken in seinen Wirkungsbereich einzubeziehen.

In Wirtschaft und Kultur setzen sich neue Haltungen durch

Ein Industriestaat ist nur weltoffen lebensfähig. Wenn man bedenkt, daß 1954 die Europa-Armee im französischen Parlament nicht nur an der nationalen Souveränität scheiterte, sondern auch an einer eifrigen Industrielobby, die um ihren Markt für Uniformstoffe bangte, heute aber der französische Unternehmerverband trotz der internationalen Krisensituation *protektionistische Maßnahmen* nur vorübergehend und für wenige Branchen erwägt, erkennt man, welch weiten Weg Frankreich in rund zwei Jahrzehnten zurückgelegt hat. Der mit hohen Schutzmauern umgebene, ehemalige Agrarstaat hat sich an die unumgängliche freie, internationale Konkurrenz gewöhnt und insbesondere begriffen, daß mittelfristig die Unternehmen nur dann lebensfähig sein werden, wenn sie fähig sind, sich auf einem freien Weltmarkt durchzusetzen. In die gleiche Richtung läuft die Vermehrung der industriellen Auslandsinvestitionen. Wer hätte noch vor fünf oder zehn Jahren erwartet, daß Frankreich z.B. im amerikanischen Bundesstaat Texas der größte ausländische Investor sein wird? Allerdings wäre es ein Irrtum anzunehmen, daß schon alle Folgen einer jahrhundertelangen protektionistisch-malthusianistischen Tradition überwunden sind. Die Volksmentalität ist immer schwerfällig. Der weitverbreitete Wunsch nach absoluter Sicherheit bremst die Dynamik, Verantwortung und Risikobereitschaft zugewandte Regierungspolitik. Daher stoßen alle Reformen, so notwendig sie auch sein mögen, zunächst auf Widerstand, weil jeder Schutz verlangt für seine billig oder unbillig erworbenen Rechte. Aus diesem Grunde können im französischen Wirtschafts- und Gesellschaftsgebäude verschiedene Fenster nur vorsichtig geöffnet werden.

Eine neue Haltung ist auch *in der kulturellen Zone* zu beobachten. Lange begnügte man sich mit der stolzen Gewißheit, daß Paris der kulturelle Mittelpunkt der Welt ist. Alle sollten und mußten herbeiströmen, um sich befruchten zu lassen. Man stützte sich mehr auf die Anziehungskraft der nationalen Kultur als auf ihr Ausstrahlungsvermögen. Vor allem hielt man es nicht für erforderlich, sich durch Kontakte jenseits der Grenzen zu befruchten. Inzwischen wurde man sich in weiten Kreisen bewußt, daß sich Frankreich für Kultur und Sprache in der Defensive befindet und daß ein Zusammenhang besteht zwischen dem Erfolg auf den Weltmärkten und einer nicht nur zur Assimilation, sondern auch zum Dialog bereiten, kulturellen Aktion. Die lange bevorzugten schönen Künste und Geisteswissenschaften wurden so durch die Technik ergänzt; an die Stelle des von vielen als selbstverständlich betrachteten Monopols trat der Austausch, der Wunsch, sich mit den Früchten fremder Kulturen, vor allem der Nachbarvölker, vertraut zu machen. Auf eine eher kommerziell bedingt gewesene Welle von Übersetzungen aus dem Amerikanischen in der ersten Nachkriegszeit folgte ein starkes Interesse für den deutschen Partner. Laufend werden bisher völlig unbekannt gewesene deutsche Autoren ins Französische übersetzt. Die jüngste große Entdekkung ist E.T.A. Hoffmann. Eine umfassende Übersetzung der Werke Fontanes befindet sich in Vorbereitung. Mit Nietzsche befaßt man sich weit intensiver als in der Bundesrepublik. Schopenhauer dürfte wohl in Kürze mit ähnlichem Erfolg als Neuheit seinen Einzug halten.

Die *Intellektuellen*, die sich trotz ihres Individualismus und ihrer Meinungsverschiedenheiten als besondere Gruppe – um nicht zu sagen, als erhabene Kaste – be-

trachten, haben sich dieser Entwicklung angepaßt. Jean-Paul Sartre war schließlich ein Schüler Heideggers. Ihre starke marxistische Orientierung der ersten Nachkriegszeit ist unter anderem dem Eindringen des Gedankenguts Hegels zu verdanken gewesen und auch der erstaunlich späten Entdeckung der marxistischen Literatur des Nachbarlandes um die Jahrhundertwende. Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg werden übrigens erst jetzt für die geistigen Kräfte der französischen Linken zu einem Begriff. Dies wirft ein erstaunliches Licht auf die nationale Begrenzung des französischen Sozialismus ebenso wie die Tatsache, daß man auf die Veröffentlichung von Büchern über die grundlegende Auseinandersetzung zwischen den deutschen Revisionisten und Marxisten sowie über die Entwicklungsphasen der deutschen Sozialdemokratie bis in die jüngste Vergangenheit warten mußte.
Die zunächst überwiegend marxistisch orientiert gewesenen französischen Intellektuellen wurden politisch heimatlos, als sie trotz eines mitunter langen Widerstrebens das wahre Gesicht des Kommunisten erkennen mußten, die einen schon am Ende der stalinistischen Ära, andere im Augenblick der sowjetischen Invasion Ungarns und die letzten nach der brutalen Beendigung des Prager Frühlings. Die Mai-Explosion 1968 brachte neue Hoffnungen, aber sehr schnell auch eine starke Ernüchterung. Der damaligen Jugend vermochte ein Sartre nichts mehr zu sagen. Dann kamen die neuen Philosophen, um nach neuen Werten Ausschau zu halten, weil sie der historische Materialismus und das durch die Wirklichkeit verunstaltete kommunistische Ideal nicht mehr zu befriedigen vermochten. Schließlich meldeten sich zum ersten Mal seit langen Jahrzehnten wieder Rechtsintellektuelle zu Wort, so daß das in der Nachkriegszeit als selbstverständlich betrachtete intellektuelle Monopol der Linken zu Ende ging und heute die geistigen Kräfte des Landes stark gespalten sind. Dies läßt ihren tatsächlichen Einfluß auf das politische Geschehen noch fragwürdiger erscheinen. Es ist auch keineswegs gewiß, daß ihre Sprache der breiten Masse noch verständlich ist.

Dennoch bleibt gesellschaftlich vieles blockiert

Genügt jedoch diese Anpassung an die moderne Zeit, um die häufig als blockiert bezeichnete französische Gesellschaft sozial und menschlich aufzulockern? Seit Jahrhunderten wird der Dialog gepredigt, aber kaum praktiziert. Es ist kein Zufall, daß sich in den französischen Dörfern die Häuser nur auf den Hof, aber nicht auf die Straße öffnen, daß nicht nur die Schlösser, sondern auch viele Landsitze mit hohen Mauern umgeben sind und selbst heute noch nicht selten der kleine Mann, der teilweise mit eigenen Händen sein Einfamilienhaus errichtet, vor der Grundsteinlegung den Zaun aufstellt. Der Individualismus, verbunden mit dem Hang zur Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen, *blockiert* die französische Gesellschaft stärker als die sozialen Schranken. Es würde in diesem Rahmen zu weit führen darzulegen, daß und weshalb die französische Gesellschaft eher in Kasten als in Klassen aufgegliedert ist. Es möge genügen, den linksorientierten und neuerdings betont antikommunistischen französischen Gewerkschaftsführer *Edmond Maire* zu zitieren. Er spricht vom Fehlschlag der im Namen der Arbeiterklasse durchgeführten Revolution und sogar von einen Auseinanderplatzen der Arbeiterklasse als Folge der technischen Entwicklung, der wirtschaftlichen Umstrukturierung und des Verhaltens der Arbeitgeber. Eine Gruppe unabhängiger französischer Soziologen gelangte anderseits in einem Kollektivwerk zu dem Schluß, daß sich die sozialen Unterschiede mehr und mehr verwischen, weil die Bauern genau so leben wie die anderen Bevölkerungsgruppen und weil es keine Trennungslinie mehr zwischen den Zivilisationen der Bourgeoisie und der Arbeiter gibt.
Entgegen einer weitverbreiteten Meinung haben die Kasten, die mehr oder weniger verschlossenen Berufsgruppen, ehemalige Studenten der Eliteschulen, lokale Notabeln, kleinere, aber wirkungsvolle Interessengruppen usw. den sozialen Aufstieg nie verhindert. Wem es gelang, die Hürden des Bildungssystems oder auch der Wirtschaft zu nehmen, wurde in die Kaste aufgenommen, unabhängig von seinem sozialen Ursprung. Zahlreiche führende Politiker der III. Republik kamen aus einem sehr einfachen Milieu und fanden über Universität oder Eliteschulen den Weg zur Politik, z.B. *Aristide Briand, Pierre Laval* und *Edouard Herriot*, Söhne einer Wäscherin, eines Dorfschmiedes und eines zum Offizier aufgerückten einfachen Berufssoldaten. Sowohl in der Ecole Normale Supérieure wie in der Ecole Polytechnique waren die Kinder von Grundschullehrern und auch von Bauern stets recht gut vertreten. Man darf in diesem Zusammenhang den verstorbenen Präsidenten *Georges Pompidou* nennen, den jetzigen Justizminister *Alain Peyrefitte* und den ehemaligen Außenminister *Jean Sauvagnargues*.
Dessen ungeachtet sind die Kasten ein Hindernis für die notwendige Beweglichkeit und die Permeabilität einer Gesellschaft, schon weil sie sich entweder der *Verteidigung von Privilegien* widmen oder politisch störende Machtpositionen aufbauen. Viele lassen sich ferner nur schwer mit der heutigen Massendemokratie vereinbaren, wobei es zunächst belanglos ist, ob jene den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Anforderungen unserer Zeit überhaupt gerecht wird.

Die politisch-sozialen Gegensätze beginnen sich auszugleichen

Ein weit größeres Spannungsfeld entsteht durch die *Überspitzung des Gleichheitsideals*, das die Revolution von 1789 in die französische Politik hineintrug, ohne es mit der Verpflichtung zur Mitverantwortung zu verbinden. Da keine Sozialpolitik, auch nicht die revolutionäre, die Gleichheit zu bringen vermag, läuft jede Regierung Gefahr zu enttäuschen. Ohne Zweifel konnten jedoch zugunsten

einer größeren sozialen Gerechtigkeit bemerkenswerte Fortschritte erzielt werden, seitdem 1969 Premierminister *Chaban-Delmas* ein erstes Aktionsprogramm gegen die von ihm charakterisierte blockierte Gesellschaft entwarf. Die materielle Lage der wirtschaftlich am wenigsten begünstigten Gruppen; mittellose Rentner, psychisch oder geistig Behinderte und ungeschulte Arbeitskräfte, hat sich fühlbar, wenn auch noch nicht ausreichend verbessert. Die *Familienpolitik* ist großzügiger geworden. Die wichtigsten Anstrengungen betreffen das Betriebsklima, im weitesten Sinn verstanden, vom Lohn bis zu den Arbeitsbedingungen über den zwar mühselig, aber doch schrittweise anlaufenden Dialog zwischen den Sozialpartnern. Das beste Barometer hierfür ist die Streikstatistik, die sich in den letzten Jahren in bescheidenen Grenzen hält. Die Unternehmer stehen im Begriff, sozial umzulernen und im Betriebsklima ein Element der Produktivität zu sehen. Die Arbeiter wollen zwar weiterhin die Verantwortung für die Geschäftsführung dem Unternehmer überlassen, beginnen jedoch zu erkennen, daß, ob sie es wünschen oder nicht, ihr Schicksal mit demjenigen des Betriebes verbunden ist. Das Gelände ist so einigermaßen geebnet für den noch ausstehenden sozialen Brückenschlag.

Schon deswegen ist der *nationale Konsens* größer, als es die in gewissem Maße von der Konfrontation lebende politische Welt Frankreichs wahrhaben will. Gewiß, die Gewerkschaften kleben noch an ihrer anarchistisch-revolutionären Tradition und halten offiziell die *Mitbestimmung* für einen Widersinn. Sie wollen für die Interessen der Arbeiter kämpfen und den Unternehmern nicht einen Teil ihrer Verantwortung abnehmen. Aber die Wirklichkeit ist weit nuancierter als die Theorie. Konkret besteht häufig zwischen dem Dialog und der Sozialpartnerschaft nur noch ein geringer Unterschied, während es lediglich eines kleinen Schrittes bedarf, um von der Sozialpartnerschaft aus die erste Stufe der Mitverantwortung zu erreichen. Nicht zufällig hält der in dieser Beziehung sehr vorsichtige Premierminister *Barre* den Augenblick für gekommen, um sich für eine *Gesellschaft der Mitverantwortung* einzusetzen. Wäre nicht im französischen Volk ein breites Verständnis für die Interessen der Gemeinschaft vorhanden, hätte sich Barre nicht mit seiner zwangsläufig unpopulären Stabilisierungspolitik behaupten können.

Ein weiterer Beweis ist der geringe Widerstand gegen ein immer mit echten Risiken verbundenes, ehrgeiziges *Atomenergieprogramm*. Nicht zu unterschätzen ist schließlich in diesem Sinne das über die Parteischranken hinweggehende Einverständnis mit der regelmäßigen Aufstockung des Verteidigungshaushalts, selbst in einer Periode der Krise und der Austerität. Die vorwiegend politisch-taktische Behauptung der Aufspaltung des Landes in zwei sich mehr oder weniger feindlich gegenüberstehende politische Lager ungefähr gleicher Stärke läßt sich demnach nicht aufrechterhalten. Die Wähler der Opposition sind nicht automatisch Staatsfeinde, weil sie einen Regierungswechsel wünschen. Es genügt der Besuch einer mittleren Provinzstadt, um sich davon zu überzeugen, daß im Alltag die politischen Meinungsverschiedenheiten kein Spaltungsfaktor sind, da sie die Menschen nicht unmittelbar berühren. Selbst in der im Grunde kleinen politischen Welt in Paris überkreuzen sich dauernd die Fäden der Freundschaft und der Parteizugehörigkeit.

Mit dem Staat identifiziert man sich nicht

Damit die mehr oder weniger blockierte Gesellschaft zu einer Gesellschaft der Mitverantwortung werden kann, bedarf es einer Umgestaltung des Verhältnisses des Bürgers zum Staat. Zwei Maßnahmen zwingen sich hierfür auf: Abbau der *Bürokratie* und *Dezentralisierung*. Aus verschiedenartigen Gründen erschien es während mehrerer Jahrhunderte der überwiegenden Mehrheit der Franzosen unvorstellbar, sich mit dem *Staat* zu identifizieren. Man sah und sieht in ihm den Dritten im Bunde, den Außenseiter und die Gegenkraft von Individuum und Volk. Es besteht so eine gewisse Berechtigung zu behaupten, daß der den Franzosen eigene Begriff der Nation erfunden wurde, um ein höheres Bindeglied zu schaffen, das in anderen Ländern im Staat verkörpert ist. Diese selbstverständliche Frontstellung gegenüber dem Staat, der als Ordnungsfaktor anerkannt werden muß, hinderte allerdings die Franzosen nicht daran, an diesen Dritten, diesen übergeordneten Außenseiter, ständig Forderungen zu stellen. Da er sich das Recht anmaßt, dem Bürger immer wieder seinen Willen aufzuzwingen, ist er auch verpflichtet, seine Wünsche so weitgehend wie nur möglich zu erfüllen. Aufgabe des demokratischen Systems war es stets, den Bürger im Rahmen des Möglichen gegen den Staat zu schützen. Staat und Demokratie sind in der Vorstellungswelt des Durchschnittsfranzosen einander wesensfremd. Neuerdings wird unter dem Einfluß einer zweifelhaften Soziologie neben den Staat auf gleicher Ebene die Gesellschaft gesetzt, mit dem nur als absurd zu bezeichnenden Ergebnis, daß sich der Bürger nicht als Glied der Gesellschaft betrachtet, sondern in erster Linie glaubt, gegenüber der Gesellschaft Ansprüche geltend machen zu dürfen, wobei er wohl instinktiv Staat und Gesellschaft als gleichartige Einrichtung betrachtet. Für ihn lastet auf der Gesellschaft ein schweres Schuldkonto, das sie irgendwie abbauen muß, indem sie das Individuum möglichst von allen Plagen des Daseins erlöst.

Den Ausweg aus dieser Sackgasse suchten die französischen Regierungen seit über zwei Jahrzehnten nicht ohne Erfolg über die von de Gaulle erdachte und nie genau definierte *Partizipation* und über einen zeitgerechten Liberalismus, der sozialen Fortschritt, Bewegungsfreiheit des Individuums und Verantwortungssinn vereinen soll. Der schon aus psychologischen Gründen für die Minderung der Allmacht des Staates unumgängliche Abbau der Bürokratie befindet sich noch im Anfangsstadium. Die Ansätze sind hoffnungsvoll, aber alte Gewohnheiten mit einer tief verankerten staatlichen Arroganz lassen sich nicht über Nacht wegfegen. Langsam gewöhnen sich die Verwaltungen daran, den Bürger nicht mehr als Untertan, sondern

eher als Kunden zu behandeln. Die Regierung bemüht sich auch, den Urwald der Formalitäten zu lichten und dem Bürger im alltäglichen Papierkrieg mit dem Staat eine Waffenruhe zu sichern. Eine grundlegende Verbesserung des Klimas ist jedoch kaum zu erwarten, wenn es nicht gelingt, durch den Übergang zur Direktdemokratie dem Bürger das Gefühl zu geben, mit der Bürokratie und infolgedessen auch mit dem Staat gleichberechtigt zu sein.

Erste Ansätze einer Dezentralisierung beginnen zu wirken

General de Gaulle schwebte eine großzügige *Regionalisierung* vor. Als er damit mehr aus politischen als aus sachlichen Gründen scheiterte, zeigten sich seine Nachfolger weit bescheidener. Paris verwechselt noch allzu leicht die Dezentralisierung, die Entscheidungsbefugnisse in die Provinz verlagert, mit der Dekonzentrierung, die lediglich den Vertretern der Zentralgewalt in der Provinz größere Bewegungsfreiheit gibt, hiermit aber auch einen stärkeren, nicht immer glücklichen, persönlichen Einfluß. Die juristischen Formeln sind jedoch nicht unbedingt ausschlaggebend. In einem straff zentralisierten System ist jede Regionalisierung ein Spiel mit dem Feuer. Sobald man den lokalen Kräften Werkzeuge in die Hand gibt, vermag man sie nur schwer daran zu hindern, sich ihrer über das vorgesehene Maß hinaus zu bedienen. Auf jeden Fall bedarf es eines langen Entwicklungsprozesses, um zu einem befriedigenden Gleichgewicht zwischen der Provinz und der Zentralregierung in Paris zu gelangen. Die bisherigen Ergebnisse sind ermutigend, nicht zuletzt weil die an sich bescheidenen, institutionellen Reformen das Selbstbewußtsein der Provinzen geweckt haben und die Verantwortlichen außerdem veranlaßten, bis zur Grenze ihrer juristisch oder pragmatisch gegebenen Möglichkeiten zu gehen, während sie in der Vergangenheit zu schüchtern oder zu passiv gewesen waren, um realistisch durchaus denkbare Initiativen zu ergreifen.
Die *regionalen Parlamente* besitzen zwar keinerlei politische Funktionen und nur eine beschränkte Steuerhoheit, verfügen aber doch bereits über recht erhebliche eigene Mittel, zumal sie sich auch an den Kapitalmarkt wenden können und in verschiedenster Form halböffentliche Gesellschaften in Zusammenarbeit mit den Handelskammern, der privaten Wirtschaft oder den Banken bilden dürfen. In den Bereich der Wirtschaft fällt auch die Berufsausbildung, und sie dient als Brücke zum Erziehungswesen. Die Grenze zwischen Politik und Wirtschaft ist schwer zu ziehen. Die Zustimmung zum Bau eines Atomkraftwerks ist zweifellos nicht nur ein wirtschaftlicher, sondern auch ein hochpolitischer Akt. Gleichzeitig sind sowohl die Lokalparlamente der Départments wie die Bürgermeister initiativfreudiger geworden. Die Position der dynamischen lokalen Instanzen ist in wenigen Jahren stark genug geworden, damit sich Paris ihren Absichten nicht mehr ohne weiteres widersetzen kann. Das früher so störend gewesene Veto des Präfekten, des lokalen Vertreters der Regierung, reicht häufig nicht mehr aus, sondern es bedarf der Intervention der höchsten Instanzen.

Nicht ohne Bedeutung ist der *kulturelle Aufwind in der französischen Provinz*. Selbst Kleinstädte und Dörfer sind eifrig bemüht, ihren Einwohnern kulturell etwas zu bieten und so den Alltag lebendiger zu gestalten. Amateurfestspiele gehören vor allem in Landzonen nicht mehr zu den Seltenheiten. Zahlreiche Museen wurden kräftig entstaubt, Theater neu eröffnet, die Musik gefördert. In mittleren Städten sind in den letzten Jahren Musik- und Tanzschulen für Jugendliche fast wie Pilze aus dem Boden gewachsen. Besonders gepflegt wird natürlich die echte oder vermutete kulturelle Eigenständigkeit, die leicht zur Quelle eines nicht unbedenklichen Mikronationalismus wird.

Die Jugend bleibt eher konservativ

Dieser Blick auf das Frankreich von heute darf Jugend und Familie nicht übersehen. Die vorwiegend von Studenten getragene Mai-Explosion 1968 vermittelte ein falsches Bild, denn die meisten Beobachter vernachlässigten die Arbeiter- und Landjugend, die sich an diesem Spiel mit der Revolution überhaupt nicht beteiligte. Deswegen ist es auch sehr schwer, die Auswirkungen der Ereignisse jener Tage zuverlässig zu ermitteln. Die damals durchgesetzte *Universitätsreform* ist jedenfalls inzwischen fast vollständig wieder rückgängig gemacht worden, hauptsächlich weil sie allzusehr zu Lasten der Qualität ging. Wahrscheinlich besteht auch kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Mai-Explosion und den allgemein beobachteten Veränderungen in den Verhaltensweisen und in den Vorstellungen eines Teils der Jugend. Der Mai 1968 war daher wahrscheinlich eher eine Episode als ein Einschnitt oder gar der Ausgangspunkt einer neuen Epoche.

Vom klassischen Generationenkonflikt abgesehen, ebenso wie von den hinreichend bekannten Modeerscheinungen, darf man die Einstellung der heutigen französischen *Jugend* als überwiegend konservativ bezeichnen, sofern man unkonventionell nicht mit fortschrittlich oder reaktionär verwechselt. Die Angst vor der Zukunft ist stärker als der Wunsch nach grundlegenden Veränderungen. Die jungen Arbeiter und Bauern und auch nicht wenige Studenten wollen möglichst schnell Geld verdienen, um unabhängig das Leben zu genießen. Das politische Interesse ist beschränkt. Die Eliteschulen haben größeren Zustrom denn je, die unruhigen Universitäten werden möglichst gemieden, weil man ein angesehenes Diplom benötigt, um einen guten Posten zu erhalten. Positiv, aber auch konservativ ist der Hang zur Ökologie, zur Natur. Daneben findet der Sport ein zunehmendes Echo. Natürlich gibt es auch unerfreuliche Erscheinungen, marginale Existenzen und die Flucht in die Droge und – meistens erst später – in den Alkohol.
Die *Familie* bleibt ein starker Rückhalt der Jugend, trotz aller internen Oppositionen und zentrifugaler Kräfte. Fa-

milienfeste und -treffen sind zahlreich geblieben. Mit Erstaunen ist immer wieder zu beobachten, wie häufig selbst die größeren Kinder ihre Eltern ans Meer oder ins Landhaus begleiten.
Seine Bestätigung findet dieser Familiensinn in der Einstellung zum Kind. Auch Frankreich leidet unter Geburtenschwund, aber im Gegensatz zur Bundesrepublik Deutschland ist im überwiegenden Teil der Bevölkerung das Bewußtsein vorhanden, daß der jetzige Zustand nicht andauern darf. Nach verschiedenen Meinungsbefragungen halten die meisten Franzosen, auch die jungen Jahrgänge, zwei Kinder pro Familie für ein Minimum und drei Kinder für wünschenswert. Man gelangt so zu einem wünschenswerten Durchschnitt von 2,5 Kinder pro Familie. Die Wirklichkeit bleibt zwar noch hinter dem Wunsch zurück, aber jüngste Tendenzen rechtfertigen die Hoffnung, daß sich doch langsam die Wirklichkeit der als notwendig erkannten Kinderzahl annähert.

Die Kirche ist zu einem integrierten Bestandteil der Gesellschaft geworden

Verändert hat sich schließlich der Platz der *Kirche* in der Gesellschaft und im Staat. Der Laizismus und die scharfe Trennung von Kirche und Staat hatten die III. Republik gekennzeichnet und wirkten in der IV. Republik noch nach. Die Religion galt als Privatsache und die Kirche als ein Gegenspieler des Staates, der es für zweckmäßig hielt, jene möglichst nicht zur Kenntnis zu nehmen. Die V. Republik brachte zunächst die Beendigung des Schulstreits, der bis in kleine Dörfer hinein tiefe Kluften entstehen ließ. Die privaten, vorwiegend kirchlichen Schulen sind nunmehr zumindest finanziell den öffentlichen weitgehend gleichgestellt. Nach dem Zweiten Weltkrieg fanden ferner die Arbeiterpriester und verschiedene soziale Bemühungen, vor allem in den psychologisch etwas aus dem Gleichgewicht gebrachten Vororten der großen Städte, ein gewisses Echo in der Kirche traditionell fernstehenden Kreisen.
Die entscheidende Wende brachte das Zweite Vatikanum, das plötzlich, und für viele unerwartet, die innerkirchlichen Vorgänge in den Mittelpunkt der Aktualität rückte. Seitdem haben alle politischen Kräfte das Gefühl, daß sie das Geschehen in der Kirche direkt oder indirekt betrifft. Sie beanspruchen daher für sich das Recht, auch zu innerkirchlichen Fragen Stellung zu nehmen, selbst dann, wenn sie sich mit dieser Kirche in keiner Weise religiös oder institutionell verbunden fühlen. Sie wurde ganz einfach – an sich recht überraschend – zu einem integrierten Bestandteil der Gesellschaftspolitik. Wieweit sich hiermit ein inneres, vielleicht noch unbewußtes Anlehnungsbedürfnis in einer unübersehbar gewordenen und unbefriedigend rationalistischen Welt verbindet, vermag erst die Zukunft zu sagen.

Alfred Frisch

Kurzinformationen

Am 14. November, einen Tag vor Beginn des Besuches Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik und erst wenige Wochen nach dem ZdK-Familienkongreß (vgl. ds. Heft, S. 597ff.), hielt das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) seine Herbstvollversammlung ab. Im Mittelpunkt der nur eintägigen Tagung stand der „Bericht zur Lage" des Präsidenten sowie die Wahl des Präsidiums und des geschäftsführenden Ausschusses. Hinzu kamen eine Nachbilanz zum 86. Deutschen Katholikentag in Berlin und ein Vorblick auf den nächsten Katholikentag 1982 in Düsseldorf. Der Bericht zur Lage des Präsidenten, der zugleich Rückblick auf die letzten vier Jahre war, hatte vor allem politische Schwerpunkte: die *Grundwertediskussion*, dazu wurde festgestellt, daß diese Diskussion wesentlich von der katholischen Kirche mitgeprägt worden sei. ZdK-Präsident *Hans Maier* ließ noch einmal die verschiedenen Gesetzeswerke zum § 218 und zum Ehe- und Familienrecht Revue passieren, wobei er vor allem auf die negativen Wirkungen des reformierten § 218 hinwies und zur Neuregelung des elterlichen Sorgerechts feststellte, bei diesem letzteren Gesetz seien zwar wesentliche Verbesserungen erreicht worden, jedoch habe das ZdK der Endfassung des Gesetzes wegen der Tendenz zur Relativierung von Ehe und Familie nicht zustimmen können. Ausführlich ging der Präsident auf die gegenwärtig sich abzeichnenden wirtschaftlichen Belastungen mit deren wahrscheinlichen Auswirkungen auf den sozialstaatlichen Bereich ein. Der Staat, so Maier, müsse jetzt zeigen, daß er auch bei veränderten Daten Chancengleichheit sichern, persönliche Freiheit erhalten und soziale Gerechtigkeit wahren könne. Maier sprach auch von der „zunehmenden Dynamik der Ausländerfrage" (vgl. ds. Heft, S. 599) und stellte gemeinsame Initiativen zwischen ZdK und dem Evangelischen Kirchentag zu dieser Frage in Aussicht. Ein klärendes Wort gab es im Bericht zur Lage in Anwesenheit mehrerer polnischer Gäste, die sich des Papstbesuches wegen in der Bundesrepublik aufhielten, zum *Verhältnis Bundesrepublik – Polen*. Niemand im Zentralkomitee denke daran, so Maier, die existierenden Grenzen zwischen Deutschland und Polen zu ändern. Der Friedensvertragsvorbehalt von deutscher Seite besage ausschließlich, daß erst ein durch Selbstbestimmung wiedervereinigtes Deutschland, also ein anderes Völkerrechtssubjekt, als es die Bundesrepublik gegenwärtig ist, einen Friedensvertrag abschließen könne, der die Grenzfrage endgültig regelt. Eine große Bedeutung maß Maier dem *86. Katholikentag in Berlin* bei. Dieser habe angesichts einer weithin kirchendistanzierten Religiosität erneut eine „erstaunliche Integrationskraft" bewiesen. Freilich solle man nicht meinen, die Kirche hätte durch ihre Katholikentage in Freiburg und Berlin schon Teile der Jugend wieder für sich gewonnen. Die neue Of-

fenheit sei erst auf dem Wege zur kirchlichen Gemeinschaft und scheue vielfach vor „kirchlicher Verbindlichkeit" zurück. Man werde aber bei der Programmgestaltung des *Katholikentages in Düsseldorf 1982* noch stärker als in Freiburg und Berlin auf die junge Generation eingehen.
Bei der *Wahl des Präsidiums* wurde *Hans Maier*, der als einziger kandidierte, als Präsident bestätigt. Als Vizepräsidenten wiedergewählt wurden Staatsanwalt *Hans Bayerlein* (Vaterstetten) und *Alfons Müller* (Köln), neu ins Präsidium gewählt wurden Rechtsanwalt *Bernhard Servatius* (Hamburg) (anstelle des verstorbenen *Heinrich Köppler*) und *Anneliese Lissner* (Düsseldorf) (anstelle von Barbara Krause).

Am 16. Oktober ernannte Johannes Paul II. die dreißig Mitglieder der Internationalen Theologenkommission für die nächsten fünf Jahre. Die Hälfte der jetzt ernannten Kommissionsmitglieder gehörte dem 1969 von Paul VI. ins Leben gerufenen Gremium schon während der letzten fünf Jahre an; einige sogar schon seit der Gründung vor 11 Jahren. Aus der Bundesrepublik gehört der Theologenkommission wie bisher Prof. *Karl Lehmann* (Freiburg) an, neu dazugekommen ist Prof. *Walter Kasper* (Tübingen). Aus der DDR bleiben *Wilhelm Ernst* und *Heinz Schürmann* auch weiterhin Mitglieder der Kommission. Außer den schon Genannten zählen zur Internationalen Theologenkommission: *Barnabas Ahern CP* (USA), *Juan Alfaro SJ* (Spanien), *Catalino Arevalo SJ* (Philippinen), *Hans Urs von Balthasar* (Schweiz), *Carlo Caffarra* (Italien), *Giuseppe Colombo* (Italien; neu), *Yves Congar OP* (Frankreich), *Philippe Delhaye* (Belgien; Delhaye wurde vom Papst in seinem Amt als Sekretär der Theologenkommission für die nächsten fünf Jahre bestätigt), *Pierre Eyt* (Frankreich; neu), *Ivan Fucek* (Jugoslawien; neu), *Franciscus Gal* (Ungarn; neu), *Edouard Hamel SJ* (Kanada), *Bonaventura Kloppenburg OFM* (Brasilien), *Elie Khalife Hachem OLM* (Libanon; neu) *Michael Ledwith* (Irland; neu), *Jorge Medina Estevez* (Chile), *John Onaiyekan* (Nigeria; neu), *Carl Peter* (USA; neu), *Candido Pozo SJ* (Spanien; neu), *Walter Principe* (Kanada; neu), *Ignatius Rozycki* (Polen; neu), *Bernard Sesboué SJ* (Frankreich; neu), *John Thornhill SM* (Australien; neu), *Cipriano Vagaggini OSB* (Italien), *Christoph von Schönborn OP* (Schweiz; neu), *Jan Walgrave SJ* (Belgien). Unter den Theologen, die der Kommission die letzten fünf Jahre angehörten und auf der Liste der jetzt ernannten Mitglieder für die nächste Arbeitsperiode nicht mehr auftauchen, finden sich bekannte Namen wie der Italiener Raniero Cantalamessa, die Franzosen Marie Joseph Le Guillou, Gustave Martelet und Jean Marie Tillard. Auch an der Liste der für die nächsten fünf Jahre ernannten Mitglieder fällt auf, daß Theologen der Dritten Welt verhältnismäßig schwach vertreten sind. Gegenüber der Zusammensetzung in den letzten fünf Jahren ist die Zahl der Ordensmitglieder in der Kommission zugunsten der Weltgeistlichen zurückgegangen.

Aus Anlaß des Besuches Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik hat eine größere Gruppe von Katholiken, vornehmlich Akademiker, darunter zahlreiche Professoren verschiedener Fakultäten und Pädagogischen Hochschulen, in Form eines offenen Briefes sechs „Fragen an den Papst" gerichtet. Der Text, der am 10. November zur Veröffentlichung an die Presse gegeben wurde, wird auch von einer Reihe von Gruppen (u.a. Priestersolidaritätsgruppen, Bensberger Kreis, Freckenhorster Kreis usw.), die sich seit dem Berliner Katholikentag unter der Bewegung „Kirche von unten" als Dachorganisation gesammelt haben, mitgetragen. Die sechs Fragen richten sich 1. auf das Verhältnis der Kirche zu den Dritte-Welt-Ländern, 2. auf das kirchliche Engagement in der Friedenspolitik und in der Abrüstung, 3. auf die Wiederversöhnung zwischen den christlichen Kirchen, 4. auf die katholische Ehelehre, 5. auf den wachsenden Priestermangel und seine Folgen für die Seelsorge und 6. auf die Freiheit der Theologie innerhalb der Kirche.
Zu Punkt 1 heißt es in der Erklärung: „Wir möchten Sie ermutigen, sich weiterhin vorbehaltlos für die Armen einzusetzen, wie es die Dritte Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla getan hat. Wir wissen aber auch, daß in der Dritten Welt zwischen Armut und hohen Geburtenraten ein enger Zusammenhang besteht." Es sei unbestritten, daß die große *Not der Dritten Welt* nicht zuletzt durch den enormen Bevölkerungszuwachs verursacht sei. Dazu fragen die Unterzeichner den Papst, ob er bereit sei, „die kirchliche Lehre über die Geburtenregelung so zu revidieren, daß die Verantwortung über anzuwendende Mittel und die Zahl der Kinder dem Gewissen der Eltern selber überlassen wird". Zu Punkt 2 fordern sie den Papst auf, „gerade in der Bundesrepublik Deutschland ein deutliches Wort zur *Abrüstung in Ost und West* (zu) sagen". Ein Teil der internationalen Spannungen, so die Unterzeichner der Erklärung, sei zudem religions- und konfessionsbedingt. Zum Thema *Wiederversöhnung zwischen den Kirchen* fragen die Unterzeichner den Papst, ob er sich nicht damit einverstanden erklären könne, „daß die katholische Kirche die Gültigkeit der Ordination evangelischer Pfarrer und ihrer Abendmahlsfeier in aller Form anerkennt"; „daß das Hindernis der Konfessionsverschiedenheit aufgehoben wird"; „daß die Kirchen sich gegenseitig eucharistische Gastfreundschaft gewähren und daß ein ökumenischer Religionsunterricht gefördert wird". Zu Punkt 4, zur *katholischen Ehelehre*, wird festgestellt: auch heute sei die Kirche verpflichtet, in einer veränderten gesellschaftlichen Situation, in der sich auch Aufgabe und soziale Gestalt von Ehe und Familie gewandelt hätten, die Botschaft Jesu auf unsere Situation anzuwenden. Die Unterzeichner fragen, ob es nicht notwendig sei, so wie es der Wunsch der bundesdeutschen, der österreichischen und der schweizerischen Synode gewesen sei, die wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten zuzulassen und darüber hinaus zu prüfen, ob nicht auch im Blick auf die Praxis der Ostkirche das bestehende Kirchenrecht geändert und alleingelassenen Gläubigen eine neue Ehe in der Kirche eröffnet werden könne. Unter 5 plädieren die Unterzeichner für die *Zulassung verheitateter Männer zum Priestertum* und für die *Ordination von Frauen*. Im letzten Punkt beziehen sich die Unterzeichner der Erklärung auf die Situation der Theologie in der Kirche. Sie machen auf *verschiedene Fälle des Entzugs der Lehrbefugnis* aufmerksam und fragen den Papst, ob er das Lehrordnungsverfahren so reformieren werde, „daß es den in unserem Land gültigen rechtsstaatlichen Prinzipien und der von Jesus Christus verkündeten Freiheit der Christenmenschen entspricht ...".

Die österreichischen Bischöfe haben anläßlich ihrer Herbstvollversammlung in Wien wenige Tage nach dem Ende der römischen Bischofssynode eine eigene Erklärung zu deren Ergebnis veröffentlicht. Darin heben sie hervor, daß es den Synodenvätern nicht allein darum gegangen sei, Antworten auf komplexe Fragen über Ehe und Familie in unserer Zeit zu geben, sondern nicht weniger darum, ihren Gefühlen der Liebe und des Vertrauens und der Hoffnung Ausdruck zu geben. Mit Nachdruck heben die österreichischen Bischöfe die stärkere Anerkennung einer reichen Vielfalt von Kulturen und Lebensbedingungen, in denen die christlichen Familien heute leben, durch die Synode hervor. Nachdrücklich bekräftigen sie auch das Bemühen der Bischofssynode, die *Rechte der Familie* in Staat und Gesell-

schaft zu stützen. Gleichzeitig unterstreichen sie in ihrem eigenen Bereich gesetzten Schwerpunkte, die zum pastoralen Grundbestand gewordenen pastoralen und sozialen Hilfen für die Familien: die Ehevorbereitung, die ehebegleitende Pastoral, Hilfen in Erziehungsfragen und Mithilfen zur Linderung der Not unvollständiger Familien. Ausdrücklich gehen die österreichischen Bischöfe auch auf die zwei umstrittendsten Punkte im Synodenergebnis ein: zunächst auf die Situation der wiederverheiratet Geschiedenen, sodann auf die Bestätigung von „Humanae vitae" durch die Synode. Zur *kirchlichen Situation der wiederverheiratet Geschiedenen* stellen die österreichischen Bischöfe u. a. fest: Die Kirche habe auch solchen Christen gegenüber zu bezeugen, daß die Ehe nach dem Gebot des Herrn als unauflösliche Gemeinschaft zu verstehen ist. Deswegen könne sie derartige Zweitehen nicht als sakramentale Gemeinschaften anerkennen, denn auch die Kirche stehe unter dem Wort Gottes. Allerdings gelte es, den bloß standesamtlich geschlossenen Ehen gegenüber Verständnis zu zeigen, auch wenn eine volle Teilnahme am sakramentalen Leben, von besonderen Ausnahmefällen abgesehen, die der Klärung durch einen erfahrenen Priester bedürften, nicht möglich sei. In bezug auf *„Humanae vitae"* wird die Verpflichtung christlicher Eheleute zu verantworteter Elternschaft unterstrichen. Aus dieser Verantwortung heraus sollen sie „in einer großzügigen Bejahung des Lebens entscheiden, wie vielen Kindern sie das Leben schenken wollen". Bezüglich der Methodenfrage in der Empfängnisverhütung erklären die österreichischen Bischöfe: der Bischofssynode seien Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung vorgelegt worden, nach denen die Methode der Zeitwahl eine hohe Sicherheit garantiere. Diesen Weg könnten Ehepartner mit gutem Gewissen gehen, womit sie auch den Forderungen der Enzyklika „Humanae vitae" entsprächen. Weiter heißt es: „Ehegatten aber, die nach ernster Prüfung meinen, der in der Enzyklika ‚Humanae vitae' vorgelegten (Methode der) Empfängnisregelung nicht zustimmen zu können, verfehlen sich nicht, wenn sie bereit sind, ihre Überlegungen gewissenhaft fortzusetzen." Ausdrücklich verweisen die Bischöfe noch einmal auf ihre Erklärung vom September 1968, in der es hieß: „Wer auf diesem Gebiet fachkundig ist und durch ernste Prüfung und nicht durch affektive Übereilung zu dieser abweichenden Überzeugung gekommen ist, darf ihr zunächst folgen." Die Frage nach der Methode dürfe die viel größeren Anforderungen, in der gegenseitigen Liebe mehr und mehr zu wachsen, nicht vergessen lassen.

Vom 5. bis 10. November kamen in Lourdes die französischen Bischöfe zu ihrer diesjährigen Vollversammlung zusammen. Schwerpunktthemen der Beratungen, die durch den Bericht des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Roger Etchegaray*, eingeleitet wurden, waren die Massenmedien, die Katechese, das missionarische Wirken der Kirche, insbesondere die „Mission de France", sowie Probleme des Gesundheitswesens. Erstmals wurde auf einer Vollversammlung breit und intensiv über Situation und Aufgaben der *„Mission de France"* diskutiert, der gegenwärtig etwa 300 Priester, darunter über die Hälfte Arbeiterpriester, angehören. Die Bischöfe verabschiedeten mit großer Mehrheit eine „Lettre de mission", die einerseits den spezifischen Auftrag der für die Seelsorge an den der Kirche Fernstehenden entwickelten Mission de France umschreibt, zum anderen eine intensivere Zusammenarbeit zwischen der Mission und den Diözesen anregt. Zwischen den Bistümern und den in ihnen tätigen Gruppen der Mission de France solle ein regelmäßiger Kontakt bestehen. Die Bischöfe befaßten sich darüber hinaus ausführlich mit den *missionarischen Perspektiven* für die französische Kirche auf dem Hintergrund der *gesellschaftlichen und geistigen Entwicklung des Landes.* In weiteren Gesprächen soll geklärt werden, wie die verschiedenen Aufgaben der einzelnen Bewegungen und Gruppen in der Kirche im Blick auf ihre missionarische Ausstrahlungskraft miteinander verbunden werden können. In der Beschäftigung mit dem Schwerpunktthema Massenmedien, die auf der letzten Vollversammlung (vgl. HK, Dezember 1979, S. 645) begonnen worden war, setzten die Bischöfe diesmal einen vorläufigen Schlußpunkt mit der Verabschiedung eines zehn Punkte umfassenden Katalogs für *das Verhältnis der Kirche zu den Medien.* So soll beispielsweise jedes Bistum ein diözesanes Informationszentrum einrichten; die Gläubigen werden dazu aufgerufen, die katholische Presse zu unterstützen; gleichzeitig appellieren die Bischöfe an die Katholiken in den säkularen Medien, den Glauben unter den spezifischen Bedingungen ihrer Tätigkeit auszudrücken. Zu den 10 Punkten soll noch ein Arbeitsdokument erstellt werden. Die Bischöfe ließen sich in Lourdes außerdem über die Probleme des Gesundheitswesens informieren; der dazu vorgelegte Bericht stellte fest, daß das gesamte in sich so stark differenzierte Gesundheitswesen gegenwärtig in einer Identitätskrise stecke. Die Bischofskonferenz will sich auf dieser Grundlage um eine „Pastoral des Gesundheitswesens" bemühen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

CONGAR, YVES. **Autonomie et pouvoir central dans l'église vus par la théologie catholique.** In: Irénikon Jhg. 53 Heft 3 (1980) S. 291–313.

Congar zeigt mit reichem patristischem Belegmaterial, daß in der alten Kirche Einheit des Glaubens mit legitimer Verschiedenheit des kirchlichen Lebens Hand in Hand gehen konnte, daß gleichzeitig aber Gegenbewegungen zu beobachten sind. Er erinnert daran, daß mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums die katholische Engführung hinsichtlich des Verhältnisses Roms zu den Ortskirchen überwunden worden sei. Als theologischen Grundbegriff zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses wählt er den in der Trinitätslehre beheimateten Begriff der circumincessio oder Perichorese: Wie die Dreifaltigkeit Gottes nicht von den göttlichen Personen getrennt werden kann, so existiert die eine katholische Kirche nur in den Ortskirchen und von ihnen her. Es gebe keine von den Ortskirchen losgelöste „Superkirche". Analoges gilt auch vom Verhältnis der Kirche zu ihrem Bischof. Auch den Primat könne man in dieser Richtung verstehen. Die spezifische Aufgabe der römischen Kirche kann nur so richtig gesehen werden, daß sie die Repräsentation und Personifizierung der Ortskirchen ist. Alle Ortskirchen seien Kirche Jesu Christi; der Kirche der Apostelfürsten Petrus und Paulus komme eine originäre Verantwortung für die Gemeinschaft aller Ortskirchen zu.

SCHATZ, KLAUS. **Ist Kirchengeschichte Theologie?** In: Theologie und Philosophie Jhg. 55 Heft 4 (1980) S. 481–513.

Der Frankfurter Kirchenhistoriker kritisiert alle Ansätze, die das Proprium der Kirchengeschichte in einer Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte, als angewandte Ekklesiologie (Doppelcharakter der Kirche als menschlich-geschichtlicher und göttlicher Wirklichkeit) oder auch in einem exklusiven theologischen Werturteil verankern möchten. Auch die von einigen katholischen Kirchengeschichtlern vorgeschlagene „konsequente Säkularisierung" der Kirchengeschichte wird als unzureichend zurückgewiesen, da sich die Frage nach einem spezifisch theologischen Charakter der Kirchengeschichte

nicht einfach elimieren lasse. Sein eigener Ansatz: Geschichte und geschichtliche Veränderung gehören zum Wesensvollzug der Kirche; von daher ist Kirchengeschichte „insofern Theologie des geschichtlichen Selbstvollzugs der Kirche, als sie die Erscheinungen zu werten, d.h. nach ihrer christlichen Legitimität zu befragen, versucht". Damit rückt Kirchengeschichte in ihrem Grundansatz nahe an die Dogmengeschichte; sie hätte über den begrenzten Bereich der Lehrentwicklung hinaus zu fragen, was an den geschichtlichen Erscheinungen der Kirche historische Konkretisierung des Evangeliums und was objektiv Verfälschung und Abfall vom Evangelium ist. Geschichte muß an der Mitte der christlichen Botschaft gemessen, das ganze differenzierte Beziehungsgeflecht zwischen gegenwärtigem christlichem Selbstverständnis und damaliger Verwirklichung mit ihren möglichen Alternativen einbezogen werden.

Kultur und Gesellschaft

ESTOR, MARITA. **Die Rückkehr der Frau in die Gesellschaft.** In: Lebendiges Zeugnis Jhg. 35 Heft 3 (Oktober 1980) S. 78–85.

Mit Rückkehr der Frau in die Gesellschaft ist hier die Korrektur einer durch die Industrialisierung entstandenen Anomalie im Verhältnis von Mann und Frau im Familien- und Wirtschaftsleben gemeint. Nach Meinung der Autorin habe es zwar auch in der vorindustriellen Zeit eine Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau gegeben, „aber in einer Weise, die beide aufeinander verwies, die die produktiven Kräfte beider erforderte und keine einseitige wirtschaftliche Abhängigkeit zuließ". Insofern erscheint die Rückkehr der Frau in die Erwerbswelt als Wiederherstellung eines schon einmal bestandenen Zustandes mit anderen Mitteln und unter anderen Umständen. Aber die Rückkehr ins Erwerbsleben sei nur ein Moment der Rückkehr der Frau in die Gesellschaft, zu der auch grundlegende Bewußtseinsveränderungen gehören. „Frauen finden ihre Identität, ihre Selbstbestätigung nicht mehr ausschließlich im familiären Bereich, in den Familienaufgaben, in der Mutterrolle." Entscheidend nach Meinung der Autorin ist, daß dieser Prozeß, die Frage der Emanzipation der Frau, von den Frauen nicht mehr nur als ihr persönliches, sondern als gesellschaftliches Problem verstanden werde und sich folglich Staat und Gesellschaft darauf einzustellen haben.

SCHWARZ, FRANK. **Die Psychopharmaka – ihre Erforschung und ihre psychischen Wirkungen.** In: Universitas Jhg. 35 Heft 10 (Oktober 1980) S. 1023–1029.

Der Beitrag dient dem Zweck, über die Wirkungen und Nebenwirkungen der verschiedenen Psychopharmaka zu informieren und vor deren übermäßigem Gebrauch auch im Falle ärztlicher Verschreibung zu warnen. Es werden drei Grundgruppen behandelt: die Neuroleptika, die Antidepressiva und die Tranquilizer. Bei den ersten sei zwar keine Gewöhnung, Abhängigkeit oder Sucht zu befürchten, da ihre gefühlsmäßigen Auswirkungen wie Gleichgültigkeit und Apathie nicht erstrebenswert seien und gegenteilige Wirkungen – Anregung, Euphorie – äußerst selten auftreten würden. Aber die Nebenwirkungen der vor allem bei schweren psychischen Erkrankungen angewandten Neuroleptika seien sowohl im körperlichen wie im psychischen Bereich beträchtlich. Bei den Antidepressiva bestehe Suchtgefahr zwar ebensowenig wie bei den Neuroleptika, aber auch sie erbrächten eine Reihe von Nebenwirkungen (Kollapsneigung, Embolien usw.). Darüber hinaus bestehe die Gefahr mißbräuchlicher Verwendung hauptsächlich durch Überdosierung mit suizidaler Absicht. Anders seien die Probleme bei den Tranquilizern: Diese erzeugten zwar eine euphorisierende und angstlösende Wirkung und seien besonders im Zusammenhang einer Psychotherapie vielseitig verwendbar; es bestehe aber die Gefahr einer Flucht aus der Wirklichkeit mit chemischen Mitteln. Die Gefahr, abhängig zu werden, ist hier bei Dauereinnahme besonders groß.

Kirche und Ökumene

LESSING, ECKARDT. **Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft.** In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft Jhg. 69 Heft 10 (Oktober 1980) S. 450–462.

Unter Hinweis auf die Leuenberger Konkordie stellt Lessing die These auf, daß das Problem des Verhältnisses von Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft weder im ökumenischen Rahmen noch auch innerhalb der evangelischen Kirchen keineswegs erledigt sei. Im Blick auf den Zusammenhang von Abendmahlsgemeinschaft und grundsätzlichem Verständnis der christlichen Wahrheit plädiert er für eine stärkere evangelische Bemühung um eine Theologie der Sakramente, die die schlechte Alternative von Überbetonung oder Relativierung der Frage nach dem Abendmahl überwinden könnte. Zu dieser Theologie leiste die in den ökumenischen Gesprächen vorgenommene Entgrenzung der traditionellen Abendmahlsthematik durch ihr Herausstellen der Mahlgemeinschaft und des eschatologischen Charakters des Abendmahls nur einen begrenzten Beitrag. Für Lessing liegt das Proprium des Sakramentalen darin, daß auch die Handlungen des Menschen in die durch die Verkündigung zugesprochene Gewißheit des Glaubens einbezogen wird. Für die Ausgangsfragestellung ergibt sich, daß Kirchengemeinschaft nicht durch Teilkonsens, sondern nur durch gegenseitige Anerkennung gewonnen werden könne. Das Abendmahl dürfe nicht ohne eine Übereinkunft in allen fundamentalen Fragen als Teilübereinkunft funktionalisiert werden.

Personen und Ereignisse

Nach einem in Rom geführten Gespräch mit Alterzbischof Marcel Lefebvre äußerte Kardinal *Joseph Ratzinger*, er sehe Chancen für eine Versöhnung mit dem traditionalistischen Alterzbischof. Man müsse versuchen, eine Kirchenspaltung zu verhüten, solange das möglich sei. Einiges an den Aussagen Lefebvres erwecke Hoffnungen, so zum Beispiel, daß er grundsätzlich die Gültigkeit der Messe Pauls VI. anerkenne, ebenso das Konzil in der Interpretation, die ihm Johannes Paul II. verliehen habe, nämlich in Einheit mit der katholischen Tradition. Dennoch sei es bei dem Gespräch nicht zu einer Übereinstimmung in den Auffassungen gekommen. Ratzinger sagte, er sehe noch nicht, wie die Sache schnell zu einer positiven Lösung kommen könne. Es gebe einige schwierige Probleme, die noch nicht als gelöst angesehen werden könnten.

Zu einer gemeinsamen moralischen Anstrengung in der Friedensarbeit hat der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Georg Moser*, alle Bürger und gesellschaftlichen Gruppierungen aufgerufen. Während einer Pax-Christi-Delegiertenversammlung führte Moser aus, wer Friedensarbeit so betreibe, als wisse er ganz genau und als einziger, wie der Friede zu machen sei, der wirke unglaubwürdig oder lächerlich. Sicher sei lediglich, daß der Friede Denken und Umdenken voraussetze und daß Menschen den Frieden nicht allein schaffen könnten. Die Weltsituation sei viel zu kompliziert, als daß nur ein Aspekt von vielen dazu beitragen könnte, den ganzen Frieden zu schaffen.

Der bisherige langjährige Apostolische Nuntius in Madrid, Erzbischof *Luigi Dadaglio* (66), wurde zum neuen Sekretär der römischen Sakramentenkongregation ernannt. Sein Nachfolger als Nuntius in Madrid wurde (im „Austausch") der bisherige Sekretär der Sakramentenkongregation, Erzbischof *Antonio Innocenti* (65). Beide Ernennungen sind insofern ungewöhnlich, als Sekretäre römischer Kongregationen üblicherweise nicht auf Nuntiaturen überwechseln und auch der Wechsel eines Nuntius auf den Posten des Sekretärs einer römischen Kongregation eher unüblich ist. Erzbischof Dadaglio hat sich hohe Verdienste um die spanische Kirche im Übergang vom Franco-Regime zur Demokratie erworben. Man hatte im Falle einer Abberufung mit der Ernennung zum Kardinal gerechnet.

Am Ende ihrer fünften Vollversammlung vom 26. September bis zum 25. Oktober wählten die Synodenväter 12 Mitglieder des Rates der Bischofssynode. Gewählt wurden für Afrika Kardinal *Paul Zoungrana*, Erzbischof von Ougadougou (Obervolta), Kardinal *Maurice Otunga*, Erzbischof von Nairobi, und Weihbischof *Stephen Naidoo* von Kapstadt; für Amerika: Kardinal *Aloisio Lorscheider*, Erzbischof von Fortaleza, Erzbischof *Joseph Bernardin* von Cincinnati und Kardinal *Gerald Emmet Carter*, Erzbischof von Toronto; für Asien, Australien und Ozeanien: Kardinal *Jaime I. Sin*, Erzbischof von Manila, Kardinal *Joseph Cordeiro*, Erzbischof von Karachi, und Erzbischof *Angelo I. Fernandes* von Delhi; für Europa: Erzbischof *Godfried Danneels* von Mechelen-Brüssel, Kardinal *Joseph Ratzinger*, Erzbischof von München und Freising, und Kardinal *Basil Hume*, Erzbischof von Westminster. Die zusätzlich vom Papst ernannten Mitglieder des Rates sind Kardinal *Wladislaw Rubin*, Präfekt der Kongregation für die Ostkirchen, Erzbischof *Paul Tzadua* von Addis Abeba und Erzbischof *Carlo Maria Martini* von Mailand.

Beilagenhinweis:

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Elite-Verlages Ernst Heyer, Essen, des Kösel-Verlages, München, und des Patmos-Verlages, Düsseldorf, bei.

2. 02. 82
26. JULI 1982