

verfälscht bewahre, könne den Menschen vor der Manipulation durch andere Menschen schützen; in einer erneuerten Zusammenarbeit zwischen Kirche und Kultur, bei der das Eigenleben beider gewahrt werde, könne man jene „höhere Harmonie“ erreichen, die Garantie des Friedens sei. Besonders ausführlich widmet sich Johannes Paul II. unter Hinweis auf die Bischofssynode dem Thema *Familie*: „Der Mensch findet, über jede noch so großartige intellektuelle oder gesellschaftliche Tätigkeit hinaus, seine ganzheitliche Entwicklung, seine volle Verwirklichung und seinen unersetzlichen Reichtum in der Familie.“ Die Familie sei heute am schwersten von einer Krise betroffen, die sich mit der Ausbreitung einer permissiven Mentalität und von Theorien entwickelt habe, „die im Namen einer vorgeblichen Autonomie des Menschen den von Gott dem Schöpfer im ursprünglichen Plan der Weitergabe des Lebens dem Menschen anvertrauten Auftrag leugnen“. Wie in vielen anderen Ansprachen des Papstes gilt der *Jugend* ein eigenes Wort: „Ihr Jugendlichen, ich sage euch, Christus erwartet euch mit offenen Armen; er zählt auf euch bei der Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden, bei der Ausbreitung der Liebe.“

Das von Johannes Paul II. in dieser Ansprache gezeichnete Bild rundet sich in einigen wichtigen Punkten, bezieht man weitere Äußerungen ein, in denen der Papst zur Jahreswende das Verhältnis der Kirche zur gegenwärtigen Weltsituation in den Mittelpunkt stellte. Hier ist zunächst die Ansprache an das beim Vatikan akkreditierte Diplomatische Korps vom 12. Januar (*Osservatore Romano*, 12./13. 1. 81) zu nennen, in der der Papst nochmals die universale Sendung der Kirche unterstreicht. Der Heilige Stuhl, so der Papst, fühle sich jedem Volk und jeder Nation verbunden. Die Überlegungen Johannes Pauls II. konzentrieren sich vor allem auf den Begriff der *Kultur* als „Grundlage des Lebens der Völker, Wurzel ihrer tiefen Identität, Voraussetzung für ihr Überleben und ihre Unabhängigkeit“. Kultur sei der Schlüssel, durch den sich der Zugang zu den tiefsten, am besten gehüteten

Geheimnissen im Leben der Völker ergebe.

Die Lösung aller anderen Probleme der menschlichen Existenz – Frieden, Freiheit, Verteidigung, Hunger, Beschäftigung – hänge von der richtigen Weise ab, die Probleme des geistigen Lebens zu verstehen und einzuordnen. Auch in dieser Ansprache kommt der Papst auf das Problem des Friedens zu sprechen und hebt in diesem Zusammenhang besonders die Bedeutung der *Religionsfreiheit* als „grundlegendes Element für den Frieden der Geister“ hervor. Damit ist die Brücke geschlagen zur *Botschaft Johannes Pauls II. zur Feier des Weltfriedenstag* am 1. Januar 1981, die sich mit der Freiheit als unerläßlicher Voraussetzung für den Frieden beschäftigt (*Osservatore Romano*, 24. 12. 1980). Auch diese Botschaft spricht von der Religionsfreiheit als „Grundlage der anderen Freiheiten“. Der Papst zählte eine lange Reihe von Faktoren auf, die die Freiheit beeinträchtigen, und läßt dabei keine Staats- und Gesellschaftsform von Kritik verschont. Ein weiterer entscheidender Punkt seiner Botschaft: „Doch ist die Freiheit nicht nur ein Recht, das man für sich selbst beansprucht; sie ist auch eine Pflicht, die man anderen gegenüber auf sich nimmt.“ Schließlich wird nach der eindringlichen Schilderung der verschiedensten freiheitsmindernden oder -gefährdenden Zwänge am Schluß der Botschaft nochmals die Verwurzelung der Freiheit in der Transzendenz deutlich gemacht: „Der Mensch kann nicht wirklich frei sein noch die wahre Freiheit fördern, wenn er nicht die Transzendenz seines Seins über die Welt hinaus und seine Beziehung zu Gott anerkennt und lebt.“

Als Beleg für die enge Verbindung von

Christentum und Kultur erwähnt der Papst in seiner Ansprache an das Diplomatische Korps die Patrone Europas: neben dem heiligen Benedikt die Slawenapostel *Cyrrill und Methodius*. Sie hat der Papst in seinem Apostolischen Schreiben „*Egrediae virtutis*“ vom 31. Dezember (*Osservatore Romano*, 1. 1. 1981) 1980 zu Patronen Europas erklärt. Dabei greift er auf die Proklamation Benedikts zum Patron Europas zurück, die von Paul VI. 1964 vorgenommen wurde. Mit der Erhebung auch von Cyrrill und Methodius zu Patronen Europas soll sowohl der Annäherung zwischen Ost- und Westkirche wie der Vielfalt der Kultur Europas Rechnung getragen werden: „Das Bewußtsein dieses geistlichen Reichtums... möge den gegenwärtigen Generationen dabei helfen, im gegenseitigen Respekt der legitimen Rechte jeder Nation und im Frieden zu verharren.“

Zweierlei fällt auf, läßt man die Äußerungen des Papstes zur Jahreswende Revue passieren: Durch seine Hervorhebung der Nähe der Kirche zu jedem Menschen wie zu allen Grundproblemen der gegenwärtigen Menschheit macht er einmal für das Handeln der Kirche eine Vorgabe, die wohl nur sehr bruchstückhaft einzuholen sein wird. Zum zweiten wird deutlich, welches ungeheure Gewicht Johannes Paul II. seinem eigenen Amt im Wirken der Kirche „ad extra“ zumißt: Er kann in einem Atemzug vom Handeln der Kirche wie vom Handeln des Papstes sprechen, jedes der Probleme in ihrer Vielschichtigkeit unmittelbar auf seine Amtsführung beziehen. Die Balance zwischen Papst und Ortskirchen ist unter dem jetzigen Pontifikat noch nicht wirklich gefunden.

U. R.

Kardinal Ratzinger: Nachtrag zur Bischofssynode

Der Erzbischof von München und Freising, Kardinal *Joseph Ratzinger*, hat zur Adventszeit einen umfangreichen Brief an den Klerus seiner Diözese geschrieben. Zweck des Briefes sollte es sein, eine „authentische In-

formation“ über die vergangene Bischofssynode (vgl. HK, Dezember 1980, 620–626) zu geben. Den Anlaß dazu bot die Verärgerung des Kardinals über die Synodenberichterstattung in der allgemeinen Presse, die

nach Meinung Ratzingers „nur ein völlig verzerrtes Bild“ von der Synode geboten hat.

Dieses Urteil trifft zwar auf die Presse insgesamt mit Sicherheit nicht zu, weder auf die deutsche noch auf die ausländische. Zu beklagen aber war eher die geringe Resonanz der Synode in den Medien als die Tendenz der Berichterstattung. Und an der geringen Resonanz und auch an manchem, was sich an vermeidlichen Schiefheiten in der Vermittlung der Diskussion und der Beschlüsse an die Öffentlichkeit eingeschlichen hat, waren nicht nur die Berichtersteller, sondern auch die Veranstalter ursächlich beteiligt. Schon immer wurden bei Bischofsynoden im Vergleich etwa zu den Gepflogenheiten während des Konzils Journalisten besonders zurückhaltend behandelt. Aber noch bei keiner Synode wurde das *Informationsverhalten* so restriktiv gehandhabt wie bei der letzten.

Man kann also dem Münchner Kardinal nur dankbar sein, wenn er als Bischof einer großen Diözese wenigstens gegenüber seinem Klerus einiges an Information nachholt, was auch über den Bereich seiner Diözese hinaus von Interesse ist; denn die Unzufriedenheit über das Ergebnis der Synode war gerade im Klerus besonders groß.

Eine nach Punkt und Komma zutreffende Information über das, was besprochen und beschlossen wurde, war also dringend vonnöten, und es hätte sie niemand authentischer geben können als der Münchner Kardinal, denn als vom Papst bestellter Relator – eine Art Generalberichtersteller – war Ratzinger Arbeitspferd und tragende Säule der Synode zugleich. Er hatte – das wird in dem Schreiben auch ausführlich geschildert – nicht nur aus der Arbeitsvorlage und den Eingaben der Synodenmitglieder eine brauchbare Starthilfe für die Diskussion zu entwickeln, er mußte auch die Plenumsdiskussion in einem eigenen „Bericht“ zusammenfassen, um damit eine Vorlage für die Aussprache in den Sprachgruppen zu liefern. Und er hatte schließlich aus den Diskussionsergebnissen in den Sprachgruppen einen abstimmungsfähigen Text für die Vorschläge an den Papst zu erarbeiten.

Aufgrund dieser besonderen Zuständigkeit des Autors und dem ihm eigenen theologischen Sachverstand entsprechend erfährt man in dem 27 Druckseiten starken Schreiben des Kardinals manches Detail zu Einzelfragen, wie man es bisher nicht kannte. Und so manche Information fällt durchaus differenzierter aus, als dies in der Botschaft der Synode (vgl. HK, Dezember 1980, 615 ff.) möglich oder in der sehr gerafft zusammenfassenden Schlußansprache des Papstes (vgl. HK, Dezember 1980, 612 ff.), auf die sich Ratzinger interessanterweise nicht bezieht, zum Ausdruck kam.

Das gilt z. B. für die Passagen über den kirchlichen Status der *wiederverheirateten Geschiedenen*, wo der Kardinal immerhin so viel aus den „propositiones“ zitiert, daß man merkt, wie breit die zur Sprache gebrachte Palette der verschiedenen Problemaspekte war. Deutlicher als in den üblichen Berichterstattungen kann man daran ablesen, wie detailliert die Synodenmitglieder wenigstens um Teillösungen gerungen haben, auch wenn im Ergebnis – ganz im Sinne der allgemeinen Presseberichterstattung – keine neuen Wege sichtbar wurden. Die Möglichkeit der Zulassung derer zu den Sakramenten, die in ihrem Gewissen überzeugt sind, daß ihre erste Ehe nichtig ist, wird immerhin erwogen. Auch wird verdeutlicht, daß sehr wohl zu unterscheiden sei zwischen dem verlassenen Partner und dem, der die Ehe schuldhaft zerbricht. Auch wird in bezug auf die wiederverheirateten Geschiedenen mit wörtlichem Zitat aus den „propositiones“ der Wunsch der Synode verdeutlicht, „daß eine neue und noch gründlichere Untersuchung – unter Berücksichtigung auch der Praxis der Ostkirchen – angestellt werde mit dem Ziel, daß die pastorale Barmherzigkeit noch umfassender werde“. Und wie selbstverständlich wird festgehalten, daß auch jenen das Heil nicht abzusprechen ist, die von der Kommuniongemeinschaft ausgeschlossen sind.

Man kann hier schon freilich viele Fragen stellen. Ob z. B. die Unterscheidung zwischen unschuldig Verlassenen und schuldhaft Verlassendem so einfach ist? Man könnte weiterfragen, ob Wort und Sakrament – ohne das

Verhalten zu beiden unglaublich zu machen – so weit auseinander genommen werden können, nur um die von der Eucharistie Ausgeschlossenen durch die „Kommunion mit Gottes Wort“ trösten zu können. Und wie sollen nach kirchlichem Bußverständnis eigentlich Menschen „an Gesinnung und Tat der Buße teilnehmen“, wenn sie durch die eigene Lebenssituation am Empfang des Bußsakramentes gehindert sind. Und sicher klingt es höflicher, wenn in den „propositiones“ gesagt wird, die sakramentale Losprechung und damit der Zugang zur Eucharistie könne wiederverheirateten Geschiedenen nur gewährt werden, „wenn sie ... sich aufrichtigen Herzens einer Lebensgestalt öffnen, die der Unauflöslichkeit des Ehesakramentes nicht widerspricht“, als wenn der Papst sagt, Zulassung zu den Sakramenten komme nur bei einem *Zusammenleben wie Bruder und Schwester* in Frage. Aber in Anbetracht des lehramtlichen bzw. kanonistischen Verständnisses von Eheunauflöslichkeit ist es doch dasselbe.

Dennoch vermittelt der Brief hier vertiefende Information. Die Rückfragen müßten deshalb an die Synode bzw. an das kirchliche Lehramt und an das kanonische Recht selbst gerichtet werden.

Solche vertiefende Informationen findet man in dem Brief auch zum *Mischebenthema*. Ratzinger macht nicht nur die Unterschiedlichkeit der Situationen deutlich, wie sie auf der Synode zum Ausdruck gekommen sind. Er gibt auch das „zentrale Votum“ der Synode wieder, angesichts der Unterschiedlichkeit der Bedingungen in den verschiedenen Ländern und Kontinenten möge den Bischofskonferenzen eine weitergehende Gesetzgebungsmöglichkeit für diese Materie übertragen werden.

Aufhorchen läßt hingegen manches Argument in den stärker *theologisch* deutenden Passagen. Streckenweise wird eine Theologie, nicht nur der Ehe, sondern eine Theologie schlechthin vorgetragen, die so sehr „von oben“ kommt, daß für den Zugang von unten, von der Erfahrung her, kein Platz mehr zu bleiben scheint. Jeder wird zustimmen können, wenn es

heißt, man müsse vom Glauben her auf den Menschen zugehen und ihn selbst auf den Weg des Glaubens zu führen versuchen (S. 4), aber man wird ihn wohl dort abholen müssen, wo er selber ist, um ihm Glauben überhaupt erschließen und existentiell begreiflich machen zu können. Wo von der anthropologischen Grundlegung der Ehe die Rede ist, glaubt man mehr trinitarisch-theologische Argumente zu hören als das Eingehen auf phänomenologische Sachverhalte menschlicher Erfahrung.

Dem theologischen Laien ist nur schwer zugänglich, wieso sakramententheologisch die christliche Ehe – mehr noch als Taufe, Eucharistie und Firmung – „in ihrem Anspruch und in ihrer Verheißung“ ganz und gar auf den Glauben verwiesen sein soll. Man muß ja nicht gleich von der Ehe als von einem „weltlich Ding“ sprechen. Aber wenn die gegenseitig im Ehebund geschenkte Treue Grundlage des Sakraments ist, muß im Zugang zum Verständnis des Ehesakramentes Treue wohl auch als anthropologisch-ethische Struktur etwas zu bedeuten haben. Bei der Darlegung und Begründung ethischer Normen für das Ehe- und Familienleben meint man einen rein deontologischen Grundzug so sehr am Werk zu sehen, daß alle Güterabwägung in einer konkreten Handlungssituation von vornherein als reines „Nützlichkeitskalkül“ (S. 7) erscheint.

Besondere Schwierigkeiten bereiten unter diesem Gesichtspunkt zweifellos die Ausführungen des Kardinals zum Komplex *Empfängnisverhütung*. Einmal kommen einem Zweifel, ob die Übereinstimmung nicht nur bezüglich des anthropologischen Leitbildes von „*Humanae vitae*“, sondern in den bindenden Normen der Enzyklika wirklich so einmütig war, wie es der Kardinal darstellt und wie es selbst in den Abstimmungsergebnissen zum Ausdruck kam. Sicher wollte nur eine Minderheit eine Weiterentwicklung von „*Humanae vitae*“ nicht nur als Vertiefung der Argumentation, sondern als Modifizierung. Aber diese Minderheit gab es immerhin. Sie hat sich z. B. niedergeschlagen im Bericht der französischen Sprachgruppe A, wo

es u. a. heißt, einige hätten darauf hingewiesen, das Evangelium lade den Menschen keine schweren Lasten auf, solange deren absolute Notwendigkeit nicht gesehen werde. Man solle deshalb den Eheleuten Zeit lassen, ihre Eheerfahrung zu leben, und den Priestern, sie dabei zu begleiten, und mit einem moralischen Urteil über die verschiedenen Methoden sehr vorsichtig sein.

Interessanter aber als die Frage, ob in der Nachinformation des Relators auch Minderheiten angemessen berücksichtigt werden, ist das Bemühen des Kardinals, einen weiten Bogen begründender Argumente um die Position von „*Humanae vitae*“ zu spannen. Er geht zwar dabei nicht expressis verbis auf die ethisch-anthropologische Grundposition von „*Humanae vitae*“ ein, die besagt, daß jeder Akt geschlechtlicher Vereinigung zwischen Mann und Frau auf Zeugung ausgerichtet sein müsse, weil anders der sittlichen Würde der Vereinigung als eines personalen Aktes etwas Wesentliches fehle. Aber die Richtigkeit des Verbots aller „künstlichen“ Mittel steht für Ratzinger außer Frage. Um die „anthropologische Kluft, die deshalb auch eine moralische Kluft ist“ (S. 21) zwischen „Kontrazeption“ und „Zeitwahl“ – diese semantische Fiktion ist ein Wesensbestandteil seiner Argumentation – zu begründen, holt er *zivilisationskritisch* weit aus. Er bedient sich dabei weitgehend der Terminologie des jüngst verstorbenen Psychoanalytikers und Kulturkritikers *Erich Fromm*.

Für Ratzinger ist die westliche Zivilisation, wie sie sich heute darstellt, nicht nur „krank“, sondern lebensverneinend, eine Kultur des Habens, die an Nekrophilie grenzt. Der „Fratze einer Zivilisation der Habsucht“, deren Ausdruck für ihn eine Antilebensbewegung im Sinne eines verbreiteten Neins zum Kind ist, stellt er die lebensbejahenden Kulturen der Länder der Dritten Welt gegenüber, für die nach einem Wort von Rabindranāth Tagore jedes Kind eine Hoffnung ist, „daß Gott sein Vertrauen auf den Menschen nicht verloren hat“. Mit Vehemenz wendet er sich gegen jeden

mit westlicher Entwicklungshilfe verbundenen „Zwang“ zur Kontrazeption. Mit gleicher Schärfe wird all jenen widersprochen, die in der *Begrenzung der Geburtenrate* in vielen Dritte-Welt-Ländern eine der Notwendigkeiten für eine langfristig wirksame Entwicklungshilfe sehen.

Auch hier stellen sich allerlei Fragen. Ist die Ratzingersche Beschreibung der Industrieländer als einer Kultur des Habens trotz mancher exakt getroffener Einzelphänomene nicht ebenso einseitig und letztlich diffamierend wie die Metzsche Beschreibung derselben Kultur bloß als Tauschkultur? Richtig ist – das wurde in dieser Zeitschrift schon mehrfach betont –, daß „*Humanae vitae*“ bewußtseinsmäßig vornehmlich ein Problem in den westlichen Industrieländern war und ist. Dies wurde, auch da ist Ratzinger recht zu geben, auf der jüngsten Bischofssynode durch zahlreiche Interventionen von Bischöfen aus Dritte-Welt-Ländern von neuem bestätigt. Aber kann man es deswegen schon verantworten, das *Bevölkerungsproblem* einfach zu übergehen und dafür, um sittlich-kulturelle Mangelerscheinungen westlicher Industrieländer besser geißeln zu können, ohne Abstriche die Argumentation aus den Dritte-Welt-Ländern zu übernehmen und deren Kulturen heiligzusprechen? Bedürfte es nicht gerade in diesem Punkte des gegenseitigen kritischen Gesprächs? Hinweise wie der, westliche Länder stellten sich so an, als ob sie nichts anderes zu tun hätten, als Entwicklungsländer zunächst „von dem Menschenüberfluß zu befreien, um ihnen dann die Segnungen einer geordneten Kultur des Habens zukommen zu lassen“, könnten ein theologisch nicht geschulter Leser angesichts der hungernden und erniedrigten Massen leicht als geistlichen Zynismus auslegen.

Fragen ergeben sich auch zu dem, was Ratzinger den „ethischen Kern“ des Kontrazeptionsproblems nennt, da es dort ausdrücklich um die Beurteilung von Methoden der Empfängnisverhütung geht. Es mag sein, daß Deutschland in bezug auf die Methoden der Zeitwahl von Ogino-Knaus bis Billings „Entwicklungsland“ ist (S. 21).

Aber kann die „moralische Kluft“ zwischen Kontrazeption und *Zeitwahl* durch den Faktor Zeit so ohne weiteres plausibel gemacht werden? Natürlich ist die „Dimension der Zeit“ ein grundlegender anthropologischer Faktor auch zwischenmenschlicher Beziehungen. Aber wie sich daraus verbindlich und zwingend auf die Notwendigkeit der *Zeitwahl* schließen läßt, wird nach unserem Empfinden auch in dem Brief nicht einsichtig. Läßt sich überdies so einfach übersehen, daß biologische und psychologische Zeit im Rhythmus der Frau nicht synchron sind? Der Bonner Internist *August Wilhelm von Eiff* hat in einem Papier, das auch im Umkreis der Bischofssynode eine Rolle spielte, noch einmal nachdrücklich auf diesen Umstand aufmerksam gemacht (vgl. HK, November 1980, 582). Es ist interessant, daß Ratzinger zwar die Demographie-Studie von *Arthur McCormack* (vgl. HK, September 1980, 455–462) ablehnend zitiert, aber die Position von *Eiffs*, die in Deutschland medizinisches und moraltheologisches Gemeingut ist, in seinem Brief mit keinem Wort erwähnt.

Doch vielleicht weist ein anderer Sachverhalt den Weg zu einer Verständigung. In dem Brief des Kardinals kehren relativ häufig Hinweise auf „die technische Welt“ wieder, und zwar in einem deutlich abwertenden Sinne. Die *Technik* erscheint geradezu als Gegenwelt des Moralischen, wenn z. B. festgestellt wird, moraltheologisch – so Ratzinger – werde deutlich, daß uns die Schöpfung als Menschen moralisch etwas zu sagen hat, genau das aber wolle die technische Welt nicht, da für sie Natur nur beherrschbares Material für den Menschen sei und sonst nichts. Es wird wohl erst dieses Problem der „technischen Welt“ insgesamt kirchlich bewältigt werden müssen, bevor es zu einer sachgerechten Beurteilung technischer Mittel und Eingriffe in einem so sensiblen Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen wie der Sexualität kommt. Vielleicht kann auch erst dann der gegenwärtig gerissene Gesprächsfaden zwischen Bischöfen und Moraltheologen wieder aufgenommen werden. Man kann es nur begrüßen, daß der Münchner Kardinal dafür wenigstens das Stichwort geliefert hat.

D. S.

Schweiz: Zwischenbilanz zu den Jugendunruhen

Die Jugendunruhen, die in der Nacht vom 30. auf den 31. Mai 1980 im Anschluß an eine Demonstration gegen die aufwendige Opernhausrenovation in Zürich ausgebrochen waren, in der Folge auf andere Städte übergreifen und mit den Ausschreitungen in der Zürcher Innenstadt am Heiligabend einen Höhepunkt erreicht hatten, gehören zu den wichtigsten innenpolitischen Ereignissen der Schweiz im vergangenen Jahr. Die Eidgenössische Kommission für Jugendfragen, die Probleme der Jugend zu erkennen und zu analysieren und zu Themen der eidgenössischen Politik aus dem Gesichtswinkel der Jugend Stellung zu nehmen hat, war deshalb gut beraten, sich mit den Hintergründen dieser Ereignisse, mit den Problemen hinter den

Jugendunruhen, mit der Neuen Jugendbewegung auseinanderzusetzen. Ein Ergebnis dieser Auseinandersetzung sind die „Thesen zu den Jugendunruhen 1980“, anlässlich deren Veröffentlichung der Kommissionspräsident, der Genfer Liberale *Guy-Olivier Segond* erklärte, „diese Jugendlichen bringen jenseits von Gewaltakten, Beschädigungen, Verhaftungen, Gerichtsverfahren die Frustration von Minderheitengruppen in der Welt der Erwachsenen zum Ausdruck, einer durch soziale Rücksichtnahmen, durch ein bestimmtes Kulturverständnis, durch materiellen Wohlstand zusammengehaltenen Welt. Diese Bewegung von eher geringer quantitativer Bedeutung darf indessen im qualitativen Bereich nicht unterschätzt wer-

den. Die Jugendlichen sind sehr sensible Gradmesser für Probleme der ganzen Gesellschaft.“

So versuchen denn auch die Thesen in einem ersten Teil zu verstehen, was die unruhigen Jugendlichen bewegt; dabei gehen sie von den Stichworten „radikale Minderheiten“, „Ziellosigkeit“, „Sprachlosigkeit“ und „Gewalt“ aus. Die *Probleme der radikalen Minderheiten*, die die Jugendunruhen ausgelöst haben, sind die Probleme auch „vieler anderer Jugendlicher“. Die Neue Jugendbewegung ist nicht ziellos, ihre Ziele sind im Unterschied zur 1968er Bewegung „nicht rational und ideologisch abgeleitete Ziele, sondern vorwiegend emotionale, wenig bestimmte Vorstellungen von einer Welt ohne gesellschaftlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Druck“. Auch sprachlos ist diese Jugendbewegung nicht, sie bedient sich bloß vielfältiger anderer Ausdrucksformen, so daß ihre Sprachverweigerung von den Thesen „Gegensprache“ genannt wird, Sprache beispielsweise gegen jene Sprache, „mit der die Jugendlichen zur Einordnung und Anpassung angehalten werden“. Und schließlich verurteilen die Thesen „Gewaltanwendung in jeder Form“, warnen aber eindringlich davor, „in der Gewalttätigkeit bloß Selbstzweck oder Zerstörungswut jugendlicher Extremisten zu sehen“. Die Kommission „glaubt auch nicht an die ‚Drahtziehertheorie‘, wenn damit gemeint ist, daß professionelle Manipulatoren die gewaltsamen Ereignisse der Jugendunruhen ausgelöst haben. Allerdings gibt es ‚Trittbrettfahrer‘, die versuchen, die Unruhen zu ihren kriminellen und teilweise auch politischen Zwecken zu mißbrauchen.“

Im zweiten Teil skizzieren die Thesen *Ursachen der Unruhen*. Als erste Ursache wird die Einschränkung von Toleranz und liberalem Pluralismus in unserer Gesellschaft genannt. „Grenzen findet der Pluralismus nicht nur in der Rechtsordnung, die zunehmend enger und kleinmaschiger wird. In den meisten Lebensbereichen, von der Wirtschaft bis zum Straßenverkehr, wird der Spielraum zur individuellen Entfaltung eingeschränkt... Anstelle eines echten Pluralismus sind immer