

tionalen Arbeitsgemeinschaft für Entwicklung und Solidarität (CIDSE) im Februar dieses Jahres stark beachtet, wo er vor allem darauf hinwies, daß „das große Modell der Apartheid mit all ihren wesentlichen Merkmalen“ trotz aller Reformversuche fortbestehe. Innerhalb der katholischen Kirche in Südafrika habe immer eine gewisse *Zweiteilung* vorgelegen. „In der Theorie ist die Haltung der Kirche zum Rassismus deutlich genug. In der Praxis gab es wenig, um durch Ausbildung von Priestern und Volk eben diesen zu helfen, wirksame Zeugen christlicher Werte zu sein ... Lange Zeit existierten ... *unterschiedliche Erscheinungsformen* in demselben Land, *ohne viel Dialog oder Reflexion*“ (Weltkirche 1/1981, S. 1 ff.). Zuletzt machte Hurley von sich reden, als er im Juni dieses Jahres gemeinsam mit dem Bischof von Mariannhill, *Paul Mugoma*, und vier anderen Repräsentanten der südafrikanischen Kirche eine Protestnote wegen fortdauernder Zwangsumsiedlungen schwarzer Bürger an Minister Koornhof schickte (D. I. A., 20. 7. 81).

Worte für wen?

Der Verdacht allerdings, daß die Mehrheit der weißen Christen in Südafrika zwar theoretisch mit den Erklärungen einverstanden ist, sich aber in der Praxis daran nicht gebunden fühle – oder meint, es übersteige ihre Möglichkeiten, eine Politik zu vertreten, die im Gegensatz zur Regierungspolitik steht, liegt nahe. So sah sich z. B. der Apostolische Delegat für das südliche Afrika, Erzbischof *Edward Cassidy*, dazu veranlaßt, in seiner Rede anlässlich der

Jahresversammlung der südafrikanischen Bischöfe am 28. Januar 1981 an das 21-Punkte-Programm von 1977 zu erinnern und die Besorgnis der Pastoralkommission bezüglich der Verwirklichung zu teilen: ein „beachtlicher Teil der Gläubigen, darunter auch Mitglieder des Klerus“, hätten die Folgerungen, die sich aus dieser Erklärung ergeben würden, „*entweder nicht richtig verstanden oder nicht zur Kenntnis nehmen wollen*“ (Internationaler Fidesdienst, 25. 4. 81). Viele, die noch vor einem Jahr gehofft hätten, daß das Jahr 1980 eine Zeit des radikalen Wandels und wirklichen Fortschrittes sein würde, seien bitter enttäuscht worden.

Nichts deutet darauf hin, daß sich an der zahlenmäßigen Überrepräsentation weißer Mitarbeiter in der katholischen Kirche in absehbarer Zeit etwas ändern wird. Gemeinsame Verlautbarungen von schwarzen und weißen Geistlichen bergen, da die Pressefreiheit in Südafrika relativ groß ist, wenig Gefahr; Vorsicht ist erst bei individuellem Vorgehen geboten. Manches spricht dafür, daß der Widerstand des katholischen Episkopates zu spät kam und die eigentlichen Adressaten nicht erreicht. Es scheint kaum möglich, den Teufelskreis zu durchbrechen: Die mit der Fortsetzung der Apartheidspolitik ständig noch wachsende Verbitterung und Verhärtung der Schwarzen äußert sich immer häufiger im Aufruf zur Gewalt. Damit verstärkt sich auf Seiten der Weißen die Furcht vor der „schwarzen Gefahr“, gleichzeitig nimmt die Bereitschaft zur Lockerung der Trennungsvorschriften ab. Der Ausgang der Wahl vom Mai dieses Jahres und die Flucht nach vorn in der Abwehr der SWAPO liefern dafür den öffentlichen Beweis.

Cordelia Rambacher

Ohne Land überleben sie nicht

Kirche und Indianer in Brasilien

„In Solidarität mit dem Leid der indianischen Völker“ wandten sich die katholischen Bischöfe Brasiliens Ende August zum wiederholten Male und aus gegebenem Anlaß gegen die offizielle brasilianische Indianerpolitik. In mehreren Bundesstaaten waren Missionare auf Initiative lokaler Organe der staatlichen Indianerschutzbehörde FUNAI mit Gewalt aus den Indianerdörfern geholt beziehungsweise des jeweiligen Bundeslandes verwiesen worden. Der Ständige Rat der brasilianischen Bischofskonferenz nahm die Vorfälle zum Anlaß, in einer öffentlichen Erklärung Freiheit für die kirchliche Verkündigung, konkret für die Arbeit der Missionare „an der Seite der indianischen Völker“ zu fordern. Darüber hinaus unterstützten die Bischöfe die Forderung des von der FUNAI bekämpften Indianermissionsrates CIMI nach einer gerechten Landverteilung, die den Indianern den notwendigen Lebensraum sichern soll. Zu den Spannungen zwischen katholischer Kirche, insbesondere dem der Bischofskonferenz angegliederten Indianermissionsrat, und staatlichen Stellen schrieben die Bischöfe: „Die Kirche verwei-

gert sich nicht dem Dialog mit den zuständigen Behörden, weist jedoch die Versuche derer zurück, die ihre Mission zu einer Art Schirmherrschaft über die offizielle Indianerpolitik umfunktionieren wollen.“ Die Kirche stelle allerdings Integrationsbestrebungen in Frage, die die Einebnung und Auslöschung der kulturellen Identität der Eingeborenen zur Folge hätten.

Das Schlagwort von der Brasilianisierung

Indianerpastoral habe es „mit kulturellen Ruinen und menschlichen Resten“ zu tun, sagt CIMI-Generalsekretär *Günter Paulo Süß* über seine Arbeit in Brasilien. Dies gilt für die auf einer frühen Kulturstufe lebenden Eingeborenen-Stämme Brasiliens jedoch ebenso wie für die Nachfahren der indianischen Hochkulturen in Mittelamerika und Peru, die zahlenmäßig ungleich stärker, als Volk aber ebenfalls in Existenznot leben. Die knapp zweihundert-

tausend Indianer Brasiliens zerfallen in einhundertvierzig Gruppen. Mehr als neunzig von ihnen leben in Amazonien. Vierunddreißig dieser Gruppen (27 Prozent der indianischen Bevölkerung) leben isoliert, 27 (14 Prozent) haben unregelmäßige Kontakte, 44 (23 Prozent) regelmäßige Kontakte mit der Zivilisation. 35 Gruppen (36 Prozent) können als in die brasilianische Gesellschaft „integriert“ betrachtet werden.

Als Indianer gelten in dieser Übersicht und nach dortigem anthropologischem Verständnis in *kollektiven Wohn- und Besitzverhältnissen* beziehungsweise in der ersten Generation außerhalb des Indianerdorfs lebende Angehörige der indianischen Rasse. Diese „integrierten“ Indianer bilden die sozial schwächste Gruppe. Sie leben fast ausnahmslos als „favelados“ am Rand der Städte, verlieren bald den Kontakt zum Dorf und hören spätestens in der zweiten Generation auf, sich als Indianer zu fühlen. In der Hauptstadt des Amazonas-Gebiets Manaus zeigt sich besonders deutlich, daß das Identitätsbewußtsein mit zunehmendem Kontakt zur brasilianischen „zivilisierten“ Welt abnimmt. So geben viele der Indianer in Manaus vor, Peruaner zu sein, da sie ihre geschwächte Identität offenbar selbst als ungenügend empfinden. Die isoliert oder in sporadischem Kontakt mit der brasilianischen Welt lebenden Indianer betreiben Subsistenzwirtschaft, zeigen jedoch im Gegensatz zu den in die Stadt Abgewanderten, im Gegensatz aber auch zu einem Teil der nicht indianischen brasilianischen Landbevölkerung keine Anzeichen von sozialer, physischer oder psychischer Verelendung.

Existenznot und Lebensgefahr drohen den letzten Ureinwohnern Brasiliens von außen. Sie zeigen dieselbe *physische Anfälligkeit im Kontakt mit der eindringenden fremden Zivilisation* wie ihre Vorfahren zur Zeit der Eroberung (Dezimierung durch Epidemien und „neue“ Krankheiten). Der Ausrottung durch kriegerische Unternehmungen entspricht heute im Zuge forcierter Integrationspolitik die Verrottung der entwurzelten Eingeborenen am Rand der großen Straßen und im Elend der Städte. Nach landläufiger Meinung wird sich die Indianerfrage in Brasilien in fünfzig Jahren von selbst erledigt haben. Die derzeitige offizielle Indianerschutzpolitik strebt die Integration des Indianers in das nationale Leben an.

Das Schlagwort von der „Brasilianisierung“ und „Emanzipation“ des Indianers zeigt denn auch eine *Wende in der traditionellen staatlichen Indianerschutzpolitik* an. Die 1971 als Nachfolgeorganisation des korrupten Indianerschutzdienstes SPI gegründete nationale Indio-Stiftung FUNAI erhöhte bisher die Anzahl der Reservate, wenn auch zögernd und bei weitem nicht in dem versprochenen Umfang. Ende August sprach der FUNAI-Präsident, Oberst *Nobre da Veiga*, jedoch erstmals offen von einer „Überzahl bestehender indianischer Reservate“ – ihre Zahl beläuft sich auf insgesamt 256 (A Provincia do Pará, 28. 8. 81). Er befürwortete erneut eine Revision des geltenden Indianerstatuts (Gesetz 6001) im Sinne des von Innenminister *Rangel Reis* 1978 eingebrachten Entwurfs zur „Emanzipation“ des Indianers, das nach Protesten im In-

und Ausland verworfen wurde. Seitdem versucht die FUNAI auf administrativem Wege eine entsprechende Neuregelung zu erreichen. Nach geltendem Recht (Artikel 169 der Verfassung von 1969) ist das von Indianern bewohnte Land *Staatseigentum*, über das keine Besitztitel vergeben werden dürfen (bereits vergebene sind ohne Anspruch auf Entschädigung ungültig). Dieses Bodenrecht wurde in den vergangenen Jahren von der FUNAI in Zusammenarbeit mit den örtlichen Behörden in Hunderten von Fällen (zum Beispiel im Mato Grosso) unterlaufen, indem die FUNAI sogenannte „Negativ-Bescheinigungen“ über die Anwesenheit von Indianern ausstellte, die das Land zum Verkauf freigaben. Die unweigerlich darauf folgende Vertreibung der dort seit Generationen anwesenden Indianer durch die neuen Herren ist formalrechtlich unanfechtbar.

Das 1973 vom damaligen Präsidenten *Emilio G. Medici* unterzeichnete *Indianerstatut* sah die endgültige Vermessung des Indianerlandes für die folgenden fünf Jahre vor. Heute ist nur etwa ein Drittel des von Indianern bewohnten Grund und Bodens vermessen; zahlreiche „Neuvermessungen“ hatten Vertreibungen von fruchtbarem Boden oder Umsiedlung auf kargerem Land zur Folge. Die Bestrebungen der FUNAI zur „Emanzipation“ der Indianer sind auf dem Hintergrund des Rechtsstatus der eingeborenen Bevölkerung zu sehen: Das Gesetz 6001 unterstellt die Indianer als Einzelperson wie als Gruppe der *Vormundschaft des Staates*. Unter bestimmten Bedingungen (Volljährigkeit, Kenntnis der portugiesischen Sprache, „Befähigung zu nützlicher Tätigkeit in der nationalen Gemeinschaft“, Kenntnis der nationalen Sitten und Gebräuche) kann diese Schutzherrschaft aufgehoben werden. Voraussetzung für die Freistellung eines Volksstammes ist der Antrag von mindestens der Hälfte der Mitglieder. Mit der Schutzherrschaft endet auch das Recht auf den gemeinsamen Grund und Boden. Diese Bedingungen sorgten bisher dafür, daß der im Hinblick auf die indianische Gemeinschaft desintegrierende Effekt des Gesetzes in der Praxis wenig wirksam wurde. Die derzeitige FUNAI-Führung (die im vergangenen Jahr dreißig Anthropologen und Indianer-Experten durch Oberste ersetzte) tritt für eine Änderung des Gesetzes im Sinne einer rascheren „Emanzipation“ ein. Zudem berief sie im Januar dieses Jahres eine „Kommission zur Erhebung von Integrationsindikatoren“, mittels deren Erkenntnissen die FUNAI ihrerseits verbindlich darüber befinden will, wer zu den „isoliert lebenden“, den „auf dem Weg zur Integration befindlichen“ und „den bereits integrierten“ Indianern zählt. Die drei Kategorien sind als Stufenplan konzipiert; mit der Integration, das heißt der Lösung aus der indianischen Gemeinschaft und der formellen Aufhebung der Vormundschaft, ist das Ziel der FUNAI erreicht.

Bemühungen der Kirche

Diesen *strategischen Plan* begleiten in der Praxis Pressionen gegen einzelne Stämme, etwa der Tembê im Staat

Pará oder der Kapinawa im Nordosten, deren Land die FUNAI nicht vermißt mit der Begründung, sie seien keine echten Indianer.

An die Weltöffentlichkeit gelangen kaum mehr als gelegentliche Nachrichten über den Bau der großen transamazonischen Straßen mitten durch die Reservate der Indianer, der neben brasilianischen Anthropologen auch die Kirche auf den Plan rief.

In den letzten Jahren hat die katholische Kirche ihre gezielten *Einzelaktionen* (Interventionen bei den Behörden, öffentliche Erklärungen wie die oben erwähnte, juristischer Beistand) in einen pastoralen Rahmen gestellt, der die missionierende Kirche unter Verzicht auf traditionelle Paternalismen an die Seite der indianischen Kleinvölker rückt. Der Mord an dem Indianermissionar *Rudolf Lunkenbein*, der 1976 an der Seite des Bororo-Indianers *Simao* starb, war ein krasses Beispiel dafür, daß die Kirche das Schicksal der Indianer heute nicht mehr nur mit Teilnahme verfolgt, sondern an ihm teilhat.

Der theologische Grundgedanke der pastoralen Konzeption des 1972 gegründeten *Eingeborenen-Missionsrates* ist das Verständnis des Evangeliums als Frohbotschaft für die Armen und Schwachen. Von daher wird die Situation der Indianer als Ort gesehen, „an dem sich das Reich Gottes in bevorzugter Weise auf tut“ (aus den Beschlüssen des ersten internationalen Treffens für Indianerpastoral 1977 in Manaus). Mit Anthropologen und Ethnologen, gegen die offizielle Politik und die gesellschaftliche Meinung sieht der Missionsrat in die Indianer nicht in erster Linie als soziologische Gruppe in der Masse der Armen Brasiliens, sondern stellt die ethnischen über die klassenbezogenen Gemeinschaftsbindungen. Dieses Konzept ist innerkirchlich nicht unumstritten, zumal innerhalb Brasiliens im Gegensatz zu anderen mittel- und südamerikanischen Ländern nur eine kleine indianische Minderheit lebt. *Begründung und Rechtfertigung einer spezifischen Indianerpastoral* sehen die Bischöfe und Mitarbeiter des Eingeborenen-Missionsrates allein in der Lebenssituation der Indianer, ein befreiungstheologischer Ansatz, also, dem die Bestandsaufnahme und Analyse der Wirklichkeit als Basis und Anstoß des theologisch-pastoralen Denkens und Handelns dient.

Die erste Sorge der Indianerpastoral gilt dem *Überleben* als der ersten Voraussetzung für ein „Leben in Fülle“. Die Kirche versucht also, mittels ihres gesellschaftlichen und politischen Einflusses äußere *Bedrohungen abzuwenden* und durch ihre solidarische Präsenz Lebensmut und Identität der Indianer zu stärken. Die Erfahrung hat die Missionare gelehrt, daß der Verlust von Grund und Boden die Indianer in ihrem Lebensnerv trifft. Die Erde, die sie gemeinschaftlich bewohnen, ist in einem umfassenden, archaischen Sinn Garant des Lebens, Feld ihrer Kultur und ihrer Geschichte. Die brasilianische, den ökonomischen Prinzipien der westlichen Welt anhängende Umwelt hingegen betrachtet das Indianerland als unproduktive Inseln, die allenfalls das romantische – und zumindest touristisch nutzbare – Interesse des gehobenen Bürgertums fin-

den. Die unheilige Allianz von Bodenspekulanten und verelendeten weißen Siedlern, die das Indianerland gemeinsam gewaltsam eroberten, ließ Anfang der siebziger Jahre sogar die FUNAI, von Truppen der Bundespolizei unterstützt, eingreifen.

Im Kampf um den Grund und Boden, den die Missionare mit den Indianern führen, zeigt sich die *Kompromißlosigkeit des kirchlichen Engagements*. (Ein kontrastierendes Beispiel dazu ist die Aktion der paraguayischen Bischöfe, die gegenwärtig Land kaufen und es den Indianern „zurückgeben“, eine pragmatische und politische Kontroversen vermeidende Hilfe, die noch dem traditionellen, eher paternalistischen Missionsverständnis entspringt.) Für die Mitarbeiter des brasilianischen Indianermissionsrates gehört die Verteidigung des indianischen Grund und Bodens zum Kern ihrer pastoralen Arbeit, die im übrigen von Pro-Indio-Gruppen an den Universitäten politisch begleitet wird.

Der spezifische Wert der Indianerpastoral, wie der Missionsrat sie versteht, liegt in der Präsenz der Kirche und ihrer Leidensfähigkeit, die Vertreibung und Tod des Indianers am eigenen Leib mit vollzieht. Behinderungen, Ausweisung und Bedrohung der Indianermissionare durch Polizei, Behörden und mächtige Privatleute zeigen so einen historischen Ortswechsel der Mission an, der auch in der eigenen Kirche noch nicht überall nachvollzogen werden kann. Die Spannungen unter den Indianermissionen der verschiedenen Orden und Kongregationen haben nachgelassen, ihr unterschiedliches Missionsverständnis erschwert jedoch die Zusammenarbeit dort, wo das in Medellín und Puebla propagierte Pastorkonzept einer den ganzen Menschen umfassenden Evangelisierung und die mit dem Kreuz auch die Zivilisation predigende Eingeborenen-Mission aus der Zeit der Eroberung aufeinandertreffen. Die Achtung vor dem Lebensrecht der ersten Bewohner „Lateinamerikas“, die *bewußte historische Umkehr* von der auch im Zeichen des Kreuzes begangenen Zerstörung und Ausrottung wird von manchen europäischen und dortigen Theologen als beispielhaft für die ganze lateinamerikanische Kirche gesehen.

Der anthropologische Ansatz der brasilianischen Indianerpastoral könnte in Ländern mit hohem indianischen Bevölkerungsanteil, wie Guatemala, Bolivien und Peru, in die pastoralen Programme zur Bewußtseinsbildung einfließen. Es gibt aber auch Stimmen, die den Einsatz der brasilianischen Kirche für die indianische Minderheit als realitätsferne, antimodernistische Schwärmerei, die sie mit den wohlmeinenden, aber machtlosen Anthropologen gemeinsam pflege, ablehnen. Sie argumentieren auch mit dem Erwachen militanter rassistischer Strömungen, wie sie etwa die bolivianische Indianerbewegung *Tupac katari* prägen. Innerhalb der Brasilianischen Bischofskonferenz bewirkte der Papst-Besuch einen größeren Konsens, und zwar im Sinne einer Annäherung an die pastoralen Vorstellungen des Missionsrates. Sein Eintreten für das Recht auf einen „Lebensraum, der die Grundlage ist, nicht nur für ihr Überleben, sondern für die Erhaltung ihrer Identität“

tät als menschliche Gruppe, als wirkliches Volk, als echte Nation“ (zitiert nach der Erklärung der brasilianischen Bischofskonferenz über die Rechte der indianischen Völker und der Kirche vom 29. 8. 81) war für die Indianer selbst ein Zeichen der Hoffnung.

Behutsame Annäherung an die Zivilisation

Nach Ansicht des CIMI-Generalsekretärs findet eine auf Inkulturation setzende Indianermission in den Mythen der Eingeborenen-Kulturen zahlreiche Ansätze zur Evangelisierung: „Die von Jesus von Nazaret verkündete Brüderlichkeit der Menschen ist praktisch nur zu verwirklichen in einer nicht in Klassen aufgespaltenen Gesellschaft, in der alle Mitglieder gleichermaßen an Überfluß und Not partizipieren. Der aus dem Kontext von Akkumulation und Beherrschung kommende Missionar wird

sich zunächst selbst bekehren müssen. Vielleicht muß er sehr weit gehen und sehr lange hinhören, um nicht mit der Lehre vom Sündenfall den Sündenfall selbst ins Indianerdorf zu bringen: die Gier nach dem Tand, das Recht des Stärkeren, die Privatisierung der Güter und des Heils, den individualistischen Wettbewerb. Daß bis heute keine indianische Kirche heranwachsen konnte, ist ein Zeichen dafür, daß wir mit der Inkulturation der Frohen Botschaft noch ganz am Anfang stehen“ (Aus: „Befreiungstheologie als Herausforderung“, hrsg. von Horst Goldstein, Verlag Patmos Düsseldorf 1981). Die Forderung der Kirche nach Selbstbestimmung für die indianischen Völker meint nicht, das muß ergänzend gesagt werden, deren totale Isolierung (wie sie die „Populisten“ ‚stellvertretend‘ für die Indianer propagieren). Sie plädiert vielmehr für die behutsame Annäherung des archaischen Kulturkreises an die ihn umgebende Zivilisation, in dem Bewußtsein allerdings, daß zivilisatorischen Errungenschaften noch keine heilspendende Kraft innewohnt. *Gabriele Burchardt*

Kurzinformationen

Als Thema der sechsten Vollversammlung der Bischofssynode, die im Herbst 1983 in Rom stattfinden wird, wählte Johannes Paul II. „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche.“ Wie der Generalsekretär der Bischofssynode, Erzbischof *Josef Tomko*, bekanntgab, hätten sich schon bei der letzten Vollversammlung im Herbst 1980 einige Synodenväter für dieses Thema ausgesprochen. Es sei von verschiedenen Bischofskonferenzen und einigen römischen Dikasterien vorgeschlagen worden. Vom 5. bis 10. Oktober tagte im Vatikan der Rat der Bischofssynode, dem unter anderem Kardinal *Joseph Ratzinger* angehört. Bei dieser Tagung wurden vor allem die „*Lineamenta*“ zu dem vom Papst gewählten Thema für die nächste Vollversammlung vorbereitet, die nach der Endredaktion durch das Sekretariat der Synode allen Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugehen werden. In seiner Ansprache bei der Papstaudienz für die Mitglieder des Synodenrates gab Kardinal *Paul Zoungana*, Erzbischof von Ougadougou (Obervolta), einen ersten Überblick zum Inhalt der „*Lineamenta*“. Demnach behandelt die Einleitung „die Botschaft der Freude und der Hoffnung, die aus der Gewißheit der Versöhnung mit dem Vater durch Christus im Heiligen Geist entspringt“. Der erste Hauptteil versucht die gegenwärtige Weltsituation mit ihren Hoffnungen und Ängsten zu beschreiben, in der sich die Kräfte der Versöhnung und des Friedens den Versuchungen des Bösen und der Sünde entgegenstellten. Ein zweiter Teil behandelt in knapper Form die Lehre des Neuen Testaments über die Versöhnung. Stellungnahmen aus der Weltkirche werden vor allem zum dritten Hauptteil erwartet, in dem von der nach der Taufe neu geschenkten Versöhnung die Rede ist. In diesem Teil wird unter anderem von der Wahrheit des rechtfertigenden Gottes gesprochen, vom Sakrament der Wiederversöhnung und seinen konkreten Formen in der Kirche wie auch von der „Liebe im christlichen Handeln, die die Menge der Sünden zudeckt und für das neue Leben im Geist Zeugnis gibt“. Kardinal *Zoungana* betonte, das Thema „Versöhnung und Buße im Sen-

dungsauftrag der Kirche“ entspreche in tiefer Weise den Bedürfnissen der Menschen und der Völker in der Gegenwart. Es stehe nicht nur in Kontinuität zu den Themen früherer Vollversammlungen, sondern scheine auch eine „reife und authentische Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils“ zu sein. *Johannes Paul II.* hob in seiner Audienzansprache an den Synodenrat hervor, die nächste Vollversammlung der Synode könne bei den Getauften zu einem neuen und vertieften Bewußtsein der Sünde und der göttlichen Barmherzigkeit und Vergebung führen. Diese heilsame Botschaft könne auch den Menschen außerhalb der Kirche nützlich sein.

Die Gemeinsame ökumenische Kommission von EKD und deutscher Bischofskonferenz hat unter dem Titel „Ja zur Ehe“ bereits eine zweite gemeinsame Erklärung veröffentlicht. Die erste vom Juni dieses Jahres – die Gemeinsame Ökumenekommission wurde bekanntlich während des Besuchs Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik vor einem Jahr angeregt und gegen Jahresende 1980 konstituiert – bezog sich auf die 1600-Jahr-Feier des nizzäisch-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses. Im Gegensatz zu dieser ersten Erklärung ist die jetzige weniger theologischen Inhalts als *seelsorglicher Ausdruck einer gemeinsamen Sorge beider Kirchen angesichts der wachsenden Neigung junger Menschen, auf kirchliche Eheschließung und auf Eheschließung überhaupt zu verzichten*. Gegenüber dieser Entwicklung will die Erklärung die wesentlichen Gesichtspunkte christlichen Eheverständnisses als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau in ihrem partnerschaftlichen wie in ihrem Öffentlichkeitsbezug festhalten und die Bedeutung der Eheschließung für das gemeinsame Leben der Ehepartner selbst unterstreichen. Zur Liebe zwischen Mann und Frau, so heißt es in der Erklärung, gehörten Spontaneität und Leidenschaftlichkeit. Aber wenn Liebe ernsthaft sei, verlange sie auch nach der Beständigkeit ihres Glücks. „Die Ehe will der